

Gud og Mammon

- religion og næringsliv

Björg Seland (red.)

Gud og Mammon - religion og næringsliv

CAPELEN DAMM
AKADEMISK

© CAPPELEN DAMM AS 2014

ISBN trykt bok: 978-82-02-45899-7

ISBN web-pdf: 978-82-02-63286-1

1. utgave, 1. opplag 2014

Materialet i denne publikasjonen er omfattet av åndsverklovens bestemmelser. Uten særskilt avtale med Cappelen Damm AS er enhver eksemplarframstilling og tilgjengeliggjøring bare tillatt i den utstrekning det er hjemlet i lov eller tillatt gjennom avtale med Kopinor, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

Omslagsdesign: Kristin Berg Johnsen

Sats: Laboremus Oslo AS

Papir: 90 g Amber Grapich

Trykk og innbinding: AIT Oslo AS

Boken har fått støtte fra: Universitetet i Agder

www.cda.no

akademisk@cappelendam.no

Forord

Agderseminaret 2013 hadde tittelen *Gud og Mammon – religion og næringsliv*. Gjennom denne boka kan et flertall av foredragene fra dette seminaret presenteres i artikkelform. Seminaret ble holdt på Universitetet i Agder, Gimlemoen i Kristiansand 10. og 11. oktober 2013, der Institutt for religion, filosofi og historie hadde det faglige ansvaret.

Agderseminaret viderefører en lang tradisjon for årlige samlinger om regionalhistoriske emner. Fra 2007 har rådet for det historiefaglige *Forskernettverk Agder* stått bak disse arrangementene. Nettverket omfatter samtlige av landsdelens institusjoner med historikere i staben, samt Historisk forening Agder (HIFO-Agder). Rådet består av representanter for Universitetet i Agder (UiA), Vest-Agder-museet (VAM), Statsarkivet i Kristiansand (SAK) og Aust-Agder kulturhistoriske senter (AAks). Disse institusjonene har også bidratt med økonomisk støtte til bokutgivelsen.

Vi har som siktemål å sette den regionale historien inn i videre sammenhenger, nasjonalt og internasjonalt. Vi legger vekt på høy faglig standard, samtidig som det blir lagt til rette for å nå et allment samfunns- og historieinteressert publikum.

Gjennom denne boka får vi innblikk i et felt som til nå har vært lite utforsket. Bokas kapitler dekker utviklingen i ulike faser av norsk historie, fra det tidlige 1800-tallets haugianske næringstiltak via 1800- og 1900-tallets kristelige gründere til det etablerte industrisamfunnets arbeidskonflikter. De grunnleggende spørsmålene vi stiller, er knyttet til koplinger mellom religion og økonomi på ulike plan: Kan religion og verdisyn fremme økonomisk vekst? I hvilken grad og på hvilke måter har økonomiske aktører operert med basis i religiøse nettverk? Hva kan vi identifisere som religiøs

motivasjon, og hva kan like gjerne tilskrives mer allmenne verdier i en pragmatisk moraløkonomi?

Som redaktør for boka har jeg hatt god støtte i Rådet for forskernettverk Agder, som har fungert som redaksjonskomite – stor takk til Berit Eide Johnsen (UiA), Roger Tronstad (SAK), Kathrin Pabst (VAM), Kristoffer Vadum og Kjell Olav Masdalen (AAks).

Kristiansand, august 2014

Björg Seland

Innhold

Innledning	11
Kapittel 1	
Gud og Mammon, historisk og aktuelt	23
<i>Den historisk-religiøse baggrund for finanskapitalismens etiske grundlag og dets aktuelle utfordring</i>	
<i>Ole Riis</i>	
1. Finanskrisens etiske utfordring.....	23
2. Religion og erhvervsetik hos Max Weber	28
3. Religion og kapitalisme i dag.....	34
4. Etterlysning af en moderne erhvervsetik!	41
Kilder og litteratur	43
Kapittel 2	
Haugianere som næringslivsaktører	46
<i>Ola Honningdal Grytten</i>	
Problemstilling	46
Max Weber og den protestantiske etikk	46
Nyere forskning	47
Puritanismen	49
Hans Nielsen Hauge (1771-1824)	50
Hauges motivasjon	51
Pionertiden	52
Næringsvirksomheten	54
Næringsengasjementet	56
Haugiansk næringsliv på Sunnmøre	56
Haugianske entreprenører	58

Verdisett	61
Konklusjoner	62
Kilder og litteratur	64

Kapittel 3

Kallsarbeideren og the self-made man	67
---	----

Handelskapitalisme og etikk i Norge på 1800-tallet

Knut Dørum

Moraløkonomien	70
Weberianske termer og haugiansk ånd	73
Entreprenørånden	79
Ulike idealer og realiteter	83
Kilder og litteratur	86

Kapittel 4

Den kristelige gründeren. Sosial kapital og hard valuta	87
--	----

Björg Seland

En ung mann med muligheter?	88
Askeladden og de gode hjelperne	91
Kallstanke og kommersiell profitt	94
Religiøse og økonomiske nettverk	98
Tro, tillit og risikovilje	101
Velstand forplikter	103
Sluttord	105
Kilder og litteratur	106
Elektroniske kilder: Nettsteder	108

Kapittel 5

Kristenredere og småbymatadorer	109
--	-----

Olav Arild Abrahamsen

Det store hamskiftet i sørlandsk skipsfart	111
Martin Mosvold	113
Børs og bedehus	115
Nære kapitalister	117
Med blikket vendt mot havet og Vårherre	119
«Store redere i en liten by»	121
Farsunds <i>pater familias</i>	123
Redermakt	124

Patrioter og velgjørere	126
Skipsredernes og pensjonistenes rolige by	129
Redernes sorti	130
Kilder og litteratur	131

Kapittel 6

To-kyrs industriarbeidarar	133
---	-----

Mellom bygd, bedehus og fagforening

Andreas Hompland

Kvinesdal 1925	134
Streiken	138
Innanfor og utanfor	143
Det allmenne i det sære	149
Kilder og litteratur	150

Kapittel 7

Klassekamp og religiøst engasjerte arbeidere i Eydehavn og Vennesla ...	151
--	-----

Nils M. Justvik

Religiøsitet og arbeiderbevegelse: studier på lokalt og nasjonalt plan	152
Eydehavn med arbeiderbevegelse og religiøse grupperinger	153
Et arvet engasjement, baptist og og Ap-ordfører Hans J. Bakke og en «bedehusepidemi»	154
Grunner til religiøse arbeideres fagforeningsvegring	157
Grunner til harmonien i Eydehavn	158
Harmoni eller konflikt mellom religion og arbeiderbevegelse i Vennesla? ...	160
Kvinnenes forhold til arbeiderbevegelsen og det religiøse	166
Sammenfatning	168
Kilder og litteratur	170
Informanter	171

Kapittel 8

Økonomisk praksis i Annie Skaus misjonsvirksomhet	172
--	-----

Ingunn Folkestad Breistein

Teori, materiale og metode	173
Tidligere forskning	174
Hva påvirket Annie Skaus økonomiske praksis?	175
Misjonsforbundets økonomiske prinsipper og praksis	178
Økonomiske prinsipper og praksis i virksomheten i Hong Kong	180

INNHOLD

Hvilke fortellinger ble formidlet til giverne?	182
Misjonens økonomi i et kjønnsperspektiv	184
Konklusjon	186
Kilder og litteratur	187
Bidragstere	189

Innledning

Bjørge Seland

Bibelens advarsel mot å «tjene to herrer» står som et bilde på konflikten mellom det åndelige og det materielle i menneskelivet, og budskapet er kjent: du kan ikke tjene både *Gud* og *Mammon*.¹ Kristendommen er flertydig i sin holdning til verdslig eiendom. Et fattigdomsideal har til tider vært gjeldende, men langt sterkere er tradisjonen for å se jordisk gods som potensiale både for godt og ondt. Den troende måtte vokte seg for «den urettferdige Mammon» – aldri trakte etter egen vinning, men tenke og handle i tråd med Guds vilje.

Med vekslende styrke har koplinger mellom religion og økonomi preget utviklingen av samfunn og næringsliv. I nyere norsk historie er det lett å peke på haugianernes næringsvirksomhet, men tendensen er også tydelig i miljøer rundt en rekke av 1900-tallets økonomiske entreprenører, og den kan – i alle fall på det retoriske planet – spores i deler av dagens næringsliv.

Kan religion og verdisyn fremme økonomisk vekst? Eller er det snarere slik at religiøst engasjement står i veien for materiell utvikling? Framtredende samfunnsfilosofer har søkt å utlede overgripende teorier om dette. Den tyske sosiologen Max Weber (1864–1920) kom til å få en sterk innflytelse på andre forskeres arbeid, både i samtid og ettertid. Weber har levert innsiktsfulle studier av ulike religioner, men er særlig kjent for verket *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*.² Her peker han på en sammenheng mellom religiøse verdier som fremmet flid og nøysomhet, og framveksten av kapitalistisk økonomi i Europa.

1. Bibelen, Det nye testamentet, Matteus, 6:19 ff; Lukas 12:15 ff. og 16:9 ff.

2. Weber, Max: *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. (1904/05) Oslo 1995.

Weber var særlig opptatt av hva kalvinismen i kraft av sin lære om predestinasjon, kunne bety som ideologisk pådriv.³ Men – som Ole P. Riis viser i det første kapittelet av denne boka – fikk Webers tese gjennom oppfølgende argumentasjon et bredere fundament i lutherdommens syn på det verdslige arbeidet som et kall. Ifølge luthersk kallsetikk skulle den troende ikke bare leve et himmelvendt liv, men også ta ansvar for jordens ressurser og tjene Gud gjennom sitt verdslige virke. Streng arbeidsmoral kombinert med from og asketisk livsholdning måtte nødvendigvis føre til maksimering av utbytte og akkumulering av kapital, som igjen la grunnlag for videre investering. Slik postulerer Weber på et mer generelt grunnlag forbindelsen mellom protestantisme og kapitalisme.

Webers tese er blitt møtt med hard kritikk, hovedsakelig rettet mot det mange har oppfattet som en tendens til ensidig å vektlegge betydningen av den åndshistoriske innvirkningen på historiske utviklingsprosesser. Kritikken tvang Weber til klarere å angi sitt standpunkt i forhold til de store, syntetiserende teorier som ble debattert i hans samtid. Han uttrykker da også generell skepsis til enstrengede forklaringer som grunnlag for fortolkning av samfunnsmessig endring, og understreker at han aldri hadde ment å hevde at ideologi kunne betraktes som drivkraft alene. Når Webers bidrag ennå blir aktualisert innenfor historisk og samfunnsfaglig tenkning, er interessen mer knyttet til hans metoder og problemstillinger, enn til diskusjonen om den vitenskapelige verdien av hans spesifikke analyser.⁴

Luthersk kallsetikk ga ikke bare det verdslige arbeidet status innenfor et religiøst univers, den la også sterk vekt på samfunnsmessig ansvar. En god kristen skulle se seg selv som forvalter av jordens ressurser, både på vegne av Gud og til gagn for sine medmennesker. Dette var en tanke som kunne fremme en from pragmatisme: en fikk avfinne seg og ta til takke med et strevsomt liv, der en nå en gang hadde fått sin plass i verden. Men med sin sakralisering av hverdagens strev kunne denne kallsforståelsen også inspirere til vekst og utvikling. For en arbeidsgiver ville den lutherske

3. Weber peker på at predestinasjonslæren ikke førte til fatalisme, men heller til skjerpet iver etter å følge religiøse påbud. Denne holdningen kan forklares på bakgrunn av forestillinger om at framgang i det jordiske liv var å se som uttrykk for Guds velvilje, og dermed som et tegn på at en var utvalgt til frelse.

4. Se f.eks. Egil Fivelsdals innledning til den norske utgaven av Webers verk (Oslo 1995).

kallstanken ikke bare innebære ansvar og omsorg for egne arbeidere, men også en plikt til å drive næring som i større målestokk kunne anses som samfunnsgagnlige foretak.

Weber har selv presisert at hans tese kun gjelder et bestemt fenomen i et bestemt tidsavsnitt av europeisk historie, nemlig overgangen fra før-industriell produksjon til tidlig industrikapitalisme. Flere forskere har i ettertid støttet hans syn gjennom funn fra egne undersøkelser innenfor denne perioden. Blant annet viser studier av engelsk puritanisme klare trekk av markedstilpasning i overgangen mot tidlig industriell produksjon. Dette kommer tydelig til uttrykk i økende aksept for å strekke seg etter fortjeneste. Men disse holdningene blir omhyggelig forankret i påbud om nøysom livsførsel og påminnelse om at alt arbeid skal sikte mot å være samfunnsnyttig, og at overskudd skal komme trengende til gode.⁵

Spørsmålet om religiøs motivasjon blir ikke mindre interessant om vi flytter oppmerksomheten til en senere fase, og ser hvor sterkt kapitalismens gjennombrudd i tid faller sammen med 1800-tallets religiøse vekkelserbevegelser i den vestlige verden. Blant europeiske forskere er det bred støtte for å se vekkelser i lys av allmenne moderniseringsprosesser. Denne synsvinkelen er særlig uttalt i britisk historieskriving, der spenninger mellom *Church* og *Chapel* tidlig fikk en sentral plass i drøfting av årsaker til sosial og politisk utvikling.⁶

Den amerikanske historikeren Mark A. Noll har framholdt at en religiøs mentalitetsendring som alt fra 1790-tallet kan registreres i det unge USA, må sees i sammenheng med rask og dyptgripende samfunnsendring, både på det politiske og økonomiske området.⁷ Kathryn T. Long, som har studert 1800-tallets angloamerikanske vekkelserbevegelser, ser det sene 1850-tallet som et tidsskille: En kraftig vekkelserbølge som på denne tiden slo inn

5. Michaelson, Robert S.: «Changes in puritan concepts of calling», i *The New England Quarterly*, Vol. 26, No. 3, Sep. 1953.

6. Se f.eks.: Thompson, E.P.: *The Making of the English Working Class* (1963) London 1991; Hobsbawm, Eric: «Methodism and the Threat of Revolution in Britain», i *History today* (London) feb. 1957; Hobsbawm, Eric: *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social movement in the 19th and 20th Centuries*, (1959) Manchester 1971: kap. VIII og Perkin, Harold: *The Origins of Modern English Society*, (1969) London 1991.

7. Noll, Mark A.: «Protestant Reasoning about Money and Economy, 1790–1860: A Preliminary Probe», i Noll (red.) *God and Mammon. Protestants, Money, and the Market, 1790–1860*, New York 2001: 266.

over byene i Ny England-statene, utmerker seg ved et sterkt innslag av forretningsmenn i ledende posisjoner. Med disse vekkelsene slo også nye holdninger til kommersiell profitt igjennom.⁸

Et forskningsmiljø rundt den tysk-amerikanske religionssosiologen Peter Berger har undersøkt sosiale og økonomiske ringvirkninger av pinsebevegelsens eksplosive vekst i Latin-Amerika, et område der den katolske kirken tradisjonelt har hatt et sterkt hegemoni. Her blir Webers perspektiver anvendt på en vekkelsesbevegelse i vår egen tid – humoristisk oppsummert i utsagnet «Max Weber is still alive and well, and living in Guatemala.»⁹

De mest omfattende studiene fra Latin-Amerika er utført av David Martin. Han henter blant annet inspirasjon i en webertekst som nok er mindre kjent, om det religiøse fellesskapets betydning for sosial oppdrift.¹⁰ Her kan Martin også nikke til studier av engelsk arbeiderklasse på 1800-tallet, idet han viser hvordan de latinamerikanske pinsevennenes religiøse nettverk ofte fungerer som gjensidig sosial støtte i hverdagslivets utfordringer – «[they] dealt in grace on Sundays and works on Mondays».¹¹ Martin betoner dessuten et kjønnsperspektiv. Han konstaterer riktig nok at bevegelsens predikanter er menn, men kvinnene gjør seg sterkt gjeldende i en form for oppsøkende misjonstjeneste og som ledere for praktisk organisasjonsarbeid. Slik representerer pentekostalismen også et frigjørende potensiale for kvinner i en macho-kultur.¹²

Max Weber festet seg altså særlig ved reformasjonens betydning for koplingen mellom religion og økonomi. Andre forskere med interesse for etiske føringer på det økonomiske feltet, har på mer allment grunnlag framholdt at det førmoderne samfunnet var tuftet på holdninger som måtte komme i strid med kapitalismens ensidige vekt på profitt. Den britiske historikeren

8. Long, Kathryn T.: «'Turning ... Piety into Hard Cash': The Marketing of Nineteen-century Revivalism», I Noll (red.) 2001: 236 ff. For kortfattet oversikt over amerikanske vekkelsesbevegelser, se Breistein, Ingunn F.: «De angloamerikanske vekkelsene og deres innflytelse på norsk frikirkelighet», i Salvesen, Reidar, Hildegunn M.T. Schuff og Hallvard Hagelia (red.): *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913–2013*. Kristiansand 2013.

9. Berger, Peter: *Adventures of an accidental Sociologist. How to explain the World without becoming a Bore*. New York 2011: 220 ff.

10. Martin, David: *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford 1990: særlig s. 42 ff og 205 ff, med referanse til Max Weber: «The Protestant sects and the spirit of capitalism», i Hans Gerth og C. Wright Mills: *From Max Weber*, London 1948.

11. David 1990: 44 f.

12. David 1990: 181 ff.

E.P. Thompson, også kjent for sitt syn på metodismen som disiplinierende kraft i den engelske arbeiderklassen,¹³ har på mer allment grunnlag framhevet et folkelig verdisyn han omtaler som *moral economy*. Begrepet står for en folkelig moraløkonomi som fordømte profittjag, vel å merke om det gjaldt personlig vinning på bekostning av fellesskapet.¹⁴

Her var det en grunnfestet solidarisk tankegang som lå til grunn, og den var ikke nødvendigvis religiøst begrunnet. Til forskjell fra premissene som bærer moderne sosialistisk ideologi, ga dette tradisjonelle verdisystemet i og for seg aksept for økonomisk ulikhet – det ble ikke stilt grunnleggende spørsmål ved at noen var rikere enn andre. Men hensynet til fellesskapet skulle være overordnet; alle var pålagt et gjensidig ansvar for å hjelpe hverandre når det trengtes, og de rike hadde en moralsk plikt til å hjelpe dem som var dårligst stilt.

Lignende uttrykk for solidarisk samfunnsholdning finner vi i ulike kulturer, på tvers av religiøse grenser. Vi kan vanskelig vise til klare skiller mellom religionens påvirkning og mer verdslig begrunnet tankegang, verken når det gjelder økonomisk atferd eller andre former for samfunnspraksis. Når vi studerer etiske føringer i norsk økonomisk utvikling – hva gjenkjenner vi som haugiansk motivasjon, og hva kan like gjerne tilskrives mer allmenne verdier i en pragmatisk, folkelig moraløkonomi? Er det ikke like betimelig å framheve det gamle bondesamfunnets fellesskapsverdier eller sosialdemokratiets forståelse av solidaritet og samfunnsansvar?

Slike spørsmål bør alltid være innenfor synsfeltet når vi har valgt å følge utviklingen langs et bestemt ideologisk spor. Men det står fast at Norden, som det øvrige Europa, er sterkt preget av kristendommens innflytelse – en åndshistorisk arv som på ulike vis er vevd sammen med et variert spekter av regional og lokal tradisjon. Om vi erkjenner at luthersk kristendom i vår del av verden har konstituert et grunnleggende rammeverk for utviklingen av et felles verdisystem, gir det mening å studere blant annet økonomiske aktører og økonomisk praksis i lys av religiøs motivasjon. For i et langsiktig historisk perspektiv kan vi skjelve konturer av en religiøs forhistorie også til sosialdemokratiets verdslig begrunnede solidaritetsbegrep – Ja, selv til

13. Thompson (1963) 1991.

14. Thompson, E.P.: «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», i *Past & Present* 1971, vol. 50.

de rødeste av sosialismens samfunnsstormere, «de gudløse stolte», de som «dristig vil skape en himmel her efter sin egen skikk».¹⁵

I generell europeisk historieskriving blir det gjerne lagt vekt på protestantismens betydning som pådriv for å utvikle grunnleggende lese- og skriveferdighet blant allmuen. Motivasjonen lå som kjent i Luthers tanke om at ethvert menneske måtte få tilgang til Bibelen i grunntekst, for slik å nære sin tro og sikre sin frelse. Når det gjelder 1700-tallets offentlig initierte opplysningsprosjekt, er det liten tvil om at dette i skandinaviske land var sterkt religiøst motivert.¹⁶ På dette grunnlaget ble det første initiativet til en systematisk allmueskole lagt og konfirmasjonen innført i Danmark-Norge. Disse tiltakene, iverksatt under «statspietismen» på 1730- og 1740-tallet, må sees som avgjørende forutsetninger for den lekmannsopposisjonen som vokser fram fra omkring år 1800, i Norge mest markant representert ved haugianerne.¹⁷ Da ligger det nær å peke på boklige ferdigheter som et viktig aktivum også for haugianernes næringsmessige entreprenørskap, slik Ola H. Grytten antyder i sitt kapittel i denne boka. Slik styrkes koplingen mellom religiøst engasjement og økonomisk oppdrift også gjennom en instrumentell tråd: de mer avanserte mulighetene til kunnskapstilegnelse og kommunikasjon som ligger i lese- og skrivekyndighet.

Haugianerne satte varige spor i det norske samfunnet, både på det religiøse og det økonomiske feltet. Men de virkelig store vekkelsesbølgene kom langt seinere, da indremisjonen var kommet i siget, fra om lag 1870 og utover.¹⁸ Også i Norge ser vi altså sammenfall i tid mellom bred religiøs mobilisering og industrikapitalismens gjennombrudd. For denne perioden er det gjort lite forskning på forholdet mellom religion og økonomi i vårt land. Men studier med bakgrunn i ulike fagtradisjoner betoner det grunnleggende kulturgeografiske mønsteret som kommer til uttrykk i skiftende oppslutning om de klassiske motkulturene, der lekmannsrørsla,

15. Sitatet «gudløse stolte»: allusjon til Rudolf Nilsens dikt «Revolusjonens røst» fra samlingen *På gjensyn* som kom ut i 1927, første gang trykt i *Norges Kommunistblad*, juni 1926.

16. Munck, Thomas: «Literacy, Educational Reform and the Use of Print in Eighteenth-century Denmark», i *European History Quarterly* 2004: Vol. 34(3). ehq.sagepub.com

17. Se f.eks. Aarflot, Andreas: *Hans Nielsen Hauge. Liv og budskap*. Oslo, Bergen, Tromsø 1971; Sjørus, Finn Wiig *Den haugianske periode 1796-ca. 1850. Artikler om Hans Nielsen Hauge, haugianismen og bevegelsens betydning for kultur og opplysningsarbeidet*. Bergen 1997.

18. For kortfattet oversik, se Seland, Bjørg og Olaf Aagedal: «Vekkelsesvind». *Den norske vekkingskristendommen*. Oslo 2008: 37 ff.

avholdsørsla og norskdomsørsla utgjør periferiens trehodede motkraft til en hegemonisk sentrumskultur.¹⁹

Den religiøse bevegelsen fikk særlig sterkt gjennomslag i kyststrøk på Sør- og Vestlandet. Dette er også et område som merker seg ut ved at det tidlig var influert av moderne markedsøkonomi. Berge Furre har pekt på et mønster av samvariasjon i sørvestlandske bygder, idet «oftedalsvekkinga» på 1870-tallet slo sterkest igjennom der modernisering og pengehushold hadde vunnet feste. I hans studier av «oftedølene» og «rogalandskulturen», er religiøs mobilisering fortolket dels som svar på materielle strukturendringer, dels som drivkraft i videre sosial og politisk utvikling.²⁰

Syntetiserende teori og overgripende modeller kan inspirere og provosere. Webers tese kan – som vi ser i forskningslitteraturen om pentekostalisme i Latin-Amerika – ennå gi et fruktbart utgangspunkt. Men dagens historikere og samfunnsvitere vil nok heller framheve det komplekse og motsetningsfylte i møtet mellom verdisyn og økonomisk praksis. I denne boka får den teoretiske diskursen danne bakteppe, når forfattere med utgangspunkt i et variert empirisk materiale, søker å avdekke koplinger mellom religion og økonomi.

Slike koplinger er kanskje særlig interessante når vi søker å avdekke de økonomiske aktørenes personlige relasjoner og forpliktelser. All frivillig samhandling må i utgangspunktet bygge på en form for tillit, all forretningsvirksomhet forutsetter en form for sosial relasjon, og overlapping mellom sosiale og økonomiske nettverk vil vi finne i alle typer samfunn. Forskningsmessig er dette forhold som ennå er svakt belyst, men alt i alt må vi anta at økende sekularisering i vår del av verden har svekket betydningen av religiøse nettverk. Det er likevel mye som tyder på at lavkirkelig og frikirkelig kultur helt opp til i dag har lagt føringer på økonomisk samhandling i deler av det norske bibelbeltet.

-
19. Se særlig Øidne, Gabriel: «Litt om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet» (1957), i Olaf Aagedal (red.) *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket*, Oslo 1986, og Rokkan, Stein: *Stat, nasjon, klasse. Essays i politisk sosiologi*. Oslo 1987: 111 ff.
20. Furre, Berge: «Rogaland – noko for seg. Kven var 'oftedølane'», i Eirik Fossåskaret og Berge Furre (red.), *Rogalandskulturen. Mellom religion og politikk. Ei tverrfagleg vandring gjennom 120 år*. Seminarrapport fra Høgskolesenteret i Rogaland nr. 77, Stavanger 1987; B. Furre, «Mjøl, mjølk, misjon og moderate. Eit tolkingsforsøk», ibid; «'Fremskridt men ingen omveltning'. Kommentar til kommentaren», ibid. «Oftedøler» og «oftedalsvekkinga» refererer til miljøer rundt «vekkelsespresten» Lars Oftedal (1838–1900).

Forfatterne som har skrevet de åtte kapitlene i denne boka, er forskere og formidlere med bakgrunn i ulike fagtradisjoner: historie, kirkehistorie og sosiologi. Bokas kapitler dekker ulike faser av norsk historie, fra haugianerne for drøyt to hundre år siden gikk i gang med sine næringstiltak, via 1800- og 1900-tallets kristelige gründere, til det etablerte industrisamfunnets arbeidskonflikter – som i det sørvestlige Norge også kunne ha religiøse undertoner. Vi får dessuten innblikk i hvordan en norsk misjonær kunne drive sin virksomhet, basert på «trosmisjonens» prinsipp om å la Gud styre økonomien.

Boka dekker altså et vidt spenn, både tematisk og tidsmessig. Tanken er at de ulike bidragene skal utfylle hverandre innenfor rammer som speiler en overordnet problematikk knyttet til forholdet mellom det åndelige og det materielle, mellom religion og økonomi. Men de enkelte kapitlene er formet slik at de skal beholde en egenverdi om de tas ut av sammenhengen og leses hver for seg. Dermed vil også noe av det teoretiske grunnlaget bli tatt opp i flere kapitler, spisset mot spesifikke tema.

I det første kapitlet trekker *Ole P. Riis* de lange linjene gjennom Europas kristne historie og setter bokas grunntema inn i en bredere idé- og samfunnsmessig sammenheng. Han kommenterer Max Webers tese om protestantisme som drivkraft bak den tidlige kapitalismen og skisserer hovedlinjer i samtidens og ettertidens weberkritikk. Med referanser til et vidt spekter av idé- og religionssosiologisk litteratur, drøfter han både katolske og protestantiske kirkers unnvikende holdning til Vestens materialisme og overforbruk. Riis reflekterer også rundt fravær av verdibasert argumentasjon i debatten om våre dagers finanskriser, og etterlyser en moderne næringslivsetikk.

Videre er boka delt i to bolker. Del I omfatter fire kapitler med ulike innfallsvinkler til verdisyn og økonomisk praksis i 1800- og 1900-tallets Norge. *Ola Honningdal Grytten* setter Hans Nielsen Hauges virke inn i en videre kulturhistorisk sammenheng, idet han viser til puritanismen som levende tradisjon i store deler av samtidens Europa, med forbindelse over havet til Ny-Englandstatene på det nordamerikanske kontinentet. Han antyder omfanget av Hauges virke som økonomisk entreprenør, og viser hvordan vekkelseslederen uttrykkelig bygger sin forretningsetikk på lutherdommens bud om at de troende skulle være «Huusholdere over de betroede

Gaver af timeligt Gods». I siste del av kapittelet får vi innblikk i en studie av entreprenørskap på Sunnmøre, der en rekke bedrifter med religiøst motiverte gründere, følges fra etablering og fram til i dag.

Knut Dørum setter søkelys på allmuens moralske verdier i møte med de økonomiske endringskreftene i 1800-tallets Norge. På bakgrunn av et bredt sammensatt kildemateriale – dels fra Nord-Norge, dels fra Østlandet – henter han eksempler som illustrerer ulike grunnholdninger, idealtypisk representert ved «tradisjonsbæreren», «kallsarbeideren» og «*the self made man*». Dørum finner bekreftelse for en fellesskapsånd og solidaritet som med utgangspunkt i E.P. Thompsons konsept kan identifiseres som tradisjonell moraløkonomi. Men han finner også klare uttrykk for mer markeds-tilpassede holdninger, enten forbundet med et religiøst begrunnet forvalteransvar, eller heltedyrkelse av den som virkelig lykkes. Man aksepterte at driftige menn søkte personlig vinning, så lenge de dempet sitt personlige forbruk og var gavmilde overfor det lokale fellesskapet. Vi ser en gjensidig tilpasning mellom de ulike typene: *The self made man* fikk lære seg å dele, mens de religiøse miljøene i større grad aksepterte profitt-tenkning.

Med utgangspunkt i et portrett av gründeren T.A. Mørland (1854–1937) viser *Björg Seland* hvordan religiøse og økonomiske nettverk kunne flette seg i hverandre for næringslivets entreprenører på Agder i de store vekkel-senes tid. Bondesønnen fra Austre Moland i Nedenes amt satset dristig og arbeidet seg opp til velstand gjennom et bredt spekter av næringsvirksomhet. Samtidig utfoldet han seg som predikant og indremisjonsleder, og var også på det økonomiske planet en betydelig bidragsyter til kristelig institusjonsbygging. Mørland betoner stadig gudstroens betydning for økonomisk suksess. Vi kan nok ane et haugiansk opphav til hans idéer om økonomisk forvaltning, men her er også mye som peker i retning av en nyere modell: en mer opportunistisk og amerikanskinspirert «Christian businessman».

Olav Arild Abrahamsen tar fatt i myten om «den sørlandske kristenrederen». Han følger en krets av framgangsrike skipsredere fra de etablerte seg i mellomkrigstiden og fram til midten av 1970-tallet. At det dreier seg om økonomiske aktører som også hadde sterke bånd til bedehus- og frikirkemiljøer, gir grunn til å spørre om mulige forbindelser mellom deres religiøse tilknytning og deres økonomiske virksomhet. Her får vi også antydning av kristelighetens kulturgeografi som har preget mange sørlandsbyer,

der skillet mellom det høykirkelige, det lavkirkelige og det frikirkelige kan avleses på ulike sosiale nivå – for eksempel når det gjelder rekruttering av arbeidskraft til lokale bedrifter. Med Farsund som levende eksempel får vi også et tankevekkende innblikk i hvordan koplingen mellom kapitalisme, kristelighet og gaveøkonomi kunne gi småbyens matadorer en særegen maktposisjon.

Del II av boka belyser religiøs motivasjon i møte med økonomisk virkelighet på ulike plan i 1900-tallets Norge. To kapitler har tema knyttet til religion og klassekamp. På dette feltet har *Andreas Homplands* studie av «to-kyrs industriarbeidarar» i streik på Trælandsfoss i Kvinesdal i 1925, nærmest klassisk status. For den som ønsker grundig gjennomgang, må vi vise til hans magisteravhandling fra 1975. I kortere og lett oppdatert form gir Homplands bidrag til denne boka innblikk i en konflikt som vanskelig lar seg forklare gjennom den sosialistiske dikotomien arbeid og kapital. Her må fagforeningsledere forholde seg til arbeidere som helst knytter sin identitet til gardsbruk og bygdesamfunn, og søke kompromiss med «dei kristelige», som mente streik var uforenlig med den rette tro. Nei, konflikten ved Trælandsfoss passer ikke inn i den store fortellingen om arbeiderbevegelsens kamp og seier. Men den er kanskje et mer typisk uttrykk for norsk arbeiderhistorie enn en først ville tro. For «industrien var også ei bygdenæring», og mange steder var fabrikken bare en av pilarene i et næringsliv basert på «småbruk og mangesysleri».

Nils M. Justvik skriver om klassekamp og religiøst engasjerte arbeidere i lokalsamfunn som mer ensidig var basert på industri. På bakgrunn av egne og andres studier sammenligner han forholdene på to industristeder på Agder: Eydehavn og Vennesla. På begge steder var det bred oppslutning om arbeiderbevegelsen, og Arbeiderpartiet satt med den politiske makten. På begge steder utviklet det seg også sterke religiøse miljøer, knyttet både til indremisjon og frikirkesamfunn. Flere eksempler viser at arbeidere med erklært religiøs identitet, også kunne være aktive i arbeiderbevegelsen. Nå må det sies at arbeiderbevegelsen på Sørlandet sett under ett, ikke markerte seg med revolusjonære holdninger. Så den politiske linja burde ikke skremme mange. Men i mellomkrigstiden var motsetningene hardere, også i denne regionen, og i denne perioden ser en at religiøs problematikk blir aktualisert i politisk debatt, både i Vennesla og Eydehavn.

Bokas siste kapittel handler om økonomisk praksis i en såkalt «trosmisjon», dvs. en misjonstjeneste der medarbeiderne ikke får fast lønn, men selv forventes å skaffe midler til virksomheten gjennom bønn til Gud. *Ingunn F. Breistein* har sett nærmere på hvordan den norske misjonæren Annie Skau (1911–1992) baserte sin virksomhet i Hong Kong på dette prinsippet. Med bakgrunn i et rikholdig brev- og dagbokmateriale søker Breistein å avklare hvordan det var mulig å skaffe midler blant annet til driften av sykehuset Håpets Havn. Alt i alt viser det seg at Annie Skaus diakonale økonomi bygde på et ganske fleksibelt system, der hennes personlige egenskaper ga mye av drivkraften. Den praktiske dyktighet hun la for dagen, la i seg selv et grunnlag for tillit. Men hun visste også å utnytte det kommunikative potensialet som lå i et felles trosunivers. Hennes karismatiske framtreten med gripende fortellinger fra misjonsfeltet, kunne virke som indirekte oppfordring til å gi gaver. Midler som trengtes for å drive sykehuset, kom fra enkeltmennesker og organisasjoner over hele verden, og tilstrekkelig mange av disse ble faste givere.

Gud og Mammon, historisk og aktuelt

Den historisk-religiøse baggrund for finanskapitalismens etiske grundlag og dets aktuelle udfordring

Ole Riis

Efter min opfattelse må religionssociologi bygge på historien og pege frem mod en samfundsetisk debat. Vi befinder os i en af de rigeste regioner i et af verdens rigeste lande. Den rigdom er baseret på det globale marked snarere end på lokale ressourcer. Dette er ikke et nyt fænomen. Agder-regionen har historisk været knyttet over havet til de omgivende lande. Antologiens spørgsmål er, om religion og værdisyn kan påvirke økonomisk vækst. For at svare må vi afklare, hvad vi mener med økonomisk vækst. At vokse er ikke kun noget positivt. For eksempel er en voksende kræftknode farlig. Vi må overveje, om væksten skal måles i penge eller i menneskelig velfærd – og dermed udjævne uligheden. Om væksten gælder på kort eller langt sigt, om den omfatter den humane økologi eller sker ved at udbytte verdens ressourcer. Bagved svarene på disse spørgsmål ligger samfundsetiske værdisyn, som ikke kan begrundes rationelt. De må begrundes ideologisk eller religiøst.

1. Finanskrisens etiske udfordring

Vi befinder os nu (2013) i kølvandet på en global finanskriser. Man har ikke hæftet sig så meget ved det i Norge. Men de, der har besøgt Sydeuropa i de senere år, kunne mærke krisen. Der er påfaldende forskelle på, hvordan

man rundt i verden forholder sig til ansvaret for krisen. I USA har man været tilbøjelig til at anklage nogle enkelte personer for at være grådige, kortsigtede. I Hellas diskuteres krisen, som om den skyldes EU's hjælpepakker, ikke den tidligere finanspolitik. I flere sydeuropæiske lande styres den økonomiske politik af 'teknokrater' ud fra retningslinjer fra den internationale valutafond (IMF), den europæiske union (EU) eller internationale kreditorer som Oliefonden. Det indebærer en legitimitetskrise for demokratiet. Nogle kommentatorer peger på problemer i selve det globale finanssystem. Den kritik kommer vi nærmere ind på i dette indlæg.

Den nugældende finanskriser er ikke enestående. Den er blevet sammenholdt med det amerikanske børskrak i 1929. Men finanskrisernes historie rækker længere tilbage. Det moderne finanssystem var i hele formningsperioden fra 1500 til 1750 præget af finanskriser. 1720 var et kriseår. I Frankrig kollapsede *Compagnie des Indes*, og i England kollapsede *The South Sea Company*. Den franske krise ramte også *Banque Royale* og underminerede dermed tilliden til den franske enevældes økonomi. I England lykkedes det at genoprette tilliden til finansmarkedet og *Bank of England* (Parker i Cipolla 1974). Set i bagklogskabens lys virker boblerne som udtryk for en smittende irrationalitet. Et kendt historisk eksempel er den hollandske tulipanmani 1637. Men det er et åbent spørgsmål, om det er mere rationelt at investere i tulipanavl end computerspil og sociale internet-programmer. Det er først når den brister, at man kan se bevægelsen som en boble.

Markedssystemet er præget af udbredte forventninger om en fremtidig prisudvikling. Kollektive forventninger om opgang eller nedgang på markedet accelererer eller decelererer den økonomiske trend. De gængse økonomiske modeller er præget af adfærdslove og kan derfor ikke indfange 'stemningerne'. Man kunne belyse dem socialpsykologisk. Det gør firmaernes marketingafdelinger. Men stemninger kan næppe sættes på en økonometrisk formel. De stemningsbestemte konjunkturudsving er særligt markante på markeder, der gælder symbolske goder – som luksusbrands – virtuelle goder, som forventede oliefund, medicinske opdagelser eller ny it-teknologi – eller finansielle goder.

Historien viser, at økonomisk vækst ikke rummer en inert, ikke er lineær og ikke nødvendigvis medfører velstand for alle. Josef Schumpeter (1961) påpegede, at økonomiske kriser er et logisk indbygget element i kapitalis-

men. Han betragtede kriserne som mekanismer, der førte til innovation og regeneration. Han betragtede markeder i åben konkurrence, men han forudså ikke så store koncentrationer af kapital, at det økonomiske system ikke vil kunne absorbere en fallit. Hvis hovedbanken eller nøgleindustrien krakker, vil det ramme hele samfundet, og efterdønningerne vil sprede sig ud på det globale marked.

Finansmarkedet er en menneskelig konstruktion, som kan omformes eller reguleres med menneskelig vilje. Erfarne finansfolk – som eksempelvis George Soros – advarede imod krisen (2008). Alligevel fremstillede nogle kommentarer finanskrisen som naturbestemt katastrofe i lighed med vulkanudbrud eller tørke. Modeløkonomer og nogle politikere hævdede, at krisen var 'uforudsigelig', som en tilfældig ulykke. På denne måde undviges spørgsmålet om ansvaret for krisen. Nogle få personer er blevet tiltalt og dømt for direkte bedrageri, men man har ikke rejst spørgsmål om ansvaret for at opbygge et risikopræget finansmarked. De vigtige strategiske beslutninger træffes af nogle få personer i finanssystemet. De disponerer over gigantiske ressourcer, og de står først og fremmest til ansvar overfor deres bestyrelse, aktionærer og kunder. Så længe de holder sig indenfor loven, står de ikke til ansvar overfor samfundet som helhed. De finansielle ledes handlerum afhænger af politikernes økonomiske politik, som kan være ekspansiv eller restriktiv, og som kan liberalisere eller regulere finanssektoren. Den politiske styring gælder rammerne, ikke finanssystemets struktur og dets indre logik. Flere regeringer og EU har overvejet at indføre en omsætningskat, en Tobin-afgift, for at bremse på de spekulative transaktioner. Staterne giver incitamenter for at investere i bestemte sektorer, som vedvarende energi. Men der har ikke været fremlagt generelle økonomiske planer for samfundet siden *gos*-planernes kollaps i sovjetstaten.²¹

De privatøkonomiske beslutningstageres ansvar er begrænset. I aktieselskaber står det udtrykkeligt, at ansvaret er begrænset – *Limited*.²² Ansvaret rækker til indskuddet eller investeringen. Selvom nogle finanshuse har en

21. Gosudarstvennii Komitet po Planirovaniyu; 5-års planer for samfundsøkonomien fra det kommunistiske regimes kommitte.

22. Strafferammen for destruktiv spekulation er igennem historien lavere end for falskmønteri, der tidligere har ført til dødsstraf.

sådan størrelse, at de er risikable for samfundssystemet, pålægges de ikke et samfundsmæssigt ansvar. Finanskoncernerne opstiller ofte selv et etisk regelsæt, men dette nævner kun i få tilfælde ansvaret overfor samfundet. Bankernes ansvar begrænser sig som regel til rentabilitetshensynet. Således kom det i efteråret 2013 frem i pressen, at flere danske banker havde lagt pres på økologiske bønder for at omstille produktionen til konventionelt brug. Profithensynet fremstår i vor tid som selvlegitimerende. Dette står i slående kontrast til tiden da kapitalismen søgte at legitimere sig.

Kapital og kapitalisme findes i flere varianter. Karl Marx (1887) skelnede mellem fast kapital, der er knyttet til produktionen, og cirkulationskapital, der er knyttet til salg af produkter. Max Weber skelnede mellem eventyrerkapitalisme og rationel kapitalisme. Hans definition er velkendt: «At en økonomisk handling er 'kapitalistisk', vil for os betyde, at den beror på forventningen om *byttemuligheder* – altså (formelt) *fredelige* profitmuligheder.» (1920/1972, p. 6). Han bemærker, at den kapitalistiske transaktion er et ældgammelt fænomen, som har været ganske universelt udbredt. Den er med andre ord ikke opfundet og indført til Vesten i perioden efter renæssancen; men kapitalismen i Vesten har udviklet sig i et omfang og i «arter, former og retninger», som er enestående. Den rationelle kapitalisme er præget af en særlig etik, en forpligtelse til at akkumulere kapitalen og ikke sløse den bort. Denne etik ligger i forlængelse af den protestantiske kaldstanke.

Sondringen kan føres tilbage til Aristoteles' modstilling af *oikonomikos*, husholdningers handel og *chrematisike*, handel for profit. Sondringen mellem rationel og spekulativ kapitalisme er imidlertid arbitrær, for der er et moment af risikotagning i al kapitalistisk investering. Finanskrisen kan udlægges som udtryk for, at spekulationsmomentet dominerede. Det præger imidlertid alle konkurrencesystemer med store økonomiske gevinster, at deltagerne går til yderligheder med mindre man sætter regulerende regler ind. Det gælder for fodbold og cykelløb så vel som for banker og varemarkeder. Ud over lovene og de formelle bestemmelser er det kun den interne etik, som bremser op for spekulativ udbytning, som virker samfundsskadelig i det lange løb. Hvis man opløser spillereglerne, vil de mest kyniske vinde på markedet, og kynismen vil vinde i samfundet.

Den tidligere økonomiske overvismand i Danmark, Niels Kærgård, har bemærket (2013), at «moral og religion giver markedet nogle spilleregler,

som markedet ikke uden videre kan erstatte». Han noterer, at markedets usynlige hånd ikke styrer ved at appellere til hjælpsomhed og samfundssind, men derimod til egeninteresser og profitbegær. «Moral og religion har været med til at holde sammen på samfundene.» Han bemærker, at socialkapital er en central faktor for økonomiske transaktioner, men den opstår ikke ud fra kalkuleret egen nytte. «Ikke alle ordninger, der ser økonomisk rationelle ud, er til gavn for den samlede velfærd i samfundet.» Det indlæg burde give stof til eftertanke, ikke blot for politikere, økonomer og etikere, men også for almene borgere. Det er sjældent, at moderne økonomer tager samfundsetik op. Mange går ud fra, at en transaktion er etisk forsvarlig når der er kunder, som vil købe varerne. Man skelner først ved handel med narkotika og mennesker.

Finanskrisen blev udløst, da den amerikanske regering tillod Lehman Brothers at krakke. Finansinstituttet havde ført en spekulativ ekspansionspolitik og opnået en dominerende stilling i amerikansk økonomi. Det havde et omfattende etisk kodex, som respekterede lovens krav, men ellers var holdt i passiv form. Den centrale passage, som udtrykte firmaets kultur, sagde: «Corporate aggressiveness in furthering the interests of the firm.» Det etiske kodex påtog sig ikke noget samfundsansvar udover firmaets akkumulation.

Dette står i modsætning til eksempelvis den norske oliefond, som vurderer de etiske udfordringer i investeringerne, ikke blot ud fra et profithensyn, men også i forhold til for eksempel våbenfabrikation, børnearbejde og forurening. Der har selvfølgelig været drøftelser om det etisk holdbare i forskellige sager. Det væsentlige i denne drøftelse er, at disse diskussioner har været åbne – i modsætning til de private finanshuses interne beslutninger.

Går vi til Danmark, er den førende finansvirksomhed Danske Bank. Dens kerneværdier omfatter

Ordentlighed – i forretningsadfærd og som en del af samfundet. Udmøntet som:

1. Kompetence – gennem høje standarder for kvalitet og faglighed; 2. Værdiskabelse – for kunder, medarbejdere og aktionærer; 3. Engagement – i kundens finansielle forhold; 4. Tilgængelighed – elektronisk og fysisk (Danske Bank 2013).

Bankens samfundsansvar omtales ikke, selvom banken er dominerende i Danmark. I 2012 var bankens balance 186 % af det danske BNP, og banken stod for næsten en tredjedel af alle finanstransaktioner i landet. Under finanskrisen blev banken reddet ved en hemmelig aftale med Nationalbanken og staten (*Berlingske Tidende* 2013).

Banken har historisk udgangspunkt i Landmandsbanken, der krakkede i 1922 og måtte reddes af Nationalbanken. Navnet blev ændret til Danske Bank. Banken opkøbte banker i Norge, Sverige og Finland. I 2007 fusionerede den med BG-bank,²³ en sammenslutning af tidligere sparekasser, som i princippet er non-profit-virksomheder. Danske bank købte sig også ind i irske finansvirksomheder, som blev hårdt ramt af finanskrisen.

Erhvervs- og vækstminister Anette Vilhelmsen nedsatte efter krisen et udvalg, som skulle vurdere systemisk vigtige finansielle institutter (SIFI 2013). Udvalgets anbefalinger begrænser sig til at fastsætte kapitalkrav i forhold til kernekapitalen. Regeringens tiltag for at reducere risikoen for nye finanskrak omfatter en bedre uddannelse af bestyrelserne, men forslaget omfatter ikke etik.

2. Religion og erhvervsetik hos Max Weber

Den klassiske diskussion af verdensreligionernes økonomiske etik stammer fra Max Weber (1904, 1920). Hans anliggende var at påpege, hvor den vestlige erhvervsetik skiller sig ud fra de andre verdensreligioners. Protestantismen er rettet mod frelse, ikke mod belønningerne i denne verden. Selvom jødedommen åbnede for at værdsætte Guds gaver, *baraka*, lagde den ikke op til en kaldstænkning og en rationel orientering. Hinduismen var bundet af kastevæsen og magi, konfucianismen af slægtssolidaritet og magisk tænkning. Den asketiske protestantisme er enestående ved at være frelsesorienteret men samtidig binde den troende til arbejdet i denne verden som Guds forvalter.

Sontringen mellem Gud og Mammon stammer fra Bjergprædikenen:

23. Sammentrækning af Bikuben og Girobank A/S.

I skal ikke samle Jer skatte på jorden, hvor møl og rust fortærer, og hvor tyve bryder ind og stjæler. I skal samle Jer skatte i himlen, hvor hverken møl eller rust fortærer, og hvor tyve ikke bryder ind og stjæler. Hvor din skat er, dér vil også dit hjerte være. Ingen kan tjene to herrer. Enten vil han hade den ene og elske den anden, eller han vil holde sig til den ene og ringeagte den anden. I kan ikke tjene både Gud og Mammon.

Udgangen på passagen siger: «Vær derfor ikke bekymrede for dagen imorgen, for imorgen vil bekymre sig om sig selv.» Det lyder ikke som en opfordring til at planlægge en karriere. Samme tankegang findes i Jesus' fortælling om den rige unge mand, som ville konvertere. Ligesom kamelen ikke kan komme ind ad den smale sideport, kan den rige mand heller ikke komme ind ad porten til Guds rige. Jesus' syn kommer mest dramatisk til udtryk i uddrivelsen af kræmmerne fra Templet i Jerusalem.

Urkristendommen fortsatte den asketiske holdning. Den kommer til udtryk hos eremitterne, hos tiggermunkene og hos de rigmænd, som testamenterede deres velstand til de fattige og kirken for at afkorte tiden i skær-silden. I middelalderen blev kirken en central økonomisk aktør. Klostre og domkapitaller var godsejere, og cistercienserne var driftige entreprenører. Det var ikke tilfældigt, at en munk indførte arabertallene i Europa, eller at bankvæsenet udsprang af kirkelige hjælpe-kasser for de fattige, som *Monte di Paschi di Siena*. Kritikken mod kirkens korrupsion førte til protestbevægelser som *minoritterne* og *Savonarola*-styret i Firenze og i sidste ende til reformationen.

Reformatorerne delte i princippet franciskanernes antimaterialistiske idealer. Et af reformationens hovedmotiver var vreden mod kirkens ågerhandel og den almene korrupsion. Weber hævder imidlertid, at kritikken med Luther tager en ny drejning ved at vende askesen mod det verdslige kald. Luther opfordrer den troende til at virke som Guds forvalter på jorden, Gud til ære og næsten til gavn. Denne tanke rummede ifølge Weber kimen til et historisk sporskifte. Det førte selvfølgelig ikke automatisk til en driftig kapitalisme. Weber ville ikke erstatte en ensidig materialistisk historieforklaring med en 'tåbelig idealistisk'. Kun hvis de rette betingelser var til stede, virkede kaldstanken som en impuls for driftighed, akkumulation, investering. Som Guds forvalter står man til ansvar for sin økonomiske

drift. Man er ikke blot underlagt loven, men man satser sit evige liv efter døden. Succes i ens kald er tegn på Guds nåde. Det er Webers tese, at den moderne, rationelle livsførsel på grundlag af kaldstanken er affødt af den kristlige askeses ånd:

Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist – das sollten diese Darlegungen erweisen – geboren aus dem Geist der christlichen Askese. (1904 p. 191).²⁴

Weber modstillede denne kaldsetiske kapitalisme med indstillingen i senmiddelalderens største koncern, som var drevet af Fuggerne fra Augsburg (Jakob Fugger 1459–1525). Weber så deres virksomhed som drevet af simpel profittrang. Webers eksempel indbyder til nærmere diskussion. Weber var velbevandret i renæssancens økonomiske historie. Han mente ikke, Fugger var irreligiøs eller moralsk indifferent. Dette kan blandt andet støttes af institutionen Fuggerei, hvis motto var og er *‘Nütze die Zeit’*, eller på latin: *carpe diem*. Men dermed kan man med rimelighed spørge Weber, om der er en radikal forskel på ånden hos Fuggerne og Franklin.

Webers samtidige kritikere henviste blandt andet til ånden hos renæssancetænkeren L.B. Alberti (1402–1472). Han er mest kendt for sin kunsthistorie, men han skrev også en anvisning på rationel virksomhed i *Della famiglia*. Weber indrømmede, at Della Famiglia indeholder en ‘imminent økonomisk rationalisme’. Han betvivlede imidlertid, at en sådan ‘bogglære’ kunne være en historisk ændrende kraft i samme grad som en religiøs tro, som lovede frelsen som præmie for en asketisk livsførsel. Den italienske historiker Amintore Fanfani fandt imidlertid flere kilder,²⁵ som pegede på en rationel kaldsetik i renæssancens Italien. Dette underminerer dog ikke Webers hovedpointe om, at borgerskabet i reformationen fandt et livssyn,

24. «En af de fundamentale bestanddele af den moderne kapitalistiske ånd, og ikke kun af den, men af den moderne kultur, nemlig den rationale livsførelse på kaldsideens grundlag, er, som det skulle være fremgået af denne redegørelse, affødt af den kristne askeses ånd.» (Dansk oversættelse ved Christian Kock: *Fremad*, København 1972: p. 112.)

25. Fanfanis ungdomsværk om protestantisme, katolicisme og kapitalisme fremkom 1934, som reaktion på socialencyklikaen Quadragesimo Anno og konkordatet. Han skrev adskillige historiske studier og blev Italiens præsident.

der var i overensstemmelse med deres værdier (1958). Weber taler her om en *Wahlverwandtschaft* med et udtryk hentet fra Goethes drama om følelsernes samklang i et parforhold.²⁶

Det kan også problematiseres, om Luthers kaldstanke rummede en markant nytænkning. Luther kan siges at have indført *Beruf* som begreb på tysk, men det er en oversættelse af *Vocatio*, som også blev brugt om verdslige professioner.²⁷ Det nye i Luthers tænkning bestod i at overføre klosterdisciplinen på det verdslige kald, og dermed gøre 'hele verden til et kloster'. Calvinismen tog et skridt yderligere i kraft af prædestinationslæren. I princippet stammer den fra Augustin og forekommer også hos Luther, der oprindeligt var augustiner munk. Med Calvins efterfølger, Beza, blev prædestinationslæren et ledemotiv. Den indebærer en konstant søgen efter tegn på udvælgelsen og ansporede til selvdisciplinering i ens kaldede gerning. Blot et enkelt fejltrin viste vejen mod Helvede.

Reformationen galdt ikke blot det kirkelige liv, men også det økonomiske. Luther skrev en 'Sermon' mod grådige købmænd og ågerkarle – *Von Kaufshandlung und Wucher* (1524). Luther sagde, at der ikke på jorden er nogen større fjende for mennesket – næst Djævelen – end en pengepuger og ågerkarl, for han vil være Gud over alle mennesker.²⁸ Det kaldsarbejde, som Luther opfordrer til, er produktionsrettet, og den økonomiske virksomhed, han fordømmer, gælder at afpresse eller franarre næsten værdier. Dette ligger i forlængelse af den asketiske kristendoms afvisning af begær. Det kommer også til udtryk puritaneren Bunyan, der i sit fængsel skrev *Christian Behaviour* (1674), hvor han advarede mod *covetousness* som vantro: det begær, som fordømmes i Moselovens 10. bud. Calvin indførte en fast ågerrentesats i Genf, og brud førte til udelukkelse fra nadveren. Afvisningen af *covetousness* var baggrund for, at de puritanske regimer søgte at gribe ind overfor luksus, spekulation og åger. Medens den katolske kirke drøftede ågersatser som etisk retningslinje, indførte de puritanske regimer faste satser. Genève var forbillede for alle calvinister, også de engelske og amerikanske puritanere. Prædikanterne værdsatte produktiv driftighed, og

26. Talcott Parsons' oversættelse til 'elective affinity' får ikke pointen klart frem.

27. Vulgate-oversættelsen af 1. Kor vii 20–24: *Unusquique in quo vocatus est, fratres, in hoc permeat apud Deum.*

28. En passage som Marx citerede med fryd i *Das Kapital*.

de ville ikke fordømme kreditgivning til ærlig handel, men de fordømte ågerkarle, som berigede sig på deres fattige næstes bekostning (Tawney 1938 pp. 127–133, se også Lehmann & Roth eds. 1995).

Der var, som bemærket af Weber, en væsentlig forskel på Luthers og Calvins kaldstanke. Luther legitimerede stændersamfundets arvede status. Skomageren er kaldet til sin gerning af Gud og skal blive ved sin læst. Men calvinismen mente, at kaldet var et talent, som var givet af Gud. Man måtte finde sit kald og talent. Dermed blev kaldstanken dynamisk og tillod social mobilitet. Succes i kaldet var tegn på fromhed og Guds nåde, hvis man vel at mærke ikke udnyttede sin næste.

Puritanernes erhvervsetik var ikke enerådende i samtiden. Thomas Hobbes, der var fortaler for kongemagten og kritiker af det puritanske styre, provokerede med *Leviathan* den puritanske erhvervsetik. Hobbes betragtede markedet som den sociale mekanisme, der bedst passede til de selv-bevægende menneske-maskiner, som styrer målrettet mod deres 'appetites'. Han beskrev alle besiddelser, handlinger eller kvaliteter som ærværdige, fordi de vidner om magt, og udfordrede direkte Moselovens 10 bud: «*Covetousness of great Riches, and ambition of great Honours, are Honourable; as signes of power to obtain them.*» *Leviathan*, ch 10 pp 70–71, Macpherson p. 38). Hobbes' kyniske menneskesyn chokerede i samtiden, som betragtede etikens religiøse grundlag som indiskutabelt. Hans tanker efterlod et dilemma for de senere etikere, som forsøgte at legitimere en kapitalistisk erhvervsmoral.

Weber hævdede, at reformationen legitimerede den rationelle kapitalisme. Samtidig noterede han protestanternes afsky overfor materialisme, jagt på rigdom, og udnyttelse af den fattige næste. De asketiske protestanter så rigdom som en fristelse, som den fromme skulle beherske. Jo mere rigdom, desto større blev prøvelsen. Derfor galdt det om at undgå døds-synderne luksus og lediggang. Pengene skulle investeres og livet anvendes i arbejdet til Guds ære og næstens gavn.

I oplysningstiden satte kapitalismen sig igennem i økonomien. Samtidig skete en forandring i den økonomiske etik. Men ifølge Weber var der ikke blot tale om fremvæksten af en kynisk utilitarisme. Den rationelle kapitalismes ånd var præget af en etik, der stadig havde en religiøs tone. Som eksempel på idealtypen for den rationelle kapitalismes ånd henviste Weber

til Benjamin Franklins skrifter til unge handelsmænd. Skrifterne havde ganske vist en humoristisk tone, men for Weber gengav de holdningen i den moderne erhvervsetik.

Vi kan undres noget over dette valg. Det var mere nærliggende at pege på Adam Smiths *The Wealth of Nations* (1776). Adam Smith var som bekendt professor i etik, og hans berømte *Wealth of Nations* var tænkt som et etisk svar på Hobbes' kynisme. Smiths usynlige hånd legitimerede en liberalisering men ikke en kynisk *laissez faire*. Han påpegede en række forudsætninger for, at markedet kunne virke selvregulerende, herunder fuld information og lige betingelser. Den økonomiske teori byggede på det moralsyn, Smith havde fremstillet i *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Her advarede han mod markedsåndens egocentrisme. Vi står til regnskab «if, through passion or inadvertency, we have hurt in any respect the interest or happiness of our neighbour ...». Han advarede mod at stræbe efter formue og opfordrede i stedet til ydmyg jævnhed og ligelig retfærdighed. (Hirschman, 1977 p. 106–107.)

Det var denne moralopfattelse, som slog igennem i oplysningstiden. Den kan betragtes som en nøgle til legitimeringen af den moderne kapitalismes ånd. Adam Smiths etiske skrifter havde både stor indflydelse og udbredelse. De påvirkede blandt andet Benjamin Franklin. Smith ser egeninteressen som kontrolleret af og samordnet med markedets selvregulering – 'den usynlige hånd'. Smith talte for, at der galdt en naturlov i økonomien, som svarer til Newtons naturlove. De hviler på det samme grundlag i den guddommelige skaberorden. Den usynlige hånd fungerer gennem og sikres fortløbende ved den menneskelige fornuft og naturgivne frihed, som begge er indstiftet ved Guds skaberværk.

Adam Smiths religiøse synsmåde er ikke puritanisk, men snarere deistisk og kan spores tilbage til Herbert of Cherbury. Hans religiøse opfattelse prægede hele den engelske oplysningsepoke. Hele menneskeheden står under beskyttelse fra skaberguden «that great, benevolent, and all-wise Being, who directs all the movements of nature.» (Hirschman 1977 p. 106–107.) Naturen har skabt mennesket til broderskab og gensidig venlighed. De engelske og amerikanske deister var i mange tilfælde oprørere mod deres puritanske ophav – som Franklin. Deismens betydning bliver imidlertid

ikke trukket frem hos Weber, da den ikke stemmer med hans hovedtese om den asketiske protestantisme.

Weber betonedede selv, at hans tese kun galdt en forandring i en bestemt epoke, hvor en ny 'ånd' blev legitimeret. Når ånden først blev udmøntet i et økonomisk system, blev dette selvlegitimerende. Puritanernes arvinger blev utilitarister. Weber hævdede, at ånden er svævet bort, og at vi sidder tilbage i et 'fornuftens stålbur', tvunget til at disciplinere os selv af det økonomiske system, vi selv opbygger ved vort daglige arbejde.

Puritaneren *ville* være kaldsmenneske – vi er *nødt* til at være det. For idet askesen fra munkecellen blev ført ud i erhvervslivet og begyndte at beherske den verdslige moral, var den medvirkende til at opbygge det vældige økonomiske system, der er bundet til den mekanisk-maskinelle produktions tekniske og økonomiske forudsætninger – det system, der i dag [1904] med overvældende tvang behersker livsstilen hos hver enkelt, som er født ind i dette drivværk ... indtil det sidste ton fossilt brændstof er gennemglødet (1920/1972 p. 112–113).

Man kan læse Webers markering af den moderne kapitalismens selvbe- roende logik som et oplæg til den 'østrigske skole' i økonomi. Den lagde vægt på borgernes frihed gennem deres efterspørgsel på det selvregulerende marked. Den østrigske skole udtrykker således en absolut tro på den iboende rationalitet i den moderne kapitalisme. Ethiske bindinger, som reformatorernes, bliver dermed betragtet som unødvendige og uhensigts- mæssige.

3. Religion og kapitalisme i dag

Weber gør kapitalismens ånd til en ideologiseret skæbne for det moderne menneske. Men selv i Webers egen tid var kapitalismen under heftig kritik. Marx havde forinden skrevet *Kapitalen*,²⁹ og Weber oplevede de tyske rådsrepublikker efter første verdenskrig og den russiske revolution. Indledningen til debatten om kapitalismens religiøse legitimering skete med en rundsendelse fra Den romersk-katolske kirke, *Rerum Novarum* fra 1891.

29. Efter sigende opfordrede Weber sin elev, Elsa von Richthofen, til at studere *Kapitalen*.

Den kritiserede ikke blot arbejderbevægelsen og socialismen, men også den kyniske kapitalisme. Dens tredje vej var et korporativt system. Dette kom også til udtryk hos de fascistoide bevægelser, som opstod efter 1. verdenskrig i flere europæiske lande. De vendte sig ikke bare mod arbejderbevægelsen, men også mod 'plutokratiet', pengevældet. Mange debattører forbandt plutokratiet og spekulationskapitalismen med en jødisk tænke måde. Det gjaldt også nogle af Webers kolleger, som Verner Sombart. Der var således langt fra enighed i Webers samtid om legitimiteten i den moderne kapitalisme, og rationaliteten i dens ånd. Den samtidige kritik af Weber satte blandt andet ind mod kapitalismebegrebet, og hans anti-kritiske indlæg forsøgte at afklare, hvordan den moderne kapitalismes ånd skilte sig ud fra det primitive pengebegær.

I USA slog den moderne kapitalismes ånd igennem i kølvandet på vækkelserne i det 17. og 18. århundrede. Alexis de Tocqueville observerede i del 2 af *Democracy in America* (2000), at amerikanerne er meget optaget af materielle goder. Han beskrev amerikanerne som et folk, der åndeløst jagede efter perfekt materiel lykke, som om de aldrig skulle dø. For indvandrerne rummede den ny verden håbet for bedre livsvilkår. Dette blev støttet af vækkelsernes prædikanter. Succesrige entreprenører fremstillede sig som Guds forvaltere. Andrew Carnegie skrev en retfærdiggørelse af den asketiske protestants vej til rigdom: «The millionaires who are in active control started as poor boys, and were trained in that sternest but most efficient of all schools – poverty ...» (Carnegie: 1902, p. 109, Gabriel: 1940 p. 122). Fortællingen om vejen fra fattigdom til success ved slid og Guds nåde blev populariseret i skrifterne af Horatio Alger. Det var den fortælling, som Weber mødte på sin rejse til USA i 1904. Men i stedet for at forankre ånden i USA, førte han den tilbage til den europæiske forhistorie.

Evangeliet om succes overførte den kristne tanke om individets moralske frihed på den økonomiske sfære. Det kombinerede protestantismen med utilitarisme og darwinisme. Det er menneskets religiøse kaldelse at beherske naturen; individual konkurrence er drivkraft for fremskridtet. De frie markedrelationer mellem ærlige og rationelle individer vil føre til et fælles optimum mellem udbud og efterspørgsel og en balance mellem faktiske og naturlige priser. De, som bliver rige i konkurrencen, er de mennesker, som

er vigtige for menneskehedens udvikling som Guds forvaltere på jorden. Fattigdom er et udgangspunkt og en prøvefase. Med flid, evne og initiativ skulle alle være i stand til at løfte sig op, blot man får den rette chance.

Det er den amerikanske drøm, som stadig præger debatten i USA. Den amerikanske sociolog, Robert K. Merton, påpegede diskrepansen mellem værdierne og adgangen til dem:

Central to this process of disciplining people to maintain their unfulfilled aspirations are the cultural prototypes of success, the living documents testifying that the American Dream can be realized if one but has the requisite abilities. (1957, p. 136–137).

Diskrepansen kan føre til en opløsning af det fælles værdigrundlag – en ‘anomisk’ tilstand i samfundet.

I 1950erne voksede en vækkelsesbevægelse frem i USA, *Prosperity Theology*. Den antog, at bøn ikke alene kan føre til helbredelse, men også til økonomisk succes. Der er tale om en bred bevægelse, som omfatter mange protestantiske kirkesamfund. Dens tanker blev udbredt gennem massemediernes, først radio- og TV-programmer og senere gennem internettet. Det blev også fremført i de megakirker, som blev opbygget i slutningen af det 20. århundrede. Blandt de mest kendte navne er Oral Roberts, Gordon Lindsay og Kenneth Hagin. Bevægelsen betragter den amerikanske form for kapitalisme som etisk, men samtidig advarede man mod fristelsen ved rigdommen.

Et af organerne for denne holdning er *The Acton Institute for the Study of Religion and Liberty*, som understreger, at Bibelen ikke er i modstrid med det frie marked, men tilføjer: «Greed and self-indulgence are roots of human sins and will be manifested in any economic system» (Ahmanson 1997). Grunden til, at Det nye Testament fordømmer overflod, er ikke, at man tager penge fra de fattige. Grunden er, at dette kan lede vores tanker fra Gud til ydre skønhed og rigdom. Man sporer således en advarende røst i den religiøse legitimering af kapitalismen. Den må ikke kun holdes i ave af lovene men også af en kristen moral.

Dette er i tråd med, at Præsident Bush betragtede ‘*ethical guidelines for corporate managers*’ som nødvendige for det kapitalistiske samfunds opera-

tion. Hvis der er kriser, skyldes det ikke selve systemet, men at nogle enkelte ledere ikke lever op til det moralske ansvar, deres position kræver. I kraft af USAs dominans på kulturmarkedet har tanken også sat sit præg på Europa. Denne tænkemåde kom til udtryk i Milton Friedmans økonomiske teori og den økonomiske politik under republikanerne. Ikke bare liberaliseringen af finansmarkedet, men også vægringen ved at gribe ind overfor det såkaldte Lehman-krakket var præget af protestantisk succesteologi. Denne linje stod imidlertid ikke uimodsagt. *The Reformed Church of America* og de katolske biskopper i USA påpegede finanskrisens etiske udfordring.

I vor tid er det navnlig *Tea Party*-bevægelsen som betragtes som fortaler for tiltroen til det frie kapitalmarked som agent for den amerikanske drøm. Selvom bevægelsen benytter en religiøs retorik, er dens økonomiske etik ikke mærkbart præget af protestantisme. Bevægelsens ledere henviser til Ayn Rand som etisk inspiration. Hendes 'objektivism' fokuserer på frisættelsen af det viljestærke, autonome, rationelle individ, og lægger samtidig afstand til snylterne. Hendes økonomiske tanker var inspireret af den østrigske fri-handelsskole. Blandt hendes beundrere var nationalbankdirektør Arthur Greenspan. Flere amerikanske kommentatorer har påpeget det paradoksale i, at den ny-kristne *Tea Party*-bevægelse fremhæver Ayn Rand, hvis livssyn er eksplicit anti-religiøst – i tråd med Nietzsches. Religionen spiller fortsat en afgørende rolle i USA. Den økonomiske og politiske moderniseringen har ikke ført til en sekularisering, som i Nordeuropa (Berger et al. 2008). Et stort flertal af amerikanerne har en stærk religiøs identitet. Det betyder ikke, at de tilslutter sig synspunkterne fra Ayn Rand eller *Prosperity Religion*. I en nylig surveyundersøgelse mente 46 % af de kristne i USA, at kapitalisme og det frie marked ikke stemmer overens med kristne værdier, mens kun 38 % mener, at de passer sammen. (*Monthly Religion News Survey* 2011.)

Det største kirkesamfund i verden, som repræsenterer medlemmernes kristne verdier, er den romersk-katolske kirke. Den har ved flere lejligheder rejst spørgsmålet om kapitalismens økonomiske etik. I 1891 rundsendte pave Leo XIII en rundskrivelse *Rerum Novarum* om arbejdsforholdene under kapitalismen. Skrivelsen kritiserede den kyniske kapitalisme, men mente ikke at socialismen var svaret på udfordringen. Kapital og arbejde behøver hinanden og burde respektere hinanden. I 1991 rundsendte pave Johannes Paul 2 i 1991 skrivelsen *Centesimus Annus*, som reflekterede over

principperne fra *Rerum Novarum* i lyset af sovjet-systemets kollaps. Den nye skrivelse fremhævede den private ejendomsret og det frie marked.³⁰ Samtidig understregede den farerne ved materialisme og risikoen for udbytning, og nødvendigheden af statslig og international regulering og fagorganisationer. Skrivelsen kan både læses som en kapitalistisk apologetik og som en katolsk advarsel mod at gøre det frie marked og materielle værdier til mål i sig selv.

Den sidste encyclica fra pave Benedict XVI var *Caritas in Veritate* (2009). Den peger på retfærdighed og det fælles gode som grundlæggende principper. Menneskets jordiske gerninger vil, når de ledes af *caritas*, bidrage til at opbygge en universel 'Guds by' (jf. Augustin), som er målet for menneskeslægtens historie. Deling af goder og ressourcer garanteres ikke af teknologiske fremskridt og nytteforhold, men af potentialet for kærlighed, som overvinder ondskab med godhed, og åbner for en sti til gensidighed i samvittighed og frihed. Encyclikaen kan læses som en udfordring til den dominerende økonomiske tænkemåde.

Dette blev fulgt op af Francis I, som kort efter valget (25.5.2013) bemærkede, at den nugældende krise ikke bare var økonomisk men også antropologisk og etisk. Den skyldes, at man sætter magtens, profittens og pengenes ideologier over menneskeværdet. Dette blev fulgt op i rundskrivelsen *Evangelii Gaudium* (2013). Et af temaerne galdt evangeliets udbredelse til de fattige. Perspektivet er globalt, og retter sig dermed også til de mange fattige i udviklingslandene. Francis I bemærkede, at vi ikke kan stole på markedets usynlige hånd. For at sikre vækst i retfærdighed behøves der planlagte indgreb for at sikre en bedre fordeling, beskræftigelse og inddragelse af de fattige:

We can no longer trust in the unseen forces and the invisible hand of the market. Growth in justice requires more than economic growth, while presupposing such growth: it requires decisions, programmes, mechanisms and processes specifically geared to a better distribution of income, the creation of sources of employment and an integral promotion of the poor which goes beyond a simple welfare mentality. I am far from proposing an irresponsible populism,

30. Dette kan læses som en kritik af befielsesteologien.

but the economy can no longer turn to remedies that are a new poison, such as attempting to increase profits by reducing the work force and thereby adding to the ranks of the excluded (2013 p. 161).

Der hviler dog en historisk skygge over pavens etiske udfordring. Vatikanets bank, *Istituto per le Opere di Religione* (IOR), har været involveret i en stribe af skandaler. Da banken kom under anklage for at hvidvaske penge, undgik dens leder, ærkebiskop Marcinkus, tiltale ved at gemme sig i Vatikanstaten. Bankens rådgiver, Roberto Calvi, blev fundet hængt under en bro i London. Under Monsignor Caloia blev banken afsløret i skattefri donationer til en fiktiv Spellman-fond. For nylig blev direktør Gotti Tedeschi arresteret for at kanalisere tvivlsomme penge til finansinstitusjonen J.P. Morgans afdeling i Frankfurt, og IOR kom under tiltale fra både det italienske finanspoliti og EUs kontrolorgan, *Moneyval*. Vatikanet har derfor oprettet et selvstændigt kontrolorgan, som er blevet anerkendt af EU. Verdens ældste fungerende bank er *Monte di Paschi di Siena*. Ærkebiskoppen af Siena har stadigvæk plads i bestyrelsen. Banken er blevet en af Italiens største. Efter en spekulativ bankovertagelse kom den ud for en krise og måtte få hjælp fra staten. Disse sager har undermineret kirkens troværdighed som organ for en ansvarlig økonomisk etik.

Den russisk-ortodokse kirke har på tilsvarende måde taget spørgsmålet om den økonomiske etik op. I en rundskrivelse fra 2004 påpegede den, at velstand ikke er et mål i sig selv, men en prøvelse (*Orthodoxy Today* 2005). Men kirkens alliancer med Putin-regimet og dets økonomiske støtter gør budskabet noget tvivlsomt.

I Hellas har den ortodokse kirke stået stærkt siden nationens dannelse. Den har ligeledes været talerør for en økonomisk etik. Men også her har kirken været involveret i en række økonomiske skandaler. Kirken er en af de store grundejere, men betaler meget lidt i skat. Desuden har flere fremtrædende kirkelige ledere været afsløret i illegale handler og finanstransaktioner.

I de protestantiske lande har kirkerne holdt sig tilbage fra at drøfte den økonomiske etik. Sekulariseringen kommer ikke blot til udtryk ved en differentiering mellem stat og religion men også mellem økonomi og religion. Undtagelsen gælder England, hvor biskopperne under Thatcher

udgjorde en kritisk røst mod konsekvenserne af hendes liberalisering. Hun var en trofast anglikaner, så kritikken ramte hendes samvittighed. Det dramatiske højdepunkt kom i *Parliamentet* i maj 1988. Hun blev bedt om at kommentere en rapport fra den skotske kirke om den økonomiske ulighed og fattigdom, som hendes politik affødte. Hun svarede både som politiker og som erklæret kristen, at hendes politik på længere sigt ville føre til økonomisk vækst til gavn for alle. Oppositionslederen fra Labour, Niel Kinnock svarede ved at henvise til Pilatus' håndvaskning (Matt. 27:24). Ærkebiskoppen af Canterbury, Dr. Robert Runcie, stillede spørgsmål ved følgerne af den sociale ulighed (The Times 1988). For nylig (3. oktober 2013) tog ærkebiskop Justin Welby finanssektorens kultur op til debat i *House of Lords*. Han sagde, at det som må ændres i finanssektoren, ikke er indflydelse og gældsætning men kulturen, etikken. Den burde være inspireret af «the grace and generosity of God». Teologien peger på nåde, inkarnation, urmenighedens fællesskab. Man kan ikke ændre kulturen ved lovgivning, men man kan påvirke den i den offentlige debat (Welby 2013).

Det vil være for omfattende at komme ind på de øvrige verdensreligionernes økonomiske betydning i dag. Jeg skal blot advare mod at anlægge en essentialistisk betragtning. Det er der tendenser til i Max Webers klassiske studie. Det aftegner sig blandt andet, når han afskrev Japans religion som kilde til økonomisk innovation. Han bemærkede, at i et samfund, hvor samuraitypen spiller en udslaggivende rolle, kan man ikke selv frembringe en rationel erhvervsetik. «Japan konnte den Kapitalismus als Artefakt von aussen relativ leicht übernehmen, wenn auch nicht seinen Geist aus sich schaffen» (1988 p. 300).³¹ Dermed overså han den asketiske disciplin og økonomiske dynamik, som prægede den japanske erhvervsetik efter *Meiji*-reformen og ikke mindst efter 2. verdenskrig. En af faktorerne bag væksten er den kollektive pligtsetik, som er udgået fra *shinto* og *konfucianismen*. Den arbejdsdisciplin og loyalitet, man møder i de ekspansive asiatiske virksomheder, har rod i en stærk etik. Den er ikke baseret på disciplin af nød og tvang. Denne kollektive etik findes i store dele af Asien, ikke bare i Japan.

31. «Japan kunne relativt let overtage kapitalisme som et udefra kommende kulturprodukt selvom de ikke selv kunne frembringe dens ånd.» (Artikkelforfatterens egen oversættelse.)

Potentialet for en økonomisk dynamik ligger således ikke kun i den asketiske kristendom, men også i forgreninger af de øvrige verdensreligioner. Dette gælder også islam, som ikke blot rummer en etik for beduiner og oliesheiker, men også viser åbenhed for en produktionsorienteret innovativ erhvervsetik. For eksempel kan *Gülen*-bevægelsen i Tyrkiet betragtes som en muslimsk parallel til den protestantiske etik.

4. Efterlysning af en moderne erhvervsetik!

Antologien stiller spørgsmålet om religion og værdisyn kan påvirke økonomisk vækst. Vi må for det første erindre om, at reel økonomisk vækst er forbedring af menneskeligt velfærd. Det betyder ikke nødvendigvis vækst i de private virksomheders profitter. Historisk set har religionerne i Vesten været en faktor til legitimering af den moderne, rationelle form for kapitalisme. Men med systemets etablering er den etiske bremse på spekulation koblet fra. De store virksomheder erkender et behov for etiske retningslinjer. Uden dem vil de ikke alene have problemer med markedsprofilen, men også let havne i selvdestruktive interne magtspil.

De franske samfundsforskere Luc Boltanski og Eve Chiapello (2005) har med inspiration fra Weber søgt at karakterisere ånden i 'den nye kapitalisme', som har efterfulgt den industrielle epokes. De argumenterer for, at kapitalismen behøver en ånd for at engagere mennesker i produktion og forretningsliv, og at denne ånd må indbefatte en moralsk dimension for at kunne mobilisere folk. Den vigtigste operator i skabelsen og omformningen af den kapitalistiske ånd er kritikken.

Den protestantiske kaldstanke var nok medvirkende til at legitimere kapitalismen i dens rationelle form. Men siden kapitalismens etablering har protestantismen været tilbøjelig til at trække sig ud fra den samfundsøkonomiske debat. Dermed afskærer den sig også fra at kritisere spekulationskapitalismen og dens sociale følger. De tilbagevendende økonomiske kriser indebærer, at kapitalismen ikke er selvlegitimerende. Mange religiøse ledere i verden er derfor gået ind i udfordringen til en moderne økonomisk etik. Men deres ord har ikke altid vægt, fordi de er involveret i den spekulationskapitalisme, kritikken retter sig imod.

Det er påfaldende, så lidt de protestantiske kirker i Norden har at sige til spørgsmålet om samfundsøkonomien: til den økonomiske vækstpolitik, finanskrisen eller fordelingen af goderne. Sekulariseringstesen er med rette omdiskuteret. Men den påpeger en klar tendens på makroplanet til at de institutionelle religioner uddifferentieres fra andre samfundsinstitutioner. Dermed afskæres religionerne fra at indgå i drøftelsen af de etiske problemer, som rummes i økonomien.

Den amerikanske sociolog, Ron Inglehart (1990), har konstateret et skifte i værdierne i de velstillede, senmoderne samfund. Vægten forskydes fra tryghedsprægede 'materielle' værdier³² til fordel for sociale, æstetiske værdier og personlighedsudvikling. Vi kan eksemplificere dette ved sociale netværk, økologi og *mindfulness*. De samfund, hvor de 'materielle' værdier dominerer, er samtidig de, hvor religiøse autoriteter stadig har indflydelse. Dette værdiskifte er i en vis grad i pagt med kirkernes advarsel mod at dyrke Mammon. Men kirkernes rolle i værdiskiftet har næppe været mærkbar.

Marxismens æra som ideologi er forbi. Men Marx havde nok en pointe i, at den etisk blinde, selvregulerende kapitalisme rummer nogle dysfunktioner. Disse blev tydelige i finanskrisen. Imidlertid passer hans analyse næppe på den nugældende form for global kapitalisme, der er præget af tætte forbindelser mellem stater og koncerner. I nogle tilfælde er staten medejer, i nogle tilfælde er staten hovedkunde. I mange tilfælde påtager koncernerne sig et samfundsansvar. *Corporate Social Responsibility* er ikke bare en modepræget PR-retorik. Det udtrykker, at det er nødvendigt for virksomhedernes legitimitet, at de tager et samfundsansvar, der rækker udover afkastet på den årlige generalforsamling. Virksomhederne må samtidig etablere en indre kultur, som kan motivere til samarbejde og dæmme op for destruktive magtintriger. Hvis virksomhedens skal have legitimitet, må den være begrundet i principper, som medarbejderne og klienterne og aftagerne kan forstå og godtage.

Det er klart for operatørerne på det globale marked, at svaret ikke er Mammon og profitjageri. Markedets transaktioner må bygge på gensidig

32. De omfatter økonomisk og politisk tryghed. Betegnelsen 'materielle værdier' kan lede til misforståelser. Derfor har Inglehart senere ændret terminologien.

tillid og tiltro til den institutionelle ramme. Man viger tilbage fra engagementer i lande eller regioner, hvor Mammon hersker uhæmmet. Selvom den umiddelbare udsigt til profit kan være stor i lande med lave lønninger og skatter, kan der være skjulte udgifter til beskyttelse og bestikkelse. Tillid må baseres på en fælles eller kompatibel etik, på et gensidigt ansvarsforhold. De moderne etiske principper bygger på et menneskesyn og et værdisyn, der har kulturhistoriske rødder i religionen.

Vi kan kort overveje, hvad en kaldsetik vil indebære i vor tid. Den vil først og fremmest indebære et skifte i perspektiv fra virksomheden til en guddommelig instans, der omfatter menneskeheden og verden. Betragter man den økonomiske aktivitet som forvaltning på jorden for en skabende gud, skal indsatsen i det lange tidsperspektiv virke til næstens gavn. Dette indebærer, at man ikke blot må forholde sig til pengemæssige værdier, men også til menneskeværdi og menneskelige omkostninger. 'Næsten' omfatter også de fattige, som ikke vejer meget på varemarkedet. Den økonomiske vækst, som forvaltertanken peger på, gælder den globale husholdning, og innovation gælder at udvikle ting, der kan forbedre menneskers liv, uden at det fører til rovdrift på klodens ressourcer.

Kilder og litteratur

- Ahmanson, H. (1997). Religion and Liberty vol 7, 1, *The Acton Institute for the Study of Religion and Liberty*. <http://www.acton.org/pub/religion-liberty/articles>.
Kontrolleret 28.5.2014.
- Bell, Daniel (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Benedict xvi (2009). *Caritas in veritate*. www.vatican.va/benedict_xvi/encyclicals/hf_be.
Kontrolleret 29.5.2014.
- Berger, Peter, Davie, Grace & Fokas, Effie (2000). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate.
- Berlingske Tidende* (2013). 27.6: Nationalbanken holdt Danske Bank i et jerngreb.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Eve (2005). *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Bunyan, John (1678, 1945). *The Pilgrim's Progress*. Stockholm: Zephyr Books.
- Campbell, C. (1987). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Carnegie, A. se Kennedy.
- Casanova, Jose (1994). *Public Religions the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

- Cipolla, Carlo M. (red.) (1974). *The Fontana Economic History of Europe. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Geoffrey Parker: The Emergence of Modern Finance in Europe, 1550–1730. Glasgow: Collins/Fontana.
- Danske Bank (2013). <http://danskebank.com/da-dk/om-os/Strategi/Pages/kernevaerdier.aspx>. Kontrolleret 29.5.2014.
- Francis I (2013). *Evangelii Gaudium*. www.vatican.va/evangelii-gaudium/en/index.html. Kontrolleret 29.5.2014.
- Gabriel, R. se Kennedy.
- Hirschman, Albert. O. (1977). *The Passions and the Interests*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Inglehart, Ron (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Kennedy, Gail (1949). *Democracy and the Gospel of Wealth*. Princeton: D. Heath and Co.
- Kjærgård, Niels (2013). *Kristeligt Dagblad* 21.9: Markedet, etik og religion.
- Lehmann Brothers (2008). www.lehman.com/shareholder/corpgov/code. Kontrolleret 28.5.2014.
- Lehmann, Hartmut & Roth, Guenther (red.) (1995). *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macpherson, B.B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- MacPherson, C.B. (1964). *The Political Theory of Possessive Capitalism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford Paperbacks.
- Marx, Karl (1887, 1974). *Capital*, Vol I. Moscow: Progress Publishers.
- Merton, Robert K. (1957). *Social Theory and Social Structure*, Glencoe: The Free Press.
- Monthly Religion News Survey* (2011). <http://publicreligion.org/research/2011/04/plurality-of-americans-believe-capitalism-at-odds-with-christian-values/>. Kontrolleret 28.5.2014.
- Monthly Religion News Survey* (2011). <http://publicreligion.org/research/2011/04/plurality-of-americans-believe-capitalism-at-odds-with-christian-values/>. Kontrolleret 29.5.2014.
- Orthodoxy Today* (2005). Orthodoxytoday.org 2005 28.5. Kontrolleret 28.5.2014.
- Runcie (1988). *The Times* 25. maj.
- Schneider, Louis. & S.M. Dornbusch (1958). *Popular Religion*. Inspirational Books in America. Chicago: University of Chicago Press.
- Schumpeter, J.A. (1961). *The Theory of Economic Development : an inquiry into profits, capital, credit, interest, and the business cycle*, translated from the German by Redvers Opie. New York: Oxford University Press.
- SIFI (2013). *Systemisk vigtige finansielle institutter i Danmark: Identifikation, krav og krisehåndtering*. Erhvervsministeriet. København, 11. marts 2013.
- Soros, George (2008). *Finanskrisen 2008*. Nye værdier og spilleregler på finansmarkederne. Gjern: Hovedland.

- Tawney, Richard Henry (1938). *Religion and the Rise of Capitalism*. Gjern: Pelican Books.
- Toqueville, Alexis de (2000). *Democracy in America*, trans. and eds., Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, Max (1904). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber: Gesammelte Werke. Siebeck.
- Weber, Max (1920, 1972). *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. Overs. Christian Kock. København: Fremad.
- Weber, Max (1920/1988). *Religionssoziologie* bd. II. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1958). *Wirtschaftsgeschichte*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Welby (2013). www.archbishopofcanterbury.org. Kontrolleret 29.5.2014.

Haugianere som næringslivsaktører

Ola Honningdal Grytten

Problemstilling

Denne artikkelen søker å belyse lekpredikanten Hans Nielsen Hauges og hans etterfølgeres rolle som entreprenører i norsk næringsliv. Er det riktig at haugianerne ofte var entreprenører, og hvilke motiver hadde de for slik virksomhet? For å bidra til å svare på disse spørsmålene vil vi først få et kort innblikk i relevant forskning og deretter gjennomgå noen trekk ved Hauges og noen av hans etterfølgeres næringsdrift og motivasjonen for den. Vi vil konsentrere oss om etterfølgere på Sunnmøre, hvor haugianismen hadde et av sine sterkeste nedslagsfelt.

Max Weber og den protestantiske etikk

Max Webers bok *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* regnes som en klassiker innenfor sosiologifaget. Verket gir en tolkning av sammenhenger mellom den kristne puritanismen og kapitalismens fremvekst. Weber beskriver hvordan «den kapitalistiske ånd» har utviklet seg fra en protestantisk pliktetikk. Han betegner kapitalistens tenkemåte som rasjonell og sterkt preget av kallsfølelse: Puritansk moral tilsier oppsparing av kapital gjennom hardt arbeid, mens det samtidig forventes personlig nøysomhet. Resultatet blir sparing som brukes til investeringsformål.¹

1. Weber 1904.

Weber vektla i spesiell grad den kalvinske retningen innenfor protestantisk kristendom. Der stod predestinasjonslæren sentralt. Man trodde det var forutbestemt hvem som skulle nå saligheten. Disse ble begunstiget gjennom sitt arbeid. Det var derfor viktig både overfor en selv og overfor andre å vise at man lyktes. Samtidig var det alle menneskers plikt og kall å leve et gudfryktig liv. Selve kjernen i Webers syn kan kanskje best anskueliggjøres gjennom følgende sitat:

I det askesen ble ført fra munkecellene og ut i næringslivet og begynte å beherske den verdslige moral, hjalp den til med å bygge opp det mektige kosmos av den moderne økonomiske orden, (...) den orden som i dag (...) bestemmer livsstilen til hvert enkelt menneske.²

Nyere forskning

Senere har flere forskere sett på sammenhengen mellom protestantisk etikk, representert ved det som Weber karakteriserte som arbeidsmoral, disiplin, nøkternhet og pålitelighet, på den ene siden og entreprenørskap, økonomisk vekst og utvikling på den andre. Deres analyser har i stor grad dreiet seg omkring tre spørsmål. 1) Finnes det empirisk belegg for at protestantiske miljøer har fremmet økonomisk vekst og utvikling innenfor det markedsøkonomiske system? 2) Kan slike empiriske observasjoner skyldes andre forhold enn selve den protestantiske etikken? 3) Dersom man finner at den protestantiske etikken har gitt vekst, hvordan kan man forklare et slikt fenomen?

Om vi tar fatt i det første spørsmålet, finner vi at de fleste studier som er gjort på området, konkluderer med at det finnes en historisk relasjon mellom protestantisk etikk på den ene siden og entreprenørskap og økonomisk vekst og utvikling på den andre siden. Både Richard Tawney og Stanley Engermann konkluderer med at Weber hadde rett i sin iakttagelse. De understreker at kallstanken og det moderate levesettet gjorde at man akkumulerte kapital, som ble benyttet til produktive investeringer. Imidlertid påpeker Tawney at kapitalismen neppe ble skapt av protestantisk etikk,

2. Weber 1904, kapittel 4: «The Religious Foundations of Worldly Asceticism».

da den først oppstod i det katolske Italia.³ På det punktet har han fått støtte av blant annet Robertson.⁴

Robin Grier peker på en klar korrelasjon mellom protestantisme og økonomisk vekst i en kvantitativ-historisk analyse av 63 tidligere kolonier. Cristobel Young viser en tilsvarende trend for vesteuropeiske land mellom 1500 og 1950.⁵ Også Lawrence Iannacone, David Jeremy, Rachel McCleary og Robert Barro har, basert på empiriske undersøkelser, konkludert med at protestantiske bevegelser har stått for utpreget entreprenørskap og økonomisk vekst og utvikling.⁶

Om vi tar fatt i det andre spørsmålet, ser vi at noen studier peker på at protestanter i større grad enn andre vektla leseferdigheter og utdanning. Det ga dem et intellektuelt forsprang, som ikke nødvendigvis kan forklares med en særegen protestantisk etikk. Både Andrey Korotayev og Sascha Becker og Ludger Wossman har utført undersøkelser som peker i den retning.⁷ Henryk Grossman og Davide Cantoni er også enige i at protestantiske land og miljøer empirisk sett har stått for entreprenørskap, økonomisk vekst og utvikling, men mener det like godt kan forklares ut fra demografiske forhold, med populasjonspress i de protestantiske områdene. Den protestantiske etikken kan ha blitt formet som en tilpasning til denne demografiske utviklingen.⁸

Det er også forskjellige meninger om hvilke elementer som kan ha fremmet markedsøkonomisk utvikling og vekst. Weber selv pekte på kallstanke, asketisk livsførsel, pliktetikk, høy arbeidsmoral og predestinasjonslære, noe han fant i forskjellige protestantiske retninger. Senere historikere har nedtonet predestinasjonslæren og i større grad pekt på det individuelle ansvaret, kombinert med disiplin som har vært fremtredende i protestantisk etikk. Det kan ha gitt insentiver til at den enkelte selv sørget for økt verdiskaping og velferd.⁹

3. Tawney 1926 og Engermann 2000.

4. Robertson 1933.

5. Grier 1997 og Young 2009.

6. Iannacone 1998: 1465–1496, Jeremy 1998, McCleary 2006: 49–72.

7. Korotayev 2006: 87–91, Becker 2009: 531–596.

8. Grossman 1934, s. 201–213 og Cantoni 2009.

9. McCullough 2009, s. 65–91.

Puritanismen

Hans Nielsen Hauge var på ingen måte en unik stjerne på den kirkelige himmelen i sin tid. Han og hans etterfølgere representerte på mange måter internasjonale strømninger i tiden. Ulike puritanske bevegelser hadde over lengre tid vunnet fotfeste i store deler av Europa og Nord-Amerika. I kjølvannet av katolske fromhetsidealer og den lutherske reformasjonen på 1500-tallet vokste den kontinentale pietismen frem med vekt på personlig omvendelse, tro og en høyverdig moralsk livsførsel.

Den første puritanismen vokste frem i Storbritannia allerede på 1500-tallet som en ganske så konform bevegelse, men den fikk etter hvert mange former. Puritanismen på 1800-tallet representerte derfor mange forskjellige retninger, som nesten alle var annerledes enn den opprinnelige puritanske bevegelsen.

Noen puritanske grupper stod for sterk samfunnskonformitet med stort personlig ansvar. Hos andre fikk individualiteten utslag i en betydelig grad av frihet på en rekke områder. Disse gruppene stod ofte for en kristendomsforståelse som la stor vekt på lekfolket og organisatoriske strukturer løst fra statsmakten. De var ofte talsmenn for religiøs frihet, politisk frihet og næringsfrihet, særlig når de selv var i opposisjon eller mindretall. Når de var i maktposisjoner, slo imidlertid idealet om konformitet og strenge reguleringer ofte igjennom hos dem. I stedet for å fremme individuell frihet kunne de da undertrykke den. Like fullt la de usedvanlig stor vekt på det individuelle ansvar og var viktige aktører i innføring av rettsstat og demokrati i den vestlige verden.¹⁰

Adam Smith, som regnes som grunnleggeren av faget samfunnsøkonomi, var selv ingen puritaner. Han var likevel preget av samtidige puritanske retningers tankegang på en rekke felt, blant annet i spørsmålet om hvordan han mente en burde organisere religiøs virksomhet, med stor frihet for små selvstendige enheter. Han omtalte også de etablerte kirker og deres presteskap på samme kritiske måte som puritanerne.¹¹ De sistnevnte stod for en tro og en etikk med vekt på individets ansvar overfor Gud, medmenneskene og samfunnet. Noe av kjernen i denne mentaliteten lå i selve

10. Spurr 1998.

11. Smith 1776, bok 5, kapittel 1, tillegg 1.

frelsesbegrepet: Det fantes ingen kirke, ingen prest, ingen pave og ingen ritualer som kunne frelse individet. Det var bare opp til ens eget personlige forhold til Gud. Man var selv ansvarlig for å ha en personlig relasjon til Den allmektige og leve slik som Han ville.¹²

Puritanerne og pietistene kom til å bli ulike grener av det som Weber betegnet som puritanisme. Disse bestod i betydelig grad av dissentersamfunn. De kan ikke uten videre sammenlignes med de opprinnelige puritanske retningene. Felles for dem var at de var sterkt representert blant den tids entreprenører, og det hevdes med tyngde at de var viktige for etableringen av både moderne demokratier, rettsstater, liberalismen og den kapitalistiske økonomi.¹³

Hans Nielsen Hauge (1771-1824)

Det er innenfor denne nyere internasjonale puritanske bølgen vi bør plassere Hans Nielsen Hauge og hans bevegelse. Han ble født i Rolvsøy i Tune i Østfold. Han var bondesønn og vokste opp i nøkterne, men ikke fattigslige, kår. Hauge var nummer fem i en søskenflokk på ti, der åtte vokste opp. Han ble strengt religiøst oppdratt av sine foreldre, der lesing av oppbyggelig litteratur ble vektlagt. Som ledd i den kristne pietistiske oppdragelsen lå det personlige ansvaret for seg selv, sin familie og sine omgivelser. Etter en sterk personlig religiøs opplevelse den 5. april 1796 følte Hauge på et kall som skulle få vidtgående konsekvenser.

I løpet av to måneder hadde han forfattet sin første bok, *Betragtninger over Verdens Daarlighed*, en svært sjelden foreteelse for en mann fra hans kår. Hauges ideer ble spredt over hele landet gjennom hans egen og andres forkynner- og forlagsvirksomhet. Den enkle bondesønnen stod frem som lekpredikant, folkebevegelsesleder, forfatter, reformator, bedriftsetablerer, kjøpmann, bankier, investor, spekulant, skipsreder, industriherre og forlegger. Han var en entreprenør i ordets virkelige forstand, på mange felt.

Flere norske historikere har forsket på Hauges og hans etterfølgeres betydning for det norske samfunnet. Christen Jonassen var en av de første

12. Kaufmann, M. 1999 og Frey 1998: 1573–1580.

13. Norborg 1966, Smith 2010.

som påpekte at industrireisningen ikke kom før haugebevegelsen slo inn over landet.¹⁴ Siden har økonomiske historikere lagt vekt på betydningen av hva det haugianske småborgerskapet skapte for norsk entreprenørskap og næringsutvikling.¹⁵ Hauges verdier stod sentralt i etableringen av det moderne Norge. Hans etterfølgere var aktive samfunnsbyggere, politikere og næringslivsledere. De var pionerer innenfor demokrati, rettsikkerhet, rettsstat, liberalisme, arbeidervelferd, folkeopplysning, bedriftsetablering, likestilling og sosiale reformer. De var mot sentralisering, pengesløseri, embetsvelde, privilegier og politiske tvangssystemer.¹⁶

Hauges motivasjon

Etter sitt åndelige gjennombrudd reiste Hauge rundt som lekpredikant. Han ble påvirket både av den fattigdom han så rundt seg, av sin sosiale samvittighet og av Bibelens budskap om nestekjærlighet, arbeidsmoral og samfunnsansvar. Ut fra dette formet han sin teologi i en luthersk-pietistisk tradisjon og en britisk-puritansk arbeids- og næringslivsetikk.¹⁷ Næringsvirksomhet, sosialt ansvar og arbeidsgiveransvar ble på den måten faktisk en del av Hauges teologi og væremåte.

Sanne kristne skulle starte næringsvirksomhet for å gi arbeid til de som trengte utkomme. Målet for Hauge selv var aldri personlig fremgang eller velstand. Han hadde et svært moderat forbruk og gikk ikke av veien for å refse de av etterfølgerne som han mente brukte for mye på seg selv. Det sentrale i næringslivetikken var forvaltning av de ressurser han mente man hadde fått av Gud.¹⁸

Nøysomhet ble sett på som en sosial og religiøs plikt. Overskudd skulle reinvesteres i ny virksomhet til nytte for trengende.¹⁹ Han var skeptisk til varige almisser. I stedet skulle man legge til rette for at folk skulle greie seg selv gjennom arbeid som ga utkomme. Det tjente både dem selv og felles-

14. Jonassen 1947: 676–686.

15. Sejersted 1993 og Hodne 2000: 82–83.

16. Kullerud 1996, Sjørusen 1997.

17. Dalgaard 2011: 48–66.

18. Ording 1949, bind VI: 100.

19. Norborg 1966, Magnus 1996 og Ravnåsen 2002.

skapet. På den måten fikk man den største velferdsgevinsten. Næringsvirksomhet var en viktig del av den åndelige virksomheten, så lenge den ikke gikk til egen rikdom:

At vi skal betænke vore Gjerninger og arbeide i Verden paa det som er fornødent til vort Legemes Ophold, Næstens Gavn og Guds Ære at befordre, det forbydes ikke, men befales, at vi vor Sveed skal æde vort Brød (...) og hvo som ikke vil arbeide, skal heller ikke æde.²⁰

Utsagnet står i sterk kontrast til anklagene mot han etter at han for siste gang ble arrestert i 1804. Da han ble tiltalt for økonomisk utroskap overfor godtroende mennesker for egen vinnings skyld.

Næringslivsetikken kom til uttrykk i en hyllest både til arbeidstakernes og arbeidsgivernes plikter:

Hvo som ei vil arbeide, bør heller ikke æde. (...) saa vil jeg derimod bygge Fabriker, drive Handel, arbeide til Hielp med Haandværker, og naar Tid og Kraft haves, da fornemmelig dyrke Jorden.²¹

Han mente også at Gud «giver os sin Velsignelse skjult ved vort Arbejde, Flid og Naturens Gierninger». Bedriftseierens plikt som arbeidsgiver beskrev han på den måten at han var en tyv «naar han ikke giver sine Underhavende opriktig Løn eller fornøden Føde og Klæde i Tide».²²

Pionertiden

I 1798 besøkte Hauge Bergen, Norges handelssentrum og største by på den tiden,. Han holdt både oppbyggelige møter og oppsøkte det tyske pietistiske Herrnhut-miljøet, som var godt representert blant bryggekjøpmennene. Han reiste også til Danmark for å forkynne og for å studere næringsvirksomhet, etablert av danske og tyske pietister. I Bergen knyttet han særlig nær kontakt til

20. Forhørsprotokoll i saken mot Hans Nielsen Hauge 1805, Riksarkivet, Oslo.

21. Bergens Adressecontoirs Efterretninger 1802.

22. Hauge 1804.

familien Pütter, som var utpregede entreprenører og filantroper. Gjennom sin virksomhet kom han blant annet i kontakt med Johann Loose, en forretningsmann som var blitt enkemann. Hauge inviterte en av sine søstre til Bergen for å tjenestegjøre hos ham. Det endte med ekteskap, og for Hauge og Loose med et enda nærere vennskap. I 1801 fikk Hauge kjøpe en av Looses bygårder, slik at han kunne få løst handelsbrev og starte opp næringsvirksomhet.

Med utgangspunkt i hovedsetet i Bergen kom Hauge til å bygge opp et økonomisk og religiøst imperium ut av ingen ting i løpet av få år. Han reiste rundt og forkynte i Sør-Norge og etablerte venneflokker og næringsvirksomhet. Han ble arrestert ti ganger 1797–1804 og satt i arrest uten dom i perioden 1804–1811. Han ble tiltalt på fire punkter. 1) Brudd på løsgjengerloven. 2) Brudd på handelsloven. 3) Misbruk av trykkefriheten. 4) Brudd på konventikkelplakaten av 1741, som forbød lekmenn å forkynne uten tillatelse fra kongens stedlige representant, sognepresten. Hauge var i sterk opposisjon til myndigheter og maktkonsentrasjon, enten det var kirkelig eller verdslig. Han oppnådde stor folkelig støtte og ble derfor av myndighetene ansett som en trussel. Paradoksalt nok slapp han ut i sju måneder i 1809 for å hjelpe dem med å etablere saltkokerier under den britiske blokaden under napoleonskrigene. Det synes åpenbart at det var viktig for myndighetene å finne noe å ta han på.

Mer enn 300 vitner ble forhørt i saken mot han. Hans økonomiske transaksjoner ble grundig gjennomgått, uten at man fant noe reelt mot han. I 1813 ble han likevel dømt til to års slaveri, i hovedsak for aktivitet i strid med konventikkelplakaten. Han anket dommen til Overkriminalretten, som etter at Norge var blitt selvstendig fra unionen med Danmark, frifant han for tiltale om sektstiftelse og økonomisk utnyttelse av sine tilhengere og reduserte dommen til en bot på 1000 riksdaler.²³

Til tross for mange år i arrest satte Hauge dype spor etter seg i det norske samfunnet. Mange av disse sitter godt igjen enda, men kanskje mer kjent som protestantisk etikk, representert ved arbeidsmoral, disiplin, nøkternhet og pålitelighet. Hauge skrev hele 33 bøker og skrifter med et opplag på kanskje så mye som en halv million. Han var således en av landets fremste og mest leste forfattere i sin samtid. Flere av hans skrifter ble oversatt til andre språk.

23. Bull 1908, Hauge 1947 og Elseth 1998.

Næringsvirksomheten

Om vi ser på Hauges næringsvirksomhet, spente den fra jordbruk via industri til tjenesteyting. Noe av det mest imponerende er at han grunnla eller gjenopprettet et 30-talls produksjonsbedrifter. Alle synes å ha en klar hensikt innenfor den bevegelsen som han startet. Papirproduksjonen og forlagsvirksomheten skulle for eksempel sikre utgivelse av bøker og andre skrifter, mens det vanligste motivet var å gi arbeid og inntekt til etterfølgerne eller andre trengende personer. Hauge utpekte selv ledere for bedriftene. Som oftest kom de til å bryte opp fra sitt miljø for å flytte til det området de skulle være ledere i. Hauge førte overoppsyn og stod for praktisk opplæring av lederne, for så å overdra eierskap og ledelse til entreprenørtalenter. Opplæringen omfattet produkt- og produksjonskunnskap, organisering, innkjøp, salg, distribusjon, økonomisk styring, regnskap og arbeidervelferd. Det ble dessuten lagt vekt på åndelig og sosialt ansvar.

På grunn av det omfattende rettsoppgjøret mot Hauge og hans egen vekt på transparent regnskapsførsel og forretningsdrift finnes det gode kilder for hans engasjement. De viktigste engasjementene er vist i oversikten i tabell 1 nedenfor.

Det er åpenbart at Hauge hadde en uvanlig spredt portefølje, og at han grep de sjansene som forelå. Han hadde ikke særlig risikovegring, tvert imot. Denne holdningen finner vi igjen i innskriften på hans signet, som er hentet fra Bibelen, nærmere bestemt evangeliet etter Matteus, 13 kapittel, 24. vers:

Atter er Himmelens Rige ligt en Kjøbmand som søgte efter gode Perler, og da han fandt en kostelig Perle, gik han bort og solgte alt det, han havde, og kjøbte den.

Hauge stiftet sammen med Lars Kløsterud, Hans Simonsen Brødre-Aas og Haagen Pedersen Aas Eker Papirfabrik i 1801. Da Norge trengte egne pengesedler i 1814 etter ordre fra selve Christian Fredrik, ble de blant annet trykket av denne haugianerbedriften på grunn av den høye kvaliteten på deres produkter. Her er et eksempel på en Fem Rigs-bankdaler trykket på Eker Papirfabrikk.



Analyser viser at han hadde en uvanlig stor grad av gjeldsfinansiering for sine engasjementer. Bare fire prosent var finansiert med egenkapital. Det innebærer en giringfaktor på 25, som er meget høyt selv i dag.²⁴ Tilgangen på velvillig kapital, ofte fra velstående næringsdrivende i den pietistiske kretsen av bryggekjøpmenn i Bergen, muliggjorde også at han ble en betydelig investor i sin tid. Han kunne til og med starte egen utlånsvirksomhet. Han fungerte således allerede fra 1801 i praksis som pengeutlåner og kredittformidler, 21 år før Norge fikk sin første private bank.

Om vi tar med næringsvirksomhet som Hauge enten involverte seg i som etablerer, eier, tilrettelegger eller bankier, kan vi kanskje snakke om ca. 150 enheter, inklusive flere gårdsbruk og ni skip. Et anslag over ansatte i næringsvirksomhet som Hauge på denne måten direkte eller indirekte bidro til å etablere, kan ha vært mellom 7000 og 8000 om vi ser på sysselsettingen i etableringsintervallet 1799–1823 og frem til og med 1828.²⁵ Noen vokste siden og ble betydelig større, noen la ned.

Det er viktig å få med seg at langt fra all virksomhet han startet, var vellykket. Han tapte blant annet store penger på sin rederi- og skipsmeklervirk-

Tabell 1. Oversikt over Hauges områder for næringslivsengasjement.

Primær- næringer	Sekundær- næringer	Tertiær- næringer	Politisk virksomhet	Religiøs virksomhet	Allmennyttig virksomhet
Bonde	Industri- etablering	Handel	Politisk innflytelse	Forkynnelse	Folkeopplysning
Fiskemottak	Industriledelse	Eiendom	Folkebevegelses- ledelse	Reformasjon	Sosial reformasjon
	Verftseierskap	Skipsrederi		Forfatterskap	Lærer- virksomhet
	Industri- veiledning	Skipsmekling		Redaksjon	
	Forlag	Investerings- virksomhet		Etablering av vek- kelsesbevegelse	
		Bankier- virksomhet			

Kilder: Breistein 1953, s. 104–159, Rødal 2009, s. 18–44 og Grytten 2013, s. 31–44.

24. Rødal 2009: 42–43.

25. Breistein 1953: 120–159.

somhet. Det er også blitt hevdet at han var på konkursens rand i 1804, uten at det materialet vi har gjennomgått, verken kan bekrefte eller avkrefte det.

Næringsengasjementet

Hvor omfattende var så Hauges næringsvirksomhet? På bakgrunn av kildematerialet som eksisterer etter rettsoppgjøret, regnskapsbøker og forretningskorrespondanse, er det mulig å kvantifisere største delen av hans investerings- og finansieringsengasjement 1799–1823. I tillegg kan vi få et innblikk i hvor mange som kan ha vært sysselsatt i den næringsvirksomheten han drev. Vi kommer da frem til en imponerende virksomhet. Vi kan tilskrive i overkant av 30 bedriftsetableringer direkte til Hauge som bedriftsgrunnlegger. I tillegg kommer etableringer hvor han bidro enten som investor, med kapitalformidling eller andre viktige ressurser.

Hauge hadde stor tillit som både kreditor og debitor. I perioden 1799–1823 var han engasjert i om lag 100 større finanstransaksjoner. I toppåret 1804 var det 36. I tillegg kom mindre transaksjoner som vi ikke har samme oversikt over. Om vi inflaterer beløpene opp til dagens prisnivå ved hjelp av ulike indikatorer, som inflasjon, levestandardsvekst og arbeidsekvivalenter (hvor mye investeringene kostet i årslønner på Hauges tid kontra vår tid), finner vi at investerings- og finansieringsvolumet i toppåret 1804 kan ha utgjort minst 0,6 milliarder kroner, sannsynligvis mer.²⁶ Det innebærer at han det året bidro til mer enn en prosent av Norges bruttoinvesteringer, kanskje opp mot halvannen prosent. Hauge var utvilsomt en av landets fremste investorer på denne tiden.

Haugiansk næringsliv på Sunnmøre

Haugianismen representerte en folkelig bevegelse med vekt på å heve enkeltmenneskers livssituasjon. Den fikk derfor stor oppslutning. Haugianere ble foregangsfolk i næringsliv, arbeidervelferd, folkeopplysning og samfunnsengasjement i lang tid. Mange av disse tradisjonene lever videre den dag i dag. Vi har forsøkt å se på haugiansk entreprenørskap frem mot

26. Grytten 2013: 35–38.

vår tid. Studien er konsentrert omkring et av bevegelsens største historiske nedslagsfelt, nemlig Sunnmøre.

Her publiseres for første gang en spørreundersøkelse utført i tidsrommet 2008–2011. Utvalget består av 38 næringslivsentreprenører og ledere og 17 etterkommere som selv mente bedriftene var haugiansk inspirert. De ble bedt om å angi hvor mange prosent av bedriftene i deres region som hadde haugianske røtter rundt 1950, 1980 og i dag (ca. 2010). Haugianske røtter ble definert som at noen av grunnleggerne eller lederne i bedriftene hadde tydelige verdier som samsvarte med haugianske verdier som de eksplisitt tok med seg inn i bedriftene.²⁷ Resultatene er gjengitt i tabell 2 nedenfor.

Tabellen viser at utvalget mente at 58, 48 og 43 prosent av bedriftene på Sunnmøre hadde tydelig haugiansk eller tilsvarende inspirasjon i henholdsvis 1950, 1980 og 2010. Nå vil alltid «haugianske røtter» og «inspirasjon» kunne være uttrykk for ulike tolkninger og innebærer slettes ikke det samme som å være haugianer. Uansett viser spørreundersøkelsen at bevisstheten rundt det som kan betegnes som slike verdier, har vært og er fremtredende i området. Et tidligere anslag opererte med at så mange som to tredeler av industribedriftene som ble grunnlagt i perioden 1870–1940, hadde tydelig haugiansk inspirerte gründere.²⁸

Tabell 2. Spørreundersøkelse. Hvor mange bedrifter på Sunnmøre som haugianske næringslivsledere mener har tydelige haugianske eller tilsvarende røtter.

	Antall respondenter 1950	Antall respondenter 1980	Antall respondenter 2010
0–25 %		7	10
25–50 %	17	22	23
50–75 %	31	22	19
75–100 %	3		
Vet ikke	4	4	3
Gjennomsnitt	58 %	48 %	43 %

N=55

Kilde: Grytten 2011.

27. Grytten 2011.

28. Grytten 2013: 31–44.

I det følgende vil vi presentere sentrale sunnmørske entreprenører med klar haugiansk motivasjon. Deretter gir vi ulike anslag på hvor omfattende entreprenørskapet var, før vi ser nærmere på hvordan entreprenører selv forklarer sin motivasjon.

Haugianske entreprenører²⁹

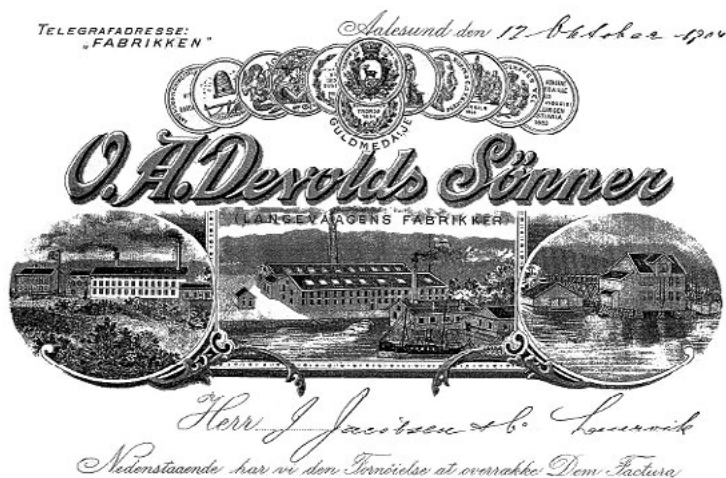
En fremgangsrik haugiansk entreprenør og næringslivsleder var Niels Devold (1790–1872) fra Romsdalen. Han lærte farging og veving av sin svigerfar Halvor Halvorsen Ophuus. Ophuus var en nær venn av Hauge og opplært av han i nærings- og veverivirksomhet. Devold startet farge- og veverivirksomhet i Ålesund i 1818 og utvidet engasjementet med fiskerivirksomhet, fiskeforedling, eksportvirksomhet og rederi. Sønnen, Ole Andreas Devold (1827–1892), som også var en aktiv haugianer, grunnla i perioden 1849–1853 firmaet O.A. Devold. Det ble videreutviklet av hans eldste sønn Olaf Devold (1856–1933) og ble raskt blant de ledende i Europa i foredling av ulltekstiler. Særlig var foretaket god på produktinnovasjon og teknologi.

Devold var et av de første foretakene i Europa som tok i bruk glødelampen, hydroelektrisitet og telefoni. Bedriften bygde arbeiderboliger av høy standard, sykehus, bedehus og kirke. Slik grunnla de det moderne Langevågssamfunnet på øya Sula, rett sør for Ålesund. Bedriften innførte arbeidsledighetstrygd og alderstrygd før dette ble formulert som krav fra arbeiderbevegelsens side. Den hadde til og med utdannelsestipender for arbeidernes barn. Bedriftens ledere engasjerte seg også i politikk både på lokalplan og riksplan.³⁰

Rasmus Aarflot (1792–1845) var gårdbruker, lensmann, bibliotekar i sitt eget – og Norges første – allmuebibliotek utenfor byene, boktrykker og redaktør. Han kom personlig i kontakt med den haugianske vekkelsen som barn, gjennom en venneflokk som ble etablert i Ørsta allerede rundt 1800. Det kom til å prege han resten av livet. Som mange andre haugianere var han en såkalt leser, som gjennom selvstudier i oppbyggelige skrifter og faglitteratur var svært kunnskapsrik. Han ble i praksis en av landets første

29. Avsnittet bygger på Grytten 2010: 51–66.

30. Lerheim 1952: 8–92.



I tiden 1849–1853 ble en av Nordens ledende tekstilfabrikker stiftet av haugianeren Ole Andreas Devold i Ålesund. De flyttet senere til Langevåg, rett sør for Ålesund. Bedriften ble overtatt av hans sønner, som bygde den videre i samme haugianske ånd. De ble internasjonale pionerer innen produktutvikling, hydroelektrisitet, telefoni, arbeidervelferd og samfunnsbygging.

jordbruksøkonomer og agronomer, en kunnskap som han delte med andre både gjennom skrifter, forelesninger og praktisk opplæring. Han ble også stortingsrepresentant for Romsdals amt.³¹

Hans søster Berte Canutte Aarflot (1795–1859) ble en av flere ruvende kvinner blant haugianerne. For det første ble farsgården hennes i Ørsta, hvor hun selv bodde etter at hun ble gift, et samlingssted for den etter hvert så store venneflokken i bygda. Hun skrev flere tekstsamlinger og salmer, som ble utgitt i flere opplag. Således ble hun en av de mest kjente salmedikterne i sin samtid.³²

Hennes sønn, Johannes Aarflot (1824–1891), flyttet til Ålesund og ble grunnlegger og første redaktør av avisen Aalesunds Handels- og Sjøfartstidende. Som typisk var for haugianere, var han opptatt av boklig lærdom. I 1860 ble han grunnlegger av et av de mest suksessrike bokbinderier i Norge. Like vellykket ble etableringen av bokbutikk samme året. Johannes Aarflot

31. Nærbøvik 2004: 404–409.

32. Fet 1977: 29–35.

ble en pioner innenfor kristen litteratur, skolebøker og opplysningsbøker. Også han ble stortingsrepresentant, som sin onkel.³³

En ny generasjon av haugianske entreprenører vokste frem i de første tiårene på 1900-tallet, særlig knyttet til møbelindustrien. Den nye etablerrørølgen kom samtidig med og i etterkant av en vekkelsesbølge som slo inn over Stranda på Sunnmøre. Flere av dem som ble involvert i denne vekkelsen, stod frem som de nye entreprenørene. Første mann ute var Peter I. Langlo (1892–1940). Han startet opp med kurvfletting i 1908. Det ble utvidet til kurvmøbelproduksjon. På 1920-tallet stod bedriften frem som Nordens største kurvmøbelprodusent, etter flere medaljer og diplomer fra utstillinger og messer. Den ble banebrytende i nordisk industriell møbelproduksjon.

Peder K. Langlo kom etter med produksjon av stilmøbler fra 1918. Firmaet gikk senere over til platemøbler og har i dag spesialisert seg på spesialtilpassede skyvedører og garderober. Før andre verdenskrig, og før de hadde fått egen veiforbindelse, fremstod Stranda som den største møbelindustrikommunen i Norden.³⁴

Jens Ekornes (1908–1976) i nabokommunen Sykkylven var også viktig for industrireisningen på Sunnmøre. Den aktive misjonsmannen begynte først å produsere fjærer til møbler og madrasser i 1934. I 1935 lanserte han Svanemadrassen, før bedriften i 1947 begynte å produsere møbelkomponenter. Etter hvert ble selve møbelproduksjonen viktigst. Ekorneskonsernet er et av Nordens største møbelkonsern. Grunnleggeren er kjent for sin omsorg for arbeidsstokken og nærmiljøet. Han ble ordfører i hjemkommunen, hvor han var med på å finansiere tiltak med sosiale, kulturelle og religiøse formål. Han testamenterte store deler av konsernet til misjonen.³⁵

På andre siden av den smale Sykkylvsfjorden startet brødrende Otto og Mindor Hjellegjerde opp en annen møbelfabrikk i 1941. Yngstebroren Ingvald ble med fem år senere. Også Hjellegjerde var eiet og drevet av aktive misjonsfolk, slik som mange av fabrikkene i området ble. De hadde stor bevissthet rundt det de selv betegnet som sine haugianske verdier, og

33. Lindstøl 1914.

34. Høidal 2000.

35. Møller 1974: 82–83.

la stor vekt på arbeidervelferd og samfunnsbygging. Hjellegjerde vokste til å bli et av de største møbelkonsern i Norden.³⁶

Også i dag finnes det en rekke næringslivsentreprenører på Sunnmøre som bevisst bygger på arven etter Hauge. Så sent som i 2008 mente Mindor Hjellegjerde at 14 av 19 møbelprodusenter i kommunen hadde etablerere, eiere eller ledere med «haugianske eller lignende røtter».³⁷ En av de fremste eksponentene for dagens haugianisme er bedehus- og frikirkemannen, rederen, verftseieren og investoren Per Sævik fra Herøy. Han begynte som fisker og gikk gradene på båten opp til skipper og begynte med sitt eget fiskefartøy. På 1980-tallet gikk han inn som offshore-reder og er i dag styreleder for Havilakonsernet, en av de største aktørene innenfor den maritime klyngen på Nordvestlandet. Sævik har vært president i Fiskebåtredernes Forbund og Norges Rederiforbund, Han har også vært ordfører og stortingsrepresentant med et sterkt samfunnsengasjement.³⁸

Verdisett

I den ovenfor nevnte intervjuundersøkelsen forsøkte vi å undersøke spesielt tre forhold. For det første i hvor stor grad de mente at de selv var påvirket av haugianske verdier. For det andre i hvor stor grad de mente næringslivet i deres nærmiljø var påvirket av slike verdier. For det tredje hvilken motivasjon de hadde for sitt entreprenørskap. Dette ble sammenlignet med fem utpregede verdier vi finner hos Hauge, som forvalteransvar, ansvar for arbeidervelferd, nøkternhet, reinvestering av overskudd og samfunnsbygging.³⁹ Samtidig skal en være klar over at slike verdier ikke bare finnes hos haugianere. En rekke av dem finnes i andre kristne og ikke-kristne bevegelser. På en del områder er de sammenfattende med typiske liberale verdier, på andre områder med sosialdemokratiske verdier.

Et utdrag av resultatene er gjengitt i tabell 3 på side 63. Undersøkelsen gir ingen kontrollgruppe å sammenligne med. En komparativ analyse ligger derfor til fremtidige studier. I denne omgang var målet å kartlegge hold-

36. Intervju med Mindor Hjellegjerde 14.06.2008.

37. Intervju med Mindor Hjellegjerde 14.06.2008.

38. Bøe 2010.

39. Grytten 2011.

ninger hos nåtidens entreprenører. Som det fremgår av tabellen, er det en vanlig oppfatning blant disse næringslivsaktørene at haugianske verdier har en betydelig plass i sunnmørsk næringsliv, selv om andelen entreprenører som kan betegnes som «egentlige» haugianere, er langt mindre enn de tallene som kommer frem i denne undersøkelsen.

Konklusjoner

Haugiansk, eller puritansk, motivasjon synes fremdeles å være levende i en rekke miljøer. Et av disse er entreprenørmiljøet på Sunnmøre, selv om det i dag er få som direkte vil kalle seg haugianere. Samtidig er det heller ikke nødvendigvis enkelt å skille haugianske verdier fra tilsvarende kristne eller sosiale verdier eller bevegelser. Men en typisk puritansk motivasjon kommer tydelig til uttrykk gjennom et sitat fra Jens Ekorner fra 1974:

På den ytterste dag er vi alle like. (...) Vi må alle møte Gud uten jordiske verdier. (...) Først da skjønner vi kanskje at det er Gud som gir oss alt det vi kjemper for i det daglige liv. Det er ingen annen enn Gud som har gitt meg det som er bygget opp, og det er ingen annen enn Gud som har skapt den velstanden som heldigvis eksisterer på Ikorner i dag. Min oppgave her på jorden har vært å forvalte disse rikdommene. Gud har gitt meg ansvar for bygninger, maskiner og folk. Samtidig vet jeg at alt dette skal jeg kreves til ansvar for.⁴⁰

En slik motivasjon og næringslivsetikk er ikke ulik den Hauge selv forfektet:

thi blev mit Resultat, at de som havde een Troe og Aands Lyst med mig, skulle uindskrænket besidde sine Eiendomme, men dog ansee det for en Christelig Pligt, som Huusholdere over de betroede Gaver af timeligt Gods, efter Evne at gavne Andre, og efter Skriftens Bud (...) at gjøre Vel imod Alle (...) og Enhver ansee det for hellig broderlig Pligt, med Raad og Daad at understøtte hverandre, at Ingen maatte vise sig egennyttig eller være nøieregnende, og at Tjeneres troe Arbeide maatte paaskjønnes og beløndes; men aldrig forødes i Overdaad og Ødselhed.⁴¹

40. Møller 1974, s. 95.

41. Ording 1949, bind VI s. 100.

Tabell 3. Holdninger blant haugiansk inspirerte entreprenører (på bakgrunn av intervjumateriale 2008–2011).

		Entreprenører, eiere, ledere		Etterkommere		
		Antall	Prosent	Antall	Prosent	
1	I hvilken grad regner du deg (din forgjenger) som en haugiansk inspirert entreprenør?	I betydelig grad	30	79	12	71
		I noen grad	8	21	3	18
		I liten grad			1	6
		Vet ikke			1	6
2	I hvor stor grad er næringslivet i ditt nærmiljø påvirket av haugianske verdier?	I betydelig grad	22	58	9	53
		I noen grad	13	34	5	29
		I liten grad	3	8	2	12
		Vet ikke			1	6
3	Hvor fremtredende er (var) forvalteransvar som motivasjon for ditt (din forgjengers) entreprenørskap?	I betydelig grad	31	82	12	71
		I noen grad	6	16	3	18
		I liten grad	1	3	1	6
		Vet ikke			1	6
4	Ble bedriften grunnlagt med tanke på at folk i nærmiljøet trengte en god arbeidsplass?	I betydelig grad	30	79	12	71
		I noen grad	6	16	3	18
		I liten grad	2	5		
		Vet ikke			2	12
5	I hvor stor grad mener du (din forgjenger) en bedrift bør (burde) ta samfunnsansvar?	I betydelig grad	33	87	13	71
		I noen grad	4	11	3	24
		I liten grad				
		Vet ikke	1	3	1	6
6	Har nøkternhet hatt betydning for økonomisk styring i bedriften?	I betydelig grad	35	92	15	88
		I noen grad	3	8	2	12
		I liten grad				
		Vet ikke				
7	I hvilken grad er reinvestering av overskudd prioritert?	I betydelig grad	25	66	9	53
		I noen grad	8	21	5	29
		I liten grad	5	13	2	12
		Vet ikke			1	6

Kilde: Grytten 2011

De verdiene som Hauge forfektet, har satt dype spor og er fremdeles levende. I noen tilfeller er inspirasjonen hentet fra andre kilder. Men for mange har Hans Nielsen Hauge vært og er fremdeles et viktig forbilde.

Kilder og litteratur

- Becker, S.O. og L. Wossman (2009). Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. *Quarterly Journal of Economics*, 124(2), 531–596.
- Bergens Adressecontours Efterretninger (1802).
- Breistein, D. (1953). *Hans Nielsen Hauge, Kjøbmand i Bergen*. Bergen: John Grieg.
- Bull, J.B. (1908). *Hans Nielsen Hauge*. Kristiania: Steenske.
- Bøe, T. (2010). *Hav og Himmel: Historien om Per Sævik og Havilakonsernet*. Havila. Fosnavåg 2010.
- Cantoni, D. (2009). The Economic Effects of the Protestant Reformation: testing the Weber Hypothesis in the German Lands. Job Market Paper. Boston: Harvard University.
- Dalgaard, B. & Supphellen, M. (2011). Entrepreneurship in Norway's economic and religious nineteenth-century transformation. *Scandinavian Economic History Review*, 59(1), 48–66.
- Elseth, E. (1998). *Hans Nielsen Hauge: Bondegutten som satte Norge på ende*. Oslo: Gyldendal Tiden.
- Engermann, S. (2000). Review of Max Weber: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. EH.NET.
- Fet, J. (1977). *Sunnmørsdiktare 1600–1975*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Forhørsprotokoll i saken mot Hans Nielsen Hauge (1805), Riksarkivet, Oslo.
- Frey, D.E. (1998). Individualist Economic Values and Self-Interest: The Problem in the Puritan Ethic. *Journal of Business Ethics*, 17, 1573–1580.
- Grier, R. (1997). The Effect of Religion on Economic Development: A Cross National Study of 63 Former Colonies. *Kykols*, 50(1), 47–62.
- Grossman, H. (1934). The Beginnings of Capitalism and the New Mass Morality. *Journal of Classical Sociology*, 6(2), 201–213.
- Grytten, O.H. (2010). Den undervurderte entreprenøren. Et økonomisk historisk blikk på Hans Nielsen Huges entreprenørskap. I Knudsen, J.P. & Sødal, S. (red.). *Økonomi og tid: 18 essays i Pufendorf-tradisjon*. Bergen: Fagbokforlaget, s. 51–66.
- Grytten, O. H (2011). Spørreundersøkelse om tilknytning til haugianske verdier i næringslivet på Sunnmøre, 2008–2011, upublisert notat.
- Grytten, O.H. (2013). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: Entrepreneurship of the Norwegian Puritan Leader Hans Nielsen Hauge. *Review of European Studies*, 5(1) 5, 31–44.
- Hauge, A. (1947). *Hans Nielsen Hauge: Guds vandringsmann*. Oslo: Ansgar.

- Hauge, H.N. (1804). *Forklaring over Loven og Evangelium*. Kristiansand: Grøndahl.
- Hodne, F. & Grytten, O.H. (2000). *Norsk økonomi i det 19 århundre*. Fagbokforlaget. Bergen.
- Høidal, E. (2000). *Et liv i form. Hedersskrift for Inge Langlo*. Sykkylven: Norsk Møbelfaglig Senter.
- Iannaconne, L.R. (1998). Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature*, 36(3), 1465–1496.
- Intervju med Mindor Hjellegjerde 14.06.2008.
- Jeremy, D.J. (1998). *Religion, Business and Wealth in Modern Britain*. London: Routledge.
- Jonassen, C. (1947). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in Norway. *American Sociology Review*, Dec 1947, 676–686.
- Kaufmann, M.W. (1999). *Institutional Individualism: Conversion, Exile, and Nostalgia in Puritan New England*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Korotayev, A. (2006). Reconsidering Weber: Literacy and the Spirit of Capitalism. I Korotayev, A. (red.). *Introduction to Social Macrodynamics*. Russian State University of the Humanities. Moskva, s. 87–91.
- Kullerud, D. (1996). *Hans Nielsen Hauge: Mannen som vekket Norge*. Oslo: Forum Aschehoug.
- Lerheim, K. (1952). *Devold Fabrikker*. Upublisert manus. Ålesund.
- Lindstøl, T.O. (1914). *Stortinget og Statsrådet 1814–1914*. Kristiania: Steenske Bogtrykkeri.
- Magnus, A.J. (1996). *Veirydder med gnagsår: Hans Nielsen Hauge og vekkelser som forandret Norge*. Grimerud: Prokla Media.
- McCleary, R.M. & Barro, R.J. (2006). Religion and Economy. *Journal of Economic Perspectives*, 20(2), 49–72.
- McCullough, M.E. & Willoughby, B.L.B. (2009). Religion, Self-regulation, Self-Control: Associations, Explanations, and Implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), 65–91.
- Møller, A. & Thorset, L. (1974). *Jens fra Ekornes*. Oslo: Luther Forlag.
- Nerbøvik, J. (2004). *Myndige møringar 1740–1870*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Norborg, S. (1966). *Hans Nielsen Hauge: Biografi 1804–1824*. Oslo: Cappelen.
- Ording, H. (1949). *Samlede Skrifter av Hans Nielsen Hauge*. Oslo: Verbum.
- Ravnåsen, S. (2002). *Ånd og hånd, Hans Nielsen Hauges etikk for ledelse og næringsliv*. Oslo: Luther forlag.
- Robertson, H.M. (1933). *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rødal, V.T. & Kiplesund, A. (2009). *Hans Nielsen Hauge: Entrepreneur, Banker and Industrialist*. Bergen: NHH.
- Sejersted, Francis (1993). *Demokratisk kapitalisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sjursen, F.W. (1997). *Artikler om Hans Nielsen Hauge, haugianismen og bevegelsens betydning for kultur og opplysningsarbeid*. Bergen: NLA-forlaget.

Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

Book 5, kapittel 1, tillegg 1. Glasgow og Edinburgh.

Smith, R. (2010). Puritanism in Early American History. <http://www.helium.com/items/488403-puritanism-in-early-american-history>.

Spurr, J. (1998). *English Puritanism, 1603–1689*. New York: St. Martin's Press.

Tawney, R.H. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. Gloucester: Peter Smith (reprint).

Weber, Max (1904). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber: Gesammelte Werke. Siebeck.

Young, C. (2009). Religion and Economic Growth in Western Europe 1500–2000.

Manuscript. Stanford: Stanford University.

KAPITTEL 3

Kallsarbeideren og *the self-made man*

Handelskapitalisme og etikk i Norge på 1800-tallet

Knut Dørum

Det har vært skrevet lite om forbindelsen mellom den økende kapitalismen og etikk i Norge på 1800-tallet, med unntak av at mange har framhevet haugianerne som entreprenører. Ola Honningdal Grytten, Jan Vea, og Bruce R. Dalgaard og Magne Supphellen i felleskap, har f.eks. behandlet og diskutert den rollen som haugianere med sin etikk spilte i ulike økonomiske sektorer.¹ Temaet for denne artikkelen er nettopp hvordan ulike etikk- og normsystemer kan ha gjort seg gjeldende i forskjellige norske miljøer i en tid med gjennombrudd for et handelsjordbruk og et omfattende kommersielt fiske på 1800-tallet. Dette er foreløpig en skisse og et arbeid underveis, som forhåpentligvis vil munne ut i en større analyse av forholdet mellom etikk og kapitalisme i Norge på 1800-tallet. Målet med dette arbeidet er ikke å måle effekten av etikk eller normsystemer på økonomiske handlinger og valg, men å fange inn de etiske eller ideologiske motiveringene knyttet til økonomisk adferd i ulike samfunn, og ikke minst til verdikonfliktene som kunne oppstå. Det gjelder ikke minst konfliktene mellom verdiene for og imot kapitalistiske handlingsmåter.

1. O. Honningdal Grytten, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: Entrepreneurship of the Norwegian Puritan Leader Hans Nielsen Hauge, *Review of European Studies* 1/2013, vol. 5: 48–66, og J. Vea, *To kulturer*, Oslo 2009, Dalgaard, B.R. and M. Supphellen, Entrepreneurship in Norway's economic and religious nineteenth-century transformation. *Scandinavian Economic History Review*, vol. 59, 1/2011: 48–66.

Jeg har tatt utgangspunktet i lokale områder som jeg har studert spesielt i samband med oppdragsforskning: Salten i Nordland, Råde og Onsøy i Østfold og Ås i Follo på 1800-tallet alle områdene opplevde på hver sine måter sterk økonomisk vekst og økende innslag av kapitalisme. Salten var et område som bare i begrenset grad ble berørt av haugianerne, mens i Råde og Onsøy gjorde haugianere og andre lekmannsgrupperinger seg sterkt gjeldende med puritansk etikk, både direkte og indirekte.² Her oppsto det en sterk forbindelse mellom det å være en av Guds utvalgte og det å ha økonomisk suksess. Ås ble bare i mindre målestokk berørt av lekmannsbevegelser, men fikk på samme måte som Råde og Onsøy sterk føling med byene som markeder for jordbruksvarer. I Råde lød det f.eks. i 1881: «Den der ikke er med i en missionsforening, er ikke en del af bygdens liv.»³ I Ås ble det sagt i 1889: «Aas er mest kirkens folk, langt mindre missionens folk.»⁴ Om Salten het det i 1888: «Missionen er som smaa og faa grønne flæker i bygdene her. Majoriteten søger mest kirken.»⁵

Gjennombruddet for handelsjordbruket i Ås, Onsøy og Råde kom i 1850- og 1860-årene, og i Salten fikk de kommersielle fiskeriene en sterk ekspansjon i 1860- og 1870-årene. For Ås var hovedstaden Kristiania det viktigste markedet for salg av jordbruksvarer, mens Råde og Onsøy fant sine markeder i Moss og Fredrikstad, Onsøy mest i den sistnevnte byen.⁶ Salten opplevde også en sterk inn- og utvandring. Fra hele Sør-Norge kom det innflyttere, samtidig som det var mye migrasjon mellom Salten og resten av Nordland. I Salten spilte byøkonomien lenge en beskjeden rolle, men den store produksjonen av tørrfisk, klippfisk og saltet sild gikk til store eksportmarkeder via sørnorske kjøpmenn.⁷ I Salten og Ås oppsto det en etikk og mentalitet knyttet til det å drive henholdsvis kommersielt fiske og jordbruk som sjelden hadde tydelig religiøs motivering. Her kom byenes og den urbaniserte middelklassens normsystemer til å spille inn, med vekt på individets muligheter.

-
2. K. Dørum, ... *midt mellom byene. Rådes historie 1830–1940*, Fredrikstad 2008; K. Dørum, *Tiden fra 1801 til 1905, Onsøys historie*, bd. V, Fredrikstad 2013.
 3. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse. Brev fra Råde formannskap, 7. mars 1881.
 4. Ås kommunearkiv, Ås formannskap, korrespondanse. Brev fra Ås formannskap, 20. okt. 1889.
 5. Statsarkivet i Trondheim, Nordlands amt, journalsaker 1888. Uttalelse fra fogderiet 12. mai 1888.
 6. K. Dørum, *Bondestyre, kamp og forsoning. Ås 1850–1940*, Elverum 2007.
 7. K. Dørum, *Byen blir sentrum. 1816–1890, Bodøs historie*, bd. 2, Trondheim 2013.

Jeg vil operere med tre ulike typer aktører som målbærer en bestemt type etikk eller normsystem i forhold til økonomisk adferd, og da i idealtypisk form: tradisjonsbæreren, kallsarbeideren og *the self-made man*. Kallsarbeideren er svært opptatt av å leve asketisk, være arbeidsom, og søker å finne tegn på frelse i økonomisk framgang. Målet er å finne bevis på at en er en av Guds utvalgte, eller i alle fall har en religiøs-moralsk levemåte og adferd som Gud velsigner.

The self-made man er et individualistisk ideal. Han er helten og eneren som blir beundret og dyrket for at han ved mot, dyktighet og hardt arbeid bygger opp vellykkede økonomiske virksomheter og skaffer seg stor rikdom. I den mest idealiserte formen begynner han sin suksesshistorie med lite kapital og med ikke noe eller beskjedent sosialt nettverk og tilsynelatende få forutsetninger. Dette er etikk eller idealer som springer ut av bysamfunnets individualiserende frihetslære og er i pakt med sentrale punkter i den økonomiske liberalismen på 1800-tallet. Tradisjonsbæreren er prinsipielt skeptisk til forandringer og nyvinninger. Han ser på etablerte sedvaner og prosedyrer som styrende for økonomisk virksomhet, og setter sosiale forpliktelser til fellesskapet foran personlig vinning. Tradisjonsbæreren er konstruert ut fra E.P. Thompsons *moral economy* som en førmoderne folkelig ideologi.

Utviklingsperspektivet som jeg vil skissere opp i denne artikkelen, er som følger: I siste halvdel av 1800-tallet kom tradisjonsbæreren til å bli utfordret av kallsarbeideren og *the self-made man*, og var på vikende front. Motstanden mot ny teknologi og nye driftsmåter kunne ikke opprettholdes, og det måtte gis større frihet til individuell utfoldelse. Imidlertid forsvant moraløkonomien aldri helt, og fortsatte å yte motstand mot de nye normsystemene. Mens den rendyrkede *self-made man* ble fordømt av både tradisjonsbæreren og kallsarbeideren, kom kallsarbeideren mer enn *the self-made man* til å bygge bro. Kallsarbeideren i områder som Råde og Onsøy la også vekt på solidaritets- og fellesskapstankegangen som hadde vært så viktig i det gamle samfunnet. Samtidig meldte det seg i de religiøse miljøene en tilpasning til etikken som bar fram *the self-made man*. Man aksepterte at driftige menn søkte personlig vinning og nøt godene som den økonomiske fremgangen førte med seg, så lenge de dempet sitt personlige forbruk og var gavmilde overfor det lokale fellesskapet. Det meldte seg også en tilpasning for *the self-made man*, om i mindre grad enn for kallsarbeideren. Vi

ser særlig at handelsmannen i Salten måtte ta hensyn til fellesskapet og sambygdingene. Det ble forventet at han ytet hjelp og var gavmild. På den måten kunne nyrike skipperbønder og handelsmenn gli inn som en naturlig del av lokalsamfunnet. Sentralt i analysen er like mye tilnærmingene mellom normsystemene som konfliktene mellom dem.

Vi begynner med å utdype etikken eller normsystemet i moraløkonomien og eksempler på dette fra mine undersøkelsesområder. Deretter skal vi utdype de to andre typene ut fra tilsvarende eksempler.

Moraløkonomien

Det er altså den britiske historikeren E.P. Thompson som har konstruert begrepet *moral economy* ut fra forholdene i England på 1600- og 1700-tallet og tidlig 1800-tall. Dette begrepet er blitt videreutviklet av den amerikanske sosialantropologen James C. Scott.⁸ Den danske historikeren Peter Henningsen har med hell anvendt *moral economy* som et utgangspunkt for en analyse av bondekulturen i Danmark under eneveldet, 1660–1849.⁹ I alle mine undersøkelsesområder måtte de økonomiske aktørene forholde seg til den tradisjonelle tenkemåten. Hva er innholdet i moraløkonomien slik vi finner den utlagt hos Thompson, Scott og Henningsen? Moraløkonomien, som norm- og verdssystem, tok avstand fra personer som søkte profitt på bekostning av fellesskapet. Det ble forventet at alle i det sosiale fellesskapet, som kunne være grenda, bygdelaget eller bydelen, hadde et sosialt ansvar for hverandre. En skulle hjelpe hverandre, og ikke minst påå det den rike å hjelpe den fattige. Solidaritet skulle gå foran personlig vinning. Hos Thompson er det et sentralt poeng at matopptøyer blant allmuen i landsbyer og byer i England i tidlig moderne tid, som regel var rettet mot at kjøpmenn forlangte for høye priser. Thompson finner forestillinger om at prisene måtte være «moralske», og fastsettelsen måtte skje både i forhold til sedvane og tradisjon, og ikke minst ut fra hensynet til de fattige, og i krisetider til de mange vanskeligstilte.

8. E.P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past & Present* 1971: 76–136; vol. 50; James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant*, London 1976.

9. P. Henningsen, *I sansernes vold. Bondekultur og kultursammenstød i enevældens Danmark*, vol. 1–2. København 2006.

«Kornet maa bonden selge efter samvittighed, ikke efter griskhed, slik er traditionen», skriver sogneprest Ole Christian Berner i Ås i 1855.¹⁰ Han forteller at det var begrenset hva en bonde kunne forlange av priser på korn og kjøtt i krisetider. Det var viktig at bonden tok hensyn til de fattige og vanskeligstilte, ikke minst i krisear. I Skjerstad i Salten het det i 1857 at det var få som våget å ta seg godt betalt når avlingene sviktet og fisket slo feil. Da ville en få bygdas harme mot seg, som det het.¹¹ Bodø bys formannskap uttalte i 1860: «Ingen er så forhadet som kjøpmanden naar han kræver prise som bryder med hvad som er skik og brug og sædvane. Det forventes at kjøpmanden skal være snild og varm mod de fattige.»¹² I Onsøy skrev en bonde anonymt i 1863: «Kornet selger vi slig at fattigmanden ogsaa skal ha raad til det, i pagt med gammel skik og brug.»¹³ I folketradisjonen og i folkeeventyrene blir de rike og gjerrige straffet, og den fattige og gavmilde får sine tre ønsker oppfylt.

I moraløkonomien ble det lagt vekt på ordninger som omfordelte ressurser og sørget for en viss grad av sosial og økonomisk likhet. Sending eller «fønn» i samband med gjestebud, bryllup og gravferd innebar ennå på slutten 1800-tallet at hver og en i bearlaget skulle ta med mat og drikke, og det ble ført regnskap over hva den enkelte hadde bidratt med. I Råde heter det i 1844: «Fønn eller sending maales og tælles, og hvad den ene faar i et bryllup, faar den anden nabo i neste bryllup, om denne ikke trenger mere formedelst sin fattigdom.»¹⁴ Det ble altså forventet at familiene fikk igjen det de hadde gitt, når det var deres tur til å holde gjestebud, om ikke fattigdom og nød krevde at noen fikk mer fra fellesskapet enn andre. Fellesskapet fungerte som et sikkerhetsnett. Om avlinger og fiske slo feil, kunne en alltid få støtte fra kollektivet eller naboene. Sogneprest Berner i Ås skriver i 1859: «Bonden som husmanden hjelper hinanden, naar nøden

10. Ås kommunearkiv, Ås formannskap, korrespondanse. Brev fra sogneprest Ole Christian Berner, 12. mai 1855.

11. Statsarkivet i Trondheim, Salten fogderi, journalsaker 1857. Brev fra Skjerstad formannskap til fogderiet, 1. mars 1857.

12. Statsarkivet i Trondheim, Salten fogderi, journalsaker 1860. Uttalelse fra Bodø bys formannskap, 2. des. 1860.

13. Fredrikstad kommunearkiv, Onsøy formannskap, journalsaker 1863–1868. Brev fra anonym bonde, 19. aug. 1863.

14. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse 1844. Brev fra Råde formannskap til Råde kommunestyre, 12. okt. 1844.

er stor. At ikke hjelpe den der lider nød, er den største synd.»¹⁵ I Skjerstad uttalte formannskapet i 1878: «Nabohjelpen er den sikreste næring, og den største tryghed. Vi må hjelpe hinanden, hedder det overalt. Det er en synd at blive rig på en anden der lider nød.»¹⁶

I samfunn med moraløkonomi møter vi tanken om å minimalisere risiko. Dette kunne slå ut i omfattende teigblanding og jordfelleskap der jord med forskjellig bonitet og beliggenhet ble fordelt på mange. Et annet utslag av denne forestillingen var at en satset på flere typer næringer og levebrød i ekstensiv form, i stedet for spesialisering og intensivering. Ås kommunestyre uttalte i 1876: «Endnu er der nogle som i frygt for ulykken velger den traditionelle vei i at gaa inn i saa mange erhverv og næringer som mulig, istedenfor at velge færre næringer og større udbytte.»¹⁷ I et brev fra fra «bonde Hans Olsen» i Bodø landsogn fra 1876 får vi vite at mange vegret seg for å endre noe på driftsform og redskapsbruk av frykt for at det ville true forholdet til naboene.¹⁸

Tradisjon og velprøvde metoder inngikk også i tankegangen om sikkerhet. I 1854 skriver sogneprest Anton Fredrik Christian Stabell i Onsøy at

den gamle maade er den bedste maade. Den nye maade, de nye vexte eller de nye redskabe blive af de gamle betragtet med den største mistænksomhed og vantro. Man er bange for at det kan føre ulykke med sig.¹⁹

Johan Strand kunne i 1935 berette at hans far, Amund Clausen Strand, var en av de første i Onsøy som sådde grasfrø i åkerjord for å omdanne den til grasvoll. Frøet var fra Amerika, og det må ha vært i 1860-årene. Da en eldre nabo kom ned til åkeren der faren sådde, tok han et frø i hånden, lot det gli mellom fingrene og betraktet det med stort alvor. Så ristet han på hodet, la hånden på farens skuldre og utbrøt: «Du skulle ikke ha gjort dette, Amund. Vi og våre fedre før oss har latt det gro på jorda det Vårherre har

-
15. Ås kommunearkiv, Ås formannskap, korrespondanse. Brev fra sogneprest Ole Christian Berner, 19. mai 1859.
 16. Statsarkivet i Trondheim, Salten fogderi, journalsaker. Brev fra Skjerstad formannskap til Salten fogderi, 12 des. 1878.
 17. Ås kommunearkiv, Ås formannskap, korrespondanse. Uttalelse fra Ås formannskap 8. okt. 1876.
 18. Statsarkivet i Trondheim, Salten fogderi, journalsaker. Brev fra «bonde Hans Olsen», 15. jan. 1876.
 19. Fredrikstad kommune, Onsøy kommune, Onsøy formannskap, journalsaker 1849–1856. Brev fra sogneprest Anton Fredrik Christian Stabell til Onsøy kommunestyre, 12. febr. 1854.

bestemt. Det vil ikke bli dig eller andre til velsignelse å gripe inn i hans anordninger.» Deretter snudde han og gikk hjem.²⁰

I dette gamle samfunnet var det liten aksept for at enkeltpersoner brøt ut og begynte med nye produksjonsmåter og gjorde forandringer i gårdsdrift eller handel. Forandring var en trussel mot den sosiale orden, og i visse tilfeller også mot Guds orden. Normen var at en skulle legge ned en arbeidsinnsats som trygget levemåten og sikret husholdet grunnleggende materielle behov, og en skulle ikke gå ut over denne rammen. Moraløkonomien var således fiendtlig innstilt til innovasjoner i drift, organisasjon og teknologi. Men dette normsystemet kom i konflikt med både weberianske termer for protestantisk etikk og the-self-made-man-idealet, som med økende styrke gjorde seg gjeldende utover på 1800-tallet.

Weberianske termer og haugiansk ånd

Kjent er Max Webers modell om forholdet mellom protestantisk etikk og kapitalistisk ånd. Han fant en bestemt etikk og moral i kalvinistiske og puritanske miljøer (pietister, baptister, mennonitter, kvekere, hugenotter). Sentralt i disse religiøse miljøene er at en søker etter tegn på at en har fått frelse og evig liv og er en av Guds utvalgte. Ingen kan vite sikkert om de er blant de utvalgte. Weber tolket Johan Calvin slik at ingen kunne gjennom gode gjerninger og handlinger vinne seg frelse, og heller ikke synd og umoral ville endre ens hinsidige status. Skriftemål og absolusjon hos prest hjalp heller ikke. Calvin forkynte en predistasjonslære. Vårherre hadde på forhånd utpekt de få som skulle få evig liv i himmelriket. De aller fleste var dømt til evig fortapelse.

Likevel ble det naturlig for kalvinistene og puritanerne å lete etter tegn. Tegnene en lette etter, var blant annet økonomisk suksess, som igjen var koplet sterkt til asketisk livsførsel. En skulle avstå fra jordiske fristelser og temme begjær, ha streng disiplin, leve nøysomt og sparsommelig, og hardt arbeid sto sentralt. Max Weber løfter fram at det var en sterk religiøs-etisk norm å kunne arbeide hardt, uavbrutt og målbevisst, og at dette ville bli belønnet med økt fortjeneste, inntekt og formue, eller det som er blitt kalt

20. K. Dørum, *Onsøys historie. Tiden fra 1801 til 1905*, bd. V, Fredrikstad 2013: 217.

«Guds kapitalakkumulasjon». Det var i etikken sterk kopling mellom frelse og økonomisk aktivitet. Innenfor den puritanske tradisjonen sto forvaltertanken sterkt. Det var en plikt å øke kapitalen som en var blitt betrodd av Gud. Den kapitalistiske ånd ble dermed å søke å øke fortjenesten og utbyttet av investeringer, og reinvestere overskudd for å skape enda større overskudd.²¹

Weber er blitt kritisert for å ha undervurdert politiske og økonomiske strukturer og betingelser og for å overdrive forskjellen mellom katolsk og protestantisk etikk. En del av kritikken har gått ut på at gode muligheter for kapitalisme, slik som tilgang på råvarer og stor etterspørsel, gjerne driver fram en kapitalistisk tenkemåte og en etikk tilpasset den.²² Marxistiske historikere har ment at årsaksforholdet er det omvendte av det Max Weber tenkte seg. Det var kapitalismen som fremmet religiøs individualisme. Som forklaring på det kapitalistiske gjennombruddet er også økende lese- og skrivekunnskap blitt trukket fram som viktigere enn protestantisk etikk. Ellers har flere innvendt overfor Max Webers modell at predestinasjonslæren i protestantiske miljøer ikke har hatt særlig stor betydning, men at den protestantiske etikken på et bredere grunnlag kan ha stimulert til kapitalistisk adferd. Det er blitt påpekt at husholdertanken og forvalteransvaret var en viktigere motivering.²³

Det ligger nær å se likheter med Webers protestantiske etikk og den etikken som utspilte seg i haugianermiljøene. Francis Sejersted har villet tolke haugianismen ut fra Webers protestantiske etikk og kapitalistiske ånd, og faktorene som gjaldt for kalvinister og puritanere «var også virksomme for de norske haugianere».²⁴ Nils Gilje har i en større analyse applisert Webers protestantiske etikk på det verdisynet som haugebevegelsen kom til å målbære. Hos Hans Nielsen Hauge finner vi ingen predestinasjonslære. Derimot kom han sterkt til å vektlegge arbeidsetikk og askese. En skulle

-
21. D. Chalcraft, Introduction, i D. Chalcraft, og A.D. Harrington (red.), *The protestant ethic debate. Max Weber's Replies to his critics*, Liverpool 2001. A. Giddens, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism / Max Weber* (translated by Talcott Parsons; with an introduction by Anthony Giddens), London 2001; G. Marshall, *In search of the spirit of capitalism. An essay on Max Weber's Protestant ethic thesis*, Hampshire 1982.
22. Marshall 1982.
23. D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London 1976, og Z. Baumann, *Liquid Modernity*. Cambridge: 2000.
24. F. Sejersted, *Demokratisk kapitalisme*, Oslo 1993: 30.

vike unna «verdens fristelser» og ikke være et menneske «af verden». Hauge fordømte «øienslyster» og «kiødslyster». De gode kristne skulle betrakte seg som forvaltere og husholdere av de «timelige ting» eller økonomiske verdier og ressurser som Gud hadde stilt til deres rådighet. Nøysomhet og hardt arbeid gikk sammen, og en skulle «bruke verden» til å øke de økonomiske verdier eller det gods eller den kapital Gud hadde betrodd menneskene. Det var tale om Guds kapitalakkumulasjon. Som for kalvinistene ble økonomisk suksess også for haugianerne et tegn på at en levde i tråd med et religiøst-moralsk ideal. Haugianeren og kalvinisten hadde også en sterk arbeidsetikk til felles.²⁵

Gilje framhever at både Webers kalvinist og haugianeren betraktet økonomisk framgang som tegn på Guds velsignelse. Men mens kalvinisten var opptatt av at tegnet skulle gi bevis for nåde og evig frelse, var det hos en haugianer en ren religiøs-moralsk plikt å føre et driftig liv som Guds husholder. Gilje skriver: «For haugianerne var handel og økonomisk virksomhet en integrert del av det jordiske kallsarbeid pålagt av Gud. Å være trofast i kallet var den kristnes plikt.»²⁶ Gilje ser også en annen viktig forskjell. Ifølge Hauge skulle ikke gevinsten av arbeidet og investeringer betraktes som personlig eiendom. Det tilhørte Gud og fellesskapet av brødre og søstre som kom til å utgjøre menigheter og senere vennsamfunn innenfor haugebevegelsen. Hauge kom til å argumentere for «at alle tro sødskende i Herren have fælledsskab endog i de timelige ting, at alle ere formuende i dette ...». Hauge så for seg eiendoms- og formuesselskap, og at den kristne nestekjærligheten skulle gå foran privat eiendomsrett. Dette er bakgrunnen for at Hagues venner gikk sammen om å starte ulike virksomheter, og haugianernes kapitalisme kom til å merke seg ut som kollektivistisk. Hos Hauge finnes altså en ekstra dimensjon, som ikke den weberianske kalvinisten hadde, nemlig det Gilje har kalt brorskapsetikk, som satte fellesskapet foran det enkelte individ.²⁷

Det er ikke vanskelig å finne eksempler på kapitalistiske tenkemåter som minner om Webers definisjon av kapitalistisk ånd. Sogneprest i Bodø pre-

25. N. Gilje, Hans Nielsen Hauge og kapitalismens ånd, notat av foredrag holdt på Vatnahalsen høsten 1993 i regi av Senter for europeiske kulturstudier og ved LOS-senteret 8. februar 1994.

26. Gilje 1994.

27. Gilje 1994.

stegjeld, Peter Holm, uttrykker i 1854 at tanken hos alle slags fiskehandlere var: «at lade skillingene yngle en gang, for at yngle enda mer neste gang».²⁸ Sognepresten i Råde, Peter Fredrik Bassøe, sier noe lignende om den nye forretningsånd i 1857: «At blive stadig rigere paa handels overskud.»²⁹

I bygder som Råde og Onsøy, og i noen grad også Ås, finner vi en begrunnelse for kapitalismen som sprang ut av haugiansk ånd. Tydeligst var dette i Råde. I 1855 stiftet haugianerne i Råde «Missionsvennerne» som den første misjonsforeningen, og i 1878 eller 1879 skiftet den navn til Raade Missionsforening. Mange foreninger skulle springe ut av Raade Missionsforening.³⁰ Den første og sterke misjonsbevegelsen i Onsøy skulle nettopp bli båret oppe av haugiansk ånd. William Almgren, født i 1871 og oppvokst på Gressvik, berettet i 1951 at forholdsvis mange arbeidere var sterkt religiøse, de var flittige kirkegjengere og soknet til en «haugiansk retning».³¹

I 1878 uttrykte sognepresten i Onsøy, Carl August Guldberg: «Der er to rigdomme. Den der skapes med arbeide og tro, og den der skapes med hazard og kortvarig lykke der lett forspildes.» Med dette mente han å fange inn «den sterke tanke og aand» i bygda, som han støttet.³² I 1881 uttrykte Raade Missionsforening overfor formannskapet: «at reise en god gaard eller forretning på haardt arbeid og nøisomhed, er troens og frelsens tegn.»³³

Her møter vi klare holdninger om at det å skape rikdom var et mål, men det måtte gjøres ut fra riktig religiøs etikk og moral, ikke minst en streng arbeidsetikk. Kapitalismen måtte underordnes de rette verdiene. Vi møter også husholdertanken og forvalteransvaret som var pålagt en god kristen. I 1879 hadde «misjonsfolket» i Ås kommentert den nye jernbanen i bygda. De mente jernbanen kunne bli positiv for bygdas folk og for handelen med jordbruksvarer med byene. Men det var viktig at fortjenesten og utbyttet ble forvaltet på rett måte. En måtte ikke sette personlig vinning foran

28. Statsarkivet i Trondheim, Salten fogderi, journalsaker 1854. Korrespondanse mellom sognepresten i Bodø prestegjeld Peter Holm og fogderiet, 14. mars 1854.

29. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse 1857. Brev fra sogneprest Peter Fredrik Bassøe til sognepresten i Onsøy, 8. aug. 1857.

30. Dørum 2008: 287.

31. Dørum 2013: 295 ff.

32. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse 1878. Brev fra sogneprest Carl August Guldberg i Onsøy til Råde formannskap, 5. april 1878.

33. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse 1881. Brev fra Raade Missionsforening til Råde formannskap, 4. juli 1881.

hensynet til fellesskapet: «Man maa forvalte Jesu og Guds rigdome, slig at de forøges i troens og alle vore venners navn.»³⁴ Et uttrykk for det samme har vi fra «missionens venner» i Råde, som i 1882 kommenterte den nye velstanden i bygda slik: «Det jordiske gods maa i kristendommens navn forvaltes, slig at det formeres til Gud og vore venners nytte.»³⁵ I 1889 het det fra misjonens venner i Onsøy: «At en måtte følge handelens rette og gudfrygtige vej.» En var bekymret for at enkelte bønder i bygda i for stor grad tenkte på egennytten framfor å tenke på at brødre og søstre i ånden eller misjonen måtte hjelpes i nødens stund. Det ble også sagt at en bare hadde det jordiske godset til låns. Alt tilhørte Gud.³⁶

Den haugianske varianten av kapitalismen fikk sterke kollektivistiske trekk. Det vesentlige ble solidariteten og det sosiale ansvaret mellom brødre og søstre i det religiøse fellesskapet. I så måte passet haugianismen godt med den tradisjonelle moraløkonomien. Haugianerne utfordret på ingen måte de gamle sosiale fellesskapene i Råde og Onsøy, selv om deres kristensosialistiske form kunne provosere andre steder. De videreførte sentrale verdier og normer i det gamle samfunnet, og sogneprestene kunne ofte være positive. Misjonsfolket uttalte i Råde i 1887: «Missionens vener vil ikke tjene penger paa andre, tage for høie priser, og leve paa andres nød.»³⁷ Dette var helt i pakt med kjernen i moraløkonomien. Samtidig vitner slike utsagn om at misjonsfolket opplevde at handelsjordbruket ofte kunne være tuftet på individualisme og egennytte. I samme brev får vi vite at «det er for mange blandt os som tenker handel slig den rige og ensidige kjøbmand gjør». Kjøpmannen framsto som en representant for de umoralske. I Onsøy lød det fra misjonens venner i 1890 at byen og kjøpmannen sto for den «usle og fattigslige rigdom uden Guds velsignelse». Denne «onde aand» hadde også nådd Onsøy, og trukket flere bønder i bygda med seg.³⁸

34. Ås kommunearkiv, Ås formannskap, korrespondanse. Brev fra «Missionsfolket i Aas» til Ås formannskap, 7. sept. 1879.

35. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse. Brev fra «Missionens vener i Raade» til Råde formannskap, 5. aug. 1882

36. Fredrikstad kommunearkiv, Onsøy kommune, formannskap, journalsaker 1889–1893. Brev fra «Missionens vener» i Onsøy, 18. nov. 1889.

37. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse 1887. Brev fra «Missionens vener» i Råde, 4. mai 1887.

38. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse 1890. Brev fra «Missionens vener» i Onsøy, 20. jan. 1890.

At det hadde oppstått konflikter mellom normsystemer eller ulike idealer, kommer godt fram i en uttalelse fra Ås formannskap i 1896. Her fortelles det at de av bøndene som hyllet den driftige handelsmann, var bedre enn de andre i forretninger. Den driftige handelsmannen fikk de beste prisene og størst fortjeneste når han var på torget i byen eller hos grossistene. Han nådde først fram med sine varer og vant de mest betalingsvillige kundene. Han hadde også de beste varene, og var mest arbeidsom og nøysom. Her kan vi spore arbeidsetikken, men det er først og fremst verdiene konkurranse, den bestes rett og individualisme som ble løftet fram. I samme brev het det: «Det hersker konkurranseand blandt bønderne.»³⁹

Også i det sterkt haugianske Råde ble det i 1899 talt om «den herskende konkurranseand». Formannskapet uttalte at man dyrket den store helt, dvs. den som kunne tjene seg rikest på handel. Og det var ofte et samtalemne hvem som hadde tjent mest på byforretningene. I de haugianske miljøene presset andre verdier og normer seg inn. Dette virket forstyrrende og utfordrende. Konkurransen ble tilskrevet «byens og kjøbmandens tenkemaade».⁴⁰ Det betyr at handelskjøpmennene i Onsøy og Råde sto overfor en normkonflikt. De var bundet både av den tradisjonelle moraløkonomi, som kunne gå godt sammen med den haugianske fellesskaps-tanken, og den sterke individualistiske tankegangen som bysamfunnet og middelklassen der tok til orde for. Samtidig bygde haugianismen og etikken som andre lekmannsbevegelser en bro til byens ideal om *the self-made man*. En skulle både søke å skape materiell velstand og rikdom og å være solidarisk overfor andre medlemmer i det religiøse og sosiale fellesskapet. I Råde og Onsøy, så vel som i Ås, fikk både haugiansk etikk og idealet om *the self-made man* innpass i både konflikt med og i tilpasning til den tradisjonelle moraløkonomien. I Salten fikk kallsarbeideren liten betydning, og her sto spenningen mellom idealet om *the self-made man* og moraløkonomien.

39. Ås kommunearkiv, Ås formannskap, korrespondanse. Brev fra Ås formannskap, 30. april 1896.

40. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse 1899. Brev fra Råde formannskap, 6. juli 1899.

Entreprenørånden

Narve Fulsås stiller spørsmålet om en ekspanderende kapitalisme omformet samfunnet i Nordland og gjorde ende på husholdstilpasningen eller selvforsyningsøkonomien før 1920. Svaret hans er nei. Sysselsettingen i sekundær- og tertiærnæringene – handel, håndverk, industri og tjenesteyting – var for liten, og sysselsettingen i jordbruket holdt seg høy ennå i 1920- og 1930-årene. Samtidig ser han et vendepunkt på slutten av 1800-tallet med en begynnende vekst for sekundærnæringene. Det var innledningen på et hamskifte.⁴¹ Jeg har i bind 2 i Bodøs historie argumentert for at handelskapitalisme sto sterkere i Nord-Norge generelt og Salten spesielt enn hva tidligere historikere har trodd, og hva samtidige beretninger fra embetsmenn kan tyde på.⁴²

De mange handelsstedene som dukker opp allerede på 1700-tallet, og som blir etablert i stort antall på 1800-tallet, er i seg selv et uttrykk for forretningsånd. Det nye på 1800-tallet var at denne tenkemåten nådde ut til flere sosiale grupper og fikk større kraft og tyngde enn det som hadde vært tilfellet på 1700-tallet. I Salten kom de rike sildeinnsigene i 1860-årene og i første del av 1870-årene til å styrke handelskapitalismen. Verdiane og rikdommene som lå i fiskeriene, økte mye i takt med store fangster og gode priser. Mange ble involvert i fiskeriene, og mange var med på å utruste skip og hadde en lott i fangsten og utbyttet. Med dette utgangspunktet hadde kapitalistisk tenkemåte og forretningsånd lett for å vinne terreng i Nord-Norge, og ikke minst i et område som Bodø by og omland. Hovednæringen i denne landsdelen – fisket – gav bedre vilkår for kapitalisme enn jordbruket i større deler av Innlands-Norge. Den store migrasjonen fra Sør-Norge og de store folkeflyttingene innenfor Nord-Norge gjorde at nye impulser og nye tankeretninger lettere fikk fotfeste. Det gamle samfunnet ble satt under sterkere press, og byens og bymiddelklassens normer kunne få større gjennomslag.

I 1874 skrev byfogd og sorenskriver Oluf Severin Neergaard at selv alminnelige fiskere og fiskerbønder gikk med drømmer om å slå seg opp som rike skipper og handelsmenn. Mange snakket om å gjøre det store notkastet. De mest taleføre og opplyste snakket om «standssamfunnets

41. N. Fulsås, Hushaldsøkonomi og kapitalistisk økonomi i Nordland, 1850–1950, *Historisk tidsskrift* 1987: 28–52.

42. K. Dørum, *Byen blir sentrum. 1816–1890, Bodøs historie*, bd. 2, Trondheim 2013.

stengsler». Nord i landet var det mindre av dette.⁴³ Kjøpmann Leonhard Johnsen i Bodø utbrøt i 1884: «I vore omraader tror man at en fattig kan gjøre sig rig med held, mod og haardt arbeide. Her lider vi ikke af fjeld- og dalbondens tregthed og bagstreverskhed.»⁴⁴ Vi må også lytte til sogneprest Olaus Holter i Bodø prestegjeld, som sier dette i 1887: «Faa egne i vort land har naaet saa langt i handelsudviklingen som Saltens bygder. Det gjælder lige mye i sindet og aanden som i det praktiske virke.»⁴⁵

I 1865 skrev Per Olsen, som hadde «tilfældigt tømrerarbeide» i Bodø by, til sogneprest Alrik Schumann i Lenvik i Midt-Troms. Han lurte på om han kunne få en attest fra presten om den tiden han hadde bodd og arbeidet i bygda, som «vilde kunne gjøre livet enklere for ham i byen eller et andet sted». Han måtte innrømme at han nok ikke hadde oppsøkt kirken og Herrens bord, eller nattverden, så ofte han som burde. Han unnskyldte seg med at livet som familieforsørger for kone og tre barn var hardt. Ikke desto mindre påpekte han at Bodø by og landsognet hadde gitt ham og familien «lykke og fremgang». Han tjente bedre enn noen gang, og det var lett å få arbeid. Han hadde hatt så stor framgang som tømrer at han vurderte å begynne for seg selv. Han skrev: «Jeg er ikke født til at leve under anden mands myndighed og lydighed. Jeg er født fri, og evner at livnære mig som egen herre i et land der er fridt og rigt paa muligheder.» Han kunne fortelle at han hadde bodd og arbeidet flere ulike steder i Nordland, og nå vurderte han å «friste lykken i Trondhjem, eller en anden større by.» Han så heller ikke bort fra at han og familien kanskje kom til å slå seg ned i Lofoten. Per Olsen framstår som en av flere «askeladder» som drømte og håpet.

Vi har et eksempel til fra en helt annen kant av landet, men som fikk et helt annet utfall.⁴⁶

I 1873 bad Kjonig Hansen og Olga Monsen med adresse Fredrikstad by sin tidligere sogneprest i den bynære bygda Onsøy, Carl August Guld-

43. Statsarkivet i Trondheim, Nordlands amt, journalsaker 1874. Brev fra byfogd og sorenskriver Oluf Severin Neergaard til amtet, 19. jan. 1874.

44. Statsarkivet i Trondheim, Nordlands amt, journalsaker 1884. Brev fra kjøpmann Leonhard Johnsen til amtet, 12. sept. 1884.

45. Statsarkivet i Trondheim, Salten fogderi, journalsaker 1887. Brev fra sogneprest i Bodø prestegjeld, Olaus Holter, til Salten fogdekontor, 12. des. 1887.

46. Statsarkivet i Tromsø, Lenvik sognepresteembete, korrespondanse og saksdokumenter 1762–1985, boks nr. 38. Brev fra Per Olsen til sogneprest Alrik Schumann i Lenvik, 4. des. 1865.

berg, om attest. En god attest kunne åpne nye dører. De hadde havnet som daglønnere på en gård i Skjerstad etter å ha vært tjenestefolk på en større husmannsplass i Bodø landsogn et halvt år. Mannen drev også som fisker på vinterstid, og hadde bygd seg opp så stor kapital at han hadde en lott i en båt. Han fortalte at «jeg og kona har haab om og længsel efter at kunde kjøbe os en gaardejendom, og blive uavhengig og frie». I 1879 havnet paret i Onsøy som fattiglemmer og søkere av fattighjelp.⁴⁷ For Kjøning og Olga endte det ikke godt. Lykken hadde plutselig snudd. Likevel er det interessant at folk av arbeiderklassen gikk med drømmer om å rykke opp til en høyere sosial stilling og ikke minst om å bli uavhengig av et herskap. Deres ordvalg vitner også om ideologisk påvirkning. Borgerskapets ideologi om frihet, likhet og framskritt synes å ha blitt tatt opp av de lavere sosiale lag. Ved hardt arbeid og dyktighet kunne en hvilken som helst mann og hans familie oppnå en bedre yrkesposisjon og høyere sosial status enn hans foreldre hadde hatt, var den nye læren. Mulighetene for klassereiser var der for mange. Det var bare å gripe dem.

En eldre mann som historikeren Axel Coldevin kom i snakk med i 1930-årene, kunne berette at hans mor i 1860-årene hadde tjent 800 spesidaler på sin sjettedels andel i en not, mens hans far, som var forstmann, hadde tapt 1600 spesidaler og en båt på en halv not. En håndverker fortalte Coldevin at han som femtenåring gjorde det store varpet. En dag i 1869 sto han og arbeidet med sin far på verkstedet. Så kommer plutselig en av kameratene hans springende med godt nytt. En not sto full av sild etter at karene hadde fått stengt den, og de trengte all arbeidshjelp de kunne få. Fortelleren meldte seg, trass i sin unge alder, og hjalp til inne på Rønvika. Da silda var tatt opp, fikk han utbetalt 100 spesidaler i lott. Historiene er nok ikke frie for overdrivelser, men normen eller moralen er klar og går stadig igjen: Hvem som helst kunne prøve lykken, og lykken sto den modige og arbeidsomme bi.⁴⁸

I 1873 skriver amtmann Claus Worsøe at idealet for mange i Nordland var mannen som «ud af intet» skapte seg en formue og stor rikdom på hardt

47. Fredrikstad kommunearkiv, Onsøy kommune, Onsøy formannskap, journalsaker. Brev fra sogneprest Carl August Gulberg, 7. nov. 1879, og vedlagt brev fra Kjøning Hansen 30. okt. 1873 til Onsøy formannskap.

48. A. Coldevin, *Bodø by 1816–1966*, Bergen 1966: 235.

arbeid, gode evner, dristighet, list og med stort hell. Mannen som var bedre enn de andre, han som vant kappestriden med andre om det store kastet med nota, den beste handelen og de beste prisene.⁴⁹ Her møter vi kanskje i mest fortettet form idealet om *the self-made man*.

Ellers finner vi sjelden uttrykk for en religiøs motivering for økonomisk framgang. I 1883 skriver sogneprest Hans Schlytter Schanche i Bodø prestegjeld at bygdefolket og byfolket var opptatt av Vårherre, og det var viktig med hans velsignelse. Det hersket nok en sterk skjebnetro, og at det kunne være Guds mening som lå bak enkelte tragiske hendelser. Likevel gjaldt det at en måtte hjelpe seg selv, og at det var «den dygtige og driftige mand» som var det store eksemplet for mange. Ekstra høy status ga det om den suksessfulle mannen hadde startet på bar bakke, «uden særlig middele», og greid seg selv.⁵⁰

På den annen side har vi sett at moraløkonomien her som i resten av landet sto sterkt på 1800-tallet. Sogneprest Schlytter Schanche skriver også at folk i Bodø prestegjeld var opptatt av å hjelpe hverandre, og at man så det som en plikt å hjelpe den fattige. Griskhet ble oppfattet som en stor synd. Det oppsto misunnelse om en mann i en krets ble langt rikere enn de andre etter hell med fiskehandelen. Han kunne bli møtt med en kald skulder, forteller presten.

Det måtte bli en spenning mellom moraløkonomien og idealet om *the self-made man*. *The self-made man* kan settes i forbindelse med modernitet eller det moderne samfunnet. I det vestlige samfunnet på 1800- og 1900-tallet har modernitet vært knyttet til liberalisme og utilitarisme. Det har betydd vektlegging av tanken om at individene skulle være rasjonelle, frigjort fra tyngende tradisjoner, gammel overtro og kuende fellesskap. Det skal være stor frihet for individuelle livskrefter, følelser og behov.⁵¹ På 1800-tallet slo dette ut i en sterk økonomisk liberalisme, men også til en viss grad i en politisk liberalisme. Stengsler for fri økonomisk aktivitet skulle bort, privilegie-

49. Statsarkivet i Trondheim, Salten fogderi, journalsaker 1873. Korrespondansen mellom amtet og fogderiet, 20. og 25. aug. 1873.

50. Statsarkivet i Trondheim, Salten fogderi, journalsaker 1883. Brev fra sogneprest Hans Schlytter Schanche til fogderiet, 14. febr. 1883.

51. W. Gunneriussen, *Å forstå det moderne. Framskrittstro, rasjonalitet, ambivalens og irrasjonalitet i diskursen om modernitet*, Oslo 1999; A. Lees, *Cities Perceived. Urban Society in European and American thought, 1820–1940*, Manchester 1985.

samfunnet skulle avskaffes, og hindringer for sosial og geografisk mobilitet måtte fjernes. Tjenestetvungen og passtvangen ble opphevet, og det ble etter hvert innført en stor grad av handels- og håndverksfrihet.

Ulike idealer og realiteter

Som vi har sett, har denne analysen, med noen unntak, basert seg på spredte normative kilder. Utsagnene som er blitt trukket fram, viser hvordan ulike miljøer ønsket at det skulle være. Vi har å gjøre med idealer. Hvordan de mange bøndene tenkte i det daglige, kan vi ikke uten videre fange inn. Vi må anta at idealene som formannskap i kommunene, embetsmenn og misjonsforeninger formidlet, viser utbredte normsystemer som må ha hatt betydning for bygdefolket. Det behøver ikke bety at idealene har trengt like dypt inn og er blitt forstått på samme måte hos den jevne bonde, fisker og husmann som hos dem som tilhørte de religiøse, sosiale eller politiske elitene i bygda. Sosiale og økonomiske realiteter må også ha preget tenkemåten hos de mange aktørene, slik som kommunikasjon, etterspørsel og bymarkeder.

Avstanden mellom eliten og massen kommer til uttrykk når venstremennene i Ås i 1890 skriver: «Idealene og den gode forstaaelse av hvad der er viktig i vort samfund, staaer ikke lige sterkt hos den udannede og noget enfoldige arbeider og smaabruger som de bevidste og oplyste blandt os.»⁵² Men de la til at allmuen hadde gode ledere og lærere i moral og levevei. I Bodø landsogn ser vi hvordan byelitene påvirket eliten på bygda, som igjen var et ideal for alle sambygdinger. En anonym person som kaller seg «husmand og fisker», skriver i 1870-årene: «De fine i bøgda aber efter byens fine, og vi mange små prøver at vere lige fine. Hvad de store siger, gjør og bedriver, er hvad vi andre gjerne vilde gjøre det samme.»⁵³ Eliten påvirket altså massen, og kunne utøve et ideologisk og kulturelt hegemoni.

De ulike utsagnene får ikke minst fram konflikten mellom normsystemer. I alle områdene jeg har undersøkt, sto ulike normsystemer mot hver-

52. Ås kommunearkiv, Ås formannskap, korrespondanse. Uttalelse fra «Venstremænd» i Ås, 24. sept. 1890.

53. Statsarkivet i Trondheim, Nordlands amt, journalsaker 1876. Et anonymt skriv fra en som kaller seg «husmand og fisker».

andre. I Råde, Onøy og Ås gjorde etikken til kallsarbeideren seg gjeldende, til dels i konflikt, til dels i pakt med tradisjonsbærerens etikk. Både kallsarbeideren og tradisjonsbæreren kunne tenke kollektivistisk og solidarisk. Til forskjell fra tradisjonsbæreren, som ønsket stillstand, søkte kallsarbeideren forandring og økonomisk framgang. Disse to etikkene sto i en viss motsetning til idealet om *the self-made man*, som representerte en sterk individualistisk tilnærming, en holdning som kunne komme i konflikt med det sosiale fellesskap. Denne motsetningen er tydelig i alle undersøkelsesområdene. I Salten dominerte motsetningen mellom tradisjonsbæreren og *the self-made man*. I 1884 skrev Bodø bys formannskap at det var gjevt å bli rik på dyktig handel med fisk eller importvarer, men den rike kunne lett bli hånet og frosset ut, om han ikke ville dele sin rikdom og ikke var «tro mod og hjelpsom nok» overfor grendefolk og sambygdinger. Den rike måtte ikke «lade sig og sit komme fremfor det almenne hensynet, og unddrage sig de mellemmenneskelige pligte». Samtidig advarte formannskapet den bekymrede naboen som ikke ville at en driftig mann skulle få bruke nye redskaper og driftsmåter i jordbruk og fiske som ikke de gamle kjente til. Den bekymrede bonden kunne nettopp være en tradisjonsbærer innenfor en moraløkonomi.⁵⁴

I alle undersøkelsesområdene måtte ofte én og samme aktør leve etter flere idealer som det ikke alltid var lett å forene. En kunne søke personlig vinning, samtidig som en følte plikt til å hjelpe naboer og familie og være lojal mot tradisjoner som bearlaget og grannelaget bar oppe. Det siste kunne innebære gamle ritualiserte driftsmåter knyttet til jordfellesskap. Samtiden oppfattet de ulike idealene som et problem og som en konflikt, og ikke minst som et verdivalg. Som vist gjaldt det særlig misjonsforeningene. De som hørte til disse lekmannsmiljøene, så kjøpmannens og bymenneskets individualistiske og egoistiske orientering i økonomiske sammenhenger som moralsk forkastelig, noe det gjaldt å utrydde blant medlemmene.

For mange var det kanskje likevel ikke noe stort problem både å tjene gode penger for seg og sin familie på salg av korn eller fisk, og å bruke noe av overskuddet til å hjelpe naboer, slekt og venner, så lenge man ikke ødslet

54. Statsarkivet i Trondheim, Nordlands amt, journalsaker 1884. Brev fra Bodø bys formannskap til amtet, 22. mars 1884.

bort rikdommen og lot den komme til syne i luksus. Det var når forbruket ble sosialt demonstrativt i forhold til andre, at det oppsto tydelige normkonflikter. La oss lytte til Raade Missionsforening i 1887: «Kjøbmanden som deler noget av sit overskud med sine venner, og den kjøbmanden som deler sit overskud med nydelsen og den falske gleden, er den gode og den onde vei.»⁵⁵ Tilsvarende finner vi fra Bodø landsogn i 1888. Her skrev formannskapet at de gode handelsmennene visste å dele med andre og være sjenerøse og hjelpe dem som trengte hjelp. Samtidig advarte man mot den griske handelsmannen. Det minner mye om budskapet fra formannskapet Bodø by fra 1884 som vi har nevnt ovenfor, og her kom man med formaninger både til den griske og egoistiske handelsmannen og den misunnelige naboen som ikke forsto at bygda trengte driftige menn.⁵⁶ Således fantes det en måte å forene helt ulike idealer på. En måtte i noen grad dele rikdommen, og dempe det personlige forbruket, og under de betingelsene kunne det være stort rom for en individualistisk tilnærming til kapitalistisk aktivitet så vel i Råde og Onsøy som i Ås og Salten.

På den andre siden fikk også en ren kollektiv tilnærming til kapitalismen klare uttrykk i Norge. Det Pål Thonstad Sandvik har kalt «landsbygdas kooperative kapitalisme» etter 1837 og utover på 1900-tallet, manifesterte seg i sparebanker, branntrygdslag, innkjøps- og salgslag, meierier, e-verk, telefonselskaper og fellestiltak i skogbruk og treforedling. Med utgangspunkt i studier av Trøndelag velger Sandvik å tolke de kooperative bedriftene både ut fra en tradisjonell egalitær struktur med stor spredning av eierskap, og ut fra samvirketanken og ønsket om å regulere kapitalismen innenfor bevegelsen rundt partiet Venstre.⁵⁷ Men slik jeg ser det, er det også andre forhold som kan ha gitt næring til økonomisk samvirke. Vi finner forutsetninger for den kollektivistiske kapitalismen både i den solidariske moraløkonomien og i haugianernes vekt på økonomiske fellesskap som preget store deler av Norge.

55. Råde kommunearkiv, Råde formannskap, korrespondanse. Brev fra Raade Missionsforening til Råde formannskap, 13. desember 1887.

56. Statsarkivet i Trondheim, Nordlands amt, journalsaker 1888. Brev fra Bodø landsogns formannskap til amtet, 14. okt. 1888.

57. P. Thonstad Sandvik, En mer demokratisk kapitalisme. Økonomi og samfunnsutvikling i Trøndelag 1750–1920, *Historisk tidsskrift* 1/2007, bd. 86: 35–56.

Kilder og litteratur

- Coldevin, Axel (1966). *Bodø by 1816–1966*. Bergen: Bodø kommune.
- Dalgaard, Bruce R & Supphellen, Magne (2011). Entrepreneurship in Norway's economic and religious nineteenth-century transformation. *Scandinavian Economic History Review*, 59(1), 48–66.
- Dørum, Knut (2008). ... *midt mellom byene. Rådes historie 1830–1940*. Fredrikstad: Råde kommune.
- Dørum, Knut (2013). *Tiden fra 1801 til 1905, Onsøys historie*, bd. V. Fredrikstad: Råde kommune.
- Dørum, Knut (2013). *Byen blir sentrum. 1816–1890, Bodøs historie*, bd. 2. Trondheim: Tapir Akademisk.
- Grytten, Ola (2013). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: Entrepreneurship of the Norwegian Puritan Leader Hans Nielsen Hauge. *Review of European Studies*, 5(1), 48–66.
- Gunneriussen, Willy (1999). *Å forstå det moderne. Framskrittstro, rasjonalitet, ambivalens og irrasjonalitet i diskursen om modernitet*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Lees, Andrew (1985). *Cities Perceived. Urban Society in European and American thought, 1820–1940*. Manchester: Manchester University Press.
- Statsarkivet i Trondheim: arkivene til Salten fogderi og Nordlands amt.
- Thonstad Sandvik, Pål (2007). En mer demokratisk kapitalisme. Økonomi og samfunnsutvikling i Trøndelag 1750–1920, *Historisk tidsskrift* 86(1), 35–56.
- Vea, Jan (2009). *To kulturer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Ås kommunearkiv, Råde kommunearkiv, Fredrikstad kommunearkiv: arkivene etter formannskapene i Ås, Råde og Onsøy kommuner.

KAPITTEL 4

Den kristelige gründeren. Sosial kapital og hard valuta

Bjørg Seland

Flertallet av dem som sognet til 1800- og 1900-tallets bedehusmiljø, kom fra jevne kår. I byene langs Sørlandskysten hadde de gjerne bakgrunn i ulike former for håndverksnæring. Utover bygdene var jordbruket naturlig nok basis, i kombinasjon med det som måtte by seg av muligheter for sesongarbeid i håndverks- eller industrirelatert virksomhet. Det kunne være stritt å skaffe det daglige brød, men etter luthersk lære var det nettopp slik en skulle følge sitt kall i livet: En skulle stå ut med det daglige strevet i gudsfrykt og nøysomhet. Og troen på at fromhet ble belønnet med et salig etterliv, kunne hvelve en himmel over hverdagen.

Med bakgrunn i en kristelig kultur der likhetstanken sto sterkt, ble skikken med å avgi «personlig vitnesbyrd» en institusjonalisert form for utveksling av livserfaringer. I bedehusets tradisjonsformidling finner vi mange av disse fortellingene gjengitt. De er gjerne formet over samme lest – de handler om hvordan den ene og den andre etter strid og kvaler endelig ble omvendt til «sann» kristentro, og hvordan Gud så ledet dem videre i livet. De fleste av fortellerne er hverdagshelter. Men noen får ruve over det jevne. Da gjelder det helst slike som har utmerket seg, ikke bare gjennom kristelig sinnelag, men også gjennom framgang i sitt jordiske virke. Denne artikkelen skal handle om en av disse: Terje Andersen Mørland (1854–1937) fra Austre Moland i Nedenes amt.¹

1. Det vi i dag kjenner som rederiet Arnt J. Mørland, er knyttet til en annen familie med bakgrunn i Austre Moland, jfr. Sætra 1991.

T.A. Mørland ble gründer og magnat i næringslivet – som skipsbygger, skipsreder, trelasthandler, sagbruks- og fabrikkveier. Samtidig utfoldet han seg med stor kraft som predikant og leder i indremisjonen på lokalt og regionalt nivå.² Han tok dessuten på seg verv i kommunepolitikken, en kort periode gjorde han sågar tjeneste som stortingsmann. Mot slutten av sitt liv lot han seg overtale til å bidra med noen «Småstreif» av sin livshistorie til et jubileumsskrift for *Sørlandets kristelige ungdomsskole*, der han hadde sittet i forstanderskapet og i ulike særnemnder helt fra skolen ble grunnlagt 25 år tidligere.³ Her betoner han gudstroens betydning for økonomisk suksess.⁴

Med utgangspunkt i denne selvbiografiske framstillingen søker jeg å avklare den trosoppfatning og det praktiske livssyn T.A. Mørland representerer, med vekt på balansen mellom religiøst og næringsrettet engasjement. Den selvbiografiske sjangeren stiller skjerpede krav til kildekritisk lesning. Når selvpresentasjonen som her er religiøst motivert, må vi – så langt det er mulig – prøve å trenge inn i den særegne kulturelle kontekst teksten springer ut av.⁵ Ved å utvide kildegrunnet med ulike typer personal- og regionalhistorisk materiale søker jeg også å kartlegge hans religiøse og økonomiske nettverk, med blikk for sammenfall eller overlapping.⁶ Et overordnet spørsmål vil være om – eller i hvilken grad – Mørlands trosforestillinger og det religiøse miljø han tilhørte, var med på å fremme hans økonomiske ambisjoner.

En ung mann med muligheter?

Terje Andersen var av bondeslekt. Far hans het Anders Halvorsen; han kom fra Hagestad i Holt og hadde giftet seg til gård på Lille Mørland i Austre

2. A.J. Mørland 1943: 28 ff. og Lioddens 1968: 82 ff. og 91 f. (Lioddens kortbiografi over T.A. Mørland er ordrett gjengitt etter A.J. Mørland 1943. I videre henvisning til denne teksten er kun sistnevnte publikasjon oppgitt).

3. Aamlund i Aamlund (red.) 1937: Sørlandets kristelige ungdomsskole, grunnlagt i 1912, var eid av fire organisasjoner i fellesskap gjennom kretsorganisasjonene av Det norske lutherske indremisjonsselskap (Landsindremisjonen) og Det Vestlandske indremisjonsforbund, samt Agder krets av Norges kristelige ungdomsforbund og Sørlandets kristelige ungdomsforening.

4. T.A. Mørland 1937.

5. Mikaelsson 2000: 103 ff. og 134 ff.

6. Begrepet nettverk er her anvendt som en løs betegnelse for en aktørs sosiale relasjoner, i dette tilfellet relasjoner basert på religiøs og økonomisk samhandling (jf. Aronsson mfl. (red.) 1999: innledning og Hasselberg 1999).

Moland. Bruden var enke med et barn fra første ekteskap. Hun døde ung og etterlot en sønn som bare var årsgammel da han ble morløs. Anders giftet seg igjen med Helene Terjesdatter, også hun fra Austre Moland. Da Terje ble født i 1854, fikk han navn etter sin morfar, haugianeren Terje Salvesen Holtebekk. Han vokste opp på Mørland som barn nummer tre i en søskenflokk på ti. Tre av søsknene døde i ung alder.⁷ Som voksen skrev han seg gjerne med initialene T.A. framfor gårdsnavnet som også ble hans etternavn. I indremisjonens miljøer kalte de ham oftest Terje Mørland.⁸

I Nedenes, som ellers på Agder, var gårdene oftest små, så det var vanlig å søke tilleggsarbeid i andre næringer, helst i form av sesongarbeid. Unge gutter dro gjerne til sjøs for kortere eller lengre tid, og mange gjorde sjøen til levevei, mens kone og barn tok seg av gårdsbruket hjemme. Men sjøfarten bød også på muligheter for driftige folk i land. I distriktene rundt Arendal og Grimstad var det alt på 1700-tallet vokst fram en betydelig virksomhet knyttet til skipsbygging, og utover på 1800-tallet hører vi stadig oftere om skipsrederi. For mange ble partsrederiet nøkkelen til framgang: Når flere gikk sammen om å skaffe kapital og fordele risiko, kunne bondesønner i gode tider arbeide seg opp. Noen tok dristige steg og satset på større rederier med tonnasje som kunne ruve også i internasjonal målestokk.⁹

Sjøvendte næringer var naturlig nok sårbare for internasjonale konjunkturer, og tidene skiftet utover 1800-tallet. Da Terje Andersen vokste opp, var norsk sjøfart i sterk vekst og det var jevnt over gode vilkår for skipsbygging. I 1865 ble det bygd hele 40 skip i Nedenes amt, og dette var fartøy med forholdsvis stor lasteevne – gjennomsnittet skal ha ligget på 110 kommerseselester. Omregnet til nyere mål skulle det tilsvare ca. 220 netto registertonn. Året 1875 var et høydepunkt for norsk skipsbygging, og ingen steder ble det bygd flere skuter enn i Arendal og Grimstad tolldistrikter. Men mot slutten av 1870-tallet var det nedgangstider. Etter en internasjonal høykonjunktur i tiden rundt den fransk-tyske krigen fulgte et drastisk fall

7. T.A. Mørland 1937: 180 ff. (Anders Halvorsens første kone, Karen Helene, var enke etter Nils Ristøl. Sønnen fra dette ekteskapet vokste opp hos besteforeldre på Ristøl. Hans andre kone, Terjes mor, var datter av Terje Holtebekk i Austre Moland). Om haugianeren Terje Salvesen Holtebekk, se også Liødden 1968: 19.

8. A.J. Mørland 1943: 28.

9. Berntsen 1981: 158 ff.; Bjørklund og Jensen 1989: 286 ff.; Aanby 2013: 4 ff.

i fraktratene. Seilskipsbyggerne langs Sørlandskysten begynte dessuten å merke økende konkurranse fra dampskipsteknologien.¹⁰

Mor til Terje var preget av sin oppvekst i et haugianerhjem. Da bygda på 1860-tallet fikk besøk av omreisende predikanter, åpnet hun gjerne hjemmet for kristelige møter. I ungdomsåra ble Terje sterkt påvirket av vekselene som gikk over Arendal og omegn. I tilbakeblikk mintes han særlig møter der «vekkelsespresten» Lars Oftedal talte – «han rev massene med sig, både i byen og på landet». Selv strevde han en stund med tro og tvil, men han «kjempet og bad», og 17 år gammel kunne han endelig kalle seg omvendt. Året etter kom han med i styret for et nystiftet indremisjonslag i Moland, og opplevde at livet «begynte å få innhold» da han «kom sammen med eldre brødre» som tok ham med «i arbeidet for Guds rike». Det var begynnelsen på en lang og tro tjeneste for indremisjonen. Han ble engasjert i arbeidet med å drive søndagsskole og fikk etter hvert forespørsel om å dra ut i distriktene som lekpredikant.¹¹

Unge Terje hadde også tidlig fått prøve seg i arbeidslivet. Som gutter flest hadde han fulgt faren i arbeidet på gården, der også skogsdrift var en viktig del av livsgrunnlaget. 15 år gammel kom han en tur til sjøs med barken *Emanuel*, og på etterjulsvinteren i 1870 fikk han prøve seg som hjelpe mann hos en nabo som drev skipsverft. Her likte han seg godt. Da han høsten 1876 vendte hjem etter avtjent verneplikt, var han for alvor klar for arbeidslivet. Men nå var det brått stillstand i distriktet – «Det gikk så fort at det bare var noen få uker, så var det stopp med skipsbygging. De fleste som hadde skip på bedding, måtte innstille, og der blev ikke arbeid å få.»¹²

Hva skulle en ung mann ta til med i slike tider? Terje ga seg i kast med et seks måneders kurs i skipstegning. Ikke uten stolthet forteller han at læreren allerede etter tre måneder mente han var klar for sluttprøven. Våren 1877, 23 år gammel, fikk han overlevert «testamoniet» som godtgjorde at han var fullært skipstegner. Eksamensoppgaven hadde han løst ved å lage modell til en bark som kunne laste 800 tonn. Der sto han, utdannet til en profesjon der det knapt var utsikt til et eneste oppdrag, så langt en kunne

10. Bjørklund og Jensen 1989: 273 ff., 289 ff og 313 ff.; Aanby 2013: 6 ff. Tallopplysninger for skipsbygging i Nedenes 1865 er hentet fra Aanby 2013: 8 og 304.

11. T.A. Mørland 1937: 183 ff., sitater s. 184 og 187.

12. T.A. Mørland 1937: 184 og 189 f., sitat s. 189 og 187.

se. Terje var likevel ikke så dårlig stilt; om han ikke fikk annet arbeid, kunne han alltid ta et tak med gårdsdriften. Gjennom sommeren arbeidet han hjemme på Mørland, der han nå hadde fått utskilt sin egen part – en halvdel av farsgården. Men da årets grøde var vel i hus, ble han rastløs. Han skulle så gjerne ha prøvd seg i en annen og mer spennende geskjeft.¹³

Det var rett nok dårlige tider – alt «lå nede». Men tankene spant rundt noe en fallert skipsbyggmester hadde sagt ham: «Nu skulde du begynne å bygge skip, for nu kan ikke vi mere.» Han gikk og grunnet på dette og ba til Gud om at han måtte finne en utvei – «Så en dag var det som en sa til mig: 'For å få svar på din bønn må du stille op noe' ...». Og unge Mørland var klar for et vågestykke: Han ville bygge et skip etter eksamenstegningen han hadde utarbeidet. Med to tomme hender skulle han ta fatt – for hvis Gud ville han skulle bygge skip, da ville han også sørge for å legge alt til rette!¹⁴

Askeladden og de gode hjelpere

T.A. Mørlands selvbiografiske framstilling ble som nevnt skrevet på bestilling til et jubileumsskrift for en kristelig ungdomsskole. Beretningen er altså formet med tanke på et lesende publikum av skolens støttespillere, samt av tidligere og framtidige elever. Det er vel derfor Mørland mest dveler ved ungdomstiden. Som seg hør og bør i indremisjonskretser, legger han sterk vekt på å fortelle om hvordan han ble omvendt og fikk «fred med Gud».¹⁵ Første del av beretningen kan altså karakteriseres som en religiøs biografi. Videre er framstillingen spunnet rundt to hovedtråder: gudstro og økonomisk framdrift.

Det er en fortelling etter modell av eventyret om Askeladden og de gode hjelpere. Askeladden skulle også bygge skip på umulige vilkår, men der eventyrhelten fant hjelpere i snodige figurer med de mest usannsynlige evner og ferdigheter, ble Terje hjulpet av mer gjenkjennelige bønder og andre næringsdrivende i Arendal og Tvedestrand, på Staubo og Vegårshoi.

13. T.A. Mørland 1937: 189 f.

14. T.A. Mørland 1937: 189 f., sitater s. 189 og 190.

15. T.A. Mørland 1937: 183 ff., sitat s. 186. Om bedehuskulturens tradisjon for biografiske beretninger, se Seland 2010.

I Mørlands fortelling blir disse framstilt som Guds sendebud, for det måtte de være ifølge hans plan:

Hvis Gud vil jeg skal begynne å bygge skip, da må jeg søke forbindelser. Vil han ikke, så hindrer han. [...] Det blev da slik for mig at jeg skulde rette henvendelser for å få leveranse til et skip av størrelse som det jeg hadde tegning til. [...] Så gikk jeg inn til Gud i bønn og sa til ham: 'Nu ser du min plan, men nu må du hindre mig i den, hvis det er imot din vilje. Jeg vil takke dig like meget enten du hindrer mig eller du åpner for mig. Skje ikke min vilje, men din!'¹⁶

Mørland ville forhandle med mulige leverandører ut fra en avtale om at ingen ville få betalt før skipet sto seilklart og var solgt. Dette var ikke noe uvanlig vilkår, og de fleste gikk med på det. Men når han heller ikke ville love sikkerhet i skipet, var det straks verre. Hva skulle en slik bestemmelse være godt for? «Jo», svarte Mørland, «alle skal være like om det går galt». Dette var en viktig del av planen, forklarte han, for bare slik kunne han «kjenne Guds vilje».¹⁷

Noen av dem han spurte, var snare med å betakke seg. Ifølge Mørland dreide det seg om «verdslige» folk som en egentlig ikke kunne stole på. Et par ganger møtte han så ettertrykkelig motstand at skulle han stå ved kontrakten han hadde inngått med Vårherre, måtte han visst bare gi opp. Det var han også nær ved å gjøre – etter hva han selv sier med lett hjerte og stor frimodighet: «Jeg ... takket Gud for at han hadde tilkjennegitt sin vilje.» Men så varte det aldri lenge før han igjen så seg berget ved Guds inngrep. Alt ble lagt så viselig til rette, og Terje var ikke lenger i tvil: Gud ville at han skulle bygge skip! Han fikk tak i alt han trengte – trevirke, nagler, seilduk og tauverk, anker og kjetting og annet utstyr, og på toppen av det hele et pengelån som var helt nødvendig, skulle han ha mulighet for å lønne arbeidsfolk.¹⁸

Mørland fikk leid et jorde på Strengereid, der det også tidligere var bygd skip. Ved årsskiftet var kjølen strukket, og høsten 1879 lå skipet – som fikk

16. T.A. Mørland 1937: 190.

17. T.A. Mørland 1937: 191 f., sitater s. 192.

18. T.A. Mørland 1937: 190 ff., sitat s. 191.

det bibelske navnet *Sichem* – seilklart på fjorden.¹⁹ Ved å gi det første skipet han bygde, navn etter et bibelsk «helligsted», vekker han også assosiasjoner hos de innvidde om en gudspakt. For ved Sikem i Kanaans land hadde Herren åpenbart seg for Abraham og gitt ham løfte om at dette landet skulle tilhøre hans ætt.²⁰

Men hvem ville kjøpe et nybygd skip i så dårlige tider? Igjen gikk Terje «inn til Gud i bønn»; han ba så inderlig om at Gud måtte sende ham en kjøper. Denne gangen grep Herren inn gjennom et kystens drama. Det utspant seg omkring den stolte briggen *Vinneroth* av Sandøya, som kom i ballast med los om bord for å søke vinterhavn. Været var godt – «alle seil i topp, fin bris av sydvest». Da med ett snudde vinden og seilene bakket. Nå tok vind og strøm tak i skipet og drev det rett opp på et skjær. Mannskapet berget seg lykkeligvis i båtene, men skipet ble slått i filler. Dagen etter kom den uheldige rederen og meldte seg som kjøper til Mørlands skip. Han kunne rett nok ikke klare mer enn halve kjøpesummen alene, men den andre halvdel ble fordelt på mindre partshavere, og barken *Sichem* var klar for sin første fart. Den gikk fra Øytangen til Cardiff med minetømmer og props.²¹

Med fortjenesten han fikk for sitt første skip, kunne T.A. Mørland satse på videre virksomhet. Det neste byggeprosjektet gjaldt et skip på hele 1000 lastetonn. Mørland hyret først 30 mann og så 20 til for bygging, og skipet – som fikk navnet *Josef* – kunne sjøsettes alt etter elleve måneder. Også dette tiltaket ble gjennomført med Gud som rådgiver fra første til siste steg. Sine seinere meritter i næringslivet skisserer Mørland kort og summarisk:

For mig ... gjorde Gud det slik at jeg fikk bygge 23 skip, uten at det var vanskelig for mig. Allting la han til rette. Jeg satte op sagbruk og hadde jevnlig 100 mann i arbeid. Kjøpte inn 5 gamle skip ... Disponerte også 5 av de nye skip jeg hadde bygget. Gud la alt til rette.²²

19. T.A. Mørland oppgir altså at skipet var «seilklart høsten 1879» (1937: 193). I skipsregisteret er det oppgitt at skipet er bygd 1881 (AAks, seilskuteregisteret, signatur 1724. Mulig samme skip her er oppført to ganger, jf. signatur 1882 VS110 (VS står for Veritas)).

20. Bibelen, Det gamle testamente: Første Mosebok, 12: 6–8.

21. T.A. Mørland 1937: 193 f., sitater s. 193.

22. T.A. Mørland 1937: 200.

Når han nevner sin tid som eier av Arendals Bomullsvarefabrikk, må han vedgå at bedriften i noen år gikk ganske dårlig. Det var visst helst mens han var i Kristiania som stortingsmann. Men så kom han tilbake og overtok driften, og «da vendte det sig igjen og blev en god forretning, til et aksjeselskap i 1920-årene ødela den». Også i nederlaget – som han riktig nok tilskriver en ny organiseringsform – ser han en styrende hånd: «det var nok Gud som tillot det».²³

Kallstanke og kommersiell profitt

Rundt midten av 1800-tallet finner vi ennå levende miljøer av «lesere» rundt om på Agder – små flokker av haugianere eller andre «alvorlige kristne» som holdt den pietistiske tradisjonen i hevd.²⁴ T.A. Mørlands mor var, som nevnt, vokst opp i et slikt miljø. Slik det også framgår av hans beretning, kunne disse miljøene tjene som støttepunkt for den nye satsingen på vekkelsesforkynnelse vi kan registrere rundt midten av århundret. Fra 1870-tallet og utover ble den norske vekkelseskristendommen i økende grad farget av angloamerikansk innflytelse – i kirkehistorien gjerne navngitt som nyevangelisme.²⁵ Ikke minst i de sør- og vestlandske kystområdene ble denne tendensen forsterket, først gjennom de tette oversjøiske kontaktene sjøfarten ga, seinere gjennom emigrasjon.²⁶

Mørland formidler også sin opplevelse av hvordan vekkelsesmøtene i hans ungdomstid var preget av brytninger mellom gammelt og nytt. Han gjorde seg refleksjoner rundt noen predikanter han lærte å kjenne på denne tiden, og karakteriserer særlig to som han fant svært ulike med hensyn til «livssyn og gaver». Den ene – en forholdvis ung mann – var «evangelisk og lys», den andre – som hørte til den eldre garde – var «mere mørk og tung».²⁷ Slik setter han også navn på det vi kan se som ulike forkynnerskoler: den haugianske, som la et tungt alvor i budskapet om lov og dom og faren for

23. T.A. Mørland 1937: 200.

24. Slettan 1992: x

25. Wisløff 1971: 44; Martling 1997, s. 137 f.

26. Slettan 1992: 79 ff., Seland og Aagedal 2008: 37 ff., Seland 2012: 106 ff.

27. T.A. Mørland 1937: 187.

«fortapelse», og den nyevangeliske, som lokket med løftet om at hver den som ville, kunne se seg frelst ved «den frie nåden».²⁸

Vekkelsene som gikk over Arendalsdistriktet da Terje Mørland var ung, hadde klare innslag av nyevangelisme. Det gjaldt ikke bare predikantenes budskap, som lokket med en snarvei til frelse de gamle haugianerne bare måtte riste på hodet av.²⁹ Vekkelsesmøtene ble også livet opp med lette og rytmesterke sanger i amerikansk stil – «Sankey's sanger hørtes overalt», heter det i en lokalhistorisk kilde.³⁰ Den nye forkynnerformen og den kvikke musikken appellerte ikke minst til de unge i tilhørerskaren. Mørland understreker at han satte både haugianerne og den nye generasjonen av lekpredikanter høyt, men han gir også klart til kjenne at han følte seg mest tiltalt av de yngre, de som forkynte i nyevangelismens ånd.

I pietistisk kristendomsoppfatning står lutherdommens kallstanke sterkt: Den troende var pålagt å yte sitt beste også i verdslig virke, alt ut fra sine forutsetninger.³¹ For folk flest handlet det om å «forvalte sitt pund» og bruke sine «nådegaver» på den plass man nå en gang hadde fått tilvist i verden. Gjennom misjonsblader sørlendingene leste, kunne kallstanken komme til uttrykk i påminnelser om at gode kristne måtte «udrette ... sit Arbeide» med «Flid og Glæde», selv om «dette i og for sig kan synes at være ubetydeligt og ringe». For Herren trenger også «de smaa Stene til sin Kirkes Bygning».³² Her finner vi klangbunn for det folkelige ordet om at skomakeren skulle bli ved sin lest. Men her lå også forestillinger som kunne hvelve himmelbuer over hverdagsstrevet, gi motgangen mening og krisene et mål. Gjennom bedehuspoeten Mathias Orheims penn er dette uttrykt i bildet av arbeidet som en daglig gudstjeneste:

Eg hev ei tenesta stor for Gud / frå dag til dag i det stille,
der kvardagsklædi vert høgtidsskrud / og livsens småting så gilde ...³³

28. Om begrepene «lov» og «evangelium», se f.eks. Molland 1961: 186 ff.

29. Seland 2006: særlig s. 100 ff., 143 ff. og 413 ff.

30. Svensen 1940: 186. Ira Sankey (1840–1908), amerikansk sangevangelist. Mange av Sankeys sanger ble tidlig oversatt til skandinaviske språk.

31. Om luthersk kallsetikk, se f.eks. Molland 1961: 194 f.

32. *Den lille Samler* nr. 42 – 4/6-1907 / «De stille – de sure Kristne», med referanse til *Sendeb(udet)*.

33. *Sangboken. Syng for Herren*. Bergen 1939.

Men kallstanken åpnet også et rom for dem som så seg utvalgt til særlige oppgaver: en Martin Luther, som skulle komme til å bryte med den katolske kirken, en Hans Nielsen Hauge, som skulle bryte opp fra bondeyrket og vekke lekfolket – ikke bare som predikant, men også som sosial og økonomisk entreprenør.

Denne lille studien gir ikke rom for dypere utforskning av det idé- og mentalitetshistoriske landskapet rundt kallstanken. På et mer generelt plan vil jeg minne om hvordan protestantisme i praksis har vist en høy grad av tilpasning til samfunnsendring. Studier av engelsk puritanisme, som i utgangspunktet også bygde på luthersk kallsettikk, viser klare trekk av markedstilpasning i overgangen mot tidlig industriell produksjon. Her kan vi spore økende aksept for å strekke seg etter fortjeneste, men disse holdningene blir forankret i grunnverdier knyttet til nøysomhet og allmenn samfunnsnytte.³⁴ 1800-tallets nyevangelisme, som fikk sin form i den angloamerikanske verden, har bakgrunn i en raskt voksende industrikapitalistisk økonomi. Her ser vi en enda tydeligere tendens til aksept for kommersiell gevinst. Nøysomhet og samfunnsnytte skulle fortsatt gi et legitimerende alibi. Grunnholdningen later til å være at det er bra å tjene penger – gjerne mange penger – men de skal brukes med omtanke for hva som tjener «gudsriket».³⁵

Den amerikanske historikeren Mark A. Noll skisserer et bilde av utviklingen i områdene langs den nordlige Atlanterhavskysten fra ca. 1790 og utover, der skiftninger i religiøs mentalitet blir sett i sammenheng med rask og dyptgripende samfunnsendring:

Evangelicalism arose in the North Atlantic region during the eighteenth century as a religion particularly adapted to the turmoil of revolution, understood as rapid political transition, large-scale industrial and commercial change, and the movement of peoples on an unprecedented scale.³⁶

34. Michaelson 1953. Michaelson og andre som har forsket på puritanismens idehistorie, har gjerne utnyttet verkene til to lærefedre av ulike generasjoner: William Perkins (1558–1602) og Richard Baxter (1615–1691).

35. Noll 2001; Long 2001.

36. Noll 2001: 266.

Forskere som har studert utviklingen av anglo-amerikansk nyevangelisme, framhever et tidsskille mot slutten av 1850-tallet, da en kraftig vekkelsebølge slo inn over byene i Ny England-statene, der den særlig fikk oppslutning fra en raskt voksende middelklasse. Et interessant trekk ved disse vekkelsene er det sterke innslaget av forretningsmenn i ledende posisjoner. Dette kom til å prege de berørte miljøene i den grad at vekkelsebølgen blir omtalt som «the 'businessmen's revival' of 1857–58». Disse vekkelsene representerte også et gjennombrudd for nye holdninger til kommersiell aktivitet og verdslig fortjeneste. Et nytt ideal trer fram: «the Christian businessman as the modern Protestant layman».³⁷

Mot slutten av 1800-tallet var også det norske samfunnet stadig sterkere preget av sosial og økonomisk omstilling. Familier og enkeltmennesker sto overfor valg som måtte føre til oppbrudd og nyorientering. Det tradisjonelle samfunnets livsformer ga ikke lenger trygge rammer for tilværelsen, og kristendommen ble i økende grad utfordret som allment ideologisk fundament. Mot denne bakgrunnen trer den organiserte indremisjonen fram som en protestbevegelse tuftet på pietismens idealer, der kallstanken i utgangspunktet krever et virksomt og nøysomt levesett. Men i kristelige kretser var tanken om det jordiske gudskallet gjennom generasjoner blitt tøydd og tilpasset, både til næringslivets krav og til personlige ambisjoner. I dette perspektivet er det verd å merke seg at nyevangelismen vinner innpass nettopp i en tid med gjennombrudd for industrikapitalismens tenkesett. Når nøkkelen til økonomisk framgang lå i bevisst satsing på stadig økende gevinst, kunne den kristelige forretningsmannen søke religiøs legitimitet i en tilpasset tolkning av forvaltertanken: Det var lov å tjene penger – og gjerne mange penger – så lenge man forvaltet sin rikdom i tråd med Guds vilje.

T.A. Mørland røper en forståelse av kallet som kan lignes med en forundringsspakke: Han mente Gud hadde sett ham ut til en særlig oppgave, men det var opp til ham selv å finne ut hva dette kallet besto i. Om han bare gikk i tett dialog med sin gud, ville han bli ledet på rett vei – «Vil han ikke, så hindrer han». De gangene prosjektet hans virkelig så ut til å strande,

37. Long 2001: 236 ff, sitater s. 237 og 253. For en kortfattet oversikt over angloamerikanske vekkelse, se Breistein 2013.

bedyrer Mørland at han følte glede ved det han oppfattet som klare tegn og «takket Gud for at han hadde tilkjennegitt sin vilje».³⁸ Da lykken likevel snudde og han mente å se at Gud igjen vinket ham fram mot en løpebane som skipsbygger, fortolket han hindringene som prøvelser på veien og gikk trøstig videre.

Da Terje Mørland som gammel mann skrev sin lille biografi, kunne han se tilbake på en lysende karriere i næringslivet. Beretningen han gir til beste, er gjennomvevd av forestillingen om Guds ledelse i alle livsvalg, og ikke minst i de valg som gjelder økonomiske disposisjoner: «Jeg har skrevet så utførlig om dette for å vise hvordan Gud har lagt alt til rette for mig også for dette liv. Det var ikke jeg, men Herren.»³⁹

Religiøse og økonomiske nettverk

På 1870-tallet vant indremisjonen stadig sterkere oppslutning langs Agderkysten. I Arendal og tilliggende bygder blir det rapportert om masseomvendelse i kjølvannet av Lars Oftedals turné som vekkelsespredikant i 1869. Flere steder ble det nå grunnlagt egne foreninger for indre misjon, og folk gikk sammen om å bygge bedehus.⁴⁰ Terje Mørland var bare en av mange som var preget av vekkelsekristendommens tankegang – han møtte både forhandlingspartnere og andre interessenter som snakket det samme språket. Da han på sin første handelsferd etter en kontant avvisning hadde bestemt seg for å gi opp hele prosjektet, ble han overtalt av «en troende venn» til likevel å gå videre. Samtalen mellom de to skal ha artet seg slik:

‘Du skal jo til å bygge skip nu?’ ‘Nei, sa jeg, ‘det blir ikke noe av det. Gud har stengt mig, og det takker jeg ham for. Han har vel noe annet for mig som er bedre ...’⁴¹

Men den troende vennen visste råd: «Å det er bare det at Gud har en bedre mann til den leveransen.» Så nevnte han navnet på en annen troende venn, som høyst sannsynlig både var i stand til og villig til å stille opp. Terje svarte

38. T.A. Mørland 1937, sitater:190 og191.

39. T.A. Mørland 1937: 200.

40. Dannevig 1973: 100, A.J. Mørland 1943: 9 ff., Liodden 1968: 29 ff., T.A. Mørland 1937: 183 f.

41. T.A. Mørland 1937: 192.

oppløftet at dette måtte være «et vink fra Gud» – nå hadde han igjen mot på å gå videre med sin plan. Da svarte den andre alvorlig: «Jeg tror at Gud har sendt dig i min vei i dag for at jeg kunde meddele dig dette ...».⁴² Seinere – etter at Terje hadde fått en svært god avtale for den aktuelle leveransen – føyde den rådsnare vennen til:

Her ser du hvilken underlig Gud vi har. Den mann du [først] henvendte dig til var en verdslig mann, som du kanskje kunde få bryderi med. Nu sender Gud mig i din vei, for at du skal få en broder til leverandør ... Kan du lenger være i tvil?⁴³

Nei, Terje var ikke lenger i tvil! Noen av dem han traff og utfordret med sin djerne plan, var helt ukjente for ham, og fortellingen gir ingen opplysninger om hvorfor de valgte å gå med på hans betingelser eller trekke seg unna. Men i mange tilfeller – kanskje de fleste – må han ha visst at den han henvendte seg til, nettopp var en «troende venn». Dette røper han indirekte når han forteller om sine ærend på Vegårshei. I denne skogsbygda skulle han skaffe den viktigste innsatsvaren til det første byggeprosjektet: trevirke til skipet. De første forespørslene var helt tilfeldige, og fikk likevel heldig utfall. Men han trengte en anseelig mengde tømmer, og disse første avtalene gjaldt bare begrensede partier. Så røper han at han hadde dratt til Vegårshei for å treffe en bestemt mann – «Mitt mål var Knut Aas».⁴⁴ Over store deler av Agder visste alle hvem denne mannen var.

På 1860- og 70-tallet var Vegårshei sentrum i en sterk vekkelsebevegelse som gikk over de austre heiebygdene på Agder og tilgrensende bygder i Telemark. Knut Aas, lensmann og etter lokal målestokk velberget bonde, var leder for en heller stor flokk av vakte som seinere – i 1889 – skulle tre ut av statskirken og etablere seg som «Guds menighet på Vegårshei».⁴⁵ Da Terje Mørland oppsøkte ham i 1877, var han ennå ledende mann i det lokale indremisjonslaget og selv svært aktiv som lekpredikant. Det er sannsynlig at de to hadde møttes før, eller at Knut Aas i alle fall hadde kjennskap til den unge mannen og hans engasjement i indremisjonen. Da Mørland nå

42. T.A. Mørland 1937: 192 f.

43. T.A. Mørland 1937: 193.

44. T.A. Mørland 1937: 190 f., sitat s. 191.

45. Vrålstad 1983, Wedø 1993; nettside: Guds menighet på Vegårshei.

fortalte om sitt dristige prosjekt, svarte Aas kontant: «[Din plan] er utmerket» – «Den som tror på Gud skal aldri bli til skamme». ⁴⁶ Dermed var det duket for både tømmerhandel og framkjørsel til sjøkanten i Strengereid, der Mørland nå kunne gjøre klart for bedding og byggestart.

I indremisjonsmiljøene ser vi at ledende menn kunne møtes i en selvsagt samforstand om å drive vekselbruk mellom verdslig næring og kristelig misjon. Og noen hadde myndighet til å hanke inn slike som kunne duge i predikanttjeneste. Da barken *Sichem* var bygd og solgt og Terje ennå ikke var i gang med noe nytt prosjekt, mente Knut Aas han fikk ta en tårn for «Guds rike». Det var neppe aktuelt for unge Mørland å svare nei på en slik forespørsel fra en så viktig handelspartner. Han ga seg av sted på forkynnerferd i følge med Knut Aas selv og en annen «broder». De skulle «holde møter østover» en 14 dagers tid. Med denne ferden overstått langs en vinterlig sørlandskyst ble Mørland sendt videre i følge med en bror av Knut Aas. Det ble en lang og strabasios reise i indre Agder og Telemark: «Stor sne og meget kaldt ... Det snedde i 1½ måned, så det var ikke til å komme ut på veien med hester i lang tid. Det var bare ski, dag efter dag.» Men i flere av telemarksbygdene ble det vekkelse: «Gud velsignet virksomheten der så veldig at vi følte det som de sytti som sa: 'Også ånderne var oss underdanige i ditt navn'.» Dermed hadde Terje Mørland fått sin ilddåp, også som predikant. ⁴⁷

Knut Aas og Terje Mørland samarbeidet altså ikke bare om økonomiske, men også om religiøse forretninger, og det ser ut til å ha falt dem naturlig – den ene tjenesten var den andre verd. Ved nærlesning av Mørlands beretning skinner det igjennom at hans plan om å bruke Gud som veiviser til en økonomisk løpebane, også var fundert på en rasjonell kalkyle over den sosiale kapital han hadde tilgang til gjennom indremisjonen. Dels oppsøkte han «troende venner», dels ble han ledet videre av disse til andre trosfeller. Etter hvert som det ryktes at Mørland hadde en god hånd med det første byggeprosjektet, ble han selv kontaktet av folk som så en interessant samarbeidspartner i ham – folk som delte hans doble engasjement for kristelig

46. T.A. Mørland 1937: 190 ff., sitat s. 191.

47. T.A. Mørland 1937: 195 ff., sitater s. 195 og 196.

og materiell vinning. Noen av disse kom han til å inngå samarbeid med over lengre tid.⁴⁸

Tro, tillit og risikovilje

«Den som tror på Gud, skal aldri bli til skamme», sa indremisjonshøvdingen Knut Aas, og lot dette i seg selv være begrunnelse for økonomisk tilslag til en ung mann med temmelig vidløftige planer. Felles tro ga gjensidig tiltro, også i verdslige saker. Terje Mørlands forsikring om at Gud var den fremste rådgiveren for hans prosjekt, kunne i seg selv virke besnærende for en «broder» i troen. Men den uforbeholdne velviljen han ble møtt med, var nok likevel båret av et tillitsforhold som først og fremst var sosialt motivert. For dette er gjenkjennelig også ut fra allmenn menneskelig erfaring, og har gyldighet langt ut over det som gjelder religiøse nettverk: Bånd som knyttes på bakgrunn av brede og allsidige kontaktflater, gir sterkere gjensidig forpliktelse – og dermed sterkere tillit – enn det som kommer ut av et rent forretningsmessig partnerskap.⁴⁹

Det dreier seg om distinksjoner som i den klassiske sosiologien er knyttet til begrepsparet *Gemeinschaft* – *Gesellschaft*. For Knut Aas og T.A. Mørland kunne opplevelsen av å dele den «rette» og «sanne» kristentro gi et fellesskap med sterke innslag av *Gemeinschaft*-pregede relasjoner.⁵⁰ Tette og forpliktende bånd kommer i dette miljøet sterkt til uttrykk gjennom retoriske former som betoner et eksklusivt vi-forhold. Vi har sett hvordan Mørland i sin beretning gjentatte ganger viser til en «troende venn» eller omtaler en trosfelle gjennom broderskaps-metaforen. I utgangspunktet har jo dette sin bakgrunn i bibelsk språkbruk. Men i vekkelsekristendommens miljøer ble disse formene dyrket og anvendt med særlig iver, så vel i haugebevegelsens venneflokker som i den moderne indremisjonens foreningsliv. De troende tiltaler eller omtaler hverandre som «Naadesøskende» og «Brødre og Søstre i Herren». Parallelt med familie-metaforene finner vi språkbilder relatert til reise- eller kampsituasjoner, der de troende ser hverandre som «med-

48. Se f.eks. opplysninger om Stian Salvesen, Staubo, og Kristen Wroldsen (Mørland 1937: 193 ff. og 197 ff.) sammenholdt med oversikt over skipsbygging i Holt, Svensen 1940: 96 ff.

49. For en kortfattet innføring i samfunnsfaglig debatt om betydningen av tillit, se Grimen 2009.

50. Seland 2006: 424 f. og 437 ff.

vandrere» på veien mot himmelriket eller «medstridende» i kampen for Gudsriket.⁵¹ De språklige bildene viser på en insisterende måte til relasjoner mellom mennesker som er avhengige av hverandre og forpliktet overfor hverandre – det dreier seg om forhold som må bygge på gjensidig tillit.⁵²

Da unge Mørland ga seg av sted for å skaffe midler til sitt første byggeprosjekt, hadde han allerede opparbeidet en anselig sosial kapital i indremisjonen.⁵³ Han hadde ingenting å tilby i form av økonomisk sikkerhet, men hans innsats som søndagsskolelærer, som lekpredikant og organisasjonsmann hadde lagt et grunnlag for tillit som viste seg å kunne veksles i hard valuta hos eldre og mer etablerte trossfeller. Noen, som Knut Aas, hadde kanskje råd til å investere på så usikkert grunnlag – han ville neppe lidd nød om Mørlands prosjekt skulle strande. Andre, som ikke hadde fullt så mye på kistebunnen, våget kanskje spranget nettopp fordi støtte fra menn som Knut Aas i seg selv signaliserte kredittverdighet.

Mørland gir få detaljopplysninger om kostnader, men det blir antydnet at flere av investorene stilte med betydelig innsats. Stian Salvesen på Staubo – en mann som nylig hadde begitt sjøen og etablert seg som handelsmann – blir oppgitt å være «største kreditor». Han skal ha lagt ut hele 28 000 kroner.⁵⁴ Det var uhorvelig mye penger i 1877! Avtalen med Stiansen ble inngått med en «troende venn» som døråpner, og vi behøver ikke vente lenge før vi får vite at også Stiansen var å regne som en «broder». Forretningsavtalen ble sluttet og de tre samlet seg i bønn for å takke Gud.

I det bildet jeg nå har skissert, ser vi aktørenes felles forankring i indremisjonen som grunnlag for gjensidig tillit. Men kan slik tillit forklare den nesten halsløse risikoviljen som Mørland klarer å mobilisere? – Nedgangstiden var kommet brått etter flere gylne år. Unge Terje kan ha gjort et lykkelig grep nettopp ved å våge der få andre våget. Han forteller jo selv om hvordan en gammel skipsbyggmester sådde et frø i ham med replikken: «Nu skulde du begynne å bygge skip, for nu kan ikke vi mere.» Og investoren Stian Salvesen kan ha vært en av flere som hadde tjent gode penger

51. Om metaforiske tiltaleformer: se Aarflot 1971: 220 ff. (haugianere) og Seland 2006: 92, 167 og passim (misjonsbevegelsen).

52. Grimen 2009: 13 f.

53. Begrepet sosial kapital er her brukt i samsvar med Pierre Bourdieus begrepsapparat. For grunnleggende innføring i Bourdieus nøkkelbegreper, se Broady 1991.

54. T.A. Mørland 1937: 192 ff., sitat s. 194.

under høykonjunkturen som fulgte den fransk-tyske krig og strødde gullstøv over både skipsbygging og rederinæring på Sørlandet. Så her er saktens grunnlag for å peke på håndfast materiell motivasjon bak Mørlands satsing. Ut fra en videre synsvinkel er det likevel verd å spørre om det ikke også var andre tendenser i tiden som kunne trigge folk til å satse litt utenfor det kjente og etablerte.

Parallelt med oppgangstiden hadde også det religiøse miljøet Mørland soknet til, opplevd høykonjunktur i form av det en kunne være fristet til å kalle seriekoplede vekkelse. I kjølvannet av «Oftedalsria» ved begynnelsen av 1870-tallet, var det et nesten umettelig marked for lekpredikanter. I byene kunne det vanskelig skaffes møtelokaler som var romslige nok, utover bygdene ble det holdt oppbyggelse «snart på en gård, snart en annen». Indremisjonen etablerte seg og fikk stadig nye lokallag og flere steder kom kristelige ungdomsforeninger i gang. I Arendals-distriktet ble det også grunnlagt frikirkelige menigheter.⁵⁵ Vekkelsesbølgen på 1870-tallet ga altså støtet til oppbrudd og nyskaping på ideologisk og sosialt plan. Mot denne bakgrunnen kan en fristes til å stille spørsmål om ikke vekkelsen også har stimulert en økonomisk risikovilje: Når det gamle falt og ble erstattet med nye tiltak på ett felt, var det kanskje flere som våget seg på dristig satsing også i næringslivet?

Velstand forplikter

Gjennom sine næringsrettede foretak sikret T.A. Mørland velstand for seg selv og sin egen familie, og han skapte arbeidsplasser for folk i distriktet. Da virksomheten vel var etablert med både sagbruk og skipsbyggeri, skal han jevnlig ha hatt 100 mann i arbeid.⁵⁶ Som det heter i en av mange hyllings-taler: han «hev ... vore den verksame, drivande borgar, som ... hev skapt liv og rørsle og gjeve levebrød til så mangein».⁵⁷ Overskuddet kunne han bruke til sjenerøse misjonsgaver og støtte til ulike kristelig-institusjonelle tiltak. Her følger han kallsettikkens bud om å bidra til fellesskapet.

55. Dannevig 1973: 100; Svensen 1940: 185 f, sitat s. 186.

56. T.A. Mørland 1937: 200

57. Tolv Aamlund i Aamlund (red.) 1937: 180.

Men forpliktelsen overfor samfunnet var ikke i seg selv sprunget ut av den lutherske kallstanken. Vi kjenner gaveinstitusjonens betydning fra ulike kulturer i alle verdensdeler, fra antikkens Europa og fra Norge i førkristen tid. Med referanse til E.P. Thompson skriver Knut Dørum i sin artikkel i denne boken om det førindustrielle samfunnets *moral economy*. På T.A. Mørlands hjemtrakter fantes det også solide forbilder i så måte. Som eksempel kan vi peke på Christian Knudsen (1813–1888) – far til seinere statsminister Gunnar Knudsen – som fra et utgangspunkt som småbruker og skomaker på Saltrød, arbeidet seg opp til å bli en av de virkelig store rederne i Sør-Norge. Etter at han var kommet seg opp økonomisk, ga han ved flere anledninger betydelige pengegaver til lokalsamfunnet. Gavene ble gitt til allmenntilgitt formål, som opprettelse av fastskole og understøttelse av «trengende» i distriktet.⁵⁸

Mot denne bakgrunnen kan vi merke oss at en yngre generasjon av mesener i større grad kanaliserte sine gaver til ideologibaserte samfunns-tiltak – slik indremisjonssmannen Mørland særlig støttet misjonssaken og kristelig skolevirksomhet. Selv nevner han den kristelige ungdomsskolen på Birkeland – «en åndelig planteskole», kaller han denne – og han nevner den kristelige sjømannsskole på Risøya.⁵⁹ I all omtale av gaver og av innsatsen som organisasjonsmann og møtetaler, er ordbruken tilpasset en kristelig poetikk:

For samtidig som jeg har hatt mange timelige gjøremål, så har min kjære Herre og Frelser gitt mig nåde til å være med i arbeidet for misjonen, så vel blant ungdom som blandt eldre. [...] Fikk også være med å grunnlegge Sørlandet Kristelige Ungdomsskole ... Fikk også den nåde å være med å stifte vårt kjære Indremisjonsselskap med dets bibelskole ... Alt ser jeg som nåde mot mig uverdige kryp ...⁶⁰

58. Berntsen 1981: 158 f. Berntsen framhever særlig partsrederiet som løftestang for Chr. Knudsens suksess. Han etablerte seg etter hvert med eget rederi og flyttet i 1855 sin virksomhet til Porsgrunn.

59. T.A. Mørland 1937: 200 f, sitat s. 201.

60. T.A. Mørland 1937: 201.

Sluttord

I denne artikkelen har jeg søkt å spore trosoppfatning og praktisk livssyn hos T.A. Mørland, en bondesønn som mot slutten av 1800-tallet hadde arbeidet seg opp til en posisjon som næringslivsmagnat og indremisjons-høvding i Arendalsdistriktet. Når utgangspunktet er selvbiografisk materiale, må vi stadig ha i minne at teksten tegner det bildet T.A. Mørland selv ønsket å presentere som aldrende mann. Med avstand i tid øker faren for feilerindring, men vel så viktig er den misvisning som kan ligge i forfatterens etterrasjonalisering og hans tilpasning til den samtidskontekst han har for øye.

I framstillingen T.A. Mørland gir av sitt liv og virke, er økonomisk virksomhet og religiøst engasjement tett sammenflettet. I tillegg til sin innsats i næringslivet og sitt engasjement for indremisjonen var han aktiv i lokal politikk og tok på seg kommunale verv. Slik svarer han på den lutherske kallstankens bud om å virke til beste for det samfunn han tilhørte, på de vilkår som gjaldt i tid og miljø. Den røde tråden i hans beretning er gudsfrykt og lydighet for Guds ledelse.

Men i dette ledelsesforholdet gir han seg selv en rolle som djerv aktør. Han oppretter så å si en kontrakt med Vårherre, der han trinn for trinn ber om støtte til et temmelig vågalt forretningsprosjekt. Og Gud tar imot utfordringen som gjaldt det en invitt til duell – ifølge Mørland med ærefullt utfall for begge parter. Økonomisk framgang tolker han som bønnesvar fra Gud. Selv oppfyller han sin del av kontrakten ved utrettelig samfunnsinnsats på flere felt. Her ser vi nedslag av en kallsfortolkning som var sterkt framme i angloamerikansk puritanisme, en form for religiøs økonomi som også kommer til inntrykk i den såkalte trosmisjonen (jf. Breisteins artikkel).

Ved nærmere ettersyn viser Mørlands beretning også et frapperende sammenfall mellom religiøse og næringsrettede nettverk. Han gir skinn av å begi seg ut i verden på lykke og fromme, for å se hvor Gud vil lede ham. Men slik han gjennomfører reisen, viser han både verdslig og kristelig næringsvett: Han henter støtte hos «troende venner» som leder ham videre til andre trosfeller. Med tålmod og omtanke klarer han å konvertere sin religiøse og sosiale kapital i hard valuta.

Mørlands fortelling gir assosiasjoner til eventyret. Som Askeladden dro han ut i verden for å friste lykken, og som Askeladden vendte han hjem – om ikke med prinsessen og halve kongeriket, så med en suksess som la grunnlaget for et liv i velstand, med heder og ære. Men det er et overordnet mål for ham at økonomiske suksess skal legitimeres ved å vise til Guds ledelse i ett og alt. Han lar det nok skinne igjennom at han har vært en ganske dugandes kar, men fortellingen er omhyggelig forankret i den fromme fortolkningen som bærer bedehusets poetikk: «Det var ikke jeg, men Herren», «alt av nåde».⁶¹

Kilder og litteratur

- Aronsson, Peter, Solveig Fagerlund og Jan Samuelson (red.) (1999). *Nätverk i historisk forskning – metafor, metod eller teori?* Växjö: Växjö universitet.
- Berntsen, Harald (1981). *Trekk av Stokkens historie ca. 1600–1962*, Arendal: Moland kommune.
- Bjørklund, Jarle Georg og Jensen, Inger (1989). *Norsk sjøfart 1814–1900, Del I*. I Arne Emil Christensen og Bård Kolltveit (red.), *Norsk sjøfart*, bind 1. Oslo: Dreyer.
- Breistein, Ingunn Folkestad (2013). De angloamerikanske vekkelsene og deres innflytelse på norsk frikirkelighet. I Salvesen, Reidar, Hildegunn M.T. Schuff & Hallvard Hagelia (red.). *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913–2013*. Kristiansand: Portal Akademisk.
- Broadly, Donald (1991). *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. Stockholm: HLS förlag.
- Dannevig, Birger (1973). *Arendal gjennom skiftende tider. 1528 – 1723 – 1973*. Arendal: Arendal kommune.
- Grimen, Harald (2009). *Hva er tillit?* Oslo: Universitetsforlaget.
- Hasselberg, Ylva (1999). «Nätverk är ingen tejudning!» I Aronsson mfl. (red.).
- Liudden, Kåre (1968). *Arendal indremisjon. 100-års-beretning 1868–1968*. Arendal: Arendal indremisjon.
- Long, Kathryn T. (2001). «Turning ... Piety into Hard Cash»: The Marketing of Nineteen-century Revivalism. I Noll (red.).
- Lunde forlag (utgiver) (1939). *Sangboken Syng for Herren*.
- Michaelson, Robert S. (1953). «Changes in puritan concepts of calling», I *The New England Quarterly*, 26(3), Sep.
- Mikaëlsson, Lisbeth (2000). *Kallets ekko: studier i misjon og selvbiografi*. Bergen: Doktorgradsavhandling, Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Bergen.

61. T.A. Mørland 1337: 200.

- Martling, Carl Henrik 1997. *De nordiska nationalkyrkorna. Från Kalmarunionen till Borgådeklarationen*. Stockholm: Verbum.
- Molland, Einar (1961). *Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn*. Oslo: Land og kirke.
- Mørland, Arnt J. (1943). *75 års beretning for Arendal indremisjon: 1868–1943*. Arendal: Arendal indremisjon.
- Mørland, T(erje) A(ndersen) (1937). Småstreif av min livshistorie, i Aamland (red.).
- Noll, Mark A. (red.) 2001. *God and Mammon. Protestants, Money, and the Market, 1790–1860*, New York: Oxford University Press.
- Noll, Mark A. (2001). Protestant Reasoning about Money and Economy, 1790–1860: A Preliminary Probe. I Noll (red.) 2001.
- Seland, Bjørg (2006). *Religion på det frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur*, Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Seland, Bjørg og Olaf Aagedal (2008). *Vekkelsesvind. Den norske vekkingskristendommen*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Seland, Bjørg (2010). Beretninger om omvendelse og kall i bedehusets tradisjonsformidling. I Pål Repstad (red.). *Norsk bruksteologi i endring: tendenser gjennom det 20. århundre*. Trondheim: Tapir.
- Seland, Bjørg (2012). Sørlandsk pietisme? Religion på tvers av grenser. I Berit E. Johnsen (red.). *Sørlandet og utlandet. Transnasjonal kontakt, internasjonal påvirkning*. Oslo: Cappelen Damm.
- Slettan, Bjørn: (1992). «O, at jeg kunde min Jesum prise ...» *Folkelig religiøsitet og vekkelsesliv på Agder på 1800-tallet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Svensen, Sv. (1940). *Holt. En bygdebok*. Tvedestrand.
- Sætra, Gustav (1991). *Himmel og hav. Arnt J. Mørland, Arendal 1916–1991*. Arendal: A.J. Mørland Rederi.
- Vrålstad, Jon Magne (1983). *Guds menighet på Vegårshei og dens virksomhet i Tørdal*. Spesialavhandling i kirkehistorie for embetseksamen ved Det teologiske menighetsfakultetet.
- Wedø, Kjell (1993). «Guds menighet». I Borgen, Peder og Brynjar Haraldsø (red.), *Kristne kirker og trossamfunn*. Trondheim: Tapir.
- Wisløff, Carl Fr. (1971). *Norsk kirkehistorie*, bd. III. Oslo: Luherstiftelsen.
- Aamland, Tolv (red.) (1937). *Menn og minne. Kristeleg liv og verksemd på Agder. Festskrift. Sørlandets kristelege ungdomsskule 1912–1937*. Stavanger.
- Aanby, Anne Tone (2013). *Skipsbyggmesterens tid. Skipsbygging i Vikkilen 1750–1920*. Oslo: KA-forlaget.
- Aarflot, Andreas (1971). *Hans Nielsen Hauge. Liv og budskap*. Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget.

Elektroniske kilder: Nettsteder

Aust-Agder kulturhistoriske senter (AAks), seilskuteregisteret, lest januar 2014:

<http://www.aaks.no/skuteregister>

Bomuldsfabriken, Arendal, nettside lest januar 2014: <http://www.bomuldsfabriken.no/>

Guds menighet, Vegårshei, nettside lest oktober 2013: <http://www.gudsmenighet.no/index.php?pageID=85&page=Historie>

Wikipedia, Folkehøgskolen Sørlandet, nettside lest januar 2014: http://no.wikipedia.org/wiki/Folkeh%C3%B8gskolen_S%C3%B8rlandet

KAPITTEL 5

Kristenredere og småbymatadorer

Olav Arild Abrahamsen

Fra oktober 1987 til mars 1988 fulgte bortimot halvannen million nordmenn den danske TV-serien *Matador*. Historien om handelsreisende Mads Andersen-Skjern, som svingte seg opp til makt og myndighet i den søvnige stasjonsbyen Korsbæk, hadde med andre ord et solid tak på seerne i et land med 4,7 millioner innbyggere. Om ikke før så lærte vi den gang at begrepet matador ikke er reservert for spanske tyrefektere. En matador kan også forstås som en «driftig og velhavende forretningsmand med stor lokal indflydelse»,¹ og det er slike menn søkelyset skal rettes mot i denne artikkelen. Mads Andersen-Skjern var manufakturist, våre matadorer var skipsredere som virket og levde sitt liv i døsige småbyer langs sørlandskysten i forrige århundre. Den tidsepoken vi har valgt å konsentrere oss om, går fra slutten av 1920-årene og fram til midten av 1970-årene. Dersom vi ser bort fra krigsårene 1939–1945, var dette den siste, sammenhengende glanstid i sørlandsk skipsfart, den gang hver eneste havn hadde egne skip i fart på alle verdenshav. Dette var også en tid da rederivirksomhet var den gjeveste karrierevei for sørlendinger utrustet med entreprenørånd og vilje til å skape ny virksomhet. De rederne som lyktes, ruvet i lokalsamfunnet, ikke bare økonomisk, men også sosialt, kulturelt og politisk. De var, både i egne og andres øyne, småbyenes fremste menn. I likhet med kolleger i andre sjøfartsbyer som Sandefjord eller Haugesund framsto sørlandsrederne som patrioter og som velgjørere. De ville sin hjembys beste. I fortellingene, eller

1. *Den Danske Ordbog*.

snarere mytene om de vellykkede redere, skiller likevel de sørlandske seg noe ut. I et portrett i *Norsk biografisk leksikon* blir for eksempel Einar Rasmussen (1907–1975), som bygde opp det største rederiet mellom Sandefjord og Stavanger, framstilt som «prototypen på en sørlandsreder på 1900-tallet». Og hva kjennetegnet prototypen? Jo, han var «personlig kristen, uhyre arbeidsom og med et enkelt og nøkternt levesett».² En annen gigant i sørlandsk målestokk, Martin Mosvold (1876–1956), likte å plassere seg selv i samme typologi. Ledestjernen gjennom livet, forklarte Mosvold på sine gamle dager, hadde vært barndommens tre absolutter: «nøysomhet, arbeidssomhet og gudsfrykt».³

Denne artikkelen har to siktemål med to sett problemstillinger som tangerer hverandre og som forhåpentligvis vil krysse hverandre. Det ene er å ta fatt i myten om den sørlandske kristenrederen, det andre forestillinger om den sørlandske småbymatadoren. Vi har ingen ambisjoner om å kartlegge sjelslivet til sørlandske redere i forrige århundre for å bekrefte eller avvise mytene, men vi vil se nærmere på den nye generasjonen redere som etablerte seg på Sørlandet i mellomkrigstiden. Mange av disse erklærte seg som personlig kristne, og spørsmålet vi stiller, er om det fantes nettverk av redere med tilknytning til frikirkelige og lavkirkelige miljøer, og om en slik tilknytning kan ha hatt betydning for det store oppsvinget for sørlandsk skipsfart som kom i 1930-årene. Hovedinnholdet i første del av artikkelen handler altså om koplingen mellom børs og bedehus på Sørlandet i mellomkrigsårene. En hovedfigur og nøkkelperson i kretsen av personlig kristne entreprenører var Martin Mosvold. I artikkelen opptrer han som en slags ledefigur. Han etablerte sitt rederi i Kristiansand, men i 1932 flyttet han til Farsund og tok med seg både familie og tankskip og skapte et av Sørlandets største shippingselskaper. I småbyen ble han en slags matador, men det skjedde i en slags stille konkurranse med eller utfordring til det etablerte dynasti anført av byens dominerende aristokrat, rederen og ordføreren Tharald Brøvig. Både Brøvig og Mosvold ble velgjørere i småbysamfunnet. Det vi ønsker å belyse og diskutere, er gavenes og tjenestenes betydning og funksjon, med rederbyen Farsund som et slags case. Et spørsmål som reises,

2. *Norsk biografisk leksikon*, bd. 7, 2003: 317.

3. Seland 1956: 137.

og som knytter de to temaene sammen, er en annen myte om sørlandske kapitalister, nemlig den at de gav lite av sin rikdom, men hvis de gav, var det først og fremst til altertavler og kristusbilder. Temaene vi tar opp, er store og kompliserte, og forskningen på området har vært relativt beskjeden. Vi har ingen ambisjoner om å gi fullgode svar på våre spørsmål, til det er empirien for luftig. I sin form er artikkelen mer et flaneri enn en stramt strukturert artikkel, i sitt innhold er den mer en utredningshypotese enn en skarpskodd analyse.

Det store hamskiftet i sørlandsk skipsfart

Forestillingene om at den typiske sørlandsreder var preget av nøysomhet og gudsfrykt, kan trolig skrives tilbake til mellomkrigsårene. Den traumatiske overgangen fra seil til damp, jobbetida og den påfølgende etterkrigs-krisen resulterte i at mange av de gamle rederiene og handelshusene på Sørlandet gikk til grunne. Da 1920-årene tok til, var Sørlandet, med sine lange og stolte shippingtradisjoner, nærmest i ferd med å bli skuteløs. Skipsfartshistorikerne har vært temmelig samstemte i sine elendighetsbeskrivelser: Sørlandsk skipsfart lå «nede for telling» med «brukket rygg» og hadde «nærmest opphørt å eksistere». ⁴ Tonnasjemessig lå flåten på et historisk lavmål. Næringen sleit med kapitalmangel. Det verste var at det ekstreme omslaget fra jobbetid til krise hadde påført tilliten til skipsfarten «en betydelig knekk». ⁵ I dette økonomiske uføret trådte en ny generasjon redere fram. På nesten mirakuløst vis tok de sørlandsk skipsfart over i en ny storhetstid, basert på tankfart med moderne motorskip. Denne overgangen, som er blitt kalt «det store hamskifte i sørlandsk skipsfart», begynte sist på 1920-tallet. ⁶ Hamskiftet lar seg neppe mirakelforklare, men påfallende mange av de nye rederne og investorene var aktive i frimenigheter og lavkirkelige miljøer. En ny kapitalistklasse ble etablert, er det blitt hevdet. ⁷ Det var ikke slik at all rederne i den nye generasjonen var sprunget ut av sørlandsk bedehuskultur, men de som kom fra det lavkirkelige miljøet, satte

4. Johnsen 1999: 57. Sætra 2008: 120. Molaug 2008: 269.

5. Nørgård 1961: 23. Thowsen 1995: 63. Molaug 2008: 164–165. Sætra 2008: 121.

6. Thowsen 1995.

7. Røed 2010: 171.

sitt preg på og dominerte til tider sørlandsk skipsfart. De tilførte mytene om den sørlandske kristenredere atskillig næring.

En frontfigur i denne kretsen av kristenredere og gudfryktige kapitalister var farsundsredere Martin Mosvold. I løpet av mellomkrigs-, krigs- og etterkrigsår etablerte han et av Sørlandets toneangivende shippingselskaper. Mosvold soknet til Salem, en evangelisk reformert frikirke, men det hindret ham ikke i «å samarbeide greit» både med Misjonssambandet, Vestlandske Indremisjon og Pinsevevne. Hjemme i Farsund gikk han på Bedehuset.⁸ I Kristiansand hadde den sterkt religiøse Hans Elenius Hansen-Tangen (1866–1957) høstet betydelig anerkjennelse for sitt store arbeid for Kinamisjonen. Han skulle vinne ytterligere anerkjennelse for sine investeringer i tankskip. Einar Rasmussen, som etter andre verdenskrig seilte opp som Sørlandets største reder, var ihuga indremisjonsmann. Han kunne ifølge den autoriserte rederihistorien skilte med «en oppdragelse som selv Pontoppidan ville vært fornøyd med».⁹ I Arendal var skipsreder Jørgen P. Jensen en ledende skikkelse i Blå Kors og skipsreder Arnt J. Mørland i Indremisjonen. Begge inntok topposisjoner på rankinglisten over Aust-Agders betydeligste redere.

Den nye sørlandske redergenerasjonen deltok i og var til dels førende i to viktige transformasjoner i internasjonal skipsfart. Den ene var overgangen fra kull- til oljefrakt, den andre overgangen fra damp- til dieselmotorskip. Når kapitalfattige sørlandsredere lyktes i å komme inn på det ekspanderende tankmarkedet, kom det blant annet av at Anglo Saxon Petroleum Co. Ltd. – rederiet til oljeselskapet Royal Dutch Shell – i 1927 la ut en rekke av sine eldre damptankskip på billigsalg og fristet med finansieringshjelp. Til gjengjeld krevde selskapet å få befrakte skipene i ti år. Anglo Saxon valgte med andre ord å velte risikoen for de gamle holkene over på rederne. Mange sørlandsredere, anført av Martin Mosvold og Jørgen P. Jensen, tok den risikoen. De var utvilsomt dyktige, og de hadde flaks. Kjøpet av de gamle damptankerne ble en sørlandsk suksesshistorie, en døråpner til det internasjonale tankmarkedet. Det ble en opptakt og en medvirkende årsak til det egentlige hamskiftet som kom i 1929 da sørlandsredere begynte å

8. Seland 1956: 135.

9. Valebrokk 2011: 19.

kjøre nye, hypermoderne motortankere. De viktigste forutsetningene for denne moderniseringen av sørlandsflåten lå på den internasjonale arena, i oljeselskapenes bortsetting (outsourcing) av transport og i internasjonal verftsindustriens sjenerøse tilbud på kreditt for bestilling av tankskip, men det måtte også mobiliseres kapital lokalt, både til kjøp av gamle Anglo Saxon-tankere og til kontrahering av nye skip, og her spilte trolig bedehustilhørigheten og lavkirkelige miljøer en rolle.¹⁰

Martin Mosvold

Den storstilte satsingen på moderne tankfart begynte på Vennesla våren 1927. Det er de fleste skipsfartshistorikere enige om.¹¹ På Vennesla livnærte Martin Mosvold seg som landhandler med sønnen Torrey som visergutt etter at han hadde tapt alt han eide og hadde på skipskjøp i jobbetiden, og det var på Vennesla den fallerte rederen fikk nyss om Anglo Saxons billigsalg på brukte dampskip.

I alt 26 av damptankerene som Anglo Saxon la ut for salg i årene 1927–1930, ble kjøpt av norske redere, og så mange som 17 av dem havnet på Sørlandet. Martin Mosvold var den første sørlandsrederen som gikk inn på Anglo Saxon-forretningen. Han kom også til å bli den største Anglo Saxon-rederen med i alt fire skip. Nest størst var Jørgen P. Jensen i Arendal med tre tankskip.¹²

Å kjøpe en Anglo Saxon-tanker var «litt av et vågestykke», skriver Leif Nørgård i en – sjøfartshistorisk sett – legendarisk analyse av tankfartens etablering i norsk skipsfart. Det lå en risiko i de lange tidskontraktene med ett og samme oljeselskap og i det at skipene var gamle, bygd under krigen, tæret av bensin og dieselolje. Det var høyst usikkert hvor lang levetid de ville få og hvor store reparasjonskostnadene ville bli. Fortjenestemarginene ble vurdert som små. Det manglet ikke på advarsler fra kompetent hold. Flere britiske meklere frarådet kjøp på det sterkeste.¹³ Likevel gikk tolv sørlandsredere inn på disse kontraktene. Hvorfor gjorde de det? Histo-

10. Tenold 2008: 65–66.

11. Nørgård 1961. Thowsen 1995: 61.

12. Thowsen 1995: 67.

13. Nørgård 1961: 22–23.

rikernes standardsvar har vært at for kapitalsvake sørlandsredere som i tillegg hadde null tillit i markedet, fortonte Anglo Saxons tilbud seg som rene gavepakker. Det var faktisk mulig å få kjøpt en eldre damptanker for vel 200 000 kroner i kontantutlegg. Resten kunne betales i avdrag over fem til ti år.¹⁴

I fortellingene om sørlandsk skipsfart i mellomkrigstiden er Martin Mosvold, nesten uten unntak, en gjennomgangsfigur. Han var sentral i moderniseringen av sørlandsflåten i 1930-årene, og han opererte uten besvær både på børs og bedehus og balanserte tilsynelatende pietisme og røff kapitalisme uten store anfektelser. Det samme kan sies om etterkommere som Torrey Mosvold og Terje Mikalsen. Men i sjøfartslitteraturen er Martin Mosvold mer enn det gode eksempel. Martin Mosvolds rolle har stått og står fortsatt sentralt når den sørlandske Anglo Saxon-satsingen skal forklares og betydningen av den skal veies.¹⁵ Det kommer av at han var den første og ble den største Anglo Saxon-rederen, men ikke minst av at han dro andre med seg og klarte å drive fram kapital i en landsdel hvor det hadde bygd seg opp dyp skepsis til vågespill på de sju hav.

Selv om damptankerne var lagt ut på billigsalg, var det ikke uten videre enkelt å skaffe en egenkapital på over 200 000 kroner for å få kjøpt et skip. Å få til en slik toppfinansiering var selvsagt ekstra vanskelig for den som lite eller ingenting hadde. Martin Mosvold dro først til sin gode venn og trosfelle, skipsmekler Johan G. Olsen (1886–1963) i Kristiansand for å undersøke mulighetene for å reise kapital. Ved hjelp av Olsens forbindelser lyktes det å skaffe en stor del av kontantsummen.¹⁶ Deretter gikk han fra dør til dør for å tegne aksjer. Han oppsøkte kjenninger og gamle bedehustravere på Vennesla, i Kristiansand og i Farsund. Han fikk «skrappt sammen litt her og litt der», og i juli 1927 kunne han kjøpe sin første damptanker. «Mange var skeptiske til å begynne med, og de fleste sa nei», fortalte Mosvold. Og med dårlig skjult forakt la han til: «De som hadde flest penger og best anledning, de holdt på pengene.» Mosvold må ha banket på utallige dører. Sommeren 1927 var varm, og en av dem som valgte samme framgangsmåte, Hans Elenius Hansen-Tangen, «fikk svette dyktig nedover ryggen mens han travet

14. Seland 1959: 282. Nørgård 1961: 23.

15. Nørgård 1961: 26–28. Thowsen 1995: 61, 66–67. Johnsen 1999: 69.

16. Nørgård 1961: 26.

rundt i byen for å overtale folk til å tegne aksjer. Og nesten overalt hvor han kom, hadde Mosvold vært før ham.»¹⁷ Men dør-til-dør-metoden var introdusert, og den var det mange som tydde til. Da Einar Rasmussen stiftet rederi i 1936, gikk han på husbesøk – «vesentlig blant middelstandsfolk i bygd og by» – for å skaffe aksjonærer.¹⁸

Børs og bedehus

Martin Mosvold spilte utvilsomt en nøkkelrolle, indirekte og direkte, da sørlandsrederne lot seg friste av tilbudet fra Anglo Saxon. Hans Elenius Hansen-Tangen var åpenbart kjent med Mosvolds initiativ. Et bedre eksempel er Johan Milmar Ugland (1881–1960), og for ordens skyld: Ugland hørte ikke hjemme i det lavkirkelige miljøet. Men da han startet rederi i 1930 ved å kjøpe en 16 år gammel Anglo Saxon-båt, brukte han Mosvold som fødsels-hjelper. Handelen skjedde i Martin Mosvolds navn. Mosvold tok seg også av alle praktiske arrangementer i forbindelse med overtakelsen av skipet. Han tegnet aksjer i Uglands selskap, og han ble medlem av representant-skapet.¹⁹ Mosvold inspirerte også rederemner som seinere vokste seg store. I 1929, da Mosvold kjøpte damptankeren *Radix*, var Einar Rasmussen bare 22 år gammel, men allerede da sto det klart for ham: «... dette kunne også du ha gjort om du hadde hatt noen år på deg». Sju år seinere kjøpte han sitt første tankskip og la dermed grunnlaget for det som med tiden skulle bli Sørlandets største rederi. Viktige medspillere og rådgivere var Johan G. Olsen og Martin Mosvolds sønn Torrey.²⁰

Det beste eksemplet på at Mosvolds initiativ smittet, er likevel Sørlandets andre store Anglo Saxon-reder, Jørgen P. Jensen fra Arendal. De to traff hverandre for første gang hos Johan G. Olsen. Jensen fattet interesse for Mosvolds prosjekt og tegnet aksjer. Han ble aksjonær i alle de fire selska-pene Mosvold etablerte i årene 1927–1930. Til gjengjeld støttet Mosvold Jørgen P. Jensen da han i 1928 kjøpte sitt første tankskip. De to tok sete i representantskapene i hverandres selskaper, de støttet hverandre og utviklet

17. Seland 1956: 75. Seland 1959: 281–282. Nørgård 1961: 26–27.

18. Seland 1991: 14.

19. Nerheim og Gjerde 1996: 45–47.

20. Seland 1959: 310. Nørgård 1961: 27.

et nært vennskap. Men Martin Mosvold var hele tiden den førende. Det var han som hadde erfaring, det var han som trakk Jensen inn i samarbeidet.²¹

Martin Mosvold og Jørgen P. Jensen hadde mye til felles. Begge var outsiders i det tradisjonelle sørlandske shippingmiljøet, og begge hadde arbeidet seg opp ved egen hjelp. Mosvold begynte karrieren som trappe-snekker, Jensen som steinhogger. Mosvold, som kom fra et småbruk utenfor Farsund, dro til USA for å legge seg opp penger, vendte tilbake til Norge med lommebok som svulmet, og investerte i skip. Jensen solgte steinhoggeriet sitt i Kolbjørnsvik og gikk med planer om å søke lykken i USA, men valgte i stedet å satse inntektene fra salget på Anglo Saxon-dampere. Verken Mosvold eller Jensen var bundet av tradisjoner. Ingen av dem var redde for å satse arbeid og kapital på risikofylte prosjekter. Begge var ihuga avholdsmenn, begge kom fra pietistiske miljøer. Både Mosvold og Jensen var aktive kristne og tolket Anglo Saxons døråpning til tankmarkedet som en styrelse fra Gud.²²

Jørgen P. Jensen hadde store anfektelser før han investerte i sitt første Anglo Saxon-skip. En natt, da han lå søvnløs, reiste han seg opp i sengen for å be: «Jeg la saken frem for Gud og ba om at han ville hindre dette forretningsforetagende om han så at det ikke var tjenlig for meg å komme opp i det.» Vårherre la ingen hindringer i veien. Siden ble han Jensens viktigste konsulent når dristige investeringer var under oppseiling.²³

Bedehustilhørighet bidro trolig til å knytte en krets av shippingfolk i hop i et åndelig og forretningsmessig broderskap som samarbeidet, utvekslet tjenester og delte informasjon. Tre personer dominerte: Jørgen P. Jensen, Martin Mosvold og skipsmekler Johan G. Olsen. Mosvold og Olsen var gamle kjente, både fra børs og bedehus. Jensen ble kjent med Olsen da han ventet på visum til sin planlagte USA-reise og fordrev tiden med å holde taler på Blå Kors-møter i Kristiansand. Og det var mekleren som introduserte steinhoggeren for trappesnekkeren.²⁴

Tilknytningen til frimenigheter og lavkirkelige miljøer *kan* være en del av forklaringen på at Martin Mosvold og venner klarte å få sørlendinger

21. Sætra 2008: 132.

22. Seland 1956: 132. Nørgård 1961: 26–27. Sætra 2008: 131.

23. Taraldsen 2008: 45 og 267.

24. Sætra 2008: 129.

med seg på spekulative shippingprosjekter i en tid da skipsfartsnæringen i sør åpenbart var i vanry. På samme vis som Hauge-bevegelsen hundre år tidligere hadde gjort det moralsk legitimt å søke profitt i markedet,²⁵ var det nå kanskje slik at mellomkrigstidens kristenredere på Sørlandet klarte å overbevise trossfeller om at å forvalte sitt pund betydde å være risikovillig. Dristige skipsaksjekjøp var, slik Martin Mosvold så det, i samsvar med den kristne forvaltertanken. En av dem som har ført arven etter Martin Mosvold videre, investor Terje Mikalsen, forklarer denne tankegangen slik: «Den som aldri tør, har ikke forstått sitt ansvar. ... Dette å forvalte vårt pund, å så og satse på en vekst og høst, har med etikk og moral å gjøre, det er å ta ansvar.»²⁶

Nære kapitalister

Flere forskere har fremhevet hvor viktig det er at det sosiale verdssystem er slik at kapitalistisk atferd blir sosialt akseptert av samfunnet.²⁷ Gaver og aktiv deltakelse i frimenigheter og lavkirkelige miljøer kan ha bidratt til slik aksept. En rekke av de sørlandske kapitalister og redere som slo seg fram i mellomkrigsårene, ble uten tvil helter på bedehusene og i hjemkommunene. De viste «samfunnsånd», skriver Leif Nørgård, og han nevner spesielt Martin Mosvold og Jørgen P. Jensen. Begge ga så det monnet til misjonen, og begge «ydet store bidrag på det humanitære område». Martin Mosvold bygde et praktfullt Hvilehjem i Farsund, tegnet av Thilo Schoder, og donerte det til Vestlandske Indremisjon. Hvilehjemmet i Farsund fikk «i Jørgen P. Jensens kommune Hisøy sin parallell i et av Sørlandets vakreste og best utstyrte aldershjem». Det ble bygget «ved en milliongave fra skipsrederen».²⁸

Et av kristenredernes store prosjekter var Risøy Ungdomsskole for unge sjømenn i Dypvåg, reist i 1946. Ildsjeler var Martin Mosvold, Jørgen P. Jensen og Arnt J. Mørland, samt «tusener innen Broderkretsen på Havet». Indremisjonen og Broderkretsen på havet driftet fra først av skolen, og etter

25. Sejersted 1993: 73.

26. <http://lende.no/terjemikalsen/> (hentet ned 15.11.2010)

27. Sejersted 1993: 73.

28. Nørgård 1961: 26.

hvert gikk Sjømannsmisjonen inn med kapital og lærerkrefter. Førstereisguttene som hadde vært innoom skolen på Risøy fikk med seg gode kunnskaper om sjømannskap som ballast, men enda viktigere, mente rederne, et kristent livsgrunnlag.²⁹ Vi skal ikke trekke redernes religiøse sinnelag i tvil, men gavene til Risøy var neppe blottet for egeninteresse. I gjenytelse håpet nok rederne på stabile, takknemlige og lojale mannskaper. Selv aktiv deltakelse i det kristelige foreningslivet kan ha virket styrende på rekruttering av mannskaper. Sjansene for å få hyre på et mørlandskip skal ha vært svært gode for unggutter som hadde gått på søndagsskolen i Arendal. Arnt J. Mørland var en av byens mest ihuga søndagsskolelærere. Det samme gjaldt guttene fra Nyli Barnehjem. I dette hjemmet, som hørte under Arendal Indremisjon, var Mørland medlem av styret.³⁰

Et interessant aspekt ved sørlandskapitalisters nære tilknytning til frimenigheter og lavkirkelige miljøer er at i de små kirkene og bedehusene deltok storredere i aktivitetene «på linje med industriarbeidere og andre grupper med lavere sosial status». Det har ikke vært forsket mye på den sosiale sammensetningen av menighetene på Sørlandet, men det har blitt pekt på at dette fellesskapet av storredere og småkårsfolk «kan ha bidratt til en sosial integrasjon på tvers av alle klasseskiller, og dermed gjort sitt til at den sosiale polariseringen på Sørlandet ble lavere enn i resten av landet».³¹

Et annet spørsmål er om sørlandsredernes påståtte enkle og nøkterne levesett utelukkende var sprunget ut av pietistiske nøysomhetsidealer, eller om redere i sørlandske småsamfunn bevisst snobbet ned for å skape en form for fellesskapsfølelse. I 2001 dro journalist Arne Bulie i *Dagens Næringsliv* til Farsund for å treffe «folk og redere». Gjennomgangsmelodien blant folk han møtte på gata, var at rederne og investorene ga tilbake til byen, og best av alt, at de var så «jordnære». I det hele tatt: farsundsfolk syntes godt om rikdom i diskre innpakning. Den gang hadde Terje Mikalsen nettopp bygget seg en ny 400 kvadratmeter stor privatbolig på Engøy, midt i havnebasenget. Folk diskuterte ivrig hvor mange millioner kroner villaen kunne ha kostet ham, men de syntes stort sett «det var greit og fint» fordi den var så

29. Seland 1959: 306. Nørgård 1961: 26–27. Sætra 2008: 240–241.

30. Sætra 1991: 131.

31. Røed 210: 171–172.

lite synlig. Villaen lå så diskret i terrenget at man måtte nær inntil i båt for å se den. Bulie oppsøkte Mikalsen – som bød på «svart kaffe og knekkebrød med gulost i et nakent møterom» – og tok opp temaet forestilt nøkternhet:

– Dere pranger ikke med rikdommen i Farsund?

Mikalsen forsyner seg med knekkebrød.

– Det blir oppfattet sånn. Jeg vet ikke om det stemmer. Men så lenge de tror det, er det greit for meg.³²

«Nære kapitalister» kaller økonomiprofessor Torger Reve farsundsrederne, «rikfolk som deltok i det aktive kirke- og foreningslivet, selv om de sa ikke istedenfor ikkje». Farsund var et sted hvor det å gjøre det godt i næringslivet var positivt betont, det å lykkes en positiv verdi. «Du kunne tjene penger i utlandet, flotte deg i USA eller Spania, men hjemme i Farsund skulle det være som før.» Farsundsrederne hadde i mange år kombinert forsiktighet hjemme og entreprenørskap ute, og slik var det fortsatt i 2001, mente Reve:

Hvis du ser på dem som gjør det bra i dag, er de forholdsvis usynlige hjemme i Farsund, men på børsene i New York og Hong Kong er de ganske så aktive. Man tar av initialene på de dyre bilene hjemme i Farsund. Hvis du har en Audi A8, så tar du av A8-tegnene. Inni er det samme dyre bilen, men utenpå ser den helt vanlig ut.³³

Med blikket vendt mot havet og Vårherre

Glanstiden, som vi har kalt perioden 1927 til 1973 i sørlandsk skipsfart, ble innledet med en imponerende gjenreisning og modernisering av flåten. Den tok sin slutt med den store skipsfartskrisen som ble utløst av Yom Kippur-krigen i 1973 og det påfølgende oljesjokket. Krisen utraderte skogen av små og mellomstore rederier som hadde kledd hele Sørlandskysten. Bare noen ytterst få store stod igjen. Krisen har nok kastet skygge over den prestasjon det tross alt var å omstille sørlandsk rederinæring og gjenreise

32. *Dagens Næringsliv* 11.–12.9.2001.

33. *Dagens Næringsliv* 11.–12.9.2001.

en stor skipsfartssektor etter den lange nedgangsperioden som fulgte i kjølvannet av seilskutetida. I stedet for anerkjennelse har denne generasjonen redere nærmest fått kritikk for at de drev rederivirksomhet. «Selv om rederrinæringen etter hvert tok seg opp igjen, fikk den aldri samme betydning som før», skriver Helge Røed.

Store deler av næringslivet på Sørlandet hadde ikke kompetanse og interesse for store investeringer på andre områder enn skipsfarten. Det kan være en av grunnene til at Sørlandet kom seint og svakt med i den industrielle utviklingen i Norge. ... De sørlandske kapitalistene hadde blikket vendt mot havet.

Det eneste unntaket Røed finner verd å nevne, er grener av Ugland-familien i Grimstad.³⁴

De sørlandske kapitalistene har også blitt anklaget for å ha blikket vendt mot altertavler og kristusbilder. En av hovedanklagerne, tidligere redaktør i *Fædrelandsvennen* Finn Holmer-Hoven, fyrte i 2002 av denne breidsiden:

Jeg er født i Farsund – kapitalismens hovedstad på Sørlandet, og vokst opp i det som en gang var Sørlandets kunstmetropol – Mandal. Det som kjennetegner disse miljøene, er at ingen av dem har gitt synergieffekter på tvers av børsen og atelieret – verken i sine egne byer eller i landsdelen. Mens kapitalister andre steder i landet har vært kunstmesener og støttet opp om kunsten og kunstnere på sine respektive hjemsteder, har sørlandskapitalistenes bidrag til kulturlivet vært donasjoner til altertavler, kristusbilder og trykking av bibler til de fattige i Afrika.³⁵

Noen år senere brente han av en ny salve: De sørlandske kapitalister hadde sviktet sine forpliktelser som samfunnsbyggere.

Sørlandske skipsredere og industrialister har nok gitt sin skjerv til bedehus og gudshus i landsdelen, men noen samfunnsbyggere ut over å bygge opp sine egne formuer er det vanskelig å få øye på.³⁶

34. Røed 2010: 183.

35. Holmer-Hoven 2002.

36. Holmer-Hoven 2010.

Er det myter om sørlandsrederne Holmer-Hoven kolporterer, eller har han rett? Siden han holder «kapitalismens hovedstad på Sørlandet» fram som eksempel, passer det å dra dit og møte noen av Farsunds matadorer. De oppfattet seg nok som samfunnsbyggere.

«Store redere i en liten by»

Farsunds siste glanstid samsvarte med sørlandsk skipsfarts siste storhetstid. En dyp og dramatisk krise i årene rundt århundreskiftet – skapt av halsbrekkende spekulasjon i utrangerte seilskuter, bybrann (1901) og massiv utvandring til USA – ble fra slutten av 1920-årene fulgt av svært langsom vekst, men like fullt betydelig velstandsøkning. Teller man sjeler, var Farsund en by med vekstproblemer. Først i 1960-årene kom innbyggertallet opp på samme nivå som i 1900. Men teller man farsundsskip på de sju hav, var veksttakten en helt annen. På slutten av 1930-årene, da Th. Brøvig var Sørlandets klart største rederi og Martin Mosvold hadde flyttet flåten sin fra Kristiansand til Farsund, brasket farsunderne seg med at de bodde i verdens største sjøfartsby. De for ikke med tomt snakk. Rederforbundet hadde kommet til at regnet pr. innbygger var den registrerte tonnasje-mengde langt større enn i noen annen by i verden. Rederivirksomhet var da også byens økonomiske bærebjelke. Kapitalismens hovedstad på Sørlandet var med andre ord en ensidig rederiby. I 1938/39 kom 70 prosent av skatteinntektene fra skipsfarten. I 1930-årene sleit de fleste kommuner her i landet med store gjeldsbyrder, Farsund kommune bygde opp fonds. I glanstiden var det velstand i Farsund, men noen var bekymret. «Skuta er skakt lasta», klaget de som ønsket seg konkurrerende næringsvirksomhet til byen, og som fryktet at den ensidige satsingen på skipsfart kunne bære galt av sted.³⁷

Farsund ble dominert av to rederdynastier, skapt av henholdsvis Tharald Brøvig og Martin Mosvold. «Th. Brøvig og Martin Mosvold var begreper i Farsund», skriver historikeren Kåre Rudjord i en fin epistel kalt «Store redere i en liten by». Her trekker han opp interessante forskjeller mellom de to:

37. Når ikke andre kilder er nevnt, er beretningen om Farsund basert på Abrahamsen 2001 og 2007.

Brøvig var mer en aristokrat. Han var vokst opp i et velstandshjem på Sunde, hadde valgt en teoretisk utdanning og fortsatte med shipping i farens spor. Mosvold var oppkomling, som noen sa. Han hadde lagt seg opp penger i Amerika, og det ble spørsmål om å plassere dem heldigst mulig. Han valgte skipsfart, og måtte da sette seg inn i alle fagets finesser.

De to var forskjellige av vesen. Mosvold var jovial og folkelig. Han likte seg bedre på bedehuset enn i kirken. Brøvig var mer fornem av vesen. For han var kirken det sentrale. Begge kom til å yte store gaver til lokalsamfunnet, Mosvold til hvilehjem og bedehus, Brøvig til sykehus, kirke og menighetshus. (...)

Forretningspraksis var forskjellig. Mosvold var mer innstilt på spekulasjoner. Begge gjorde det svært godt i jobbetida under første verdenskrig. For Mosvold førte det til ruin i 1923, mens Brøvig kunne seile videre med godt økonomisk fundament. Mens Mosvold kjempet i rettssalen, med nærgående referater i avisene, fikk Brøvig ry som forsiktig reder som aldri satset mer enn han kunne stå for.

Under krigen hadde Brøvig bygd sin storslåtte bolig «Solhougen». Herfra ledet han sitt rederi og sin by. Han hadde sin finger med i det meste.

Mosvold bodde fra 1916 i Kristiansand. Men fra 1932 var han tilbake igjen i Farsund. Fra Peter Sundts sommervilla på Farøy utviklet han nå rederiet mot stadig nye høyder.

To store redere i en liten by. Men det var aldri noe samkvem mellom dem. Så rart, sa folk.³⁸

Hvorfor var det ikke samrøre mellom de to? Standardsvaret er at da Martin Mosvold ble slått konkurs i 1923, var det Farsund Privatbank som slo inn den siste spikeren i kista. Styrformann i banken var Tharald Brøvig. Etter det ble tonen meget kjølig mellom de to. Men manglende samrøre kom også av ulike forretningsstrategier, ulikt syn på hvilken rolle de skulle spille i lokalsamfunnet, og at Farsund, som sørlandsbyer flest, var kulturelt todelt. De to plasserte seg i hver sin leir og ble på sett og vis ikke bare konkurrenter på de sju hav, de ble også konkurrenter i lokal velgjørenhet.

Denne spaltingen i to dynastier eller miljøer som ikke kommuniserte med hverandre, varte ved også etter at de to store hadde gått fra borde. Martin Mosvold sto i spissen for sitt store konsern helt fram til han døde i

38. Rudjord 1990: 255–256.

1956, 80 år gammel. Tre år seinere ble konsernet, som talte i alt 17 selskaper, delt mellom sønnen Torrey og svigersønnene Kristian Haanes og Andrew Glastad med familier, samt dattersønnen Gordon Mosvold i USA. Torrey Mosvold og Kristian Haanes etablerte seg i Kristiansand, mens Andrew Glastad drev Mosvolds Rederi videre fra Farsund.

Tharald Brøvig døde i 1938, bare 61 år gammel. Sønnen Gunnar overtok rederiet samme år. Byen «satte de største forhåpninger» til den nye rederen, men han omkom på tragisk vis som tyske fange ved *Westfalens* forlis i 1944.³⁹ Dermed ble det Tharald Brøvigs to yngste sønner Harald og Erling Brøvig som kom til å lede rederiet videre. Det var den eldste av de to, Harald Brøvig, som overtok styringen av byen etter faren, og som etter hvert tok sete i familiens residens på Solhougen. Vi lar historien om Brøvigdynastiets storhetstid så å si begynne med slutten, med Harald Brøvigs siste dag som byens ordfører.

Farsunds *pater familias*

Den 29. desember 1964 møttes Farsund bystyre for siste gang. De var samlet til festmiddag for å markere at den gamle bykommunens dager var omme. Fra nyttår skulle Farsund innta rollen som juniorpartner i en storkommune dominert av den tidligere nabokommunen Lista. Det var mer enn en symbolsk handling da skipsreder Harald Brøvig takket av som ordfører og trakk seg tilbake fra lokalpolitikken. Et regimeskifte fant sted, der redermakt måtte vike for bondemakt. Under festmiddagen minnet kontorsjef Arne Meberg om at i løpet av de siste femti år hadde far og sønn, Tharald og Harald Brøvig, hatt til sammen 32 års ordførertid i Farsund. Det var en rekord det ville bli vanskelig å slå, spådde kontorsjefen.⁴⁰ Okkupasjonstiden og et par før- og etterkrigsår var nærmest for en parentes å regne i et femti år langt Brøvig-regime.

Tharald og Harald Brøvig representerte en familie som spilte en ledende rolle og hadde stor innflytelse og makt i småbysamfunnet Farsund. Th. Brøvigs rederi var byens største arbeidsgiver og skatteyder gjennom en årrekke.

39. Rudjord 1990: 221.

40. *Farsunds Avis* 30.12.1964.

I Farsund var det med andre ord slik at representanter for den familie og den stand som bidro mest til kommunekassa, kledde byens fremste politiske verv. Det personlige firmaet Th. Brøvig satt dessuten på store aksjeposter i eierselskapet til *Farsunds Avis* og byens eneste forretningsbank, Farsund og Opland Bank A/S. Avisen var byens og distriktets ledende og den eneste etter at venstreavisen *Vest-Agder* gikk inn i 1963. Erling Brøvig var styreformann i banken gjennom en årrekke, mens han og broren Harald hadde hver sin lange periode som leder av styret i avisen.⁴¹

Det skortet ikke på hyllest til ordfører Harald Brøvig under festmiddagen. Brøvig ble rost for «saklighet», «rolig ledelse», «usvikelig redelighet» og «åpenhet i all sin ferd». Gjennomgangstemaet i mange av talene var at Brøvig i sin lange ordførergjerning i stadig stigende grad kom til å opptre som byens pater familias og politikeren som sto over partiene. Det var en rolle han kledde godt, som han trolig følte seg vel i, og som han høstet stor anerkjennelse for. Selv Arbeiderpartiets fremste mann, Sigurd Olsen, måtte innrømme at Brøvig «hadde vokst med oppgavene» og blitt «ordføreren mer enn partimannen». Hederlighet og rettskaffenhet preget alltid byens fremste mann. Etter all hyllesten fant Eivind Hansen fra Kristelig Folkeparti det betimelig å minne om at Harald Brøvig også hadde en far over seg: «Gud står bak, og hans ånd er med i arbeidet også i kommunestyresalen.»⁴²

Redermakt

Festtalene i 1964 kan utløse forestillinger om at Farsund nærmest hadde et paternalistisk styre, hvor Harald Brøvig utøvet et kjærlig, men faderlig preget formynderi. Selv har han gitt uttrykk for at han ledet byen av «plikt», ikke av lyst.⁴³ Gjennomgang av utallige referater fra bystyremøter etterlater ikke inntrykk av paternalistiske holdninger hos Brøvig i betydningen «jeg vet best hva som er bra for byen, og det gir meg en slags rett eller plikt til å bestemme for dere som bor her».⁴⁴ Men etter de første famlende år i

41. Dybesland 2005: 186–187.

42. *Farsunds Avis* 30.12.1964.

43. Dybesland 2005: 186.

44. Jf. *Pax leksikon*, hvor Jon Elster har oppsummert paternalistisk holdning slik: «Jeg vet bedre enn deg hva som er best for deg, og dette gir meg rett til å bestemme for deg.»

ordførersetet opptrådte han med stor autoritet, noe som førte til at bystyresalen til tider ble mer et kontor for effektiv saksbehandling enn en politisk arena. Harald Brøvig ble legendarisk for sine hyperraske bystyremøter. I april møtet i 1958 var bystyret samlet i åtte minutter, men det rakk likevel å ekspederte ti saker. Det var «uoffisiell rekord».⁴⁵

Harald Brøvig selv løftet fram det tette samarbeidet med administrasjonen som medvirkende faktor til at Farsund var en veldrevet kommune.⁴⁶ Men i Brøvigs regjeringstid var administrasjonen bare én person, kontorsjef Arne Meberg. Ordføreren og kontorsjefen var utvilsomt et tospann med stor innflytelse og gjennomføringskraft, men de hadde med seg en tredje medspiller, Marius Lundegaard (1899–1973). Han var skipsreder, må vite, og overrettsakfører, og han var vel ansett langt utenfor byens grenser. Marius Lundegaard er den eneste farsundsreder som har vært president i Norges Rederforbund (1964–65).

Marius Lundegaards arena var ikke bystyresalen. Han opptrådte mer i kulissene og ble omtalt som «en positiv grå eminense». Marius Lundegaard stilte aldri til valg for å kjempe om en plass i bystyret. Leder av parkutvalget var det nærmeste han kom et ordinært politisk verv, men i etterkrigstidens Farsund dukket han opp som medlem av og krumtapp i et utall komiteer hvor han visste å få sine idéer gjennomført.⁴⁷ Utvidelse av sykehuset, bygging av kino og kapell blir holdt fram som rendyrkede Marius-prosjekter. Når Marius Lundegaard ikke kunne eller ville lede et tungt kommunalt prosjekt, trådte andre redere til. Trygve Lundegaard var primus motor da Sjømannsskolen ble reist, Harald Brøvig ledet restaureringen av kirken, mens Andrew S. Glastad var formann i byggekomiteen for ny barne- og ungdomsskole.

Rederdominansen innebar at avgjørelser som berørte hele bysamfunnet, ikke alltid ble avgjort i bystyresalen, men på rederkontorene. Både gjennom gaver og tung innflytelse i byggekomiteer fikk rederne avgjørende innflytelse på byens utforming. Kinoen var som nevnt et rederiinitiert prosjekt. Gravkapellet ble plassert og bygd slik Marius Lundegaard fant best. Hvilehjemmet var en gave fra Martin Mosvold, og ingen bestred hans rett

45. *Farsunds Avis* 30.4.1958.

46. *Farsunds Avis* 30.12.1964. Dybesland 2005: 186.

47. Christensen og Brøvig 1994: 132.

til å velge tomt og arkitektur, selv om enkelte hadde ønsket seg en annen beliggenhet. Bysamfunnet tok takknemlig imot, men én gang måtte Marius Lundegaard ta en runde med de folkevalgte. Da bevilgning til kapell var til behandling i bystyret i september 1963, kom det forslag om å utsette vedtaket til første budsjettbehandling. Utsettelsesforslaget så ut til å få en viss oppslutning, men da Lundegaard truet med å trekke både sitt engasjement og sin pengegave, ble «kapellsaken» vedtatt med stort flertall.⁴⁸

Patrioter og velgjørere

Når Tharald og Harald Brøvig så det som en plikt å tjene sin by som ordfører, og når Marius Lundegaard la ned utallige arbeidstimer for sykehus, kino og parker, var det tilsynelatende ut fra samme motivasjon som når de og andre av byens redere donerte til kirke, kapell og hvilehjem: De ville byens beste. Rederne var patrioter, og uten å rødme overøste de sin by med kjærlighetserklæringer. «Vi tenker på Farsund som var, Farsund som er, Farsund som skal være det sted på jorden vi elsker over alt», sa Harald Brøvig i sin avskjedstale som ordfører. Begrepet «grå eminense», en som trekker i trådene i det skjulte, kan gi negative assosiasjoner, men Marius Lundegaard ble oppfattet som en positiv bakmann. Byens befolkning hadde forventninger om at rederne skulle gi, og de tok imot tjenestene og gavene med åpne armer.

Martin Mosvold ville også Farsunds beste, men begrunnet ikke sin store gave, aldershjemmet, med dypfølt patriotisme. Å gi handlet om å leve som ansvarlig forvalter og å kvitte seg med «besittelsens bekymring». Da aldershjemmet ble innviet i 1954, talte Martin Mosvold på familiens vegne og sa blant annet dette:

For en tid tilbake var det en velstående mann som fortalte følgende opplevelse fra sin barndom: Det var smått hjemme, og hele sommeren måtte jeg gjete. En dag fikk jeg slik lyst til å fiske i et vann et godt stykke fra hjemmet, og fikk så min yngre søster til å gjete den dagen. Men hun ville ha betaling for det. Jeg hadde en blank tiøring, og vi ble enige om at hun skulle få låne den hele dagen, og om

48. *Farsunds Avis* 2.9.1963 (Referat fra bystyremøte).

kvelden skulle jeg få den igjen. Så moret han seg hjertelig over søsterens enfoldighet. – En som var til stede, sa: Du er like enfoldig som din søster, du har fått mange tiører og er blitt rik, men det hele er bare et lån. Du vet ikke når kvelden kommer og du må levere det hele tilbake igjen.

«Det er en alvorlig tale til oss alle at kvelden kommer og vi skal levere tilbake alt», fortsatte Mosvold, og for at det ikke skulle være tvil om budskapet, forklarte han:

I og med at vi nå overleverer dette Hvilehjemmet til Det Vestlandske Indremisjonsforbund, har Mosvold-familien fått anledning til å levere tilbake noen av de tiøringer vi har hatt til låns, med forvissningen om at der vil bli stelt godt med alle som kommer til å bo på hjemmet.⁴⁹

Uten å trekke patriotismen, det gode sinnelag eller forvalteransvaret i tvil kan det likevel være grunn til å spørre om tjenestene for byen og gavene var blottet for egeninteresse. Forventet giverne å få noe igjen? «Det finnes ingen gratis gaver», skriver sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen. En gave eller en tjeneste forventes å bli møtt med gjenytelse. En diffus gjeld stiftes til giveren dersom gjenytelsen ikke finner sted. Slik er gaven med på å skape forpliktelser, men også sosiale bånd mellom giver og mottaker.⁵⁰

Hva fikk rederne i Farsund igjen? Det finnes eksempler på håndfaste gjenytelser. Martin Mosvold fikk en sentrumstomt ved Møllehaugen som takk for hvilehjemmet. Et eksempel på en politisk gevinst i rederinæringens favør er prioritering av ny sjømannsskole fremfor ny barneskole. Særlig i det første tiåret etter krigen kunne byens rederier nyte godt av utstrakt goodwill hos de lokale ligningsmyndighetene. I forbindelse med skipsselskapenes årlige selvangivelse kom ligningskontoret og Farsund Kreds av Norges Rederforbund fram til skattemessig gunstige verdifastsettelse på hvert enkelt skip og på lokale skipsaksjer og partrederier. Grep riksskattestyret inn og økte verdiene, var de lokale myndighetene «en sann støtte» for rederiene.⁵¹

49. Seland 1956: 125.

50. Hylland Eriksen 1995: 227.

51. Dybesland 2005: 186.

Martin Mosvold ønsket ikke politiske verv og holdt seg langt unna alt som smakte av partipolitikk, men han hadde nære forbindelser til det politiske liv og utnyttet dem. I 1947 fikk han henvendelse fra gamle venner i Vennesla med spørsmål om han kunne bidra med kapital til etablering av en wallboard-fabrikk. Mosvold svarte at han muligens kunne overta det hele – på visse betingelser. Betingelsene ble holdt skjult for offentligheten i et par år. De ble forhandlet fram i hemmelige møter mellom Martin Mosvold og kommunene Vennesla, Farsund, Oddernes og Kristiansand. Betingelsene gikk ut på at Martin Mosvold kunne bruke rederiselskapets inntekter og skrive dem av skattefritt inntil fabrikkens nedskrevet til 10 prosent av anskaffelsesverdien. Dette hadde ikke selskapet anledning til etter skatteloven, men Handelsdepartementet og statsråd Erik Brofoss godkjente avtalen – under sterk tvil. Det gjaldt inntekter på henimot 14 millioner kroner som ble anvendt på denne måten. Farsund kommune gikk derved glipp av kommuneskatter på mer enn 1 million kroner. Skattetapet ble refundert gjennom en avtale med Vennesla kommune som ga Farsund anledning til å beskatte en viss del av Norsk Wallboard Fabrikkens inntekter, men det gikk mange år før Farsund fikk dekning for sine tapte skatteinntekter, og kommunen fikk ingen godtgjørelse for rentetap.⁵²

Farsundsrederiene ønsket seg lokale mannskaper fordi de ofte var lojale overfor sin arbeidsgiver og ble værende i samme rederi gjennom hele yrkeskarrieren. «En måte å rekruttere mannskaper på og skape positiv blest om rederiet både blant aktive sjømenn og hos den oppvoksende slekt, var å legge nybyggenes jomfrutur innom Farsund», skriver Svein Bertil Dybesland i den autoriserte historien om Th. Brøvig's rederi. «Målet var blant annet å skape en følelse av at det ikke bare var rederiets, men også sjømenenes og lokalsamfunnets skip.»⁵³

Da Torborg og Martin Mosvold feiret gullbryllup i 1949, skjedde det om bord i ruteskipet *Jylland*, som gikk ekstratur til Farsund. Dermed ble hele byen inkludert i feiringen. I den anledning fikk jubilentene en hilsen fra alle ansatte i konsernet:

52. Abrahamsen 2007: 201.

53. Dybesland 2005: 187.

Vi er tusen mann på land og sjø som følger godt med når det skjer noe i Mosvold-familien. Vi er knyttet sammen med de usynlige, men sterke bånd som bare et virkelig sunt og godt arbeidsfelleskap gir. Vår hilsen kommer fra hjertet.⁵⁴

På samme måte som rederne bestrebet seg på å skape samhørighet mellom rederiet og de ansatte med deres familier, forsøkte de å skape tette bånd mellom rederiet og byen. Et viktig middel var gaver og tjenester til byens beste, og gjentvælsen var en lojal, takknemlig og vennligsinnet bybefolkning.

Skipsredernes og pensjonistenes rolige by

Hvilke visjoner hadde rederne for sin by? Hvilke mål satte de seg som lokalpolitikere? Etter krigen rykket en ny generasjon inn i lokalpolitikken. Det var svært unge menn som inntok sentrale posisjoner i byens styre og stell. Finn Reinertsen og Harald Brøvig hadde så vidt rundet 30 år da de ble ordførere for første gang. Reinertsen var jurist ved Th. Brøvigs rederi. Han var ordfører i en kort interimperiode, men var mangeårig varaordfører. Dette ungdommelige innslaget i farsundspolitikken vakte en viss oppmerksomhet utenfor byens grenser, og det var åpenbart knyttet en viss spenning til hva slags Farsund de nye unge menn ønsket seg.

Svaret utenbys aviser fikk, må ha overrasket. I en dynamisk og progressiv tid for Norge, da det skulle skapes vekst og forandring, kan det se ut som de nye menn i Farsund ønsket seg én ting: Idyll. Ordfører Harald Brøvig sa i 1949 til avisen *Vårt Land* at Farsund ikke hadde tomter for industribygg, og at ingen i byen ønsket seg industri av noen størrelse fordi «idyllen vil forsvinne». Året etter besøkte *Christiansands Tidende* Farsund og intervjuet Finn Reinertsen. Han syntes å ha samme aversjon mot industri som Brøvig: Farsund hadde ikke betingelser til å bli noe industrisentrum. Farsund var «skipsredernes og pensjonistenes rolige by», sa Reinertsen, og det skulle byen også være i framtiden. Sagt på en annen måte: Farsund var en sjøfartsby. Den eneste måten Farsund kunne (og ville?) sysselsette ungdommen på, var å sende dem til sjøs. Farsund skulle være den fredfulle havn de vendte tilbake til for å dyrke familielivet og pensjonisttilværelsen. «For det

54. Seland 1956: 135–136.

er jo hit de kommer tilbake når dagene er endt», sa Reinertsen, «og her er det de har kone og barn, alle disse som ferdes ute med farsundsåtene det meste av livet. Derfor må vi gjøre det godt for dem å bo her, vi må ha det slik at de alltid tenker på byen sin og lengter tilbake der».⁵⁵ Det er fristende å avslutte beretningen med: Og slik gikk det. Farsund ble skipsredernes og pensjonistenes rolige by. Og da den store krisen rammet internasjonal skipsfart midt på 1970-tallet, hadde Farsund lite å stå imot med.

Redernes sorti

I en analyse av norsk skipsfart fra 1960 og fram til i dag peker professor Stig Tenold på at skipsrederne har mistet sin posisjon som aristokratene i det norske samfunn. De opptre ikke på den nasjonale politiske arena slik som i tidligere tider, og i lokalsamfunnene figurerer de ikke lenger som matadorer og velgjørere. Redernes samfunnsinnflytelse er blitt kraftig redusert. Tenold mener dette bunner i tre forhold. Det første er at rederne så å si er blitt anonymisert. Tidligere var rederen eller eieren av skip lett å få øye på, mens nå er de største flåtene eid av såkalte «coprorate entities», ofte med spredt eierskap. Det andre er at shippingsselskapene nå henter både arbeidskraft og kapital på et globalt marked. Betydningen av lokal arbeidskraft og lokal kapital har nærmest forsvunnet. Det tredje er at den generelle velstandsøkningen har åpnet en rekke alternative karriereveier for potensielle entreprenører. Rederivirksomhet er ikke lenger første (og eneste) valg.⁵⁶

I disse årsaksforklaringene er våre høyst foreløpige funn gjenkjennelige. Nøkkelbegreper for å forstå redernes agering i sørlandske lokalsamfunn er kapital og arbeidskraft. I den nye generasjonen sørlandskapitalister som framsto i mellomkrigsårene, har vi identifisert en krets av redere med tilknytning til frikirkelige og lavkirkelige miljøer. De etablerte et nettverk som nok hadde betydning for den tidlige fasen i gjenoppbyggingen av sørlandsflåten, men nettverket var ikke eksklusivt i den forstand at redere som ikke hørte til bedehusmiljøet, var utestengt. Men det kan også tenkes

55. *Farsunds Avis* 12.6.1950.

56. Tenold 2012: 53.

at tilknytningen til frimenigheter og lavkirkelige miljøer *kan* være en del av forklaringen på at Martin Mosvold og venner hadde den tillit som skulle til for å lokke skeptiske sørlendinger med på spekulative shippingprosjekter. Fra historien om Farsund har vi poengtert at redernes eller matadorenes gaver og tjenester for bysamfunnet ga rang og ære og holdt byen og distriktet fast i takknemlighetsgjeld. Gevinstene var mange: en lojal arbeidsstokk, en redervennlig lokalpolitikk og en fellesskapsfølelse på tvers av sosiale skillelinjer. Vi har ikke kommet nærmere noe svar på spørsmålet om bedehustilhørigheten kan ha bidratt til lavere sosial polarisering her sør enn ellers i landet, men antydnet at paternalismen i sørlandske småbyer også kan være en faktor. Spørsmålet om farsundsrederne har sviktet som samfunnsbyggere, lar vi henge i luften. Svaret er vel avhengig av øyet som ser.

Kilder og litteratur

- Abrahamsen, Olav Arild (2001). *Farsund bys historie. Sjøfartsbyen. 1850–1930-årene. Bind II*. Farsund: Farsund kommune.
- Abrahamsen, Olav Arild (2007). *Farsund bys historie. Fra rederby til industrikommune 1940–2000. Bind III*. Farsund: Farsund kommune
- Christensen, C. & Brøvig, R. (1994). *Farsund – byen i vårt hjerte*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Dagens Næringsliv* 11.–12.9.2001.
- Den Danske Ordbog* <http://ordnet.dk/ddo/ordbog>
- Dybesland, Svein Bertil (2005). *Tradisjon og risikovilje. Th. Brøvigs rederi 1945–1992*. Oslo: (trykt i) Gezina AS.
- Farsunds Avis* 30.4.1958, 2.9.1963 og 30.12.1964.
- Holmer-Hoven, Finn (2002). Kunst, kultur og sørlandsk kapitalisme. *Fædrelandsvennen*, 6. juli.
- Holmer-Hoven, Finn (2010). Sørlandets omdømme på anbud. *Fædrelandsvennen*, 12. juli.
- Hylland Eriksen, Thomas (1995). Etterord i Mauss, Marcel: *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Johnsen, Berit Eide (1999). Norsk tankfart i mellomkrigstiden. En komparativ analyse av investeringsadferden til tankskipsrederne i Bergen, Oslo og sørlandsbyene. *Vest-Agder Fylkesmuseum Årbok*.
- Molaug, Gaute Chr. (2008). Det sørlandske Anglo Saxon-eventyr. *Sjøfartshistorisk årbok 2006*. Bergen.
- Nerheim, Gunnar & Kristin Øye Gjerde (1996). *Uglandsrederiene. Verdensvirksomhet med lokale røtter*. Grimstad: Andreas K.L. og Johan Jørgen Ugland.

- Norsk biografisk leksikon bind 7 (2003). Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Nørgård, Leif (1961). *Tankfartens etablerings- og introduksjonsperiode i norsk skipsfart 1912–1913 og 1927–1930*. Bergen: Norges Handelshøyskole.
- Rudjord, Kåre (red.) (1990). *Alltid fremad. Farsund Sjømannsforening 100 år. Farsunds sjøfart gjennom 25 år*. Farsund: Farsund sjøfartforening.
- Røed, Helge (2010). Sørlandet – et politisk «annerledesland», i Johnsen, Berit Eide (red.). *Sørlandsk kultur. Mangfoldet og motsetningene. Agderseminaret 2009*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Sejersted, Francis (1993). *Demokratisk kapitalisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Seland, Johs. (1991) (1986). *Poly-flåten gjennom 50 år 1936–1986*. Kristiansand: Einar Rasmussens rederi.
- Seland, Johannes (1959). *Rederen og skipet. Kristiansand og Mandal fra seil til damp og diesel*. Kristiansand: Christianssands Rederforening.
- Seland, Johs. (1956). *Martin Mosvold. Mannen og verket*. Kristiansand.
- Sætra, Gustav (1991). *Himmel og hav. Arnt J. Mørland, Arendal 1916–1991*. Arendal: A.J. Mørland rederi.
- Sætra, Gustav (2008). *Aust-Agder og sjøfarten – rederens rolle*. Arendal: Aust-Agder rederiforening.
- Taraldsen, Kristen (2008). *Jørgen P. Jensen. En eventyrskikkelse i norsk skipsfart*. Arendal: Arendals tidende.
- Tenold, Stig (2008). *Norwegian Shipping in the Twentieth Century. Research in Maritime History No. 37*. Newfoundland: St. Johns.
- Tenold, Stig (2012). *Boom, Crisis and Internationalized Revitalization: Norwegian Shipping*, I Tenold, Stig, Martin Jes Iversen & Even Lange (red.) (2012). *Global Shipping in Small Nations. Nordic Experiences after 1960*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Thowsen, Atle (1995). *Fra krig til krise og vekst. Mellomkrigstiden – det store hamskiftet i Sørlandets skipsfart. Sjøfartshistorisk årbok 1994*. Bergen.
- Valebrokk, Kåre (2011). *En sjomann går i land. Rasmussengruppen 1986–2011*. Kristiansand: Wigestrånd.
- Vetland, Jens (2004) *Intet er verre enn vindstille ... Et portrett av skipsrederen og industrigründeren Torrey Mosvold*. Kristiansand: Brødrene Mosvold.

KAPITTEL 6

To-kyrs industriarbeidarar

Mellom bygd, bedehus og fagforening

Andreas Hompland

Forholdet mellom Guds vilje og Mammons krav kan rimeligvis skapa spenningar for den kapitalist som vil tena både Gud og pengar. Men truande arbeidarar slepp heller ikkje unna alvorlige dilemma. Er det Guds vilje at dei skal vera trugne arbeidsmoralistar som er lojale mot sine overordna? Er det greitt å vera fagorganisert, eller er det ein farlig veg som kan føra inn i klassekamp og bort frå saligheta?

For å belysa dette har eg vendt tilbake til magistergradsavhandlinga mi i sosiologi frå 1975 og seinare bearbeidingar av delar av materialet derifrå.⁵⁷ Det handlar om ein tøff arbeidskonflikt ved A/S Trælandsfos Træsliperi i heimbygda mi, Kvinesdal. Sjølv fabrikk ligg ved fossen på Træland noen kilometer oppe i dalen, og det gjekk taubane derifrå til utskipingshamna i Lervik ved fjorden. Det var kring 180 tilsette totalt, 130 av dei faste. Streiken varte frå 1. mai til 15. desember 1925, med mye uro, streikebryteri og statspoliti. Kvinesdal var tilsynelatande ein arena i den klassiske klassekampen mellom arbeid og kapital. Noe av det som trigga meg, var at fortellinga om desse dramatiske hendingane ikkje var ein del av det felles bygdeminnet. Derfor

57. Avhandlinga har eit detaljert noteapparat som eg viser til. Sitata i artikkelen er utsegner frå informantintervju. I tillegg til detaljerte samtaler med gamle arbeidarar, bygger avhandlinga på samtidige aviser og trykte og utrykte kjelder som likningsprotokollar, valprotokollar, folketellingar, årsberetningar frå Norsk Papirindustriarbeiderforbund (NPF) og Arbeidernes Faglige Landsorganisasjon (AFL), korrespondanse i arkiva til NPF, Justisdepartementets politikontor og Riksmeklingsmannen, Norges offisielle statistikk (NOS), materiale om arbeidslønningar, jordbrukstelingar og matriklar. Det ville vera feil å unnlata å nemna eigen lokal- og personkunnskap som ein viktig faktor i innsamling og vurdering av stoffet.

prøvde eg å driva mentalitetshistorie for å få tak i kordan dei som streika, hadde det med lokalsamfunnet og inne i hovuda sine. Men før eg går inn i det, må eg dra opp scene, bakgrunnsteppe, dramaturgi og aktørar, situera denne streiken i stad, tid og mentalitet. For ein begivenhet eller ei hendingsrekke må alltid forståast og tolkast i sin historiske og sosio-kulturelle kontekst.

Kvinesdal 1925

Kvinesdal i 1925 var ei tradisjonsprega bondebygd med små bruk som knapt var til å leva av, så yrkeskombinasjonar var meir regel enn unntak. Det mest attraktive lønnsarbeidet var på fabrikk, men der kunne drifta vera ujamn – avhengig av konjunkturar og vassføringa i elva.

Ein vanlig livsdraum, særlig blant ungdom, var å reisa til Amerika, og helst til Brokklyn som bygningsarbeidar. Ikkje som utvandrar, men som langpendlar. «Hjemvendte norsk-amerikanere» var ein tung kategori i folketellingane.

Ved kommunevala sto bygdelistene sterkt, men ved stortingsvala var det tungt og moderat Venstre-land, i det som levde vidare som Røiseland-Venstre etter krigen. Då Venstre sprakk i 1972, fylte Kristelig Folkeparti tomromet. Seinare rykka Fremskrittspartiet og Høgre tungt inn, og Arbeiderpartiet nærma seg landsgjennomsnittet.

Små bruk utan småbrukarar

Dei som arbeidde på tresliperiet og hadde ein liten jordveg og eit par kyr i tillegg, var «gaardbruger» i skatteprotokollar og på lister ved kommunevalet. Då noen av dei prøvde seg i lokalpolitikken på eiga hand, kalla dei seg «Vesterdalens Bondeparti». Det var først då anleggsarbeidarane på Sørlandsbanen bygde Folkets Hus, rigga til eit levande arbeidarpartilag og skjerpa retorikken, at industriarbeidarar med to kyr blei døypte om til småbrukarar. Den einaste markante sosialisten i bygda, Sivert Hunsbedt, hadde alltid vore «gaardbruger» på lista til kommunevalet, ettersom han hadde noen mål jord. På stortingsvallista, derimot, var han «smed». Småbrukar rakk han aldri å bli.

I dalstrøka innafør på Sørvestlandet var det mest bare små og like små bruk, men ingen var småbrukarar. Den som eigde ein mole matrikulert jord, var gardbrukar, same kor få mål eller kyr han hadde, og uansett kva han eigentlig gjorde for å leva. Statistisk kunne dei passa inn i kategorien, men å oppfatta seg som «småbrukar» var og blei verande eit signal om kva ein høyrde til politisk, og småbrukarrørsla sto aldri gjennom på Sørvestlandet.

Bedehusas lærdom

Kvinesdal i 1925 var ei bedehustung bygd med minst eitt hus i kvar skulekrets – eller to, dersom det var pinsevennar der. Kristendommen var ein streng pietisme med sterkare føringar frå Lars Oftedal enn Hans Nielsen Hauge. Det preget var styrkt av kraftige vekkelsar etter hundreårskiftet. Det sette skarpe skille mellom synd og frelse, også i daglige gjerningar: Enten var du innanfor eller utanfor, og det var ingen plass imellom, for det kunne ta oppmerksomheta bort frå «det ene nødvendige».

Eg skal ikkje gå djupt inn i teologien her, for då kjem eg til å gå meg vill. Eg held meg til religionslæraren min på realskulen. Av han lærte eg om *adiafora*, for slik eksegerte han 1 Kor 6,12 av religionsstiftaren Paulus: «Alt hev eg lov til, men ikkje alt gagnar»:

På den eina sida he du dei tingan som æ rette og gode. Og på den andre sida dei tingan som æ vonde og stygge og syndige. Og så æ det dei tingan som æ imøllom, og som i seg sjæl verken æ av det vonde hell av det gode. Men ettersom ein aldri kan vera sikker, så æ det best å holda seg vekke frå dei tingan au, for ein kan aldri veda ko dei kan føra med seg.

I ettertid har eg hatt stor glede av denne utlegginga i forståelsen av bedehusfolkets forhold til film, spel, drikk og dans og annan styggedom. Og også til alt anna verdslig, som kunst, idrett, politikk, lagsarbeid og fagorganisering.

Frå barndommen har eg eit klart minne om Teodora frå bedehuset sitt syn på desse sakene, i eit konkret og jordnært spørsmål. Det var to butikkar i den vesle stasjonsbyen: Handelslaget, som var eit samvirkelag, og ein privat kjøpmann som heitte Simon. Korfor gjekk Teodora haltande og tungt

berande frå huset sitt ved Handelslaget til Simon ein halv kilometer unna? «Dæ æ jysom det fye sånn velsignelse med dæ en kjøbe hos Simon.»

Simon var ein av dei eldste som bestyrte bedehuset Broderheimen og dreiv søndagsskulen. Derfor hadde Teodora rimeligvis stor tillit til Simon fordi han var ein truande og dermed truverdig som ein av «våre». Men det var også noe meir som låg under, noe med medlemskap og stempel i boka og handlelappar som ga presentar, for bedehusfolket hadde ein djup skepsis til kooperasjon og annan verdslig organisering som kunne føra ein bort frå Guds veg. Var det ikkje noe farlig med dei lappane? Bar dei ikkje Dyrets merke og var eit endetidsteikn? I alle fall var det best å vera på vakt mot Antikrist, for som det heiter i Johannes' åpenbaring (Op 13,7): «Og ingen kan kjøpa eller selja utan å ha dette merket: namnet på dyret eller det talet som svarar til namnet».

To lesestykke

Andreas R. Hompland var lærar i bygda og kretslesar i Den Indre Mission. I 1908 hadde han gitt ut ei samling «kristelige fortællinger» som blei mye brukt til oppbyggelse i heimar og på bedehus. Den forfektar gudsfrykt med arbeidsomhet og nøysomhet. Arbeidet er eit kall og ei plikt, og lediggang er av det vonde, for då ligg synda på lur og lokkar med verdslige gleder. Det er ikkje mulig å tena to herrar, og det gjeld å vera på vakt, for nådetida kan vera kort. Størst og først er «troen»; den er «det ene nødvendige» og den betaler seg – både som evig salighet i det neste livet og som belønning i det dennesidige. Trua er eit inderlig forhold til Frelsaren, men den må også visast fram for andre gjennom gode gjerningar, evangelisering og forbønn. Ei av fortellingane er om ein son som trassar moras bøner og formaningar og reiser til Amerika for å sleppa unna den strenge kristendommen. Mora må slita hardt, men ho sluttar aldri å be for han. I Amerika går det han ille, men til slutt kjem han heim att, blir frelst og ein skikkelig arbeidskar. Hans Seland frå grannebygda Nes var bondehøvding og diktar med ein stor lesarkrins lokalt. Han skreiv mest om bondefamiliane sitt dagligliv, deira slit og strev og gudsfrykt. Men ei bok skil seg ut: *Arbeidsmann* frå 1922. Den odelslause bondesonen Stein Lunden fekk seg arbeid på fabrikk og var ein trugen arbeidar. Men når det gjekk mot vår, fekk han alltid hug til å grava i jorda. Då han fekk kjøpt seg ein mole jord, blei han lykkelig og «hadde

fenge ein glytt inn i dulde heimar. Heile tilværet fekk ei høgare tyding». Stein hadde vore innskriven i fagforeninga då han ei kort tid arbeidde i Stavanger, men han var ingen ihuga medlem. Dessutan tykte han det blei for dyrt, så han melde seg ut då han fekk arbeid på fabrikk i heimbygda. Han fann det tryggast å halda seg borte frå alle sekter, enten dei var adventistar, kommunistar eller mormonar. Då det dukka opp ein agitator som «braut paa svensk og austlandsk», heldt både Stein og dei fleste andre seg unna. Likevel kom det til uro mellom arbeidsfolket, og noen av dei unge organiserte seg og gjekk til streik. Då Stein, som var blitt maskinmeister, ikkje ville vera med, kasta «rampen» stein mot huset hans. Men han ansa dei ikkje, gjekk bare rolig forbi streikevakta som om ingenting hadde hendt. Etter små fjorten dagar braut streiken saman: «Daa sprang dei yver kvarandre og bad seg inn att. Dei fleste fekk att arbeidet. Men dei framande laut fara sin veg. Soleis enda den saga» (Seland s. 145).

Stein kunne langt på veg vera samd med sosialistane når dei kravde at arbeidarane måtte få betre kår. Men det var dette med «streik og galenskap» som ikkje var noe for Stein og

dei gamle som hadde vore med fraa fabrikk tok til for lenge sidan. Dei hadde havt si utkoma her, og var helst godt nøgde ... Dei hadde ikkje hausane sprengde av allskyns halvmogne lærdomstruer. Dei gjorde si plikt og fekk si løn, so var den handelen oppgjord. Sume var velstandsfolk. Dei saag etter sitt og hadde nok aa triva til om eitkvart kom paa. Soleis hadde dei lært i sin ungdom. Heiders karar var dei (Seland s. 91–92).

«Skulle so gale henda ein gong at fabrikk kom i naud, so vilde dei vera med paa eit tak so han kom seg paa føter att. Her hadde dei heimane sine, og fabrikk var 'deira' fabrikk» (Seland s. 148). Stein gjekk heim i djupe tankar den kvelden det var slutt på streiken:

Heilen glødde. Paa ny kjende Stein seg vismann og sjaaar. Syner opna seg. Kvi var alle dei gamle arbeidarane so nøgde med sitt? Dei aatte kvar sitt eige hus og sin eigen jordlapp. Og naar dei stelte med sitt eige, var dei herrar; daa raadde *deira* vilje. Og for aa ha dette i fred stræva dei viljugt og ærleg i fabrikketidi; det laag som ein søt løyndom attum møda. (Seland s. 92–93)

Streiken

Ein streik i denne lokale og mentale konteksten måtte bli noe anna enn den approberte fortellinga om industriproletariat og fagorganisering i klassekampens harde tider. Her var streiken planta inn i eit delvis førmoderne lokalsamfunn i ei brytingstid, med bondebygda og bedehuset som ein del av ramma.

Frå lønn til prinsipp

Det starta som ein lønnskonflikt. Trælandsfos-arbeidarane tente bare to tredelar av det som var vanlig i papirindustrien. Men det var prinsipielle spørsmål som gjorde at det trakk ut med å koma fram til ei løysing. Det sto om foreningsretten. Arbeidarane hadde vore uorganiserte til noen dagar etter at dei gjekk til streik. Då blei foreninga akseptert av Papirindustriarbeiderforbundet (NPF), slik at dei streikande fekk ordinært streikebidrag. Etter ei tid gjekk bedriftsleiinga med på å heva lønna på vilkår av at arbeidarane gjekk ut av fagforeninga. I siste fase av streiken, då både Justisdepartementet og meklingsinstitusjonen var inne i bildet, sto striden om kva som skulle skje med dei arbeidsvillige som hadde kome til bedrifta under streiken.

Dei første fire–fem månadene gjekk det rimelig stille og rolig for seg. Det var lite vatn i elva, låge masseprisar og dårlig tilgang på virke, så direktøren hadde ikkje stor interesse av å få drifta i gang att. Arbeidarane ville jo ha blitt permittert uansett. Nåfekk dei streikebidrag, og dessutan var det tid for slått i jordbruket.

Omskiftet kom då bedrifta ville setta slipesteinane i gang att utan å ha kome til forståing med dei streikande. Då begynte eit rabalder som førte Trælandsfos-konflikten til førstesidene i osloavisene. I *Arbeiderbladet* handla det om at direktøren skaut med skarpt etter streikande arbeidarar, mens *Morgenbladet* melde om at huset til fabrikkbestyraren blei bombardert med stein. Det kom statspoliti til bygda for å sørga for ro og orden, for det var stadige episodar mellom streikande arbeidarar og arbeidsvillige streikebrytarar som kom austfrå.

To-kyrs industriarbeidarar

Desse ytre trekka kunne tyda på ein klassisk konflikt i arbeidskampanes harde år. Det var det ikkje. Det var ikkje medvitne proletarar som streika; det var bønder. Det var ikkje klassesolidariteten som bar streiken; det var bygdekjensla. Det var ingen rein klassekamp som blei ført, men ein kamp mot utanbygds inntrengingar som kom som politi og streikebrytarar.

Meir enn tre fjerdedelar av dei som arbeidde på Trælandsfos, var knytta til jordbruket. Enten hadde dei eigen gard, eller så var dei ugifte søner som budde på familiebruket. Dette trekket ved arbeidsstokken var blitt meir og meir typisk gjennom dei femten åra fabrikk hadde vore i drift. Arbeidarane var blitt bygdfiserte og bondifiserte. I 1925 var nær 90 prosent av dei som arbeidde på Trælandsfos, fødte i Kvinesdal og hadde vakse opp i bygda. For dei som kom utanfrå og blei verande, var det eit helt avgjerande fellestrekk: Dei hadde gifta seg med kvinner frå bygda. Det var bufaste og stabile arbeidarar som gjekk til streik 1. mai 1925.

Dette bildet dekkjer likevel over at det var ein ikkje liten gjennomtrekk av arbeidarar. Dei som kom utanbygds frå og ikkje la seg til familie, blei bare verande kort tid: «Dæ va få tereisande som kunne gje seg te nå dæ va så dårlig betalt som dæ va.»

Mange av unggutane frå bygda slutta også etter kort tid, sjøl om dei hadde det økonomisk levelig: «Me som va ungdara og budde heima, greide okke godt å hadde inga naud.» Når dei likevel slutta på fabrikk, var det for å gjera «det normale»: Reisa ein tur til Amerika for å skaffa seg økonomisk grunnlag for å kunna ta over eit bruk og tilpassa seg bygdas levemåte, gjerne som to-kyrs industriarbeidarar. Det var eit bygdeideal: «Dei som hadde ein liden gard å et par molkekjynna å nogen saue å ein jorpleåger, dei hadde dæ duelig å sad godt i dæ.»

Men dei sat godt i det bare så lenge dei kunne halda oppe kombinasjonen. Som gardbrukarar hadde dei lite å fara med, så små som jordlappane var. Utan jord og utanfor bygda ville dei ha vore industriarbeidarar på line med andre industriarbeidarar og proletarar. Deira solide posisjon var avhengig av den kombinasjonen dei hadde der og då. Derfor galdt det å halda fast på fabrikkarbeidet og ikkje setta noe på spel. Når lønna var låg og arbeidet sesongprega, betydde det at ein måtte satsa meir på gardsdrifta. Ein kunne vera misnøgd med fortienesta på fabrikk, særlig når ein visste

at dei tente betre andre stader, men det var trass i alt den som gjorde at dei to-kyrs industriarbeidarane var økonomisk betre stilt enn dei fleste andre i bygda.

Annleis var det for fabrikkarbeidarar som var familiefolk utan tilleggsinntekter eller mat frå eige bruk. Dei var bundne til bygda, men utan å ha del i dei fordelane som dei to-kyrs arbeidarane hadde av sin plass i bygda gjennom gard og familie: «Når ein ikkje hadde noge ant på sida, hadde ein dæ kjasse. Då va dæ bara så vidt ein kunne hytta seg.» Det var frå denne siste gruppa initiativet til streiken blei tatt. Det var slike folk som sat i styret i foreninga, og det var dei som dreiv streiken. Men dei var i klart mindretal og kunne ikkje halda det gåande utan at den største gruppa av streikande, to-kyrs arbeidarane, stadig var villige til å vera med. I tillegg måtte dei ha bygdefolk i ryggen, og det var det dei to-kyrs som var garantistar for. Arbeidarkollektivet var avhengig av bygdekollektivet som moralsk fellesskap.

Bonde mellom sambygdingar

To-kyrs arbeidarane var bønder og bygdefolk i tankar, ord og gjerningar. Dei var bønder av tradisjon og erfaring, og dei var definert som bønder av sambygdingane. Fabrikkarbeidet var noe som kom i tillegg. Det å vera vaksen kar og familieforsytar utan ein gardlapp i tillegg til fabrikkarbeidet var unntaket, slik bygda såg det. Slike folk hadde ikkje bygda noen klar kategori for; deira situasjon blei fortstått som midlertidig. Enten var dei bare på gjennomreise i bygda som industriarbeidarar, eller så var det bare ein overgang til dei fekk seg jord og ku. Det var to-kyrs arbeidarar bygda ville ha, og det var slike bygda hadde ein sosial plass og ei rolle for. For sambygdingar og bønder var andre måtar å tilpassa seg fabrikkarbeidet på ein anomali.

Dei to-kyrs industriarbeidarane visste bygda kvar ein hadde. Dei var fødte og oppvaksne der og sto godt planta i bygdas sosiale mønster med dei allmenne bygdeverdiane som ballast. Til gjengjeld kunne dei rekna med å ha bygda i ryggen så lenge dei tedde seg som gode bygdefolk. Å vera to-kyrs industriarbeidar var derfor ikkje bare ei økonomisk tilpassingsform; det var også ei sosial og moralsk. Å vera to-kyrs industriarbeidar var å

vera bonde mellom bønder og bygdemann mellom sambygdingar. Det var å tenka som god kvindøl, ordlegga seg som god kvindøl og handla som god kvindøl.

Slavekontrakten

Nær 90 prosent av dei som arbeidde fast eller lausare ved fabrikkjen, var med i Trælandsfos Arbeiderforening, Avd. 114 av NPF. Dei tolv faste som sto utanfor, var ikkje til å rikka, verken med lokking eller trugsmål. For noen av dei hadde det med Gud å gjera, for andre med ei ugrei forhistorie:

I 1913 fekk dei organiserte papirindustriarbeidarane eit dyrtidstillegg på 25 øre i timen og kom opp i ei normallønn på mellom 3,50 og fire kroner dagen. På Trælandsfos tente dei tre kroner skiftet, slik dei hadde gjort sidan bedrifta kom i gang i 1910. Nå meinte dei det var på tide med 25 øre meir, og det var på tale å stifta fagforening. Men det blei til at det blei sett opp ei «liste» som den uformelle tillitsmannen Lars i Hagane gjekk til direktør Boe med. Han gjekk med på kravet, men stilte som vilkår at arbeidarane lét vera å organisera seg. Alle dei som jobba ved tresliperiet på Træland, skreiv under på ei «slavekontrakt» som blei brukt som eit skrekkens døme på den politiske venstresida:

Desuden tilpligter og garanterer jeg mig til ikke at melde mig ind i nogen fagforening eller lignende institution. Skulde jeg mot forventning indtræde som medlem av en saadan forening, forpligter jeg mig straks, uden opsigelse, at slutte mit arbejde.

Ved utskipingshamna og lageret i Lervik ville dei ha både 25 øre og forening, så dei organiserte seg som avdeling 129 av Norsk Arbeidsmandsforbund, for dette var før papirindustriarbeidarane hadde sitt eige forbund. Det blei oppseiingar, lockout og blokade, men kampen førte ikkje fram, og foreninga braut saman etter noen månader. Delvis fordi arbeidet gjekk for fullt ved sliperiet, delvis fordi det strøyma på med arbeidsvillige bygdefolk, og delvis fordi stadig fleire kraup til korset og skreiv under på direktør Boes slavekontrakt.

Under streiken i 1925 var det seks mann i Lervik som hadde bitre erfaringar frå 1913 og verken ville organisera seg eller streika. Under streiken blei dei sett til reparasjonar og anna førefallande arbeid.

Dei kristelige

Ved sliperiet på Træland var det ingen av dei gamle arbeidarane frå bygda som hadde arbeidd under streiken. Likevel var det seks mann som ikkje ville melda seg inn i ei fagforening som sto tilslutta forbundet. Det var «dei kristelige». Noen av dei frykta dette farlige med «Dyrets merke», for dei organiserte fekk kvitteringsmerke i fagforeningsboka.

Ikkje alle dei seks ville gå så langt, men dei tykte likevel ikkje det var tilrådelig å slutta seg til foreninga. Ein av dei svarte slik då han blei fotgått for å melda seg inn: «Om dæ e rett hell galt, veid eg ikkje. Men eg æ ein troende mann; derfor kan eg ikkje vera med på det.» Utover det teologiske var det frykt for kommunisme og sosialisme, men også eit spørsmål om rein sømd som spøkte i bakgrunnen. Dei kristelige tykte det følgde så mye ukjurskap, fyll og spetakkel med foreninga og streiken at dei for si samvit-tighets skuld ikkje kunne vera med.

I Kvinesdal i 1925 var det sjølsagt at eit slikt standpunkt måtte respekterast. Dei kristelige hadde ingen økonomisk fordel av standhaftigheta si – tvert imot: Når dei var uorganiserte, fekk dei ikkje streikebidrag. Derfor blei det heller ikkje øvd vidare press for å få dei med i foreninga. Ein av streikeleiarane ga dei dette skussmålet: «Personlig er disse menn elskverdige mennesker, hvis mangel på forståelse for fagorganisasjonens betydning man bare må beklage.»

Dei «elskverdige» som for si bare kristentru ikkje kunne vera med i foreninga, ville likevel ikkje gjera noe gale for dei andre. Eit par at dei baud seg til å seia opp, men det meinte dei organiserte var unødvendig. I staden foreslo dei for dei kristelige at dei stifta si eiga forening, og det gjorde dei, med Lars i Hagan i spissen. Dei skulle betala kontingent til ein eigen streikekasse for å ha noe i reserve ved andre høve. Det var deira måte å visa solidaritet på.

Innanfor og utanfor

Etter ein innbitt kampfase med direkte konfrontasjonar utover seinhausten, kom det til avtale, og streiken blei avslutta 14. desember 1925. Då hadde forbundet og meklingsinstitusjonen vore aktive, kommunestyret hadde prøvd å blanda seg inn og mana til fred, og sjølvaste Riksmeklingsmannen var på plass i Kvinesdal.

Lønnsvilkåra var ikkje noe problem. Kravet som blei fremma 5. mai, hadde vore på to kroner meir per skift eller dag, og dei fekk ei krone. Men i mellomtida hadde prisar og kostnader falle, så reallønnsauken var faktisk høgare enn det opprinnelige kravet.

Sluttstriden sto om dei arbeidsvillige streikebrytarane. Direktør Boe ville helst behalda alle, mens foreninga helst ville bli kvitt alle. Det litt kronglete kompromisset gjekk ut på at bedrifta straks skulle ta inn att 40 av dei gamle arbeidarane og seia opp dei fleste som var tatt inn under streiken, slik at bare 18 av dei var igjen på Træland og 16 i Lervik. Dessutan skulle dei gamle arbeidarane ha fortrinnsrett når det blei bruk for fleire.

Dei ivrigaste streikarane var lite glade for forliket. Det gjekk greitt med dei 16 i Lervik, for dei fleste av dei var bygdefolk. Verre var det med dei 18 «austlendingane» på Træland. Men formann Bratvold i NPF meinte at det ikkje var mulig å koma lenger, og han fekk overtalt dei motvillige med denne argumentasjonen: «Han spurte om me visste koss dæ va å fanga reva. Det va å venta utanfor hiet å ta ungan ein ette ein nå dei kom ud. Å me visste godt koss dæ va å fanga reva, så me godtog forliget.»

Revejakt og avbikt

Bedrifta gjorde eit forsøk på å bruka dei arbeidsvillige som forhandlingskort. Våren 1926 gjekk foreninga med på ein lønnsreduskjon på 72 øre dagen, noe som var mye mindre enn nedslaget i den nasjonale hovudtariffen, som dette året blei fastsett ved voldgift etter streik og lockout. Trælandsfos-arbeidarane hadde då ei daglønn på 10 kroner mot 10,40 i papirindustrien elles; aldri hadde dei vore nærare tarifflønn.

Men direktør Boe hadde også foreslått at dersom foreninga gjekk med på å redusera skiftlønna med 28 øre til, så skulle bedrifta seia opp tre utan-

bygds menn som arbeidde i Lervik. Det ville ikkje foreninga, for dei organiserte hadde andre metodar for å kvitta seg med dei tre.

Det gjekk ikkje lang tid etter streiken før revejakta på streikebrytarane var i full gang, både med forhandlingar, personlig press og meir direkte aksjonar. På Træland blei forholda så umulige at alle dei som hadde begynt under streiken, måtte gje opp etter bare noen månader. Dei få som heldt ut, blei overflytta til Lervik, der det var mindre farlig å vera. Der blei det brukt meir indirekte aksjonar for å sikra seg mot streikebryteri i framtida. Med overtalingar, lovnader og trugsmål var det etter kvart åtte som gjekk med på å gjera «avbikt» offentlig. Dei betalte ei mulkt til foreninga og skreiv under på dette formularet: «Undertegnede beklager herved at jeg under konflikten (streiken) ved Trælandsfos i 1925 utførte streikebryterarbeid, og jeg lover for fremtiden ikke at befatte mig med denslags skiddent arbeide.» Dette blei følgt opp med denne erklæringa frå Trælandsfos Arbeiderforening, signert av «E. Karlsen, formand»: «I henhold til foranstående meddeles at ovennævnte er optat som medlem av vor forening og blir at betragte som god kamerat for eftertiden.»

Bare ein av dei «4 gamle arbeidere, som er tilhørende bygden» gjorde avbikt. Men dei tre andre fekk også halda fram utan særlig uhugnad. Det hadde foreninga akseptert på eit masse møte under streiken, og det hadde kommunestyret oppfordra til. Det avgjerande var at dei ikkje hadde begynt under streiken, og at dei var bygdefolk. Dessutan hadde dei «ikkje fengje gjort noge særlig gale så lenge sliberiet sto ligavel». Slik kunne det i alle fall seiest etterpå, når ein likevel måtte akseptera dei.

Eit års tid etter at revejakta begynte, var det bare att ein av dei som hadde kome utanbygds frå under streiken. Også han skreiv under på at han aldri skulle opptre som streikebrytar meir. Han blei faktisk formann Karlsens «trufaste våbendragar». I mellomtida var han blitt gift med ei gardjente frå bygda og hadde overtatt garden. Snart blei han ein velvyrd mann i bygda, med mange kommunale tillitsverv.

Dei lokalforente

Foreninga måtte også koma til ei ordning med dei som «av religiøse grunde» ikkje kunne organisera seg. Under streiken hadde dei danna ei

slags forening for seg sjøl. Etter tumultane og «ukjurskaben» under streiken var dei kristelige endå meir skeptiske til å organisera seg:

Me spurte Nuland, som va kasserar, om han tykte dæ ville ha vore rett av okke å gå mæ når me ville vera kristne. Gjekk dokke fint fram? spurte me. Å han måtte gje okke rett i at dæ hadde dei ikkje gjort. Så om dæ ikkje hadde vore for alt spetakkelet, om dæ hadde gjenge rolig å fint for seg, så kunne sikkert nogen a okke ha vore mæ.

Men ei løysing måtte det bli. Kristelige bygdefolk kunne ikkje pressast til å slutta, og foreninga ville ikkje godta uorganiserte. Det enda med at ordninga frå streiken blei formalisert. 23. august 1926 underteikna Trælandsfos Arbeiderforening ved formann Karlsen og kasserar Nuland ein «overenskomst» med 13 uorganiserte med Lars i Hagan i spissen. Dei kristelige skulle betala det same til foreninga som dei organiserte, men den delen av kontingenten som gjekk til forbundet, skulle dei kristelige setta inn på sperra konto og på den måten bygga opp si eiga streikekasse.

Overenskomst

Underskrevne arbeidere ved *Trælandsfos tresliperi* som av religiøse grunde ikke ønsker at indtræde som medlemmer av *Trælandsfos Arbeiderforening* indgår herved følgende overenskomst med foreningen.

Punkt 1.

Vi vil til enhver tid stå solidarisk med de fagorganiserte arbeidere ved Trælandsfos og i Lervik og loyalt bøie os for foreningens majoritetsbeslutninger. Som garanti herfor forplikter vi os til punktlig at deponere hos Trælandsfos Arbeiderforening den for denne til enhver tid gjældende ukekontingent til forbundet – for tiden kr. 2,00 pr. uke – efter følgende bestemmelser:

- a) Hver arbeider mottar i den fælles kontrabok foreningens kvittering for det indbetalte beløb.
- b) Han får under eventuel konflikt utbetalt sine penge efter samme forsørgelses-skala som gjælder for de organiserte arbeidere.

- c) Avgår en arbeider ved døden, er hans etterlatte – dog kun hustru eller barn – berettiget til å få sig det indbetalte beløp utbetalt, dog uten renter. For den ugifte arbeiders vedkommende tilfalder pengene sønnens forældre eller den av dem som er ilive.
- d) Hvis en arbeider slutter ved bedriften for mindst 1 – et – år, har han ret til at få pengene utbetalt som i prgr. c nævnt – altså uten renter. Det samme gjælder om bedriften nedlægges.
- e) De uorganiserte arbeidere har ret til nårsomhelst hos foreningens kasserer at kontrollere de indbetalte beløps tilstedeværelse ved bankkonto.

Punkt 2.

Den kontingent som fagforeningsmedlemmerne selv yder sin egen kasse – for tiden 25 øre pr. uke – blir av de uorganiserte arbeidere indbetalt sammen med det i punkt 1 nævnte beløp og tilfalder foreningens kasse og kan således ikke tilbake kræves.

Punkt 3.

- a) Denne overenkomst gjælder fra den dag den er undertegnet og til 1 ste januar 1928. Den må opsiges med 2 – to – måneders forutgående varsel.
- b) Undlatelse av at opfylde overenskomsten medfører tap av de indbetalte penge.

I korrespondanse med forbundet brukte Trælandsfos Arbeiderforening omgrepet «de religiøses forening» eller «de lokalforente innen vor avdeling». Men ikkje alle dei organiserte var like glade for ordninga. Dei mistenkte dei kristelige for å snika seg unna: «Nogen a dei va ikkje meir kristelige enn meg, men dei trudde vel at dei kunne spare nogen penga.» Avtalen minner om det som seinare har vore kalla «tariffavgift», og ordninga fungerte godt i noen år. Dei kristelige og lokalforente betalte sin «adminstrasjonskontingent» punktlig til utgangen av 1930, men «plutselig og uten varsel meddelte de: *Vi vil ikke mer*». Grunnen var at den lokale streikekassen gjekk tom. Det hadde tæra hardt på den under ein konflikt i 1928. Då historia gjentok seg i to år etter og bedrifta sto i fire månader, blei dei kristelige snart utan bidrag, mens dei organiserte hadde forbundet si streikekasse i ryggen.

Eit par av dei kristelige gjekk deretter inn i avdeling 114 som fulle medlemmer, men resten blei ståande utanfor. Og slik den lokale situasjonen var,

hadde dei organiserte verken makt til å pressa dei inn i foreninga eller ut av fabrikkjen. Det var altså uavgjort mellom Gud og foreninga. Med bygda som linjemann.

Rasjonert medlemskap

Under streiken i 1925 og i åra etterpå hadde foreninga stridd med å få organisert alle, også laste- og lossejengen i utskipingshamna i Lervik. Men situasjonen endra seg då drifta blei innskrenka. Då galdt det å fordela det arbeidet som var mellom dei organiserte, for dersom ein var medlem av foreningas laste- og lossegruppe, hadde ein fortrinnsrett til arbeid. Når arbeidet var rasjonert, blei også fagforeningsmedlemskap rasjonert, for det var mange som sto i kø. Om det fortel eit brev frå foreninga til forbundet i 1934:

Da der nu er kommet endel arbeidere hjem fra Amerika og som forsøker på at bli innmelt i vår avdeling, men er blitt avslått, grundet det ikke er behov for flere. Når det kommer Losse båt har vi endog 8 mand for meget og som ikke kan skaffes arbeide, og der blir da som regel splid om arbeidets fordeling.

Dei heimvende amerikanarane prøvde å danna ei avdeling av Transportarbeiderforbundet og gjera krav på arbeid på det grunnlaget, men primært brukte dei eit anna og velkjend argument:

Nu tenker disse arbeidere at tromfe sig igjennem, og vil påberobe sig ret til arbeide ad den grund, at 10 mand av Lagets medlemmer er utenbygds boende. [I nabokommunen Feda]. Vi kan meddele at fleste av disse har arbeidet ved Trælandsfos siden Bedriften sattes i gang.

Under tidligare konfliktar hadde foreningas problem vore at ho hadde for få medlemmer, det vil seia at noen sto utanfor og kunne gjera streikebrytararbeid. Då problemet blei å fordela det arbeidet som var å få mellom dei stadige driftsstansane, hadde foreninga for mange medlemmer. Trass i at noen sto utanfor av religiøse grunnar, var organisasjonsprosenten i 1937 over 100 fordi det var fleire organiserte enn det var arbeid til. Foreninga ved Trælandsfos og forbundet var frå 1934 samde om kriteriet for

kven som skulle få arbeid i laste- og lossegjengen: dei organiserte. I 1925 hadde foreninga gått med på ordførarens forslag og herredstyrets vedtak om at dei innanbygds streikebrytarane skulle få halda fram. I 1934 var ikkje «indenbygds boende» lenger gangbar mynt. Det var dei organiserte med ansiennitet som kom først. I 1925 hadde bygda vunne over foreninga; i 1934 var det omvendt.

Varige spor?

Mot slutten av 1960-talet blei tresliperiet flytta til Lervik ved fjorden og nedlagt eit tiår etter. Kraftstasjonen er overtatt av Borregaard. Eit smelteverk har overtatt som den store industriarbeidsplassen i Kvinesdal.

Rolf Terje Klungland er tidligare stortingsrepresentant (DNA) og var fagforeningsleiar på smelteverket på 1980-talet. Han meiner at i hans tid må fagforeninga ha vunne totalt over Gud, for religiøse reservasjonar var ikkje noe spørsmål. Ein leiande bedehusmann var tillitsvald og sat i styret. Det var rett nok noen som ikkje ville fagorganisera seg, men det var ikkje det gudelige som sto i vegen; det var den nære koplinga mellom LO og Arbeiderpartiet.

Men Klungland kan også bekrefte eit lite spor frå dei lokalforente ved Trælandsfos. Det hadde vore ein ved smelteverket som hadde ei særordning av idiosynkratiske og religiøse samvittighetsgrunnar. Han betalte kontingent, men heile kontingenten hans blei sett i ei spesiell kasse som gjekk til velferdsformål, ikkje noe gjekk til forbundet. Ein kar på verftet på Angholmen lenger ute i fjorden hadde same slags avtale. Men dette var ein slags individuell reservasjonsrett av samvittighetsgrunnar, ikkje ei ordning med rot i eit alternativt og konkurrerande moralsk og sosialt tyngdepunkt.

Så konklusjonen må vel vera at det etter ekstraomgangar ikkje lenger var uavgjort. Fagforeninga hadde vunne over Bedehuset. Dei kristelige står ikkje lenger samla og organisert utanfor som gruppe. Bedehuset har mista si normative makt. Det indre og mørke fastland er også sekularisert.

Det allmenne i det sære

Industriarbeidarar med minst eitt bein i bondeøkonomien. Fagorganiserte som måtte tilpassa seg bygdas sosiale og moralske univers. Spesialordningar for dei gudelige. I forhold til narrativen om arbeidarrørslas harde kampar der proletarane ikkje hadde anna enn sine lenker å mista, kan denne fortellinga høyrast sær og annleis ut – noe som bare kunne henda i ein bortgøymd krok av industrisamfunnet, i dalstrøka innafor. Men slik er det ikkje. Det finst alternative fortider. I industrialismens ungdom var det mange små og større verksemder på landet utanfor dei proletære kjerneområda og utanfor dei nye og kraftkrevande industristadene. Det hadde med ressurstilgang å gjera. Men mange industribedrifter var også avhengig av rural arbeidskraft som var lite mobil, men som kunne mobiliserast i intense driftsperiodar i gruver, i skogbruk og i industri med store sesongvariasjonar. I den arbeidardemokratiske ideologien med småbruk og mangesysleri som basis var dette både normalitet og ideal. Industrien var også ei bygdenæring.

Den som har forfølgt dette mest iherdig, er nok Ottar Brox, kårkall på Norsk institutt for by- og regionforskning:

Norsk industri ble langt på vei en bygdenæring. Litt for enkelt kan vi si det slik at Norge ble industrialisert uten at økonomisk viktige trekk ved «det gamle samfunn», som sjølforsyning, ble destruert. (Brox, 2013)

Bygdeindustrien er heller ikkje bare historie. Med distriktspolitiske verkemiddel flytta mange produksjonsbedrifter på landet på 70-talet. Og om dei ikkje har flytta vidare til utlandet, så er dei der ennå. Oljealderen er på noen måtar eit nytt kapittel i ei gamal bok. Dagens plattformarbeidarar med to veker på og tre veker av har brote den næra koplinga mellom arbeidsplass og bustad, mellom likedanna og likesinna. Når dei ikkje er på jobb, lever dei sine liv med å bygga om og på huset og muren rundt, og husa deira ligg like gjerne på heimegarden som i bustadfelt. Rundt om på Sørvestlandet er det ikkje ein unormal situasjon at oljearbeidarane heng fast i heimegarden og har noen ungstutar eller 10 vinterfødde sauer som hobby. Dei held på ein måte litt fast i å vera bønder i frivekene og i hovudet. Klassemedvit er ikkje ein objektiv størrelse som spring direkte ut av posisjonen i arbeidslivet.

Folk hjelper seg som best dei kan, med det medvitet dei har. Dei to-kyrs industriarbeidarane i Kvinesdal i 1925 måtte ha fleire bein å stå på, og dei pruta med seg sjøl og andre om den røyndomen dei var ein del av, der og då. Men det er selektivt kva som passar inn og blir lagra som ein del av det felles bygdeminnet.

Kilder og litteratur

- Brox, Ottar (2013). Fattigdom og framgang: Alternative fortider? Norsk industrialisering i komparativt lys, *Norsk antropologisk tidsskrift* 03–04.
- Hompland, A.R. (samlede af) (1908). *Signallys. 100 kristelige fortællinger*. Flekkefjord: Agders trykkeri.
- Hompland, Andreas (1975). *To-kyrs industriarbeidarar i streik*. Magisteravhandling, Institutt for sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Hompland, Andreas (1977). Pruting om røyndomen. *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 18, 473–487.
- Hompland, Andreas (1984). *To-kyrs industriarbeidarar i streik*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Seland, Hans (1922). *Arbeidsmann*. Kristiania: Olaf Norlis Forlag.



Det gamle arkivet til Trælandsfos Arbeiderforening blei borte i ein brann. Overenskomsten av 23. august 1926 mellom Trælandsfos Arbeiderforening og dei 13 uorganiserte er finna i arkivet til Norsk Papirindustriarbeiderforbund (NPF) som er deponert i Arbeiderbevegelesens arkiv.

KAPITTEL 7

Klassekamp og religiøst engasjerte arbeidere i Eydehavn og Vennesla

Nils M. Justvik

Sosiolog og forfatter Lars Ove Seljestad debuterte våren 1913 som poet og ga ut diktsamlinga *Storspring*. Grunnlaget for samlinga henter han fra oppveksten og refleksjon rundt denne på det ensidige industristedet Odda. Det er sterk lesning «om industriens livgivende og dødbringende kraft» (Hverven 8.6.2013: 3).

Fabrikken seier at han eig meg. Eg eig
Deg, seier Fabrikken, slik eg før eigde far
din, farfar din, oldefar din og tippoldefar din. Alle
menn i farsslekta lang har eg eigd, med hud og
hår eigde eg dei, slik eg òg eig deg, vesle svarte son.

(Seljestad 1013: 22)

Seljestad har nære relasjonar til Fabrikken der fire generasjonar før ham har fristet tilværelsen og skaffet seg utkomme. Et annet sted omtalar han tiltrekningskraften Fabrikken hadde på folk, med sitt «Løfte om Mammon», og gjennom deres egne tanker om at «Fabrikken er godt nok Amerika for oss» (Seljestad 2013: 55).

Dette var nok felleserfaringar også for arbeidere – menn i all hovudsak – som søkte til de to ensidige industristedene på Agder, som her skal være i fokus: Eydehavn og Vennesla. Om de var religiøst engasjert eller

ei, var uvesentlig i denne sammenhengen. Det som derimot kunne skape spenning på disse to industristedene, særlig i første halvdel av 1900-tallet, var forholdet mellom religiøse miljøer og arbeiderbevegelsens politiske og faglige organisasjoner. Var det ukomplisert og harmonisk, eller fantes det forhold som skapte spenninger for religiøse arbeidere som engasjerte seg i arbeiderbevegelsen? Hvordan forholdt kvinnene seg til religion og arbeiderbevegelse? Allerede i 1878 var de første kvinnelige industriarbeiderne på plass i Vennesla, i Eydehavn fantes det ingen før 1940.

Religiøsitet og arbeiderbevegelse: studier på lokalt og nasjonalt plan

Eydehavn og Vennesla er valgt fordi de er to store industristeder på Sørlandet der både den faglige og den politiske delen av arbeiderbevegelsen fikk solid fotfeste. Her var Arbeiderpartiet det dominerende partiet i flere tiår på 1900-tallet (Røed 2010: 170). Min hovedfagsoppgave om forholdet mellom religiøsitet og arbeiderbevegelse i Eydehavn utgjør det viktigste grunnlaget for denne artikkelen (Justvik 1998). I tillegg har jeg gjennomført en mindre studie med bakgrunn i materiale fra Vennesla. Andreas Homplands studie av en streik på Trelandsfoss i Kvinesdal i 1925, der religiøse arbeidere nektet å organisere seg, vil mer summarisk trekkes inn i framstillingen (se Homplands artikkel).

I 2011 utga historiker og teolog Nils Ivar Agøy *Kirken og arbeiderbevegelsen*.

Fagforeningsvegring på religiøst grunnlag blir tematisert, men Agøy viker tilbake for å konkludere bastant om den religiøst motiverte fagforeningsvegringen, til det er forskningsgrunnlaget for tynt (Agøy 2011: 483–490). Både Homplands Kvinesdal-studie og min hovedfagsoppgave er en del av grunnlaget. Spørsmålet er om studien av Vennesla utvider forskningsgrunnlaget om fagforeningsvegring på religiøst grunnlag.

Folkloristen Anne Eriksen har studert nærmere 200 arbeideres minneoppgave som ble samlet på begynnelsen av 1980-tallet. Minneoppgavene – ingen kom fra Agder – var grunnleggende preget av kristendommen, ikke minst med utgangspunkt i barndommens opplevelser (Eriksen 1991: 348–366). Arbeiderne har omtolket kristne symboler på bakgrunn av disse erfaringene slik at de ble dekkende for de erfaringene de selv hadde. I perio-

den fram til 1940, som Eriksen studerer, og som også er vår periode, var arbeiderbevegelsen svært religionskritisk. Til tross for dette var arbeiderreligiøsiteten til stede blant arbeiderne, om enn på en taus måte; arbeiderne fikk aldri «muligheten for en gjennomgripende religiøs fortolkning av sin tilværelse» (Eriksen 1991: 344). Eriksen korrigerer sosiologen Inger Furseths studie om religion og klasse, som hevder at blant de lavere klasser har religionen spilt liten rolle – det var et positivt, men passivt forhold (Furseth 1989).

Eydehavn med arbeiderbevegelse og religiøse grupperinger

12. juli 1913 ble det lille bygdesamfunnet Nes døpt Eydehavn – i tråd med gamle stabelavløpningstradisjoner – ved at kona til Sam Eyde innviet og døpte stedet i champagne. Industrigründeren Sam Eyde var sentral og viktig for at de to bedriftene Nitriden og Arendal Smelteverk etablerte seg på stedet. Fra å ha vært en landlig idyll med til dels stor nedgang i folketallet – USA lokket mange – utviklet stedet seg til et industristed med bymessig bebyggelse. I 1910 bodde det i det som fra 1919 var Stokken kommune, 679 personer, i 1946–2187.

Stokken som egen kommune varte fram til 1962, og i hele perioden var det Arbeiderpartiet som hadde makta. De borgerlige fantes dog. Det fortelles at det ble forsøkt etablert lokallag av Kristelig Folkeparti like etter krigen. Det ble aldri noe av – her på stedet var det Arbeiderpartiet som rådet grunnen.

De to bedriftene hadde fra tid til annen problemer, mye takket være internasjonale konjunkturer. Velferden blant folk var i stor grad knyttet til de to bedriftene. De som flyttet til Eydehavn etter 1912, hadde ikke alltid vært godt vant med hensyn til verken lønn eller arbeidsforhold. På Eydehavn var forholdene langt bedre. En gammel arbeider med erfaring fra Nes jernverk i Holt uttrykte følgende: «Det er bra vi har arbeid selv om vi ikke får et øre for det.» (Berntsen 1981a: 311 f.)

Den faglige kampen startet tidlig, i 1912 og 1913, da henholdsvis Staksnes og Eydehavn Arbeiderforeninger ble dannet. I 1916 ble Stokken Arbeiderparti dannet, på 1920-tallet kom Kvinnegruppa. Bergitte Ruud, opprinnelig

fra Tvedestrand og gift med smeden Lars fra Toten, ble den drivende kraft blant kvinnene. Mange lot seg imponere av Bergitte Ruud – hun kunne reise seg opp og holde tale på stående fot (Røed 2013: 152). De fire organisasjonene innenfor arbeiderbevegelsen ble helt avgjørende for Arbeiderpartiets makt i lokalsamfunnet i hele Stokken kommunes historie.

Stokken kirke ble noe fjern for folk flest. Den lå på Saltrød, noen kilometer fra Eydehavn. Bedehuset på Nes, bygd like etter hundreårsskiftet, ble langt mer sentralt i livet på Eydehavn. Kvinneforeningen på bedehuset, dannet på 1880-tallet, har vært en viktig og sentral institusjon i tettstedet.

Dissenterne eller de frikirkelige var også representert i Stokken, to av disse med egen menighet og kirkebygg. «De frie venner» (Frie Evangeliske Forsamlinger) var først ute i 1916. Bygget de samlet seg i, hadde navnet Ebenezer. Etter et lengre utpostvirke, som det heter, fra Arendal, etablerte pinsebevegelsen seg omkring 1930. Filadelfia Eydehavn ble den store frimenigheten i Eydehavn. En av de gamle industriarbeiderne, som ikke tilhørte pinsemenigheten, var full av beundring for pinsevennene: «Pinsemenigheten redda Eydehavn», mente han. I 2013 skriver en utflyttet eydehavngutt følgende:

Ved Eydehavns 100-årsjubileum er Filadelfia-menigheten, i tillegg til sin religiøse betydning, en av de sosiale og kulturelle institusjonene som holder Eydehavnsamfunnet sammen. Menigheten er aktiv i alt som gjelder Eydehavns framtid og har valgt slagordet *Eydehavn i våre hjerter* som slagord for menigheten (Røed 2013: 118).

En annen større gruppering som ikke etablerte noe kirkebygg, var «Guds menighet på Vegårshei». Denne grupperingen kunne få slippe til på bedehuset i Eydehavn – statuttene forteller så. Baptister og metodister var også representert, men uten kirkehus.

Et arvet engasjement, baptist og og Ap-ordfører Hans J. Bakke og en «bedehusepidemi»

Den perioden jeg har studert – 1912–1946 – faller sammen med arbeiderbevegelsens mest radikale, for ikke å si revolusjonære, periode. Organisatorisk samarbeid mellom arbeiderbevegelse og religiøse var det aldri snakk

om. Men flere mennesker i lokalmiljøet har vært engasjert begge steder. Kildesituasjonen har ikke tillatt kvantifisering, men jeg har funnet flere medlemmer i religiøse grupperinger som også hadde tillitsverv i arbeiderbevegelsens organisasjoner. Disse tok også aktivt del i politiske debatter og komitearbeid. To eksempler på et nært forhold mellom de religiøse og arbeiderbevegelsen skal trekkes fram.

Det arvede engasjement i arbeiderbevegelse og religiøs gruppe

«Min far syntes det var så greit på Eydehavn, – dei som ville kunne gå på bedehuset, og dei som ville kunne gå på kino» (Informant 1). Denne faren jobbet på Nes verk fram til 1916. Dette året var det en større konflikt med verkseieren, faren og flere arbeidskamerater forlot Nes Verk, dro til Eydehavn og fikk jobb på dagen – Nitriden. I sammenligning med Nes var lønn og arbeidsforhold gode og trygge. På Nes Verk ble fagforeningsmedlemskap nektet av verkseieren til etter andre verdenskrig.

Her ble han boende – med hele sitt hus. Faren valgte det lokale Arbeiderparti, i 1923 var han formann i laget. Han satt flere perioder i herredsstyret for Arbeiderpartiet. Religiøst engasjement hadde han også – på bedehuset – sammen med resten av familien. Kona hans var medlem av bedehusets toneangivende kvinneforening, endatil medlem av bestyrelsen.

En av sønnene (Informant 1) fikk jobb på Smelteverket på 1930-tallet. Etter noen år ble han valgt inn i styret for arbeiderforeningen – i 1953 var han formann. På bedehuset ble han søndagsskolelærer og aktiv i oppmøte i vennflokket på bedehuset.

Sønnesønnen fikk også arbeid på Smelteverket og var på 1970- og 80-tallet klubbleder. Gjennom flere år var han også formann i indremisjonsforeningen.

Hans J Bakke: klubbformann, ordfører og baptist

Hans J. Bakke kom fra Sunnmøre, og dro til Bergen, hvor han ble omvendt til kristen tro. Noenlunde samtidig ble han medlem av Arbeidsmannsforbundet. Deretter ble det Odde, hvor han traff sin tilkommende kone, svensk baptist og datter av en av ingeniørene på verket i Odde. Etter en kort

periode på Evje endte han opp i Eydehavn i 1915. Smelteverket ble arbeidsplass, og med sikker jobb fikk han seg raskt hustomt i Stranda, nærmeste nabo til den seinere kirkestatsråden Nils Hjelmtveit.

Bakke hadde knapt begynt i jobben på Smelteverket før han ble innvalgt i klubbstyret som kasserer. I 1917 var han klubbformann. Siden ble det politisk arbeid. I 1922 var han på sjuende plass på Ap-lista og ble innvalgt som fjerdemann. Arbeiderpartiets liste til herredsstyret ble av *Agderposten* omtalt som «kommunistene». Bakke fikk en 10-årig politisk karriere – han ble varaordfører i 1925, under Nils Hjelmtveit, for i 1928 å ta over som ordfører i en periode.

Mot slutten av sin ordførerperiode ble han tilskrevet: Lederne i arbeiderbevegelsen lokalt var bekymret for det dårlige oppmøtet i bevegelsen på grunn av pinsevekkelsen i Eydehavn. Spørsmålet var om han kunne gripe inn. Nei, det kunne han ikke, for han gikk selv på møtene, sa han. De forskjellige konfesjonene var han ikke opptatt av, selv om han var baptist. Han var både «julevenn, påskevenn og pinsevenn», sa han.

Fantes det ingen skjær i sjøen, var forholdet mellom kristne grupperinger og arbeiderbevegelsen helt friksjonsfritt?

«Bedehusepidemien»

Eydehavn Arbeiderforenings protokoll høsten 1920: «Da den sistvalgte sikreren fra Generalforsamlingen nektet å ta mod valget av religiøse grunde ble det etter ny avstemming valgt ny.» Dette er første gang det finnes en antydning i kildene om problemer med engasjement i fagforening på religiøst grunnlag. Antydninger om slik vegring mellom religiøst engasjerte arbeidere i Eydehavn finner vi gjennom en periode på 10–15 år.

Debattene om «Dem uorganiserte», som det heter i protokollene, var strie. Ut på 20-tallet kom det forslag om «et agitatorkorps på fire mand til at påvirke de uorganiserte hjemme i sin egen bolig». Det heter også at styret ble pålagt «ved alle midler at faa disse ind i foreningen».

Det toppet seg i 1931. Det var storlockout i arbeidslivet, og pinsevekkelsen spredte seg med utgangspunkt i Filadelfia Eydehavn. Fagforeningene på de to store bedriftene avholdt fellesmøte på grunn av urovekkende høyt antall uorganiserte – ca. 30 % på Nitriden og noe mindre på Smelteverket. Formannen på Nitriden uttalte at «En del er av religiøse grunde utgaat». En

annen sentral tillitsvalgt på Nitriden mente at «denne bedehusepidemien hemmet organisasjonen». Av de uorganiserte var selvfølgelig ikke alle blant de religiøse. Det fantes flere grunner, deriblant at i økonomisk knappe tider kutter arbeideren fagforeningskontingenten.

En informant forteller at de industriarbeiderne som også var religiøst engasjerte, ikke egentlig vegret seg for fagforeningsarbeid, men:

Så va der noen enkelte inni pinsemenigheten som ikkje kunne akseptere de derre greiene der. Det va Dyrets merke o e vet'kje va. Så det va i gronnen synd å stå der då. Dei regna med det – e trur det va sånn – at det va Dyrets merke. For mi fekk nemlig et merke som du skulle sette i den boka, vet du. Det va noen som oppfatta dette som Dyrets merke. Det va ein del som slutta seg til det på grunn av dei ledende i dei forsamlingene.

Dyret og dyrets merke forekommer i Johannes Åpenbaring kapittel 13 og tolkes av mange som et undertrykkelsesregime som ville pålegge den enkelte å ha et merke på hånden eller pannen for å kjøpe og selge. Den internasjonale arbeiderbevegelsen som undertrykkelsesregimet tolkes inn i dette bibelavsnittet (Justvik 1998: 109 f.).

I Homplands studie fra Trelandsfoss i Kvinesdal i 1925 forekommer også bruken av «Dyrets merke». Lederen blant de religiøse arbeiderne, Lars i Hagan, som er pinsevenn, vil ikke ha noe med arbeiderbevegelsen å gjøre: Man skulle «akta si kristentru og passa seg for alt som kunne bera 'Dyrets merke'» (Hompland 1984: 41). Hompland forteller at i kjølvannet av konflikten på Trelandsfoss hadde 15 religiøse arbeidere inngått en overenskomst med fagforeningen om solidaritet med foreningen og betaling av kontingent mot at de skulle få støtte i konflikt (Hompland 1984: 119 ff.). Dette kan forstås som en variant av vegring mot fagforeningsmedlemskap, som vi også fant i Eydehavn

Grunner til religiøse arbeideres fagforeningsvegning

Nils Ivar Agøy skisserer tre hovedgrunner til vegring mot fagforeningsmedlemskap. For det første kan det relateres til antireligiøsitet som preget

arbeiderbevegelsen. Hvis arbeideren gikk inn i foreningen, stod han inne for bevegelsens syn. For det andre var det en fare for at den fagorganiserte måtte handle «ukristelig» eller mot sin samvittighet som en konsekvens av at bevegelsen krevde kraftigere virkemidler i den faglige kampen. I forbindelse med arbeiderbevegelsens radikalisering i og med Fagopposisjonen fra 1911 var nok dette et hinder for religiøse arbeidere mht organisering.

Den tredje grunnen er mer spesiell: I enkelte kristne lekmannsmiljøer, overveiende i menigheter tilknyttet pinsebevegelsen, ble fagbevegelsen satt i sammenheng med profetiene om endetiden i kapittel 13 i Johannes Åpenbaring (Agøy 2011: 485).

I Eydehavn kan det se ut til at den tredje grunnen slår inn i de fleste tilfellene. Det samme var som nevnt tilfellet med de 15 religiøse arbeiderne i Kvinesdal.

De som vegret seg for medlemskap i foreningen, var i stor grad pinsevenner (jf. Agøys tredje grunn). Pinsevenner var svært ofte sterkt knyttet til menigheten og nedprioriterte nærmest alt annet.

I Eydehavn går det fram av kildene at enkelte av dem som ikke ville organisere seg, tenkte privatøkonomi. I vanskelige tider måtte den enkelte spare der det kunne spares.

Til tross for spenningen som oppstod når religiøse arbeidere ikke ville organisere seg, var forholdet alt i alt harmonisk. Fram mot andre verdenskrig forsvant fagforeningsvegvingen på religiøst grunnlag fullstendig.

Grunner til harmonien i Eydehavn

Mange av arbeiderne på Nitriden og Smelteverket kom fra de omkringliggende kommunene, en god del fra Nes Verk. En informant sier følgende: «Å komme til Eydehavn var som å komme til Amerika. Det var uavhengighet og frihet.» Første generasjon i det arvede engasjement på bedehuset og i fagforening, som er nevnt ovenfor, understreker harmonien – folk kunne gjøre som de ville innenfor anstendige rammer.

«Kristendommen var så infiltra her på Eydehavn,» forteller en informant. Dette bekreftes av følgende historie: Jeg intervjuet to eldre bedeh-

huskvinner fra Eydehavn. I samtalens løp stilte jeg spørsmål om det var et problem at kristne arbeidere engasjerte seg sterkt i arbeiderbevegelsen. Min overraskelse var stor – de forstod ikke problemstillingen.

Tettstedet Eydehavn var på mange måter en monokultur som bestod av én klasse – arbeiderne. Direktørene og ingeniørene bodde ikke i selve Eydehavn, men på Buøya, noen steinkast unna. Men den som ikke bodde på Buøya, måtte ha passerseddel for å komme ut på øya via ei smalbrot.

Det var til denne monokulturen at Hans J. Bakke flyttet. Han hadde ført en omflakkende tilværelse i nærmere ti år, i Eydehavn fikk han jobb med sikkert utkomme og kom raskt i gang med bygging av hus på egen tomt. Han giftet seg, og barn kom til. De grunnleggende elementene i livet var på plass. Jobben på Smelteverket førte med seg engasjement i fagforeningen, noe han ikke problematiserte. Bakke ble formann i foreningen i 1917. Hans videre engasjement ble partipolitikken i herredsstyret. Hvis han ville være med på å påvirke utviklingen i en monokultur slik at det gode samfunn ble ytterligere forbedret, måtte han engasjere seg i Arbeiderpartiet.

Nærmeste nabo til Hans J. Bakke i Stranda i Eydehavn var Nils Hjelmtveit. Han kom til stedet som nyutdannet lærer i 1913. Også han hadde forstått at Arbeiderpartiet var arenaen for den som ville påvirke samfunnsutviklingen. «Jeg, som aldri tidligere hadde hatt kontakt med industriarbeidermiljøet, ble meget snart klar over at min politiske plassering måtte bli arbeidernes parti» (Røed 2013: 74f). Han ble herredsstyremedlem og ordfører i Stokken, det siste vervet var visstnok det eneste han hadde ønsket selv. På 1920-tallet ble han stortingsrepresentant, og i 1935 ble han kirkeminister i Nygårds-volds regjering (Agøy 2011: 260, 328 og 569 f.). Både Hans Bakke og Nils Hjelmtveit bidro sterkt til det gode og harmoniske samfunnet i Eydehavn. I en artikkel med den talende tittelen «Lokalsolidaritet og klassebevissthet» er bygdebokskriveren for Stokken, Harald Berntsen, inne på dette:

I Stokken bidro sikkert en mann som Nils Hjelmtveit – med sin sterke vilje, sin bakgrunn i et jevnt og liberalt bondemiljø på Strilelandet utenfor Bergen, og sin markante og djupt rotfestede tro på utviklingen av samfunnet gjennom samarbeid og de små skritt – sterkt til å forme den lokale arbeiderbevegelse i reformistisk retning. (Berntsen 1981: 37)

Historikeren Knut Kjeldstadli skriver utførlig om ulike typer fellesskap som fungerte klassekonstituerende blant jernarbeiderne på Kværner i Kristiania fra 1890 og framover (Kjeldstadli 1989: 99–102). Hans begrep «almuesamhold» er ett av disse og harmonerer godt med det som er sagt om Eydehavn-samfunnets samhold og solidaritet.

Harmoni eller konflikt mellom religion og arbeiderbevegelse i Vennesla?

Overskrifter som «Ei kløyvd bygd» og «Samarbeid og Samkjensle – trass alt?» fra bygdeboka for Vennesla skal klinge med når forholdet religiøsitet og arbeiderbevegelse i bygda skal gjennomlyses (Tveite 1986: 247, 351). Bærer dette bud om at det er mer konflikt i Vennesla enn det vi fant i Eydehavn? Finner vi spor av fagforeningsvegring blant religiøse arbeidere i bygda?

Arbeiderbevegelse og religiøse grupperinger i Vennesla

Elva Otra som renner gjennom bygda, har vært avgjørende for Venneslas industrihistorie, ikke minst med henblikk på sagbruksvirksomhet. Trevirke ble hentet fra jordbruket og skogbruket som stod sterkt i bygda. Industrialiseringen på slutten av 1800 og begynnelsen av 1900-tallet er særlig knyttet til Otterelvans Papirfabrikk ved Hunsfossen fra 1875, Setesdalsbanen fra 1896 og aluminiumsproduksjon på Vikeland fra 1906. Det ble behov for «flere hender». Mange var tilflyttere som fikk arbeid i forbindelse med bygging av Hunsfos og etablering av Setesdalsbanen. Etter anleggstida ble noen værende, mens andre dro videre til nye anlegg (Tveite 1986: 245 ff.).

Etter noen mislykkede forsøk ble det dannet en varig arbeiderforening på Hunsfos i 1906. Ved lokalvalget til nytt herredsstyre stilte arbeiderne året etter egen liste med utgangspunkt i denne arbeiderforeningen. Arbeiderlista vant og fikk ordføreren.

Arbeiderpartilag i Vennesla ble først etablert i 1909, i dette året ble det for første gang arrangert 1. mai-demonstrasjon. Folkets hus kom opp i 1910, hvor det blant annet ble arrangert kveldsskole i praktiske fag, norsk og regning i fokus (Strandberg 1956: 7).

Fram til 1924 vekslet de borgerlige og arbeiderne om ordførervervet. Etter 1924 satt Arbeiderpartiet med makta i over en mannsalder. Venstre og Bondepartiet var til tross for at de var i mindretall, toneangivende i lokalpolitikken. Mellomkrigstida er den store organiseringsperioden for arbeiderbevegelsen, også lokalt. Særlig partiet ble bygd ut. På bakgrunn av dette karakteriserer bygdebokforfatteren Tveite Vennesla som «Ei kløyvd bygd» (Tveite 1986: 347). På den annen side lyder den siste hovedoverskriften i bygdeboka slik: «Samarbeid og samkjensle – trass i alt?» (Tveite 1986: 353f).

Det er like etter «1900 at skogen av religiøse lag grodde opp» (Tveite 1986: 254). Formell organisering skjedde først gjennom en indremisjonsforening i 1870. De stadig tilbakevendende vekkelsene fra denne tida er viktige, videre bygginga av de fire bedehusene i perioden 1900 til 1930, der svært mye kristelig arbeid ble drevet (Sagedal 1980: 112). Når det gjelder dissenterer, var det få slike (Tveite 1986: 343). Når det gjelder frikirkelige samfunn, var det bare Den Evangelisk Lutherske Frikirke og pinsevennene som dannet menigheter før 1950, Frikirken i 1916 og pinsevennene i 1942. Tveite har en interessant kommentar til dissenterne i forbindelse med splittelsen i Arbeiderpartiet i 1921. Han antar at indremisjonsfolk og frikirkefolk ikke ville støtte «kommunistane» (les: Det norske Arbeiderparti) (ibid: 343). Sosiologen og venndølen Bjørg Aase Sørensen mener at frikirkefolk stod de borgerlige nær og ble et samlingssted for middelklassen (Sørensen 1980: 123).¹

I 1921, da splittelsen i Vennesla inntraff, var Tranmæl på agitasjonsferd for den nye revolusjonære linje på Sørlandet – i Vennesla med foredrag og festligheter på Folkets Hus (Sørensen 1980: 66 f.). Bildet av sørlendingene som sentimentale og lite stridslystne, og Sørlandet som et sted der pietisme, bløthjertethet, konservatisme og høyresosialisme trivdes, måtte revurderes. –«De kan ogsaa krangle, men paa sin egen utholdende og utspekulerte maate. Et interessant og kvikt folkefærd, som egger til funderinger og paa mange maater til beundring» (*Sørlandet* 2.3.1921).

Bare noen dager før dette stod på prent, hadde det kommet til oppgjør om hvordan Hunsfos arbeiderforening skulle stille seg til partisplittelsen, og om foreningen skulle melde seg ut av Arbeiderpartiet. Mange arbeidere

1. Se også B. Aa. Sørensens doktoravhandling fra 1982, jf. litteraturlista.

møtte opp, arbeidere som ikke hadde vist seg på Folkets Hus på lenge, kommenterer møtereferenten. Resultatet ble utmeldelse – 62 for, 46 mot. Referenten skriver at syndikalister – med navns nevning – og religiøse har agitert for utmeldelse. De religiøse nevnes ikke ved navn. Men måten referenten uttrykker seg på, tyder på at ikke alle religiøse gikk inn for utmeldelse. Likevel kom det på trykk en uvanlig, følelsesladd passasje, referenten går nærmest fra konseptene:

Det neste skritt de religiøse nu bør ta maa bli at skramle til en prestekjole og ditto krave til syndikalist Kristian Olsen og indby han til frikirken og bedehuset for at han kan faa anledning blant disse folk at sætte syndikalistisk reform ut i livet (Sørensen 1980: 67).

Kirken stod sterkt i bygda, og i møte med innflytterne og industriarbeiderne både på Hunsfos og Vikeland spilte ikke minst sogneprest Thorkildsen fra industrietableringens første tid en viktig rolle (Sagedal 1980: 67). Kvinnearbeidsplassen «Salen» på Hunsfos og snekkerskjulet på Vigeland ble besøkt. Dansesalen på Vigeland Hovedgård ble benyttet til møter, og her brøt det ut vekkelse (ibid: 76). Prestens nærhet til arbeiderne førte til at arbeiderne brukte kirken ved de viktige høytidene og ved overgangsrundene i livet.

Olav Andreas Strandberg. Fagforeningsleder, herredsstyremedlem for Arbeiderpartiet, idrettsleder og eldsterådsmedlem i Frikirken

Olav Andreas Strandberg ble født i 1890. Faren jobbet på Hunsfos og drev et lite småbruk ved siden av. Som far, så sønn, Olav Andreas følger siden opp sin far som «to kyrs» industriarbeider. Olav hadde bare sjuårig folkeskole. Men midt på 1920-tallet dro han til Oslo og tok Treiders handelskole. Da var han alt en gift mann med flere barn å forsørge. I 1927 ble han ansatt som herredskasserer i Vennesla kommune, en jobb han hadde fram til pensjonsalderen.

Før han ble herredskasserer, jobbet han som mekaniker på Hunsfos og var fra 1916 aktiv i fagforeninga. Her hadde han stadig verv i styret, og var formann noen år fram til 1927 (Strandberg 1956: 10–17). Perioden som aktiv

fagforeningsmann faller sammen med den mest radikale, revolusjonære periode i arbeiderbevegelsens historie. Strandberg tilhørte mindretallet som ønsket at arbeiderforeningen på Hunsfos skulle beholde sitt medlemskap i det lokale Arbeiderparti.

I den samme perioden, fra 1920, ble det arbeidet for etablering av samvirkelag i Vennessla (Tveite 1986: 314 ff.). Tiltaket fikk raskt 200 medlemmer, deriblant flere innfødte venndøler blant Hunsfos-arbeiderne. Olav Strandberg var blant disse, til tross for at han satt godt i det økonomisk. Var dette utslag av sosial samvittighet – solidaritet med dem som ikke klarte seg så godt? Tveite trekker fram et forhold som viser Strandbergs sterke engasjement mens han var herredskasserer. Ved midten av 1930-tallet vedtok herrestyret tvangsmiddel mot dem som ikke klarte sine forpliktelser. Administrasjonen måtte effektivere vedtakene. «Olav Strandberg har fortalt at han sneik seg heim i mørkret for ikkje å møte folk» (Tveite 1986: 340).

Arbeidet i Vennessla idrettslag (VIL) hadde fram mot 1920 ligget nede. I 1919 kom det ny giv i laget, og Olav Strandberg var en av disse som tok tak gjennom hele 1920-tallet. Hans store interesser som aktiv var langrenn og hopp. Seint og tidlig var han engasjert i dugnad og styrearbeid i VIL, og han var engasjert i Vest-Agder Idrettskrets (Sagedal 1980: 93). Det ble også etablert arbeideridrettslag i Vennessla, men Strandberg var tro mot VIL (Tveite 1986: 350).

I tillegg til disse engasjementene var Strandberg i hele mellomkrigstida sentralt herrestyremedlem for Arbeiderpartiet, på 1930-tallet var han også formannskapsmedlem. Av kildene kan vi lese, der tall nevnes, at Olav Strandberg var blant de mest populære på lista til det lokale Arbeiderparti. (Herrestyreprotokollene for Vennessla 1919–1937: Innberetning til Fylkesmannen.)

I 1925 er det lokalvalg etter tre år med arbeiderpartistyre i bygda. Valgkampen er polarisert, og Arbeiderpartiets radikaliserings tema, inkludert forholdet til religion (Justvik 1998: 122). Ordfører Andres Ropstad har hatt et klart behov for å dempe gemyttene, ikke minst «mulvarpagitasjonen» om at Arbeiderpartiet og dets representanter var antireligiøse:

Ti bud eller tesene.

Kamerater i Vennesla! Hallo, det er valg! Møt taktfast, kvinner og menn! Kast alt unyttig kjegl bort og seiren er sikker, som sig hør og bør: Hør ikke på mulvarpagitasjonen («antireligiøsitet») som nu drives av våre borgerlige motstandere, slik at noen kan tesene bedre utenad enn de ti bud. Bare fremad! Slut op på den ytterste venstre fløi hver eneste en! Og så på gjensyn ved urnene førstkommende mandag (*Sørlandet* 17.10.1925, gjengitt etter Sørensen 1980: 125).

Samme høsten, før valget, hadde Olav Strandberg en artikkel i *Sørlandet* der han agiterer for fortsatt arbeiderstyre i bygda:

Heroppe er jo en stor industribygd, og arbeiderne har nu hat ledelsen i de tre siste år. Dette er ret og rimelig. Men det må også herefter være klassebevisste arbeidere som vil virke for arbeidernes interesser, og ikke av det slaget som står på Bondepartiets og Venstres lister og som i alminnelighet benyttes til å fylle ut listene med. De brukes bare som trekkplaster, og de borgerlige velgere vet nok å stryke dem. Husk Bondepartiets liste ved forrige valg (Sørensen 1980: 81 f.).

Det er et skarpt oppgjør med det Strandberg oppfatter som usosial borgerlig politikk i de siste tre årene. Appellen til slutt er krystallklar: «Stem Venstre og Bondepartiet ned: La stillingen bli den samme som nu, eller helst sterkere. Husk vi er en makt, hvis vi forstår å opptre samlet! Frem for et rødt valg» (Sørensen 1980: 84).

I Frikirkens «Lokalprotokol for Menigheden i Vennesland» på side 9 og som medlem nr. 100 finner vi Olav Andreas Strandbergs navn fra 1929. Strandbergs sønn er relativt sikker på at faren ble «omvendt til kristen tro» i forbindelse med vekkelsen og bygginga av nytt kirkehus for Frikirken i 1922. Det ligger en viss undring under når sønnen foreller at faren gikk i 1. mai-tog selv om han var medlem av eldsterådet i Vennesla Frikirke. Dette var ganske spesielt. Jeg hørte aldri om noen som gikk i 1. mai tog og som hørte til den indre sirkel i Frikirken. Vi merket ingen reaksjoner på dette. Det å gå under det røde flagget var ingen spøk.

Den radikale arbeiderpartimannen gikk altså inn i det Sørensen oppfattet som et borgerlig miljø, «et samlingssted for middelklassen» (Sørensen

1980: 123). Frikirken huset ikke «utgruppene» i samfunnet (Tveite 1986: 348). I 1930 fikk Strandberg flest stemmer av alle ved herredsstyrevalget.

Olav Strandberg ble først sosialist, siden – i 1922 – ble han «omvendt til kristen tro». Av det som er skrevet ovenfor, kan det ikke spores noen endring i hans relasjon til arbeiderbevegelsen og de sentrale verdiene bevegelsen bygde på, selv om han ble «omvendt til kristen tro» i en vekkelse. Vi vet at vekkelser ofte førte til relativt dramatiske brudd med det livet som hadde vært levd tidligere. Dette har ikke skjedd med Olav Strandberg. Etter omvendelsen hadde han fortsatt lederposisjoner i både politisk og faglig del av arbeiderbevegelsen, i tillegg til lederposisjon i idretten lokalt. I et lengre tidsperspektiv holdt han fast ved det han hadde sagt og gjort, og gikk til og med i 1. mai-tog. Fant han ut at det verdisettet han hadde gjort til sitt før 1922, var helt forenlig med sentrale elementer i kristendommen? Mye taler for det.

Ole Jørgensen: Herredsstyremedlem, ordfører og stortingsrepresentant for Arbeiderpartiet, eldsterådmedlem i pinsemenigheten

Ole Jørgensen ble født i 1897 og var eldstemann i en søskenflokk på 11 i en to-kyrs industriarbeiderfamilie på Brandekleiv i Vennesla. Han måtte tidlig ut i arbeid – første gang i 12-årsalderen som gjeter. Av skolegang ble det sjuårig folkeskole, framhaldsskolen og siden landbruksskolen i Søgne. Ole Jørgensens sønn forteller at faren forpaktet en gård i Øvrebø og også en tid var veivokter. Siden ble han ansatt i Trygdekassa og gikk gradene til trygdesjef i bygda.

Det er rimelig sikkert at Ole Jørgensen først ble engasjert i politisk arbeid, for seinere å definere seg som kristen (Informant 3). Når og hvordan dette skjedde, vites ikke. Det vi vet, er at han ble aktiv i Frikirken i Vennesla, men han er ikke nevnt i protokollene.

Det var Ole Jørgensens kone som førte ham inn i pinsemenigheten i Vennesla, der medlemmene måtte døpe seg på nytt – bli «gjendøpt», som det het. Pinsemenigheten i Vennesla ble etablert i 1941 etter en større vekkelse, og Ole Jørgensen ble en av tre medlemmer i eldsterådet, et verv han hadde livet ut. Det å døpe seg på nytt kunne skape spenninger i det nokså enhetlig lutherske Vennesla. Pinsebevegelsen ble dessuten oppfattet som

noe fremmed i sin uttrykksform. For å bruke et uttrykk fra samtiden var det «mer ånd og liv og røre» enn man var vant til på bedehuset og i Frikirken. En informant bidrar til denne oppfatningen og forteller om personer i pinsemenigheten som var blitt dradd opp av rennesteinen og hadde levd et hardt liv. Omvendelsen var voldsom, og det var muligens et visst komikkens skjær over dette. Måten å vitne og stå fram på. Dette gikk nok ikke så mye på teologi, men mer på bestemte personers gjøren og laden. (Informant 3).

Religionssosiologen Eva Lundgren har kommentert at mange politikere gikk langt for å skaffe seg stemmer, og bruker Ole Jørgensen som eksempel fordi han hadde gått inn i pinsemenigheten.

Fra midten av 1920-tallet og fram til 1965 hadde Ole Jørgensen et sterkt og vedvarende engasjement i den politiske delen av arbeiderbevegelsen. I det lokale laget av Arbeiderungdommen var han leder fra 1926–1927, og i Vennesla Arbeiderparti var han medlem av styret fra 1927–1938, formann fra 1930 til 1934. I herredsstyreprotokollene for Vennesla nevnes han første gang i forbindelse med valget i 1930, men ifølge stortingsbiografien ble han valgt inn allerede i 1928 (www.stortinget.no). Han var medlem av herredsstyret fram til krigen, i siste periode satt han i formannskapet. Fra 1946 og fram til 1953 var han ordfører og huskes som en sindig og rolig leder av møtene. Men Jørgensen må ha inngitt tillit i Vest-Agder Arbeiderparti, for i 1953 stiller han til stortingsvalg. Han kom inn, og satt på tinget til 1965.

Kvinnenes forhold til arbeiderbevegelsen og det religiøse

Bjørn Aase Sørensen skal en gang hun snakket om industribygda Vennesla, ha spissformulert følgende: «Pappa lærte oss om Marx og mamma om Jesus.» Fantes det en kjønnsdimensjon «slik at kvinnene holdt mer eller mindre motstrebende menn fast i det kristelige arbeidet, mens mennene boltret seg i politikken»? (Repstad 2002: 51). Historikeren Knut Kjeldstadli uttrykker noe av det samme i det han skriver om sin farmor og farfar fra Rjukan:

Lars var ikke kristent troende; sosialismen var *hans* religion. Men hos Beate var veien kort mellom sosialisme og kristendom, brua var nestekjærlighet. Mora til Beate, mer enn faren, hadde vært troende. Og Beate beholdt det en gjerne kaller barnetroen (Kjeldstadli 2010: 100).

Kjeldstadli mener at folk hentet biter fra forskjellige tradisjoner og satte «det sammen til sin egen forståelse, sitt eget livssyn og livspraksis» (Kjeldstadli 2010: 101).

Det er temmelig fritt for kvinnenavn i protokollene for arbeiderbevegelsen i Eydehavn i mellomkrigstida, men så fantes det heller ikke kvinnelige industriarbeidere. Den kvinnen som oftest nevnes, er Bergitte Ruud, drivende kraft i kvinnegruppa fra 1920-tallet. Siden hun var den eneste kvinne på arbeiderpartimøtene den første tida, tuktet hun mennene til å ta med konene sine. Det hjalp noe. I Eydehavn er en gate oppkalt etter henne. «Det var svært fortjent, men medlem av kommunestyret ble hun aldri» (Røed 2013: 152). Hun og de andre kvinnene i kvinnegruppa spilte derimot en viktig rolle i utformingen av politikken til det lokale Arbeiderparti, særlig i sosiale saker.

Bergitte Ruud hadde også et religiøst engasjement, i den tradisjonsrike kvinneforeningen på bedehuset. Medlemskap i den lokale indremisjonsforeningen hadde hun også. To av mine informanter, medlemmer av de samme religiøse gruppene som Bergitte Ruud, var fulle av beundring for henne. Hun hadde ordet i sin makt.

«Rundt 1910 begynner kvinnene i Vennesla, parallelt med kvinner i andre industrimiljøer, å tre inn i den organisasjonsdannende delen av arbeiderbevegelsen» (Sørensen 1988: 28f). Fra 1875 hadde det vært kvinnelige industriarbeidsplasser, både på Hunsfos og på Høie Fabrikker. Og allerede i 1918 tok kvinnene på Hunsfos affære. I en såkalt vill streik reagerte de spontant på at de mannlige arbeiderne var mye høyere lønnet enn kvinnene (ibid.: 34). «Kvinnestriken,» som den har blitt kalt, er en av de tidlige likelønnsstrikenene som har bidratt til den lange kampen for dette prinsippet i arbeidslivet. Den 14 dager lange streiken førte til høyning av lønna.

I 1920- og 30-årene blir kvinner synlige som organisasjonsmedlemmer, med tillitsverv i ungdomsbevegelse, fagforening og i partiarbeid. Massepartiet trenger kvinnenens oppslutning. Og ved stortingsvalget 1921 agiteres det for kvinnene i avisen *Sørlandets* spalter (Sørensen 1980: 120).

Kvinnelaget av partiet ble opprettet alt i 1911. Første kvinne i klubbstyret på Hunsfos kom i 1916 – en gjesteopptreden. Fra 1933 blir det kontinuitet. I det politiske liv var kvinner tidlig med i råd og utvalg, men de fikk ikke plass i herredsstyret før lenge etter andre verdenskrig. «Som regel kom vi aldri lenger enn til varamannslisten» (Mortensen 1988: 89).

Sørensen mener at religiøsitetet ikke skapte avstengthet og avstand. Kvinnene vevde religionen og arbeiderbevegelsens verdier sammen fordi det var de samme verdiene det i bunn og grunn var snakk om (Sørensen 1988: 36). «Undertrykkelse er alltid synd, fattigdom er ingen nåde, men en utfordring» (Sørensen 1980: 116 ff.). Likevel stiller Sørensen spørsmål om religionen er lim eller kile mellom konas og mannens forskjellige ideologiske og praktiske roller. Mellom kvinnene ble det etablert fellesskap gjennom arbeidet på kvinnearbeidsplassene, men også «i de rene kvinnegruppene i Kina-misjonen eller Sjømannsmisjonen» (Sørensen 1980: 124).

I politikken var det konene som «passet på å sette grensene» i «de røde sjatteringene» (Sørensen 1980: 125). «[...] dersom Arbeiderpartiet ble mer glad i revolusjonen enn i religionen», kunne kvinnene true med å stemme Venstre, som i 1925, og i 1930, da Arbeiderpartiet ble beskyldt for å ville utrydde kristendommen (Sørensen 1988: 22; Sørensen 1980: 126).

Religionen ga styrke til mange, men den avledet ikke fra kampen for bedre forhold: Kan forankringen i det religiøse også være noe av forklaringen på den innbitte kampviljen som kom til syne når det ble konflikt på arbeidsplassene? (Jf. Sørensen 1980: 127.)

Sammenfatning

Organisatorisk samarbeid mellom religiøse grupper og arbeiderbevegelsen har vi ikke funnet, verken i Eydehavn eller Vennesla. «Blant de store rørsleene eller miljøene var det kanskje kristenfolket som har stått arbeiderbevegelsen fjernest», hevder Kjeldstadli (1980: 21). Til tross for dette ser vi flere religiøse arbeidere både i Eydehavn og Vennesla, som har engasjert seg sterkt i arbeiderbevegelsen, samtidig som de var aktive i sin religiøse gruppe. Kildesituasjonen begge steder har ikke gitt grunnlag for å si noe kvantitativt. Derimot kan det sies noe om det kvalitative gjennom eksemplene Hans J. Bakke, det arvede engasjement i tre generasjoner, Olav Andreas Strandberg og Ole Jørgensen.

Religiøse motforestillinger mot å engasjere seg i arbeiderbevegelsen har bare vært avdekket i Eydehavn i mellomkrigstida, særlig blant pinsevenene. I Vennesla har det religiøse vært nevnt i 1921, i debatten om arbeiderforeningens tilhørighet til det lokale Arbeiderparti. Ved valgene i 1925 og

1929 har det i Vennesla vært advart mot antireligiøsitet i Arbeiderpartiet – uten at dette førte til påviselig nedgang i oppslutning.

På begge steder sto Arbeiderpartiet sterkt. Var det likevel forskjeller mellom monokulturen Eydehavn og det mer sosialt og politisk spenningsfylte Vennesla? Så langt har vi bare avdekket to arbeidere i Vennesla med som var sterkt engasjert både i politikk og religiøst. En svale – eller to – gjør som kjent ingen sommer. På den annen side ser det ut til at disse to har vært respektert og akseptert. Dette bør i så fall også gjelde andre med lavere intensitet i sitt engasjement både i religiøs gruppering og i arbeiderbevegelsen. Blant disse kan det – til tross for vekkelsenes skismatiske tendens – gjerne ha vært flere folkekirkelige, «alminnelige kristne» som i samsvar med Anne Eriksens funn hadde utviklet sin religiøsitet basert på de erfaringene de hadde ervervet seg gjennom livet. Vi vet lite om disse, som kanskje satte stor pris på statskirkeprestens forretting i kirken ved de store høytider og de kirkelige markeringene av de store overgangene i livet fra vogge til grav.

Kvinnene i Vennesla og Eydehavn er beskjedent plassert i arbeiderbevegelsens protokoller. Begge steder måtte kvinnene vente til lenge etter krigen før de ble innvalgt i herredsstyret. På den andre siden skal industriarbeiderkvinnenes ulovlige streik for likelønn i Vennesla i 1918 trekkes fram: Til tross for at det var en ulovlig aksjon, ble lønna hevet, om enn ikke til likelønn.

Men var det slik at «Pappa lærte oss om Marx og mamma om Jesus»? Bjørg Aase Sørensen mener at til tross for mann og kones felles tro på sosialismen så kunne religionen skape skiller både ideologisk og i dagliglivet. Kvinnene vevde religionens og arbeiderbevegelsens verdier sammen gjennom engasjement i både arbeiderbevegelse og i misjonsforening med innsats både for fattige lokalt og globalt. Pål Repstads kommentar om en kjønnsdimensjon «slik at kvinnene holdt mer eller mindre motstrebende menn fast i det kristelige arbeidet, mens mennene boltret seg i politikken» (Repstad 2002: 51), passer dermed i liten grad på Vennesla, og heller ikke i Eydehavn.

Kilder og litteratur

- Agøy, Nils Ivar (2011). *Kirken og arbeiderbevegelsen. Spenninger, skuffelser, håp. Tiden fram til 1940*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Berntsen, Harald (1981a). *Trekk av Stokkens historie ca. 1600–1962*. Moland kommune.
- Berntsen, Harald (1981b.) Lokalsolidaritet og klassesolidaritet: Eydehavn og Stokken fra 1912. *Tidsskrift for arbeiderbevegelsens historie nr. 2*. Oslo: Pax Forlag.
- Bull, Edvard (1923). *Kommunisme og religion*. Kristiania: Det norske arbeiderpartis forlag.
- Eriksen, Anne (1991). «I høyden vi ei frelse venter». *Religiøsitet blant norske arbeidere ca. 1900–1940*. Oslo: Doktoravhandling i etnologi, Universitetet i Oslo.
- Furseth, Inger (1989). Religion og klasse: Noen sosiologiske betraktninger om det norske samfunn. *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, årgang 2. S. 124–136.
- Herredsstyreprotokollene for Vennesla 1919–1937. Innberetning til Fylkesmannen
- Hompland, Andreas (1984). *To-kyrs industriarbeider i streik, Trølandsfoss, Kvinesdal 1925*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Hverven, Tom Egil (2013). Fabrikkens doble liv. *Klassekampen, Bokmagasinet* 8.6.2013.
- <https://www.stortinget.no/no/Representanter-og-komiteer/Representantene/Representantfordeling/Representant/?perid=>
- Justvik, Nils Martinus (1998). *Frikirkelige og lavkirkelige miljøers forhold til arbeiderbevegelsen i Stokken 1912–1945*. Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo.
- Justvik, Nils Martinus (2001). *Einar Edwin: Liberal teologs møte med folk, kirke og bedehus i Vennesla 1922–1937*. Hovedoppgave i kristendomskunnskap. Kristiansand: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo/Høgskolen i Agder.
- Kjeldstadli, Knut (1989). *Jerntid. Fabrikkssystem og arbeidere ved Christiania Spigerverk og Kværner Brug fra om lag 1890 til 1940*. Oslo: Pax Forlag.
- Kjeldstadli, Knut (2000). Arbeiderbevegelsen og andre folkelige bevegelser. I *Arbeiderhistorie 2000*, Oslo: Arbeiderbevegelsens Arkiv og Bibliotek.
- Kjeldstadli, Knut (2010). *Mine fire besteforeldre: En familiefortelling om framveksten av det moderne Norge*. Oslo: Pax Forlag.
- Lundstøl, John (1992). Fra Nes og Mørnes til Eydehavn. *Stokken nr. 4, årsskrift 1992*. Eydehavn Museet og Stokken historielag.
- Mortensen, Gunhild (1988). Vennesla Arbeiderpartis Kvinneforening. I Vennesla historielags årsskrift «Jentan hæran».
- Repstad, Pål (2002). Generaliseringer og punktstudier. Kommentarer til Inger Furseth og Nils M. Justvik. I Folkestad Breistein, Ingunn & Dag Nygård (red.), *Frikirkelighet, lavkirkelighet, arbeiderbevegelse og det moderne Norge (1880–1920)*. Stavanger: Norges Frikirkeråd.
- Røed, Helge (2010). Sørlandet – et politisk «annerledesland». I Berit Eide Johnsen (red.), *Sørlandsk kultur. Mangfoldet og motsetningene*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

- Røed, Helge (2013). *Eydehavn. Fortellinger om et industristed*. Tvedestrand: Bokbyen forlag.
- Sagedal, Erling (1980). *Sølvtråden. Festskrift ved Vennesla kirkes 150 års jubileum*. Vennesla: Sørtrykk.
- Seljestad, Lars Ove (2013). *Storspring*. Oslo: Aschehoug.
- Strandberg, Olav (1956). Første del. 1906–14. november–1926. I Trygve Larsen (red.), *Hunsofoss Arbeiderforening gjennom 50 år*. Kristiansand: Sørlandets trykkeri.
- Sørensen, Bjørg Aase (1980). *Lokal arbeiderbevegelse*. Upublisert manus i Vennesla folkebiblioteks eie.
- Sørensen, Bjørg Aase (1982). *Arbeiderbevegelsen og industribygda: industrien som levevei, lokal arbeiderbevegelse som samfunnsformer*. Doktoravhandling i sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Sørensen, Bjørg Aase (1988). Koner og jenter i Vennesla, begynnelsen på en uskreven historie. I Vennesla historielags årsskrift «Jentan hæran».
- Sørlandet* 2.3.1921 og 17.10.1925
- Tveite, Stein (1986). *Vennesla. Bygda og folket*. Bind II. Vennesla.

Informanter

Informant 1: Industriarbeider på Nitriden og Arendal Smelteverk fra 1920-tallet, indremisjonsmedlem, født 1904.

Informant 2: Ommund Strandberg er intervjuet om faren Olav Andreas Strandberg.

Informant 3: Bjørn Jørgensen er intervjuet om faren Ole Jørgensen.

Økonomisk praksis i Annie Skaus misjonsvirksomhet

Ingunn Folkestad Breistein

Avisen VG laget i 2014 en liste over de 100 viktigste nordmenn i de siste 200 år. Annie Skau kom på 89 plass, og var den eneste misjonær som kom med blant 26 kvinner og 74 menn. Gjennom TV-programmet «Dette er ditt liv» med Harald Tusberg i oktober 1985 ble sykepleieren og misjonæren Annie Skau kjent i hele Norge, og seerne fikk møte en karismatisk personlighet som trollbandt mange mennesker helt uavhengig av deres syn på kristendom eller misjon. Annie Skau formidlet sitt budskap om behovet blant flyktninger i Hong Kong på en slik måte at både privatpersoner og større organisasjoner åpnet sine lommebøker for å gi økonomisk støtte til arbeidet i flyktningeleiren *Rennies Mill* og sykehuset *Håpets Havn*.

Annie Skau (1911–1992) ble utsendt som misjonær til Kina fra Det Norske Misjonsforbund i 1938. DNM var en frikirkelig bevegelse som på 1930-tallet drev misjon i Kongo (Brazzaville) og i Kina. Etter at Kina ble stengt for vestlige misjonærer i 1951, ville DNM sende Annie Skau som misjonær til et annet sted. Annie Skau mente imidlertid at hennes kall var å arbeide blant kinesere, og derfor tok hun imot en invitasjon om å komme til Hong Kong og hjelpe til på et provisorisk sykehus blant kinesiske flyktninger i flyktningeleiren *Rennies Mill*. Planen var at Annie Skau deretter skulle dra videre til Taiwan. DNM drev ingen virksomhet i Hong Kong, og hadde heller ikke planlagt å starte arbeid der. Det som skulle være et kort opphold, ble et livslangt engasjement. Annie Skau ble værende i Hong Kong fra 1952 frem til hun gikk av med pensjon, og hun ble en drivende kraft i oppbyggingen av sykehuset *Håpets Havn*.

Annie Skau hadde en sterk kallsbevissthet, og hun arbeidet etter følgende ideal: For alle økonomiske behov ba hun alltid Gud om hjelp, aldri mennesker. Annie Skau ble dermed en del av en misjonspraksis kalt trosmisjon, som innebar at misjonærene ikke fikk faste lønnsutbetalinger. Hensikten var at trosmisjonærene skulle være direkte avhengige av Gud når det gjaldt økonomiske forhold både privat og for arbeidet de utførte. I virkeligheten var det sjelden et skille mellom misjonens økonomi og misjonærens økonomi i og med at den enkelte misjonær selv var ansvarlig for å få inntekter. Denne måten å tenke om økonomi på skilte seg fra de fleste norske og internasjonale misjonsselskaper, som gav fast lønn til sine misjonærer. I dette kapittelet vil jeg derfor spørre om hvordan Annie Skaus økonomiske prinsipper fungerte i praksis, og på hvilken måte hennes prinsipper og praksis skilte seg fra den rådende økonomiske tenkning i hennes misjonsselskap Det Norske Misjonsforbund og andre norske misjonsorganisasjoner.

Teori, materiale og metode

Jeg vil våge å påstå at den protestantiske etikk kommer til syne gjennom frikirkelig og lavkirkelig misjonsvirksomhet, kanskje bedre enn noe annet sted. Mens Den norske kirke (Dnk) har vært tilnærmet fullfinansiert av staten, har arbeidet som ble drevet av de lavkirkelige og frikirkelige organisasjonene, vært finansiert av medlemmene selv og deres innsamlingsvirksomhet. Medlemmene i frikirkene kom i hovedsak fra arbeiderbevegelse og lavere middelklasse, og mange var selvstendige næringsdrivende. De var vant til å høre forkynnelse om at ti prosent av det folk tjente, burde brukes til å støtte menigheten og dens misjonsvirksomhet. Selv om det ble preket om rikdommens farer, ble det vel så ofte fremhevet at penger kunne brukes på en måte som kom menigheten og misjonen til gode. Uavhengig av medlemmenes inntekter ble fremhevet pastorene at pengene måtte forvaltes på en riktig måte. Gjennom demokratiske beslutningsprosesser hadde medlemmene innflytelse på hvordan innsamlede midler skulle benyttes, noe som kan ha vært med på å øke givergleden. Max Weber skrev om «den protestantiske etikks ånd» og mente denne fantes i protestantiske grupperinger som kalvinister, puritanere og baptister. Hans beskrivelse kan

like gjerne anvendes på 1800- og 1900-tallets frikirker og de lavkirkelige misjonsforeningene i Norge.

Primærkilder til artikkelen er en samling av Annie Skaus dagbøker, brev/korrespondanse mellom Annie Skau og foreldre, ektemann, venner, givere og Det norske Misjonsforbunds ledelse. Dette materialet er samlet i DNMs historiske arkiv og befinner seg på Ansgar Teologiske Høgskole i Kristiansand. Sekundærkilder er utgitte biografier og selvbiografier om Annie Skau, DNMs blad *Misjonæren*, TV-programmer, samt artikler i aviser og ukeblader. En utfordring er at Annie Skau har påvirket sitt ettermæle så grundig gjennom mange selvbiografiske fremstillinger, at det er vanskelig å finne kilder som ikke bare gjengir hennes egne beretninger. Selv om to av dagbøkene er fra hennes studietid og tidlige arbeidsliv, et tidspunkt da hun knapt kunne vite at hun en dag skulle bli berømt, er de skrevet på en slik måte at en utenforstående kan lese dem uten å finne noe som avviker fra Annie Skaus andre fortellinger om sitt liv.

Tidligere forskning

Selv om økonomi og innsamling av penger har vært en helt sentral del av all misjonsvirksomhet, har det vært forsket lite på dette spesifikke temaet. Vi vet noe om hvem som har samlet inn penger, og hvordan innsamlingene har foregått, blant annet fra ulike misjonsselskapers historieskrivning. Allikevel har ikke temaet «misjon og penger» vært primærtemaet for norsk misjonshistorieskrivning. Kristin Norseths avhandling tar opp kvinnes bidrag til innsamling av midler til misjon, samt hvordan dette gav kvinner en innflytelse som sikret dem stemmerett i Det Norske Misjonsselskap (NMS) i 1904. Lisbeth Mikaelsson har i sin avhandling skrevet om flere norske misjonærer og deres biografiskrivning. Selv om hun ikke skriver eksplisitt om økonomi i misjonen, analyserer hun Annie Skaus fortellinger om hvordan midler ble gitt til Håpets Havn, og omtaler også Annie Skau som en karismatisk leder i webersk forstand. Bortsett fra Mikaelssons avhandling, som bruker Annie Skau som et av flere caser, er det ikke forsket på Annie Skau og hennes arbeid. De bøkene og artiklene som finnes om henne, er nærmest for hagiografier å regne. Med det materialet som er samlet og tilrettelagt på DNMs arkiv, har jeg hatt tilgang til primærkilder

som gjør at jeg forhåpentligvis kan tegne et forskningsmessig nyansert bilde av personen og misjonæren Annie Skau.¹

Internasjonalt har det heller ikke vært forsket mye på den økonomiske praksis i misjonsorganisasjoner og hos enkeltmisjonærer. Alvyn Austin utgav i 2007 sin avhandling om Kina Innlandsmisjon, og har der omtalt og analysert den britiske misjonsgründeren Hudson Taylors prinsipper for trosmisjon – prinsipper som også ble viktige for Annie Skau. Den amerikanske kirkehistorikeren Mark A. Noll (2001) forklarer manglende forskning på forholdet mellom protestantisk kristendom og økonomi med at økonomiske historikere sjelden har sett religion som en viktig drivkraft i historien, og at kirkehistorikere har vært tilsvarende lite opptatt av økonomisk historie. Dessuten fremhever han at det er gjort lite grunnforskning på hvordan midler ble samlet inn, og på hvilken måte den religiøse økonomien har vært en del av USAs økonomi, og at dette vanskeliggjør mer overordnet forskning på temaet.

Hva påvirket Annie Skaus økonomiske praksis?

Annie Skau vokste opp i en sosialdemokratisk familie der begge foreldrene var engasjert i politisk arbeid. Senere skulle broren Bjørn bli justisminister for Arbeiderpartiet, og den andre broren Leif ble fagforeningsmann. Det var bestemoren som påvirket Annie Skau i kristen retning. Mot foreldrenes vilje begynte hun å studere sykepleie på Ullevål, og der fikk hun flere venner som tok henne med til Betlehem Misjonsmenighet. I mellomkrigstiden foregikk det flere store vekkelsesbevegelser i Norge, og den svensk-finske evangelisten Frank Mangs stod sentralt i en av disse vekkelsene. Annie Skau ble en del av denne vekkelsen og ble medlem i Betlehem, som var den største menigheten i Det Norske Misjonsforbund. Da hun meldte seg som misjonærkandidat for Misjonsforbundets ledelse, fikk hun beskjed om at de ikke hadde penger til å sende henne ut. Hun mente allikevel at hun hadde et kall til å bli misjonær i Kina, og ble lovet økonomisk støtte fra sin

1. Takk til Ingunn Rui ved Misjonsforbundets historiske selskap og arkiv (HSA), som har samlet inn materialet om Annie Skau og tilrettelagt det for forskere i arkivet på Ansgar Teologiske Høgskole.

menighet Betlehem. Hun reiste til Shaanxi-provinsen i 1938, og arbeidet i Kina frem til 1951, da kommunistene utviste alle vestlige misjonærer. Mens Annie Skau var i Kina, jobbet hun først og fremst som evangelist, selv om hun også fikk brukt sin sykepleieutdanning i noen grad. DNM drev ingen institusjoner i Kina, og stod i en tradisjon der «sjelenes frelse» var viktigere enn en langsiktig oppbygging av diakonale institusjoner. Det er derfor ikke usannsynlig at det var Annie Skaus sosialdemokratiske bakgrunn som spilte en rolle da hun senere valgte å vektlegge det diakonale arbeidet og bygde opp en institusjon i Hong Kong i stedet for å videreføre arbeidsmetoden fra Kina. Hensikten var hele tiden den samme: å bringe evangeliet til kinesere. De tretten årene Annie Skau var i Kina, var arbeidsmetodene i hovedsak evangelisering, mens de tjuefem årene i Hong Kong var preget av diakonalt arbeid gjennom sykepleie og oppbygging og drift av Håpets Havn. I et intervju med avisen VG i 1981 der Randi Bratteli intervjuet Annie Skau og hennes bror Bjørn Skau, sa Annie Skau at hun mente at de sosialistiske og kommunistiske tankene får sin beste utløsning gjennom det kristne liv (Bratteli 1981). Dette kan forstås slik at hennes ungdoms idealer var blitt oppfylt ikke gjennom politisk virksomhet, men gjennom kristen nestekjærlighet.

De ulike vekkelsene som fant sted i Norge på 1930-tallet, hadde en spiritualitet som var preget av direkte kommunikasjon mellom mennesker og Gud, og en søken etter å la seg lede av Gud i alle ting. Økonomi var bare én side av denne kommunikasjonen, vel så viktig fremstod det å la seg lede av Gud gjennom hverdagens hendelser. Oxford-bevegelsen, som berørte mange i Norge og Oslo på samme tid som Mangs-vekkelsen, hadde også noe av den samme karakteristikken. Einar Lundby, som var en del av Oxford-bevegelsen, fremstår som parallell til Annie Skau i måten å tenke Guds ledelse generelt og penger mer spesielt. Einar Lundby ble kjent for å videreformidle penger til andre gjennom ulike episoder der han handlet etter det han sa var Guds ledelse (Haddal). Lundbys fortellinger og Annie Skaus fortellinger er til forveksling lik hverandre hva prinsipper angår. Jeg har ikke funnet noen direkte forbindelse mellom Annie Skau og Einar Lundby. Annie Skau omtaler Oxford-vekkelsen med skepsis i sine dagbøker, kanskje fordi den var en vekkelse som nådde de høyere lag i samfunnet, men først og fremst fordi hun mente den forkynte et «blodløst evange-

lium» (Skau, dagboksnotater, 18.6.1936). Hennes karakteristikk av Oxfordvekkelsen innebar at hun mente vekkelsen la mer vekt på å være kulturelt akseptabel enn å forkynde at Jesu død på korset var det som kunne frelse mennesker. Det er imidlertid flere forbindelseslinjer mellom Annie Skau og Oxford-bevegelsen. Dr. Gordon Johnson, som bygde opp Modum Bads nervesanatorium, hadde vokst opp med Mangs-vekkelsen og ble senere aktiv i Oxford-vekkelsen. Gordon Johnsons far, Ludvig Johnsen, var pastor i Betlehem Misjonsmenighet i Oslo, der Annie Skau var medlem. Annie Skau omtaler Ludvig Johnson som sin åndelige far. Gordon Johnson sendte sykehusutstyr til Annie Skau da hun var misjonær i Kina, og de to kjente hverandre både fra Betlehem og fra tiden da Annie Skau jobbet på Dikemark sykehus. Selv om Mangs-vekkelsen og Oxford-bevegelsen hadde ulike målgrupper, var det også mye felles blant disse vekkelsene: fokus på den individuelle omvendelse, tverrkirkelighet og vektleggingen av at livet etter omvendelsen skulle være annerledes enn før. Gordon Johnsen sine gode venn og samarbeidspartner dr. Einar Lundby la stor vekt på å la Gud lede sitt liv både i økonomisk henseende og når det gjaldt mennesker han tok kontakt med og ba for. Lundby videreformidlet penger han hadde mottatt, til mennesker som trengte det, og han mente at det var Gud som ledet ham til de rette menneskene (Haddal 1974). Lundbys fortellinger ligner til forveksling Annie Skaus fortellinger om ledelse både på det økonomiske området og når det gjaldt å ta store og små avgjørelser i livet. Slik kan vi se flere fellestrekk ved de to vekkelsenes kristendomsforståelse: for det første at økonomien skulle være en del av det som ble forstått som Guds ledelse, for det andre at diakonal virksomhet ble drevet av flere som var berørt av vekkelsen. Både Annie Skau, Gordon Johnsen og Einar Lundby bygde opp diakonale institusjoner.

En tredje faktor som påvirket Annie Skaus økonomiske praksis, var misjonsgründeren Hudson Taylors prinsipper som ble praktisert i *China Inland Mission* (CIM). CIM ble dannet i 1865 og er den første protestantiske misjonsorganisasjonen som kan karakteriseres som «trosmisjon». En trosmisjon er en misjonsorganisasjon eller virksomhet som ikke lønner sine medarbeidere med fast lønn, men som pålegger sine medarbeidere til å finansiere sin egen misjonsvirksomhet gjennom å be Gud om penger til å dekke sine utgifter. Annie Skau leste Hudson Taylors biografi før hun

reiste til London for å gå et år på *China Inland Missions* skole i London som forberedelse til sin egen reise til Kina. Både biografien og oppholdet på skolen lærte henne de prinsippene hun selv fulgte hele sitt yrkesliv: aldri å be mennesker om penger til det hun eller misjonen trengte, men å be Gud om å sørge for henne og dem hun hadde ansvar for. Når Annie Skau forteller om påvirkningen oppholdet i England hadde hatt, skriver hun følgende:

Jeg glemte aldri leksen jeg lærte da jeg gikk på skole i London: Min Gud var en Gud full av rikdom, nåde og makt. Jeg kunne ikke få lån eller be mennesker om penger til mat og klær, fordi Gud aldri ville forlate meg eller svikte meg. Han ville finne den beste metoden til å finne manna slik at han kunne mette sine barn (Berntsen 2003: 86).

Misjonsforbundets økonomiske prinsipper og praksis

Da Annie Skau skulle reise ut til Hong Kong, ble hun lovet et underhold på kr 300,- i måneden fra Det Norske Misjonsforbund. Annie Skau ville ikke reise til noe nytt misjonsfelt – hun ville tilbake for å forkynne evangeliet til kineserne. Misjonsforbundet hadde opprinnelig foreslått at Annie Skau kunne reise til Indonesia,² men gikk med på å støtte henne med en symbolsk sum som slett ikke kunne dekke hennes økonomiske behov. Hun kommenterer selv denne hendelsen slik: «Jeg var i grunnen glad for dette, for da kunne Jesus og jeg stå friere» (Berntsen 2003: 10). Hun valgte altså å dra til Hong Kong på tross av at hun ikke hadde full finansiering, noe som passet godt til hennes forståelse av hvordan arbeidet kunne og burde drives: hun mente at hvis Gud ville at hun skulle gjøre et arbeid, ville det også komme inn nok penger til at arbeidet kunne gjøres. Planen var opprinnelig at Annie Skau skulle reise videre fra Hong Kong til Taiwan for å jobbe blant kinesere der, men Annie Skau ble i Hong Kong resten av sitt yrkesaktive liv som misjonær.

2. I årrapporten fra Rennies Mill i 1953 skriver Helen D. Wilson at Annie Skau var «appointed by her Committee to work in Indonesia, but a delay about a visa prevented her from getting there».

På 1950-tallet var det ikke klart for noen hvor lenge Kina ville være stengt for kristen misjon. Både Annie Skau og mange andre misjonærer som jobbet i Hong Kong, ønsket å komme inn i Kina igjen hvis og når muligheten bød seg. Flyktningene som fylte leirene i Hong Kong, ønsket også å vende tilbake til Kina hvis forholdene ble bedre. Mange av dem hadde tilhørt hæren til Chiang Kai Shek, og hadde flyktet av politiske grunner. Imidlertid skulle det ta mange tiår før det ble mulig for utenlandske misjonærer å komme inn i Kina igjen, og dermed ble arbeidet i Hong Kong permanent. Arbeidet Annie Skau og andre drev i flyktningleiren *Rennies Mill*, endte med oppbyggingen av sykehuset Håpets Havn, en virksomhet som var altfor stor til at det forholdsvis lille DNM (med ca. 6000 medlemmer i 1940) kunne betale for den. Pengene for å drive sykehuset kom fra enkeltpersoner og organisasjoner over hele verden.

DNM samlet inn penger fra menighetene og enkeltpersoner som ble videresendt til misjonærer i forhold til budsjetter som var satt opp, og beregninger for lønn i forhold til levestandard i det landet misjonsvirksomheten ble drevet. Da Annie Skau startet opp sitt arbeid på 1950-tallet, var forholdene svært enkle, men senere skulle DNM få langt høyere kostnader for misjonærene som arbeidet i Hong Kong enn for de som arbeidet i Kongo. Selv om DNM hadde budsjetter og formidlet penger på samme måte som mange andre norske misjonsorganisasjoner, fantes det også i DNM en kultur som lignet mer på prinsippene og praksisen Annie Skau hadde. Mange givere ønsket å støtte misjonsprosjekter direkte, og gav penger og utstyr direkte til Annie Skau. Forholdet mellom misjonsorganisasjonens pengeforståelse og Annie Skaus pengeforståelse var derfor ikke to motpoler. Annie Skaus prinsipper var også sprunget ut av vekkelsen som hadde påvirket både henne og andre i DNM. Mens misjonens ledelse i Norge ønsket at alle midler skulle gis gjennom DNM, og dermed kunne være en del av de budsjetter og planer som ble laget for misjonsvirksomheten, ble de tvunget til å være pragmatiske i møte med gaver som ellers ikke ville bli gitt.

Økonomiske prinsipper og praksis i virksomheten i Hong Kong

I januar 1953 reiste Annie Skau fra Norge til Hong Kong med båt. I mars 1953 ankom hun flyktningleiren *Rennies Mill*. Her skulle hun jobbe sammen med den norske misjonæren Hanna Grønlund fordi en av misjonærene, søster Wilson, trengte en pause fra arbeidet. De arbeidet sammen med følgende kinesiske arbeidere: herr Yeung Wo Ying, frøken Rose Dai og herr Hung Koon Yin. Klinikken var et lite hus som hadde et rom hvor man kunne snakke med pasientene, et behandlingsrom og et rom hvor misjonærene sov og spiste. Det var ingen møbler i huset, stoler og bord var eplekasser som var funnet i området rundt klinikken. Hver dag kom mellom 200 og 300 mennesker til klinikken for å bli behandlet. Mange led av underernæring. Det var også en tuberkulosepost som lå like ved stranden: to store senger der det lå 20 tuberkulosepasienter. En gang i uken kom en lege fra *China Inland Mission* for å hjelpe til med tuberkulosepasientene. Han behandlet og ba for hver enkelt pasient. Annie Skau skriver at den største utfordringen med arbeidet i *Rennies Mill* var mangelen på arbeidskraft og økonomiske midler. De hadde ingen faste inntekter som det kunne kjøpes medisiner, vitaminer eller tran for. «Hver dag måtte vi lære troens lekse, og stole på at Gud ville skaffe deg vi trengte. Gjennom mange kjærlighetsgaver kunne vi fortsette arbeidet på klinikken» (Berntsen 2003: 19–23).

I årsrapporten fra *Rennies Mill* i 1953, ført i pennen av Helen D. Wilson, gis det en oversikt over inntektene og utgiftene. I penger kom det inn totalt 31 622 Honglong-dollar (det oppgis at 1 US-dollar tilsvarer 6 HK-dollar), og over 16 000 av disse er gitt av the Evangelical and Reformed Church i USA. Annie Skau viste seg helt fra begynnelsen å være en dyktig «fund-raiser» i og med at hun hadde skaffet nesten 4 000 HK-dollar fra gaver gitt til minne om «Mr. Lund», og i tillegg kom det fra Norge tran til en verdi av 8 200 HK-dollar. Det innebar at allerede første året Annie Skau arbeidet i Hong Kong, var det hun som skaffet over 1/3 av inntektene gjennom gaver fra Norge. Den største utgiften var 13 000 HK-dollar til medisiner, mens lønn til staben ved *Rennies Mill* utgjorde 4 500 HK-dollar (Wilson 1953).

Også etter at Håpets Havn ble opprettet, fortsatte finansieringen på samme måte som i *Rennies Mill*: i tillegg til at en del kirkesamfunn gav

faste gaver, og Kirkenes Verdensråd bidro fast, kom inntektene fra større og mindre donasjoner fra enkeltpersoner. Bredden i gaveinntektene underbygger at Håpets Havn var et tverrkirkelig prosjekt fra begynnelsen. På 1950- og 60-tallet ble *Kirkenes Verdensråd* (KV) betraktet med mistenksomme øyne av mange evangelikale kirkesamfunn, som mente at KV var for liberale teologisk sett. Annie Skau har tilsynelatende ikke hatt motforestillinger mot å motta midler fra KV, selv om hun fremstår som en misjonær som står trygt på den evangelikale oppfatning om Bibelen som en rettesnor for liv og lære. Også her sprenger Håpets Havn og Annie Skau noen av de grensene som fantes i det norske teologiske landskapet.

Det fantes i oppstarten av Håpets Havn få skiller mellom personlig økonomi og misjonens økonomi. Alt som tilhørte misjonæren og medarbeiderne, tilhørte Gud. For eksempel var det vanlig at de kineserne som jobbet på sykehuset, kunne ta med seg mat som var blitt til overs, hjem til sin familie.³ Det var en nær identifikasjon mellom Annie Skau og virksomheten i Håpets Havn. Dette understreker Annie Skaus rolle som gründer: Håpets Havn fremstod på mange måter som «hennes» verk, i alle fall for norske givere. Annie Skau hadde stor innflytelse på hvordan innkomne penger skulle brukes, og hun identifiserte sin vilje med Guds vilje, og omvendt. Det kunne skape utfordringer i forhold til både medarbeidere og til Det Norske Misjonsforbund.

Annie Skau trakk seg ut av sykehusledelsen for å gå av med pensjon i 1978. I løpet av 1970-tallet fikk sykehuset etter hvert større og større finansiering fra Hong Kong, og da måtte også den økonomiske virksomheten ordnes på nye måter. Mens sykehuset i mange år hadde blitt ledet av Annie Skau som en matriark for en stor familie, måtte det etter hvert settes skiller mellom det som var sykehusets økonomi, og det som var medarbeidernes. I dag er Håpets Havn stort sett finansiert av myndighetene i Hong Kong, men det samles fortsatt inn midler til arbeid med forkynnelse og åndelig veiledning for pasientene.

3. Opplysning fra intervju i Hong Kong med nåværende leder av Hong Kong Christian Council i november 2012. Han hadde startet å jobbe på Håpets Havn som ung gutt, og fremstod i intervjuet som kritisk til Annie Skaus måte å lede sykehuset på. Han var for øvrig den eneste av kildene jeg intervjuet i Hong Kong som uttalte seg kritisk om Annie Skau. De andre kildene omtalte henne på en svært positiv måte.

Annie Skau var en karismatisk personlighet som klarte å skaffe mye oppmerksomhet rundt, og mange midler til, virksomheten. Kronprins Harald og kronprinsesse Sonja kom på besøk til Håpets Havn. Også Hong Kongs guvernør besøkte Håpets Havn ved flere anledninger. Annie Skau ble hedret for sin virksomhet, og mottok både Florence Nightingale-medaljen, Order of the British Empire og St. Olavs orden. Hun ble kjent i Norge ut over de forholdsvis små misjonsmiljøene gjennom artikler i Aftenposten og andre norske aviser. Sin «kjendisstatus» brukte hun til å samle inn flere midler til virksomheten, noe hun ikke minst gjorde gjennom sine fortellinger. Disse fantes både i kortere artikler, i brev til giverne og etter hvert i biografier og selvbiografier.

Hvilke fortellinger ble formidlet til giverne?

For å gi et inntrykk av fortellinger som ble formidlet til menigheter og givere, gjengir jeg nedenfor noen av Annie Skaus beretninger fra opplevelser som handlet om å få bøttesvar til materielle behov. Det er viktig å understreke at økonomi bare utgjorde en del av det som handlet om et forsøk på å la hele livet være ledet av Gud. Annie Skau levde etter disse prinsippene hele sitt yrkesaktive liv, også før hun reiste til Hong Kong.

En av fortellingene omhandler en kåpe som Annie Skau trengte før avreise til Hong Kong. Hun hadde bedt Gud om å gi henne penger dersom han ville at hun skulle ha en kåpe. På et misjonsmøte fikk Annie Skau 100 dollar av en eldre kvinne. Så forteller hun at Jesus sa til henne at hun skulle gi pengene til en annen kvinne. Som sagt, så gjort, og denne kvinnen fikk dermed svar på bønner hun hadde bedt. Etter møtet spiste Annie Skau lunsj med flere fra menigheten. En av mennene sa til henne: «Noe inni meg sier: Gi Annie 100 dollar!» Annie tok imot de 100 dollarene og tenkte at hun skulle gå og kjøpe kåpen. På gata møtte hun en kvinne, og Gud sa til Annie: «gi pengene til henne». Annie så gjorde, og igjen tenkte hun at nå fikk en annen kvinne svar på sine bønner. På et besøk noen dager før avreise til Hong Kong fikk Annie Skau ullstoff fra en mann i menigheten, som han sa var for lite til å brukes til to personer, men for stort til å brukes til en person. Derfor gav han det til Annie Skau, og familien hjalp henne å sy en kåpe før hun reiste (Berntsen 2003: 12–14).

Denne fortellingen har flere typiske trekk som sier noe både om den økonomiske praksisen og hvor konkret Annie Skau og andre som var berørt av vekkelsene, oppfattet Guds ledelse. Bruk av penger ble ikke kun sett som et privat anliggende for et troende menneske, men skulle brukes til å hjelpe andre mennesker både materielt og for å gi det kristne budskapet videre. Flere av fortellingene viser at detaljene ansees som meget viktige, og at hele menneskelivet skal leves under det som forstås som Guds ledelse. De vakte skiller ikke mellom et liv innenfor og utenfor møtesalen, det er nettopp slik at for den som er blitt en kristen, skal og bør hele livet bære preg av dette.

Annie Skau forteller at mange av midlene som ble sendt til sykehuset Håpets Havn i oppbyggingsfasen, var øremerket bygget eller medisinsk utstyr, og ofte ble det for lite mat til medarbeiderne eller pasientene (disse ble kalt «den store familien»). En episode som blir berettet om, var en dag de kun hadde ris igjen til tre dager. En av medarbeiderne spurte Annie Skau: «Skal vi kjøpe ris?» Men Annie Skau sa: «Nei, Jesus har ikke sendt penger til ris ennå». Dagen etter sa medarbeideren: «Nå er det ris bare til to dager. Hvis du skriver et brev til banken og ber om lån, løser vi problemet». Annie Skau sa til medarbeideren: «Du vet at jeg ikke ønsker å bruke den metoden». Neste dag ba medarbeideren Annie Skau om å kjøpe ris på krita, men hun nektet å gjøre det: «Nei, det kan jeg ikke gjøre. Jesus har sin egen måte å løse dette på» (Berntsen 2003: 87). Mens de snakket, fikk hun se et norsk skip legge til i havna. Etter at hun hadde vist sjømennene rundt på sykehuset, oppdaget hennes medarbeider at Annie Skau hadde lommene fulle av sedler som sjømennene hadde stappet opp i frakken hennes, og de kunne kjøpe ris. Annie Skaus fortelling ender slik: «Helt fra begynnelsen manglet vi aldri mat. Jesu tidsplan er aldri for sen, men heller ikke for tidlig» (Berntsen 2003: 87).

Forskeren Lisbeth Mikaelsson har skrevet om flere misjonærer og blant annet deres forhold til økonomi. Når det gjelder Annie Skau, skriver hun at denne måten å tenke om Guds ledelse på, blant annet med tanke på økonomi, er en type virksomhet drevet av karismatiske personligheter, økonomien preges av at midlene kommer inn i siste øyeblikk (Mikaelsson 297–298). Det er allikevel ikke bare solskinnshistorier som berettes, fortellingene omfatter slit og enkelhet – det er mer at fortolkningen av virkeligheten er slik at selv om arbeidet og hverdagene er tøffe, legger Gud

sin velsignelse til, slik at resultatet blir at Gud velsigner. Slik jeg ser det, er dette ikke et uttrykk for skjebnetro (alt som skjer, det skjer), men et uttrykk for at Gud vil at menneskene skal arbeide og gjøre noe godt for sin neste. Selv om de som utfører dette, opplever sykdom, savn og død, blir hele livet tolket inn i et meningsfylt perspektiv.

Et eksempel på en slik hendelse skildrer Annie Skau høsten 1953 da det ikke var mer midler og utstyr igjen, og det var fare for at klinikken skulle rives ned. Annie Skau forteller at hun og Hanna Grønlund ba Gud om hjelp: «Gud hørte vår bønn og fylte vårt behov i tide, og gav mer enn det vi hadde bedt ham om» (Berntsen 2003: 22). De fikk fem store paller med tran fra Norge, noen hundre dollar fra CIM-legen Dr. Harveson. Dermed kunne de betale regninger, kjøpe mat og julepresanger til barna på Rennies Mill (Berntsen 2003: 22).

I sin selvframstilling av hvordan gaver ble gitt, mottatt og brukt i arbeidet, gir Annie Skau en indirekte invitt til å sende penger til misjonsvirksomheten i Hong Kong. Økonomien knyttes tett opp til forståelse av Guds ledelse: hvis Gud vil at virksomheten skal drives, vil det også komme inn midler. Suksessfortellinger og historier om akutt nød utløste giverglede.

Annie Skau laget en bønneliste over utstyr som trengtes til Håpets Havn. Hun hadde krav til standard som noen ganger gjorde den mer nøkternt innstilte byggekomiteen fortvilet. Annie Skau insisterte på at alle pasientene skulle ha nattbord. Hvor skal du få det fra, spurte de? Fra Jesus, svarte Annie Skau. Hun og hennes medarbeider begynte å be om penger. Dagen før neste møte i byggekomiteen kom tre sjekker: en fra Kristiansand, en fra Kristiansund og en fra Oslo, på likelydende beløp: «Før jeg gikk i møtet, vekslet jeg sjekkene i banken og kom til møtet med pengene i lomma. Så er det disse nattbordene som søster Annie sier hun blir nødt til å ha. Hvordan skal det ordnes? Så la Annie Skau 2600 dollar på bordet – nøyaktig beløpet som behøvdes (Skau 1998: 124).

Misjonens økonomi i et kjønnsperspektiv

I misjonens historie har kvinnene stått for mye av finansieringen, det gjelder både i Norge og i større misjonsnasjoner som England og USA. På tross av at kvinner samlet mesteparten av pengene til misjonen, ble dette ikke

nødvendigvis etterfulgt av verken stemmerett for disse kvinnene i misjonsorganisasjonene, eller annen innflytelse på misjonsarbeidet. Kvinnelige misjonærer måtte ofte nøye seg med halvparten av den lønnen som mannlige misjonærer fikk. Ofte ble dette begrunnet med at enslige misjonærer ikke trengte så mye i lønn som en gift misjonær som skulle forsørge kone og barn. Fordi de fleste enslige misjonærer var kvinner, rammet denne regelen allikevel i all hovedsak kvinner. Ifølge Det Norske Misjonsforbunds regler og retningslinjer skulle imidlertid enslige misjonærer og pastorer få lik pensjon som gifte. Dette begrunnes i retningslinjene med at enslige misjonærer betalte samme pensjonspremie som gifte, og at ordningen gjorde at enkene etter mannlige misjonærer/pastorer var sikret enkepensjon. I 1949 oppgis pensjonene å være Nkr 3000,- per år for resten av livet, mens enkene etter pastorer/misjonærer fikk Nkr 3000,- frem til fylte 70 år, og 2000,- Nkr per år etter dette.

Gjorde trosmisjoner det lettere eller vanskeligere for kvinner å ha samme lønn som menn? De misjonærene som var ansatt i konfesjonelle misjonsselskaper, var lønnet av misjonsselskapene ut fra deres satser. I trosmisjonene skulle misjonærene selv sørge for lønn til seg (og sin eventuelle familie) gjennom gaver fra mennesker i hjemlandet. *China Inland Mission* var en trosmisjon som fulgte disse prinsippene. Selv om Annie Skau var ansatt av Det Norske Misjonsforbund, hadde hun lært seg trosmisjonens prinsipper da hun var på deres skole i London. Det var særlig i Hong Kong-tiden hun gjorde seg bruk av trosmisjonens økonomiske tenkning ved at hun samlet inn penger til sykehuset Håpets Havn fra mange forskjellige kilder. Det norske Misjonsforbund hadde ikke økonomi stor nok til å drive sykehuset, og inntektene kom fra mange forskjellige konfesjoner og land. Det innebar også at Annie Skau hadde kontroll over økonomien der, ikke DNM.

Mange av giverne til misjonen var kvinner. Annie Skau forteller om en av dem som hun møtte i Nord-Norge: Hun var en lærer og levde et liv i enkelhet. Hun sa til Annie Skau at Jesus hadde sagt til henne at hun skulle gi penger til Annie Skau slik at hun kunne fortsette å fortelle evangeliet blant kineserne. Hun gav Annie Skau sine sparepenger tilsvarende 3000 dollar i den tids penger (Berntsen 2003: 9). En annen kvinne hadde brukt mange år for å spare penger til en skinnkåpe, men så bestemte hun seg for

å gi pengene til klinikken i Rennies Mill. Et ektepar gav pengene de hadde tenkt å bruke for å feire sin sølvbryllupsdag (Berntsen 2003: 24).

Konklusjon

I dette kapitlet har jeg undersøkt de økonomiske prinsippene og praksisen hos misjonæren Annie Skau. Hun mottok impulser både fra vekkelsene i Oslo på 1930-tallet og fra misjonsselskapet *China Inland Mission*, noe som førte til at hun etterlevde følgende prinsipp: aldri å be mennesker om penger, bare Gud. Hun var sentral i oppbyggingen av sykehuset Håpets Havn, og økonomien der ble styrt etter trosprinsippene hun arbeidet etter. Hun mottok penger fra enkeltpersoner og virksomheter på tvers av nasjoner og kristen tilhørighet. Kanskje den viktigste måte å samle inn penger på var hennes fortellinger fra virksomheten. Disse fortellingene fungerte indirekte som en bønn om penger. Hun skilte ikke mellom egen økonomi og virksomhetens økonomi. Det som ble gitt til Annie Skau, ble gitt til virksomheten hun drev. Jeg har ikke funnet noen eksempler på at Annie Skau misbrukte midler som ble gitt til virksomheten. Hun levde ytterst sparsommelig, og brukte så mye penger hun kunne på pasientene og utstyr til sykehuset.

Annie Skau var en gründer og en sterk personlighet som identifiserte sin vilje med Guds vilje, og omvendt. Derfor mente hun det var riktig at hun skulle ha innflytelse over hvordan pengene ble brukt. Gud hadde jo vist at dette var hans vilje, i og med at pengene som hun hadde bedt om, hadde blitt gitt. Dette skapte utfordringer i forhold til de av medarbeiderne som ikke levde etter samme prinsipper som Annie Skau, og for Det Norske Misjonsforbund, som i likhet med de fleste misjonsselskaper ønsket å styre virksomheten gjennom planer og budsjett. På den annen side klarte Annie Skau nettopp gjennom sine trosprinsipper å samle inn langt flere midler enn det Det Norske Misjonsforbund kunne klare, og å få givere fra alle verdens kanter. Slik startet hun Håpets Havn sammen med gode medarbeidere, og slik drev hun en langt større virksomhet enn det hennes knappe inntekt skulle tilsi.

Slik sett kan det se ut som at nettopp måten Annie Skau finansierte arbeidet på, åpnet opp for at arbeidet kunne bli drevet i større omfang enn

om hun hadde holdt seg til DNMs økonomiske prinsipper, som var å betale sine misjonærer en relativt beskjeden lønn, og i tillegg sende midler ut til drift av misjonsfeltet. Dermed har jeg funnet noe av det samme som Alwyn Austin har funnet om *China Inland Mission*: at trosmisjonens økonomiske praksis førte til stor fleksibilitet (ikke minst i økonomiske krisetider), og at det misjonsarbeid som tilsynelatende var resultat av mindre «ordning og reda», til syvende og sist fikk større utbredelse enn de tradisjonelle misjonsvirksomhetene. Av det arbeid Det Norske Misjonsforbund drev, har Hong Kong hatt det største økonomiske omfanget. Annie Skau kan derfor sees som en misjonsgründer som på linje med Hudson Taylor fulgte sin overbevisning om at «trosprinsippene» innebar at resultatene ville vise at dette var et guddommelig verk.

Kilder og litteratur

Primærkilder

- Brev og annen korrespondanse om Hong Kong, mellom Annie Skau og hennes foreldre, venner, DNM. Misjonsforbundets historiske arkiv på Ansgar Teologiske Høgskole, Kristiansand.
- MCCN Protokolls for Hong Kong 1971–1975*. Misjonsforbundets historiske arkiv på Ansgar Teologiske Høgskole, Kristiansand.
- The Mission Covenant Church of Norway: Rules, Articles of Association and Instructions*. Compiled and published 1949/1975. Misjonsforbundets historiske arkiv på Ansgar Teologiske Høgskole, Kristiansand.
- Wilson, Helen (1953). *Rennies Mill Camp Church Clinic, Hong Kong. Report for the year ending 31st Dec., 1953*. Misjonsforbundets historiske arkiv på Ansgar Teologiske Høgskole, Kristiansand.

Sekundærkilder

- Austin, Alwyn (2007). *China's Millions. The China Inland Mission and Late Qing Society, 1832–1905*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bergmann, Corinne L. (1973). *Early History of the Junk Bay Medical Relief Council in Hong Kong*. Upublisert kompendium.
- Bratteli, Randi (1981). Søskenene Skau gikk hver sin vei. VG 28. mars.
- Gleason, Gene (1966). *Joy to my Heart*. London: McGraw-Hill Book Company
- Grytten, Ola H. (2013). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: Entrepreneurship of the Norwegian Puritan Leader Hans Nielsen Hauge. *Review*

- of *European Studies* 5(1), 31–44. Retrieved from: http://bibsys-sfx6.hosted.exlibrisgroup.com/uba?rfr_id=info:sid/sfxit.com:kbmanager&ctx_ver=Z39.88-2004&sfx.ignore_date_threshold=1&rft.object_id=1000000000774243.
- Noll, Mark A. (red.) (2002). *God and Mammon. Protestants, Money and the Market, 1790–1860*. Oxford: Oxford University Press.
- Noll, Mark A. (2002). Introduction. I *God and Mammon. Protestants, Money and the Market, 1790–1860*. I Mark A. Noll (red.), 3–29. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, R. Laurence (1994). *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Myers, Mary E. (1956). *My Hall of Memory*. London: The Epworth Press.
- Powell, Luther P. (1962). *Money and the church*. New York: Association Press.
- Robert, Dana (1990). «The Crisis of Missions»: Premillennial Mission Theory and the Origins of Independent Evangelical Missions. I Joel A. Carpenter and Wilbert R. Shenk (red.) *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880–1980*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, s. 29–46.
- Sellers, Charles (1991). *The Market Revolution: Jacksonian America, 1815–1846*. New York: Oxford University Press.
- Thomas, George M (1989). *Revivalism and Cultural Change: Christianity, Nation Building and the Marked in the Nineteenth-Century United States*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thompson, E.P. (1966). *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.
- Weber, Max (1905/1930/1992). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Routledge.
- Wright, Conrad E. (1992). *The transformation of Charity in Post-revolutionary New England*. Boston: Northeastern University Press.
- Zuckermann, Michael (1992). Holy Wars, Civil Wars: Religion and Economics in Nineteenth-Century America. *Prospects: The Annual of American Studies*: 205–240.

Nettsteder

De 100 viktigste nordmenn 1814–2014, http://www.vg.no/spesial/2014/topp100_1814/#/undefined?&_suid=14094718381550376796900285834 (besøkt 31.08.2014).

Bidragstere

Olav Arild Abrahamsen, født 1948, er førsteamanuensis i historie ved Universitetet i Agder. Hans forskingsfelt omfatter både økonomisk og politisk historie på 1800- og 1900-tallet, for en stor del knyttet til by- og regionalhistoriske emner. I senere år har han arbeidet med maritim historie på 1900-tallet. Abrahamsen er forfatter av flere byhistorier: *Flekkefjord bys historie* fra 1837 til 1964 (to bind), *Molde bys historie* fra 1916 til 1964 (to bind) og *Farsund bys historie* fra 1600-tallet til 2000. Han har også skrevet lærebøker i nyere historie for videregående skole.

Ingunn Folkestad Breistein, født 1963, er førsteamanuensis i kirkehistorie ved Universitetet i Agder. Hennes forskning omfatter temaer som religiøs frihet i norsk historie og i samtiden, forholdet mellom religion og stat, frikirke- og vekkelsesbevegelser i Norge og USA. Hun arbeider også med kjønnsperspektiver på norsk kirke- og misjonshistorie. Breistein har blant annet utgitt monografien *Har staten bedre borgere? Dissidentenes kamp for religionsfrihet i Norge 1891–1969* (2003) og artiklene «Hvorfor er overgang fra ett trossamfunn til et annet så kontroversielt?» (i Breistein, I.F. og I.M. Høeg (red.): *Religionsstatistikk og medlemsforståelse*, 2012) og «En helhetlig tros- og livssynspolitikk – ønskelig og mulig?» (*Teologisk Tidsskrift* 2013).

Knut Dørum, født 1969, er professor i historie ved Universitetet i Agder. Han har vært aktiv innenfor mange områder av faget. Han har arbeidet med statsutvikling i norsk og europeisk middelalder. I senere år har hans virkefelt i stor grad vært innenfor tidligmoderne og moderne politisk historie. Dørum har vært med i det såkalte Demokratiprojektet ved Universitetet i

Oslo med flere publikasjoner om folkelig politisk kultur og demokratiutvikling, f.eks. som redaktør sammen med Hilde Sandvik av boka *Opptøyer i Norge 1750–1850* fra 2012. I 2013 kom han også ut med bind 2 i Bodøs historie, *Byen i sentrum 1816–1890*. For tiden er han redaktør for antologien *Kvinner i politikk og samfunnsliv 1800–2000*.

Ola Honningdal Grytten, født 1964, er professor i økonomisk historie ved Institutt for samfunnsøkonomi, Norges Handelshøyskole. Han har spesielt forsket på makroøkonomisk historie med vekt på arbeidsmarkedet, økonomiske kriser og langsiktige makroindikatorer, som historiske nasjonalregnskaper og lønns- og prisutvikling. Grytten har gitt ut tre bøker om norsk økonomis utvikling fra 1800 og frem til i dag. Han har også skrevet flere bedriftshistoriske verker, det siste om Bergen Banks historie sammen med Elisabeth Bjørsvik og Yngve Nilsen (2013). I senere år har han også publisert en rekke forskningsartikler om historisk gründervirksomhet, med vekt på haugiansk entreprenørskap.

Andreas Hompland, fødd 1946 i Kvinesdal, er magister i sosiologi fra Universitetet i Oslo i 1975. Som forsker (Norges allmennvitenskapelige forskningsråd, NAVF) arbeidet han 1980–85 med eit prosjekt om «bygdebyen og innflyttarpлага», samtidig som han var redaktør i tidsskriftet *Plan og arbeid*. Hompland har vore politisk journalist og kulturredaktør i *Dagbladet* og arbeider nå frilans som fagbokforfattar, spaltist, kåsør og forskningsformidlar. Saman med Trond Berg Eriksen og Eivind Tjønneland skreiv han om perioden 1950–2000 i Aschehougs verk om norsk idéhistorie (2003).

Nils Martinius Justvik, født 1957, er førsteamanuensis i historie ved Fakultet for humaniora og pedagogikk ved Universitetet i Agder. Han er dr.art. fra Universitetet i Oslo 2007 på en avhandling om idrett og kristendom på Sørlandet i etterkirgstida (utgitt som bok i 2012): *Idrett og kristendom på Sørlandet 1945–2000*. Justvik har skrevet to hovedfagsoppgaver som gir mye av bakgrunnen for hans artikkel i denne antologien. Hovedfagsoppgaven i historie tar for seg forholdet mellom lavkirkeliges og frikirkeliges forhold til arbeiderbevegelsen i Eydehavn, og i hovedfagsoppgaven i kristendom

tar han for seg den teologisk liberale sognepresten Einar Edwins møte med Vennesla i perioden 1922–1937.

Ole Riis, født 1944, er professor emeritus i religionssosiologi ved Universitetet i Agder, tidligere ansatt ved Aarhus Universitet (statistikk, religions-sosiologi) og Aalborg Universitet (sociologisk metodologi). Han har vært gjesteforsker ved blant annet London School of Economics samt Università di Padova. Publikasjonslisten omfatter over 130 skrifter. Blandt de, der har direkte relevans for bidraget til antologien, er «Max Weber: Religion som uafhængig variabel? Om kausalforholdet i Max Webers tese om den protestantiske etik», i Jacobsen et al. (red.): *Tradition og Fornyelse* (2001), samt «Religion and the Spirit of Capitalism in Modern Europe», i Halman & Riis (red.): *Religion in Secularizing Society* (2002).

Björg Seland, født 1947, er professor i historie ved Universitetet i Agder, med dr.philos.- grad fra Universitetet i Bergen 2002. Hennes forskning omfatter sosial- og kulturhistoriske emner ca. 1800–1940, med studier blant annet knyttet til grannefellesskap i bondesamfunnet, kjønnsrolleproblematikk og religiøse bevegelser. Nyere monografier: *Religion på det frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur* (2006), *Vekkelsesvind. Den norske vekningskristendommen* (2008, i samarbeid med Olaf Aagedal) og «Synepiger» og «sværmersker». *Religiøs mystikk mellom tradisjon og modernitet* (2011).