



Kall, skaperordning og makt

En analyse av kjønn i lyngelæstadianismen

Torjer A. Olsen

Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor

UNIVERSITETET I TROMSØ
Det samfunnsvitenskapelige fakultet
Institutt for religionsvitenskap

November 2008

ISBN: 978-82-91636-91-7

SV fakultetet 2008

Forord

Universitetet i Tromsø har finansiert dette forskningsprosjektet gjennom et doktorgradsstipend. Jeg takker for dette, samt for utenlandsstipendet som gjorde det mulig å reise med hele familien og være utenlands to semester.

I intervjuer, samtaler og gjennom deltakelse på stevner og forsamlinger har jeg møtt mange folk i de lyngelæstadianske menighetene. Jeg takker særlig informantene mine, som her opptrer anonymt, for å ha gitt meg av tida si og for fortellinger og svar. Takk også til de mange som har slått av en prat, hilst på, vært nysgjerrige og kommet med kritikk. Det er å håpe at denne avhandlingen også kan gi noe til dem, og ikke bare kan virke i reint akademiske sammenhenger. Videre vil jeg gi en ekstra takk til Ragnar Samuelsen og Sigrun Martinsen, som har stått på for å finne svar på mine henvendelser om forsamlingshus, årstall og forskjellige personer fra historien.

Hovedveileder, førsteamanuensis Siv-Ellen Kraft ved Institutt for religionsvitenskap ved Universitetet i Tromsø, har lest store og små tekster av særdeles varierende kvalitet, og har imponert med en fantastisk effektivitet. Innimellom har småbarnspraten danka ut avhandlingspraten. Jeg er uansett svært takknemlig for et inkluderende og svært lærerikt samarbeid, Siv-Ellen! Biveileder har vært professor Lisbeth Mikaelsson ved Seksjon for religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen. Med en teft for fokus, presisjon og analytiske krav, samt en viss mengde brutalitet, har hun fått avhandlingen ut fra blindveier og inn på mer fruktbare stier. Slakta jeg fikk våren 2007, kommer jeg aldri til å glemme. Men den var korrekt og helt nødvendig. Om det er langt mellom Tromsø og Bergen, har jeg etter dette konstant hatt Lisbeths stemme i bakhodet med rungende ord om vitenskapelighet, kildenærhet og litteraturreferanser. Takk, Lisbeth, for helt avgjørende veiledningsøkter, som var helt påkrevd for å få avhandlingen først i gang, så på rett vei, så i havn.

Våren 2008 arrangerte instituttet sluttseminar for avhandlingen. En stor takk rettes til førsteamanuensis Bjørg Seland fra Høgskolen i Agder, som tok på seg oppdraget med å lese avhandlingen med kritisk blick. Den tilbakemeldingen jeg fikk, var ikke bare positivt kritisk, men også særdeles konstruktiv, og har fått konkrete konsekvenser for avhandlingen.

Når det gjelder det daglige, må jeg trekke fram Bengt-Ove Andreassen, søskenbarn, kollega og venn, som parallelt med meg har skrevet sin PhD-avhandling i religionsdidaktikk. Gjennom et hundretalls lunsjer og kaffekopper har vi fulgt hverandre og de respektive avhandlingenes opp- og nedturer.

Jeg vil takke Institutt for religionsvitenskap, med ansatte og stipendiater, for et godt forskningsmiljø. Jeg vil spesielt takke instituttleder, førsteamanuensis Kristin Joachimsen, som har vært en viktig støtte hele veien. Videre har førsteamanuensis Roald E. Kristiansen, som er en nestor innen læstadianismeforskningen, vært en god samtalepartner gjennom hele arbeidet. Jeg takker også for lånet av mitt viktigste kildemateriale, rundt 2000 sider med Under Vandringen... Korridorfellesskapet med Institutt for sosiologi skal også nevnes. En særlig takk går til førsteamanuensis Anne-Britt Flemmen for tekstgjennomgang og respons.

Gjennom Lisbeth og Siv-Ellen har jeg vært så heldig å få knytte meg til det fremragende miljøet ved Seksjon for religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen, noe som har vært

meget utviklende og inspirerende. Takk til professor Einar Thomassen for sjansen til å legge fram tekst på Proak-seminaret!

Høsten 2005 reiste hele familien til den svenske vestkysten og Göteborg. Takk til Institutionen för religionsvetenskap och teologi, og spesielt professor Bertil Nilsson, som lot meg være en del av stipendiatmiljøet og legge fram tekst på högre seminariet.

Spring 2006 we moved on to Stirling in Scotland, where I was lucky to be a part of the Department of Religious Studies at The University of Stirling. I would especially like to thank Doctor Andrew Hass and Doctor Alison Jasper for their warm reception, their challenging supervision and their inspiring discussions. In Stirling, my eyes were opened to the work of Foucault (thank you, Andrew!), and I was challenged to articulate issues on Laestadianism and gender in a way understandable to an international scholar (thank you, Alison!).

Tusen takk til alle gode venner (ingen nevnt, ingen glemt) som både har gjort det mulig å diskutere avhandling og har brakt slike perifere saker som avhandlinger i bakgrunnen gjennom det som betyr noe i livet – samværet med fine folk, familie, barn, turer, god mat og vin, musikk og fotball.

Familien har vært særs viktig disse årene. Mamma og pappa får en særskilt takk for måten de har stilt opp på i ei tid prega av småbarn, flytting og travle arbeidsdager. Middager og barnepass har gjort det mulig å gjennomføre en doktorgradstilværelse. Til slutt ga den fantastiske turen til Egypt med hele storfamilien sårt tiltrengt energi til de siste månedene. Videre vil jeg takke svigerfamilien min for alt de er, for barnepass og muligheten til å arbeide i ro og mak i perioder, og ikke minst for samvær, samtaler og generelt gode tider.

Til slutt kommer jeg til det aller viktigste: Min egen familie. Vi er blitt til i løpet av tida det har tatt å skrive avhandlingen. Julia og jeg møttes under arbeidet med prosjektbeskrivelsen. Silja og Kajsa er født underveis, og har vært med på reisen – bokstavelig talt. Jeg skal innrømme det var kjedelig da Silja i starten av mai i år sa ”Koffør må du alltid jobbe, pappa?” Tusen takk til Silja og Kajsa, småjentene mine, som er det aller, aller viktigste i livet, som hele tida sørger for å minne meg på at de og familien er uendelig mye viktigere enn all verdens doktoravhandlinger, og som med sine smil og øyne (og nattevåk!) viser hvor fint livet kan være! Aller sist: Jeg vil rette en ydmyk takk til min kjære Julia! Du er helt fantastisk! Du og jentene er mitt ett og alt, begynnelse og slutt. Du har tatt langt mer enn din tilmålte del i hjemmet dette siste året. Uten all kjærighet, støtte, varme og motstand fra deg hadde denne avhandlingen vært umulig! Hele denne teksten er dedikert til deg!

Tromsø, 30. mai 2008.

Torjer A. Olsen

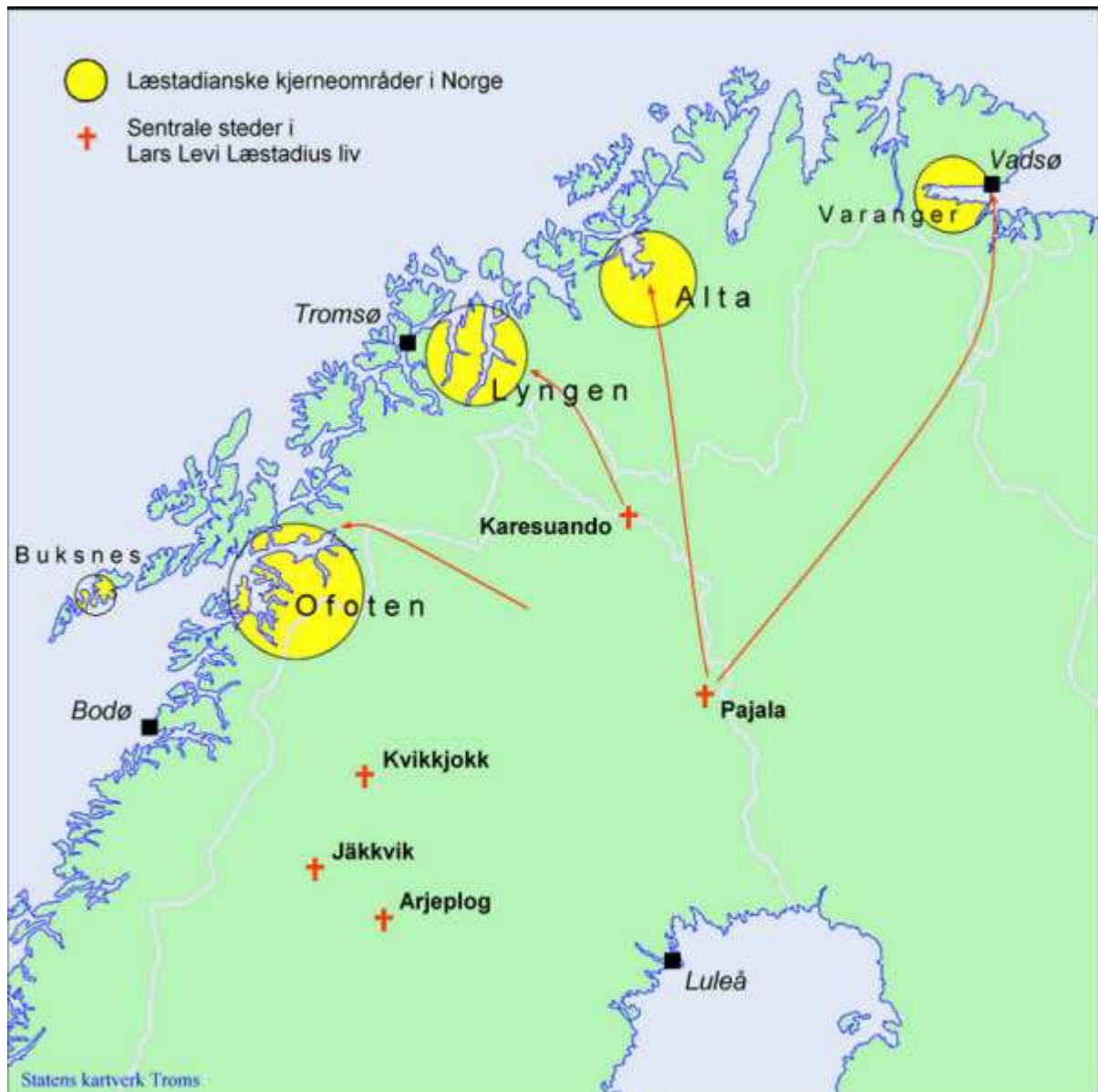
Innholdsfortegnelse

FORORD	1
INNHOLDSFORTEGNELSE	3
KART	5
1 INTRODUKSJON: PROBLEMSTILLING, LITTERATUR OG TEORI/METODE	7
1.1 LÆSTADIANISME OG KJØNN: TEMA, PROBLEMSTILLING OG OPPSETT	7
1.1.1 <i>Problemstilling, målsetninger og fokus</i>	8
1.1.2 <i>Lyngenlæstadianismen som kristen bevegelse</i>	10
1.1.3 <i>Avhandlingens oppbygning</i>	12
1.2 FORSKNINGEN.....	13
1.2.1 <i>Monumenter i forskningen</i>	13
1.2.2 <i>Rådende perspektiver</i>	16
1.2.3 <i>Nye tendenser</i>	20
1.2.4 <i>Læstadianisme og kjønn</i>	21
1.2.5 <i>Litteratur om tilsvarende kristne bevegelser</i>	23
1.3 KILDER OG METODE.....	25
1.3.1 <i>Skriftlige kilder – dokumentariske tekster, taler og internett</i>	26
1.3.1.1 <i>Dokumentariske tekster</i>	26
1.3.1.2 <i>Taler</i>	29
1.3.1.3 <i>Internett</i>	30
1.3.2 <i>Feltarbeid og intervjuer</i>	32
1.3.3 <i>Kilder og kjønn</i>	38
1.4 TEORETISKE PERSPEKTIVER	41
1.4.1 <i>Sosialkonstruktivisme og diskursperspektiver</i>	41
1.4.2 <i>Kjønn</i>	44
1.4.3 <i>Kjønn, diskurs og makt</i>	50
1.4.4 <i>Moderniseringsperspektiver</i>	52
1.4.5 <i>Oppsummering av teoretiske perspektiver</i>	54
2 FRA LÆSTADIUS TIL JOHNSEN: LYNGENLÆSTADIANISMEN VOKSER FRAM	57
2.1 VEKKELSEN: LARS LEVI LÆSTADIUS OG PIETISMEN	57
2.1.1 <i>Lars Levi Læstadius</i>	57
2.1.2 <i>Vekkelsen</i>	59
2.1.3 <i>Pietismen og den lutherske konteksten</i>	64
2.1.4 <i>Splittelse</i>	67
2.1.5 <i>Lappmarkens Maria: Kvinne med mytisk funksjon i læstadiansk historie</i>	71
2.2 LYNGENLÆSTADIANISMENS SJØLSTENDIGGJØRING	76
2.2.1 <i>Erik Johnsen</i>	77
2.2.2 <i>Institusjonalisering</i>	80
2.3 SAMMENFATNING	83
3 ORGANISASJON OG PREDIKANTER, KALL OG FAMILIE (1941-1960)	84
3.1 ORGANISASJON, FORSAMLING OG FORMELLE VEDTEKTER	84
3.1.1 <i>Organisasjonen</i>	85
3.1.2 <i>Forsamlingen som ritual</i>	89
3.1.2.1 <i>Forsamlinger</i>	89
3.1.2.2 <i>Fra husforsamling til forsamlingshus</i>	92
3.1.3 <i>Vedtekter og regelverk</i>	96
3.1.4 <i>Institusjonalisering som formalisering av patriarkatet</i>	99
3.2 PREDIKANTEN.....	102
3.2.1 <i>Predikanten og forsamlingen</i>	103
3.2.2 <i>Predikanten: Ulærd, skrøpelig og/men kalt av Gud</i>	106
3.2.3 <i>Minneord over predikanter</i>	112
3.3 FAMILIEN: KALL, RAMME FOR KJØNN OG METAFOR.....	116
3.3.1 <i>Familien og kallet</i>	116
3.3.2 <i>Mødre med omsorg og i forbønn: Tekster om og av kvinner</i>	120
3.3.3 <i>Kvinner som peker seg ut</i>	127

3.4 SAMMENFATTENDE DISKUSJON 1941-1960.....	131
4 "NOAS OG LOTS DAGER": KVINNEPRESTER, LIKESTILLING OG HOMOSEKSUALITET (1960-1980).....	134
4.1 "SPØRSMÅL SOM VAR DE FORDUMS VANDRERE UKJENTE": LYNGENLÆSTADIANSKE REAKSJONER PÅ KVINNELIGE PRESTER	134
4.1.1 "Mørke skyer": De kristne og endetida.....	135
4.1.2 "Åndelige hekser": Diskurs i endring.....	140
4.2 LIKESTILLINGEN OG SPØRSMÅLET OM "GUDS SKAPERORDNING"	144
4.2.1 Lov og politikk versus Guds skaperordning.....	145
4.2.2 "Kvinnenes prydelse for Gud": Om underdanighet og komplementaritet.....	149
4.2.2.1 Underdanighet og komplementaritet	149
4.2.2.2 Et ekteskap "av Guds tilskikkelse"	154
4.2.3 Oppsummering	157
4.3 "DEN GRUENDE BESMITTELSE VI ER BEFENGT MED" – ABORT OG HOMOSEKSUALITET KOMMER INN I SEKSUALITETSDISKURSEN	158
4.3.1 "Synd mot naturen": Om abort og homoseksualitet.....	158
4.3.2 Sex – en gave fra Gud eller mindreværdig og stygt?	162
4.4 NYE DISKURSER – NYE TIDER: SAMMENFATTENDE DISKUSJON 1960-1980.....	166
5 KJØNN MELLOM TRADISJON OG NY TID (1980-2007).....	170
5.1 MENIGHET I FORANDRING.....	170
5.1.1 Lyngenlæstadianismen som del av det større samfunnet.....	170
5.1.1.1 Urbanisering og etnisk revitalisering.....	171
5.1.1.2 Utdanning, arbeid og familie.....	175
5.1.1.3 Ungdom og familieforventning	178
5.1.2 Predikanter i konflikt og endring	180
5.1.3 Nye ordninger og gamle strukturer.....	185
5.1.3.1 Fastere organisasjon og nye ordninger	185
5.1.3.2 Kjønn og hyrdeansvar i de nye ordningene	189
5.1.4 Demokratisering av menigheten – utfordring av predikantrollen?.....	192
5.2 KJØNNSDISKURS PÅ GLID?	195
5.2.1 Normative begreper mellom tradisjon og ny tid.....	195
5.2.2 Kvinner og patriarkatet.....	201
5.3 KJØNN OG KLÆR	208
5.3.1 Den tradisjonelle kleskoden: Andektig og verdig, i ærbarhet og med måtehold.....	209
5.3.2 Kvinnene tar av skautet.....	212
5.3.2.1 Tradisjonen og den paulinske referansen	212
5.3.2.2 Skautet forsvinner	214
5.3.3 Klær, kjønn og seksualitet.....	220
5.3.3.1 Skjørt, sømmelighet og leken med symbolene.....	220
5.3.3.2 Å egge kjødet: Sømmelige og usømmelige jenter.....	223
5.3.3.3 Å kle seg inn, å kle seg ut, å kle seg til	226
5.4 "TIDENS TEGN" OG ET UTFORDRA PATRIARKAT: SAMMENFATNING 1980-2007.....	229
6 KALL, SKAPERORDNING OG MAKT – KJØNN I LANGSOM ENDRING	231
6.1 SAMMENFATNING	231
6.2 DISKURSER OM KVINNER OG MENN.....	234
6.3 DEN LYNGENLÆSTADIANSKE FAMILIEN – MED NYE KVINNER OG MENN?.....	237
6.4 KJØNN I SPENNING MELLOM FORSAMLING OG SAMFUNN	238
KILDER	242
LITTERATUR.....	251
VEDLEGG: INTERVJUGUIDE.....	269
ENGLISH SUMMARY.....	270

Kart

Kart over læstadianske kjerneområder i Norge



Figur 1: Kart over læstadianske kjerneområder i Norge.¹

¹ <http://troms.kulturnett.no/laestadius/kart/kart.htm>

Kart over lynglæstadianismens viktigste utbredelse og steder



Figur 2: Kart over det lynglæstadianske området, med de viktigste stedene og områdene.

1 Introduksjon: Problemstilling, litteratur og teori/metode

1.1 Læstadianisme og kjønn: Tema, problemstilling og oppsett

Denne avhandlingen handler om kjønn i den lyngelæstadianske bevegelsen i perioden fra 1941 til 2007. Med ”kjønn” mener jeg forestillinger, ordninger og strukturer relatert til kategoriene menn og kvinner (se kapittel 1.1.1 og 1.4.2).² Den lyngelæstadianske menigheten er bygd rundt mannlige predikanter på den ene sida, og familien som ramme for kristenlivet på den andre. I avhandlingen undersøkes hvordan sosiale ordninger og begreper knytta til kjønn innen lyngelæstadianismen ses som en del av Guds skaperordning. Samfunnet endrer seg i denne perioden, også med henhold til ordninger rundt og forståelsen av kjønn. Som konservative kristne framstår lyngelæstadianerne som skeptiske til endringer. I konkrete saker ytrer de seg mot kvinnelige prester og for en reint mannlig forkynnelse, de uttrykker skepsis mot likestilling mellom kjønnene, og avviser homofili, abort og ”usømmelighet”, for eksempel forstått som bruk av prevensjonsmidler. For 60 år siden var det likevel nesten ingen som snakka om disse temaene. I 2007 diskuteres de både i lyngelæstadianernes egne media og i andre offentlige sammenhenger hvor de deltar. Dette antyder at lyngelæstadianerne opplever presset fra det sekulære samfunnet.

Den læstadianske vekkelsen oppsto i Nord-Sverige på midten av 1800-tallet og spredte seg raskt til Norge. Ennå i dag er læstadianismen å anse som en viktig del av samfunnet i Nord-Norge. I Norge er det trolig cirka 18 000 læstadianere.³ Litt over halvparten av disse tilhører lyngelæstadianismen, som er den eneste særnorske fraksjonen, og som kom til på begynnelsen av 1900-tallet som en egen fraksjon rundt predikanten Erik Johnsen (1842-1941). Av navnet framgår at Lyngen i Nord-Troms er det geografiske tyngdepunktet, men menigheter av denne typen finnes også i Tromsø-området, i store deler av Finnmark, i Ofoten, samt i Oslo. Med ”den lyngelæstadianske menigheten” mener jeg enheten av alle dem som går til forsamling og/eller definerer seg som lyngelæstadianere. Denne enheten er ikke geografisk avgrensa, men satt sammen av alle lyngelæstadianere om de skulle befinne seg i Lyngen, Tromsø eller for den saks skyld Los Angeles. En del av den historiske konteksten er at den lyngelæstadianske bevegelsen er lokalisert i et område med flere etniske identiteter, og rommer både norske, samer og kvener.

² Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 42.

³ Kristiansen 2005: *Samisk religion og læstadianisme*, s. 80. Tallene er omtrentlige, og er vanskelig å slå fast ettersom det ikke finnes medlemslister.

1.1.1 Problemstilling, målsetninger og fokus

Avhandlingen er en undersøkelse av lyngelæstadianismen med et spesielt henblikk på utviklingen av idealer og begreper om kjønn i perioden 1941 til 2007. Prosjektet er en *historisk analyse av kjønn innenfor lyngelæstadianismen med fokus på organisatoriske aspekter, på normative begreper, og på endring*. Jeg analyserer særlig den offentlige diskursens stemmer og ideer, hvordan kjønn skapes og uttrykkes i menigheten, samt hvordan idealer, praksis og struktur knytta til kjønn blir (videre)utvikla som en del og konsekvens av moderniseringen i storsamfunnet. Denne formen for problemstilling er en sammenkobling av en beskrivende og en forklarende problemstilling. Beskrivende problemstillinger tar opp *hvordan* ulike samfunnsforhold er, varierer og endres, mens forklarende problemstillinger mer ser etter årsakssammenhenger knytta til *hvorfor* samfunnsforhold utvikles, varieres og endres.⁴ Prosjektet er en såkalt longitudinell studie, en analyse av bestemte prosesser og utviklingsforløp. Longitudinelle studier bygger på diakrone data.⁵ Det vil her si lyngelæstadianske kilder fra ulike perioder som viser hvordan kjønnssystemet er og utvikles over et lengre tidsrom.

Avhandlingen tar sitt teoretiske utgangspunkt i historikeren Joan W. Scotts begrep om kjønn som analytisk kategori.⁶ I denne tankegangen handler kjønn om kategoriene mann og kvinne, og om hvordan denne kategoriseringen er kopla sammen med sosial differensiering og bestemte praksiser. Kjønn har flere dimensjoner og gjelder på flere nivåer – institusjoner, rådende idealer, symboler og subjektiv erfaring og praksis. De ulike elementene eller dimensjonene ved kjønn henger sammen som et system og er skapt i bestemte sosiale kontekster.

Den første hovedmålsetningen med undersøkelsen er å kartlegge og analysere de institusjonelle og organisatoriske dimensjonene ved kjønn i lyngelæstadianismen. I dette ligger å undersøke hvilke posisjoner som eksisterer i menigheten, samt hvorvidt posisjonene endres. Predikanten, som alltid er en mann, er den sentrale lyngelæstadianske maktskikkelsen og ser ut til å ha en særegen posisjon sammenlikna med andre tilsvarende bevegelser. I tillegg til fokuset på den mannlige maktskikkelsen er det her av interesse å undersøke hvilke posisjoner kvinner kan eller ikke kan inneha i organisasjonen.

⁴ Grønmo 2004: *Samfunnsvitenskapelige metoder*, s. 67.

⁵ Grønmo 2004: *Samfunnsvitenskapelige metoder*, s. 377-378.

⁶ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 42-46. Nærmere om Scotts kjønnsteori kommer i kapittel 1.4.2.

Den andre hovedmålsetningen er å undersøke hvordan kjønn konstrueres gjennom normative begreper og idealer og symbolske aspekter. Viktig her er å forstå tankegangen omkring hva menn og kvinner skal gjøre og være innenfor lyngelæstadianismen. Nært knytta til kjønn er alltid makt.⁷ I lyngelæstadianismen får dette et uttrykk i den diskursive formasjonen av et system av over- og underordning av henholdsvis menn og kvinner. Noen begreper og idealer peker seg mer ut enn andre. Familie, mor, far og kallet blir alle sentrale størrelser med klar symbolsk verdi. Den uttalte over- og underordningen som kommer til i løpet av 1960- og 1970-tallet, fører til at kjønn omtales mer i 2007 enn på 1950-tallet. Dette er etter alt å dømme et resultat av påvirkning fra og utviklingen i storsamfunnet. Analysen fokuserer på overgangen fra usagt til sagt, og spør om hva som skjer med kjønnssystemet når lyngelæstadianismen påvirkes av viktige kjønnsdiskurser fra storsamfunnet.

Et fokus på endring er gjennomgående i avhandlingen. Jeg har organisert avhandlingen i tre perioder, 1941-1960, 1960-1980 og 1980-2007. Tidsskillene kan diskuteres, men trer fram på flere nivåer. 1941 er året da Erik Johnsen dør og lyngelæstadianismen må institusjonaliseres med ny ledelse. Rundt 1960 dør flere i predikantgenerasjonen som hadde fulgt Johnsen. I tillegg er 1960-tallet ei tid med nye diskurser i storsamfunnet. Rundt 1980 skjer et tilsvarende tidsskille. En ny predikantgenerasjon er i ferd med å tre fram. Kvinner slutter å dekke til hodet i forsamlingen. Byen trer fram som ny lokalitet og ”ungdom” som nytt konsept. Den siste perioden har sitt interne tidsskille i 1992 da menigheten splittes i to fraksjoner, som jeg vil kalle ”Esbensen-fraksjonen” og ”Evanger-fraksjonen” (se kapittel 5.1.2). Splittelsen kan ses som et uttrykk for ulike spenninger som også er relatert til kjønn.

I løpet av disse periodene går den lyngelæstadianske menigheten gjennom ei utvikling der deler av menigheten endres, mens andre står fast. Et aspekt her er den generelle moderniseringen i storsamfunnet som også påvirker lyngelæstadianerne. Viktige stikkord er likestilling, urbanisering og utdanningsnivå. Alle får konsekvenser for kjønn i den lyngelæstadianske menigheten. Til dels påvirker de gjennom at det skjer diskursive nydannelser, for eksempel gjennom ”likestilling”, ”abort” og ”homofili” som alle er nye ord i menigheten på 1970-tallet. Hvordan diskursive nydannelser skjer og hva som er følgene av dem, er spørsmål jeg vil søke å besvare. Også praksiser forandres. Nye roller og posisjoner

⁷ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 42. Mer om kjønn og makt i kapittel 1.4.3.

kommer til både for menn og kvinner gjennom innføringen av blant annet råd, utvalg og ungdomsarbeid. I analysen undersøker jeg hva dette gjør med den lyngelæstadianske menigheten og det lyngelæstadianske kjønnsystemet, samt hvordan kjønnsystemet tilpasses, forsvares og utfordres i ei tid av mangfold og splittelse.

Teoretisk og metodisk er dette i utgangspunktet en historisk analyse. Jeg undersøker kjønn som å være i en prosess av endring og kontinuitet. Samtidig har jeg henta noen perspektiver fra diskursanalyse. Særlig går dette på å forholde seg til kategorier og fenomener som kjønn, makt og religion som sosialt skapte størrelser som virker gjennom meningsproduksjon. Forskning på læstadianismen har vært gjort fra flere ulike fag. Med mitt analytiske grep og mine referanser vil mange fagtradisjoner (historie, sosiologi, sosialantropologi, litteraturteori) være synlige i prosjektet. Mitt faglige ståsted er uansett religionsvitenskap. Det vil si at jeg nærmer meg læstadianismen som religiøs bevegelse, og at jeg anser de religiøse motivene og praksisene som sentrale i undersøkelsen.

1.1.2 Lyngelæstadianismen som kristen bevegelse

Fra starten har læstadianismen framstått som en konservativ, pietistisk lekmannskristendom. Et premiss i denne avhandlingen er nettopp å se læstadianismen som en kristen bevegelse. Den oppstår samtidig som og som en del av en serie vekkelsener over hele Nord-Europa, og ser ut til å dele mye av det samme tankegodset og ideologiske grunnlaget med disse vekkelsene. De normative begrepene, for eksempel knytta til kjønn, til kall og skaperordning, er forholdsvis like og har det samme grunnlaget. Dette betyr imidlertid ikke at læstadianismen mangler særpreg. Spesielt på det institusjonelle nivået er forskjellene flere. Predikanten har i læstadianismen en helt særegen posisjon som leder og forvalter av lære og forkynnelse. Læstadianismen og de øvrige vekkelsene i Norge har et felles historisk utgangspunkt, men har likevel utvikla seg forskjellig gjennom til dels svært ulike historiske kontekster. Her er det særlig det etnisk sammensatte området som er viktig (se under). Misjonsbevegelsen har vært retta utover mot resten av verden på en helt annen måte enn lyngelæstadianismen, noe som har klare konsekvenser for hva henholdsvis kvinner og menn kan gjøre i en menighetssammenheng. I lyngelæstadianismen har ikke misjon stått sterkt. Misjonskristendommen er blitt sett på som en form for gjerningsfokuset kristendom. I avhandlingen vil jeg ha et vedvarende sideblikk til tilsvarende kristne bevegelser, særlig til deler av den øvrige skandinaviske vekkelseskristendommen.

Sentrale begreper når det er snakk om kjønn blant lyngelæstadianerne er *kall* og *skaperordning*. Kallstankegangen viser den tydelige lutherske arven, og er noe lyngelæstadianismen deler med de andre konservative kristne bevegelsene. Kallstanketangen understreker både hvordan den enkelte kristne ses som kalt av Gud til å leve livet sitt i verden og hvordan predikantene ses som å være kalt av Gud og menighet til å være ledere og forkynnere. Kallet blir beskrevet som grunnleggende bibelsk, og framstår som noe som omslutter hele mennesket, i forsamling, menighet og dagligliv. En nær kopling til kallet uttrykkes i ideen om Guds skaperordning. Sosiale ordninger, som familien, kan i en lyngelæstadiansk sammenheng ses som skapte av Gud. Slike ordninger likestilles med naturen, og framstilles som uforanderlige.

Arnestedet for den læstadianske vekkelsen er å finne i den svenske Lappmarken, i Nordens periferi, i et område prega av kulturmøter mellom nordmenn, svensker, finlendere, kvener og samer. I vekkelsens første tiår i Norge dominerer samer og kvener. Gradvis kommer flere norske med. Ved overgangen til 1900-tallet er læstadianismen gjennomgående flerspråklig. Lyngelæstadianismen blir likevel ”mer norsk” gjennom den sterke fornorskningspolitikken overfor samer og kvener på første halvdel av 1900-tallet. Som en konsekvens utvikler den lyngelæstadianske menigheten seg på linje med det øvrige samfunnet. Det samiske og kvenske forsvinner ikke, men nedtones. Etnisitet er imidlertid, som kjønn, både en seig struktur og en dynamisk og ustabil størrelse. På 1990- og 2000-tallet skjer det en revitalisering av samisk identitet i lyngelæstadianske områder.

Premisset om at læstadianismen er en kristen bevegelse skal ikke skygge for særpreg og kjennetegn. Den læstadianske bevegelsen har noen særpreg som skiller den fra andre kristne bevegelser med samme bakgrunn, og som har blitt identitetsmarkører. Den såkalte *rørelsen* er et viktig, men omdiskutert fenomen innen læstadianismen. Rørelsen (finsk: *liikutuksia*) betegner en tilstand av til dels voldsom følelsesmessig bevegelse som den kristne kan komme i, med utslag som gråt og andre mer eller mindre sterke følelsesuttrykk (se kapittel 1.2 og 2.1). I framveksten av lyngelæstadianismen blir rørelsen sterkt nedtona.

Menighetssynet og predikantens posisjon i menigheten er andre kjennetegn. Innenfor læstadianismen har det tradisjonelt eksistert et sterkt fokus på menigheten som eneste godkjente ramme for syndstilgivelse og forkynnelse og på predikanten som leder, hyrde og forvalter av Guds ord og lære. Til tross for potensialet for løsrivelse og separasjon som ligger

her, har den læstadianske bevegelsen i Norge forblitt en del av Den norske kirke og en integrert del av det norske samfunnet. Både kirka og storsamfunnet blir likevel gjenstand for kritikk i mange lyngelæstadianske sammenhenger. Når det gjelder rekruttering, er det lite statistikk, men det er klart at det først og fremst skjer gjennom familieførøkelser. Det er få som i voksen alder ”konverterer” til læstadianismen.

1.1.3 Avhandlingens oppbygning

Avhandlingen er inndelt i seks kapitler. De to første presenterer premissene for avhandlingen, de tre neste er via den historiske analysen, mens det siste inneholder sammenfatning og sluttdrøfting. I kapittel 1 gjør jeg rede for prosjektet og dets design. Her presenteres kilder, diskuterer metodiske og teoretiske perspektiver, og plasserer prosjektet i en forskningsmessig sammenheng. I kapittel 2 gjør jeg rede for den historiske bakgrunnen for den lyngelæstadianske menigheten. Jeg ser på læstadianismens historie fra Lars Levi Læstadius og den første vekkelsen til lyngelæstadianismens framvekst og konsolidering. Noen aspekter og hendelser fra historien vil bli særlig vektlagt på grunn av deres relevans for kjønnsystemet.

I kapittel 3 undersøker jeg den lyngelæstadianske menighetens organisasjon, slik den framtrer idet lyngelæstadianismen er konsolidert som egen menighet etter Erik Johnsen død i 1941, fram til cirka 1960. Jeg tar opp arven fra Johnsen, og ser spesifikt på predikanten som mannlig maktskikkelse, samt på de normative begrepene om kjønn som finnes. I tillegg undersøker jeg kjønn slik kategorien framtrer i minneord og andre tekster i det lyngelæstadianske månedsbladet *Under Vandringen* (UV). En vesentlig utfordring ved analysen av kjønn i denne tidlige fasen er en vedvarende taushet. I liten grad finnes vedtekter og ideologiske ytringer om hvordan kjønn skal forstås og praktiseres. Familien framstår likevel i kildene som en viktig ramme for alle dimensjonene ved kjønn i lyngelæstadianismen.

I kapittel 4 undersøker jeg perioden 1960 til 1980 med et hovedmål om å få fram hvorvidt og hvordan kjønnsystemet utfordres og endres av storsamfunnets sekularisering og modernisering. Mange synspunkter på og ytringer om kjønn blir uttalt først og fremst som resultat av sosiale endringer og debatter i det øvrige samfunnet. Jeg analyserer særlig hvordan temaer og diskusjoner som kvinnelige prester og likestilling har bidratt til å utfordre de ideologiske, organisatoriske, diskursive og symbolske nivåene ved kjønn.

I kapittel 5 undersøker jeg perioden fra 1980 og fram til 2007. Jeg analyserer hvordan menigheten og predikantene som tradisjonsformidlere forholder seg til et økt mangfold, og hvorvidt endringene skaper nye rom, praksiser og roller knytta til kjønn. Til denne perioden fører intervjuene med seg en rikere kildetilgang. Jeg søker gjennom bruk av flere kilder å belyse flere sider ved kjønnssystemet med den hensikt å undersøke hvordan andre stemmer og en mer uttalt dimensjon av identitet og erfaring forholder seg til resten av kjønnssystemet. I et casestudium går jeg inn på klær og klesdiskurser. I kapittel 6 vil de ulike dimensjonene ved kjønn bli analysert i sammenheng med hverandre og i henhold til spørsmålet om endring og kontinuitet.

1.2 Forskningen

”The study of religion has been one of those disciplines resistant to feminist thought”, hevder religionshistorikeren Darlene Juschka.⁸ Utsagnet er gyldig også for læstadianismeforskningen, som i liten grad har åpna for både feministiske og kjønnsteoretiske perspektiver. Følgelig har det i avhandlingen vært relevant å hente inn litteratur om andre religiøse bevegelser der kjønnsperspektiver har fått slippe til mer. I denne delen presenterer jeg monumenter i læstadianismeforskningen. Dernest tar jeg opp sentrale perspektiver og utviklinger i forhold til etnisitet, kildekategorisering og periodisering. Sluttlig vil jeg ta opp noen forskningsarbeider fra tilsvarende bevegelser som er nyttige for mitt prosjekt, arbeider som går både med og mot mine perspektiver.⁹

1.2.1 Monumenter i forskningen

Monumentbegrepet hentes fra filosofen Niels Åkerstrøm Andersen. Han peker på hvordan noen tekster får en svært sentral status i bestemte diskurser. Monumenter er de tekstene som ”stikker opp i historien”, utgjør knutepunkter og dermed blir bestemmende for den seinere diskursen.¹⁰ Ingen nye utsagn blir gyldige uten å referere og plassere seg i forhold til

⁸ Juschka 2001: ”General Introduction”, *Feminism in the Study of Religion*, s. 1. Samtidig har kjønnsforskningen vært lite åpen for det som har med religion å gjøre, i følge Inger Hammer. Se Hammer 1999: *Emancipation och religion*, s. 32.

⁹ Et problem med henhold til forskningen er at majoriteten av litteraturen er skrevet på finsk. Som regel tar den finske forskningen opp tema fra Finland og USA. Leser man Pekka Raittilas matrikkel (se under), kommer det tydelig fram at Finland dominerer på forskningssida. For en stor del har den finske forskningen blitt oversatt i Norge og Sverige. Jeg vil søke å referere til deler av denne forskningen til tross for språkproblemet. Noen av bøkene kommer med gode etterord og summary på engelsk eller tysk. Dermed kan noen hovedpoenger bli referert til.

¹⁰ Andersen 1994: *Institutionel historie*, s. 33. Statsviteren Iver B. Neumann definerer monumenter slik: ”De tekster som tjener som knute- eller forankringspunkter for diskursen kan kalles monumenter” Se Neumann 2001: *Mening, materialitet, makt*, s. 177.

monumentene. Følgelig blir forskningslitteraturen grunnleggende intertekstuell. Med bakgrunn i Andersen vil jeg definere monumenter i forskningslitteraturen som *tekster som for en stor del står som sannhetsvitne i seg sjøl, som dermed refereres til av det meste av seinere forskning, som har kraft til å definere et felt og herunder feltets utvikling og vesentlige kategorier, og som i liten grad blir stilt spørsmål ved.*¹¹ For Andersen er et vesentlig poeng at forskeren bør drive med utstrakt monumentkritikk på linje med kildekritikk.

Monumentkritikken har sin inspirasjon fra Foucault. Med en parafrasering av teologen James Bernauer og religionshistorikeren Jeremy Carrette sin gjennomgang av Foucaults potensiale innen teologisk forskning kan utfordringen beskrives som å frigjøre læstadianismeforskningen fra hva den tenker i det stille. I dette ligger å gjøre det mulig for læstadianismeforskningen å gjenkjenne sine skjulte kunnskapsregimer.¹²

Innenfor læstadianismeforskningen er det noen få tekster som peker seg ut, som stikker opp i historien. Det gjelder kirkehistorikerne Dagmar Sivertsens *Læstadianismen i Norge*¹³, Per Boremans *Læstadianismen*¹⁴, og til dels Pekka Raittilas matrikkel og bibliografi.¹⁵ Disse tekstene er alle 40 år gamle eller eldre, men *anvendes* og refereres til i nye forsknings- og oversiktsverk. Det henger sammen med kvaliteten på arbeidene, samt med hvordan de gir til veie en grunnleggende realhistorisk beskrivelse. De summerer opp forskningen som på deres tid er gjort om læstadianismen. På denne måten peker de bakover, gjennom å basere seg på tidligere forskning, og framover, gjennom å bli grunnlaget for den seinere forskningen. Disse tekstenes status antyder to ting som er verdt å diskutere; de nevnte tekstene har fått status som monumenter, og forskningen behøver nye arbeider.

Per Boremans *Læstadianismen* er en framstilling av bevegelsens opphav, samt av dens historiske og teologiske utvikling. Han vier stor plass til Læstadius, og gir en særs positiv og empatisk framstilling.¹⁶ Dagmar Sivertsens *Læstadianismen i Norge* likner Boremans i

¹¹ Andersen 1994: *Institutionel historie*, s. 33-35.

¹² Bernauer og Carrette 2004: "Introduction: The Enduring Problem", *Michel Foucault and Theology*, s. 5. Se også Foucault 1998 [1984]: *The Use of Pleasure*, s. 9.

¹³ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*. Boka er en avhandling til dr.theol.-graden ved Universitetet i Oslo.

¹⁴ Boreman 1953: *Læstadianismen*. Boka er en såkalt "Præstmötesavhandling".

¹⁵ Raittila 1967: *Lestadiolaisuuden matrikkeli ja bibliografia*. Raittilas matrikkel er en oversikt over læstadianske predikanter og fraksjoner, samt over forskningen på bevegelsen og Læstadius. Interessant er det at disse bøkene, særlig Boreman, baserer sin framstilling sterkt på tre tidligere monumenter: Edquist 1922: *Lars Levi Læstadius*; Miittinen 1942: *Lestadiolainen heräysliike*; og Hasselberg 1935: *Under polstjärnan*.

¹⁶ Boreman 1953: *Læstadianismen*. For eksempel plasseres Læstadius inn i rekka av Augustin, Luther og Bunyan som typiske eksempel på de "tvåfödda" som står i motsetning til de "enfödda" (s. 42).

mange henseender, særlig knytta til fokuset på historisk og teologisk utvikling, samt når det gjelder den empatiske grunnholdningen. Både Boreman og Sivertsen har nære bånd til den læstadianske bevegelsen. Imidlertid er det geografiske aspektet tydeligere hos Sivertsen. Hun skriver om læstadianismen i Norge, og gir detaljerte skildringer av bevegelsens oppkomst til og utvikling i de mange forskjellige områdene. Hvert prestegjeld gis et eget kapittel, noe som gir en detaljrikdom som har vært viktig for seinere kunnskapsbygning.¹⁷ Ikke desto mindre, ikke alt kildearbeidet Sivertsen har gjort, er like etterrettelig. Sivertsen konkluderer for eksempel med at lyngelæstadianismen fra 1800-tallet hadde sterke bånd til kirka, noe som har skapt et bilde av denne fraksjonen som spesielt kirkebundet i læstadiansk sammenheng. Gås kildene etter i sømmene, viser det seg imidlertid at Sivertsen ikke har grunnlag for å konkludere slik hun gjør.¹⁸

Verkene til Sivertsen og Boreman blir gjerne brukt som sannhetsvitner.¹⁹ Begge bøkene refereres til av de aller fleste forskerne.²⁰ På denne måten har de kunnet definere feltet og forskningsinteressen. I all hovedsak har for eksempel læstadianismeforskningen dreid seg om historisk og teologisk utvikling. Tidsmessig har størstedelen av forskningen fokusert på tida fram til 1950. Det er slik sett symptomatisk at Pekka Raittilas periodeinndeling av læstadianismens historie, som seinere er gjengitt av historikerne Einar-Arne Drivenes og Einar Niemi, lar den fjerde og siste perioden være den lengste, fra 1945 og framover.²¹ Videre er både Sivertsen og Boreman først og fremst opptatt av predikantenes læstadianisme. Konflikter tas opp som tema kun knytta til splittelser og uenigheter om den kristne læra. Kjønn forblir et ikke-tema helt fram til 2000-tallet. Å undersøke den dominerende seksjonen

¹⁷ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*.

¹⁸ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 233-235. Sivertsen står i et evolusjonistisk paradigme, noe som skaper framstillinger av det samiske samfunnet som i dag virker totalt utdaterte. I sine perspektiver på rørelsen bygger hun på de evolusjonistiske framstillingene til Jens Otterbech og Guttorm Gjessing. Se Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 63. Se videre Otterbech 1920: "En finsk kristendomstype", *Kulturverdier hos Norges finner*, s. 42-45. Gjessing 1953: "Sjamanistisk og Læstadiansk ekstase hos samene", *Studia Septentrionalia*.

¹⁹ Se for eksempel Aadnanes 1986: *Læstadianismen i Nord-Noreg*; Havdal 1977: *Læstadianerne*; Bjørklund 1985: *Fjordfolket i Kvæningen*; Nergård 2006: *Den levende erfaring*, s. 107-118; Kristiansen 2004a: *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000* og 2005: *Samisk religion og læstadianisme*.

²⁰ Et unntak i denne sammenhengen er å finne hos Olaus Brännström, som refererer til både Boreman og Sivertsen samtidig som han først og fremst viser hvordan de bygger på andre framstillinger. Se Brännström 1962: *Den læstadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet*, s. 11-20. For eksempel trekkes det fram at Boreman bygger sin framstilling på Miettinen 1942: *Lestadiolainen heräysliike*. Dette har vært lite påakta av seinere forskere.

²¹ Raittila 1982a: "Læstadianismen – et nordkalottfenomen", *Finnene ved Nordishavets strender*. Jeg skal i den historiske gjennomgangen si noe mer om periodeinndelingen (kapittel 2). Drivenes og Niemi 2000: "Også av denne verden?", *Vekkelse og vitenskap*, s. 160-176.

i ei gruppe kan regnes som et religionshistorisk paradigme som går langt ut over læstadianismeforskningen.²² I læstadianismeforskningen er det få arbeider som skiller seg fra dette. Læstadianismen dreier seg dermed i forskningen stort sett om predikanter, og deres virksomhet og teologiske utvikling. Dette gjelder til en viss grad også dette prosjektet, sjøl om jeg forsøker å innta et videre perspektiv. Med noen få unntak, som kirkehistorikeren Kåre Svebaks arbeider, har den norske forskningen ikke drevet særlig med kritiske gjennomganger av Boreman og Sivertsen.²³

For min del har jeg kun i mindre grad forholdt meg til Boreman og Sivertsen. Deres forskning slutter for en stor del der min begynner. Ikke desto mindre, særlig i gjennomgangen av historien vil begge dukke opp som referanser. Den historiske oversikten min, som i all hovedsak er refererende og deskriptiv, søker likevel å være monumentkritisk.²⁴ For meg innebærer dette å stille spørsmål til hva forskningslitteraturen bringer med seg av uttalte og uuttalte posisjoner, et aspekt som også kan anvendes refleksivt på mine egne posisjoner. Boremans og Sivertsens nære tilknytning til den læstadianske bevegelsen er noe de deler med flere andre forskere. Om dette skaper en empati som kan skygge for et kritisk perspektiv på det læstadianske kjønnsystemet, er interessant og verd å reflektere over.

1.2.2 Rådende perspektiver

Forskningen har fra Sivertsens og Boremans tid vært prega av noen rådende perspektiver. I denne delen skal jeg kort peke på noen trekk ved svensk og finsk forskning før jeg viser hvordan den norske forskningen fra 1950-tallet og fram til i dag for en stor del har vært opptatt av temaer som etnisitet og motkultur.

I Sverige er det først og fremst kirkehistorikere som har vært opptatt av læstadianismen. Personen og predikanten Læstadius har blitt via stor oppmerksomhet. Både Boreman²⁵,

²² Se Bruce Lincolns åttende tese om metode, der han advarer mot å ta den dominerende fraksjonen i ei gruppe for selve gruppa. Se Lincoln 1999a: "Theses on Method", *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, s. 396-397.

²³ En kritisk gjennomgang av Sivertsen ville være nyttig og ønskelig. For eksempel kunne den ha foregått gjennom en undersøkelse av det empiriske fundamentet. Boreman er interessant nok blitt lagt under lupen av læstadianere sjøl. Hans oversettelse til svensk av Læstadius' postiller, som særlig er brukt av de førstefødte læstadianerne i Sverige, er blitt kritisk granska av en annen fraksjons predikanter. Resultatet er en ny, tekstkritisk utgave av postillen med Boremans utelatelser i blå tekst. Se Laestadius 1999: *Nya Evangeliepostillan*.

²⁴ Se for eksempel kapittel 2.1.5.

²⁵ Boreman 1953: *Læstadianismen*.

Gustaf Dahlbäck²⁶, Gunnar Wikmark²⁷ og Kristina Nilsson²⁸ har særlig arbeida med Læstadius. Olaus Brännström har imidlertid sørget for at også læstadianismen som bevegelse er undersøkt, med utgangspunkt i temaer som misjon²⁹ og sjelesorg³⁰.

I Finland er forskningen mer mangefasettert. Dessverre er den også langt mindre tilgjengelig i Norge ettersom den i all hovedsak er finskspråklig. Ikke desto mindre, noen hovedtrekk kan pekes på. I Finland har forskerne vært opptatt av læstadianismen som bevegelse. Dermed har temaer som spredning, samfunnsforhold og splittelser vært sentrale. Pekka Raittila skriver blant annet om læstadianismen i Nord-Amerika, og drøfter inngående predikantenes posisjoner og disposisjoner i det som var ei nybrottsstid for så vel læstadianerne som alle andre utvandrere til Amerika.³¹ Kirkehistorikeren Jouko Talonen har i flere bøker og artikler tatt opp temaer knytta til læstadianske menigheter som sosiale grupper. I ei bok viser han hvordan læstadianerne i Finland for en stor del sokna til partier langt på høyresida på første halvdel av 1900-tallet.³² Talonen har også skrevet om læstadianernes rolle i samfunnet i Nord-Finland.³³ De seinere åra har han dessuten vært opptatt av læstadianismens spredning til nye områder av Europa og verden.³⁴ Religionssosiologen Kirsti Suolinna har i en brei undersøkelse av læstadianismen tatt for seg flere ulike retninger og de ulike strategiene som er valgt i relasjon til kirke og samfunn. Hun skriver spesifikt om lyngelæstadianismen at den går bort fra flere av læstadianismens særlige kjennetegn og tilpasser bevegelsen til det norske kirkelige livet.³⁵ Psykologen Leena Pesälä har gjort en studie av læstadianske mødre (se under).³⁶

I Norge har forskningen etter Sivertsen for en stor del vært prega av mindre arbeider. Unntak finnes imidlertid. Dessuten er et viktig kjennetegn at flere fag er kommet på banen. Historikere, sosialantropologer, sosiologer og religionshistorikere har bidratt til å belyse flere

²⁶ Dahlbäck 1950: *Den gamla och den nya människan i Lars Levi Læstadius' teologi*; Boreman og Dahlbäck (red.) 1965: *Lars Levi Læstadius och hans gärning*.

²⁷ Wikmark 1980: *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen*.

²⁸ Nilsson 1988: *Den himmelska föräldern*.

²⁹ Brännström 1990: *Lannavaara-missionen och laestadianism*

³⁰ Brännström 1962: *Den læstadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet*.

³¹ Raittila 1982b: *Lestadiolaisuus Pohjois-Amerikassa vuoteen 1885*.

³² Talonen 1993: *Esikois-Lestadiolaisuus ja Suomalainen yhteiskunta 1900-1944*.

³³ Talonen 1988: *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905-1929*.

³⁴ Talonen 1995: *Guatemalan lestadiolaisuudesta*; Talonen 2001a: "Laestadianism in an international perspective", *Læstadius 200 år*; Talonen 2001b: "Laestadianismen i Finland", *Læstadius 200 år*.

³⁵ Suolinna 1985: "Laestadianismen som Nordkalottens väckelserörelse", *Religiösa väckelserörelser i Norden*, s. 170-177.

³⁶ Pesälä 2004: "When One Does Not Want to Be Like Others", *Yearbook of Population Research in Finland*.

sider ved bevegelsen. Et fellestrekk er vesentlig ved forskningen: Etnisitet og motkultur har kommet inn som de fremste temaene. Og det er i all hovedsak to posisjoner knytta til dette, en kulturkonserverende og kulturforsvarende teori og en teori om læstadianismens egenverdi.³⁷

Den kulturkonserverende og kulturforsvarende teorien framhever læstadianismen som en politisk reaksjon på modernisering og fornorsking i samfunnet. Den læstadianske menigheten blir i dette perspektivet et sted der samisk (og kvensk) identitet, kultur og språk blir bevart og forsvart. Slike perspektiver er å finne hos teologen Jens Otterbech³⁸ og kulturhistorikeren Guttorm Gjessing. Gjessing legger spesiell vekt på at den læstadianske rørelsen er å anse som en videreføring av den sjamanistiske ekstasen fra samisk førkristen religion.³⁹ Sosialantropologen Robert Paine følger i samme tankegang. Med komparative blikk til Canada hevder Paine at det i læstadianismen ligger en terapeutisk funksjon som er viktig for å bevare samisk og kvensk identitet.⁴⁰ Paines fagkollega Ivar Bjørklund har i flere arbeider fortsatt innenfor den samme teorien. For Bjørklund har det vært viktig å behandle læstadianerne som bevisste politiske aktører, som aktivt velger en strategi der læstadianske idealer settes opp mot storsamfunnets og det norske samfunnets idealer. Gjennom å være læstadianere får samer sjansen til å forbli samer og kvener sjansen til å forbli kvener.⁴¹ Bjørklunds teori om læstadianernes reverseringsstrategi har hatt en solid virkningshistorie.

Den store fortjenesten til den kulturkonserverende og kulturforsvarende teorien er at etnisitet er blitt et tema. I den tidligere forskningen var etnisitet underkommunisert. Hjulpet fram av

³⁷ Drivenes og Niemi 2000: "Også av denne verden?", *Vekkelse og vitenskap*, s. 158-160. Drivenes og Niemi innlemmer en tredje posisjon, som jeg velger å flytte til en fotnote. Denne tredelingen har sitt utgangspunkt i Einar-Arne Drivenes og Einar Niemis oversiktsartikkel over forskningen på læstadianismen. De kaller riktignok den andre posisjonen for en "religionsforankret forsonende teori", men innholdet er for en stor del det samme. Drivenes og Niemis tredje posisjon kan kalles den nyromantiske posisjonen, og er en slags rehabilitering av den kulturbevarende teorien. Gjennom forskere med sentrale posisjoner har den likevel et stort nedslagsfelt. Denne posisjonen framstiller læstadianismen som en siste bevarer av samiskheten. Det er først og fremst kulturpedagogen Jens Ivar Nergård som representerer denne tankegangen. I bøkene *Det skjulte Nord-Norge* (1994) og *Den levende erfaring* (2006) presenteres læstadianismen som en forlengelse av den gamle samiske religionen. Nergård ser læstadianismen som en polyteistisk naturreligion. Se Nergård 2006: *Den levende erfaring*, s. 107. I følge Nergård lar læstadianerne, nærmest uten å vite det, den gamle førkristne religionen få en sentral plass i forsamlingen. Problemet med Nergårds framstilling er en lang rekke generaliseringer, samt et manglende empirisk grunnlag. Det mangler også referanser til de aller fleste utsagnene. For kritikk av Nergårds bok, se Kraft 2007: "Natur, spiritualitet og tradisjon", *Din*. Men også andre kan sies å dele sider av samme tankegang; for eksempel Minde 1997: "Læstadianismen – samisk religion for et samisk samfunn?", *Stat, religion, etnisitet*; Rossvær 2000: "En læstadiansk høring", *Vekkelse og vitenskap*.

³⁸ Otterbech 1920: "En finsk kristendomstype", *Kulturverdier hos Norges finner*, s. 42-45.

³⁹ Gjessing 1953: "Sjamanistisk og Læstadiansk ekstase hos samene", *Studia Septentrionalia*.

⁴⁰ Paine 1965: "Læstadianismen og samfunnet", *Tidsskrift for samfunnsforskning*.

⁴¹ Bjørklund 1978: *Kven – same – norsk*; Bjørklund 1985: *Fjordfolket i Kvæningen*, s. 314-322.

tendenser og politisk vilje ved Universitetet i Tromsø blir etnisitet et plussord, og særlig det samiske kommer i fokus i mange sammenhenger. Læstadianismen blir nå framstilt som en etnopolitisk og motkulturell bevegelse, mens andre aspekter blir nedtona. Historikerne Einar-Arne Drivenes og Regnor Jernsletten framhever likevel at om læstadianismen kan og har kunnet fungere som en motkulturell og kulturkonserverende bevegelse, er den vanskelig å definere som bærer av *bevisste* reaksjoner.⁴²

Den andre hovedposisjonen, teorien om læstadianismens egenverdi, betoner det religiøse aspektet sterkere enn etnisitet og motkultur. Denne teorien er nært knytta til den kulturkonserverende teorien, men kommer med viktige modifikasjoner. Fokuset på det samiske og det kvenske er fortsatt til stede. Einar Niemi viser hvordan læstadianismen i Vadsø hadde betydning for de finske innvandrerne, men at en reindyrka reversering av storsamfunnets idealer ikke er å finne.⁴³ Læstadianismen blir slik sett ingen bevisst etnopolitisk mobilisering. Innenfor dette tankesettet er det også et poeng at læstadianske menigheter i liten grad kun har samla folk fra ei etnisk gruppe. Mer har læstadianismen fungert som en samlende faktor i grupper der flere etnisiteter er representert. Kåre Svebak lanserer i den forbindelse begrepet *religiøs etnisitet* som en betegnelse for hvordan læstadianismen bidrar til ”interetnisk forbrødring”.⁴⁴ Et fenomen som rørelsen, som Gutorm Gjessing tidligere hadde sett som samisk, blir av Svebak heller sett som felles for de forskjellige etniske grupper.⁴⁵ Også sosialantropologen Eivind Torp peker på at den tidligere forskningen hadde en tendens til å framstille læstadianismen som et reint minoritetsfenomen, samt til å heve dette et generelt nivå, slik at læstadianismen blei en motkulturell minoritetskristendom.⁴⁶ I tråd med Svebak understreker Torp at for læstadianerne er kategoriene ”læstadianer” og ”Guds barn” det som følger dem gjennom livet mer enn etnisitet.⁴⁷ En interessant vri på dette perspektivet som Torp ikke følger opp, er at dette også har konsekvenser for kjønn.⁴⁸ Kan kategoriene ”læstadianer” og ”Guds barn”, og de

⁴² Drivenes og Jernsletten 1994: ”Det gjenstridige Nord-Norge”, *Nordnorsk kulturhistorie 1*, s. 218.

⁴³ Niemi 1974: ”Læstadianismen – dens bakgrunn og betydning for den finske innvandrerne”, *Etniske grupper – læstadianisme – sentrum/periferi i nord-norsk historie*. Se også Havdal 1977: *Læstadianerne*; Aadnanes 1986: *Læstadianismen i Nord-Noreg*, s. 94-95; og Drivenes og Jernsletten 1994: ”Det gjenstridige Nord-Norge”, *Nordnorsk kulturhistorie 1*.

⁴⁴ Svebak 1983: ”Religiøs etnisitet”, *Folk og ressurser i nord*, s. 272.

⁴⁵ Svebak 1983: ”Religiøs etnisitet”, *Folk og ressurser i nord*, s. 263.

⁴⁶ Torp 1994: *Fra markafinn til same*, s. 94.

⁴⁷ Torp 1994: *Fra markafinn til same*, 115.

⁴⁸ Se kapittel 1.4.2 og kapittel 3. For en diskusjon om læstadianismen som samisk kristendom, se ellers Olsen 2006b: ”Læstadianismen – vekkelseskristendom i Sapmi”, *Religion og livssyn*.

skillelinjene som dermed trekkes til folk som ikke er Guds barn, være like viktige skillelinjer som de som går mellom kjønnene?

1.2.3 Nye tendenser

Til tross for ulike posisjoner har den norske læstadianismeforskningen hatt et klart fokus på etnisitet. De siste ti åra særlig har det imidlertid kommet nye perspektiver til. Å plassere de nye tendensene i klare posisjoner er vanskelig. Jeg vil trekke fram noen eksempler på utviklingen i de siste ti åras forskning. Til en viss grad skjer det utvikling på grunn av at religionsfaglige forskere har kommet sterkere inn i debatten.

Religionshistorikeren Roald E. Kristiansen har vært en av de mest produktive i de siste års forskning. Gjennom en rekke arbeider har han undersøkt flere områder innenfor læstadianismen. Kristiansens arbeider kan kategoriseres som deskriptivt fenomenologiske. Hovedinteressen ligger på beskrivelsen og kontekstualiseringen av historiske hendelser og personer. I den grad han henviser til religionsvitenskapelig teori, er det til fenomenologer som Eliade.⁴⁹ Kristiansen følger i fotsporene til forskerne foran gjennom at han i første rekke har konsentrert sin forskning om perioden fram til 1950. Samtidig har han bidratt til å utvide kildeområdet blant annet i sin analyse av læstadianske sanger og forsamlingshus⁵⁰, samt gjennom matrikkelen over predikanter, som er en oversikt over predikanter med en innledningstekst om splittelser og fraksjoner.⁵¹

Størstedelen av læstadianismeforskningen har dreid seg stedlig om Nordkalotten og tidsmessig om perioden fram til 1950. Noen nye tendenser er imidlertid å finne også her. Jouko Talonen har skrevet om både læstadianske meldingsblader og om læstadianismen i et internasjonalt perspektiv, herunder om spredning til Mellom-Amerika og de baltiske landene.⁵² Også religionshistorikeren Bengt-Ove Andreassen har skrevet om læstadianismen i et internasjonalt perspektiv, og har tatt til orde for betydningen av at begrep og fenomener

⁴⁹ Kristiansen 2002: "Ved nordenlands nordlige ende: Om læstadiansk tolkning av rom og tid", *Fortidsforståelser*. Her kommer den fenomenologiske inspirasjonen fram gjennom den grunnleggende referansen til Eliade.

⁵⁰ Kristiansen 2000a: "Andelige sanger under vandringen i nord", *Vekkelse og vitenskap*. Se også Kristiansen 2000b: "Åndelig kultur og materiell uttrykksform i læstadiansk forsamlingskultur", *Kulturens materialisering*. Nevnes bør også Kristiansens innføringsbok i samisk religion og læstadianisme som er den nyeste innen sin kategori. Se Kristiansen 2005: *Samisk religion og læstadianisme*.

⁵¹ Kristiansen 2004a: *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000*.

⁵² Talonen 1981: "Yhteiskunnan kuva Sions Blad", *Faravid*; Talonen 1995: *Guatemalan lestadiolaisuudesta*; Talonen 2001a: "Laestadianism in an international perspective", *Læstadius 200 år*; Talonen 2001b: "Laestadianismen i Finland", *Læstadius 200 år*.

som globalisering bør trekkes inn i den tradisjonelt så regionalt fokuserte læstadianismeforskningen.⁵³ Skolen er kommet inn som forskningsfelt gjennom religionspedagogen Heid Leganger-Krogstads arbeid om læstadianske oppdragelsesidealer i møtet med den offentlige skolen. I Leganger-Krogstads arbeid er en del av analysen via familieperspektiver, herunder rolle- og ansvarsfordelinger mellom menn og kvinner.⁵⁴

I en interessant artikkel diskuterer Jouko Talonen læstadianismeforskningens utfordringer. I forbindelse med 200-årsjubileet for Læstadius' fødsel i 2000 oppsummerer Talonen hvor forskningen står nå og hvor den burde gå videre.⁵⁵ Blant "lukene" i forskningen finner ikke Talonen det verdt å nevne kjønn, til tross for at det da artikkelen blei skrevet var kommet kun et arbeid med kjønn som tema.⁵⁶ Dermed blir utelatelsen av kjønn blant forskningens utfordringer et vitnesbyrd om den manglende statusen til læstadianisme og kjønn som forskningsfelt. I dette skiller Talonen seg lite ut. Dette viser i størst grad at tida er moden for å gjøre noe med den "kjønnsblindheten" som karakteriserer læstadianismeforskningen. Det er, for å si det med Foucault, et "fravær av verk" om kjønn.⁵⁷

1.2.4 Læstadianisme og kjønn

Noen år etter Talonens utfordringer er det fortsatt kun få referanser som kan trekkes fram innenfor temaet læstadianisme og kjønn.⁵⁸ Teologen Kristina Nilssons avhandling *Den himmelska Föräldern. Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse* fra 1988 er det største faglige verket med et uttalt kvinneperspektiv. Målet hennes er at avhandlingen skal fungere som et bidrag både til kvinneforskningen og til Læstadiusforskningen.⁵⁹ Hun undersøker kvinnesymbolikken i Læstadius' teologi og forkynnelse, og konkluderer med at kvinner spilte en stor rolle i Læstadius' eget liv, at han hadde et radikalt kvinnesyn, samt at han ga en ny tolkning av den kristne læra gjennom å likne Gud med en kjærlig mor, en "himmelsk forelder". Nilsson baserer sine perspektiver i stor grad på allerede eksisterende forskning. Hennes egen analyse retter seg først og fremst mot *Dårhushjonet*, som kan sies å være en perifer tekst relatert til læstadianismen som

⁵³ Andreassen 2002/2003: "Where it leads", *Din*, s. 63-64.

⁵⁴ Leganger-Krogstad 1995: *Læstadianske oppdragelsesidealer og skolekonflikten i Alta*. Se også Leganger-Krogstad 1993: "Læstadianerne og norsk skole", *Prismet*; og Johansen 2000: *En skole blir til*.

⁵⁵ Talonen 2002: "Utmaningar inom læstadiusforskningen", *Väckelsen utan gränser*.

⁵⁶ Talonen 2002: "Utmaningar inom læstadiusforskningen", *Väckelsen utan gränser*, s. 100-101; se Nilsson 1988: *Den himmelska Föräldern*.

⁵⁷ I Schaanning 1999: "Etterord", *Diskursens orden*, s. 49-50.

⁵⁸ Det som kan forklare hvorfor så forskere har anvendt kjønnsperspektiver på læstadianismen, er diskursers treghet. De fleste forskerne er opptatt av de samme temaene og de samme periodene.

⁵⁹ Nilsson 1988: *Den himmelska föräldern*, s. 9.

bevegelse. Nilssons bok er empirisk fokusert i den forstand at den mangler referanser til kjønnteoretisk litteratur. Ikke desto mindre, særlig når det gjelder Læstadius og den tidlige historien, er boka av stor betydning å forholde seg til.

Innen forskningen på læstadianisme som bevegelse tar teologen Lilly-Anne Østtveit Elgvin et spennende utgangspunkt i artikkelen "Women and Men in Laestadian Spirituality" når hun intervjuer tre læstadianske kvinner og en predikant om forhold knytta til menn og kvinner i forsamlingen. Her gis et innblikk i det kjønnsystemet og de tradisjonene som råder i altalæstadianismen. Elgvin konkluderer med at den mannlige makten som er knytta til predikantrollen for en stor del blir utjevna gjennom at både menn og kvinner kan gi syndenes forlatelse.⁶⁰ En slik fortolkning finner jeg liten støtte for i mitt materiale.

Leena Pesälä gjør en analyse av læstadianske mødre med store familier og deres følelse av kontroll. Pesälä viser hvordan mødrene, trass mange barn og en svært hektisk hverdag, beholder en følelse av kontroll, og at dette henger sammen både med deres personlige tro og med den større sosiale konteksten de inngår i. Videre er det et viktig poeng for dem å skulle skille seg ut fra resten av samfunnet.⁶¹ Pesälä understreker mødrenes sentrale posisjon innen læstadianismen, særlig i Finland med mange familier med over ti barn. Samtidig er hun i liten grad opptatt av å sette morskategorien inn i en større sammenheng, og opererer ikke med et uttalt kjønnsperspektiv. Også hovedoppgaven til pedagogen Anne Dalheim handler om hjem- og familierelasjoner. Særlig er det morsrollen som er i fokus.⁶²

I Heid Leganger-Krogstads rapport om forholdet mellom læstadianere og skolen i Alta er en del via en kartlegging av idealer og praksiser knytta til oppdragelse. Her er kjønn en viktig faktor. Leganger-Krogstad generaliserer og viser hvordan mor er den viktigste verdiformidleren i familien, mens far har det overordna ansvar.⁶³ Framstillingen er sentral, spesielt når det gjelder kartleggingen og poengteringen av overordna perspektiver på familie og oppdragelse.

⁶⁰ Elgvin 2004: "Women and Men in Laestadian Spirituality", *Askese und Gemeinsames Leben*, s. 212-213.

Elgvins informanter hører til Alta-retningen. Elgvin skriver også om kvinnesymbolikk hos Læstadius i et mindre arbeide. Se Elgvin 2001: "Kvinnesymbolikk i Læstadius' forkynnelse", *Læstadius 200 år*. Roald E. Kristiansens arbeide om den såkalte "vekkelsens mor" skal jeg ta opp i kapittel 2. Se Kristiansen 2004b: "Fra noaidens datter til de kristnes mor", *Ett land, ett folk*.

⁶¹ Pesälä 2004: "When One Does Not Want to Be Like Others", *Yearbook of Population Research in Finland*, s. 153.

⁶² Dalheim 1997: "Der er min lengsel hjemme, der har min tro sin skatt".

⁶³ Leganger-Krogstad 1995: *Læstadianske oppdragelsesidealene og skolekonflikten i Alta*, s. 75-84.

Teologen Olaf Havdal skriver i 1979 en liten artikkel om kvinner i læstadianismen. Her gjør han rede for kvinner som på ulike måter har gjort seg bemerkta i læstadianske sammenhenger trass i mannsdominansen i menigheten. Viktigst er opplysningene om kvinners muligheter i menigheten i bevegelsens første tid, samt om at det på 1800-tallet var diskusjoner om hva kvinner kunne gjøre i kristelige sammenhenger. Artikkelen preges av en mangel på presise referanser som gjør at den blir vanskelig å anvende videre.⁶⁴

I en hovedoppgave fra 2006 finnes det foreløpig siste bidraget til forskningen på læstadianisme og kjønn. Inger Marie Olsen skriver i sin studie av Skjervøy om ulike sider ved den læstadianske menigheten i lokalsamfunnet i dag. Det samtidige perspektivet gjør teksten interessant. Flere av temaene er temaer jeg diskuterer i avhandlingen (blant annet klær, utdanning og kvinners posisjon i forsamlingen). For Olsen er et hovedpoeng at det tradisjonelle underdanighetsidealet knytta til kvinner står for fall, samt at kvinner ikke lenger tier i forsamlingen slik som før. Samtidig understreker hun at dette ikke rokker ved predikantinstitusjonen.⁶⁵

1.2.5 Litteratur om tilsvarende kristne bevegelser

Med den klare mangelen på referansetekster innenfor læstadianismeforskningen, har det vært viktig å se til litteratur om tilsvarende kristne bevegelser. De feltene som er mest relevante for prosjektet, er forskningen på misjonsbevegelsen og andre kristne vekkelser i Skandinavia. I tillegg til mange likheter og tilsvarende prosesser er det likevel viktige forskjeller mellom de nevnte bevegelsene og lyngelæstadianismen. Lyngelæstadianerne har ingen medlemslister, ingen valgbare posisjoner og en mindre fast og tydelig organisasjon. Innen lyngelæstadianismen er det lite eller ingen interesse eller tradisjon for misjon, noe som får konsekvenser både for forståelsen av verden utenfor menigheten og for utviklingen av menns og kvinners funksjoner i det kristne samfunnet. Særlig fram til 1950-tallet er lyngelæstadianismen prega av etnisk mangfold der de "sørlige" kristne bevegelsene er etnisk ensarta. Sluttlig, sjøl om alle disse bevegelsene har en identitet som utkantbevegelser mer enn som bybevegelser, er lyngelæstadianismens identitet trolig sterkere bygd rundt utkanttilværelsen.

⁶⁴ Havdal 1979: "Et kapittel om Nordkalottens kvinner", *Håløygminne*, s. 210-217.

⁶⁵ Olsen 2006: *Kvinner tier ikke lenger i forsamlingen*, s. 62-66.

Den kulturelle nærheten og det på mange måter tilsvarende opphavet i 1800-tallets vekkelser gjør at de øvrige skandinaviske lutherske vekkelsesbevegelsene deler noen fellestrekk med læstadianismen hva angår de respektive kjønnssystemene. Noen prosesser og mekanismer som er beskrevet og analysert i de nevnte bevegelsene, gir gode muligheter for utsyn og komparative perspektiver. Lisbeth Mikaelsson skriver i en rekke arbeider om misjonærers sjølbioografier spesielt knytta til kallet og kallstankegangen. Gjennom hele analysen er kjønn en vesentlig kategori, både i sitt fravær og i sitt nærvær.⁶⁶ Misjonskvinner er tema for kirkehistorikeren Kristin Norseth, som spesielt undersøker kvinners vei til myndighet og stemmerett i kristne organisasjoner i siste halvdel av 1900-tallet. Norseth argumenterer for at debatten om kvinners rolle og myndighet i organisasjonen bidro til diskusjon og refleksjon om kvinners plass i samfunn og kristendommen også.⁶⁷ Historikeren Bjørg Seland skriver i flere arbeider om bedehusets kjønnsregime. Analysen tar opp kvinnes plass i menigheten, og diskuterer den religiøse legitimeringen av posisjoner og handlingsrom i menigheten. Hun viser det sammensatte kjønnssystemet innenfor en kristen menighet, samt hvordan kjønn og spørsmål knytta til kjønn befinner seg i en spenning mellom tradisjon, makt og fortolkningsautoritet, og en variasjon av praksiser.⁶⁸ Etnologen Katarina Lewis skriver med bakgrunn i feltarbeid om kvinner i schartauanismen i Vest-Sverige, og finner at ”mor” er den sentrale størrelsen og rollen for kvinner. Samtidig er kvinners identitet å finne i spenningsfeltet mellom en streng struktur og en friere ”communitas”.⁶⁹ Religionssosiologen Inger Furseth anvender i flere arbeider et bredere perspektiv enn de forannevnte. Hun ser på

⁶⁶ Mikaelsson 1999: ”Marie Monsen: Vekkerrøst med kvinnebevissthet”, *Norsk tidsskrift for misjon*; Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*; Mikaelsson 2006: ”Kvinner og misjon. Et historisk perspektiv”, *Misjon og kultur*. Misjonærene skriver seg sjøl og sine misjonsobjekter inn i kjønna fortellinger, enten det er om ”den hedenske kvinne” eller det er fortellinger der kjønn er tydelig gjennom sitt fravær. Se Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 222 og 263-264.

⁶⁷ Norseth 2007: ”La os bryte tvert over med vor stumhet!”, s. 448-451.

⁶⁸ Seland 2002: ”Bedehusets kjønnsregime”, *Hvitt stakitt og fiberoptikk*. Se også Seland 2006: *Religion på det frie marked*. Videre er religionshistorikeren Karina Hestad Skeies avhandling relevant, der hun i et kapittel analyserer hvordan norske misjonærer på Madagaskar bygger et hjem. Se Skeie 2005: *Building God's Kingdom in Highland Madagascar*, s. 95-128. Interessante artikler fra norske forskere som har kommet med relevante og viktige bidrag, er å finne i Okkenhaug (red.) 2004: *Gender, Race and Religion*.

⁶⁹ Lewis 1997: *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonda seklet*. I den svenske forskningen er det også verdt å nevne den svenske historikeren Inger Hammar, som tar for seg kvinnebevegelsen i Sverige på slutten av 1800-tallet. For Hammar er det et poeng at det eksisterer en dobbel blindhet. Den historiske forskningen har vært ”kjønnsblind” slik læstadianismeforskningen har vært det. Samtidig kritiserer Hammar kvinneforskningen for å være religionsblind. Se Hammar 1999: *Emancipation och religion*, s. 32. Kirkehistorikeren Anders Jarlert skriver om leserfolket, og tar utgangspunkt i å undersøke vekkelsesbevegelser fra et sosial- og kulturhistorisk perspektiv. Hypotesen er at utviklingen innenfor den vestsvenske kirkevekkelsen kan beskrives som en forandring over lang tid fra gammelleseri til en form for nyortodoksi, der leseriet institusjonaliseres. På denne måten integreres vekkelsens karakter av protest med det ordinære kirkelivet, slik at nye maktrelasjoner blir en konsekvens. I et kapittel anvendes et kjønnsperspektiv. Som utgangspunkt finner Jarlert at kvinna ut fra et moderne maktperspektiv i eldre tid var underordna mannen både prinsipielt og praktisk. Se Jarlert 1997: *Läsarfolket*, s. 263.

kvinnerns rolle i flere former for vekkelse enn kun de religiøse, og er også opptatt av et større tidsrom.⁷⁰

Den nevnte litteraturen er gode referansepunkter i forhold til min egen analyse. For det første gir det gode komparative blikk. For det andre gir det mulighet for en kontekstualisering som går utover et lokalitetsperspektiv. Læstadianismen vil som kristen konservativ bevegelse dele noen kjennetegn og sosiale mekanismer med andre tilsvarende bevegelser. Dermed kan prosjektet mitt aktualiseres og gå inn i en korpus av slik litteratur med en framstilling av en lite utforska side ved en kristen bevegelse.

1.3 Kilder og metode

I prosjektet anvendes ulike kilder. Kildene spenner over intervjuer, observasjoner og tekster. UV er med sin kontinuitet den mest sentrale kilden. Her uttrykkes de sentrale normative begrepene, her har predikantene sitt viktigste skriftlige forum, og her formidles redegjørelser og kunngjøringer fra predikantene internt. I det følgende peker jeg på noen sentrale perspektiver knytta til å frambringe og analysere et kildemateriale. Herunder ligger en grunnleggende og innledende drøfting omkring kilder og metode, samt en presentasjon av kildene.

Kildene mine kan deles inn i to hovedkategorier – skriftlige kilder og feltarbeidet/intervjuene. De skriftlige kildene er dokumentariske tekster som UV, redegjørelser og historiske skildringer, nedskrevne taler og internettsidene *samlinga.net* og *Lestus Inc.* I de førstnevnte er det særlig de hegemoniske og monologiserende stemmene som kommer til orde, det vil si predikanter og andre som er knytta til ledelsen i menigheten. Disse søker kontroll over diskursen og framstå som enstemmige. Dog finnes i tekstene innslag av annen art, som tekster skrevet av både mannlige og kvinnelige menighetslemmer. Internettkildene kan også leses på ulike måter. Jeg analyserer ytringer som er gitt på diskusjonsforum og i gjestebok (og til dels på ”veggen” på Facebooksida (se under)). Disse er alle tekstuelle ytringer. Talene er i min analyse sett som skriftlige kilder sjøl om de i utgangspunktet er muntlige. Jeg anvender de nedskrevne og publiserte utgavene. Feltarbeidet og intervjuene består av en rekke besøk på læstadianske stevner og forsamlinger, samt av feltsamtaler og intervjuer med deltakere i de lyngelæstadianske menighetene.

⁷⁰ Furseth 1999: *People, faith, and transition*; og Furseth 2003: ”Kvinner i religiøse vekkelserbevegelser på 1800- og 1900-tallet”, *Troen er løs*.

1.3.1 Skriftlige kilder – dokumentariske tekster, taler og internett

Meldingsbladet *Under Vandringsen*, som fra 1948 gis ut av den lyngelæstadianske menigheten hver måned, er den viktigste kilden i avhandlingen. Her publiseres en lang rekke tekster og teksttyper, og bladet følger med i utviklingen i samfunnet. Taler blir ofte gjengitt i UV eller de blir samla og utgitt i bøker. Nyere i den læstadianske sammenhengen er *samlinga.net* og *Lestus Inc.* Alle disse kildene er kilder som læstadianerne sjøl står bak, først og fremst for bruk innad i menigheten.

1.3.1.1 Dokumentariske tekster

Dokumentariske tekster er en sosial gruppes egne dokumentasjoner, ytringer og faktasamlinger. Begrepet er min oversettelse eller omskrivning av det sosiologene Paul Atkinson og Amanda Coffey kaller *documentary realities*.⁷¹ I det læstadianske kildematerialet er det først og fremst offentlige redegjørelser og UV som kommer inn under kategorien dokumentariske tekster.⁷²

Utgangspunktet for Atkinson og Coffey er at en signifikant del av samtidig etnografisk feltarbeid finner sted i skriftsamfunn, i "[...] organizational or other settings in which documents are written, read, stored and developed".⁷³ Mange kulturer og sosiale grupper er i dag sjøldokumenterende. Organisasjoner og andre grupper kan ha en lang rekke av måter å representere seg sjøl kollektivt på både til andre og til seg sjøl. En organisasjon med et høyt utvikla byråkrati har mange personer i sving som skrivere og lesere av tekster (advokater, revisorer, konsulenter og så videre). Andre grupper der det organisatoriske aspektet er mindre uttalt og tydelig, som den lyngelæstadianske menigheten, har ikke det samme apparatet i sving, men produserer fortsatt normative tekster som tar for seg den daglige situasjonen, forståelsen av fortidige hendelser, framtidens utfordringer og muligheter, samt andre tema. I forskningen er det et poeng ikke bare å undersøke tekstene slik de framtrer. Tilsvarende viktig er å undersøke hvordan tekstene er skapt, sirkulert, lest, lagra og brukt på ulike måter.⁷⁴ En læstadiansk redegjørelse om tro og lære blei for eksempel skrevet av lederen Erik

⁷¹ Atkinson og Coffey 2006: "Analysing documentary realities", *Qualitative Research*, s. 56-75.

⁷² Den danske samfunnsforskeren og diskursanalytikerens Niels Åkerstrøm Andersen plasserer dokumentanalyse innenfor tradisjonell historieforskning der målet er å finne ut hva som virkelig skjedde. Dermed kan forskeren gjennom å søke etter og lese dokumentene skrive fortida, og sannhet får en mer teknisk betydning. Dette er problematisk. Jeg anvender bevisst ikke begrepet dokumentanalyse. Med en breiere forståelse av dokumentariske tekster enn det Andersen gir uttrykk for, blir analysen av dem også mer sammensatt. Og en oppfattelse av dokumentariske tekster som tids- og stedsbestemte og diskursive formasjoner i seg sjøl gjør analysen relevant. Se Andersen 1994: *Institutionel historie*, s. 32-33.

⁷³ Atkinson og Coffey 2006: "Analysing documentary realities", *Qualitative Research*, s. 56.

⁷⁴ Atkinson og Coffey 2006: "Analysing documentary realities", *Qualitative Research*, s. 56-58.

Johnsen i 1932.⁷⁵ Seinere er den sirkulert i menigheten, trykka gjentatte ganger i UV⁷⁶, og sist publisert på internett.⁷⁷ Her det ulike aktører i menigheten som bruker og formidler teksten. Denne teksten er generell og representativ for predikantnivået i menigheten. En annen sjanger, som er den vanligste i UV, er kommentaren, der redaktøren og andre ledende menn behandler konkrete og aktuelle saker.⁷⁸

Som tekster har dokumentariske tekster flere dimensjoner. De er å se som sosiale fakta i den forstand at de er skapt, delt og anvendt i bestemte sosiale kontekster. Samtidig kan de ikke ses som faktiske og entydige representasjoner av gruppas rutiner og prosesser. De er uttrykk for spesifikke representasjoner av virkeligheten, og må behandles som sådan.⁷⁹ En utfordring i denne sammenhengen er spørsmålet om forfatter og leser. Dokumentariske tekster er gjerne uten navngitt forfatter, men framstår som offisielle og aksepterte.⁸⁰ Når teksten mangler forfatter, presenteres den implisitt som et kollektivt produkt. I læstadiansk sammenheng er dette vanlig. For eksempel er mange av de viktigste kommentartekstene i UV uten navngitt forfatter. Som regel er det redaktøren som står bak disse tekstene.

Som alle tekster er de dokumentariske tekstene ”recipient designed”, det vil si at de gjenspeiler implisitte antakelser om hvem leserne er.⁸¹ Modelleseren varierer ut fra tekstens art. UVs modellesere er medlemmene i menigheten. Redegjørelsene fra predikantene er derimot retta flere veier. Om en redegjørelse er adressert for eksempel til Kirke- og undervisningsdepartementet, vil den likevel også være retta mot lesere i menigheten ettersom den er et uttrykk for menighetens offentlige posisjon.⁸²

I 1948 kom det første nummeret av *Under Vandringen* ut, redigert av en komite og gitt ut i Birtavarre i Kåfjord. Bladet skulle tjene som ”et bindeledd mellom adspredtboende kristne”,

⁷⁵ Johnsen m. fl. 1934: ”Læstadianernes tro og lære”, *Norwegia Sacra*.

⁷⁶ Johnsen m. fl. 1949: ”Troes bekjennelsen”, *UV* 4/1979, s. 1-3; Johnsen m. fl. 1959: ”Hva vi tror, lærer og bekjenner”, *UV* 6/1959, s. 1-3; Johnsen m. fl. 1974: ”Vår tro og lære”, *UV* 12/1974, s. 2-3.

⁷⁷ Johnsen m. fl. 2007: ”Hva er det læstadianerne tror, lærer og lever på?”, <http://www.samlinga.custompublish.com/index.php?id=542797>

⁷⁸ På 1950-tallet er det særlig spørsmål om forholdet mellom menigheten og kirka, samt om den vanskelige og vonde verden, som blir tatt opp. På 1960- og 1970-tallet skifter det tematiske fokuset mot kvinnelige prester og likestilling, i tillegg til det sterke fokuset på alt det nye i kirka. Disse tekstene er ikke ”kanonisert” på samme måte som den først nevnte teksten.

⁷⁹ Atkinson og Coffey 2006: ”Analysing documentary realities”, *Qualitative Research*, s. 58.

⁸⁰ Atkinson og Coffey 2006: ”Analysing documentary realities”, *Qualitative Research*, s. 71.

⁸¹ Atkinson og Coffey 2006: ”Analysing documentary realities”, *Qualitative Research*, s. 71.

⁸² Se for eksempel uttalelsen om ny liturgi i Den norske kirke. Her skriver det samla høvedsmannskollegiet til departementet, og gjengir uttalelsen i UV. Se Nyvold m. fl. 1978: ”Vår stilling til den nye liturgi”, *UV* 1/1978, s. 1 og 4.

og ikke som offisielt organ eller talerør for forsamlingen. Likevel var det nettopp dette bladet blei. Hver måned har det kommet ut. I UV trykkes det taler fra stevne og forsamling, salmer og sanger, små og store betraktninger fra redaktørene, generelle brev, reiseberetninger fra predikanter, møterefater fra predikant- og menighetsmøter, redegjørelser, referater fra stevner, minneord og utdrag av tekster fra Luther, Læstadius, Pontoppidan og andre.

Opplagstallene gis ved et par anledninger i UV. I 1989, i forbindelse med at P. Sigmund Olsen tar over for Erling Saltnes som redaktør, skriver Olsen at hvert blad trykkes i rundt 2500 eksemplarer. Og han antar at hvert blad gjennomsnittlig blir lest av tre personer. I 2008 kommer redaktør Øyvind Mikalsen med noen kommentarer i forbindelse med at bladet er 60 år, og han skriver at det er i underkant av 1000 abonnenter.⁸³ Nedgangen er et direkte resultat av splittelsen i 1992.

Som kilde er UV representativ. Bladet har kommet ut jevnlig i nesten 60 år, og har i denne perioden romma det aller meste av offentlige ytringer fra lyngelæstadianerne. Bladet kan sies å uttrykke lyngelæstadianernes identitet direkte, gjennom hva som skrives og trykkes, og indirekte, gjennom hvilket stoff som trykkes. Dette er tydelig for eksempel gjennom mengden av tekster av henholdsvis Luther og Læstadius. Taler og tekster av begge to blir gjengitt i UV. Gradvis blir Luther foretrukket i sterkere grad.⁸⁴ Egne predikanter taler får alltid en sentral plass.⁸⁵

Det er flest menn som skriver i UV. De mer offisielle tekstene skrives fram til andre halvdel av 1990-tallet alltid av menn, og som regel av predikanter, redaktøren eller andre med tilknytning til predikantkollegiet eller redaksjonen. Etter dette er det kun en tekst av mer offisiell karakter med kvinnelig signatur.⁸⁶ Fram til 1960-tallet og på 1980-tallet trykkes imidlertid en del tekster og hilsener fra kvinner jevnlig, til sammen rundt 40 tekster. Analyser av disse tekstene kommer i kapittel 3 og 5.

Når det gjelder predikantenes posisjon og rolle i menigheten, kan UV ses som et nøkkelforum. Mye handler om predikantene og deres reiser. Taler er gjengitt og

⁸³ Se Olsen 1989: "Etter 40 år...", *UV* 1/1989, s. 2. Se Mikalsen 2008: "Under Vandringen – 60 år", *UV* 1/2008, s. 3.

⁸⁴ For en nærmere analyse se [Olsen] Berglund 2000: "*Men Kirken er de helliges Forsamling...*", s. 55.

⁸⁵ For en behandling av det altalæstadianske meldingsbladet *Sions Blad*, se Talonen 1981: "Yhteiskunnan kuva Sions Blad", *Faravid*, s. 246.

⁸⁶ Johansen 1997: "Tanker om det nye kristendomsfaget i grunnskolen", *UV* 11/1997, s. 1-2.

predikantenes reiseruter blir offentliggjort, og i forbindelse med predikantutsendingene plasseres gjerne en kommentar om predikantenes vanskelige rolle. Predikantene opptrer både i første, andre og tredje person. De taler og skriver. De blir stilt spørsmål, og de blir omtalt. Koplingen mellom predikant og redaksjon er tydelig gjennom at de to første redaktørene, Peder Nyvold og Erling Saltnes, begge er predikanter. I kapittel 3 kommer jeg nærmere inn på dette.

Minneordene er en gruppe tekster som er særlig interessante gjennom omtalen av predikanter. I analysen brukes minneord som kilde fordi de er en form for tekster der enkeltmenneskers liv blir fortalt om og satt inn i en større sammenheng. Sjøøl om predikanter er dominerende i gruppa av dem som får minneord over seg, er også en rekke kvinner og andre menn representert. Slik kan minneord leses som en potensiell tekstsjanger for italesettelse av kjønn. Minneord er en egen sjanger, og minneord i kristne bevegelser er å anse som en egen undergruppe. Språket i kristne minneord er prega av teologisering og av interne begreper. Referansene kan dermed framstå som interne og lukkede.⁸⁷ Minneordene skildrer kortfatta livet til den avdøde. Viktigere enn biografiske opplysninger er imidlertid hvordan den avdødes liv kan kommunisere teologisk og være oppbyggelig. Slik blir minneordene som regel teologiserende i formen.⁸⁸ Den enkeltes liv blir fortalt og satt inn i i et stort kristent verdensbilde.

Mange nummer av UV har en leder der mer eller mindre aktuelle saker kommenteres og knyttes til kristendommen og Bibelen. Lederne er å anse som tekster som bringer et autoritativt syn på samfunnet og tendenser i samfunnet. På denne måten vil en lesning av lederne gi innsikt i den hegemoniske holdningen i menigheten.

1.3.1.2 Taler

Som jeg skal komme tilbake til i kapittel 3, står predikantens tale meget sentralt blant lyngelæstadianerne. Talen er det rituelle sentrum og en viktig kommunikasjonskanal for lærespørsmål og historieforståelse. Sjøøl om det er det talte ordet i større grad enn det nedskrevne som er satt høyest i menigheten, har det etter hvert blitt tradisjon å skrive ned og

⁸⁷ Martin 2002: *Christian Language and its Mutations*, s. 5.

⁸⁸ Jarlert 1997: *Läsarfolket*, s. 315-316.

gi ut taler (se kapittel 3).⁸⁹ En viktig del av forsamlingene består av å lese opp taler av Luther, Læstadius og egne predikanter. Lyngenlæstadianerne har gitt ut flere samlinger av taler. I etterkant av splittelsen i 1992 blei den hittil siste gitt ut i 1997.⁹⁰

Nedskrivningen av talene skjer på forskjellig vis. Variasjonen er stor når det gjelder både skoloring og hvor nøye skrivere er. Det ser ikke ut til å eksistere en fast mal for hvordan nedskrivningen skal gjøres. Enkelte taler framstår nærmest som skrevne tekster, mens andre framstår i muntlig form. Etter splittelsen i 1992 blei UV videreført av den såkalte Esbensen-fraksjonen (se kapittel 5). Disse har skjerpa og formalisert praksisen knytta til nedskrivning. Taler som skal trykkes i bladet, blir sendt tilbake til predikanten for korrektur og kontroll før de trykkes. Det uttalte ønsket er en generell kvalitetsheving hva gjelder språk og stil.⁹¹ Med denne økende profesjonaliseringen forsvinner noe av spontaniteten. Terskelen for hva som slipper ut og gjennom, blir høyere. Det finnes nå flere kontrollinstanser som sørger for at avvikende stemmer ikke slipper (eller glipper) til.

Talen i forsamlingen er en helt annen kommunikasjonshendelse enn talen slik den framstår i ei bok eller i UV. Sammenhengen er annerledes, hva som kommer foran og etter, er annerledes, og kommunikasjon gjennom tale skiller seg fra kommunikasjon gjennom skrevet tekst. Jeg skiller derfor mellom den talte og den skrevne talen. Den talte behandler jeg som del av feltarbeidet, og som del av den rituelle sammenhengen stevnet eller forsamlingen er. Med den gode tilgangen på nedskrevne taler har jeg ikke prioritert å nedtegne taler sjøl.

1.3.1.3 Internett

I 2003 så en nyvinning i lyngenlæstadiansk sammenheng dagens lys, ei hjemmeside drevet av ”ungdomsforamlingen i Den luthersk-læstadianske menigheten”. Det vil si ungdom i Esbensen-fraksjonen. Denne forsvant relativt raskt, for deretter å gjenoppstå som *samlinga.net*, et navn stemt fram av medlemmene i ungdomsforamlingen og med klar referanse til at forsamlingen, både som gruppe og ritual, kalles ”samlinga”. På *samlinga.net* finnes andakter, oversikt over ungdomsforamlingen i Tromsø sine aktiviteter, stevneoversikt, og informasjon om ungdomshelger.

⁸⁹ Et eksempel er boka *Taler av Erik Johnsen med flere*, som kom ut første gang i 1929 og blei nyutgitt i 1963. Dette fungerer slik at talen gjerne tas opp på bånd eller stenograferes (slik det blei gjort tidligere), for så å skrives ned.

⁹⁰ Taler formidles også gjennom enkel kopiering, gjennom UV, og i den seinere tid i form av opptak på cd. På *samlinga.net* ligger flere cd'er med taler ute for salg.

⁹¹ Informanten Daniel fortalte dette i intervjuet.

Kanskje det aller mest interessante, sett med forskerøyne, er likevel gjesteboka og diskusjonsforumet på *samlinga.net*. Gjesteboka er en åpen side der hvem som helst kan gå inn og lese og skrive hilsener og andre ytringer. Her blir det også diskutert til dels heftig, noe jeg skal gå inn på seinere. Diskusjonsforumet er på si side et lukka forum der det kreves registrering og innlogging for å lese eller delta i diskusjonene. Jeg registrerte meg høsten 2004 og fulgte med på diskusjonene, som dreide seg både om generelle kjønnsrelaterte temaer som for eksempel kvinners rolle i menigheten og mer spesifikke temaer som klær, mote og musikk. I innloggingen på diskusjonsforumet valgte jeg å være anonym, i likhet med de fleste andre som var registrert. Det vil si, mange hadde "nick" (det vil si et slags brukernavn eller kallenavn) eller andre kjennetegn som nedtona anonymiteten. Mitt nick blei "bareserpå", noe jeg valgte for å antyde at det var en utafra som var inne på deres område. Jeg deltok heller ikke i noen diskusjoner. Å gjøre seg potensielt synlig som en utenforstående hadde ikke vært nødvendig. Jeg kunne valgt den fullstendige anonymiteten. Av etiske grunner syntes jeg likevel det var redelig å melde sin tilstedeværelse slik jeg ville gjort kun gjennom oppmøte på en fysisk forsamling. Uansett var det en mulighet for at min tilstedeværelse ville påvirke diskusjonen. Diskusjonene viste imidlertid ingen spor av noe slikt.

Etter noen måneder forsvant *samlinga.net*, men kom snart tilbake. Problemene som hadde ført til at den forrige utgaven stengte, var av praktisk og ressursmessig art. Denne gangen krevdes ingen innlogging for å delta på diskusjonsforumet, noe som førte til langt lettere tilgang til diskusjonene. Etter ei stund kom diskusjonen tilbake, sjøl om temperaturen og omfanget ikke var det samme. Likevel var det diskusjoner om flere ulike tema.

I oktober 2006 kom nye endringer på *samlinga.net*. Denne gangen var det langt fra praktiske årsaker. Bakgrunnen var at en predikant som driver en butikk i Tromsø, blei dømt for svindel sammen med sønnen sin. Denne predikanten leste på en søndagsforamling opp et brev der han sa seg uskyldig. I etterkant av dette skreiv en anonym ung mann inn på diskusjonsforumet og kritiserte i sterke ordelag både predikanten og det faktum at han hadde fått stå fram offentlig i forsamlingen.⁹² Dagen etter var innlegget fjerna og diskusjonsforumet lukka. Igjen krevdes pålogging. Det kom ingen forklaring på endringen, kun denne

⁹² Dessverre rakk jeg aldri å lagre innlegget før det var fjerna.

beskjeden: ”Forumet på samlinga.net er nå passordbeskyttet. Det vil si at du må registrere deg som bruker for å få tilgang til forumet. Ellers var alt som før.”⁹³ Etter hva jeg blei fortalt, var det administratorene av nettsida sjøl som fjerna innlegget uten påvirkning fra predikanthold. Resultatet var at diskusjonen nærmest døde ut. Fram til skrivende stund har det ikke vært annet enn spede forsøk på å få diskusjonen i gang igjen.

Våren 2007 tok også lyngelæstadianerne steget inn i Facebook gjennom gruppa *Lestus Inc.*⁹⁴ Medlemslista viste en gjennomsnittsalder tidlig i 20-årene, og at kjønnsfordelingen var bortimot jevn. I skrivende stund (mai 2008) deltar 45 personer, hvorav flertallet er aktive i den lyngelæstadianske menigheten. Gruppa er sperra slik at man må spørre om å få bli med. Jeg gjorde det og fikk være med i gruppa. På den såkalte ”veggen” til *Lestus Inc* er det liten aktivitet, men ulike tema har vært diskutert.⁹⁵ Blant annet kommer det fram at det i gruppa er medlemmer fra begge sidene i lyngelæstadianismen, og det diskuteres tiltak for forsoning.

Å anvende internett som kilde åpna for nye refleksjoner knytta til etikk og metode. For min del hadde det å være inne på hjemmesider med gjestebok og diskusjonsforum klare likhetstrekk med å være på feltarbeid. Sjøl om feltet er virtuelt, er det virkelige mennesker som opptrer og ytrer seg. Når jeg var inne på sida stort sett hver dag og sjekka hva som blei skrevet i gjesteboka og diskusjonsforumet, hadde det likhetstrekk med å delta på møter. Sjøl om det jeg leste hadde klar tekstkarakter, var det likevel ytringer av spontan og muntlig art.⁹⁶ Facebook og *Lestus Inc* er en form for selvpresentasjon, og opprettelsen av gruppa viser en bevissthet omkring framtrede i det offentlige. Den enkelte er synlig for andre gjennom bilder, interesser og mer eller mindre private opplysninger. Å bli medlem av *Lestus Inc* betydde for min del at jeg blei synlig. De andre i gruppa har mulighet til å se min Facebook-profil. Samtidig er det verdt å påpeke en viktig forskjell mellom internettarbeid og reelt feltarbeid. Om jeg ser på og kan bli sett, er jeg likevel ikke fysisk til stede. Feltet forsvinner og kan komme tilbake med et tastetrykk.

1.3.2 Feltarbeid og intervjuer

I tillegg til intervjuer har jeg gjort et feltarbeid prega av mer eller mindre deltagende observasjon i forbindelse med stevner og forsamlingshelger. Målet her har vært todelt: Å

⁹³ <http://www.samlinga.custompublish.com/index.php?id=374216>

⁹⁴ Facebook – Global group: Lestus Inc. Det er verdt å merke seg at de sjøl bruker økenavnet ”Lestus” som betegnelse.

⁹⁵ ”Veggen” er på facebooksider et område der det er åpent for alle å skrive noe.

⁹⁶ Højsgaard 2006: ”Religion bak skjermen”, *Metode i religionsvitenskap*, s. 144-147.

undersøke hvordan kjønnsystemet kommer til uttrykk rituellet og gjennomføre feltsamtaler. Både predikantenes autoritet og stilling og forholdet mellom menigheten og verden aksentueres på forsamlingene. Videre er klær og framferd en kjønna dimensjon ved forsamlingene.

En del av mine kunnskaper om lyngelæstadianerne kommer fra min personlige historie. Jeg var i noen år gift med en kvinne fra en lyngelæstadiansk familie, noe som ga en viss innsikt i hverdagsliv og vanlig praksis blant lyngelæstadianerne. Jeg deltok også på enkelte stevner og forsamlinger sammen med denne familien, men har aldri omtalt meg eller sett på meg sjøl som læstadianer. En konsekvens av den personlige kjennskapen jeg har, er at jeg kjenner mange folk blant lyngelæstadianerne. Dette har hjulpet meg når det gjelder utvalget av informanter. Jeg har intervjuet noen jeg kjente litt fra før, og noen jeg kjente har vært behjelpelig med å finne andre informanter. Barrieren for å spørre folk om å bli informanter har dermed vært liten. Den eneste som har takka nei til å være informant, er en predikant innenfor Evanger-fraksjonen som jeg ikke kjente fra før. En dimensjon som kan være problematisk, er at de informantene som kjente (til) meg, kanskje har blitt prega av det i intervjusituasjonen. Samtidig har ikke det som gjaldt meg personlig vært relevant for de temaene som ble tatt i intervjuene. En stadig diskusjon om refleksivitet har uansett vært viktig i arbeidet med datainnsamling og analyse (se også kapittel 5).⁹⁷

Som del av feltarbeidet har jeg vært til stede på flere stevner. Stevnene er lyngelæstadianismens viktigste rituelle samlinger der flere predikanter deltar og folk kommer tilreisende for å delta på en helg med en rekke forsamlinger med taler, sang og fellesskap (se kapittel 3). Sommeren 2004 deltok jeg på Esbensen-fraksjonens stevne på Lyngseidet og på Evanger-fraksjonens stevne på Skjervøy. Høsten 2006 og 2007 deltok jeg på begge retningene sine stevner i Tromsø. Tidligere har jeg ved tre anledninger deltatt på Skibotn-stevnet, som er det viktigste stevnet i lyngelæstadianismen (se kapittel 2 og 3).

På stevnene hadde jeg som utgangspunkt ikke å være spesielt synlig. Stevnet skulle kunne gå sin vante gang helst uten at tilstedeværelsen av en utenforstående opplevdes som støy. En måte å sikre dette på var å beherske noen koder knytta til klær og oppførsel. Jeg valgte å kle

⁹⁷ McCutcheon 1999: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, s. 289.

meg pent⁹⁸, ha med salmebok, og delta i salmesang og bønn. Ettersom jeg har vært en del i forsamling, behersker jeg til dels måten det synges på. Det ga en viss innsikt å sitte på forsamling med gotisk salmebok og forsøke å henge med i den langsomme og mollstemte sangen. Under talene noterte jeg ikke. Jeg gjorde heller ingen forsøk på å ta opp talene. I etterkant skreiv jeg ned hvilken predikant som talte, hvilken tekst det blei talt over, samt hvilke tema som blei tatt opp. For analysen av taler har jeg brukt de nedskrevne talene fordi de representerer en kildekategori som er mer etterrettelig. Før, under og etter talene benytta jeg ellers anledningen til observasjon. På den måten kunne jeg sitte og se på hvem som var der, på kjønnsfordeling og klesdrakt, samt på hvordan folk var plassert i benkene.

Jeg valgte å oppsøke predikanter for å gi meg til kjenne, hilse på, presentere meg og fortelle at jeg er der og hva jeg gjør. Forsamlingene er åpne for alle, men ved å spørre om tillatelse til å være der uttrykte jeg takknemlighet for muligheten. Lederen for Evanger-fraksjonen, Knut Evanger, uttrykte for eksempel glede over at jeg presenterte meg da jeg var på Skjervøy sommeren 2004. Han hadde sett meg i forsamlingen og undra på hvem jeg var. Han var imøtekommende og håpa at jeg fikk noe ut av å være der.

Mellom de enkelte samlingene på stevnet blir det gjerne servert kaffe på utvalgte steder. Å være med her var en viktig del av feltarbeidet. Under kaffen forsvant den anonymiteten jeg kunne ha hatt under samlingen. Her kom spørsmålet: ”Ka det e slags kar? Vi så jo at her va fremmedfolk”. Da fortalte jeg hvem jeg var og hva jeg gjorde der. Reaksjonene var litt varierte. Stort sett syntes folk at dette var interessant og spennende. Mange spurte mer om prosjektet og kom med fortellinger og betraktninger. Vanligvis når jeg sa læstadianisme og kjønn, kom fortellinger om sterke og merkverdige kvinner i bevegelsen. Feltsamtaler som dette hadde jeg mange av. Rundt et kaffebord hersker en uformell og lett stemning, folk ler, snakker og lytter. Også i benkene etter og mellom samlinger førte jeg mange samtaler som var meget nyttige. Jeg korrigererte mine fakta, snakka om talen, forklarte hva jeg gjorde der, og prøvde ut funn og hypoteser. Sjøl om feltsamtalene ikke blei fullt dokumentert, ga de en generell kunnskap og erfaring som er meget viktig. På slutten av hver stevnedag skreiv jeg feltdagbok. Her forsøkte jeg å skrive ned inntrykk og fakta. Hvem talte? Hva blei det talt over? Hvor mange var til stede? Hvordan var kjønns- og aldersfordelingen? Hvem snakka jeg

⁹⁸ Interessant i denne sammenhengen er min opplevelse av endring underveis. Da jeg deltok på Tromsø-stevnet høsten 2006, konstaterte jeg at mange av de yngre deltakerne kom hverdagslig kledd, noe som var en klar forandring fra Tromsø-stevnet i 2000. Dette skal jeg diskutere nærmere i kapittel 5.

med i løpet av dagen? Hvem tok initiativ til samtalen? Hva snakka vi om? På denne måten har jeg forsøkt å samle trådene og skape en viss dokumentasjon.

En mer formalisert form for samtale er intervjuet. Jeg utførte i 2005 og 2007 åtte intervjuer. Ulike aldersgrupper, kjønn og steder er representert, vel å merke uten at jeg har hatt et sterkt fokus på representativitet. Den primære begrunnelsen for utvalget er å innhente ulike heller enn representative stemmer. Jeg valgte å intervjuer både menn og kvinner ettersom mitt prosjekt har hatt kjønn mer enn ”kvinner” eller ”menn” som fokus.⁹⁹ Intervjuene blei gjort på bakgrunn av en annen, mer tematisk, tilnærming og prosjektdesign enn avhandlingen til slutt fikk. Med dreiningen fra en mer tematisk og samtidig tilnærming til en historisk og diakron tilnærming blei intervjuene nedtona noe som kildemateriale. Dette førte også til at en planlagt andre intervjurunde blei skrinlagt. Intervjuene bidrar likevel til å fylle ut bildet som gis av de øvrige kildekategoriene. Intervjuene er å anse som såkalte *halvstrukturerte livsverden-intervjuer*. Det vil ifølge psykologen Steinar Kvale si ”et intervju som har som mål å innhente beskrivelser av den intervjuedes livsverden, med henblikk på fortolkning av de beskrevne fenomenene”.¹⁰⁰ Intervjuene var strukturert rundt visse temaer, men fulgte for en stor del informantenes egne assosiasjoner og temavalg.¹⁰¹

Presentasjonen av informantene bærer med seg utfordringer av etisk og skrive-teknisk art. Presentasjonen må åpne for at leseren kan skille mellom informantene. Samtidig skal informantenes anonymitet ivaretas. Ettersom dette er et forholdsvis avgrensa miljø, kan beskrivelsen av spesielle karakteristika avsløre hvem denne personen er. Jeg har valgt å presentere informantene ut fra kjønn og omtrentlig alder, men ingen geografisk tilhørighet. Om informanten skulle være fra en spesiell bygd eller en bydel, har jeg valgt ikke å skrive dette for å begrense muligheten for at anonymiteten skulle forvitte. Hver informant er gitt et fiktivt navn.¹⁰²

⁹⁹ Blant mine informanter bor halvparten i ei bygd og halvparten bor i Tromsø eller nært Tromsø. Se vedlegg 1 for beskrivelse av informantene. Gjennom prosjektets dreining og nedtoningen av intervjuene forlot jeg ideen om å gjøre oppfølgingsintervjuer med informantene. Et annet prosjekt ville kunne legge sterkere vekt på intervjuer, og velge ut både enkeltgrupper av informanter og en mer representativ gruppe.

¹⁰⁰ Kvale 2002: *Det kvalitative forskningsintervju*, s. 21.

¹⁰¹ Intervjuguiden er i et vedlegg.

¹⁰² Når det gjelder transkripsjon, er det noen kriterier jeg har fulgt. Hovedsaken er likevel at jeg har ønska en lesbar tekst. Informantenes dialekt er i transkribert form gjort til bokmål. Dette er gjort fordi det ikke har vært noe mål å vise akkurat hvordan de snakker. Dermed framstår de transkriberte intervjuene med samme bokmålsnorm som resten av avhandlingen. Denne normeringen har ikke gjort intervjuene til grammatisk korrekte tekster. Et muntlig preg er bevart knytta til kommaregler, setningskonstruksjoner og ordvalg. Komma følger oftest informantenes pauser i setningene. En utfordring knytta til transkripsjon ligger i hvordan å

Anne er ei kvinne på ca 50 år. Hun er yrkesaktiv, og har familie og flere barn. Intervjuet foregikk hjemme hos henne, i stua.

Berit er ei kvinne på ca 20 år. Hun er ugift, har gått på skole og er for tida i arbeid. Intervjuet blei gjort på en kafé i Tromsø.

Christian er en mann på ca 50 år. Han er familiefar og arbeider i et tjenesteytende yrke. Intervjuet blei gjort hjemme hos ham, i stua.

Daniel er en mann på ca 60 år. Han er far til voksne barn, arbeider, men er i ferd med å trappe ned til pensjonsalderen. Intervjuet skjedde hjemme hos ham, i stua.

Elin er ei kvinne på ca 60 år. Hun er mor til voksne barn, og er yrkesaktiv. Intervjuet blei gjort på jobben hennes, på kontoret.

Fredrik er en mann på ca 30 år. Han er enslig og yrkesaktiv. Intervjuet blei gjort hjemme hos ham, i stua.

Geir er en mann på ca 60 år. Han er gift og far til voksne barn, og er yrkesaktiv. Han har uformelle roller i forsamlingen, og gode bånd til ledelsen. Samtalen blei gjort hjemme hos ham. Etter ønske fra ham tok jeg ikke samtalen opp på bånd, men noterte i stedet. Til stede var også Geirs kone, som til dels deltok i samtalen. Hun omtales sjelden, men i tilfelle under navnet *Heidi*.

Med flere av informantene har jeg hatt samtaler i etterkant av intervjuene. Formen på disse samtalen har variert, fra telefon, via brev og epost, samtaler på stevne og ved tilfeldige treff på gata, og til Facebook.

behandle småord og pauseord som "eeh", "liksom", "og sånt" og mange flere. Jeg har i transkripsjonen valgt å nedtone disse uttrykkene noe i den hensikt å skape en mer lesbar tekst. Oppstår det pauser i intervjuene, har jeg valgt å skrive [pause]. Følelsesutbrudd og fakter er til dels forsøkt å fange opp. Både [latter] og [humring] er å finne i transkripsjonen. De gangene informantene er blitt rørt til tårer, har jeg valgt ikke å anmerke dette ettersom det uttales. Når det siteres fra intervjuene i teksten, har jeg valgt å normere ytterligere. På denne måten har jeg ønska å få fram mening og flyt uten av informantene framstilles som stotrete.

Det informerte samtykket er et premiss i intervjusammenheng. Jeg informerte mine informanter om prosjektets tema og sentrale problemstillinger gjennom noen hovedtrekk. Intervjupersonene blei også informert om at de deltok på fullstendig frivillig basis, at de kunne trekke seg når som helst, og at jeg ville behandle alle opplysninger konfidensielt. Hvis intervjupersonen forventer konfidensialitet og anonymitet og har kommet med ytringer som er kontroversielle, er det av stor betydning at han eller hun ikke skal kunne gjenkjennes. En annen konsekvens som går utover den enkelte intervjupersonen, er det som gjelder gruppa som helhet. Hvordan kan denne undersøkelsen bidra til å påvirke menigheten eller bevegelsen? Dette er vanskelig å si, og det er også vanskelig å vite hvordan man skal forholde seg til dette spørsmålet. Det er mulig og sannsynlig at både de intervjuede og andre fra bevegelsen vil lese avhandlingen, noe som kan føre til diskusjon, reaksjoner og mulige endringer internt blant lyngelæstadianerne.¹⁰³

På Tromsø-stevnet til Esbensen-fraksjonen i 2007 var det flere som oppsøkte meg og lurte på hvordan det gikk med forskningsprosjektet og på hva jeg fant ut.¹⁰⁴ Dette ga mulighet til å presentere foreløpige konklusjoner og observasjoner, og blei en form for feltsamtaler som virkelig understreka et dynamisk forhold mellom datainnsamling, refleksjon og formidling.

Møtet med feltet kan også skje på andre måter enn gjennom min egen aktive deltakelse. Etter et intervju med *Kilden* om lyngelæstadiansk ungdom og klær, som blei referert til også av andre media, blei jeg kontakta av en rekke lyngelæstadianere i ulik alder og med ulik geografisk tilknytning.¹⁰⁵ Jeg hadde flere og lange samtaler, hovedsakelig med folk jeg ikke kjente fra før, fra begge fraksjonene. De ville korrigere meg, stille spørsmål, kritisere og reflektere. For min del innebar det en liknende erfaring som den på stevnet, med den vesentlige forskjell at jeg var den som blei kontakta. Samtalene var meget interessante og ga gode muligheter for å understreke nyanser og korrigere framstillingen. Interessant nok var det flere kvinner som kom med motstridende ytringer. Noen ville ha fram at i lyngelæstadianske menigheter er det kvinner som bestemmer det meste, men at det skjer uformelt. Andre hadde erfart det motsatte, og understreka at kvinner ikke har noe de skulle ha sagt innen lyngelæstadianismen. For min del fungerte disse samtalene som en

¹⁰³ Kvale 2002: *Det kvalitative forskningsintervjuet*, s. 98; Hydén 2000: "Forskningsintervjun som relationell praksis", *Kjønn og fortolkende metode*, s. 144.

¹⁰⁴ En sa det spøkefullt slikt: "Er du ikke lei av å forske på oss ennå?"

¹⁰⁵ <http://kilden.forskningsradet.no/c17251/artikkel/vis.html?tid=49377>

påminnelse om hvordan erfaringer og subjektiv identitet kan variere sterkt innenfor en og samme sosiale gruppe.¹⁰⁶

I selve intervjusituasjonen er det empatien som bør råde. Jeg har søkt å møte hver enkelt informant med mål om forståelse. I dette ligger et klart behov for empati. Flere av informantene mine har blitt temmelig rørt gjennom å fortelle om sentrale hendelser og opplevelser. Nødvendigheten av å opptre ryddig og med innlevelse står sjelden fram like tydelig som når tårene triller hos informanten du snakker med mot slutten av en fortelling om hvordan han kom tilbake til menigheten. Intervjuene foretas i det virkelige livet med virkelige mennesker. Dermed stilles krav om sunn fornuft, respekt og integritet.

1.3.3 Kilder og kjønn

Bruken av de ulike kildene og kildekategoriene varierer etter tidsperiode og fokus. De ulike kildene har også ulik verdi med henhold til informasjonen om kjønn. Noen av kildene handler direkte om kjønn, særlig gjelder dette noen av de dokumentariske tekstene som tar for seg likestilling og hvilket kjønn forkynnere skal ha. Andre kilder handler mer indirekte om kjønn. Dette gjelder for eksempel taler, som sjelden snakker direkte om kjønn.

I arbeidet med de forskjellige periodene varierer betoningen og vektleggingen av kildene. Til undersøkelsen av perioden fra 1941 til 1980 er det først og fremst UV og taler som ligger til grunn. Det betyr også at det er en klar overvekt av mannlige stemmer som kommer fram i den første perioden. Jeg tar fram noen tekster skrevet av kvinner, og behandler spesielt at selve kildefordelingen så klart framhever menn. I behandlingen av perioden 1980 til 2007 vil intervjuene og observasjonene komme sterkere fram, særlig knytta til forholdet mellom tradisjon, kontinuitet og endring fram til i dag. Når det gjelder den siste perioden, er også internettmaterialet en viktig kilde. Når nye rom kommer til der flere gis og tar ordet, utvides det mulige kildegrunnlaget. Retrospektivt ser jeg at det historiske kunne vært sterkere vektlagt i intervjuene, for eksempel for å finne de eventuelle rommene der flere tok ordet i de tidligste periodene.

¹⁰⁶ I 2008 havna jeg på forsida av avisa *Framtid i nord*, som er lokalavisa i Nord-Troms, i sammenheng med et intervju om læstadiansk ungdom og klær. Oppslaget var spekulativt og hadde et bilde av en lettkledd kvinne. På nettutgaven av samme avis blei dette oppslaget fulgt av en debatt med over 50 innlegg. I etterkant av avisoppslaget dro jeg på en forsamling og snakka med flere som hadde sett og lest, og som hadde kommentarer. Etter dette har også flere, av dem noen predikanter, fortalt at de har lest artikkelen i *Tidsskrift for ungdomsforskning* som var utgangspunkt for det hele. Dermed blir forskningen en del av menighetens diskurs. Se Olsen 2007: "Nakne knær, syndige klær", *Tidsskrift for ungdomsforskning*.

Familien er i avhandlingen et viktig tema som har mange ulike innfallsvinkler. Når det gjelder familielivet og den enkelte families indre ordninger og praksiser, har jeg lite kilder. Dermed vil dette i liten grad bli belyst. Et prosjekt med læstadiansk familieliv som hovedtema ville basere seg på feltarbeid med intervjuer og deltakende observasjon. Det er i større grad familien som diskursiv størrelse som her analyseres, noe som muliggjøres i både UV og taler. Mellom de patriarkalske, ideologiske ytringene og familielivet er det ikke et nødvendig samsvar. Slik vil familien som diskursiv størrelse framstå som mer entydig enn virkelighetens familier.

UV er som kilde prega av mange sjangere og forfattere. Jeg undersøker hvem som skriver, om og hvordan menn og kvinner omtales, samt hvordan kjønnsrelaterte temaer behandles. UVs offisielle aspekt gjør at bladet kan leses som den offisielle kilden til både meninger, ideologi og intern organisering og rollefordeling i forhold til kjønn. Og ikke minst gjør UVs kontinuitet at både taushet og italesettelse blir synlig. Når begreper og spørsmål dukker opp i UV, er det et uttrykk for at de er dukka opp i menigheten som sådan. UVs sentrale posisjon som formidlingsmedium i menigheten, samt de nære bånd som finnes mellom redaksjon og predikantråd, gjør at bladet har en sterk validitet og reliabilitet som kilde. Det som kommer på trykk i UV, kan således ses som ytringer som er gyldige og troverdige som godkjente læstadianske ytringer.

Som dokumentariske tekster gir tekstene fra UV kunnskap om menighetens posisjoner og anliggender. Et vesentlig poeng i en slik sammenheng er at ytringene må ses som representasjoner fra innsida. Både sjølrepresentasjoner og representasjoner av andre kommer fram. Følgelig vil flere av kategoriene som anvendes, for eksempel om hvem som er henholdsvis kristne og vantro, måtte ses som emiske størrelser. Slik vil de gi en kunnskap om hvordan verden, samfunnet og mennesker blir kategorisert og konseptualisert.

Taler skiller seg fra andre teksttyper i form og stil. Ettersom de i mindre grad har informasjon som hovedfunksjon, vil også lesingen være annerledes. Talene er ideologiske og normative, men ikke i retning av programskrift og vedtekter. De er flertydige i den forstand at de svinger fra å formidle svært direkte meninger og ytringer til å anvende et språk som nærmer seg et kodespråk med mange og komplekse referanser til Bibelen, Luther og predikantradisjonen. Talene, særlig de nedskrevne, har en kildemessig dobbelthet. Som en samling av ytringer som gis uten manuskript kan de vanskelig ses som bærere av en vanntett validitet. Til det er

de for tidsbestemte og flyktige. Samtidig blir nedskrevne taler tatt gjennom en kontrollinstans som nedtoner nettopp det tidsbestemte. Talen blir tekst. I prosessen øker verdien som kilde til kunnskap om normative begreper, mens verdien synker som kilde til kunnskap om den muntlige talen i en læstadiansk forsamling.

Som kildetype har internettkildene mer til felles med UV enn med talene. Imidlertid er statusen noe mer uklar. Det gis informasjon om både vedtekter og informasjon slik at roller og organisering kan avleses, men med den bortimot åpne muligheten for å komme med ytringer og meninger kan ikke all tekst leses som offisielle ytringer. Strukturen framstår som ”flatere”. Alle kan i utgangspunktet skrive inn om alt, men innlegg kan bli fjerna og blir det, noe som tydelig viser eksistensen av en slags diskursiv prosess med mekanismer som styrer det hele. Ytringer på internett er mindre troverdige eller reliable som autoritative og representative ytringer, særlig om forfatteren er anonym eller uten noen formell eller uformell posisjon. Samtidig er de gyldige som uttrykk for en diskursiv flerstemmighet.

Intervjuene er ganske så andre kildetyper. Informasjonen som kommer fra informantene, må forstås ut fra andre kriterier enn de dokumentariske tekstene og talene. Intervjuene analyseres ut fra hvorvidt informantene snakker direkte om kjønnsforhold og kjønnsidealiser i menigheten, når de forteller om egne erfaringer og når de i fortellinger viser til kjønnssystemet direkte eller indirekte.¹⁰⁷ Slik kan kjønn være relevant i en beretning om oppvekst og omvendelse sjøl om fortelleren ikke sjøl trekker det eksplisitt fram. Og det er relevant når informanter kommer med egne erfaringer og setter det inn i en sammenheng der kjønn eksplisitt spiller en rolle.

Jeg ser på subjektiv identitet både gjennom tekster, intervjuer og observasjoner. Tekster der erfaringer knytta til kjønn kommer fram, blir viktige. Eksempler er predikanter tekster og fortellinger, samt når kvinner skriver i UV. Videre vil alle minneord og biografiske tekster være potensielle kilder til subjektiv identitet. I tillegg kan intervjuene fortelle om erfaringer knytta til klær, seksualitet, identitet og praksis. Praksis og performativitet kan undersøkes gjennom deltakelsen på forsamlingene. Målet blir å se hvordan slike fortellinger representerer kjønn gjennom både kontinuitet og brudd.

¹⁰⁷ Kjønnsforskeren Hanne Haavind hevder at kjønnsforskere som intervjuer gjerne søker det innebygde og mangfoldige i kjønna betydninger. Jeg vil si at det entydige og eksplisitte også er av interesse. Se Haavind 2000: ”På jakt etter kjønne betydninger”, *Kjønn og fortolkende metode*, s. 20.

1.4 Teoretiske perspektiver

Mine teoretiske perspektiver kan deles inn i to nivåer. Det første rommer overordna posisjoner, og består av teoretiske ståsted som danner utgangspunkt for prosjektet. Det er særlig ideen om diskursive og sosiale formasjoner som er mitt ståsted når det gjelder religion og ideen om kjønnsystemet når det gjelder kjønn. Begge er basert på sosialkonstruktivistiske tenkemåter.¹⁰⁸ For det andre vil teorivalgene vise seg i bruken og behandlingen av visse begreper. Dette kapitlet skal handle om sosialkonstruktivismen og kjønn, om hvordan kjønn blir forstått og anvendt i analysen. I tillegg vil makt og modernisering behandles spesifikt.

Teori henger sammen med metode. Samtidig er de ikke identiske virksomheter. Teori assosieres med det allmenne og det abstrakte, mens metode er å anse som en prosess som formidler mellom det allmenne abstrakte og det spesifikke konkrete.¹⁰⁹ I en slik sammenheng blir de teoretiske perspektivene som dette prosjektet baserer seg på å se som allmenne religionsvitenskapelige eller samfunnsvitenskapelige antakelser. Metode(ne) som er anvendt, har vært veien mellom det mer abstrakte nivået og de konkrete kildene fra den læstadianske menigheten.

1.4.1 Sosialkonstruktivismen og diskursperspektiver

Sosialkonstruktivismen¹¹⁰ er ingen ensarta retning, men en fellesbetegnelse for en rekke nyere teorier om forholdet mellom kultur og samfunn.¹¹¹ De forskjellige teoriene av denne arten tar sitt utgangspunkt i at sosiale kategorier og størrelser ikke er evige, men sosialt skapt. Ifølge en radikal konstruktivismen består ikke den sosiale virkeligheten av annet enn tekst og diskurs. Den mer moderate varianten, som jeg følger, foreslår at folk konstruerer mening gjennom sosial samhandling, og at religion, kjønn og seksualitet alle er å oppfatte som sosiale konstruksjoner.¹¹²

¹⁰⁸ Foucault 2005 [1969]: *The archaeology of knowledge*, s. 41; Scott 1999: *Gender and the politics of history*; Mikaelsson 2004: "Gendering the History of Religions", *New Approaches to the Study of Religion*.

¹⁰⁹ Cavallin 2006: "Forholdet mellom teori og metode", *Metode i religionsvitenskap*, s. 14. Sigmund Grønmo beskriver forskning som å være prega av en pendling fram og tilbake mellom teori og empiri. Se Grønmo 2004: *Samfunnsvitenskapelige metoder*, s. 32.

¹¹⁰ Også kalt sosialkonstruksjonismen.

¹¹¹ Jørgensen og Phillips 1999: *Diskursanalyse som teori og metode*, s. 13.

¹¹² For introduksjoner av, kommentarer til og kritikk av sosialkonstruktivismen se ellers Burr 1995: *An Introduction to Social Constructionism*; Järvinen og Bertilsson 1998: *Sosialkonstruktivismen*; og Collin 2002: "Kritik av diskursanalysens filosofiske forutsetninger", *Diskursanalysen til debat*. Samfunnsviteren Nils Bredsdorff mener at samfunnsvitenskapenes tilsynelatende ukritiske overtakelse av språkvitenskapenes diskursbegrep er meget uheldig. Diskursbegrepet er umulig å få en klar forståelse av, og den "obligatoriske omveien om Foucault" gjør slike perspektiver ugyldige og lite etterprøvbare. I tillegg er Bredsdorff bestemt på at sosialkonstruktivistiske perspektiver ikke holder mål. I stedet bør forskeren ta steget tilbake til Berger og

Religion anses som en form for menneskelig praksis, skapt i bestemte sosiale sammenhenger.¹¹³ Sjøl om religioner gjerne hevder å representere noe evig og universelt, er de like bundne til tid og sted som andre sosiale diskurser.¹¹⁴ For religionssociologen James Beckford ligger den sosialkonstruktivistiske forståelsen av religion i å analysere de sosiale prosessene der kategorien religion blir tillagt mening, utfordra, forkasta og erstatta.¹¹⁵ Her er det altså selve kategorien religion som ses som en sosial konstruksjon. I dette ligger en polemikk mot essensialisme, mot insisteringen på natur, autentisitet, opprinnelse og hellighet.¹¹⁶ Innenfor det sosialkonstruktivistiske teoretiske universet er definisjoner av hva som er naturlig, hellig, opprinnelig og autentisk uttrykk for den troendes spesifikke verdensbilde. Læstadianismens ytringer om hva som er naturlige ordninger og autentisk kristendom er å se som ytringer fra bestemte posisjoner og ikke som faste definisjoner.

Michel Foucaults anvendelse av begrepet ”diskursiv formasjon” gir et bestemt perspektiv på sosial kategorisering og kunnskapsdannelse. Begrepene utsagn (statement) og diskurs er vesentlige. *Utsagnet* er hos Foucault selve inngangsporten til analysen av diskurser og dermed av diskursive formasjoner. En diskursiv formasjon kan sies å være ansamlinger av utsagn med en eller annen form for regelbundethet. I analysen av diskursive formasjoner søker forskeren å forstå reglene for formasjonen, å forstå hva som ligger til grunn for og konstituerer formasjonen. Dette er å finne uttrykt i diskursenes mange utsagn. På denne måten består analysen for en stor del av å se etter mønster og systemer i en rekke utsagn som sammen viser eller handler om en bestemt forståelse av virkeligheten. Utsagnene utgjør en diskurs som gjenspeiler og konstruerer en bestemt virkelighet.¹¹⁷ En viktig del av diskursers regelbundethet er eksistensen av bestemte *forankringspunkter*, det vil si privilegerte eller hegemoniske tegn som resten av diskursen ordnes rundt.¹¹⁸ Et eksempel: Som svar på

Luckmanns tanker om hvordan virkeligheten er sosialt konstruert. Se Bredsdorff 2002: *Diskurs og konstruksjon*, s. 98-99.

¹¹³ Se for eksempel McCutcheon 2003: *The Discipline of Religion*, s. 169.

¹¹⁴ Lincoln 1999b: *Theorizing Myth*, s. 396.

¹¹⁵ Beckford 2003: *Social Theory and Religion*, s. 3.

¹¹⁶ Lincoln 1999a: “Theses on method”, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, s. 295; McCutcheon 2003: *The Discipline of Religion*, s. 169; Mikaelsson 2004: “Gendering the History of Religions”, *New Approaches to the Study of Religion*, s. 305-307.

¹¹⁷ Foucault 2005 [1969]: *The archaeology of knowledge*, s. 41. “Whenever one can describe, between a number of statements, such a system of dispersion, whenever, between objects, types of statement, concepts, or thematic choices, one can define a regularity, (an order, correlations, positions and functionings, transformations), we will say, for the sake of convenience, that we are dealing with a *discursive formation*.”

¹¹⁸ ”Forankringspunkter” er Niels Åkerstrøm Andersens oversettelse av Laclau og Mouffes begrep ”nodal points”. Referert i Neumann 2001: *Mening, materialitet, makt*, s. 65.

storsamfunnets likestillingsdiskurs kommer på 1960- og 1970-tallet en serie utsagn om kjønn fra de læstadianske predikantene. Disse utsagnene har et mønster, er bundet av regler, har ”kall” og ”skaperordning” som forankringspunkter, og viser en bestemt forståelse av virkeligheten.

En av sosialkonstruktivismens grunnideer er at språk og diskurser ikke bare avspeiler virkeligheten, men også konstruerer den. Gjennom ulike (og gjerne konkurrerende) representasjoner av virkeligheten formes oppfatningen av hvordan verden faktisk henger sammen og ser ut. Forskerens rolle i en slik sammenheng vil være å undersøke disse representasjonene, hvordan de først er oppstått og/eller hvordan de reproduseres og endres.¹¹⁹ Et kantiansk skille mellom en tenkt ”verden i seg sjøl” og ”verden for oss” blir irrelevant. For en deltaker i en strengt konservativ kristen menighet som den læstadianske, kan seksualitet bli til noe reelt farlig dersom predikantenes diskurs omkring seksualitet alltid understreker og dreier seg om det farlige og syndefulle. Samtidig kan samme person også tilhøre en helt annen seksualitetsdiskurs med helt andre representasjoner av virkeligheten, representasjoner som for eksempel innebærer å se på den amerikanske dramaserien *Grey's Anatomy* på TV hver uke. I dette tilfellet vil et nytt språk med nye ytringer komme inn i den tradisjonelle seksualitetsdiskursen. Nye, konkurrerende representasjoner kan både forties og skape endring og reaksjon.

Enhver diskurs og enhver sosial konstruksjon kunne vært annerledes. På et individuelt plan er det å være kristen ung mann i en vekkelsesbevegelse en sosial størrelse som kunne vært annerledes. I en spesifikk diskurs blir sosiale størrelser forsøkt låst fast. Hva som er kristendom og hva det innebærer å være kristen ung mann, blir forsøkt låst fast og gitt bestemt meningsinnhold. Et viktig poeng blir å undersøke hvilke mekanismer som lukker noe/noen inne i en diskurs og hvilke muligheter som lukkes ute.¹²⁰ *Monologisering* er en mekanisme som låser fast diskursen og motvirker flerstemmighet. Noen stemmer søker å

¹¹⁹ Jørgensen og Phillips 1999: *Diskursanalyse som teori og metode*, s. 17-20.

¹²⁰ Kjønnsforskerne Siri Gerrard og Kari Melby skriver om kjønnsforskning i dag: ”Kulturelle prosesser og fenomener forstås dermed som representasjoner av virkeligheten, utformet i en spesifikk situasjon, og altså foranderlige. Hvis det skulle være noe samlet program for kulturforskere og kvinne-/kjønnsforskere i dag, måtte det være ”å forsøke å finne ut hvordan og i hvilken grad det skulle være mulig å tenke annerledes i stedet for å legitimere det man allerede vet”, slik Michel Foucault har formulert det”. Se Gerrard og Melby 2004: ”Kultur og kjønn”, *Kultur og kjønn*, s. 10-11.

monologisere diskursen, dominere de andre stemmene og tvinge dem til å tale sitt språk.¹²¹ I læstadianismen er det særlig predikantene som står for monologiseringen.

1.4.2 Kjønn

Mønstre knytta til kjønn er djupt innprenta i alle religioner.¹²² Kjønn er likevel ikke et hovedtema innen religionsvitenskapen. Sjøl om forskningen på emnet stadig vokser, forblir religion og kjønn et forskningsområde med en relativt perifer status.¹²³ I denne delen vil jeg ikke gå inn på kjønn som *teoretisk* kategori i særlig grad. Viktigst er å presentere og drøfte kjønn som *analytisk kategori*, noe jeg gjør med utgangspunkt i Joan W. Scotts bok *Gender and the politics of history*.¹²⁴

Et asymmetrisk forhold mellom menn og kvinner er et viktig kjennetegn ved lyngelæstadianismens kjønnssystem, som ved kristendommens kjønnssystem generelt. Med grunnlag i Bibelen og de samfunnene der Bibelen blei skrevet, har patriarkalske idealer og praksiser knytta til kjønn blitt en vesentlig, kanskje uadskillelig, del av kristendommen. Religionshistorikeren Jeanette Sky argumenterer for at det i Bibelen utmeisles et patriarkalsk system der kommunikasjonen stort sett foregår mellom en mannlig Gud og et menneske av hankjønn, og der de eldste mennene har makten over sine barn og kvinner.¹²⁵ Kirkehistorikeren Kari Elisabeth Børresen hevder tilsvarende at kristendommen er bærer av en grunnleggende androsentrisme, og at de siste hundre årenes motstand mot androsentrismen oppleves av den katolske kirka som mer truende enn sammenbruddet av både det geosentriske (Kepler) og det antroposentriske (Darwin) verdensbildet.¹²⁶ Patriarkatet kan defineres som en sosial organisasjon som er hierarkisk og mannsdominert, og der en liten minoritet har makta over en stor majoritet. Hierarkiet baseres på kjønn, klasse, rase, etnisitet og/eller tro.¹²⁷ Slik bestemmer ikke bare menn over kvinner, men noen menn bestemmer over kvinner og andre menn.

Sosiologene Line Nyhagen Predelli og Jon Miller knytter patriarkatet spesifikt til pietistiske bevegelser. De hevder at fromhet og patriarkat er sammenbundne prinsipper i styringen av den protestantiske misjonsbevegelsen på 1800- og 1900-tallet. Spesielt ser misjonærenes

¹²¹ Mørch 2003: "M.M. Bakhtin", *Latter og dialog*, s. 15.

¹²² King 2005: "General Introduction", *Gender, religion and diversity*, s. 3.

¹²³ Sky 2007: *Kjønn og religion*, s. 15.

¹²⁴ Scott 1999: *Gender and the politics of history*.

¹²⁵ Sky 2007: *Kjønn og religion*, s. 34.

¹²⁶ Børresen 1995: "Women's studies of the Christian tradition", *Religion and Gender*, s. 252.

¹²⁷ Cooley, Eakin og McDaniel 1997: "Introduction", *After Patriarchy*, s. xi.

retorikk ut til å bære og reprodusere en samling av tradisjonelt ”bibelske” forståelser av kjønn. Samtidig understreker Nyhagen Predelli og Miller at virkeligheten er mer sammensatt. Sjøl om det finnes uttalte idealer om hva menn og kvinner skal gjøre, kommer det utfordringer gjennom praktiske aktiviteter og organisasjon. De doktrinære forsøkene på å bevare en patriarkalsk dominans blir dermed begrensa og utfordra gjennom kvinners faktiske deltakelse på mange felt i misjonsarbeidet.¹²⁸ Nyhagen Predelli argumenterer i et annet verk for at patriarkatet i pietistiske bevegelser må ses som et *bestridt patriarkat* som alltid blir utfordra direkte eller indirekte, generelt og spesifikt.¹²⁹

Når de kristne organisasjonene på 1800-tallet gir uttrykk for patriarkalske idealer, er det stort sett i tråd med samfunnets idealer for øvrig. Fram til 1888 står mannen juridisk sett som familiens overhode i et ekteskap.¹³⁰ Likevel kan idealene hevdes med større tyngde innenfor kristne pietistiske miljøer, ettersom de blir knytta til forestillinger om en gudgitt orden.¹³¹ Det patriarkalske utgangspunktet og de patriarkalske idealene har heller ikke blitt utfordra direkte av kvinner i særlig grad. Også kvinnelige misjonærer skriver seg inn i en underdanighets- og lydighetsdiskurs som tilhører et mannsdominert samfunn.¹³² Lyngelæstadianismen er en del av denne pietistiske bevegelsen med sterke patriarkalske trekk som starter på 1800-tallet.

Patriarkatsteorier har møtt mye kritikk. Kritikken rettes særlig mot en statisk forståelse av kjønn der kvinner og menn oppfattes som homogene grupper hvor kvinner alltid er underordna menn.¹³³ Joan W. Scott er kritisk til hvordan teorier om patriarkatet baserer analysen kun på biologiske forskjeller, noe hun hevder tilslører historiske variasjoner og forskjeller.¹³⁴ Når ”patriarkat” her anvendes, er det ikke på dogmatisk vis. I utgangspunktet er det en deskriptiv bruk av begrepet jeg tar til orde for. Utgangspunktet er at kristne, pietistiske bevegelser har det bibelsk funderte patriarkatet som grunnlag for idealer om kjønn. Patriarkatet er dermed ingen konsis analytisk term, men en term som kan brukes til å beskrive læstadianismens bakgrunn i en biblisistisk kjønnstankegang og kjønnsideologi.

¹²⁸ Nyhagen Predelli og Miller 1999: ”Piety and Patriarchy”, *Gendered Missions*, s. 67-68.

¹²⁹ Nyhagen Predelli 1998: *Contested Patriarchy and Missionary Feminism*, s. 37.

¹³⁰ Norseth 2007: ”La os bryte tvert over med vor stumhet!”, s. 45.

¹³¹ Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 309.

¹³² Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 179.

¹³³ Blom 1994: *Det er forskjell på folk – nå som før*, s. 42.

¹³⁴ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 34.

Joan W. Scott beskriver kjønn som analytisk kategori som en størrelse med fire dimensjoner – institusjoner, normative begreper, kulturelle symboler og subjektiv identitet.¹³⁵ De ulike dimensjonene virker med og mot hverandre og med ulik vekt og styrke avhengig av historisk kontekst. Scott forener en flerdimensjonal modell med et fokus på makt og endring. Et eksempel: I en analyse av familien i læstadianismen vil alle dimensjonene ved kjønnssystemet være relevante. Familien er en institusjon, et vesentlig sted for normative begreper om kjønn, en størrelse med stor symbolsk kraft og en sentral arena for subjektiv identitet. Gjennom prosesser og utviklingen i storsamfunnet blir familien et konsept som alltid kommuniserer og som er i endring (se kapittel 3.3).

For Scott er kjønn kunnskap om kjønnsforskjeller, en kunnskap hun oppfatter som en måte å ordne verden på. Dermed er den tett bundet til sosial organisasjon, så tett bundet at kjønn blir den sosiale organisasjonen av kjønnsforskjeller.¹³⁶ Dette kan kalles et foucauldiansk syn på kjønn, særlig fordi det så sterkt framhever det faktum at kunnskap ikke er absolutt eller sann, men relativ og produsert i bestemte historiske settinger.

De fire dimensjonene ved kjønn utgjør det som kan kalles et kjønnssystem. Scott bruker ikke sjøl betegnelsen kjønnssystem, men Lisbeth Mikaelsson viser forbindelsen mellom kjønnssystembegrepet og Scotts begrep om kjønn som analytisk kategori.¹³⁷ Mikaelsson argumenterer for at Scotts modell er særlig relevant i analysen av kjønn i religiøse organisasjoner, fordi kirker, religiøse samfunn, sekter og kulter vanligvis er ideologisk basert på teologiske og normative fortolkninger av myter og symboler, og fordi disse ideene knyttes til både organisatoriske strukturer og enkeltpersoners identitetskonstruksjon.¹³⁸ Systembegrepet må i denne sammenhengen ikke forstås som fastlåst og med kategorier som

¹³⁵ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 41-45.

¹³⁶ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 2 Scotts definisjon av kjønn er slik: "My definition of gender has two parts and several subsets. They are interrelated but must be analytically distinct. The core of the definition rests on an integral connection between two propositions: gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power". Se Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 42.

Et vanlig grep i analysen av kjønn er å dele inn i ulike komponenter, dimensjoner, aspekter eller nivåer. Sandra Harding deler inn i tre nivåer, strukturelt, symbolsk og individuelt. Se Harding 1986: *The Science Question in Feminism*, s. 17-18. Dorthe Marie Søndergaard deler inn i sju komponenter. Det nye her er fokuset på kropp og seksualitet, for eksempel er begjærets retning og posisjonen i det seksuelle møtet komponenter i kjønn. Se Søndergaard 2000: *Tegnet på kroppen*, s. 25.

¹³⁷ Mikaelsson 2004: "Gendering the History of Religions", *New Approaches to the Study of Religion*, s. 308-309. Kjønnssystemteorien er ingen ny teori. Fra midten av 1980-årene har begrepet kjønnssystem vært anvendt innen norsk kjønnsforskning. Målet har vært en fleksibel forståelse av kjønn som ikke er fastlåst i teorien om naturlig versus sosialt kjønn. Se Blom 1994: *Det er forskjell på folk – nå som før*, s. 42-43.

¹³⁸ Mikaelsson 2004: "Gendering the History of Religions", *New Approaches to the Study of Religion*, s. 308-309.

utelukker flyt.¹³⁹ Systemer tilpasser seg og er en del av endringer i samfunnet, og kan være både åpne og lukka, fikserte og flytende. Med det læstadianske kjønnsystemet i fokus er en foreløpig observasjon at predikantene søker å lukke og fikserte systemet gjennom å idealisere det, mens generelle samfunnsendringer som likestilling og debatt om kvinnelige prester bidrar til større åpenhet og flyt.

Avhandlingens hovedfokus ligger på det institusjonelle og det diskursive aspektet ved læstadianismens kjønnsystem. Til det institusjonelle og organisasjonsmessige hører oversikten over hierarkier og posisjoner i menigheten. Den læstadianske predikanten er mann, det samme er de fleste andre med offentlige funksjoner. Imidlertid finnes det etter hvert både formelle og uformelle posisjoner som kvinner kan ha. Dermed vil forholdet og kommunikasjonen mellom de ulike nivåene og posisjonene være interessant. Videre vil spørsmål om vedtekter og regelverk besvares. En tendens er at vedtektene og reglene blir flere, at det som har vært tause felt, blir uttalt. Dermed blir det formelle planet, med den institusjonelle og organisasjonsmessige dimensjonen, mer omfattende i løpet av periodene jeg undersøker.

Til kjønnsystemets diskurs hører først og fremst de normative begrepene og det symbolske aspektet. Normative begreper søker å fastlåse betydninger og befinner seg først og fremst på et ideologisk nivå. På det ideologiske planet ligger teologien og ytringer om lære og kristendom. De som definerer de normative begrepene, først og fremst predikantene, er representanter for ”den rådende diskursen”.¹⁴⁰ Diskursen rommer også et vesentlig symbolsk aspekt. For Scott er de kulturelle symbolene først og fremst knytta til hvordan ideer, strukturer og andre sosiale størrelser representeres av symbolske uttrykk.¹⁴¹ Viktig med symbolene er at de kan skape identifikasjon med institusjoner, noe som er særlig tydelig og interessant innenfor religionsfeltet.¹⁴² Sammenhengen mellom institusjoner, normative begreper og symboler viser seg i læstadianismen for eksempel gjennom at predikantene omtales symbolsk som menighetens fedre, slik at menigheten framstår som en stor familie.

¹³⁹ Mikaelsson 2004: “Gendering the History of Religions”, *New Approaches to the Study of Religion*, s. 308-309.

¹⁴⁰ Dette konseptet kommer jeg til å anvende gjennom avhandlingen. Sjøl om predikantene er de mest typiske og tydelige stemmene i den rådende diskursen, er det verdt å merke seg at også andre kan gå inn og bli en del av den. I hilsener og andre tekster i UV er det tydelig at språket og ideer for en stor del går inn som en del av den rådende diskursen uansett hvem som er forfatteren. Slik sett blir hele UV et organ for den rådende diskursen.

¹⁴¹ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 43.

¹⁴² Mikaelsson 2004: “Gendering the History of Religions”, *New Approaches to the Study of Religion*, s. 308-309.

Samtidig blir familien et symbolsk uttrykk for menigheten. Her knyttes flere ulike nivåer sammen i det som analytisk kan ses som et forsøk på å låse fast og forsvare kjønnssystemet.¹⁴³

Kjønn er ikke bare institusjon og normative begreper. Et aspekt ved kjønnssystemet som i økende grad er blitt vektlagt innenfor kjønnsforskningen, er subjektiv identitet, et aspekt som er vesentlig for å belyse kjønn fra individenes side.¹⁴⁴ Kjønn erfares og leves av individer.¹⁴⁵ Praksis og erfaring handler både om ritualer, om orden og om generell framturen og moral. Det handler om ”å gjøre kjønn”. Slik sett er praksis og erfaring noe som henger sammen med både institusjon og normative begreper. Den enkelte erfarer og forholder seg til strukturer og til tradisjon, og kan velge både pragmatisme og fasthet, individualitet eller fellesskap. Også erfaringer kan historiseres. Erfaring og språk kan ikke skilles fra hverandre. Språket uttrykker ikke bare erfaringen, det bidrar til å skape erfaringen som en bestemt erfaring.¹⁴⁶ I analysen historiseres erfaringer gjennom å settes i sammenheng med resten av kjønnssystemet. Dette innebærer ikke at erfaringer som mennesker gjør, avskrives som konstruksjoner og dermed uvirkelige. Imidlertid er det kulturelle kategorier som avgjør om bestemte hendelser erfares på den ene eller den andre måten.¹⁴⁷ Struktur, symboler, normative begreper og institusjoner oppleves ikke nødvendigvis likt av alle systemets deltakere. Virkelige menn og kvinner følger ikke alltid og bokstavelig det som er foreskrevet av samfunnet eller gjennom normative begreper.¹⁴⁸ Dermed er det av interesse hvordan grensene og mulighetene for kjønnsidentitet oppleves og behandles av individer, og hvordan det henger sammen med de andre nivåene i kjønnssystemet. På forsamling framtrer hver enkelt som et individuelt medlem av et fellesskap. Mitt kildetilfang er imidlertid mindre når det gjelder praksis og erfaring, ettersom de skriftlige kildene sier mindre om praksis og erfaring spesielt i perioden fram til 1980. Dermed blir praksis og erfaring mer sekundært i analysen av denne perioden,

¹⁴³ Se kapittel 3.

¹⁴⁴ Se Davies m. fl. 2002: “Working on the Ground”, *Social Semiotics*, s. 291-292.

¹⁴⁵ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 44. Scott understreker at til tross for psykoanalysens betydning i en slik sammenheng, kan ikke det historiske perspektivet være fastlåst i kastrasjonsangst som årsaksfaktor i analysen.

¹⁴⁶ Scott 1998: “Experience”, *Women, Autobiography, Theory*, s. 66: “Experience is a subject’s history. Language is the site of history’s enactment. Historical explanation cannot, therefore, separate the two”.

¹⁴⁷ Når det i et samfunn er slik at menn flest arbeider ute og innehar alle offentlige roller, mens kvinnene arbeider hjemme og har ingen ting å si i styre og stell, kan det erfares som ubalanse og et politisk problem av dimensjoner. Men det kan også erfares som en del av en guddommelig plan. Og det kan erfares på mange måter mellom disse eksemplene. Når et kjærestepar får barn og/eller flytter sammen uten å være gift, kan det erfares som en naturlig del av samfunnets utvikling, og det kan erfares som et brudd på Guds orden og et bevis på at djevelens innflytelse. For min del er det av betydning å undersøke hvordan slike ordninger, handlinger og hendelser kategoriseres.

¹⁴⁸ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 44.

mens det kommer sterkere i fokus i den siste perioden. Her kommer intervjuer inn som kilder.

De ulike dimensjonene i kjønnsystemet kan ikke ses som isolerte enheter. De opererer ikke simultant, med en av dem som en refleksjon av de andre.¹⁴⁹ Alle trenger ikke være like viktige. Heller ikke trenger kjønn nødvendigvis å være konsistent. Man bør snarere forvente paradokser, undertrykte ideer og inkonsistens.¹⁵⁰ Scott understreker at et spørsmål for historiske undersøkelser er hvordan forholdet er mellom de ulike aspektene, samt mellom kjønn og andre kategorier for sosial differensiering som klasse, rase og etnisitet.¹⁵¹ Knyttet til læstadianismen er det interessant å se hvordan andre kategorier for sosial differensiering er i stadig endring i forhold til sosial relevans. Klasse, etnisitet og sentrum/periferi er vesentlige kategorier som har prege læstadianske menigheter i ulike perioder av historien. Alle har gjennomgått endringer. Fra å være en arbeiderklassebevegelse er menigheten i dag en middelklassebevegelse. Fra å være en bevegelse med en majoritet av samer og kvener er menigheten i dag overveiende norsk. Som opprinnelig en utkantbevegelse er menigheten i dag betydelig urbanisert.

Seksualitet er et godt eksempel på hvordan de ulike dimensjonene ved kjønn fungerer sammen, samt på hvordan kjønn er knyttet sammen med andre sider ved samfunnet. Seksualitet er uløselig knyttet til kjønn, i den grad at seksualitet ofte ses som en del av eller en dimensjon ved kjønn som sosial formasjon. Kjønnforskeren Gayle Rubin sier i en ofte sitert artikkel: "Gender affects the operation of the sexual system, and the sexual system has had gender-specific manifestations. But although sex and gender are related, they are not the same thing".¹⁵² Seksualitet kan deles inn i de samme dimensjonene som kjønn. Seksualiteten er institusjonalisert gjennom ekteskapsregulering. Det er knyttet en rekke ideologiske og normative begreper til den, som hvem som kan ha sex når, hvor og hvordan. Til seksualiteten er det knyttet en rekke symboler både med tabufunksjoner og med klare kommunikative aspekter av inklusjon og eksklusjon. Og hvordan seksualitet erfarer, kan variere enormt. Sosiologen Dorthe Marie Søndergaard trekker inn begjærsretning og "posisjoner i det seksuelle møtet" som elementer i definisjonen av kjønn.¹⁵³ I en læstadiansk sammenheng er

¹⁴⁹ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 44.

¹⁵⁰ Mikaelsson 2004: "Gendering the History of Religions", *New Approaches to the Study of Religion*, s. 309.

¹⁵¹ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 44.

¹⁵² Rubin 1993: "Thinking Sex", *Lesbian and Gay Studies Reader*, s. 33.

¹⁵³ Søndergaard 2000a: *Tegnet på kroppen*, s. 25.

denne dimensjonen særlig uttrykt i en naturalisert og normalisert forståelse av heteroseksualiteten.¹⁵⁴

1.4.3 Kjønn, diskurs og makt

Makt er et viktig aspekt ved kjønn. Dette er tydelig innenfor konservative kristne bevegelser gjennom den patriarkalske ideologien. Makt er imidlertid ikke en entydig størrelse, men kommer i ulike former, eksisterer i de aller fleste sosiale relasjoner og er like mye en effekt som en årsak.¹⁵⁵ I Joan W. Scotts definisjon av kjønn er makt et aspekt ved alle dimensjonene av kjønn.¹⁵⁶ Makt virker både gjennom institusjoner, diskurser og meningsproduksjon, og erfaringer. Kjønnsforskeren Judith Butler skriver om makt og maktdiskurser og understreker hvordan kjønn reguleres på ulike måter. På den ene sida er kjønn regulert og institusjonalisert gjennom lover, regler, politikk og ordninger. På den andre sida er kjønn også regulert gjennom normaliseringsprosesser som er implisitte mer enn uttalte.¹⁵⁷ Til dette ligger at bestemte tenkemåter og kategoriseringer framstår som naturlige uttrykk for en evig orden og derfor ikke kan stilles spørsmål ved.¹⁵⁸

Den tydeligste maktposisjonen innenfor lyngelæstadianismen er knytta til predikantene og predikanten som institusjon. Predikantene har stor innflytelse over menigheten gjennom sin rolle som forvalter av lære og sin sentrale rituelle posisjon. Samtidig er det verdt å merke seg at lyngelæstadianismen er en frivillig bevegelse. Satt på spissen kan man si at hver enkelt lyngelæstadianer må overtales til å være eller forbli en del av menigheten. Sjølsagt er dette mer sammensatt, spesielt når det gjelder mindre bygdesamfunn med sterk sosial kontroll. Poenget er likevel at predikantenes instrumentelle makt er begrensa. De har intet maktapparat som kontrollerer hver enkelts deltakelse. De som er myndighetspersoner i menigheten, baserer seg på en blanding av formell og uformell makt. Dette gjør imidlertid diskursene desto viktigere. Store deler av maktutøvelsen og meningsproduksjonen skjer gjennom diskursene. Et begrep for en forståelse av predikantenes posisjon i menighetene er *diskursiv dominans*. Begrepet betegner hvordan en samtale, et språk eller en diskurs kan utnyttes til å bestemme over situasjonen. Pedagogen Kaare Skagen skriver om dette knytta til veiledningssamtalen, men begrepet er anvendbart også i forhold til andre former for samtale

¹⁵⁴ Judith Butler er en av de vesentlige teoretikerne som tar opp normalisering og heteronormativitet. Se Butler 2004: *Undoing Gender*, s. 43; og Butler 2007: *Gender Trouble*, s. 191.

¹⁵⁵ Foucault 1998 [1978]: *The will to knowledge*, s. 93.

¹⁵⁶ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 42.

¹⁵⁷ Butler 2005: *Undoing Gender*, s. 40-41.

¹⁵⁸ Butler 2007: *Gender Trouble*, s. 42-43; og Sandell og Mulinari 2006: "Feministiska reflektioner över kön som kategori", *Feministiska interventioner*, s. 137-139.

og kommunikasjon.¹⁵⁹ Det finnes i følge Skagen minst fire ulike hovedmåter å dominere en samtalsituasjon på. *Kvantitativ dominans* innebærer at en av deltakerne eller en særskilt gruppe tar opp mesteparten av taletida. En av deltakerne kan også dominere *samspeillet* gjennom å legge beslag på initiativet i diskursen. Videre kan *innholdet* bestemmes for en stor del av kun en av partene. Og sluttlig kan *tidspunktet* for innlegg og innvendinger bidra til dominans.¹⁶⁰

Joan W. Scott understreker i sin behandling av kjønn som analytisk kategori at de ulike elementene henger sammen. Hun skriver om normative ytringer at de er avhengige av benektelsen eller undertrykkelsen av alternative muligheter.¹⁶¹ I dette ligger at de som kommer med de mest autoritative normative ytringene i en bevegelse, som regel vil være nært knytta til ledernivået i organisasjonen. I en lyngelæstadiansk sammenheng sitter definisjonsmakta hos predikantene, som aktivt både benekter og fortier alternativer til sine normative begreper. I løpet av de tiårene som er undersøkt i denne avhandlingen, viser det seg imidlertid at alternative ytringer presser seg fram og påvirker resten av kjønnssystemet.

Felles for ulike maktformer er at de er relasjonelle. De virker kun i sosiale relasjoner. Karismatisk autoritet er en slik form for relasjonell makt. Fra Max Weber kommer ideen om en særegen karismatisk autoritet som kjennetegnes av at lederens posisjon bestemmes av personlige egenskaper og undersåttenes tro på dem.¹⁶² De lyngelæstadianske predikantene er i varierende grad å betegne som karismatiske ledere. Felles for dem er at deres autoritet betinges av menighetens tiltro og tillit (se også kapittel 3.2). I en lyngelæstadiansk sammenheng bygges autoritet også gjennom relasjonen til og plasseringen innenfor en tradisjon der Bibel og "lærefedrene", det vil si Luther, Læstadius og de tidlige predikantene, står fremst. Kjønn og makt produseres og har sitt virkeområde i de diskursene som skapes i disse forskjellige relasjonene.¹⁶³ Det relasjonelle gjør at predikantens makt ikke

¹⁵⁹ Skagen 2000: "Veiledningssamtalen – en egen talesjanger", *Kunnskap og handling i pedagogisk veiledning*, s. 158-161.

¹⁶⁰ Skagen 2000: "Veiledningssamtalen – en egen talesjanger", *Kunnskap og handling i pedagogisk veiledning*, s. 159-160.

¹⁶¹ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 43.

¹⁶² Weber 1990: *Makt og byråkrati*, s. 98-100.

¹⁶³ Se Andersen 1994: *Institutionel historie*, s. 37. Han sier videre: "At søge at identificere ting i teksterne så som prinsipper, forfatterintentioner og interesser er det samme som at gøre læsning til indlæsning. Institutionel historie er tværtimod en distinktionernes historie og ikke en identiteternes historie". I sammenheng med diskursers treghet er *hegemoni* en sentral størrelse. Hegemoni betegnes som den rådende diskursen, som den representasjonen av virkeligheten som har forrang framfor andre. For en stor del er det en bestemt hegemoni som ligger til grunn for tregheten i en diskurs. Tregheten på si side støtter opp om hegemoniet og vanskeliggjør

er bestandig. Til tross for at predikantinstitutionen er en seig størrelse som står sterkt, er den trolig ikke den samme i 2007 som i 1941. Maktrelasjonene kan endres gjennom endring og utvikling i samfunnet for øvrig. Gjennom moderniseringen svekkes gjerne tilliten til tradisjon. Hva gjør dette med maktrelasjonene i menigheten? Fra 1941 til 2007 blir det norske samfunnet langt mer sammensatt, noe som kan føre til nye relasjoner og nye muligheter også for folk i den læstadianske menigheten. En del av moderniseringen er individualisering, som kan innebære at troen på autoriteter endres. Blir maktbildet innen lyngelæstadianismen endra på denne måten?

1.4.4 Moderniseringsperspektiver

Med røtter i vekkelsene på 1800-tallet er læstadianismen en integrert del av det moderne. I kildene framstår det som klart at læstadianerne ikke vil være en del av moderniseringen, men tvert imot er skeptisk til de fleste endringer som kommer. Samtidig er det blant forskerne enighet om at moderniseringen kan sies å starte nettopp med lyngelæstadianernes viktigste lærefader, Martin Luther.¹⁶⁴ Jeg vil her ta opp noen perspektiver på det moderne og modernisering som er relevante for analysen.

De religiøse vekkelsene på 1800-tallet er en del av en langt større strømning og tendens både realhistorisk og idehistorisk. Kirkehistorikeren Dag Thorkildsen argumenterer for at 1800-tallets vekkelser er viktige elementer i den sosiale, økonomiske, religiøse og mentale moderniseringsprosessen. Samtidig er de tvetydige gjennom å representere en uttalt motstand mot det moderne.¹⁶⁵ Moderne kultur og dens tekster inneholder ulike diskurser som er mer eller mindre innvevd i hverandre, sier Lisbeth Mikaelsson.¹⁶⁶ Denne tvetydigheten er en mulighet som ligger i moderniseringen. Det er en forskjell på å være en del av det moderne prosjektet og på å ha det moderne som prosjekt. Sosiologen Willy Guneriusen beskriver modernisering som å ha to betydninger, enten som en bevisst forandringsprosess eller som en

det meste av endring. Dermed styrkes hegemoniet. For forskeren er dette perspektiver som kan ligge til grunn for refleksjon både knytta til feltet og omkring forskerens rolle. Analysen av kjønnsidentitet innenfor en religiøs bevegelse vil kunne undersøke den tregheten som ligger pakket rundt de hegemoniske kjønnsdiskursene. I en konservativ kristen bevegelse tar det lang tid å endre kjønnsidentiteten. På denne måten reproduseres de rådende maktstrukturene som har med kjønn å gjøre. Også forskningen preges av treghet og hegemoni. Noen områder og perspektiver innenfor religionsfaget regnes som mer hegemoniske enn andre. Dette gjelder følgelig så vel knytta til analysen av en religiøs gruppe som til refleksjonen over forskningens perspektiver.

¹⁶⁴ Bruce 1996: *Religion in the Modern World*, s. 9; Aho 1997: "The Apocalypse of Modernity", *Millennium, Messiahs, and Mayhem*, s. 62.

¹⁶⁵ Thorkildsen 1998: "Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet", *Historisk tidsskrift*, s. 177.

¹⁶⁶ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 215.

ikke-planlagt prosess som er en del av utilsikta virkninger av større endringer.¹⁶⁷ Bjørg Seland refererer til Guneriussen når hun argumenterer for å skille mellom modernisering som *prosjekt* og som *prosess*.¹⁶⁸ Læstadianismen og den øvrige vekkelseskristendommen er i utgangspunktet mer inne i moderniseringen som prosess enn de har den som prosjekt. Dette er likevel diskutabelt og lite entydig.

Det moderne, moderniteten og modernisering er tøyelige begreper. Her vil jeg ta fram de mest relevante aspektene, og lar ligge det som først og fremst handler om internasjonale tendenser, storpolitikk og store idehistoriske sammenhenger.¹⁶⁹ Viktigere kjennetegn ved moderniseringen i denne sammenhengen er urbanisering, sekularisering, individualisering og et nytt blikk på tradisjon.¹⁷⁰ Urbanisering gjelder på mange nivåer, fra globale strømninger til nasjonale tendenser i Norge med flyttingen fra landsbygda til byene. Det er særlig på 1970- og 1980-tallet at dette gjelder den lyngenlæstadianske menigheten (se kapittel 5). Sekularisering blir behandla gjennomgående av flere.¹⁷¹ I denne sammenhengen er sekularisering først og fremst interessant som et begrep for den økende kløfta mellom de religiøse og de sekulære sfærene i samfunnet.¹⁷² I denne forstand blir lyngenlæstadianismen en av flere bevegelser som lever i skiftende sosiale kontekster. I stedet for at religion og kristendom tas for gitt, blir konservative kristne bevegelser en egen kategori i samfunnet.

Individualisering og subjektets nye rolle er av de hyppigst nevnte kjennetegnene ved moderniseringen. James Beckford kaller det en dyrking av begreper om individuell subjektivitet, verdighet og rettighetskamp.¹⁷³ Dreiningen i retning større vekt på individet og subjektet kan sies å ha fått sine uttrykk allerede i pietismens fokus på den enkelte kristnes fromhet og omvendelse.¹⁷⁴ Fram mot i dag forsterkes individualiseringen ytterligere. Et trekk ved individualiseringen er at den gjerne koples til *avtradisjonisering*. De ses gjerne som

¹⁶⁷ Guneriussen 1999: *Å forstå det moderne*, s. 18.

¹⁶⁸ Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 58-60.

¹⁶⁹ I James Beckfords behandling av modernisering trekkes blant annet fram kjennetegn som angår forholdet mellom internasjonale stater, økonomisk produktivitet nasjonalt og internasjonalt, og utviklingen av demokratiske styresett. Se Beckford 2003: *Social Theory and Religion*, s. 49-50.

¹⁷⁰ Beckford 2003: *Social Theory and Religion*, s. 49-50; Bruce 1996: *Religion in the Modern World*, s. 9-17; Guneriussen 1999: *Å forstå det moderne*; Heelas 1998: "Introduction: on differentiation and dedifferentiation", *Religion, Modernity and Postmodernity*, s. 1-5.

¹⁷¹ Se for eksempel Beckford 2003: *Social Theory and Religion*, s. 50-51; Bruce 1990: *A House Divided*; Bruce 2002: *God is Dead*.

¹⁷² Beckford 2003: *Social Theory and Religion*, s. 35.

¹⁷³ Beckford 2003: *Social Theory and Religion*, s. 50.

¹⁷⁴ Slettan 1992: *O, at jeg kunde min Jesum prise...*, s. 21-22.

gjensidig avhengige og forsterkende modernitetsprosesser.¹⁷⁵ Det modernes holdning og relasjon til tradisjon er svært flertydig. Tradisjonen trer i det moderne fram nettopp som ”tradisjon”, som dermed er noe å forholde seg aktivt til.¹⁷⁶ Slik er tradisjonalisme en moderne tendens og strømning på samme måte som motstand mot tradisjonalisme er det. Religionssosiologen Steve Bruce viser hvordan motstanden mot modernitet og nye ting er en sentral del av fundamentalismen, samtidig som motstanden kun kan eksistere i en moderne sammenheng. Mot det nye blir for eksempel familie og den tradisjonelle kjønnsordningen satt opp som klare symbolske uttrykk for det rette og sanne.¹⁷⁷ Jeg vil seinere vise hvordan tradisjon på et gitt tidspunkt trer fram som noe som ikke lenger kan tas for gitt, men kan vurderes (se kapittel 4.1). Begrepene vil drøftes videre underveis i avhandlingen.

En viktig forklaringsmodell når psykologene Harriet Bjerrum Nielsen og Monica Rudberg skriver om modernisering og kjønn, er generasjonsperspektivet, som brukes for å få fram brudd og forskjeller mellom generasjonene. Nye generasjoner fører med seg ferske blikk på kultur og kulturelle overleveringer, og er slik sett en måte å forstå endringer som skjer uten at det nødvendigvis ligger kulturelle konflikter i bunnen. Kontinuitet står likevel ikke i klar motsetning til forandring når det gjelder generasjoner. Uavslutta prosjekter kan gis videre til en ny generasjon for å fullføres.¹⁷⁸ Generasjonsskifter kan ses som steder i historien der en generasjon overfører sine tanker, holdninger og ordninger til en ny generasjon.

Moderniseringsperspektivene bidrar til analysen av den læstadianske bevegelsen som til en og samme tid er en uløselig del av det moderne *og* en bevegelse som har et aktivt og kritisk forhold til det moderne. Perspektivene gir muligheter for begge deler, for å se moderniseringen som en prosess og som et prosjekt.

1.4.5 Oppsummering av teoretiske perspektiver

De teoretiske perspektivene åpner for både samtidsanalyser, analyser av bestemte hendelser eller grupperinger, og analyser av mer historisk art. Det er den sistnevnte som først og fremst er mitt anliggende. Perspektivene fra sosialkonstruktivismen og diskursanalyse er å anse som teoretiske overbygninger for prosjektet. Derfra henter jeg et syn på kunnskap og sosiale

¹⁷⁵ Heelas 1996: ”Introduction: Detraditionalization and its Rivals”, *Detraditionalization*, s. 2-3. Se også Woodhead og Heelas 2000: *Religion in Modern Times*, s. 342 ff.

¹⁷⁶ Guneriussen 1999: *Å forstå det moderne*, s. 14.

¹⁷⁷ Bruce 2000: *Fundamentalism*, s. 31-32.

¹⁷⁸ Nielsen og Rudberg 2006: *Moderne jenter*, s. 19-20.

kategorier – hvorav de viktigste er kjønn og religion – som ligger til grunn for hele resten av analysen.

Der er noen likheter å finne når man ser på religion og kjønn som forskningsemner. De ser begge ut til å eksistere i et slags kontinuum med et deskriptivt-analytisk perspektiv på den ene sida og et normativt-politisk-teologisk perspektiv på den andre. Mange artikler om religion og kjønn er i praksis artikler om og innenfor feministisk teologi.¹⁷⁹ I utgangspunktet er ikke dette et problem. Utfordringen ligger i å eksplisere sine antakelser og utgangspunkt. Mitt prosjekt søker å nærme seg det deskriptivt-analytiske. Likevel innebærer kjønnsforskning å rokke og stille spørsmål ved det entydige og fastlagte.¹⁸⁰ Med utfordringen gitt av Foucault¹⁸¹ kan man si at en ”stille tanke” eller antakelse innen kjønnsforskning er en tendens til at det handler mest om kvinner.¹⁸²

Analysen av kjønn vil ha en klar historisk dimensjon. Et nyttig skille i denne sammenhengen er mellom diakron analyse (analysen av forandring over tid) og synkron analyse (analysen av system).¹⁸³ For Niels Åkerstrøm Andersen er det den diakrone analysen som er den primære i arbeidet med institusjonsanalyse.¹⁸⁴ Tilsvarende vil det være den diakrone analysen som er primær i mitt arbeid. I dette ligger en analyse av hvordan idealer dannes, diskursiveres og institusjonaliseres.¹⁸⁵ Samtidig vil min analyse trekke inn en synkron dimensjon. Andersen sier: ”Den synkron analyse søker i den færdige diakrone analyse at belyse nogle træk ved

¹⁷⁹ Se for eksempel King (red.) 1995: *Religion and gender*.

¹⁸⁰ Gerrard og Melby 2004: ”Kultur og kjønn”, *Kultur og kjønn*, s. 10-11. Et prosjekt med kjønn som hovedtema kan vanskelig framstå som nøytralt. Nøytralitet vil i en slik sammenheng være likestilt med å stå på den rådende diskursen si side. Juschka kommenterer denne utfordringen gjennom å slå fast at feministiske analyser undersøker og avslører hvordan kjønn koder all kunnskap. Dermed kan man ikke forvente takksigelser og varme mottakelser fra dem som får stilt spørsmål ved maktgrunnlaget sitt. Se Juschka 2001: ”General Introduction”, *Feminism in the Study of Religion*, s. 2.

¹⁸¹ Foucault 1984: *The Use of Pleasure*, s. 9. Se også Bernauer og Carrette 2004: ”Introduction: The Enduring Problem”, *Michel Foucault and Theology*, s. 5. Et tilsvarende perspektiv gis i Bull 2007: ”Språk å ha makt med, maskulinitet, tale og togn”, *Maskuliniteter i nord*, s. 164-167.

¹⁸² Mikaelsson 2004: ”Gendering the History of Religions”, *New Approaches to the Study of Religion*, s. 297. Et eksempel kan gis gjennom en viktig parallell bok for min del, Laura Vances *Seventh-day Adventism in Crisis. Gender and Sectarian Change*, som handler om kjønnsforhold i adventismen. Til tross for overskriften der det er kjønn (gender) som spiller hovedrollen, handler store deler av boka om kvinnes kår. Se Vance 1999: *Seventh-day Adventism in Crisis*. Også Bjørg Selands forskning om kjønn innenfor sørlandskristendommen viser seg å handle mest om kvinner. Se Seland 2002: ”Bedehusets kjønnsregime”, *Hvitt stakitt og fiberoptikk*; og Seland 2006: *Religion på det frie marked*. Et annet eksempel er ei bok som ofte refereres til, som har tittelen *Køn, religion og kvinder i bevægelse*. Se Warring (red.) 2000: *Køn, religion og kvinder i bevægelse*. I boka om verdens levende religioner (redigert av Gilhus og Mikaelsson) står det på stikkordoversikten om kjønnsrelasjoner: ”Se kvinner”. Se Gilhus og Mikaelsson (red.) 2007: *Verdens levende religioner*, s. 428.

¹⁸³ I utgangspunktet er dette skillet henta fra strukturalismens (gud)far Ferdinand de Saussure.

¹⁸⁴ Andersen 1994: *Institutionel historie*, s. 9.

¹⁸⁵ Andersen 1994: *Institutionel historie*, s. 11.

systemernes enheddannelse på bestemte historiske snit”.¹⁸⁶ Dermed blir det mulig å legge inn noen synkrone snitt i den ellers diakrone presentasjonen. Særlig er dette relevant i analysen av bestemte diskurser og casestudier.

Kjønn er en skapt diskursiv formasjon og eksisterer kun innenfor en sosial kontekst. I denne konteksten finnes sterke krefter som yter motstand mot endring. Og det skjer stadige generasjonsskifter som bidrar både til brudd og kontinuitet. Oppsummerende om den historiske analysen kan jeg slå fast at avhandlingen vil kunne ut i en analyse av kjønn slik det framtrer i dag innenfor læstadianismen. Like viktig er analysen av endringsprosessene som fører fram dit. En slik analyse fordrer et skille mellom før og nå. Begge kategoriene er skapt av meg i analytiske og pedagogiske øyemed.¹⁸⁷ Prosjektet baserer seg på den diakrone analysen, på utviklingen fra før til nå.

¹⁸⁶ Andersen 1994: *Institutionel historie*, s. 10: ”Hvor den diakrone analyse søker at beskrive institusjonenes historie, så søker den synkrone analyse at betone de hovedtrekk, der gør sig gældende i forskellige fasers måde at trække grænsen system/omverden”.

¹⁸⁷ Andersen 2003: *Discursive analytical strategies*, s. 44.

2 Fra Læstadius til Johnsen: Lyngenlæstadianismen vokser fram

Målet med dette kapitlet er å sette analysen inn i en historisk og religionshistorisk sammenheng. Dermed slutter det der avhandlingens vesentligste periode begynner – ved Erik Johnsen død i 1941. Fokus er på framveksten av den læstadianske bevegelsen med særlig henblikk på den retningen som skiller seg ut i Nord-Troms. Jeg gjør rede for den læstadianske historien gjennom å gå tilbake til Læstadius og bevegelsens første tid, og se læstadianismen som en pietistisk vekkelse. I en mindre casestudie tar jeg opp den såkalte Lappmarkens Maria, som er en viktig kvinneskikkelse i læstadiansk historie.

2.1 Vekkelsen: Lars Levi Læstadius og pietismen

Navnet læstadianismen kommer fra Lars Levi Læstadius, som er opphavsmannen til vekkelsen. På midten av 1800-tallet går en bølge av religiøse vekkelser over det nordlige Europa¹⁸⁸, og det er i denne sammenhengen jeg vil se læstadianismen. Læstadius er en av flere pietistiske vekkelsespredikanter som skaper menigheter eller grupper av vakte rundt seg rundt seg.

2.1.1 Lars Levi Læstadius

Som misjonsmark er den svenske lappmarken på 1800-tallet ikke et uberørt landskap. På 1700-tallet og begynnelsen av 1800-tallet hadde flere vekkelser funnet sted i Norrland. I de fleste områdene skjedde en slags religiøs fornyelse, med både radikale og mer moderate vekkelser.¹⁸⁹ De fremste vekkelsene var trolig vekkelsen rundt Pehr Brandell (1781-1841) i Nora og det såkalte nyleseriet.¹⁹⁰ Læstadius er påvirket av begge sjøl om han etter det kildene sier neppe deltar i noen av dem.¹⁹¹

Lars Levi Læstadius blir født 10. januar i 1800. Faren er svensk og mora er same. Læstadius forteller om sin barndom at han vokste opp under karrige kår med en hissig og alkoholisert far.¹⁹² Likevel går han i sin fars fotspor og velger teologien trass i at botanikken lenge var førstevalget. Han utdanner seg i Uppsala og blir ordinert i 1825. Karesuando, en liten by på

¹⁸⁸ Thorkildsen 1998: "Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet", *Historisk Tidsskrift*, s. 161.

¹⁸⁹ Ericsson og Harnesk 1994: *Präster, predikare och profeter*, s. 10.

¹⁹⁰ Ericsson og Harnesk 1994: *Präster, predikare och profeter*, s. 10. De skriver her om norrlandsläseriet: "[...] som under 1800-talets första hälft tog avstånd från vad den ansåg vara den officiella kyrkans urvattnade förkunnelse och i stället ivrade för en religiös förnyelse och fördjupad fromhet". Også historikeren Daniel Lindmark skriver om nyleseriet som en viktig del av læstadianismens forhistorie: Lindmark 2002: "Till læstadianismens förhistoria. Läseriet och nyckelmakten", *Väckelsen utan gränser*. Kirkehistorikeren Sölve Anderzén skriver om dåps- og undervisningstradisjoner i 1700-tallets Norrland: Anderzén 1995: "...att lära dem som behöfva..." *Undervisning, byabön och dop i Kemi och Torne lappmarker*.

¹⁹¹ Andreassen 2001: *Mellom Luther og Læstadius*, s. 44-46.

¹⁹² Læstadius 1852-54 [1979]: *Ens ropandes röst i Öknen*, s. 12.

grensa mellom Sverige og Finland, blir hans arbeidssted fram til 1849 da han flytter til Pajala litt lenger sør. Flere forskere har søkt å gå inn i livshistorien til Læstadius for å finne forklaring på vekkelsen.¹⁹³ Jeg går i liten grad inn på dette her.

I løpet av 1845 starter en vekkelse rundt gudstjenestene og forkynnelsen til Læstadius. I følge Læstadius har dette sin bakgrunn i et møte han har med ei ung samejente høsten 1844. Møtet og jenta har fått stor betydning både internt i vekkelsen og i deler av forskningslitteraturen. Milla Clemensdotter er en del av den brandellske vekkelsen i Nora, og treffer Læstadius under en visitasjon i Åsele. Møtet beskrives av Læstadius som hans åndelige gjenfødsel og han kaller Clemensdotter for ”Lappmarkens Maria”, noe som understreker det forløsende ved møtet. Han skriver: ”Denna enfaldiga flicka hade erfarenheter i nådens ordning, som jag aldrig hade hört förut”.¹⁹⁴ Og han hevder at hans forkynnelse med dette får en ”högare färg”.¹⁹⁵ Går man inn på Læstadius sine taler, er det vanskelig å se noen klar forskjell på forkynnelsen før og etter møtet med Maria. Dermed er det ikke sikkert om møtet med Maria faktisk skjedde før vekkelsen, eller om dette er en seinere konstruksjon. Uansett passer det inn i det som er en sentral del av forkynnelsen – omvendelse og forbedring gjennom møtet med en ulærd person langt fra kirka (en videre drøfting av Maria kommer i kapittel 2.1.5).

Forkynnelsen til Læstadius kjennetegnes ved en utstrakt bruk av folkelige bilder, motiver og metaforer fra dagliglivet i lappmarken. Språkbruken er direkte og prega av ord og uttrykk som folk sjelden hører fra prekestolen. Omvendelse og forbedring er det aller viktigste, sier Læstadius. Hver enkelt må vende om fra det syndige livet og den døde troen til en levende tro i Kristus. For å oppnå omvendelse er det ikke tilstrekkelig med en rasjonell og tankemessig forbedring. Frelse oppnås gjennom den rette ”nådens orden”, der det siste stadiet er forfølgelse, noe som antyder at Læstadius ikke lover sine tilhørere himmelrike på jord. Den onde verden vil forfølge de sanne kristne; dette er et tegn på sann kristendom.¹⁹⁶

¹⁹³ Se for eksempel Boreman 1953: *Læstadianismen*, s. 28-30. Gunnar Wikmark argumenterer for at det i forskningen har skjedd en svartmaling både av Læstadius' barndom og av forholdene i Karesuando før vekkelsen. Se Wikmark 1980: *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen*, s. 20 og 53.

¹⁹⁴ Læstadius 1852-54 [1979]: *Ens ropandes röst i Öknén*, s. 178.

¹⁹⁵ Læstadius 1852-54 [1979]: *Ens ropandes röst i Öknén*, s. 178.

¹⁹⁶ Læstadius 1979 [1852-54]: *Ens ropandes röst i Öknén*, s. 113. Nådens orden er en slags læstadiansk ”åttefoldig vei”: åndelig fattigdom, åndelig sorg, saktmodighet, hunger etter rettferdighet, barmhjertighet, hjertets reinhet, fredssommelighet, og forfølgelse. Alle disse åtte stadiene hører til i den kristnes søken etter frelse, i følge Læstadius.

Et annet vesentlig aspekt ved Læstadius sin forkynnelse som er blitt pekt på av forskere, er gudsbildet. Han snakker i sine prekener om Gud som ”Den himmelske forelder”¹⁹⁷, og kan slik sies å nedtone det reinte mannlige ved Gud, og i stedet operere med et kjønnsmessig komplementært gudsbilde.¹⁹⁸ Dette gudsbildet kan også sees i sammenheng med hans øvrige forkynnelse, der han aktivt anvender både mannlige og kvinnelige attributter for å beskrive nåden og Kristus. Jeg vil i liten grad gå inn på konseptet ”den himmelske forelder” av flere årsaker. For det første har dette gudsbildet hatt liten virkningshistorie på og innenfor bevegelsen.¹⁹⁹ For det andre vil mitt hovedfokus være på læstadianismen som bevegelse mer enn som Læstadius’ lære. Ikke desto mindre, det lite entydige gudsbildet, med feminine elementer, viser en mulighet innenfor læstadianismen. Læstadius framstår som utradisjonell. Samtidig har det i svensk herrnhutisk tradisjon vært vanligere å skildre Gud og Jesus i feminine termer.²⁰⁰

2.1.2 Vekkelsen

I 1845 starter en vekkelse i Karesuando. Læstadius sine gudstjenester blir fulgt av stadig flere, og blir prega av store emosjonelle bevegelser. Stadig flere kommer til, kanskje av nyhetens interesse, og blir truffet av forkynnelsen fra prekestolen. Dermed skapes ringvirkninger som får flere til å søke til Karesuando og Læstadius. Når det gjelder den læstadianske vekkelsen, spres vekkelsen gjennom utsendelsen av predikanter, familie- og siidabånd og venner i løpet av kort tid.²⁰¹ Sosiale nettverk spiller en vesentlig rolle i rekrutteringen til religiøse bevegelser. Venner og slektninger ser ut til å være de viktigste faktorene i en slik sammenheng.²⁰² Et vitnesbyrd om den raske spredningen er at vekkelsen kommer til Norge allerede i 1848, og finner sted tilnærma samtidig i indre Finnmark, i Nord-Troms og i Ofoten.²⁰³ I tillegg har det trolig hatt stor betydning at spredningen skjer via reindriftssamenes trekkruiter. Karesuando-området er vinterboplass for mange reindriftssamer som drar til ulike steder langs norskekysten på sommerbeite. Dermed tar mange i et stadig

¹⁹⁷ Se for eksempel Læstadius 1985: *Postilla*, s. 106 og 197.

¹⁹⁸ Nilsson 1988: *Den himmelska föräldern*, s. 112-115. Nilsson skriver om dette gudsbildet, og peker på at begrepet ”forelder” av Læstadius først og fremst har vært anvendt på finsk, og at det vanskelig kan oversettes fullt til svensk og dermed norsk.

¹⁹⁹ En undersøkelse av læstadianske predikanter taler ville kunne gi ny kunnskap om akkurat dette punktet.

²⁰⁰ Öhrberg 2003: ”’Uti din brudgoms blod’. Kön och retorik inom svensk herrnhutism”, *Kvinnovetenskaplig Tidsskrift*, s. 114.

²⁰¹ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 44-46. En siida er betegnelsen for et fellesskap av flere familier og/eller hushold som sammen forvalter et bestemt område knytta til reindrift.

²⁰² Stark og Bainbridge 1985: *The Future of Religion*, s. 322-323.

²⁰³ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 39-45.

større område del i den læstadianske vekkelsen. At vekkelsen vokser fort, antydes ved at et møte i Alkkula i Finland i 1872 samla over 100 predikanter.²⁰⁴

Et viktig aspekt ved den tidlige læstadianismen er spørsmålet om hvordan forkynnelsen skal foregå. I Sverige oppheves ikke konventikkelplakaten før i 1858. Dermed er det ikke tillatt med religiøse møter der lekmenn forkynner. Læstadius løser dette ved å arrangere avholdsmøter og skoler der de han sender ut, leser taler han sjøl har skrevet. På denne måten omgår han loven. Samtidig bidrar dette til å konsolidere vekkelsens klare lekmannspregettersom det er lekmenn som blir sendt ut. Disse får en stadig friere rolle, og idet konventikkelplakaten forsvinner står de klare til å forkynne fritt.²⁰⁵

Et spørsmål som er stilt omkring disse første utsendingene, er hvorvidt noen er kvinner. Lite er sikkert, men det ser ut til at det i all hovedsak har vært menn. Imidlertid er Læstadius sin datter Nora en av utsendingene. Om hun taler, vites ikke. Dagmar Sivertsen skriver at Nora blir sendt til Alta i Finnmark sammen med en finsk predikant.²⁰⁶ Journalisten Ester Cullblom skriver at Nora "[...] företog resor till Alta og Kautokeino i Norge som förkunnare av sin fars lära".²⁰⁷ Blant dagens læstadianere har det vært av stor betydning å avvise at Nora skulle ha talt. Som utsending skal hennes rolle først og fremst ha vært sosial og organisatorisk.²⁰⁸ Kildene åpner ikke for noen konklusjon. I starten av vekkelsen ser det ut til at kvinner kan ha noen viktige posisjoner (se kapittel 3). Erik Wentin nevner for eksempel flere kvinnelige tolker som har virka i Österbotten, i grenseområdet mellom Sverige og Finland rundt det forrige århundreskiftet.²⁰⁹ I Norge er imidlertid ingen kvinnelige tolker kjent.

Den læstadianske vekkelsen er del av en stor gruppe av vekkelsener som preger Nord-Europa gjennom hele 1800-tallet. Kjentegn ved vekkelsene er at de er folkebevegelser, fremmer individualisme og er opposisjonelle.²¹⁰ Slik framstår de som moderne i sine uttrykk trass i at

²⁰⁴ Wentin 1986: *Laestadianismen i svenska Österbotten*, s. 18. En viktig del av den læstadianske vekkelsesns tidligste tid er misjonsskolene. Sölve Anderzén trekker fram over 50 misjonsskoler i det nordlige Sverige i perioden 1848-1861. Se Anderzén 2001: "Nu brinner skogen...", *Læstadius 200 år*, s. 24-28 og 35.

²⁰⁵ Boreman 1953: *Læstadianismen*, s. 68-70.

²⁰⁶ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 40-42.

²⁰⁷ Cullblom 2000: "Kvinnan i den tidiga laestadianska rörelsen", *Tornedalens årsbok 2000*, s. 138.

²⁰⁸ Esbensen 1999: *Fra historien om Læstadianismen på Nordkalotten*, s. 30. Se kapittel 3.

²⁰⁹ Wentin 1986: *Laestadianismen i svenska Österbotten*, s. 111.

²¹⁰ Thorkildsen 1998: "Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet", *Historisk Tidsskrift*, s. 161. Vekkelsene er ikke bare av religiøs art. Thorkildsen skriver at religiøse, nasjonale og politiske vekkelsener er et kjentegn ved hele 1800-tallets historie. I Norge er dette tydelig med de sterke nasjonale strømmingene som får

flere av vekkelsene har antimoderne og motkulturelle trekk.²¹¹ Vekkelsene er moderne modernitetskritikere. Vekkelsene blir en del av moderniseringsprosessen til tross for at de aktivt går imot moderniseringen som *prosjekt*.

Begrepet vekkelse anvendes både om det som hender med den enkelte i forbindelse med en religiøs omvendelsesopplevelse, og om den bevegelsen som blir resultatet av en gruppe av vakte. Innen læstadianismeforskningen ser ”vekkelse” og ”bevegelse” ut til for en stor del å være synonyme. Jeg vil anvende ”vekkelse” om historiske og individuelle hendelser heller enn om den sosiale gruppa. En vekkelse forutsetter en tilstand av søvn som den enkelte skal våkne fra. Dermed impliseres et tidsskille. Før sov mennesket. Nå er det våkent, nå er det vekket eller vakt. Tidsskillet med den klare separasjonen av *før* og *etter* innebærer en form for dualisme som jeg skal komme tilbake til knytta til pietismen.²¹² Brorson-forskeren Steffen Arndal skriver om vekkelsene at de både skaper og blir skapt av identitet og identitetskonstruksjon. I dette ligger at vekkelsen bærer med seg et individuelt, et sosialt og et historisk aspekt. Hver enkelt får gjennom vekkelsen en ny forståelse av verden og en opplevelse av å forandre seg. Av dette oppstår ønsket om å dele denne opplevelsen med andre. Vekkelsen gir deltakerne en felles forståelse av tid og historie, samt av de vakte sin plass i tid og historie.²¹³ Det kan være ganske så store variasjoner i hvilke betydninger dette får for den enkelte gruppa av vakte. Uansett er fellesskapet eller kollektivet en sentral bestanddel i vekkelsen. Skiller blir skapt og reproduisert mellom dem som er utenfor og dem

uttrykk for eksempel i bonderomantikk og nasjonalromantisk litteratur, i den politiske arbeiderbevegelsen og i de mange kristne vekkelsene.

²¹¹ I tida rundt år 1800 var det kristne vekkelse i de fleste nordiske landene. I Danmark finnes radikale vekkelse inspirert av de radikalpietistiske herrnhuterne. I Finland oppsto en vekkelse av ekstatiske karakter rundt Paavo Ruotsalainen. Sverige husa en serie vekkelse med både kirkelige og mer separatistiske trekk. I Norrland var det til dels sterke konflikter knytta til de mer radikale vekkelsene. I Norge starta en vekkelse rundt Hans Nielsen Hauge som skulle prege norsk kristendom helt fram til i dag. Thorkildsen bemerker at de forskjellige vekkelsene skjer tilnærma samtidig, noe som gjør at de ikke kun kan forklares gjennom påvirkning og kontakt. I tillegg peker han på at vekkelsene i liten grad kan forklares utelukkende gjennom lokale og regionale forhold. De må ses i en større sosial og geografisk sammenheng. Se Thorkildsen 1998: ”Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet”, *Historisk Tidsskrift*, s. 171-172.

De kristne vekkelsene deler noen idehistoriske kjennetegn. Et kjennetegn er reaksjonen mot den bestående kristendommen representert ved de forskjellige kirkene. Et annet er motstanden mot kulturelle endringer og nyvinninger. I tillegg har de et ambivalent forhold til rasjonalisme og fornuftstro. Vekkelseskristendommen vektlegger i stor grad den enkeltes omvendelsesopplevelse og forkaster fornuften og dens muligheter. Samtidig er fokuset på enkeltmennesket og kritikken mot det bestående noe vekkelseskristendommen deler med den samtidige rasjonalismen. Se Thorkildsen 1998: ”Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet”, *Historisk Tidsskrift*, s. 171-172; og Slettan 1992: ”O, at jeg kunde min Jesum prise”, s. 21.

²¹² Se Dahlbäck 1950: *Den gamla och den nya människan i Lars Levi Læstadius' teologi*; og Boreman 1953: *Læstadianismen*, s. 42.

²¹³ Arndal 1989: ”Den store, hvide flok at see”, s. 31.

som er innenfor.²¹⁴ En slik praksis og tankegang kan gå inn som en del av apokalyptikken, som er et aspekt ved mange vekkelsers. Apokalyptikk er et tankesett der man er overbevist om at tida og verden går mot slutten. Dermed må alle de troende advares, og bes om å forberede seg.²¹⁵ Læstadianismen bærer med seg apokalyptikken som del av sin hovedtankegang, noe som har ført til utbrytere, dog sjelden.²¹⁶

Rørelsen er et fenomen som kan knyttes til vekkelsesdimensjonen ved læstadianismen. Begrepet rørelse anvendes av læstadianerne sjøl. Den indre logikken er som følgende: Forkynnensens strenge loviske preg skaper syndeanger. Dernest vil løftet om frelse ved den rette omvendelsen føre til en vilje til syndsbekjennelse. Når den kommer, blir gleden over nåden så stor at det hele kan føre til rørelse, som kan gi seg fysiske utslag. I starten av den læstadianske vekkelsen er rørelsen forholdsvis utagerende og ekstatisk, med hopping, skriking og voldsomme følelsesmessige utbrudd. Syndenøden kan få "[...] de väckta att vrida sig som maskar".²¹⁷ Dette vekker oppsikt når det skjer under kirkas gudstjenester, særlig knytta til nattverden, og bidrar trolig til at vekkelsen blir møtt med mistenksomhet av øvrigheten. Flere forskere har oppfatta rørelsen som et tegn på kontinuitet med den gamle samiske religionen, og som tilsvarende noaidens ekstase.²¹⁸ Dette er problematisk. Rørelsen ser ut til å ha mer til felles både med pinsebevegelsen, karismatiske frikirkebevegelser og de følelsesladde vekkelsesmøtene med gråt og sterke følelser i bevegelse i deler av Sør- og Vestlandets vekkelseskristendom.²¹⁹ Det er usikkert hvor presist ekstase-begrepet er knytta til rørelsen, særlig i nyere tid.²²⁰

²¹⁴ Om læstadianismen, se Torp 1994: *Fra markafinn til same*, 115. Om det samme skillet i andre bevegelser, se for eksempel Slettan 1992: "O, at jeg kunde min Jesum prise", s. 144-145.

²¹⁵ Bromley 1997: "Constructing Apocalypticism", *Millenium, Messiahs and Mayhem*, s. 31-32.

²¹⁶ Fra tid til annen har det dukket opp utbrytere av større forsamlinger, og noen av disse har gått til ekstreme ytterligheter. Et eksempel er hendelsene i Kautokeino i 1852, der en gruppe læstadiansk vakte gikk til voldelig angrep på presten, kjøpmannen og lensmannen med det resultat at de to sistnevnte døde. Se for eksempel Zorgdrager 1997: *De rettferdiges strid*. Andre som kan nevnes, er korpelabevegelsen i Pajala og Kiruna på 1930-tallet og "de hvite engler" i Nord-Troms på midten av 1990-tallet. Begge var utbrytergrupperinger med relativt få medlemmer. Korpelabevegelsen framstår som særlig interessant fordi den aksentuerer kjønn, kropp og seksualitet, og gir et innblikk i hvordan kjønn og synd kobles sammen. Se Lundmark 1985: *Protest och profetia*; og [Olsen] Berglund 2001: "Babylonin portto helvittiin. Om en læstadiansk vekkelse, kjønnshår og sex", *Din*, s. 7. Dette skjer i en ekstrem mer enn normal læstadiansk sammenheng, men viser uansett potensialer og symbolske muligheter.

²¹⁷ Wentin 1986: *Laestadianismen i svenska Österbotten*, s. 17.

²¹⁸ Gjessing 1973: *Norge i Sameland*, s. 86-89.

²¹⁹ Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 149-150.

²²⁰ Ellers er det interessant at biskop i Nord-Hålogaland Per Oskar Kjølås i 2007 tar til orde for å få inn rørelsen i kirka under gudstjenestene. Han beskriver det som åndelig ekstase og som en viktig del av samisk kristendom. Se <http://www.vl.no/kristenliv/article2936544.ace>

Også internt blant læstadianerne har rørelsen vært omdiskutert, men hovedsynspunktet innen alle retningene bortsett fra lyngenlæstadianismen har vært at rørelsen er en av ”troens frukter”.²²¹ Ettersom kristendommen skal være en følelsesmessig sak, er det bra at den får klare uttrykk. Fridtjof Apelthun, som er predikant i ofotenlæstadianismen (de førstefødte) anvender i sin brosjyre om læstadianismen begrepet rørelse med hermetegn, noe som kan antyde en viss distanse.²²² Likevel forsvarer han at rørelsen fortsatt er en viktig del av den førstefødte forsamlingen.

Rørelsen knyttes av Dagmar Sivertsen noe sterkere til kvinner enn til menn, særlig på 1800-tallet.²²³ Verken Per Boreman eller Olaus Brännström gjør det samme. Når kvinner beskrives som å være særlig knytta til følelsesrelaterte fenomener, følger dette en større tradisjon der kvinner ses som mindre rasjonelle enn menn, og mer mottakelige for mystiske opplevelser og følelsesmessige ekstaseaktige hendelser.²²⁴ I ettertidens skildringer av rørelsen slik den skjedde tidligere, er det særlig samer og kvinner som trekkes fram som eksponenter for rørelsen.²²⁵ Det finnes ingen litteratur om eller kartlegging av rørelsen i dagens læstadianisme. Likevel er det så vidt jeg kjenner til ingen entydig oppfatning av at kvinner dominerer når det er rørelse innenfor de læstadianske forsamlingene der rørelsen fortsatt eksisterer. Rørelsen har utvikla seg en hel del fram til i dag. De følelsesmessig utagerende sidene er betraktelig nedtona, slik at rørelse i dag ser langt mer kontrollert ut, med tårer og

²²¹ Apelthun skriver om rørelsen: ”Når et levende Guds ord blir forkynt kan det gi forskjellige utslag blant de som hører på. Hos læstadianerne (de førstefødte) har vi noe som kalles ”rørelse”. Dette er det mange som reagerer negativt på inntil det går opp for dem hva som egentlig skjer. Når mennesket blir rørt av Guds ord, slik at det ser seg som en synder, er det godt å gå til den som taler eller en annen person og be om trøst. Når synder blir tilgitt virker det glede. Det blir ofte gråt og glede – ja, jubel, med takk til Gud for nåden i Jesus Kristus. Slik ”rørelse” har i tidens løp blitt betraktet som uro, spesielt når det har forekommet i forbindelse med altergang, men vi holder det for å være en velsignet Åndens frukt” Se Apelthun 1992: *Av tro til tro*, s. 22-23.

²²² Apelthun 1992: *Av tro til tro*, s. 22-23. Olaf Havdal skriver at en forsamling uten rørelse hos de førstefødte oppfattes som ”tørr”. Se Havdal 1977: *Læstadianismen*, s. 93.

²²³ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 407.

²²⁴ Sky 2007: *Kjønn og religion*, s. 20-21.

²²⁵ Gutorm Gjessing skriver i 1973: ”Ekstasen [...] foregår [...] omtrent utelukkende mellom samer, særlig hos kvinnene som meir enn mennene følger det ubevisste kulturmønsteret”. Se Gjessing 1973: *Norge i Sameland*, s. 87. At det er en særlig kobling mellom den samiske noaidens ekstase og læstadianismens rørelse, er et synspunkt som ikke er forlatt av forskere helt fram til i dag. Samfunnsforskeren Jens Ivar Nergård er en representant for flere forskere som mener å finne en klar kontinuitet mellom den gamle samiske religionen og læstadianismen, særlig uttrykt i rørelsen. Han skriver: ”Det ekstatisk element i shamanismen får en kristen form i læstadianismen”. Se Nergård 1994: *Det skjulte Nord-Norge*, s. 109. Det merkelige er at Nergård sjøl fastslår at lignende uttrykk som rørelsen er å finne i andre kristne sammenhenger. Likevel, og uten begrunnelse, velger han å konkludere med at det heller er snakk om en kontinuitet til den gamle samiske religionen. Ettersom det i sjamanismen først og fremst er den enkelte noaide som blir ekstatisk, mens det i læstadianismen er både predikant og menighet, klarer ikke jeg å se noen gode holdepunkter for kontinuitetshypotesen. I tillegg har rørelsen fortsatt sjøl om flertallet av læstadianere ikke lenger er samer. Dermed blir likhetene langt flere til andre kristne bevegelsers karismatiske ytringer.

omfavning som de mest synlige uttrykkene. Hos lyngelæstadianerne er rørelsen så godt som borte etter at Erik Johnsen talte strengt mot rørelsen i si tid.

Det er først og fremst 1800-tallet som er tida for vekkelser innen læstadianismen. På 1800-tallet skjer det vekkelser flere steder og læstadianismen vokser stadig. På 1900-tallet er tida prega mer av institusjonalisering og konstituering enn av vekkelser.

2.1.3 Pietismen og den lutherske konteksten

Pietismen er en av de sentrale kristendomshistoriske premissleverandørene for 1800-tallets vekkelser. Læstadius peker på pietismen som en idestrømning han er positiv til: "Pietismen fordrar nämligen en verklig väckelse, omvändelse och pånyttfödelse", sier han.²²⁶ Pietismen har historiske røtter helt tilbake til 1600-tallet, men det er altså først ved overgangen til 1800-tallet og framover at den evner å sette et avgjørende preg på samfunnet og protestantismen i Norden.

Pietismens opphav er å finne hos de tyske teologene Philipp Jacob Spener og August Hermann Francke. Hos dem får kritikken mot den rådende ortodokse kirkekristendommen sitt uttrykk. Luthers tanke om det allmenne prestedømmet er sentral. I dette ligger at hver enkelt kristen er å anse som en prest; hver enkelt kristen står like nært eller fjernt fra nåden. Den moderne størrelsen *subjektiv opplevelse* blir kjennetegnet på en sann kristen, og dermed kommer omvendelsen inn som en egen størrelse. De radikalpietistiske *herrnhuterne* blir i Sverige en viktig del av pietismen.²²⁷ Enkelte av herrnhuterne mener de omvendte må gå ut av de prestestyrtede kirkene og opprette egne samfunn. Denne formen for teologi kalles for *theologia regenitorum* (de gjenfødtes teologi), og er kritisk til en åpen og brei kirkeforståelse. En annen løsning på denne teologien blir valgt av noen menigheter som blir egne samfunn og arrangerer møter samtidig som de slutter opp om kirkas gudstjenester og sakramenter.²²⁸ Flere av disse trekkene er å finne innenfor læstadianismen. Det å være innenfor og utenfor kirka til samme tid er en klassisk læstadiansk strategi.²²⁹

²²⁶ Læstadius 1979 [1852-54]: *Ens ropandes röst i Öknén*, s. 223-224.

²²⁷ Den herrnhutiske bevegelsen er knytta til den tyske greven Nikolaus Ludwig Graf von Zinsendorf .

²²⁸ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 47-48.

²²⁹ I hovedoppgaven min konkluderer jeg med at lyngelæstadianismen er prega av en tilsynelatende tilslutning i sitt forhold til Den norske kirke. Læstadianerne er med i kirka, og inntar gjerne offentlige posisjoner, men er gjennomgående kritiske og distanserte i sine vurderinger av kirka. Se [Olsen] Berglund 2000: "*Men Kirken er de helliges Forsamling...*", s. 118.

I herrnhutismen finner man en kontinuitet fra den kristne mystikken knytta til Kristi blod. Flere forskere har også pekt på hvordan blodsmystikken innenfor Zinsendorfs radikalpietisme ser ut til å nedtone kjønnsforskjeller og presentere Jesus i nærmest feminine termer. I fromhetslivet har et inderlig og dyptfølt forhold til den korsfesta og blødende Kristus vært viktig. Herrnhutismen uttrykker liknende tanker blant annet gjennom salmediktningen. Den svenske litteraturforskeren Ann Öhrberg skriver om kjønn og retorikk i herrnhutismen og peker på framstillingen av Kristus som både elsker og mor. Innen herrnhutismen er det en ambisjon om å skape et religiøst språk som er et alternativ, en "antiretorikk", til den lutherske ortodoksien. En sentral del av det religiøse språket blir inderlige omvendelseserfaringer.²³⁰ Innen den tidlige læstadianismen finnes en tilsvarende antiretorikk. Dessuten viser Læstadius en teologisk tenkning som ser ut til å svare til Zinsendorfs. Kristina Nilsson konkluderer i sin forskning med at Læstadius er sterkt påvirket av herrnhutismens sår-, blods- og brudemystikk.²³¹

Særlig i læstadianismens tidlige historie er tilknytningen til pietismen tydelig. Læstadius har en klar omvendelsesfortelling som blir viktigere etter som tida går. Han vektlegger enkeltmenneskets omvendelse og forbedring, det kollektive blir viktig som samfunn av vakte, og kirkekritikken er svært tydelig. I forkynnelsen ser man at også herrnhutismens blodsmystikk og kjønnsoverskridende språk kan ha inspirert Læstadius. Etter som tida har gått, har likevel noen av pietismens trekk blitt noe utvanna innen læstadianismen, særlig innenfor lyngenlæstadianismen. Fokuset er blitt sterkere på lære enn på fromhet. Kildene viser også en nedtoning av omvendelsen til fordel for en vektlegging av den læstadianske menigheten som forvalter av sann kristendom.²³² Med dette skjer det en dreining fra pietisme til ortodoksi. Det som står fast, er det skarpe skillet mellom de troende og de vantro.

Både pietismen og ortodoksien er tankestrømninger med sterk arv fra Luther. Slik beholdes den lutherske identiteten. Et sentralt element fra luthersk tankegang er kallet. I understrekingen av kallet i læstadianismen ligger en stor kristen tradisjonsstrøm. Spesielt

²³⁰ Öhrberg 2003: "'Uti din brudgoms blod'. Kön och retorik inom svensk herrnhutism", *Kvinnovetenskaplig Tidsskrift*, s. 114.

²³¹ Nilsson 1988: *Den himmelska föräldern*, s. 160. Se også Boreman 1953: *Læstadianismen*, s. 191-192.

²³² [Olsen] Berglund 2001: "'Hvor der læres purt og rent': Med lyngen-læstadianismen fra pietisme til ortodoksi", *Väckelsen utan gränser*, s. 53-55.

gjelder dette kallet til ledere, lærere og predikanter.²³³ Den lutherske arven er knytta til å ”verdsliggjøre” kallstanken.²³⁴ Luther utforma sin kallslære i polemikk mot den han så som pavekirkas eksklusive lære om klosterlivet som det mest verdifulle kallet. Kallet var i den katolske tradisjonen kun knytta til geistligheten. Luther forankra i stedet sin kallslære i hverdagslivet. Der skulle hvert enkelt menneske søke å tjene Gud og sin neste, noe som er nært forbundet med tanken om det allmenne prestedømmet.²³⁵ På denne måten er mennesket også kalt til å være til stede i verden, trass i dens ”farlige natur”. Luthers kallslære hviler på tanken om at samfunnet rommer tre stender, kirka, staten og husholdningen. Innen disse skal mennesket utøve sin kallsgjerning. Med betoningen av Luther og kallstankegangen blir verden en viktig størrelse i den læstadianske menigheten. Hver enkelt er kalt til å være til stede i verden. Innflytelsen gjelder ikke kun på menigheten som sosial organisasjon. Kallet bidrar til å ordne læstadianernes liv og erfaringer. Og kallet blir en forbindelse mellom den enkelte, fellesskapet og Gud. Det blir det som skiller den enkelte og forsamlingen av de kristne fra de andre.

Verden og ”de andre” er viktige størrelser innenfor en pietistisk tankegang. Sosiologen James Aho beskriver ”verden” i konservative og apokalyptiske bevegelser som sammenhengen av ideelle, materielle og sosiale objekter som mennesker i en bestemt sosial kontekst ser seg som ”kasta” inn i.²³⁶ For læstadianerne er verden det sted som de og menigheten er kalt til å være i, samtidig som verden er motsetningen til alt som er godt.²³⁷ Med denne tankegangen til grunn skapes og kommuniseres det kristne livet som en vanskelig størrelse, der de kristne er pliktige til å være til stede i en verden som er ond. Og det er i dette at mye av ambivalensen knytta til verden ligger. Verden er det sted der menneskene lever. Men det er også arenaen for kampen mellom Gud og djevelen. Kanskje er det aller mest knytta til djevelen. Historikeren Bjørn Slettan skriver om de pietistiske vekkelsene på Sørlandet og viser hvordan språkbruken om verden og de kristne kan settes opp i et polarisert skjema. På den ene sida finnes blant andre kategoriene ”Guds folk”, ”omvendte”, de som ”følger Jesus”

²³³ I Efeserbrevet 4, 11-12 heter det: Det er han som gav oss nogen til apostler, nogen til profeter, nogen til evangelister, nogen til hyrder og lærere, forat de hellige kunde bli fullkommengjort til tjenestegjerning, til Kristi legemes oppbyggelse.

²³⁴ Malchau 2000: ”Kaldet som historisk kategori”, *Køn, religion og kvinder i bevægelse*, s. 6; Bruce 1996: *Religion in the Modern World*, s. 13-15.

²³⁵ Hammer 1999: *Emancipation och religion*, s. 23-26.

²³⁶ Aho 1997: ”The Apocalypse of Modernity”, *Millenium, Messiahs and Mayhem*, s. 61.

²³⁷ Et utgangspunkt for læstadianernes forståelse av verden er å finne i UV. I 1951 skriver signaturen E.S. om verden. Det er et brutalt og mørkt bilde som tegnes, og pietismens grunnidé om den farlige og onde verden er lett å kjenne igjen: ”Verden i seg selv er ond. Menneskene – som også er en del av verden – er onde”. Se E. S. 1951: ”Verden i det onde senkes...!”, *UV* 1/1951, s. 1-2.

og de "sanne kristne". På den andre sida finnes blant andre kategoriene "verdens barn", "vantro", "navnekristne" og de som "er åndelig døde".²³⁸ Dette er å kjenne igjen som typiske trekk ved pietistiske vekkelse. Et vanlig sitert utsagn er Pontoppidans svar på spørsmålet om hvem som er den kristnes fiender: "Det er Djevelen, verden og vårt eget kjød."²³⁹

2.1.4 Splittelse

Et fenomen som har fulgt den lutherske kristendommen, er splittelsen og dannelsen av nye fraksjoner. Med enhver vekkelse ser splittelse ut til å være en potensiell konsekvens. Innenfor læstadianismen tar det i overkant av 50 år fra starten av vekkelsen til konfliktene blir av en slik art at de ikke kan håndteres på annen måte enn gjennom splittelse.

Steve Bruce beskriver tre viktige årsaker til splittelse innen protestantismen; lederskap, klasse og regionalt mangfold. Slike faktorer er likevel ikke tilstrekkelige til å forklare splittelser.²⁴⁰ Bruce slår fast at protestantismen ser ut til å være langt mer utsatt for splittelse enn katolisismen og den ortodokse kirka er. De to sistnevnte synes å være relativt immune mot splittelse ettersom de forfekter en absolutt tro på autoriteten til kirka og tradisjonen. Annerledes er det med protestantismen, som baserer seg nettopp på bruddet med denne troen. Bibelen er blitt gjort tilgjengelig for alle de troende, noe som gjør at den rådende tankegangen kan utfordres gjennom nye tanker og åpenbaringer.²⁴¹ Dermed ligger splittelse som mulighet langt nærmere overflata innenfor protestantiske bevegelser. I tillegg følger dette en utvikling innenfor det øvrige samfunnet der de religiøse bevegelsene kan ses som å tilsvare andre bevegelser som arbeiderbevegelsen og avholdsbevegelsen. Disse er opposisjonelle, og er knytta til brudd og opposisjon i sin oppkomst. Dette gir føringer for kritisk tankegang og dermed for nye brudd og splittelser. Med kirkas generelt sett svakere stilling blir ansvar og autoritet flytta lenger ned i hierarkiet. Nye hierarkier og autoriteter kan konstrueres. Dermed blir også de nye lederne langt mer betydningsfulle. Problemet Bruce peker på, er at et slikt system er sirkulært. Både lederne og autoritetsbærerne kan stilles spørsmål ved. Dersom deres utsagn og/eller personlige valg blir stilt tilstrekkelig mange

²³⁸ Slettan 1992: "O, at jeg kunde min Jesum prise...", s. 143-144. Også Lisbeth Mikaelsson skriver om hvordan flere vekkelse viderefører pietismens skille mellom Guds barn og verdens barn. Se Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 85. Gry Strømsnes' hovedoppgave er titulert "Vi er i verden, men ikke av verden" og gir med det uttrykk for et ideal blant pietistiske vekkelseskristne. De skal være til stede i verden, men skal ikke la seg "sluke" opp av verden. Se Strømsnes 2000: "Vi er i verden, men ikke av verden". Se også Vance 1999: *Seventh-day Adventism in Crisis*, s. 172.

²³⁹ Pontoppidan 1996 [1737]: *Sannhet til gudfryktighet*, s. 182-183.

²⁴⁰ Bruce 1990: *A House Divided*, s. 38-39.

²⁴¹ Bruce 1990: *A House Divided*, s. 45.

spørsmål ved, kan det være duka for ny splittelse i form av nye åpenbaringer eller personligheter som trår fram.

Innen Læstadius dør i 1861 har vekkelsen rukket å spre seg til store deler av Nordkalotten. Flere titusener av mennesker er blitt vakt, og mange bygdesamfunn er blitt prega av læstadianismen.²⁴² Idet Læstadius dør står Johan Raattamaa (1811-1899) klar til å overta ledelsen. Raattamaa er kateket og ansvarlig for undervisning og opplæring innenfor menighetene. Kanskje er han viktigere for utviklingen av en læstadiansk lære enn Læstadius sjøl. Læstadius er den som skaper vekkelse og fornyelse, men synes ikke å ha vært like opptatt av etableringen av en fast og entydig lære. Dermed er det et stort rom for Raattamaa til å utvikle og fasttømre hva læstadianismen skal stå for. Tydelig blir akkurat dette gjennom et sentralt og særegent dogme som har Raattamaas signatur, dogmet om løsenøklene.²⁴³

”Løsenøklene” og nøkkelmakta henger i kristen tradisjon sammen med absolusjonen. Raattamaas bidrag består i å trekke bekjennelsen og tilgivelsen av syndene, det som kalles nøkkelmakta, ned til menighetsnivå, til hver enkelt troende. I tråd med og som en konsekvens av tanken om det allmenne prestedømmet får hver enkelt kristen mulighet til å løse andre kristne fra syndene gjennom absolusjonen.²⁴⁴ Dette blir en viktig del av læstadianismen særlig på 1800-tallet. Ikke desto mindre, konsekvensene av løsenøklenes egalitære vesen er omstridt. Å forvalte menneskers synder er et ansvar som innebærer autoritet og makt. Den som skal løse eller binde, må sjøl være en riktig kristen. I utgangspunktet er løsenøklene å betrakte som en egalitær størrelse. Sjøl om det nok er predikanter som i første rekke anvender nøkkelmakta, er det åpent for en hver troende. Dermed kan også kvinner ha en rolle her. Den svenske læstadianeren Maj-Lis Palo skriver at flere kvinner har fått være ”barnmorskor” eller jordmødre i symbolsk forstand.²⁴⁵ Lilly-Anne Ø. Elgvin mener at begge kjønns tilgang til bruken av løsenøklene er en motvekt til den generelle mannlige dominansen.²⁴⁶ Begge disse skriver med utgangspunkt i tornedalslæstadianismen (det som i Norge kalles altalæstadianismen eller de småførstefødte). Løsenøklene og diskursen om nøkkelmakta er ikke like sentrale i den seinere lyngenlæstadianismen. Årsaken er uklar, men en mulig

²⁴² Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 90-95; Boreman 1953: *Læstadianismen*, s. 73.

²⁴³ Boreman 1953: *Læstadianismen*, s. 229-230; og Svebak 1974: ”Tidfesting av løsenøkkelens opprinnelse i den læstadianske vekkelse”, *Tidsskrift for teologi og kirke*, s. 27-28.

²⁴⁴ Boreman 1953: *Læstadianismen*, s. 126-130.

²⁴⁵ Palo 2000: *Sommarsvalor och vintermesor*, s. 11.

²⁴⁶ Elgvin 2004: ”Women and Men in Laestadian Spirituality”, *Askese und gemeinsames Leben*, s. 212-213. Se også Havdal 1979: ”Et kapittel om Nordkalottens kvinner”, *Håøygminne*, s. 212-214.

forklaring er at lyngelæstadianerne nedtoner nøkkelmakta som en del av den generelle nedtoningen av det særegent læstadianske.

Dogmatiske konfliktlinjer²⁴⁷ er ikke aleine tilstrekkelig til å forklare de læstadianske splittelsene. Den dramatiske veksten og den omfattende geografiske spredningen er en viktig dimensjon. På 50 år har dessuten den første generasjonen predikanter som var personlig knytta til Læstadius rukket å bli gamle og/eller dø. Dermed forsvinner mange som var viktige i å skape, definere og gi kontinuitet til den læstadianske vekkelsen. Den nye generasjonen predikanter er stor, og er geografisk spredt over et stort område. Mange er stedegne, det vil si at de er knytta til lokale menigheter av et mer eller mindre begrensa omfang. Både kontinuitet og autoritetslinjer blir på denne måten betraktelig svekka. Det nye predikantkollegiet rommer mange sterke personligheter.²⁴⁸ På denne måten har oppbygningen av en gruppe autoritetsbærere som skulle bidra til samling og enhet, i et lengre løp også ført til splittelse.

Da Johan Raattamaa dør i 1899, ramler det skjøre byggverket sammen. På spørsmålet om hvem som skal overta den sentrale ledelsen etter ham, kommer splittelsen. Læstadianismen blir til et mylder av fraksjoner og grupperinger.²⁴⁹ Framveksten og sjølstendigjøringen av lyngelæstadianismen skal jeg komme inn på under.

Raattamaas posisjon innenfor den seinere læstadianismen har vært betydelig. Men han har også blitt stilt spørsmål ved, særlig innenfor lyngelæstadianismen. Den framstående Lyngen-predikanten Andreas Esbensen forteller at Raattamaa ikke skreiv alle sine brev sjøl. Da hans første kone døde, gifta han seg på nytt, og i følge Esbensen dikterte Raattamaa sine

²⁴⁷ Innføringen av dogmet om den førstefødte menighet er også omdiskutert. Raattamaa brukte uttrykket "den førstefødte blant likemenn" om seg sjøl i forbindelse med de begynnende konfliktenes innenfor bevegelsen. Han skreiv til sentrale predikanter, og forlangte å bli hørt som Læstadius sin etterfølger. Et tilsvarende meningsinnhold ligger også i at de eldste og mest sentrale predikantene kunne bli kalt "de førstefødte". I tillegg til denne mer organisatoriske forståelsen av begrepet finnes en mer soteriologisk forståelse som knytter forsamlingen tett sammen med frelse. Grensene rundt "den førstefødte forsamling" faller slik sett sammen med grensene mellom de kristne og de vantro.

²⁴⁸ Se Svebak 1978: *Brever og sanger under vandringen*, og Kuoksu (red.) 1966: *Brevboken av 1966*. I begge disse er samla en rekke brev fra og til predikanter. Se også Kristiansen 2004: *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000*.

²⁴⁹ Det er vanlig å dele inn i øst- og vest-læstadianismen, med gammellæstadianerne og de nyvakte som østlige og mer evangeliske, og med de førstefødte som vestlige og mer loviske. Lyngelæstadianismen er i utgangspunktet ikke enkel å plassere i denne sammenheng. Vanligst er det å si at læstadianerne i Lyngen er østlige, men dette er ikke entydig. Se Kristiansen 2005: *Samisk religion og læstadianisme*, s. 79-80. En skildring og analyse av splittelsene og konfliktenes rundt år 1900 er å finne i Brännström 1962: *Den læstadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet*, s. 268-300.

brev til sin nye kone. Da han etter hvert blei svak, var det hun som ”skrev og formet dem etter sine egne tanker”.²⁵⁰ At Raattamaa brukte ei kvinne som sekretær, nevnes også flere steder. Matilda Fogman (1835-1921), en svært respektert kvinne i svensk læstadianisme på slutten av 1800-tallet, var lenge sekretær for Raattamaa.²⁵¹

Mathilda Fogman er ei kvinne som ikke har vært særlig omtalt verken innenfor den læstadianske bevegelsen eller i forskningslitteraturen. I 2007 kom det imidlertid ei bok om henne med tittelen *Mathilda Fogman – andelig moder i den tidiga laestadianismen*.²⁵² Boka er å anse som et internt verk, men er grundig og interessant i sin behandling av Fogman. Med tittelen antydes at Fogman gis en mytisk/symbolsk posisjon i læstadianismens historie. Hun er Raattamaas sekretær og medarbeider, og oversetter og videreformidler hans brev. For eksempel skjøtter hun korrespondansen mellom Lappmarken og Amerika på ei tid da konfliktene er ferd med å eskalere innad i den voksende læstadianske bevegelsen. Hun skriver en rekke brev sjøl til Raattamaa, til andre predikanter og til ledelsen av menigheten i Amerika.²⁵³ I tillegg har hun ansvar for å lese aviser og holde Raattamaa oppdatert på den offentlige diskursen om læstadianismen. Fogman framtrer som ei kvinne med en posisjon som på denne tida er bemerkelsesverdig. I menigheten har det vært en viss diskusjon om henne. Raattamaa måtte forsvare henne mot kritikk fra predikanter i USA om at hun gikk for langt som kvinne i sin deltakelse i menigheten.²⁵⁴ I kildene fra lyngelæstadianismen er det ingenting å finne om Fogman. Om hun er kjent, betyr det at hennes rolle blir fortia. Kanskje var hun kjent i starten av 1900-tallet, men blei kobla til de retningene som Erik Johnsen og lyngepredikantene skilte seg ut fra. Slik kunne hun forsvinne fra den historiske bevisstheten.

Om læstadianismen er en bevegelse i vekst eller med frafall, er vanskelig å få tall på, men det er klart at vekkelsene blir stadig færre. Dette betyr at det på 1900-tallet blir sjelden at folk uten læstadiansk familiebakgrunn begynner i menigheten. Læstadianismens manglende evne til nyrekruttering er i tråd med en generell tendens innenfor konservativ kristendom på siste

²⁵⁰ Esbensen 1999: *Fra historien om Læstadianismen på Nordkalotten*, s. 13.

²⁵¹ Cullblom 2000: ”Kvinnan i den tidiga laestadianska rörelsen”, *Tornedalens årsbok 2000*, s. 138; Havdal 1979: ”Et kapittel om Nordkalottens kvinner”, *Håløygminne*, s. 211-212.

²⁵² Palo (red.) 2007a: *Mathilda Fogman – andelig moder i den tidiga laestadianismen*. Boka er gitt ut av forlaget Biblioteca Laestadiana, som er et lite læstadiansk forlag som særlig gir ut prekensamlinger og noe annen litteratur om bevegelsen.

²⁵³ Palo 2007b: ”Mathilda Fogman – andelig moder i den tidiga laestadianismen. Översettarens förord och kommentarer”, *Mathilda Fogman – andelig moder i den tidiga laestadianismen*, s. 12-13.

²⁵⁴ Havdal 1979: ”Et kapittel om Nordkalottens kvinner”, *Håløygminne*, s. 215-216. Et interessant prosjekt er å undersøke Fogmans posisjon og diskursen om henne i menigheten på siste halvdel av 1800-tallet. Til dette trengs en finskkyndig forsker.

halvdel av 1900-tallet.²⁵⁵ Vekkelsene blir færre og mindre. Innenfor lyngenlæstadianismen skjer den siste tydelige vekkelsen i løpet av andre verdenskrig.²⁵⁶ De bølgene av vekkelse som finnes beskrevet fra 1800-tallet, forblir historie.²⁵⁷ I andre læstadianske retninger skjer nye vekkelser langt seinere. For eksempel skjer det en vekkelse i Alta på 1980-tallet der mange nye, også ungdommer, går inn i menigheten.²⁵⁸

2.1.5 Lappmarkens Maria: Kvinne med mytisk funksjon i læstadiansk historie²⁵⁹

Historien om læstadianismen blir gjerne satt sammen av fortellinger kun om menn. Splittelsene blir fortellinger om menn som er uenige med hverandre.²⁶⁰ Kvinnene er vanskeligere å se i historien. Mathilda Fogman er både et unntak, fordi hun har en rolle ingen andre kvinner har, og en bekreftelse, fordi hun i lang tid blir nedtona i den interne historieformidlingen. Innenfor den læstadianske historien har noen få kvinner en sentral plass. Det gjelder for eksempel Milla "Maria" Clemensdatter og Karen Nirpi (Jerpe Gaddja).²⁶¹ Særlig har Milla og Karen fått viktige roller knytta til oppkomsten og spredningen av vekkelsen. Milla har fått rollen som den læstadianske vekkelsens forløsende mor, og er – symbolsk nok – mest kjent under navnet Maria. Karen, mest kjent som Jerpe Gaddja, sies å være den som bringer vekkelsen fra Lappmarken til Ofoten. Forskingen har

²⁵⁵ Bruce skriver at den generelle tendensen er at mennesker i Vesten i liten grad konverterer til konservativ kristendom. Han beskriver utviklingen innenfor protestantiske bevegelser som en syklus av økende og avtakende religiøsitet, en avtakende spiral: "The reason for describing this process as one of secularization is that each wave of revival has been smaller than the one which preceded it". Se Bruce 1990: *A House Divided*, s. 13 og 161.

²⁵⁶ Andreassen og Olsen 2004: "Mellom vekkelse og konflikt", *Kultur møter i Nord-Troms*, s. 80.

²⁵⁷ Jeg har gjennomgående ikke referert til de mange tekstene om læstadiansk historie som er skrevet av læstadianere sjøl. Ikke desto mindre, det er nærmest å regne som en egen sjanger. Se for eksempel Larsson 2001: *Lars Levi Laestadius*; Karlsen 1986: *Den læstadianske bevegelses historie i Ofoten og Lofoten*; Esbensen 1999: *Fra historien om Læstadianismen på Nordkalotten*; Hepokoski 2000: *The Laestadian Movement: Disputes and Divisions 1861-2000*. Den sistnevnte er interessant ettersom den er skrevet av en amerikansk læstadianer. Når det gjelder splittelsene og konfliktene i læstadianismen, gjenstår mye forskning. Mange perspektiver kan velges. Både de tidlige og de seine splittelsene er lite utforska. Et tema som kunne vært interessant å gå nærmere inn på, er hvordan menn og kvinner opplever splittelser. Her ville det vært nødvendig og mulig å intervjuer menn og kvinner om en splittelse de har vært gjennom. Kanskje ville man se ulike betoningar og fortellinger fra henholdsvis kvinner og menn.

²⁵⁸ Elgvin 2004: "Women and Men in Laestadian Spirituality", *Askese und Gemeinsame Leben*, s. 205.

²⁵⁹ En utvida versjon av dette kapitlet blei først presentert på konferansen *Sacred Space*, arrangert av International Society for the Study of Religion, Literature and Culture ved Universitetet i Stirling, Skottland, i oktober 2006.

²⁶⁰ Se Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 425-432; Boreman 1953: *Læstadianismen*, s. 163-173; Aadnanes 1986: *Læstadianismen i Nord-Noreg*, s. 49-55; og Kristiansen 2005: *Samisk religion og læstadianisme*, s. 79-85.

²⁶¹ Den nevnte Mathilda Fogman er en, Læstadius' datter Nora og kone Brita Cajsja er andre. Sofia Pehrsdatter Niva, opplevde mystiske visjoner, som hun fortalte om, og som Læstadius gjenga. Se Læstadius 1979 [1852-1854]: *Ens Ropandes Röst i Öknen*, s. 54-57. Ellers finnes det kvinner som har gjort seg bemerkta i ulike lokalsamfunn. Predikanten Oluf Koskamo (1850-1931) i Tana i Finnmark skal ha danna kvinneforeningar som skulle støtte predikantene. På ulike stader plasserte han "forstanderinner" som alle skal ha fått navnet Maria. Se Kristiansen 2004a: *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000*, s. 129.

til en viss grad videreformidla læstadianernes fortellinger om kvinnene. I det følgende fokuserer jeg på fortellingen om Milla Clemensdatter, og undersøker den mytiske funksjonen hun kan sies å ha.

Når jeg betegner de nevnte kvinnene som mytiske skikkelser, er det for å understreke at fortellingene om dem ikke må sees som gjenspeilinger av faktisk historie. Gjennom den mytiske fortellingsakten skjer noe med dem det fortelles om. Noen trekk nedtones, andre trekk betones. Mytiske skikkelser er personer som peker utover det de først framtrer som. Bruce Lincoln skriver, med referanse til Roland Barthes, at myten kan ses som et metaspråk der eksisterende tegn er annektert, strippa for original kontekst, historie og mening, og tilført nytt begrepsinnhold som er spesielt nyttig i en maktsammenheng.²⁶² Her blir myten forstått som en svært ideologisk ytring. Dersom en slik tankegang overføres til analysen av hvordan spesifikke personer blir fortalt om og framstilt, er utgangspunktet at de som historiske personer blir annektert av fortelleren og mer eller mindre tømt for kontekst, historie og mening før de fortelles om på et vis som tjener fortelleren og hans gruppe eller ståsted. Dermed blir myten en fortelling som peker ut over det umiddelbart gitte. Den blir en fortelling med fokus, en fortelling som nedtoner og betoner. På denne måten kan spesielle personer være nyttige, i mytisk forstand, gjennom at de kan formidle bestemte ideer og verdier.

Fortellingen om "Lappflickan Maria" er kjent fra tidsskriftet *Ens ropandes röst i öknen*, som Læstadius ga ut i årene 1852-1854. Her skriver han blant annet om da han som prost var på visitasreise:

Om vintern 1844 kom jag till Åsele lappmark, i egenskap av visitator. Här träffade jag några läsare, som var av det mildare slaget. Bland dem var en lappflicka vid namn Maria, som öppnade hela sitt hjärta för mig, sedan hon hört altartalet. Denna enfaldiga flicka hade erfarenheter i nådens ordning, som jag aldrig hade hört förut. Hon hade vandrat långa vägar för att söka ljus i mörkret. Under sina vandringar hade hon slutligen kommit till pastor Brandell i Nora, och när hon för honom öppnade sitt hjärta, så löste han tvivlet. Hon kom genom honom till den levande tron. Och tänkte jag. Här är nu en Maria, som sitter vid Jesu fötter.

Och nu först, tänkte jag, nu ser jag vägen, som leder till livet. Den har varit fördömd, till dess jag fick tala med Maria. Hennes enfaldiga berättelse om sina vandringar och erfarenheter gjorde så djupt intryck på mitt hjärta, att det ljusnade även för mig. Jag fick denna afton, som jag tillbrakte i sällskap med Maria, känna en försmak av himmelens glädje. Men prästerna i Åsele kända inte Marias hjärta, och Maria kända även, att de inte var av detta fårahuset. Jag skall komma ihåg den fattiga Maria så långa jag lever och hoppas, att jag träffar henne i en ljusare värld på andra sidan om graven.

²⁶² Lincoln 1989: *Discourse and the Construction of Society*, s. 5.

När jag återkom till min församling i Karesuando fick mine predikningar en högre färg.²⁶³

Læstadius skriver historien ned nesten ti år etter sjølve opplevelsen, noe som svekker verdien til fortellingen som kilde til faktisk historie. I kilder langt nærmere hendelsen i tid nevnes ikke Milla, men nesten ti år etter har hun altså fått en sentral plass i historien.²⁶⁴

Læstadiusforskeren Gustaf Dahlbäck har gått lengst i undersøkelsen av Maria-hendelsens historiske karakter. Han har identifisert "Lappflickan Maria" som Milla Clemensdatter, ei fattig samisk jente som blir tatt hånd om av presten Pehr Brandell, og blir en del av hans vekkelse i Nora. For Dahlbäck har et kjerneargument i historiseringen av fortellingen vært at Milla også blir kalt Maria, at Milla trolig er et kjæleavn.²⁶⁵

Det mytiske aspektet ved fortellingene om Maria gjør at det er vanskelig å få klarhet i den faktiske historien. Det er heller ikke viktigst i denne sammenhengen. Ut fra Lincolns myteperspektiv kan man imidlertid skjønne at Maria-skikkelsen kan ses som viktig i konstruksjonen av Læstadius' identitet som predikant og leder, samt i konstruksjonen av læstadianismens historie.

En fullstendig eksegesi av Maria-fortellingen er det ikke rom for her, men jeg skal se på noen viktige trekk. Fortellingen er tredelt. Første del er via Maria og beskrivelsen av henne og hennes livsløp, andre del handler om møtet mellom Læstadius og Maria, og tredje del omhandler tida etterpå. Maria beskrives på følgende vis: Hun befinner seg i ødemarka, i Åsele lappmark. Hun er en vakt kristen, samisk, enfoldig, og har en sterk innsikt i nådens orden. Hun har "vandra" gjennom mørket for å søke lys, har åpna sitt hjerte for en predikant, og kommet til levende tro. Møtet med Milla beskrives av Læstadius som forløsende: Nå ser Læstadius den sanne veien. Den "enfoldige" fortellingen hennes treffer han i hjertet, gjør at det lysner for ham, og gir en forsmak på himmelens glede. Her skiller Læstadius seg fra andre, ikke-vakte prester som ikke har tro nok til å se Marias hjerte. Konsekvensen av møtet er at Læstadius opplever at forkynnelsen endrer seg. Konsekvensen er i neste instans vekkelsen.

²⁶³ Læstadius 1979 [1852-54]: *Ens ropandes röst i Öknén*, s. 34.

²⁶⁴ For eksempel forteller ikke Læstadius om hendelsen i sin *visitasberetning*. Se Dahlbäck 1980: *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen*, s. 198 ff.

²⁶⁵ Dahlbäck 1980: *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen*, s. 198 ff.

Skildringen av Maria er satt sammen av elementer som er av stor betydning innen den læstadianske vekkelsen. Alle elementene kan forstås som del av en serie motsetningspar. Plasseringen i ødemarka skiller henne fra sentrumskristendommen og dermed fra kirka. Som same skiller hun seg tilsvarende fra det svenske. Som vakt kristen skiller hun seg fra de mange "døde" kristne som Læstadius snakker om. Som enfoldig skiller hun seg fra de lærde, som trass eller på grunn av sin visdom ikke kan finne den sanne kristendommen, langt mindre forstå nådens orden. Og sluttlig fastslås det at Maria har blitt løst av en vakt kristen, noe som innen læstadianismen er en forutsetning for sann kristendom. Hun blir likestilt med den bibelske Maria fra Betania, som sitter ved Jesu føtter og hører på ham. For Læstadius' vedkommende tilskrives møtet med Maria følelsesmessige konsekvenser. Det er hjertet som treffes. Alle momentene i fortellingen drar dermed i samme retning kommunikasjonsmessig sett. De kretser rundt forankringspunktet "vekkelse versus kirke".

I overgangen fra Milla til Maria representerer hun motsetningen til den etablerte kirkekristendommen. Symbolet "Maria" fylles med referansene ung, ulærd, kvinne, same og enfoldig. Hun er en periferi-skikkelse og dermed den inkarnerte motpolen til sentrumskristendommen. Når Læstadius forteller at hans åndelige gjennombrudd og vekkelse kommer gjennom møtet med Maria, bidrar det til å understreke hans egen særegenhet. Han blir ny, ikke gjennom å treffe en prest eller en predikant, men gjennom den merkelige skikkelsen Maria. Her kan Læstadius sies å anvende et typisk kristent narrativt element med røtter fra Bibelen: Den som er lite verd i menneskenes øyne, er stor i Guds. Reverseringen av status er viktig i fortellingen. Dette kommer jeg tilbake til i analysen av predikantens rolle i den lyngelæstadianske menigheten (se kapittel 3.2)

Kanskje kunne man tenke seg at dette er en framheving av kvinna ettersom det er ei kvinne som "forløser" Læstadius og vekkelsen. Men det kvinnelige synes først og fremst å være knytta til presentasjonen av Maria som periferi-skikkelse. Dessuten får hun fylle den viktige mytologiske rollen som vekkelsens mor. Vekkelsen blir i Læstadius' fortelling til gjennom en form for mytologisk "ubesmitta unnfangelse". Maria er ikke gjort urein gjennom kirkelig og død kristendom.²⁶⁶ Samtidig er det verdt ikke å nedtone fullstendig det faktum at Milla tross alt er ei kvinne som gis en posisjon i historien.

²⁶⁶ Innenfor forskningen har det vært diskutert om fortellingen om Maria har hatt rot i virkeligheten. Olaus Brännström og Gunnar Wikmark mener at beretningen viser et idealisert bilde som ikke kan stemme, sjøl om møtet mellom Maria og Læstadius etter alt å dømmes har funnet sted. Se Brännström 1962: *Den læstadianska*

Et sideblikk i denne sammenhengen kan gis gjennom Karen Nirpi (1830-1886).²⁶⁷ Hun er i læstadiansk historie kjent som den som brakte den læstadianske vekkelsen til Sør-Troms og Ofoten. Spesielt blant de førstefødte er fortellingen om Karen viktig.²⁶⁸ Karen er fra Gratangen og datter av en noaide.²⁶⁹ Hun går imidlertid til konfirmasjonsundervisning i Jukkasjärvi på svensk side av grensa samtidig som vekkelsen skjer der. Hun tar del i vekkelsen, og beskrives som den som brakte læstadianismen til Gratangen og Norge. Karen Nirpis historiske rolle er uklar, men hun blir fortalt om som ”de kristnes mor”.²⁷⁰ Roald E. Kristiansen konkluderer med at Karen i oppgjøret med den gamle samiske religionen blir et synlig og konkret symbol for frambruddet av ei ny tid, samt at læstadianismen her framstår som en stedegen samisk kristendomsform.²⁷¹ Lik fortellingen om Milla blir også fortellingen om Karen satt inn i en sammenheng som handler om å reversere den rådende kristendommen. Den sanne kristendommen kommer ikke fra eldre, lærde, norske mannlige prester. Den kan komme fra lappmarken, fra ei ung og ulærd samejente.

Disse tidlige kvinnene får ulike posisjoner i historien. Om også Mathilda Fogman trekkes inn i denne sammenhengen, kommer det fram at kvinner har hatt ulike roller og funksjoner i den tidlige læstadianske historien. Sjøl om Fogmans posisjon utvilsomt ser ut til å ha vært en formell posisjon med klare administrative funksjoner i ledelsen av menigheten, blir også hun til dels gitt en mytisk posisjon når hun beskrives som en ”åndelig mor”. Jeg ser det som betydningsfullt at Millas posisjon som same og kvinne i Læstadius’ fortelling blir faktorer som anvendes på en spesiell måte, som anvendes til å skape et bestemt bilde av han sjøl samt

själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet, s. 92-95; og Wikmark 1980: *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen*, s. 198-241. Kristina Nilsson er uenig i dette, og finner at det ikke er snakk om et idealisert bilde, men en språkbruk som er typisk for Læstadius, og ”[...] hans förmåga att låta en bild ur vardagen sammansmälta med en biblisk bild, ett aktuellt händelsesförlopp med ett bibliskt skeende och personer ur samtiden med bibliska gestalter”. Se Nilsson 1988: *Den himmelska föräldern*, s. 52. Jeg går ikke lenger inn på denne diskusjonen ettersom dette ikke berører kjønnspektet ved fortellingen.

²⁶⁷ Hun er ofte kjent med det samiske navnet Jerpe-Gáddja. Karen Nilsdatter Nirpi er hennes norske navn, mens hun er døpt på svensk til Caisa. Se Kristiansen 2004b: ”Fra noaidens datter til de kristnes mor”, *Ett land, ett folk*, s. 86.

²⁶⁸ Se Karlsen 1986: *Den læstadianske bevegelses historie i Ofoten og Lofoten*, s. 9-11.

²⁶⁹ Kristiansen 2004b: ”Fra noaidens datter til de kristnes mor”, *Ett land, ett folk*, s. 85. For Kristiansen er dette et hovedpoeng. Kristiansens kilde er for en stor del Korneliussen 1963: ”Karen Nilsdatter Nirpi”, *Håløygminne*. Se også Norwich 2004: *Teologi i et etnisk sammensatt landskap*, s. 77-79.

²⁷⁰ Kristiansen 2004b: ”Fra noaidens datter til de kristnes mor”, *Ett land, ett folk*, s. 92.

²⁷¹ Kristiansen 2004b: ”Fra noaidens datter til de kristnes mor”, *Ett land, ett folk*, s. 97. Interessant nok omtaler Kristiansen Karen i nærmest poetiske og klart emiske ordelag: ”Til og begynne med mente mange at Jerpe Gaddja måtte være blitt sinnsforvirret under sitt besøk i Sverige, men etter hvert vakte ordene hennes ettertanke og rørte tilhørernes hjerter til gråt og vekkelse”. Se også s. 97: ”Hun ble fremfor alt symbolet på det gode og den sterkeste livskraften, Guds kraft, som ikke bare hjelper for lykke i dette liv, men også for det evige liv.” Den klart emiske skildringen kan ses som et bidrag til mytifiseringen av Karen.

av vekkelsen han har skapt. Som symbol blir Milla ”annektert”, til dels revet ut av en original kontekst og historie som vel å merke ikke er kjent, og tilført nytt begrepsinnhold. Karen og Millas kjønn blir byggesteiner i bestemte fortellinger.

Som kvinner har både Milla Clemensdatter, Karen Nirpi og Mathilda Fogman skilt seg ut. Ingen av dem framstår som representanter for det som kan kalles de tradisjonelle læstadianske kvinnene. Bjørg Seland argumenterer for at det i misjonsbevegelsen finnes tre idealtyper for kvinners posisjoner, den tradisjonelle eller konvensjonelle misjonskvinneollen, kvinner i formelle eliteposisjoner og kvinner i uformelle eliteposisjoner.²⁷² Flertallet av misjonskvinnene finner seg mer eller mindre godt til rette med det handlingsrommet den tradisjonelle misjonskvinneollen gir.²⁷³ De tre læstadianske kvinnene fra den tidlige historien lar seg imidlertid ikke enkelt plassere i en slik modell. Fogman er utvilsomt i en eliteposisjon. Milla og Karen er vanskeligere. De er ikke tradisjonelle læstadianske kvinner. Heller ikke har de formelle eller uformelle eliteposisjoner. En løsning er å skille mellom den historiske og den narrative konteksten. Likevel er det ikke snakk om nøkkelscenarier i form av ideelle fortellinger. Til det skiller fortellingene seg for mye fra den øvrige læstadianismen. Historisk er det problematisk å trekke bastante slutninger både om Milla og Karen ettersom de for ettertida først og fremst eksisterer i en bestemt diskurs og et bestemt sett av fortellinger. Kanskje kan Selands modell utvides med en type – de mytiske kvinnene eller kvinnene med mytiske posisjoner. Hvilken posisjon Fogman kommer til å få etter hvert, er interessant å følge.

2.2 Lyngelæstadianismens sjølstendigjøring

Jeg skal i det følgende beskrive framveksten av lyngelæstadianismen som en egen gruppe rundt predikanten Erik Johnsen. Erik Johnsens autoritet som leder i lyngelæstadianismen er sterk. Viktige byggesteiner i denne autoriteten er kontinuiteten, det sosiale og religiøse fellesskapet i et mer eller mindre avgrensa område, hans personlige egenskaper, og den sentrale rollen han har gjennom de mange konfliktene og splittelsene som skjer i læstadianismen i første halvdel av det 20. århundret. Johnsen er den fra dette området som først og fremst har kontakt med de eldste i lappmarken, noe som gir tyngde i lokalmiljøet. Når konfliktene kommer, hviler mye nettopp på ham.²⁷⁴

²⁷² Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 312.

²⁷³ Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 313.

²⁷⁴ Mer om Johnsens autoritet, se [Olsen] Berglund 2000: ”Men Kirken er de helliges Forsamling...”, s. 47-51. Se også Andreassen og [Olsen] Berglund 2000: ”Jeg har kjæmpet. Læstadianarpredikanten Erik Johnsen”,

2.2.1 Erik Johnsen

I en beretning som har fått mytisk form og status, fortelles det om de to predikantene Antin-Pieti (1825-1898) og Juho Mattias Siikavuopio (1828-1881) som bringer med seg vekkelsen til Skibotn i Nord-Troms i 1848.²⁷⁵ Fra starten har læstadianerne i Nord-Troms god kontakt med ledelsen i Lappmarken. Antin-Pieti er den predikanten som er gitt et særlig ansvar fra ledelsen i Sverige for å besøke og styre menighetene langs norskekysten. Han blir en av lærerne til Erik Johnsen. Når Andreas Esbensen i 1999 forteller lyngelæstadianismens historie, vektlegger han at Antin-Pieti har stått Lyngen-folket nærmere enn Johan Raattamaa har gjort.²⁷⁶ I dette ligger en historiefortelling der samiske Antin Pieti skrives inn med geografisk og etnisk tilknytning til Johnsen, mens den finsk-svenske Raattamaa, som er meget sentral i andre læstadianske retninger, både blant de førstefødte, de småførstefødte og gammellæstadianerne, nedtones.

Erik Johnsen blir født 1. november 1844 i Manndalen i Kåfjord. Han er sjøsame, som de fleste andre i området, og snakker til daglig samisk. I tillegg lærer han seg norsk og noe finsk. På midten av 1860-tallet kommer Johnsen med i den læstadianske vekkelsen i det han sjøl beskriver som "[...] en oppvekkelsestid her i Manndalen, hvor de kristne kom sammen hver dag".²⁷⁷ Det finnes flere ulike beretninger både om omvendelsen og om utvelgelsen av Johnsen til predikant. I Johnsens egne sjølbioGRAFISKE meddelelser, som blei nedtegna av presten Peter Astrup i 1928, heter det at Johnsen lenge sliter med sitt forhold til kristendommen. Han leser *Det nye testamentet* tre ganger, men føler seg ikke verdig for Gud. Etter en søndagsforsamling kulminerer det hele idet faren reiser seg og tar rundt den synlig så tynga og bevega Erik Johnsen, som beskriver det slik:

Da fikk jeg se Jesus så synbar, at jeg trodde, alle i huset måtte se ham – det var på korset – blødende, som evangeliene beretter [...] Da bad jeg for første gang om tilgivelse hos min far. Men jeg nevnte bare en eneste synd, da jeg bad om tilgivelse. Da han på Guds vegne forkynte syndenes forlatelse til meg for Jesu blod – med det samme fikk jeg føle, at Jesu blod falt på mitt hjerte og samvittighet.²⁷⁸

Vekkelse og vitenskap; og Olsen 2004b: "Erik Johnsen – uanselig, elendig og enfoldig?", *Et helligt Land for Gud*.

²⁷⁵ Westeson 1988: *Ödemarkprofetens lärjungar*, s. 89-92. Framstillingen fra Westeson blir for en stor del gjengitt i Kristiansen 2005: *Samisk religion og læstadianisme*, s. 73; samt av predikanten Nils-Einar Samuelsen i TV-programmet *Predikanten*. Se Hansen 2004: *Predikanten*. NRK 1, 25/12-2004.

²⁷⁶ Esbensen 1999a: *Fra historien om læstadianismen på Nordkalotten*, s. 6.

²⁷⁷ Johnsen 1978a: "Selvbiografiske meddelelser", *Brever og sanger under vandringen*, s. 99.

²⁷⁸ Johnsen 1978a: "Selvbiografiske meddelelser", *Brever og sanger under vandringen*, s. 100.

Med dette blir altså Johnsen ”løst”. Han opplever en vekkelse. Annetsteds heter det at Johnsen gikk vakt i to år før han blei løst.²⁷⁹ Ikke lang tid etterpå begynner han å forkynne i de læstadianske menighetene i området. Hvem som kaller ham til predikant, er det ikke sikre kilder på, men mye tyder på at det er snakk om predikanter fra svensk side. Forholdet har vært nært til Antin-Pieti, men det er ikke sikkert at det var han som kalte ham.²⁸⁰ Dette nevner han ikke sjøl, noe som kan tyde på at det er en predikant eller flere som han seinere kanskje ikke vil identifiseres med.

Med dette anvender Johnsen et pietistisk og læstadiansk *nøkkelscenario*. Sentrale elementer i denne mytiske beretningen er botskampen. Johnsen kjemper lenge med trosspørsmålet gjennom grublerier og bibellesing uten at det hjelper. Han må vekkes av Gud, av menigheten og av erkjennelsen om det elendige og nådetrengende mennesket. Og han må løses fra sine synder av en medkristen på en slik måte at det gir en slags mystisk gudsopplevelse der Jesu blod står sentralt. Til slutt velges han ut til predikant av andre predikanter som trolig er valgt ut av Læstadius.

Nøkkelscenariet er i følge Ortner en fortelling som inneholder sentrale elementer i en gruppes forståelse av seg sjøl og verden, og danner forbilde for andre.²⁸¹ Fortellingen om Johnsens omvendelse og livsløp danner modell for de enkelte læstadianernes liv. Dessuten er trolig Johnsens fortelling inspirert av andre tilsvarende livsløpsfortellinger. Fortellingen ser ut til å kommunisere både med Læstadius’ fortelling og med Hans Nielsen Hauges fortelling.²⁸²

Etter en serie konflikter og splittelser framstår Johnsen som leder for en helt egen fraksjon. De har blitt omtalt som ”erikianere” og som ”Lyngen-retningen”. Sjøl kaller de seg ”Den luthersk-læstadianske menighet”. De tre benevnelsene viser både Erik Johnsens betydning, det geografiske tyngdepunktet og fraksjonens læremessige betoning. Erik Johnsen kan nemlig sies å redefinere læstadianismen gjennom å trekke den i klart luthersk retning. Luther sees som viktigere enn Læstadius, og blir den sentrale normen i lærespørsmål. Synet på dåpen, skriftemålet og menigheten er noen eksempler der ”erikianerne” skiller seg fra øvrige

²⁷⁹ Andreassen 2001: *Mellom Luther og Læstadius*, s. 63-64.

²⁸⁰ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 230.

²⁸¹ Ortner 1979: ”On Key Symbols”, *Reader in Comparative Religion*, s. 95. Ortner lanserer begrepet nøkkelsymbol og deler det inn i utdypende og samlende symboler. De utdypende symbolene deler hun videre inn i nøkkelscenarier og rotmetaforer.

²⁸² Hauge 1954: ”Hans Nielsen Hauges Testamente til sine Venner”, *Hans Nielsen Hauges Skrifter*, s. 241.

læstadianere i eksplisitt luthersk retning. Barsedåpen er absolutt nødvendig for frelse, derav hjemmedåpens viktige posisjon i Lyngen. Skriftemål og absolusjon gjøres kollektivt og mer kirkelig i stedet for personlig og konkret, og fører til at rørelsen nedtones. At skriftemålet nedtones, er en vanlig tendens innen protestantismen.²⁸³

Et aspekt som henger sammen med de læstadianske konfliktene, er hvordan Erik Johnsen og hans tilhengere i sterk grad orienterer seg mot kirka både læremessig og sosialt. Johnsen har samarbeida tett med flere prester, og i Johnsens redegjørelser er det tydelig at Luther og bekjennesskriftene blir satt i sentrum som kristen lære.²⁸⁴ Et vesentlig trekk ved kirketilknytningen er at den kan ses som en del av en fornorskning av bevegelsen. Når Johnsen vektlegger Luther og Den norske kirkes bekjennesskrifter framfor Læstadius og Raattamaa, er det slik sett en vektlegging av det norske framfor det samiske og finske.

Lyngenretningen framstår som en læstadiansk fraksjon som nærmer seg sjølstendighet på starten av 1900-tallet. Bildet som tegnes i denne tida, er imidlertid uoversiktlig. Konfliktene og splittelsene skjer i flere retninger. Lyngenlæstadianerne splittes fra Ofoten og de førstefødte i løpet av de første åra på 1900-tallet, mens splittelsen fra gammellæstadianerne først blir fullbyrda i 1923.²⁸⁵ Tida etter dette er prega av konsolidering. En vesentlig hendelse i denne sammenhengen er vigslingen av bedehuset i Skibotn til kapell i 1931. Huset blir bygd på 1890-tallet etter initiativ fra Antin Pieti, og blir etter hvert brukt også til kirkelige handlinger. Likevel er det som lyngenlæstadianernes sentrum huset har sin viktigste funksjon. Det er her utsendingen av predikanter gjøres og de viktigste stevnene holdes. Biskop Eivind Berggrav foretar vigslingen sammen med Erik Johnsen, og har skrevet om dette.²⁸⁶ Denne hendelsen, samt beretningen om den, bidrar til at lyngenlæstadianismen på mange måter får definere læstadianisme på norsk.

²⁸³ Bruce 1996: *Religion in the Modern World*, s. 15.

²⁸⁴ Johnsen m. fl. 1934: "Læstadianernes tro og lære", *Norwegia Sacra*; Johnsen m.fl. 1963: "En redegjørelse om den kristelige lære", *Taler av Erik Johnsen med flere*; Suolinna 1985: "Laestadianismen som Nordkalottens väckelserörelse", *Religiösa väckelserörelser i Norden*, s. 170-177; og [Olsen] Berglund 2000: "*Men Kirken er de helliges Forsamling...*", s. 45-46.

²⁸⁵ Bengt-Ove Andreassens hovedoppgave tar opp disse spørsmålene til drøfting og skildrer de komplekse konfliktene. Se Andreassen 2001: *Mellom Luther og Læstadius*.

²⁸⁶ Berggrav 1937: *Spennings Land*, s. 115-117: "Erik Johnsen var nær de 90 år den gangen. En undersetsig kropp, et profetansikt i miniatyr, et lunt blink i øiet, et mandig alvor, en klok skalle. [...] men nå skulde vi altså innvie hans eget gamle hus til kapell for menigheten. Han måtte få være med selv, syntes vi prester. Og så stod han da i koret i sin hjemmevevede grå kortjakke, med de store støvlene, og holdt alterboken i hånden, tett opp til de små grå øinene. Han leste med den distinkte, litt spinkle, men lyse røsten sin, syngende i den aksent som fremkommer ved krysning mellom norsk og finsk, med et hjertelag som gav sølvklang til hvert ord." Se også Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 242.

Erik Johnsen dør i 1941. Hans lange liv blir på mange måter en forutsetning for at lyngelæstadianismen kan holdes samla som menighet. Hans død innebærer visse utfordringer for menigheten, spesielt knytta til lederspørsmålet.

2.2.2 Institusjonalisering

Institusjonaliseringen er en gradvis prosess i lyngelæstadianismen. Menigheten konsolideres som en egen menighet, og styrkes gjennom fornorskning, rasjonalisering og sentralisering. I ”Læstadianernes tro og lære” slår Johnsen fast at lyngelæstadianismens bekjennelse er den samme som Den norske kirkes bekjennelse.²⁸⁷ I ”Noen ord til den etterkommende slekt” kommer formaningene til predikantene som følger etter ham.²⁸⁸

Et av Johnsens viktigste bidrag er hans innskriving av læstadianismen i en norsk, kirkelig sammenheng. 1920- og 1930-tallet er en sentral periode for myndighetenes bevisste *fornorskning* i Nord-Troms og Finnmark.²⁸⁹ Om Johnsen er en bevisst eller ubevisst deltaker i denne politiske prosessen, er uansett resultatet at lyngelæstadianismen framstår som en tydeligere norsk bevegelse i tida etter Johnsens død. Dette gjelder for hele Nord-Troms og Finnmark. Fra et område med et dominerende innslag av samer og kvener er dette rundt 1950 et område der majoriteten av befolkningen ser seg som norske.²⁹⁰ Johnsens aktive del i fornorskningen er dermed ikke avgjørende, men han er uansett en del av prosessen.

Fornorskningen er en del av den norske statens moderniseringsprosjekt, og tilhører en bredere prosess av *modernisering*, som også har flere uttrykk. I dette ligger en av de mest grunnleggende forskjellene på lyngelæstadianismen og misjonsbevegelsen. Et sentralt prosjekt helt fra 1800-tallet for misjonsbevegelsen er knytta til sivilisering. Misjonærene jobber eksplisitt med å sivilisere misjonsmarka gjennom skolebygging og infrastruktur.²⁹¹ Samtidig er den læstadianske menigheten lokalisert i et område som nettopp utsettes for siviliseringsprosjektet til den norske staten. Et annet aspekt ved modernisering er at skrift og redegjørelser får en større betydning i Johnsens tid. Å framstå som en samla enhet med en

²⁸⁷ Johnsen m. fl. 1934: ”Læstadianernes tro og lære”, *Norwegia Sacra*, s. 90-92.

²⁸⁸ Johnsen 1978b: ”Noen ord til den etterkommende slekt”, *Brever og sanger under vandringen*, s. 106.

²⁸⁹ Drivenes og Jernsletten 1994: ”Det gjenstridige Nord-Norge”, *Nordnorsk kulturhistorie 1*, s. 253-254.

²⁹⁰ Drivenes og Jernsletten 1994: ”Det gjenstridige Nord-Norge”, *Nordnorsk kulturhistorie 1*, s. 253-254.

²⁹¹ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 193-195; og Skeie 2005: *Building God's Kingdom in Highland Madagascar*, s. 110-113 og 161-164.

entydig historie og lære kan også ses som et moderne trekk.²⁹² Til dette hører dessuten en tiltakende *rasjonalisering*. Johnsens redegjørelser representerer en logisk og argumenterende form for kristendom der lære og forvaltning av kristendommen som lære blir det sentrale. Slik sett er det en naturlig konsekvens at den følelsesbetonte rørelsen nedtones betraktelig i Johnsens tid, og nærmest forsvinner etterpå.²⁹³ Når rørelsen forsvinner, blir også lyngelæstadianismen en mindre kontroversiell og avvikende del av Den norske kirke.

Johnsens sterke posisjon kan ses som en form for *sentralisering*. Han samler makta på ei hånd. Sentraliseringen får også sitt uttrykk når det gjelder steder og forsamlinger. Uten at det er klare grenser, kan man si at det mellom 1930 og 1970 skjer en endring av forsamlingssted. Før dette blir forsamlingene holdt i private hus. I løpet av den nevnte perioden bygges det forsamlingshus en lang rekke steder. Dermed flyttes forsamlingene fra en mer privat, lokal eller familiær sfære til en offentlig og sentral sfære. Overgangen fra husforsamling til forsamlingshus skjer gradvis. I Vadsø har menigheten bedehus allerede i 1875. I Skibotn kommer bedehuset på 1890-tallet. Manndalen får sitt hus i 1946, mens Birtavarre får sitt i 1937. Kaldfjord får sitt hus i 1930²⁹⁴, Badderer i 1958-1959, Burfjord i 1963-1964 og Oksvik får sitt hus i 1965.²⁹⁵ I Tromsø får menigheten sitt eget hus på Strimmelen i 1970. Samlingene hadde før det vært holdt i en av byens kirker.

Overgangen fra husforsamling til forsamlingshus innebærer muligheten både for rituell nyskaping og rituell formalisering. De nye husene som bygges, likner alle på kirkebygg. Flere av forsamlingshusene blir også åpna for kirkelig bruk.²⁹⁶ Roald E. Kristiansen viser i sin analyse av læstadianske forsamlingshus at lyngelæstadianernes forsamlingshus i langt større grad enn andre læstadianske retningers forsamlingshus nærmer seg kirker i utforming og utsmykking. På denne måten kan forsamlingshusene tolkes inn som del av en lyngelæstadiansk tilnærming til kirka.²⁹⁷

²⁹² Heelas 1998: "Introduction: on differentiation and dedifferentiation", s. *Religion, Modernity and Postmodernity*, s. 2; Bruce 1996: *Religion in the Modern World*, s. 15-16.

²⁹³ Et eksempel på Johnsens behandling av rørelsen gis av Andreas Esbensen i 2000: "De fortsatte å snakke og denne Fredrik arbeider seg opp og blir rørt, gråter og er full av åndelighet. Erik Johnsen tenkte at han skal forsøke å få ham ned på jorden igjen og tok fast i kofte-ermet og spør: 'Er dette tøyet hjemmevevet?' Da ble han roligere i samtalen igjen." Her trekkes rørelsen bokstavelig ned på jorda, og avfeies med et praktisk, rasjonelt spørsmål. Se Esbensen 2000: *Fra historien om Læstadianismen på Nordkalotten*, s. 22.

²⁹⁴ I 1930 får menigheten begynne å bruke loftet på skolebygningen. I 1959 overtar menigheten hele huset.

²⁹⁵ I 1965 overtar den læstadianske menigheten halvparten av et hus som til da hadde vært skole.

²⁹⁶ Dette gjelder både Skibotn, Birtavarre og Manndalen.

²⁹⁷ Kristiansen 2000b: "Åndelig og materiell uttrykksform i læstadiansk forsamlingskultur", *Kulturens materialisering*, s. 81-82. Kristiansen diskuterer ut fra forsamlingshusene hvordan læstadianerne kan

Et avgjørende element i institusjonaliseringen ligger i det organisatoriske nivået, der det etter Erik Johnsens død skjer en styrking og en betoning av predikantrådet. Dette var en allerede eksisterende ordning som inntil da ikke har hatt noen sentral plass. Til det var Johnsens posisjon og autoritet så avgjørende at han fatta de fleste beslutningene. Mer trådte rådet sammen etter behov. Johnsen skriver sjøl:

Og er det en slik vanskelig ting at forstå eller et vanskelig spørsmål at løse, og er han en rett hyrde som vil sørge for fårene, må han sammenkalde en del predikanter til et råd og de må overveie saken nøye etter Guds ord. Det er hans plikt. Jeg som er kjendt med vår læstadianske kristendom fra begyndelsen av, kan fortælle at det har vært en fast skikk at det har vært sammenkaldt et råd av predikanter, og deriblandt har også jeg vært med.²⁹⁸

Uttrykk for predikantrådets posisjon og virke er å finne i redegjørelsene som kom rundt 1930. ”En redegjørelse om den kristelige lære” fra 1929 er underskrevet av Johnsen og tre andre.²⁹⁹ ”Læstadianernes tro og lære” fra 1934 er underskrevet av Johnsen og fire andre predikanter.³⁰⁰ Når det ikke er de samme predikantene som skriver under i begge tilfeller, indikerer det at rådet ikke er fullt ut institusjonalisert. Etter Johnsens død i 1941 ser det ut til at predikantrådet får en viktigere posisjon. Kildegrunlaget er imidlertid noe usikkert. Dagmar Sivertsen skriver at ledelsen ble ”overgitt fire predikanter til felles forvaltning”, men gir ingen kildehenvisninger til opplysningen. Ettersom hun skriver kun få år etter at dette skal ha skjedd, er det likevel grunn til å feste lit til framstillingen. Rådet består av Nils Mikkelsen (1874-1961) fra Burfjord, Sivert Pedersen (1876-1955) fra Breivikeidet, Erik Eriksen (1876-1958) fra Mandalen og Karl Lunde (1892-1975) fra Nordreisa.³⁰¹ Rådet innebærer at ledelsen går over fra én mann til et råd av flere, trolig fordi ingen har autoritet til å stå aleine.

kategoriseres i henhold til Olaf Aagedals typologi over religiøse kulturer i relasjon til lokalsamfunnet. Se Aagedal 1988: *Rapport frå bedehusland*, s. 190. Kristiansen finner at læstadianismen vanskelig kan passe inn i en slik typologi fordi de kulturelle forskjellene er så store mellom det bedehuslandet Aagedal undersøker og læstadianerne. Dermed har læstadianerne mest karakter av bekjennelsesfellesskap, men også av både symbolfellesskap og aktivitetsfellesskap. Se Kristiansen 2000b: ”Åndelig og materiell uttrykksform i læstadiansk forsamlingskultur”, *Kulturens materialisering*, s. 82-83.

²⁹⁸ Johnsen 1978b: ”Noen ord til den etterkommende slekt”, *Brever og sanger under vandringen*, s. 106.

²⁹⁹ Johnsen m. fl. 1963: ”En redegjørelse om den kristelige lære”, *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 20. De andre underskriverne er Erik Eriksen, Nils Larsen (1860-1941) og Elias Olsen (ca. 1885-1955). Larsen var Johnsens høyre hånd og ledsager på mange reiser. Se Kristiansen 2004a: *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000*, s. 90. Olsen var aldri predikant, men hadde en sentral posisjon i menigheten til sin død.

³⁰⁰ Johnsen m. fl. 1934: ”Læstadianernes tro og lære”, *Norwegia Sacra*, s. 92. De andre underskriverne er Nils Larsen, Erik Eriksen, Nils Mikkelsen og Mikkel Mikkelsen (1868-1938).

³⁰¹ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 242. Det er litt uklart hvorvidt Pedersen var med i predikantrådet eller ikke. Sivertsen oppgir ingen referanse for sine opplysninger, men det ville være merkelig om det ikke stemte. Samtidig er det pussig at ikke minneordet over Pedersen nevner at han satt i predikantrådet. Se Nyvold 1956: ”De som gikk bort”, *UV* 3/1956, s. 4.

Lunde er den yngste blant predikantene i rådet og framstår som leder av rådet i løpet av noen år. Rådet blir fra nå av en fast ordning i menigheten. Med dette er lyngelæstadianismen blitt organisert. Dermed framstår de som en egen menighet, en egen organisasjon.

2.3 Sammenfatning

Læstadianismen er en bevegelse med klare røtter i nordeuropeisk vekkelsestradisjon. Det læremessige og ideologiske utgangspunktet for vekkelsen er for en stor del det samme som for mange av de andre vekkelsene innen den lutherske kristendommen på 1800-tallet. Den sosiale konteksten til læstadianismen skiller seg likevel ut. Fra starten identifiseres bevegelsen, både innad og blant andre, med geografisk periferi og samisk og finsk identitet. Brytningen mellom periferi, minoritet, vekkelse og annerledeshet på den ene sida, og sentrum, majoritet, kirke og likhet på den andre er blitt en viktig del både av sjølførståelsen til og av forskeres oppfatning av læstadianerne.

Læstadianismen framstår som en klassisk patriarkalsk bevegelse. Kvinnene ser i denne formative perioden ut til å ha få muligheter i menigheten. Noen unntak finnes, med Mathilda Fogman i en særstilling. I tillegg er det noen kvinner som i ettertida først og fremst har mytiske posisjoner, Milla Clemensdatter og Karen Nirpi. Sammenlikna med de andre lekmannsbevegelsene i Norge viser læstadianismen en bevegelse som peker seg ut når det gjelder kvinnenenes manglende posisjoner. De sørlige lekmannsbevegelsene kan på 1800-tallet og tidlig 1900-tall skilte med kvinner som Bolette Gjør, Johanna Borchgrevink og Henny Dons, som alle spilte framtrede roller i å fremme kvinnenenes sak innad i organisasjonene, og som bidro til å trekke den kristne kvinnebevegelsen nærmere den borgerlige politiske kvinnebevegelsen.³⁰² I læstadianismen var det på samme tid ikke klima for slike kvinner. Jeg skal i det følgende undersøke dette videre, samt drøfte hvordan lyngelæstadianismen samles som organisasjon i løpet av tida etter Erik Johnsens død.

³⁰² Mikaelsson 2006: "Kvinner og misjon. Et historisk perspektiv", *Misjon og kultur*, s. 230-233; og Norseth 2007: "*Lad os bryte tvert over med vor Stumhed!*", s. 11.

3 Organisasjon og predikanter, kall og familie (1941-1960)

Dette kapitlet tar opp hvordan den lyngelæstadianske menigheten er organisert, hvilke ritualer som er sentrale, samt hvilke vedtekter og hvilket regelverk som eksisterer. De organisatoriske og institusjonelle aspektene er i fokus. En egen del blir via predikanten med fokus på predikantrollen som institusjon, herunder forholdet til menigheten, og predikanten som bærer av et mannlighetsideal. Kvinna kommer mer i fokus i delen som tar opp familien og kallet. Her er det normative begreper og subjektiv identitet som tas opp gjennom en lesning av hvordan kallstankegangen gir føringer før kjønn, og av hvordan kvinner omtales og fortelles om. I tillegg er det symbolske aspektet ved kjønnssystemet en del av analysen av familien. Et vesentlig kjennetegn ved denne perioden er at mye forblir usagt og implisitt når det gjelder kjønn. Når det gjelder periodeinndeling, vil dette kapitlet ta for seg årene mellom 1941 og 1960, det vil si tida mellom Erik Johnsens død og den nye diskursen om kvinnelig forkynnelse. 1960 er et interessant tidsskille fordi det i årene rundt 1960 går bort flere predikanter, Erik Eriksen (1959), Nils Mikkelsen (1961), Johan Mettevold (1958), Peder Olaussen (1959), Sivert Pedersen (1955) og Anders Aslaksen (1957). Slik er det nesten en hel generasjon av predikanter som forsvinner. Kombinasjonen av en ny predikantgenerasjon og den diskursive nydannelsen knytta til kjønn skaper en ny periode.

3.1 Organisasjon, forsamling og formelle vedtekter

I denne delen undersøkes kjønn gjennom organisasjonen og de formelle vedtektene som er å finne i lyngelæstadianismen i tida etter Erik Johnsens død. De få vedtektene som finnes, er knytta til forsamlingshusene, og gir et innblikk i hvordan kjønn er et ledd i menighetens sosiale differensiering. Organisasjonen og ordningene som bygges i denne tida, er for en stor del de samme som finnes i seinere perioder.

Den lyngelæstadianske menigheten er satt sammen av avgrensa geografiske menigheter. Det vil si at det finnes en lokal organisasjon og et lokalt hierarki innenfor den større organisasjonen og det større hierarkiet. For eksempel har både Skjervøy og Lyngseidet egne menigheter. Samtidig møtes folk fra begge bygdene på stevnene. Både på Skjervøy og på Lyngseidet finnes predikanter som reiser rundt i andre menigheter samtidig som de fungerer som forsamlingsholdere lokalt. Kildene til oversikten over hierarkiet er satt sammen av hva jeg har tilegna meg i løpet av feltarbeid, i intervjuer, samt i UV. Avsnitt 3.1.1 er i all hovedsak deskriptivt.

3.1.1 Organisasjonen

I det følgende skildrer jeg organisasjonen slik den foreligger etter Erik Johnsens død. Den samme organisasjonen er å finne helt fram til 2007.³⁰³ Oversikten over organisasjonen framkommer ikke av noen statutter. Ingen steder er det nedskrevet at det er slik menigheten skal være organisert, eller at noen bestemte organer har vedtatt denne organisasjonsformen. Ordningen vokser gradvis fram. Oversikten er laga på bakgrunn av opplysninger fra ulike kilder: Johnsens oppfordring om å ha et predikantråd, tekster i UV om utsendinger av predikanter og opplysninger fra feltsamtaler.

I hierarkiet står de lokale menighetene nederst. Hvert sted har ikke sin egen predikant, men minst to forsamlingsholdere som kan være plukket ut lokalt, og som må godkjennes av predikantene. Forsamlingsholderne står øverst i det lokale hierarkiet og har en form for representativ makt. Det vil si at de deltar i noen sentrale møter som representanter for sine lokale menigheter. Forsamlingsholderne har innflytelse gjennom at de leder ritualene og representerer menigheten i sentrale treff.

Predikantrådet som Erik Johnsen tok initiativ til, er på si side ikke avgrensa lokalt og står øverst i det totale hierarkiet. Predikantrådet regnes av og til som den avgrensa gruppa på tre eller fire predikanter, og av og til som det samla kollegiet av høvedsmenn.³⁰⁴ Ordningen finnes fra tidligere, men det er Johnsen som sørger for å institusjonalisere den og plukke ut det første rådet. Seinere er det den samla gruppa av predikanter som velger ut hvem som skal sitte i det avgrensa rådet. Rådet tar avgjørelser for hele den lyngølæstadianske menigheten.

Tilsvarende er også predikantene å regne som representanter for hele menigheten. Predikantene er forkynnere og ledere. Det er dem resten av menigheten henvender seg til når saker skal avgjøres. Predikantene skal reise til de stedene som har forsamling og ønsker besøk. Det finnes to typer predikanter, høvedsmenn og reisekamerater. Det er kun de som taler fritt i forsamlingen og det er de som har det læremessige ansvaret. Høvedsmennene omtales som de "fremste". De har mest erfaring og innehar den største autoriteten. I den første utsendingen av predikanter som blei offentliggjort i UV, finnes det som vist i utklippet i 1948 ni reiseruter³⁰⁵:

³⁰³ Også etter splittelsen i 1992 blir den samme organisasjonsformen videreført. Se mer om dette i kapittel 5.

³⁰⁴ Informasjon fra feltsamtaler.

³⁰⁵ Lunde 1948: "Mer fra Skibotn-stevnet", *UV* 3/1948, s. 1.



Figur 3: Faksimile fra UV mars 1948.

På hver rute reiser en høvedsmann og en såkalt kamerat. Det finnes et element av opplæring og kontroll i dette. Kameraten gis et forbilde gjennom høvedsmannens taler og generelle framferd. Høvedsmannen kan kontrollere om kameraten holder seg til læra. Noen av kameratene blir etter hvert høvedsmenn, men det er ingen automatikk i dette.³⁰⁶ En viktig egenskap for predikantene på 1940-tallet, 1950-tallet og tidligere er at de behersker flere språk. Lyngelæstadianismen befinner seg i et område der samisk, norsk og finsk på denne tida alle dominerer avhengig av sted. Svært forenkla kan man si at Vadsø og Nordreisa er finske steder, resten av Finnmark, Ofoten og flere steder i Nord-Troms er samiske, mens Tromsø og enkelte andre steder er norske. Sjøl om fornorskningen blei hardt gjennomført i

³⁰⁶ Av de ni reisekameratene som blei sendt ut i 1948, er det bare Haldor Samuelsen og Peder Bratland som tar steget til å bli høvedsmenn.

Nord-Troms og Finnmark særlig på 1920- og 1930-tallet, er det på 1950-tallet mange som ennå snakker finsk og samisk heller enn norsk. Dermed er det fram til 1970-tallet regelen mer enn unntaket at talene blir tolka. Stedet og sammensetningen av tilhørerne på forsamlingen avgjør hvilket språk som anvendes som førstespråk og andrespråk. Alle mulighetene anvendes. Mange av kameratene er på denne tida tolker mer enn sjølstendige predikanter.

Det er mennene som først og fremst er til stede i hierarkiet. Menn utgjør predikantrådet, er høvedsmenn, kamerater og forsamlingsholdere. Kvinnene er å finne som anonyme medlemmer av de lokale menighetene. Kvinner opptre ikke i noen posisjoner i hierarkiet. At kvinner ikke blir predikanter, fortelles kort om i en beskrivelse i UV av Berit Berg Holmen fra Birtavarre. I minneordet over henne omtales hun meget positivt, og det sies at hun kunne ha vært predikant "dersom predikekallet var gitt kvinner".³⁰⁷ I stedet har hun kun anvendt sine gaver i "privat tid". I dette ligger en klar beskjed. Predikekallet er gitt menn. Implisitt her er at det er Gud som gir og ikke gir kallet. Jeg skal under vise hvordan kvinner blir lokalisert i privat tid og ekskluderes fra det som kategoriseres som offentlig tid og sted (se kapittel 3.2 og 3.3). Dermed faller de også utenfor det "offisielle" hierarkiet.

En parallell til den lyngelæstadianske tankegangen finner vi i observasjonene som er gjort av religionshistorikeren Anna Hilborn i en studie av kirkas konstruksjon av mannlighet på 1500- og 1600-tallet: "Att kvinnor inte explicit uteslöts från ämbetet, utan indirekt via andra arenor (offentligheten, äktenskapet) gjorde också att kvinnor och predikoämbetet aldrig kopplades ihop, inte ens i negativ bemärkelse".³⁰⁸ Den indirekte måten å utelukke kvinner fra presteembetet eller predikantrollen på er et viktig tillegg til det mer formelle aspektet. Først når spørsmålet blir eksternt stilt, må det også besvares internt i menigheten.

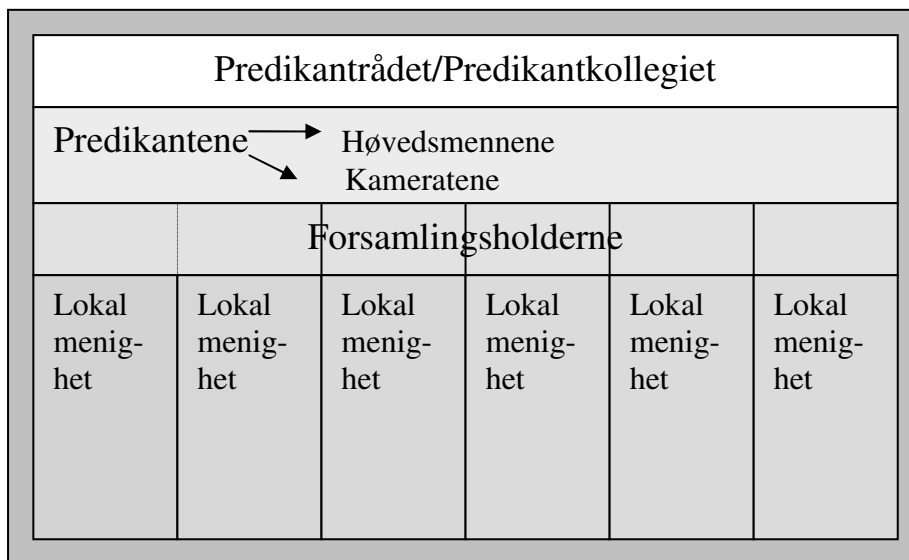
I de lokale menighetene er det noen som er pekt ut til forsangere. Det vil si at de leder salmesangen under forsamlingene. Noen få forsangere har også vært predikanter. Forsangerne er alltid menn. Denne rollen har også vage grenser ettersom det er mange som kan salmene og dermed kan fungere i rollen. Uten å være utpekte forsangere kan også kvinner lede salmesang når det behøves.

³⁰⁷ Nyvold 1951a: "Til minne", *UV* 2/1951, s. 3.

³⁰⁸ Hilborn 2000: "Prästeskap och manlighet", *Kön, religion och kvinnor i bevägelse*, s. 326.

Andre formelle roller i menigheten er knytta til forsamlingshuset og til utgivelsen av UV og prekensamlinger. Hvert lokale forsamlingshus har et styre av menn som forvalter huset og setter opp et regelverk. Jeg skal under (kapittel 3.1.2) se på hvordan noen av husreglene har konsekvenser for kjønnsforståelsen. UV har blitt gitt ut fast siden 1948. Bladet har en redaktør som alltid er mann, og en redaksjonskomité som alltid er sammensatt av menn. Det er predikantkollegiet som velger redaktør. Redaktørstillingen er en meget synlig og viktig posisjon, og redaktørene ses som framstående representanter for menigheten. Peder Nyvold er den første redaktøren, og han blir seinere både predikant og leder av predikantrådet. Nyvold er redaktør fra starten og fram til 1974, men trer først etter 15 år ut av anonymiteten som redaktør. Fram til september 1963 står det at bladet er ”redigert av en komité”. Etter dette blir Nyvold navngitt. I forbindelse med skiftet av redaktør i 1974 skriver Nyvold at han har vært redaktør i 26 år, altså fra 1948. Anonymiseringen er typisk for en bevisst nedtoning av redaktørrollens betydning gjennom hele 1950-tallet.³⁰⁹

Den foreløpige framstillingen gir følgende modell over hierarkiet i lyngelæstadianismen:



Figur 4: Hierarkiet i lyngelæstadianismen slik det framtrer etter Erik Johnsen's død

³⁰⁹ Knyttet til utgivelsen av *Taler av Erik Johnsen med flere dukker ei kvinne opp i en offentlig posisjon*. Redaktører av boka var Elias Olsen og Marie Skorpa, og deres arbeide besto først og fremst av å skrive ned talene. Ifølge mine informanter var hovedgrunnen til at Skorpa bidro at hun var en av få som beherska stenografi. Skorpa er i menigheten et heller ubeskrevet blad. At hun hadde en offentlig rolle i forbindelse med boka, blir ikke kommentert i skriftlige kilder. Dette kan både bety at hennes rolle ikke blir sett som spesielt betydelig og at det i menigheten var liten motstand mot at ei kvinne kunne bidra i arbeidet med boka. En mellomtolkning er trolig det mest sannsynlige. En pragmatisk holdning til å anvende de mest dugelige personene koples sammen med en oppfatning av at det ikke kunne ses som forvaltning av læra.

3.1.2 Forsamlingen som ritual

Menighetens organisatoriske betydning kan ikke løsrives fra den rituelle betydningen. Ofte brukes "forsamling" og "menighet" synonymt blant læstadianerne.³¹⁰ "Forsamlingen" kan bety både menigheten (lokalt i hver enkelt bygd og sentralt som i hele den lynglæstadianske menigheten) og den religiøse samlingen. Jeg anvender "menigheten" når jeg skriver om organisasjonen og den sosiale gruppa, og "forsamlingen" når jeg snakker om den rituelle samlingen. Predikantens organisatoriske posisjon henger tett sammen med hans rituelle funksjon. Det er i de rituelle samlingene autoriteten utspilles, og det er i samspill med menigheten som kollektiv at den enkelte predikanten har sitt virke.³¹¹ Her undersøkes hvordan menigheten forsamles, samt utviklingen fra husforsamlinger til forsamlingshus.

3.1.2.1 Forsamlinger

De rituelle samlingene i lynglæstadianismen kan i hovedsak deles i tre – stevnet, predikantbesøket og søndagsforsamlingen. Den viktigste enheten av de rituelle samlingspunktene er *stevnet*. Stevnet er det som tilsvarende andre læstadianske retningsstorsamlinger. På stevnet deltar så mange av predikantene som mulig, og folk kommer fra mange kanter. På 1950-tallet er det opp til sju-åtte stevner i året, de fleste på sommeren. De spres geografisk til de viktigste stedene som lynglæstadianismen omfatter.³¹² Fra torsdag eller fredag til søndag er det flere samlinger om dagen med sang, bønn og lange taler av predikantene. På kveldene sitter menigheten samla etter talene og synger og prater.

Det viktigste stevnet i lynglæstadianismen har fra Antin Pietis tid vært Skibotn-stevnet. Dette finner sted i første halvdel av november, noe som henger sammen med tilknytningen til det gamle Skibotn-markedet. Skibotn ligger i Nord-Troms, og er et vesentlig sted i lynglæstadianismens historie. Det var her de første predikantene starta sin misjonsferd i 1848, og det er her det viktigste bedehuset står.³¹³ I løpet av stevnet møtes predikantkollegiet for samtaler og for å ta opp predikantutsendingene og eventuelle saker til diskusjon. Skibotn-stevnets sentrale posisjon viser seg gjennom at det i UV hvert år gis et fyldig referat fra stevnet sammen med oversikten over predikantutsendingene. For eksempel fortelles det i 1952 at stevnet varer i fem dager med tre taler per dag, at alle predikantene deltar og at

³¹⁰ Kanskje henger dette sammen med arven fra Sverige, der "församling" betyr menighet på norsk.

³¹¹ Begrepet ritual er i utgangspunktet ikke et begrep som finner gjenklang innenfor menigheten.

³¹² I 1951 nevnes i UV følgende steder for sommerstevner: Skibotn, Sopnes (Alta), Birtavarre (Kåfjord), Skjervøy, Lavangseidet, Nordreisa og Olderdalen. Se Nyvold 1951b: "Årets kristelige sammenkomster", UV 8/1951, s. 3. I tillegg hører Tromsø, Lyngseidet og av og til Vadsø inn i den årlige syklus.

³¹³ Sivertsen 1955: *Læstadianismen i Norge*, s. 242.

mellom 1100 og 1200 mennesker er samla.³¹⁴ I 1950 er det ”over 1000 mennesker” til stede.³¹⁵ I 1955 er cirka 1200 mennesker ”kommet sammen – folk fra sør og nord i Troms og Finnmark fylker. De kom med biler, busser og båter”. I teksten beskrives stedet og stevnet nærmere:

De gamle mener at det muligens kan være omkring 70 år siden at det har vært sammenhengende sammenkomster år etter år her i Skibotn. Dette sted egner seg særlig godt for en slik virksomhet fordi det i en mer utpreget grad enn kanskje nå i vår tid var et grensestrøk som på grunn av datidens naturhusholdning førte til en større samkvem ved byttehandel mellom norske, finske og svenske borgere. Når så forkynnelsen av evangeliet utgikk med ånd og kraft fra dette sted, ble det ikke bare timelige ting og varer disse markedsbesøkende førte med seg hjem, men også åndelige. Mange [...] virket derfor på sine hjemsteder til velsignelse for sine medmennesker, som ved siden av den store anordnede forkynnelse virket store forandringer blant menneskene, og således ble evangeliets lys brennende i mange bygder, fjorder og havstrender ved havet i nord.³¹⁶

Teksten markerer her både tid og sted, og skriver Skibotn inn i en sammenheng. Læstadianismen blir knytta spesifikt til bygdesamfunnet langs kysten, og den nordlige tilknytningen markeres sterkt. Byttehandelen beskrives som å ha skjedd mellom norske, finske og svenske borgere. Samene nevnes ikke. Dette er på ei tid da fornorskningen har vært på det sterkeste, noe som trolig har bidratt til å nedtone det samiske også internt i den lyngelæstadianske menigheten.

Predikantbesøket er det andre vesentlige ritualet. Predikantene reiser rundt på prediketurer både i høytidene og ellers i året, og blir på hvert sted i et par dager før de reiser videre til neste. To predikanter får ansvar for en bestemt rute.³¹⁷ Når predikantene er i bygda eller på stedet, er det intensiv forsamlingsvirksomhet. Lik stevnene er det da taler flere ganger om dagen, ekstra oppdekking av mat og lange samlingsstunder med salmesang og samtale etter talene. Lokale menigheter kan begjære predikantbesøk, og det kommer tydelig fram at dette er viktige hendelser for lokalsamfunnet. Predikantbesøket bidrar til å definere stedet som en læstadiansk lokalitet. Når et sted ikke lenger besøkes, er det ikke lenger å regne som et sted i læstadiansk sammenheng. På 1950-tallet og tidligere er vinterruta lagt til den tida Lofotfisket og Finnmarksfisket er. Dette fører til at predikantene på sine reiser kommer til mange bygder

³¹⁴ Nyvold 1952a: ”Markedsforsamlingen på Skibotn”, *UV* 12/1952, s. 3.

³¹⁵ Nyvold 1950a: ”Skibotn-samlingen”, *UV* 12/1950, s. 2-3.

³¹⁶ Nyvold 1955: ”Fra Skibotn-samlingen”, *UV* 12/1955, s. 1.

³¹⁷ I 1950 skriver predikanten Haldor Samuelsen (1899-1987) om reisen han og ledsageren Ole Olsen gjorde gjennom distriktet vestre Lyngen. Turen starta 5. desember, og blei avslutta i midten av januar. Reisen starter i Kittdalen, går via Oteren, Stubbeng, Rasteby, Furufalten, Kvalvik, Lyngseidet og Koppangen, før den avsluttes i Rottenvik. Se Samuelsen og Olsen 1950: ”Fra Vestre-Lyngen”, *UV* 3/1950, s. 2-3.

der menigheten i all hovedsak blir bestående av kvinner, barn og eldre. Dessuten kan predikantene i mindre grad delta på fisket sjøl.³¹⁸

Søndagsforsamlingen er den minste enheten i denne sammenhengen. Samtidig er dette den forsamlingshendelsen som går hele året. Under "samlinga" på søndager har man bønn, salmesang og lesing av tekster, som regel av Luther. I januar 1979 skriver redaktøren av UV en beskrivelse av hvordan forsamlingen arter seg. Han gir klart uttrykk for at formen ikke er endra:

Forsamling er det ord vi bruker, i stedet for det mer kjente "møter". Og selv om det kan variere mye fra sted til sted, skal vi fortelle om hvordan det i almindelighet går til de fleste steder hvor denne virksomhet er i gang.

Der den stedlige menighet ikke er større enn at man får plass i private hus, ber de som ønsker det om å få "samling" den og den søndag, slik at flest mulig får høre det tidlig i uken. Stedlige forhold og skikker bestemmer ellers klokkeslett for samlingens begynnelse og den ytre ordning for øvrig. Noen steder samles man på ettermiddagen og hører kanskje bare en preken, mens man andre steder begynner tidligere og har to samlinger med en matpause imellom. [...]

Vanligvis er to mann tatt ut til forsamlingsholder i hver krets. [...] Utførelsen av vår almindelige "gudstjenesteform" (liturgi) er såre enkel. En av de to "ved bordet" [forsamlingsholderne, min anmerkning] gir en passende salme til innledning. Når salmen er sunget, holdes bønn som entes tas fra salmeboken eller andre nedskrevne bønnen, deretter leses troesartiklene og Fader Vår. De fleste steder står menigheten under bønningen. [...] Etter bønningen gis en salme som passer til dagens preken. Og som regel er det først Luthers preken over dagens evangelietekst som leses høyt for forsamlingen. Etter lesningen synges en salme, kanskje en av samlingsholderne taler noen ord om det som er lest, før det man kunne kalle et friere samvær begynner, med matserving, anledning til personlige samtaler og sang.³¹⁹

Det er visse forskjeller i hvem som kommer til de ulike samlingsformene. Illustrert med en modell av konsentriske sirkler, kan man si at stevnene favner videst. Hit kommer "alle", både de aller mest bekjennende og de som har en løsere tilknytning til menigheten. Stevnet har en sosial betydning som går langt utover det strikt kristelige. Også predikantbesøkene blir godt besøkt. Det synes som at søndagsforsamlingene i utgangspunktet favner smalest. Presise tall for dette finnes ikke, men flere av informantene mine gir uttrykk for at søndagsforsamlingen gjennom årene er blitt mindre besøkt.

På samme måte som menn styrer organisasjonen, er det menn som styrer ritualene. Menn er predikanter, tolker, forsamlingsholdere og forsangere. Dermed skapes et system der kun menn har tilgang til offentlige og rituelle posisjoner. I organiseringen av forsamlingen har

³¹⁸ Jeg har ikke undersøkt dette nærmere, men det er noe som hadde fortjent nærmere analyse.

³¹⁹ Saltnes 1979: "Menighetens liv i året som gikk", UV 1/1979, s. 1.

kvinner viktige roller, særlig i husforsamlingene, men også i forsamlingshusene. Og kvinner utgjør halvparten av deltakerne.

3.1.2.2 Fra husforsamling til forsamlingshus

Søndagsforsamlingene og predikantbesøkene forandres i løpet av 1940- og 1950-tallet. Forsamlingshusene erstatter i stadig økende grad husforsamlingene. Med dette blir den lyngelæstadianske menigheten mer lik den sørlige lekmannskristendommen. I tillegg påvirkes familiens rolle i menigheten. Et interessant spørsmål i denne sammenhengen er om flyttingen kan sies å skje fra steder som mest knyttes til kvinner, til steder som mest kan knyttes til menn.

Tankegangen om eksistensen av to sfærer, en mannsfære og en kvinnesfære, har vært flittig diskutert i kjønns- og kvinneforskningen. Kategoriseringen av mannsfæren som den offentlige og kvinnesfæren som den private er ikke en universell størrelse. Sfæretenkningen er mer en emisk størrelse. Imidlertid har en slik tankegang og praksis så stor utbredelse at den er blitt en analytisk kategori. Feministteologen og kjønns historikeren Sue Morgan understreker det problematiske i å anvende denne ideen som analytisk redskap. Først og fremst må den anses som en 1800-tallskonstruksjon med geografisk utgangspunkt i det vestlige Europa: "The gendered public/private dichotomy of the separate spheres ideology has become increasingly problematic as an interpretative tool in recent years and is regarded now by many as an insufficiently nuanced framework of analysis for gender history."³²⁰ En vesentlig innvending mot sfæretenkningen er at makt og politikk først og fremst har vært plassert i den offentlige sfæren. Dette innebærer at hjemmet avpolitiseres og nedtones som maktarena, noe som ville stemme dårlig med enhver observasjon av virkeligheten. Familie og hjem er i høyeste grad maktarenaer. Selve ideen om at stedene representerer to sfærer er uttrykk for en bestemt makttankegang.³²¹ Dikotomien anvendes varsomt i mitt prosjekt og ses som å tilhøre lyngelæstadianernes normative begreper. Både det offentlige eller sentrale og det private eller hjemlige ses i det følgende som steder der makt og politikk er nærværende, og der makt og politikk virker.

Tankegangen om de to sfærene i lyngelæstadiansk kristendom er å finne i en form for teologisk overbygning. Tankegangen er nedfelt for eksempel i minneord og skildringer av

³²⁰ Morgan 2005: "Rethinking religion in gender history", *Gender, Religion and Diversity*, s. 116-118.

³²¹ Butler 2007: *Gender Trouble*, s. 203.

livsløp. Der den uttales, er den knytta til å definere kvinna gjennom morskallet, noe som lokaliserer hjemmet eller det private rommet som kvinnes sfære. Motsatt blir mannens sfære det offentlige rommet (se kapittel 3.2 og 3.3). Sett utenfra er bildet sammensatt. Både menn og kvinner deltar begge steder. Den nevnte ideen er en konstruksjon og en form for overbygning som i mindre grad gjenspeiles i praksis. Mange steder lyngelæstadianismen står sterkt, er det fiskerbondeøkonomien som gjelder fram til 1950- og 1960-tallet. Det betyr at kvinnene i lange perioder styrer hus og hjem aleine, mens mennene er på havet.³²² En slik ordning nedtoner skillet mellom den offentlige og den private sfæren.

Med hjemmet som kvinnes sfære blir husforsamlingene å se som nært knytta til kvinna. Tidligere tiders husforsamlinger står beskrevet i flere kilder. I omtalen av predikanten Peder Brattland (1888-1972) i *Taler i forsamlingen* heter det:

I sin egen bygd var han forsamlingsholder, og det blei holdt forsamling hver søndag i privathus etter tur. Det ble båret inn lange planker som ble lagt på krakker eller fiskekasser, for folk å sitte. Etterpå var det kaffe og mat, og de store kobberkjelene var ekstra blankpusset til søndagene. Når det skulle gis beskjed over fjorden til folk i Skardalen om forsamling, så ble det hengt opp et hvitt laken frampå nausttaket. Folket i Skardalen så tegnet og kom over fjorden i fullastede robåter.³²³

I dette ligger det formelle og høytidsprega, med ekstra blankpusa kjeler, men også det uformelle og enkle, med benker av planker og fiskekasser. Det fortidige i bildet tegnes gjennom kommunikasjonen som skjer med laken, naust og robåter. Her eksisterer ikke noe entydig skille mellom hellig og profant sted. Hjemmet er i utgangspunktet ikke å anse som et reint sekulært sted, men et sted for ideen om Guds skaperordning (se kapittel 3.3). Ved at forsamlingen finner sted i vanlige hus skapes forsamlingsstedet som et slags flyttbart rituelt sted.³²⁴ Steder er viktige som medium der religion kan situeres.³²⁵ Hver søndag blir menigheten lokalisert på ny idet et nytt hus blir brukt som forsamlingshus og en ny familie inntar rollen som vertsfamilie. I bygdesamfunnet framstår det dermed som tydelig hvem som huser forsamlingen og hvem som eventuelt ikke gjør det. Det som situeres gjennom husforsamlingene, er ikke bare identitet og tilhørighet til menigheten. Vel så viktig er den stadige nye situeringen av skikk, bruk og tradisjon.

³²² Lotherington og Thomassen 1997: "Kvinnens bidrag til moderniseringen av Nord-Norge", *Spenningenes Land*, s. 68-69.

³²³ Nilssen (red.) 1997: *Taler i forsamlingen*, s. 12.

³²⁴ Økland 2004: "Men are from Mars and Women are from Venus", *Gender, Religion and Diversity*, s. 159.

³²⁵ Knott 2005: *The Location of Religion*, s. 3.

Gjennom ritualer skjer det en innramming (framing) som innebærer at tid og sted markeres og skilles ut med et bestemt fokus.³²⁶ Når det gjelder husforsamlingene, er det likevel åpent hva som rammes inn og hva som rammes ut. Når forsamlingen starter og slutter, er et definisjonsspørsmål. Skjer det idet predikanten eller forsamlingsholderen er på plass og erklærer første salme, eller dreier det seg om en gradvis start ettersom alle kommer til huset? Den første betydningen fokuserer på predikantens tale som det sentrale i forsamlingen, og viser kun menns sentrale deltakelse, mens den andre betydningen åpner for at hele den sosiale sammenkomsten kan ses som et ritual, noe som viser hvordan også kvinner kan ha (uformelle) roller i forsamlingene.

Religionshistorikeren Catherine Bell skriver om *performance* ut fra en ide om ritualer som en bevisst framvisning, der deltakerne utfører symbolske handlinger med klare kommunikative intensjoner. For Bell er ritualliknende handlinger like interessante som reindyrka ritualer.³²⁷ I en slik sammenheng er de lyngelæstadianske husforsamlingene å se som en framvisning av hvordan menigheten og fellesskapet kan flyttes til forskjellige hus og samtidig bestå. Hver søndag finner menigheten et hjem der vertskapet blir ansvarlig for at alt skjer som det skal. Det blir for husfrua en ny situasjon til å ha en bevertning som det sømmer seg. Og det blir en framvisning, et display, av den ordenen som kan forventes av et lyngelæstadiansk hjem. Samtidig vil hver enkelt forsamling være en framvisning av den enkelte vertsfamilies tilhørighet til menigheten. Familiene skriver seg nærmest inn i menigheten gjennom å arrangere forsamling. I dette ligger også kravet om å beherske de ulike uttalte og uuttalte kravene. Både mor og far i familien skal dermed vise fram sine evner til å lage forsamling, sitt hjem og sin familie som en korrekt lyngelæstadiansk familie. For Judith Butler er bevisst symbolske handlinger mindre viktige enn hvordan sosiale kategorier som kjønn skapes av imitasjoner og repeterende handlinger.³²⁸ Ved hver forsamling vil vertsfamilien bevisst eller ubevisst imitere den rådende praksisen. Forsamlingene blir slik sett en serie imitasjoner på ulike nivåer. Både individer og fellesskapet imiterer forrige søndags forsamling. Og som del av hver forsamling vil også kjønn imiteres og utspilles. Mor framstår som mor, og far framstår som far. Gjennom mer eller mindre vellykka imitasjoner vil deres kjønnsidentitet påvirkes, og de vil gjøre bestemte kjønna erfaringer. I dette ligger at et taust felt blir italesatt gjennom den rituelle kommunikasjonen. Ingenting sies direkte, noe som

³²⁶ Bell 1997: *Ritual*, s. 160.

³²⁷ Bell 1997: *Ritual*, s. 160-162.

³²⁸ Butler 2007: *Gender Trouble*, s. 191 og 198.

bevarer kjønn som taust felt, men gjennom ritualene blir den rådende praksisen repetert og uttrykt.

Den stadige re-situeringen av menigheten forsvinner for en stor del når forsamlingshusene bygges og forsamlingene flyttes ut av hjemmene til folk og inn i sentralt bygde hus retta mot det spesielle formålet å huse forsamlingen. Det blir en helt annen form for situering som skjer. Forsamlingen sentraliseres. Potensialet for variasjon som lå i den stadige re-lokaliseringen av forsamlingen, blir borte. Det samme blir den aktive prosessen av innordning til den vante orden. En ny orden oppstår, dog med lokale forskjeller. Vel å merke er at det ikke er snakk om en plutselig endring som skaper en ny felles orden i hele det lyngelæstadianske området på en gang. Ettersom forsamlingshusene kommer til i løpet av en lengre periode fra 1930-tallet til 1960-tallet, dreier det seg om en gradvis prosess med muligheter for ulike betoningar i de ulike bygdene. Likevel er det verdt å vurdere tendensene og mulighetene som ligger i endringen.

Kirkehistorikeren Knut T. Gundersen skriver at byggingen av bedehus knytta til de kirkelige organisasjonene starta før 1850, og at flest nye hus blei bygd i de første tiårene på 1900-tallet. Før bedehusene blei religiøse møter holdt i private hus.³²⁹ Historikeren Bjørn Slettan beskriver byggingen av bedehus på Sørlandet på starten av 1900-tallet som en del av institusjonaliseringen av vekkelsesbevegelsen i området. Nå fikk de kristne et fast møtested i et bygg som blei brukt til langt mer enn bare kristelige møter.³³⁰ For lyngelæstadianerne er forsamlingshusene et klart ledd i en institusjonalisering. Derimot blir ikke forsamlingshuset et sosialt treffpunkt utover forsamlingene. Husene brukes kun til forsamlingene.

En mulighet for nyskaping på det praktiske området ligger i organiseringen av forsamlingene. Hvem skal ha hovedansvar for å lage til forsamling? Hvem skal lage mat, koke kaffe og rydde? I følge feltsamtaler og intervjuer har de fleste stedene fra starten hatt en ordning der ansvaret for det praktiske og for bespising går på rundgang med kvinner som hovedansvarlige. Kvinnenes ansvar fra husforsamlingene overføres dermed til forsamlingshusene. Forsamlingshusene har, som sentral lokalitet med et fast interiør, et potensial for et større fokus på formalisme, tradisjon og enhetliggjøring enn husforsamlingene. Det hovedansvaret enkeltkvinner hadde, blir borte eller nedtones.

³²⁹ Gundersen 1996: *Visjon og vekst*, s. 128-132.

³³⁰ Slettan 1992: 'O, at jeg kunde min Jesum prise...', s. 110-115.

Menigheten tar steget ut til nye steder. En tolkning er at det innebærer en endring fra kvinnenes steder til mennenes steder, men det er ikke entydig. Det var mennene som styrte menigheten og forsamlingene også før forsamlingshusene kom til. Kvinnene tar en aktiv del i organiseringen av forsamlingen også i forsamlingshusene. Det skjer en endring fra en situasjon der enkeltkvinner hadde hovedansvar for vertskap og oppdekning til en situasjon der grupper og fellesskapsansvar har overtatt. Forsamlingene blir mer institusjonaliserte.

3.1.3 Vedtekter og regelverk

Det har i lyngelæstadianismen vært tradisjon for en generell skepsis mot at menigheten skal være en organisasjon. Læstadianerne framstiller seg gjerne som en motsetning til det som polemisk kalles ”organisasjonskristendommen”, det vil si de lekmannsstyrte misjonsorganisasjonene. Samtidig presser behovet for vedtekter og regelverk seg på gjennom nyskaping i menigheten, slik som bedehus i kirkelig bruk.

Etter religionssosiologiske skillelinjer kan lyngelæstadianismen kategoriseres som en *denominasjon*.³³¹ I følge Steve Bruce er denominasjonen å anse som det 20. århundres form for religion. Denominasjonen skiller seg ikke særlig fra det øvrige samfunnet når det gjelder tro og praksis, er mindre omfattende enn et helt religionssamfunn, men større enn en liten minoritet. Splittelser og fraksjonsdannelser er vanlige.³³² Sjøøl om begrepet denominasjon kan anbefales som fagterm eller fagkategori, vil jeg i teksten anvende begrepet ”menighet”, så får betydningen ekspliseres der sammenhengen ikke strekker til.³³³

³³¹ Det finnes i grunn ikke et bedre ord på norsk. Man kan kanskje si ”trossamfunn”, men det innebærer en sjølstendig gruppe eller menighet og passer i liten grad på skandinaviske forhold. De fleste nordiske sosiologer anvender rett og slett begrepet denominasjon. Se Repstad og Furseth 2003: *Innføring i religionssosiologi*, s. 165; og Bruce 1996: *Religion in the Modern World*, s. 75-76. *Sekten* er etter de fleste definisjoner en betegnelse på en gruppe med sterke grenser som lever mer eller mindre atskilt fra den øvrige verden. Sjøøl om noen av kjennetegnene på sekten kan passe også på den lyngelæstadianske menigheten, så vel organisatoriske som idémessige forhold, er de ikke å anse som klart atskilt fra det øvrige samfunnet

³³² Bruce 1996: *Religion in the Modern World*, s. 4 og 84.

³³³ Organisasjonsform er gjenstand for diskusjon i kristne bevegelser. Etter en fase av vekkelse og vekst kommer en fase av samling og institusjonalisering. Innenfor de kristne organisasjonene har det skjedd en utvikling som skapte debatt. Gjennom Haugebevegelsen spesielt oppsto en rekke lokale vennsamfunn som i løpet av 1800-tallet blei grunnlag for lekmannsorganisasjoner. Diskusjon blei det rundt i ulike menigheter om profesjonaliseringen av predikanter som skjedde mot slutten av 1800-tallet, noe som førte til ulike utviklinger i de forskjellige lekmannsorganisasjonene. Se Gundersen 1996: *Visjon og vekst*, s. 116-118. Kravene sekten kan stille til den enkelte, tilsvarer en læstadiansk virkelighet – i alle fall slik de framtrer i religionssosiologen Bryan Wilsons drøfting av sekten. Wilson trekker fram at sekten sterkt vektlegger identitet og særpreg. Se Wilson 1967: *Patterns of Sectarianism*, s. 14. Rodney Stark og William Bainbridge hevder at sekten sier seg uenig med storsamfunnet når det gjelder rett tro, normer og atferd, og at det dermed skapes en spenning mellom sekten og dens omkringliggende sosiokulturelle miljø. Se Stark og Bainbridge 1985: *The Future of Religion*, s. 49. Sekten er et meget lada begrep i vår kultur. Om menigheten blei kategorisert som en sekt, ville det være fremmedgjørende og støtende overfor læstadianerne. I UV i 1971 kommenteres begrepet sekt, og det tas

Lekmannsorganisasjonene som kommer til i løpet av 1800-tallet, blir viktige størrelser i kristen-Norge, størrelser som andre kristne og kirka må forholde seg til. Det er denne formen for kristendom som lyngelæstadianerne definerer seg mot, samtidig som de erkjenner et teologisk slektskap. I 1920 deltar Erik Johnsen på Calmeyergatemøtet sammen med en rekke deltakere fra nettopp de kristne organisasjonene.³³⁴ I 1948 deltar predikantene Matheus Holthe og Erik Drevdal fra henholdsvis Telemark og Sogn på Skibotn-stevnet, der de begge får tale.³³⁵ De tilhører Det haugianske vennsamfunn, en forholdsvis marginal bevegelse som påberoper seg å stå i kontinuitet med Hauge-vekkelsen.

Til tross for lyngelæstadianernes skepsis er erkjennelsen av slektskap og likhet med den øvrige lekmannskristendommen trossmessig og ideologisk på plass. I 1953 kommer lyngelæstadianernes skepsis til organisasjon og statutter til uttrykk i en tekst i UV hvor målet er å beskrive den "lestadianske menighets virksomhet":

Fra dens [læstadianismens] begynnelse til i dag har denne menighets samdirektighet ikke vært formidlet ved en utvortes organisert form, verken ved foreninger eller andre menneskelige foranstaltninger som vi ser ellers i vårt land. Dens enhet har i disse 100 år vært ledet av Guds ord ved lovens og evangeliets forkynnelse [...] Da menigheten som sagt ikke er organisert etter menneskelige lover og statutter, er det en selvsagt ting at dette blad ikke har å bringe beretninger fra hel- og halvårsmøter, generalforsamlinger, ungdomsforeninger, kvinneforeninger, generalsekretærer og sekretærer m.m. – disse uting under et kristelig navn som Bibelen ikke kjenner eller hjemler. Mange av disse navne og institusjoner ville virke avskrekkende dersom en forbandt disse med Skriften og apostlenes navne. De er oppfunnet av mennesker.³³⁶

Med en krass tone settes den lyngelæstadianske menigheten og kristendommen opp mot organisasjonene. I dette kommuniseres den rådende lyngelæstadianske tankegangen: I motsetning til "de andre" er ikke "vi" organisert etter menneskelige "lover og statutter". Det manglende organisatoriske aspektet, som har vært rådende helt fra begynnelsen, blir gjort til et tegn på å være sanne kristne og nærmere Gud. Lyngelæstadianerne vil ikke anvende betegnelsen "organisasjon", mens "menighet" er greit. Når det gjelder medlemmene eller deltakerne i den lyngelæstadianske menigheten, er det ingen skarpe grenser rundt menigheten. Det eksisterer intet medlemsregister og ingen betaler kontingent for å delta.

avstand fra at begrepet kan brukes om læstadianerne. De riktige sektene er bevegelser som Frelsesarmeen, heter det her. Se D. 1971: "Om sekt-navnet", *UV* 8/1971, s. 3.

³³⁴ [Olsen] Berglund 2000: "Men Kirken er de helliges Forsamling...", s. 39.

³³⁵ Nyvold 1948a: "Det kristelige stevnet på Skibotn", *UV* 11-12/1948, s. 3-4. Det blir seinere diskusjon om deltakelsen til de haugianske predikantene på stevnet etter at de skriver inn i Lyngen Menighetsblad om sine opplevelser hos læstadianerne. Se Olsen 1949: "Haugianerne", *UV* 9/1949, s. 2-3.

³³⁶ Nyvold 1953a: "Om den lestadianske menighets virksomhet", *UV* 3/1953, s. 3-4.

Foreningen er løs, og det er ingen avstemninger. Dette gjør at den diskusjonen om kvinners stemmerett som har vært i andre kristne bevegelser, ikke har funnet sted i den læstadianske menigheten (se kapittel 4).

I den siterte beskrivelsen av menigheten kommer en bestemt sammenheng fram. Gjennom det som sies framstilles klare motsetninger mellom den lyngelæstadianske menigheten og andre former for kristendom. Uten at motsetningen til det lyngelæstadianske nevnes ved navn, kjennetegnes det av ”foreninger” og ”menneskelige foranstaltninger”, ”menneskelige lover og statutter”, årsmøter, generalforsamlinger, ungdomsforeninger, kvinneforeninger og generalsekretærer – alt som er ”oppfunnet av mennesker”. Alt dette er kjennetegn på den sørlige lekmannskristendommen. Imot dette står den lyngelæstadianske menigheten som er ”ledet av Guds ord ved lovens og evangeliets forkynnelse”. På denne måten blir den lyngelæstadianske menigheten plassert nærmere Gud. Organisasjonene gjøres verdslige, menneskelige og dermed ukristelige. Denne kategoriseringen blir et ledd i konstruksjonen av identitet. Gjennom å lage en kontrast til den delen av kristenlivet i Norge som kanskje er nærmest dem sjøl, styrkes identiteten. Lyngelæstadianerne framstår som de sanne kristne ikke bare gjennom tro og lære, men også gjennom å ha den rette formen for menighet.

Lyngelæstadianerne bevarer skepsisen mot å framstå som en organisasjon, men blir i tida rundt 1950 nødt til å svare som en samla enhet i flere sammenhenger. UV krever en intern organisasjon, og flere forsamlingshus blir bygd og innvia. I 1947 blir Manndalen bedehus åpna både som læstadiansk bedehus og som kapell til kirkelig bruk. I den forbindelse blir det satt sammen et styre som lager vedtekter:

1. Den som vil ha adgang til å forkynne ordet i dette hus må tro og bekjenne uavkortet: De profetiske og apostoliske skrifter, de Lutherske bekjennelsesskrifter, så som Lutherske konfesjons artikler og apologetiske artikler, Schmalkaldiske artikler, samt Luthers lille og store katekismus. Den som ikke tror, bekjenner og lever etter disse skrifter, har ikke adgang til å forkynne ordet i dette hus enten han kaller seg læstadianer eller lutheraner, lærd eller leg.
2. Fri adgang til å forkynne ordet i huset har stiftets biskop, prost og den i prestegjeldet fungerende sogneprest, samt læstadianere så lenge de bekjenner seg til den under punkt 1 nevnte lære.
3. Der er valgt et styre på 4 mann av Manndalen menighet. Disse har blant annet å føre tilsyn med huset, samt påse at disse vedtekter blir overholdt.
4. Når noen utenom de under punkt 2 nevnte menn ønsker å benytte huset, skal vedkommende henvende seg til ovennevnte styre og framlegge sin troens bekjennelse. Uten styrets tillatelse kan huset ikke benyttes.
5. Sangforeninger, bønnemøter, kristelige ungdomslagsmøter, basarer og pakkefester har ikke adgang til å benytte huset.

6. Dersom huset skulle bli innviet til kirkelig bruk, er dette tillatt på disse vedtekter.

7. Ole Pedersen, Fossen, har gitt den nødvendige tomt til huset uten noe som helst vederlag, og uten annen heftelse enn at forannevnte vedtekter overholdes. Giveren har stemmerett i styret. Dersom giveren eller hans etterkommere ikke holder seg til forannevnte vedtekter, taper de sin stemmerett.

Vedtatt 20. mai 1947 av styret.³³⁷

Den samme språkbruken som blir brukt til å beskrive menighetens virksomhet, er å finne igjen her. Til å definere den ene og rette sida settes bekjennelsen fram. Den andre sida defineres for det første gjennom ikke å bekjenne og for det andre gjennom fenomener og virksomheter som knyttes til den ikke-læstadianske lekmannskristendommen. Verdt å merke seg er at verken prest eller biskop slippes inn uten vilkår. Gjennom å sette læra øverst reverseres det gjeldende kirkelige hierarkiet. Ettersom det er lyngelæstadianernes hus, må også kirkas representanter finne seg i å bli underlagt læstadianernes krav. Ikke desto mindre, å lage styre og vedtekter blir et ledd i å bygge en organisasjon.

Vedtektene bidrar også til å bygge og artikulere et rådende perspektiv på kjønn, og kan ses som et ledd i prosessen av institusjonalisering og formalisering. Styret består av fire menn, og det er bare menn som nevnes som mulige brukere av og forkynnere i huset. Sjøl om dette nok kan forstås som generell språkbruk, er det et av få offisielle uttrykk for en institusjonell dimensjon ved kjønn i lyngelæstadianismen. Det er menn som sitter på de offentlige posisjonene og det er menn som kan lede an i bruken av huset.

En annen kjønna dimensjon ved både vedtektene og beskrivelsen av menighetens virksomhet ligger i utestengelsen av foreninger og basarer. Slike fenomener er i den nevnte lekmannskristendommen for en stor del knytta til kvinner. Når foreninger og basarer defineres ut av den sanne kristendommen, ut av læstadianismen og bedehuset, innebærer det en begrensning av kvinners religiøse aktivitetsrom. Hvor direkte og formålsretta dette er tenkt av predikantene, er vanskelig å vite. Likevel er det mulig å konkludere med at et offentlig rom som i tilsvarende kristne bevegelser er åpent for kvinner, i den lyngelæstadianske menigheten både blir lukka og definert som ukristelig.

3.1.4 Institusjonalisering som formalisering av patriarkatet

Som vist i kapittel 1.4.2 er et utgangspunkt for analysen av kjønn i lyngelæstadianismen at en patriarkalsk tankegang og ideologi ligger til grunn. Oversikten over organisasjonen viser

³³⁷ Gjengitt i Wisløff 1972: *Kirkejubileum 1722-1972. "Finne Capellet" i Kåfjorden 250 år*, s. 16-17.

at menn har de fleste og mest framstående posisjonene. Seinere skal jeg ta fram de få kvinnene som peker seg ut i menigheten på 1940- og 1950-tallet (se kapittel 3.3.3). Samtidig er ikke patriarkatet nødvendigvis uttalt og formalisert helt fra starten innen læstadianismen. I det følgende stilles spørsmålet om institusjonaliseringen av menigheten i retning en mer enhetlig organisasjon også innebærer en formalisering av patriarkatet.

En rekke forskere har påpekt om de kristne vekkelsesbevegelsene på 1800-tallet at kvinner hadde større muligheter og flere posisjoner i bevegelsens tidligste fase, og at disse mulighetene blei innskrenka etter hvert som bevegelsen blei mer institusjonalisert.³³⁸ Tilsvarende prosesser er skildra i sosiologen Laura Vances undersøkelse av kjønn i adventismen, der hun påpeker at institusjonaliseringen av vekkelsen fører til at kvinnene havner i bakgrunnen etter at både Ellen White og andre kvinner i starten hadde offentlige roller. Kvinnene blei mot slutten av 1800-tallet utestengt fra alle offentlige posisjoner og omtalt som perifere og passive.³³⁹ Religionssosiologen Karen McCarthy Brown argumenterer for at når konservative religiøse bevegelser over hele verden begrenser kvinner gjennom organisasjon, klær, lokalisering, reproduksjon og andre ting, kan det forstås som et forsøk på kontroll og rasjonalisering.³⁴⁰

I lyngelæstadianismen er det mulig å konkludere med at overgangen fra en ledende predikant til et fast sammensatt råd av flere predikanter impliserer en konsolidering av mennenes makt. Menn sitter i posisjoner som forkynnere og ledere. Resultatet av arven etter Johnsen er en bevegelse som institusjonaliseres og formaliseres, dog med uttalt motvilje mot å bli en organisasjon. Læstadianismen går under Johnsen gjennom en prosess i retning en strammere og mer oversiktlig organisasjon med sterkere sentralstyring. Det ligger et element av rasjonalisering og kontroll i nedtoningen av rørelse og etnisitet. Den åpne framvisningen av følelser erstattes av et fokus på lære og ord. Sjøl om Johnsen i liten grad bidrar direkte til fornorskningen, leder han en bevegelse som blir mindre samisk og kvensk og mer norsk. Og han betoner sjøl sterkt sin og lyngelæstadianernes norskhet i oversikten over tro og lære.³⁴¹

³³⁸ Se for eksempel Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 300-301.

³³⁹ Vance 1999: *Seventh-Day Adventism in Crisis*, s. 192-198. Anders Jarlert viser samme tendens når det gjelder schartauanismen i Sverige, men påpeker at det ikke er en nødvendig utvikling uten alternativer. Kvinnenes muligheter i de tidlige fasene av vekkelsene på 1800-tallet kan ses som å henge sammen med sosiale forhold i de før-industrielle samfunnene. Se Jarlert 1997: *Läsarfolket*, s. 264-265.

³⁴⁰ Brown 1994: "Fundamentalism and the Control of Women", *Fundamentalism and Gender*, s. 175-176.

³⁴¹ Johnsen 1934: "Læstadianernes tro og lære", *Norwegia Sacra*, s. 90-92.

Slik er det en sammenheng mellom måten verden, etnisitet og kvinner nedtones på i denne fasen av formalisering og institusjonalisering.

Johnsen følger langs samme linje som Læstadius når det gjelder bruk av kjønn (og etnisitet) i en narrativ sammenheng. I Læstadius' fortelling om Milla er det kvinnelige et aspekt som understreker hennes tilhørighet i periferi og en lav stilling i hierarkiet (jmfør kapittel 2.1.5). Erik Johnsens beskrivelse av en vekkelse i Lyngen med unge kvinner i sentrale roller peker i liknende retning. Han sier det slik i en tale fra 1937:

Gud være takk! Jeg har hørt de unge sønner og døtre har profetert og takket Gud, så at det har virket forbedring også for andre, som det skjedde i Lyngen i fjor, at ugudelige piker kom sammen med de kristne piker i forsamlingene. Og da de unge kvinner med stor frimodighet vitnet om den store Guds kjærlighet som er dem bevist, ble også de vantro piker grepet og de ble delaktig i den samme nåde og Guds kjærlighet som de andre, så at også de begynte å takke Gud sin skaper.

Ja, sådan er Guds gjerninger.

Derfor er det ikke på personen det beror ti Gud kan virke det ved den svake, som han ikke virker ved den sterke. Det er Gud selv som utretter gjerningen.³⁴²

Her gis kvinner en rolle tilsvarende den som beskrives av Maj-Lis Palo som "barnmorskor" i tornedalslæstadianismen, det vil si kvinner som bidrar til en persons omvendelse³⁴³, samt det Elgvin skildrer som kvinners like tilgang til løsenøkne.³⁴⁴ Beretningen er enestående i sitt slag blant kildene rundt Erik Johnsen eller etter ham, og to aspekter gir den en viss ambivalens. For det første finnes en klar betoning av kvinners posisjon og muligheter i menighet og forsamling. De gis æra for at "vantro piker ble grepet" og tok del i vekkelsen. For det andre modererer Johnsen deretter budskapet betraktelig ved å presentere omvendeshistorien som et eksempel på hvordan Gud kan virke gjennom svake personer. Kvinnene blir altså ikke direkte forbilder som noen kan velge å følge, men – som i tilfellet med Milla Clemensdatter – eksempler på midler Gud anvender for å vise at kristendommen kan komme nedenfra og utenfra. Johnsen viderefører dermed et symbolsk grep av betydning for Læstadius, knytta til reverseringen av sosiale hierarkier: Kvinner "slipper til" i fortellingen, men innenfor rammene av en patriarkalsk tankegang. Mathilda Føgman omtales

³⁴² Johnsen 1963a: "Tale av Erik Johnsen ved Skogsfjordvatn den 2. august 1937", *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 75. Se også Nyvold 1984: "Kvinnelige prester", *UV* 3/1984, s. 4.

³⁴³ Palo 2000: *Sommarsvalor och vintermesor*, s.11.

³⁴⁴ Elgvin 2004: "Women and Men in Laestadian Spirituality", *Askese und Gemeinsames Leben*, s. 212-213.

ikke av Johnsen. Ei kvinne med en så sentral posisjon i organisasjonen og hierarkiet passer trolig i liten grad inn i den institusjonen han bygger.³⁴⁵

Den prosessen som skjer er å se som forsøket på å dra utviklingen i en bestemt retning, en retning som i lyngelæstadianismens tilfeller kan ses som å formalisere det som ligger i den patriarkalske overbygningen. Den viktigste konsekvensen i denne sammenhengen er at den kjønnsstrukturen som er der fra starten i læstadianismen befestes og formaliseres.

3.2 Predikanten

Den læstadianske predikanten er en særegen maktskikkelse. Predikantrollen utvikles gjennom vekkelsestida, den store spredningen av bevegelsen og de mange splittelsene. Læstadius var prest i den svenske kirka og ingen typisk predikant. Det samme gjelder Raattamaa, som i utgangspunktet var kateket, etter hvert blei leder og organisator og i mindre grad var en regulær predikant. De andre utsendingene varierer i type, rolle, posisjon og egenskaper – fra å være sendebud med mandat til å lese opp skrevne taler, via tolker og lesere, til forkynnende predikanter. Med bevegelsens omfattende vekst og spredning til store områder kommer det til predikanter som er sjølstendige på bestemte steder, og som i varierende grad følger ”direktivene” fra den svenske lappmarken. Noen få vesentlige kjennetegn finnes likevel: De er alle lekmenn som tilhører en organisasjon med få nedskrevne statutter og vedtekter.³⁴⁶

I denne delen undersøkes predikanten som institusjon og som spesifikt mannlig maktskikkelse. De sentrale kildene her, i tillegg til taler og kommentarer i UV, er minneord

³⁴⁵ Et begrep som kan belyse de prosessene som ser ut til ytterligere å styrke og befeste mannsdominansen i den lyngelæstadianske menigheten, er *maskulinisering*. Maskulinisering i religiøse bevegelser er beskrevet av flere forskere, dog uten at alle anvender begrepet direkte. Det er både *maskuliniseringsprosesser* og *maskuliniseringsprosjekter* som beskrives. Religionshistorikeren Siv-Ellen Kraft anvender begrepet maskulinisering i sin analyse av utviklingen i det teosofiske samfunnet, der menn trer sterkere inn i tida etter at grunnleggeren, den på mange måter tvetydige madame Blavatsky, dør i 1831. De som tar over i ledelsen, er først og fremst menn. Annie Besant er et unntak som forsinker maskuliniseringsprosessen. Mennene drar teosofien inn i en retning av mer rasjonalisme framfor følelser, sterkere hierarki og større vekt på organisasjon og tradisjon. Dette er i seg sjøl ingen udiskutabel maskulinisering, men historikeren Joy Dixon kaller utviklingen for ”domesticating the occult”, og peker på hvordan framhevingen av maskulinitet er en viktig del av ”temmingen”. Se Kraft 1999: *The Sex Problem*, s. 77-79; og Dixon 2001: *Divine Feminine*, s. 67-70. Når det gjelder forholdet mellom maskulinisering og patriarkatet som begreper, så kan de sies å være relevante på ulike nivåer. Patriarkatet er den ideologiske overbygningen som ligger i den kristne arven og som ikke trenger være uttalt direkte.

³⁴⁶ Et aspekt ved predikantene som i liten grad vil bli tatt opp her, er hvordan flere av de lyngelæstadianske predikantene også er helbredere. Det er ikke en nødvendig sammenheng mellom predikantrollen og helbrederrollen, men noen av predikantene har vært av de mest framstående og brukte helbredere i hele Nord-Norge. Den mest framstående er Haldor Samuelsen fra Lyngen. Relasjonen predikant/helbreder er lite utforska, og er helt klart verdt et eget forskningsprosjekt.

over predikanter. Gjennom minneordene gis fortellinger med fokus på ideelle livsløp. Bildet i kildene viser en skrøpelig maktskikkelse. Dette er en retorisk konstruksjon i fortellinger om personer som framstår som langt fra skrøpelige. Predikantens sentrale posisjon i menigheten gis eller skapes i relasjon til menigheten. Kallet blir her en viktig størrelse. Sjøl om kjønn er av betydning når det gjelder predikanten og predikantkallet, er det nedtona i kildene.

3.2.1 Predikanten og forsamlingen

Relasjonen mellom predikanten og menigheten er grunnleggende for analysen. I undersøkelsen er det relevant å spørre om predikanten kan anses som representativ for menigheten. Sjøl om predikanten utvilsomt ønsker å framstå som representativ, kan det ikke settes likhetstegn mellom predikantens meninger og hele menighetens meninger. Predikantenes ytringer må ses som uttrykk for et hegemonisk diskursivt nivå i menigheten.

Predikantrollen, slik den utvikles i den tidlige læstadianismen, er lite utforska. Noen sideblikk til predikantene og emissærene i lekmannsorganisasjonene kan bidra til konteksten. De lokale foreningene i lekmannskristendommen hadde på 1800-tallet møteformer som var lite fastlagte. Dette ga i utgangspunktet stor variasjon både når det gjelder møteform og forkynnernes metoder. Med formaliseringen av organisasjonene som skjer på siste halvdel av 1800-tallet, blei etter hvert valgfriheten mindre, og spørsmålet kom opp om forkynnerne skulle lønnes eller ikke. Formaliseringen blei heftig diskutert. En konsekvens blei at de utsendte forkynnerne skulle ha organisasjonene i ryggen og representere sine respektive organisasjoner, noe som ga både støtte og kontroll.³⁴⁷ I en læstadiansk sammenheng skjer ikke den samme formaliseringen av organisasjonen og predikantrollen så tidlig. Den enkelte predikanten sto friere og fikk en særegen, mer sjølstendig posisjon, noe som blei forsterka av en infrastruktur og av geografiske avstander som var av en helt annen karakter enn det lekpredikantene lenger sør hadde rundt seg. Dette kan være en del av forklaringen på splittelsene i læstadianismen.

Erik Johnsen etterlater seg et lite skrift med den megetsigende tittelen ”Noen ord til den etterkommende slekt”. Her er det den store lederen som taler til sine disipler om hvordan menigheten skal ordnes i ettertida. Han snakker om hvordan å ordne uenighet blant predikanter, om hva de skal støtte seg til læremessig, og han siterer sin store lærefader Martin Luther. Ikke minst snakker han om sin egen uverdighet, og skaper med dette et retorisk

³⁴⁷ Gundersen 1996: *Visjon og vekst*, s. 123-126.

forbilde for seinere predikanter.³⁴⁸ I en tale holdt i Skibotn i 1927 uttrykker Johnsen hvordan han ser på predikanten og predikantens autoritet:

Vi må våke derover, vi som har navn av predikanter, skjøndt vi ikke har taget dette navn av oss selv, ti jeg tør sige for Gud, at jeg ikke har gjort det, men at Gud selv har satt mig dertil. For jeg tror idag, at når Guds menighet har satt mig på denne plads, så er det Gud selv som har gjort det, ti han taler ved sin menighet.³⁴⁹

Fra bordet i menighetens viktigste forsamlingshus under menighetens viktigste stevne kommer Johnsen med denne autoritative ytringen. Predikantene har ikke gitt seg sjøl posisjonen som predikant. Det er Gud, gjennom menigheten, som velger ut predikantene. I tillegg legger Johnsen betydelig tyngde i hvordan talen skal forstås. Gjennom predikanten taler Gud. Johnsens beskrivelse av situasjonen viser tre posisjoner eller enheter: Gud, Guds menighet og Guds utvalgte predikant. Predikanten blir formidleren mellom Gud og menigheten.

Utover en sterk betoning av predikanten og predikantens autoritet, gir Johnsen også uttrykk for en sterk vektlegging av menigheten. Predikanten skal tale til menigheten i forsamlingen. I de viktigste ritualene er det talen til predikanten som står fram som det aller viktigste. Stevnet og forsamlingshelgen kretser begge rundt predikantenes tale. Å være på forsamlingen kalles å være "under Ordets hørrelse", og er av største betydning for den kristne i en lyngelæstadiansk sammenheng. I "Læstadianernes tro og lære" fra 1934 blir det understreka hvor viktig "Ordet" er. I en rekke av polemiske utsagn retta mot andre kristne retninger, skriver Johnsen: "Vi forkaster alle retninger som mener at den Helligånd bliver menneskene tildelt uden det utvortes ord, ved deres egen beredelse og gjerning."³⁵⁰ Det blir nødvendig for den enkelte å være til stede på forsamlingene og høre predikantenes tale, ikke bare for å styrke sin kristentro, men for i det hele tatt å framstå som kristen. Gjennom en slik praksis og ideologi situerer læstadianerne seg innenfor en luthersk sammenheng, men skiller seg ut gjennom å sette likhetstegn mellom tro og deltakelsen på forsamlingen.

Flere steder tas spørsmålet opp om hvordan man kommer til frelse. UV behandler saken i 1949 gjennom et brev som er sendt inn fra en litt perifert plassert fiskekjøper:

³⁴⁸ Johnsen 1978b: "Noen ord til den etterkommende slekt", *Brever og sanger under vandringen*, s. 104-106.

³⁴⁹ Johnsen 1963c: "Avskjedstale ved Skibotn bedehus den 16. november 1927", *Taler av Erik Johnsen m. fl.*, s. 51.

³⁵⁰ Johnsen m.fl. 1934: "Læstadianernes tro og lære", *Norwegia Sacra*, s. 88.

Så var det et spørsmål til red. med flere: Når Gud ved sin ånd har åpnet samvittigheten for synderen, og denne er mere enn fortapt, ja, helt fordømt, kan en sådan bare tro Guds nåde ved selv å lese i Bibelen? Kan en tro syndernes forlatelse og bli salig derved? Til slutt en hjertelig hilsen til alle kjente fiskere i Lyngen og Skjervøy, som jeg har kjøpt fisk hos på Vardø. På forhånd takk!³⁵¹

Jeg har med slutthilsenen hans for å vise en stil som viser seg i UV. Fra det alvorlige spørsmålet om menneskets nåde hoppes raskt over til det som ser ut til å være en mer prosaisk takk. Spørsmålet har redaktøren forelagt predikanten Erik Eriksen, som til sin død i 1958 er en av de mest sentrale i menigheten:

Så kommer vi tilbake til spørsmålet, som vi har fremlagt for en av våre predikanter, Erik Eriksen (Erik Johnsen's sønn). Han gir et kort svar: Vi finner ikke i hele skriften at noen har lest seg til troen, om enn det er såre nødvendig å lese Guds ord. Paulus sier i 2. Tim. 3-16: "Den ganske skrift er innblest av Gud, og er nyttig til lærdom og overbevisning til rettelse og opptuktelse i rettferdighet." Mennesket behøver å høre det predikede ord, og derfor har Gud også gitt predikeembedet i sin kirke på jorden.³⁵²

Eriksen gir i sitt svar en dobbel betoning. For det første understrekes at det er "såre nødvendig" at hver enkelt kristen leser i Bibelen. For det andre understrekes at det ikke er nok. Ingen har lest seg til troen. Predikantens forkynnelse er rett og slett nødvendig for frelse. Forsamlingen og predikanten heves opp til en størrelse som langt overskrider den sosiale dimensjonen. Når den enkelte må "høre Ordet" for å bli frelst, får predikanten en sentral rolle i frelsesverket.

Når Peder Nyvold beskriver predikantenes forkynnelse, er det gjennom referansen til Gud:

De taler ikke selv etter konsept, men forkynner ordet fritt ettersom Gud åpenbarer det i talende øyeblikk. Teksten følges nøye etter den nådegave enhver har fått og er alltid etter korte avsnitt stadfestet av tilsvarende skriftsteder, kirkefedrenes skrifter og Katekismen.³⁵³

Predikantene anvender ikke manuskript og skal ikke forberede talen i særlig grad i forkant. I denne tankegangen og ordningen er det Gud som åpenbarer hva som skal sies etter hvert som talen skrider fram. Predikanten blir mer eller mindre uangripelig ettersom det i praksis ikke er han som er ansvarlig for talen. Slik sett er hele prosessen fra utvelgelse til forkynnelse å anse som Guds verk. Når det er predikanter som velger ut den enkelte predikant og når det er

³⁵¹ Nilsen 1949: "Et spørsmål", *UV* 1/1949, s. 3.

³⁵² Nyvold og Eriksen 1949: "Et spørsmål", *UV* 1/1949, s. 4.

³⁵³ Nyvold 1953a: "Om den lestadianske menighets virksomhet", *UV* 3/1953, s. 4.

den enkelte predikant som taler, så er de likevel bare redskaper som lar Gud virke gjennom seg. Argumentasjonen styrker predikantrollen og underbygger autoriteten.³⁵⁴

Når predikanten og forsamlingen så sterkt knyttes sammen, viser det hvordan predikanten ikke kan ses på som lausrevet fra menigheten. Det er i menigheten predikanten virker og det er gjennom menigheten predikanten har sin autoritet. I det følgende skal jeg gå videre inn på predikantens posisjon i menigheten, og blant annet ta opp predikantkallet.

3.2.2 Predikanten: Ulærd, skrøpelig og/men kalt av Gud

Innenfor en luthersk tankegang er det Gud som kaller ulike mennesker til ulike virksomheter. Når det er direkte snakk om kallet i predikantenes taler eller i UV, blir det gjerne referert til andre viktige tekster i den lutherske kristendommen. Luther er sentral i denne sammenhengen. Vektleggingen av kallet er noe lyngelæstadianerne deler med andre kristne bevegelser med luthersk identitet og bakgrunn. Kallet får imidlertid ikke den samme betoningen i lyngelæstadianismen som i deler av misjonsbevegelsen.

Lyngelæstadianernes referanse til Luther når det gjelder predikantkallet kommer tydelig fram i UV 2/1950. Her begynner hele bladet med overskriften ”Er predikanten kaldt av Gud?”. Teksten som følger, er fra Luthers kirkepostille og starter med at det gis en ”dobbelt kallelse til predikeembetet”. En er fra Gud direkte, og må bevises med et ”undertegn”. Den andre skjer gjennom mennesker, nærmere bestemt gjennom menigheten, og kalles i teksten ”kjærlighetens kallelse”.³⁵⁵ Her settes menighetens tradisjon og ordning for utvelgelse av predikanter inn i en uttalt luthersk sammenheng og et uttalt luthersk rammeverk. En sann predikant kan være kalt både direkte og indirekte av Gud. Å være kalt av Gud direkte viser seg imidlertid å være bortimot umulig fordi det kreves underer som bevis. Dermed står kallet gjennom menigheten igjen. Og den rådende ordningen blir satt inn i et system. I praksis er det predikantrådet eller det samla predikantkollegiet som velger ut nye predikanter.³⁵⁶

Lisbeth Mikaelsson skriver om misjonskallet, noe som er en nær parallell til predikantkallet i en læstadiansk sammenheng. Begge formene for kall tilhører den samme lutherske, pietistiske vekkelseskristendommen, og er ikke knytta til embetsstatus og ei organisert kirke. Mikaelsson peker på at kallet knytter den enkelte både til en organisatorisk og til en

³⁵⁴ Berge 2003: ”Hvor er makten i teksten?”, *Maktens tekster*, s. 25-27.

³⁵⁵ Luther 1950: ”Er predikanten kaldt av Gud?”, *UV 2/1950*, s. 1.

³⁵⁶ Feltsamtaler med predikanter.

symbolsk struktur, samt på at kallet har både et personlig og et mer institusjonelt aspekt.³⁵⁷ Kallet er en viktig hendelse i den enkeltes liv, samtidig som forholdet mellom misjonæren og organisasjonen er bestemt av en lang rekke regler, papirarbeid og opptakskrav. I misjonsbevegelsen snakkes det om indre og ytre kall. Det indre oppleves som at Gud griper direkte inn i den enkeltes liv og dreier seg om den enkeltes erfaring og overbevisning. Det ytre kallet er det som kommer fra organisasjonen, og har basis mer i teologisk refleksjon. For misjonæren er sammenhengen mellom det ytre og det indre kallet avgjørende.³⁵⁸ Også kvinner kan oppleve indre kall, noe som av Mikaelsson beskrives som en potensielt grensesprengende dimensjon ved kallet. Kvinner kan få egne kall uten at menigheten er den primære aktøren.³⁵⁹

Det er annerledes for de lyngelæstadianske predikantene. Å være predikant er ikke noe de velger sjøl. Aller helst ser det ut til at predikantene skal ha en motvilje mot kallet:

De har ikke selv søkt og ansett seg å være duelig til predikanter, men er satt til dette arbeid av menigheten, ofte mot deres naturlige vilje. De viser lydighet, idet de erkjenner at Kristi Ånd taler gjennom menigheten og fører ved troen til nestens tjeneste, som etter Luther er kjærlighetens kallelse.³⁶⁰

På denne måten nedtones predikantenes egenvilje og personlige egenskaper. Utvelgelsen blir å anse som uangripelig. De vil det ikke sjøl, de blir plukka ut, og det er Gud som i siste instans står bak. Et krav om en mer demokratisk utvelgelse vil i denne sammenhengen framstå som ukristelig. For de lyngelæstadianske predikantene er det ytre kallet det viktigste. Det er menigheten som kaller, gjerne uavhengig av den enkeltes eventuelle forutliggende eller manglende indre kall. Faktisk ser det ut til at det manglende indre kallet er vanlig. Det er få beskrivelser av indre kall. Erik Johnsens fortelling om hvordan han ”kom til troen” er den mest omfattende beskrivelsen, men heller ikke han kalles direkte til å bli predikant. Han advarer indirekte andre mot å se seg kalt direkte av Gud til å tale.³⁶¹

³⁵⁷ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 148-149.

³⁵⁸ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 149.

³⁵⁹ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 149. Når det gjelder lyngelæstadianismens motstand mot misjon, er det viktig å påpeke at dette ikke gjelder for hele læstadianismen. Andre retninger av læstadianismen har drevet misjon over store deler av verden. Misjonen har enten gått ut fra Finland og vært retta mot Russland og Øst-Europa, eller fra USA og vært retta mot Latin-Amerika, Afrika og India. Se Talonen 2001a: ”Laestadianism in an international perspective”, *Læstadius 200 år*, s. 56-57.

³⁶⁰ Nyvold 1953a: ”Om den lestadianske menighets virksomhet”, *UV 3/1953*, s. 4.

³⁶¹ Johnsen 1978a: ”Selvbiografiske meddelelser”, *Brever og sanger under vandringen*, s. 99-101.

Nedtoningen av det indre kallet innebærer en framheving av menighetens plass. I praksis betyr det også en framheving av predikantrådet ettersom det er her det ytre kallet kommer fra. Det gir et element av kontroll relatert til kallet. Samtidig følger det en luthersk tankegang der kallet mer er en ordning enn en erfaring og opplevelse. Kallet som individuell kommunikasjon med Gud er det mindre åpning for. Dette innebærer også at det som innen misjonsbevegelsen er en potensielt grensesprengende kallserfaring ikke finnes innenfor lynchelstadianismen. Predikanter får ikke kall til å gå utover rammene for det allerede etablerte. Kvinner får ikke kall til for eksempel å reise ut og drive misjon. Dette kommer jeg tilbake til (se kapittel 3.3).

Det finnes ingen vedtekter som gir en "arbeidsinstruks" for predikanten eller som beskriver hvordan kallet skjer. Verken i "Læstadianernes tro og lære", i "En redegjørelse om den kristelige lære" eller i "Noen ord til den etterkommende slekt" blir det sagt noe om predikantkallet. Det skjer først og fremst gjennom UV. I UV beskrives predikantens kall til å tjene menigheten som en kjærlighetens kallelse.³⁶² Beskrivelser av predikantene og deres posisjon i menigheten tydeliggjøres for eksempel i hvert desembernummer, der utsendingene som blei gjort på Skibotn-stevnet i november, blir offentliggjort. I den sammenheng knyttes det nesten alltid en kommentar til hva predikantembetet innebærer.³⁶³ I 1954 heter det at predikantrådslederen Karl Lunde i forbindelse med utsendingene spør menigheten om det er noen som har noen å si angående forslaget.³⁶⁴ Dette kan ses som en bevisst framvisning av at det er menigheten som *formelt sett* har den rådende stemmen sjøl om utsendingene allerede er avgjort av predikantrådet.

I 1953 står en tekst å lese med overskriften "Om den læstadianske menighets virksomhet". Teksten er trolig skrevet av redaktør Nyvold og har som mål å gi noen opplysninger om "menighetens virksomhet i sin almindelighet". Etter en skildring av læstadianismens tidligste historie følger en passasje der predikantene beskrives:

Dens forkynnere er ulærde menn som selv ved ordets forkynnelse er ført med smerte gjennom den trange port og til frigjørelse ved troen på Kristus. Dette har virket en levende

³⁶² Luther 1950: "Er predikanten kaldt av Gud?", *UV* 2/1950, s. 1; Nyvold 1953a: "Om den læstadianske menighets virksomhet", *UV* 3/1953, s. 4.

³⁶³ Se for eksempel Nyvold 1948a: "Det kristelige stevne på Skibotn", *UV* 12/1950, s. 5; Nyvold 1950b: "Utsending av predikanter", *UV* 12/1950, s. 3; Nyvold 1954c: "Predikantene og deres reiser", *UV* 12/1954, s. 4. Ellers anvendes også tekster av Luther i beskrivelsen av predikantene og predikantembetet, gjerne med en kommentar lagt til. Se Nyvold 1952c: "Predikeembetets viktighet", *UV* 10 og 11/1952, s. 4 og 2.

³⁶⁴ Nyvold 1954c: "Predikantene og deres reiser", *UV* 12/1954, s. 4.

lengsel i deres hjerter etter å ransake og omgås med ordet i Den hellige skrift, ikke for å fremmes i egen visdom og utvortes kunnskap for dermed å bramme for andre, men alene i den hensikt å finne skjold og våpen mot djevelens gloende pile. En del av dem synes å kunne hele Skriften utenat, samt kirkefedrenes skrifter, for ikke å glemme Katekismen.³⁶⁵

De som forvalter Ordet, skal være menn. Dette slås fast som en gitt sannhet uten at det er nødvendig med nærmere begrunnelse. At predikantene er ”ulærde”, og samtidig svært kyndige behandles grundigere. Predikantene skal ikke fremme seg sjøl verken gjennom en avansert kallsfortelling eller gjennom å være ”lærde”, det vil si skolerte. I beskrivelsen av predikantene blir ulærd et plussord som henger nært sammen med beskrivelsen av predikantene som særs bibelkyndige. Slik framstilles de både som vanlige og som uvanlige menn. Som jeg under skal vise, er et viktig aspekt ved minneordene over predikanter å trekke fram denne dobbeltheten. Predikanter er både ordinære og fremragende, ulærde og kyndige.

Å framstille maktskikkelser som ordinære og skrøpelige har lange tradisjoner innenfor kristne sammenhenger. Anna Hilborn skriver i en studie av prester og mannlighet på 1500- og 1600-tallet at presten som mann var like ”skrøpelig og ufullkommen som andre menn”: “[...] och han skulle komma från en social position utan makt och anseende. Det var inte som han var speciell, tvärtom, utan det kom med utkorelsen till predikoämbetet vars auktoritet och upphöjdhet smittade av sig på mannen.”³⁶⁶ Dette er et system der makt og autoritet konstrueres blant annet gjennom en negasjon nettopp av makt og autoritet. Hver enkelt predikants eller prests autoritet skal komme utenfra, gjennom kallet fra Gud. I utgangspunktet skal ikke predikanten eller presten skille seg ut. Ikke desto mindre, dette bildet modereres ettersom predikantene omtaler hverandre som meget dugelige og dyktige. Dermed er det en viss dobbelthet i denne tankegangen innenfor lyngelæstadianismen. Her skiller ikke lyngelæstadianerne seg fra øvrig luthersk protestantisk forståelse i særlig grad.

Misjonærer og andre som framstår som underordna Gud med et personlig kall, uttrykker gjerne sin makt og status som lydighet og tjeneste. Dette er et grunnleggende trekk ved det kristne språket, og har sin bakgrunn i Matt. 25 der Jesus framstår som den nakne, sultne

³⁶⁵ Nyvold 1953a: ”Om den lestadianske menighets virksomhet”, *UV* 3/1953, s. 4.

³⁶⁶ Hilborn 2000: ”Prästeskap och manlighet”, *Kön, religion og kvinder i bevægelse*, s. 327. Predikanten har en dobbelthet. Han skal være dyktig, men ydmyk, sterk, men skrøpelig. Katarina Lewis viser hvordan prestens rolle var og til dels ennå er i schartauanismen, og peker på at det viktigste var at han måtte beherske balansen mellom ytterpunkter. Han skulle ha autoritet, være sterk, være godt inne i skriftene, leve et rettferdig liv og være en erfaren, nær sjelesørger. Samtidig skulle han være ydmyk, ikke utbrodere i prekenen, passe seg for det upassende, ikke være egenrettferdig eller bli for personlig. Se Lewis 1997: *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonda seklet*, s. 59.

tjeneren med medfølelse. Motivet som kommer ut av dette, er den tjenende mesteren.³⁶⁷ Det kan kalles en paradoksal ironi når de med mest makt i en bevegelse framstiller seg som lydige tjenere.³⁶⁸ En slik paradoksal ironi er til stede også i læstadianismen. Der er skrøpelig og lydighet mot Gud viktige i den retoriske framstillingen av predikantene. Kanskje kan det kalles en tilsvarende paradoksal ironi når kvinner beskrives på motsatt vis, som opphøyde og underordna på samme tid. Bjørg Seland hevder om kvinner innen misjonsbevegelsen at deres undertrykkelse rettfærdiggjøres gjennom opphøyningen av ”kvinnen” som en spesielt trofast kristen. Gjennom romantiserende og lovprisende retorikk kunne menn legitimere formell diskriminering og begrense kvinners mulighet til å være aktive.³⁶⁹

Både predikantens autoritet og maskulinitet kan ut fra det forestående forstås som å konstrueres gjennom et samspill mellom menighet og predikant. Å se autoritet som en effekt, og som de sosiale forutsetningene for å skape denne effekten, er i tråd med Bruce Lincolns perspektiver på autoritet. Han understreker at autoritet er resultatet av kryssningen mellom rett taler, rett tale og form, rett sted og tid, og ikke minst et publikum som avgjør hva som kalles rett i denne bestemte konteksten.³⁷⁰ Det er dermed tilhørerne som skaper effekten som gjør det mulig for predikanten å opptre som predikant. Denne vekselvirkningen viser et sammensatt bilde, en serie med faktorer som må sammenfalle. Det må være rett taler. Hvem som helst kan ikke sette seg bak bordet under en forsamling og hevde sin rett til å tale. Predikanten må også tale til rett tid og sted. Det er i stor grad prekestolen eller bordet og forsamlingstida som bidrar til autoriteten. Videre bør den enkelte predikant holde seg til ”rett” form og innhold, det vil si at han ikke bør avvike fra norm og tradisjon. Menigheten vet hva som skal sies, dermed bør predikanten si det. I dette ligger også menighetens helt nødvendige betydning i konstruksjonen av autoritet. Menighetens forventninger og felles historie bærer det som forstås som ”rett” i alt dette. Makt ligger for en stor del i tekstens evne til å følge sjangerkonvensjonene. Form og tekstnorm bærer og ytrer makt, og er å se som en representasjon av en bestemt ideologisk posisjon eller diskurs.³⁷¹ Læstadianske taler følger klare normer og mønster. Den viktigste normen knytta til talene er å følge tradisjonen og den forrige talen. Det skal være kontinuitet fra ”fedrene” og fram til det tidspunktet der tales gis. I

³⁶⁷ Martin 2002: *Christian Language and its Mutations*, s. 11-12.

³⁶⁸ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 180.

³⁶⁹ Seland 2000: ”’Called by the Lord’ – Women’s Place in the Norwegian Missionary Movement”, *Gender and Vocation*, s. 77-78.

³⁷⁰ Lincoln 1994: *Authority*, s. 10-11.

³⁷¹ Berge 2003: ”Hvor er makten i teksten?”, *Maktens tekster*, s. 25-27.

talene gjennomgår predikantene de samme bibeltekstene som de gamle, og de skal følge tolkningen deres. Har ikke talen denne dimensjonen, og følger ikke predikanten kravene som ligger til sjangeren, mister talen – og predikanten – sin makt. En predikant som siterer bøker og lærere utenfor konvensjonen, står i fare for å miste sin kommunikasjonsmakt. Dette betyr at for den nye predikanten er å begynne å tale en øvelse i sjangerkonvensjoner.

En kjønnsdimensjon ved predikantordningen ligger i beskrivelsen av dem som vanlige menn. Når predikanter ideelt sett er vanlige menn som likevel skal være de fremste i menigheten, kan det tolkes som at den ”vanlige manns maskulinitet” som uttrykkes som ideell for predikantene, også er den ideelle maskuliniteten i menigheten. Innenfor mannsforskningen er det ulike kategorier for tilstedeværelsen av flere maskuliniteter eller former for mannlighet.³⁷² Som regel vil det også være et hierarki mellom de ulike formene for maskulinitet, der en eller flere former kan være ansett som avvikende eller underordna. Når predikantene beskrives som å være vanlige menn, er det å anta at de egenskapene som trekkes fram, er å regne som tilhørende en mer hegemonisk eller foretrukket maskulinitet. Ut fra beskrivelsen av predikantene er en foretrukket form for mannlighet i lyngelæstadiansk forstand på 1950-tallet er en mann uten særlig utdannelse, som er ydmyk og ikke stikker seg fram, som kan sin bibel og sin kristendom, og som har familie. På 1950-tallet er menigheten en nokså homogen størrelse. Dermed er det færre som skiller seg ut fra denne formen for maskulinitet. Vel å merke er kildegrunlaget her for tynt til vidtrekkende konklusjoner. Viktigst er at predikanten ikke framstilles som bærer av en form for mannlighet som skiller ham ut fra de øvrige mennene i menigheten. Mer blir han bærer av en stilisert normal mannlighet.

Kjønn inngår i en større sammenheng og orden. Menn er predikanter, og den nødvendige forutsetningen for menighetens frelse er talene til disse mennene. De frelsesmessig helt

³⁷² Det er særlig kjønnsforskeren Robert Connell som skriver om dette. Connell finner at ettersom samspillet mellom kjønn, rase og klasse er blitt tydeligere, er det mulig å gjenkjenne flere maskuliniteter. Det er i følge Connell fire former for maskulinitet som alle henger sammen med hverandre og som alle stadig er i endring: Den hegemoniske, den underordna, den marginaliserte og den medvirkende. Den hegemoniske er den rådende formen, men trenger ikke være den som majoriteten er en del av. Denne er knytta til patriarkatet, og til overordningen av menn framfor kvinner. Den medvirkende maskuliniteten kan likevel være vanligere. Se Connell 1995: *Masculinities*, s. 76-81. Connells begrep om hegemonisk maskulinitet er kritisert, særlig for ikke å være presist nok. Særlig er det bruken av hegemoni-begrepet som kritiseres. Slik sett burde det vært flere former for maskulinitet enn det Connell tar fram. Se Beasley og Elias 2006: ”Situating Masculinities in Global Politics”, http://www.politics.unimelb.edu.au/ocis/Beasley_Elias.pdf. Connell svarer på kritikken i nyeste utgaven av *Masculinities*, og finner at kritikken ikke rammer begrepet. Sjøøl synes jeg begrepet ”foretrukket” maskulinitet eller femininitet er bedre for å antyde at det i en kulturell sammenheng er en form for femininitet og maskulinitet som foretrekkes framfor andre.

sentrale mennene framstilles som ”vanlige” menn, som vel å merke er særdeles bibelkyndige. Alles frelse, både menn og kvinner, unge og gamle, er altså avhengige av og underlagt ”vanlige” menn. Uttalt eller uuttalt er dette en framheving av menn.

3.2.3 Minneord over predikanter

En kilde til en forståelse av predikanten og hans funksjon og rolle i den læstadianske menigheten er minneordene over predikanter. Minneord er beskrivelser av predikanter etter deres død. Her blir livshistorien fortalt og satt inn i en større sammenheng. Som tekstgruppe likner minneordene på avisenes nekrologer, så vel som på gravtaler fra tidligere tiders kristendom. Likheten med nekrologene ligger i at også minneordene er offentlige beretninger om enkeltmennesker, beretninger som setter den enkelte inn i en større sosial kontekst. Likheten med gravtalene ligger i at minneordene heller enn idealisering av den døde inneholder en teologisering av den avdødes liv og bortgang. Den avdødes liv skal i minneord og gravtaler framstå som oppbyggelig for lesere og tilhørere.³⁷³ Både minneord, nekrologer og gravtaler er sjangere med krav til innhold og form. Som regel fortelles den enkelte inn i allerede eksisterende større fortellinger, og med andre livsløp og fortellinger som forbilde og mønster.

Minneordene henter jeg fra UV. Fra 1948 og fram til 2002 finnes 29 minneord over predikanter. Det finnes langt flere minneord enn de over predikantene, men jeg har valgt kun å fokusere på predikantene. De aller fleste predikantene som går bort, får et minneord i UV. De predikantene som ikke får egne minneord, er alle reisekamerater. Forfatterne bak minneordene varierer noe, men redaktøren av UV skriver de fleste. Peder Nyvold, Erling Saltnes (redaktør fra 1974 til 1989) og P. Sigmund Olsen (redaktør fra 1989 til 2002) er de flittigste forfatterne av minneord. 10 av minneordene står med anonym forfatter, for eksempel underskrevet av ”en ringe broder”.

Minneordene har en rimelig fast form, samt noen faste tema og vendinger. For eksempel inneholder alle så nær som fire av minneordene bibelreferanser. Slik blir den avdøde plassert i en bibelsk kontekst. Både biografiske opplysninger og opplysninger om kone og barn er å finne i omtrent halvparten av minneordene. I samtlige er dette perifere opplysninger.

³⁷³ Jarlert 1997: *Läsarfolket*, s. 315-316. Jarlert skriver om gravtaler (likpredikningar) i svensk vekkelseskristendom, og finner at de tilhører den kristne ”ars moriendi-litteraturen”.

Omfanget av minneordene varierer. De minste er på cirka 10 linjer i det tospalta bladet, mens de største går over flere sider.

Åtte predikanter får minneord fram til 1960.³⁷⁴ Beretningene er til dels ulike både i omfang og omtale. Abraham Brobach (1858-1951) skiller seg noe ut gjennom at han er den eneste som får det ”verdslige” livet sitt beskrevet i særlig grad. Først og fremst er det forkynnelsen og det kristne livet som blir beskrevet. Brobach og Erik Eriksen peker seg også ut ved at de blir beskrevet som å ha erfaring i åndelig strid.³⁷⁵ Om Eriksen heter det at han ”alltid talte sannheten” uansett om den var ubehagelig for noen. Dermed fikk han ”mange fiender som foraktet ham med den dypeste forakt”.³⁷⁶ Peder Olaussen (1866-1959) blir motsatt beskrevet som fredsommelig og som alltid å ha ”arbeidet for fred og enighet blant sine medmennesker”.³⁷⁷ Både fredsommelighet og stridbarhet er altså positive egenskaper for predikantene.

En grunnleggende enhet er å finne når det gjelder kallet. Alle predikantene beskrives på ulike måter som å være kalt eller utpekt av Gud. Anders Aslaksen (1873-1957) omtales som å ha virka i menighetene trass i skrøpelig helse ”i troskap til det kall som var ham betrodd av Gud”.³⁷⁸ Erik Eriksen får et langt minneord med betegnelser og omtaler som ”et redskap i såmannens hånd”, samt at han var ”gudbenådet redskap og forkynner”.³⁷⁹ Betegnelsen ”gudbenådet” blir flere av predikantene til del.³⁸⁰ I dette ligger en understreking av det viktige idealet at predikantene ikke er utpekt gjennom menighetene aleine. Ei heller har de pekt seg ut gjennom personlige egenskaper og dyktighet. Sjøl om Eriksen beskrives som ”en levende bibel-ordbok”, må han også vise andre egenskaper: ”Men disse gaver var nok gitt han for de menneskers skyld som opplevde hans samtid, mens han selv var fattig og liten i

³⁷⁴ Abraham Brobach (Nyvold 1952b: ”Til minne”, *UV* 1/1952, s. 2), Knut Mikkelsen (Nyvold 1954a: ”Hensovet i Herrens fred”, *UV* 1/1954, s. 3-4), Peder Olaussen ([anonym] 1954: ”Til minne”, *UV* 5/1954, s. 2), Nils H. Nilsen (Nyvold 1956b: ”De som gikk bort”, *UV* 2/1956, s. 3), Sivert Pedersen (Nyvold 1956a: ”De som gikk bort”, *UV* 3/1956, s. 4), Anders Aslaksen ([Nabo] 1957: ”Til minne”, *UV* 6/1957, s. 3), Johan Mettevoll ([anonym] 1959: ”Til minne”, *UV* 2/1959, s. 2) og Erik Eriksen (Nyvold 1959: ”Død, hvor er din brodd?”, *UV* 3/1959, s. 4-5).

³⁷⁵ Nyvold 1952b: ”Til minne”, *UV* 1/1952, s. 2. Brobach levde i Narvik, et område dominert av andre retninger innen læstadianismen

³⁷⁶ Nyvold 1959: ”Død, hvor er din brodd?”, *UV* 3/1959, s. 4.

³⁷⁷ [anonym] 1954: ”Til minne”, *UV* 5/1954, s. 2.

³⁷⁸ [Nabo] 1957: ”Til minne”, *UV* 6/1957, s. 3.

³⁷⁹ Nyvold 1959: ”Død, hvor er din brodd?”, *UV* 3/1959, s. 4.

³⁸⁰ Nils H. Nilsen (Nyvold 1956b: ”De som gikk bort”, *UV* 2/1956, s. 3) og Sivert Pedersen (Nyvold 1956a: ”De som gikk bort”, *UV* 3/1956, s. 4) betegnes som gudbenåda, mens Johan Mettevoll blir beskrevet som en gave og et redskap fra Gud ([anonym] 1959: ”Til minne”, *UV* 2/1959, s. 2).

sin egen erkjennelse”.³⁸¹ Heller ikke den rosende beskrivelsen av Aslaksen får stå aleine. Etter beskrivelsen av hans gode evner og egenskaper slås det fast: ”Hermed har vi ikke villet tegne et herlig billede av et menneske som menneske ved at vi skriver om denne mann, men vil heller fremheve den gjerning som Gud gjør i sitt rike her på jorden”.³⁸² Minneordene konstruerer en sammenheng mellom beskrivelsen av predikantenes egenskaper og kallet fra Gud. Og i minneordene framstår det som et sjangerkrav å beherske balansen mellom ros til predikanten og takk til Gud. Om en predikant skildres ”for positivt”, blir skildringen justert enten gjennom at alle egenskapene kom fra Gud eller gjennom at predikanten sjøl så seg som skrøpelig og liten.

En måte å snakke pent om en predikant på er å sammenlikne ham med eller knytte ham til tidligere viktige predikanter. Den viktigste i denne sammenhengen er utvilsomt Erik Johnsen. Sivert Pedersen beskrives som at han satt ”ved den gudbenådede Erik Johnsens lærestol”.³⁸³ Knut Mikkelsen (1885-1953) blir sammenlikna med sin bror, den populære predikanten Mikkel Mikkelsen (1869-1938).³⁸⁴ I minneordet over Erik Eriksen er det et viktig poeng at han er sønn av Erik Johnsen.³⁸⁵ Gjennom slike omtaler konstrueres en form for suksesjon. En sann predikant blir en predikant som kan plasseres inn i en tradisjon, som har virka sammen med tidligere predikanter, og som går inn i fellesskapet av predikanter før og nå. Slik betones kontinuiteten blant predikantene.

Et viktig aspekt ved akkurat dette ligger i at en predikants bortgang blir sett i sammenheng med at de eldre blir borte. Det uttrykkes usikkerhet over at når en predikant dør, så forsvinner noe fra menigheten. Etter Abraham Brobachs død blir det sagt i minneordet: ”Slik forlater våre åndelige fedre oss”.³⁸⁶ Uro er også å lese i minneordet over Eriksen:

Beskikket etter Guds vilje var denne mann et godt redskap i Hans hånd, og vi tviler likesom på at hans – og de læreres likemenn som i de senere år er vandret bort – mer blir sendt til oss. De kan ikke erstattes etter noen menneskelig foranstaltning. De må komme fra Gud som alene kan gi profetiske gaver etter sin allvise vilje.

Den tid kan snart være inne at hedningenes fylde går inn, som også alle ting tyder på, både i naturens og åndens rike. Når bygningens Herre er ferdig med sitt byggverk, benytter Han

³⁸¹ Nyvold 1959: ”Død, hvor er din brodd?”, *UV* 3/1959, s. 4.

³⁸² [Nabo] 1957: ”Til minne”, *UV* 6/1957, s. 3.

³⁸³ Nyvold 1956a: ”De som gikk bort”, *UV* 3/1956, s. 4.

³⁸⁴ Nyvold 1954a: ”Hensovet i Herrens fred”, *UV* 1/1954, s. 3.

³⁸⁵ Nyvold 1959: ”Død, hvor er din brodd?”, *UV* 3/1959, s. 3.

³⁸⁶ Nyvold 1952b: ”Til minne”, *UV* 1/1952, s. 2.

den siste halvtimen til å samle sammen sitt verktøy – og da skjuler mørket jorderike og dunkelhet folkene.³⁸⁷

Dette kan sjølsagt også leses som en måte å hylle predikanten på, at han blir vanskelig å erstatte. Samtidig er det et ekstra element i teksten. At sentrale predikanter går bort, plasseres inn i en usikkerhet ved tida de lever i. I poetiske ordelag tegnes et bilde av de siste tider. I metaforisk språk er predikantene redskapene som byggherren (Gud) har anvendt og til slutt samler sammen. Minneordet uttrykker både en tro på at denne verden snart er over, og tvil på om "redskapene" kan erstattes. Igjen er det Gud som betones ut fra tanken om det kun er Gud som kan kalle nye predikanter.

Minneordene kan gjerne ses som leilighetsskrifter. Motstanden mot kirka og prester er viktig i omtalen av både Brobach, Sivert Pedersen og Johan Mettevoll. I omtalen av Mettevoll blir det lagt til en lang kommentar om verden, kristendom og predikanter. De lyngelæstadianske predikantene blir sammenlikna med prestene, og satt klart foran. Motsetningene som settes fram mellom prester og predikanter, er mellom skolekunnskap og levende erfaring, rett og falsk lære, og utvortes bekjennelse og sann vekkelse.³⁸⁸ På denne måten uttrykker minneordene en klassisk pietistisk tankegang. Den samme pietismen er videre å finne i minneordenes sammenkobling mellom det individuelle og det kollektive. Minneordene forteller om predikantene som individer. Deres livshistorier går inn i store historier om hvordan sanne kristenliv skal leves med utfordringer og valg. Samtidig blir de individuelle predikantene en viktig del av det lyngelæstadianske fellesskapet.

Minneordenes bruk av biografiske opplysninger er sparsommelig. Slik sett kan den avdøde liv synes å framstå som mindre viktig i minneordet. Det er andre ting som er viktigere i slike tekster. Anders Jarlert skriver at gravtalene i schartuanismen har en biografisk dimensjon, men at denne er underlagt en større hensikt med talen.³⁸⁹ Det ser i liten grad ut til å skje en idealisering i tekstene. Predikantene beskrives ut fra sine gode evner og egenskaper, som også omfatter betoningen av skrøpeligheit, ydmykhet og det gudgitte. Retorisk sett er dette formler i beskrivelsen av predikantene. Uansett hvordan de har vært, blir de beskrevet gjennom et formelaktig språk. Når den enkelte predikant beskrives gjennom disse egenskapene, innebærer det at han fortelles inn i rekka av predikanter. Det individuelle ved

³⁸⁷ Nyvold 1959: "Død, hvor er din brodd?", *UV* 3/1959, s. 4.

³⁸⁸ [anonym] 1959: "Til minne", *UV* 2/1959, s. 2-3.

³⁸⁹ Jarlert 1997: *Läsarfolket*, s. 315-316.

hver enkelt predikant er mindre viktig enn at egenskapene hans settes inn i en større kommunikativ sammenheng. Når han fortelles som kalt, bibelkyndig, ydmyk og skrøpelig, er det nettopp de egenskapene som kjennetegner en sann predikant og en vanlig mann.

Den vanlige kristne mannen teologiseres gjennom minneordene over predikantene. I de få minneordene over menn som ikke er predikanter eller forsamlingsholdere, er ordlyden forholdsvis lik. De omtales gjennom de samme formlene. Predikantenes egenskaper blir framheva som gode egenskaper for menn generelt.³⁹⁰ Beretningene om predikantene viser likevel menn som har skilt seg ut. Kommunikasjonen viser en synlig dobbelthet: Predikantene er vanlige *og* uvanlige menn. I menigheten er det en utbredt oppfatning av predikantene som å skille seg ut, som å være noe spesielt. Dette bekreftes også av informantene mine, som sier at dette var enda tydeligere fram til 1970- og 1980-tallet. Gjennom minneordene over både predikanter og andre menn gis en bakgrunn for forståelsen av foretrukket mannlighet og ideelle livsløp i en læstadiansk sammenheng. Et viktig aspekt ved dette ligger i minneordenes betoning av det vanlige ved predikantene.

3.3 Familien: Kall, ramme for kjønn og metafor

Familien er en institusjon i lyngelæstadianismen. Slik kunne den ha vært behandla i kapittel 3.1 sammen med de øvrige delene av den lyngelæstadianske organisasjonen. Samtidig er familien på sida av organisasjonen, og ikke en integrert del. Familien er en ramme for hele det kristne livet for lyngelæstadianerne, den er sett som en viktig del av Guds skaperordning, og den blir brukt som symbol for menigheten av de kristne. Kallet plasserer mennesket i familien, fra unnfangelse og fødsel, via oppdragelse til ekteskap, noe som viser den lutherske tankegangen. Kallet til å leve i familie ser ut til å være ulikt for kvinner og menn. I denne delen skal jeg undersøke hvordan familien omtales, konseptualiseres og konstrueres. Det betyr at dette ikke er en sosiologisk undersøkelse av familieliv eller av familien som sosialiseringsted. Mer er det en analyse av den lyngelæstadianske diskursen om familien. Kildene er først og fremst fra UV. Noen av tekstene skiller seg fra de tekstene som hittil er brukt ved at flere er skrevet av og om kvinner.

3.3.1 Familien og kallet

I en rekke tekster plasseres familien som et trygt sted i en vanskelig verden for lyngelæstadianerne. Når ”verden” beskrives som en motsetning til menigheten og

³⁹⁰ Nyvold 1956c: ”De som gikk bort”, *UV* 1/1956, s. 4; Esbensen 2000: *Fra historien om læstadianismen på Nordkalotten*, s. 11-12.

kristendommen, er familien på kristendommens side. Lyngelæstadianernes forståelse av familien er gjenkjennbar i en langt større kristen kontekst. I følge Laura Vance har familien i adventismen en viktig funksjon i å være en del av motstanden mot Satan. Hjemmet blir en trygg havn som beskytter mennesker fra den onde verden.³⁹¹ På denne måten blir familien og hjemmet et sted med sterk symbolsk og konkret betydning. Karina Hestad Skeie skriver om misjonærene på Madagaskar sine hjem at de var viktige skiller mot den ”urene verden” utenfor.³⁹² I det lyngelæstadianske eksisterer slike idealer, men de uttales mer direkte på 1970-tallet og seinere. Familien og menigheten er på 1950-tallet steder som begge defineres i motsetning til verden og djevelen. Dermed er også familien en nyttig og forståelig metafor for menigheten.

Foran har jeg vist hvordan predikanten oppfattes som å være kalt av Gud til sin gjerning. Men kallet omfatter også andre yrker og mer familiære ordninger. Slik sett er både predikanten, læreren, legen, snekkeren, farsrollen og morsrollen innramma av kallet, for å nevne noen eksempler.³⁹³ I forhold til menn og kvinner fant Luther at de hadde ulike roller. Mannen skulle framtre som *persona publica*, den offentlige personen. Heri ligger også muligheten for at enkelte menn kunne få predikekallet. Kvinns kall var å finne i den private sfæren, altså knytta til husholdningen. For Luther blei kvinnelighet konstituert i biologi – evnen til å føde og rollen som mor blei kvinns eneste kall.³⁹⁴ Heri ligger et utgangspunkt for konstruksjonen av 1800- og 1900-tallssamfunnets middelklasseideal om kjønn.³⁹⁵

Fokuset på hjemmet deler læstadianismen med andre konservative kristne bevegelser i Skandinavia. Misjonsbevegelsens ideologi rundt hjemmet og familien kan sies å være en overføring av idealer fra middelklassesamfunnet på siste del av 1800-tallet. Idealet om hjemlighet og huslighet danna rammen omkring livet til middelklassekvinner, noe som fikk en solid virkningshistorie innen de kristne vekkelsesbevegelsene.³⁹⁶ Med 1800-tallsideal

³⁹¹ Vance 1999: *Seventh-Day Adventism in Crisis*, s. 138.

³⁹² Skeie 2005: *Building God's Kingdom in Highland Madagascar*, s. 109-110. For Madagaskar-misjonærene fikk dette en ekstra symbolsk betydning gjennom at hjemmet også blei en arena for å markere norskhet i en fremmed verden.

³⁹³ Luther 1979: “Til den kristne adel av tysk nasjon om bedring av kristendommens kår”, *Verker i utvalg 2*, s. 15; Wingren 1948: *Luthers lära om kallelsen*, s. 34-35; Hammer 1999: *Emancipation och religion*, s. 23-26.

³⁹⁴ Hammer 1999: *Emancipation och religion*, s. 23-26.

³⁹⁵ Seland 2000: “’Called by the Lord’ – Women’s Place in the Norwegian Missionary Movement”, *Gender and Vocation*, s. 85: “We understand that the ethics of vocation is well suited to confirming the prevailing, middle-class pattern of gender roles”.

³⁹⁶ Nyhagen Predelli 2000: “Emansipasjon av kvinner hjemme og ute”, *Køn, religion og kvinner i bevegelse*, s. 48. Historikeren Karen Lützen hevder at hjemlighet ikke bare var et ideal for kvinner knytta til hjemmet som et

som bakgrunn for forståelsen av konservative kristne begreper om familie, hjem og kjønn lokaliserer de normative begrepene kvinna i større grad enn mannen i hjem og familie. Det endra samfunnet skaper en endra forståelse av verden og familiens plass i verden.

Inndelingen i to sfærer som Luther tegner opp, er å anse som normative begreper og idealer mer enn fullt ut gjennomførte praksiser og ordninger.³⁹⁷ Blant de misjonskristne utfordres idealet om de to sfærene når kvinner kalles til misjonsmarka og tar steget ut av hjemmet og hjemsfæren. Samtidig får nettopp kvinnene ansvaret for hjemmene når de er ute i misjon. Lyngelæstadianske kvinner har ikke denne muligheten. Det betyr som nevnt at det Lisbeth Mikaelsson kaller den potensielt grensesprengende ideen blant misjonskristne om at Gud kaller hvem og når han vil, ikke finner sine uttrykk blant lyngelæstadianerne.³⁹⁸ Ikke desto mindre, også i lyngelæstadianske kallshistorier opptrer Gud som livshistorieaktør. Predikantene opplever at menigheten, forstått som talerør for Gud, kaller dem. Vanlige medlemmer opplever Guds kall på andre måter, først og fremst knytta til kvinners plass i familien som mor, samt til rollen som forbeder og generell omsorgsperson i menigheten (se under). Når ikke bare predikanter, men også andre opplever å bli kalt til tjeneste for Gud, innebærer det en styrking av idealet om det allmenne prestedømmet. I begge disse tilfellene har kallet både et individuelt-symbolisk og et institusjonelt aspekt. Det finnes forbilder, normative begreper og forventninger i andre historier og i menigheten som enhet. Kallet er derfor ”et godt eksempel på hvordan identitet blir til i et dialektisk samspill mellom den enkelte og ulike institusjonelle instanser”.³⁹⁹ I motsetning til i misjonsbevegelsen blir likevel kallet først og fremst et begrep for faste kjønnsstrukturer i familie og menighet.

Kallstankegangen blir ofte behandla i UV og i taler. Dessuten er den i stor grad å anse som underliggende i betraktninger av menneskets plass i verden. Et uttrykk for hvordan den

fysisk avgrensa sted. Heller skjer det gjennom middelklassekvinner en ”domestisering” av den offentlige sfæren. Dette er et bidrag til at offentlige rom kunne åpnes for kvinner. Hele samfunnet skulle ses som et hjem. Se Lützen 2000: “The Cult of Domesticity in Danish Women’s Philanthropy, 1870-1920”, *Gender and Vocation*, s. 158-160.

³⁹⁷ Luther 1980 [1523]: “Om den verdslige øvrighet”, *Verker i utvalg III*, s. 168-172. Inndelingen utfordres gjennom de kall som kvinners relateres til spesielt på 1800-tallet. I alle fall i Finland og Danmark skapes diakonissehjem der kvinner arbeider på bakgrunn av kall de har erfart. Se Markkola 2000: “The Calling of Women”, *Gender and Vocation*, s. 118. Disse hjemmene kan vanskelig plasseres i en reint privat sfære. Her tar kvinner steget ut i en offentlig sfære og skaper en plass som knyttes spesifikt til kvinner. Til tross for at diakonissehjemmene utfordrer en entydig lokalisering av kvinner i en privat sfære, støtter de opp under idealet om kvinner som først og fremst knytta til omsorg. Slike nye lokaliseringer og praksiser eksisterer ikke i en læstadiansk sammenheng i årene rundt 1900.

³⁹⁸ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 149.

³⁹⁹ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 148-149.

generelle kallstankegangen nedfelles blant læstadianerne er å lese i nyttårshilsenen i UV i 1949: ”Denne kristendom har lært oss å være tro i vårt jordiske kall, og det er også Guds bud og befaling at vi ved flid skal arbeide for vårt brød”.⁴⁰⁰ I dette ligger at den enkelte kan se på seg sjøl og sitt liv som en del av Guds plan uansett yrke og posisjon. I tillegg understrekes den protestantiske etos om at alle flittig skal arbeide. Det samme bildet bekreftes av Heid Leganger-Krogstad med henblikk på læstadianerne i Alta.⁴⁰¹

Når det gjelder kallets relasjon til menn eller kvinner, er det tydeligst i forbindelse med predikanten. Kvinners kall er i hovedsak knytta til morsrollen og andre roller der omsorg er i sentrum (se under). Farskallet er vanskeligere å finne beskrevet og omtalt i kildene, spesielt i denne perioden. Når mannens kall skildres, er det andre aspekter som trekkes fram (se kapittel 3.3.2). Også seksualiteten faller inn under kallstankegangen. Rett seksualitet blir lokalisert innenfor ekteskapet, og skal være mellom mann og kvinne med den hensikt å få barn. Konsekvensen av et slikt syn på seksualitet medfører at prevensjon er uaktuelt. På 1950-tallet er det slik at læstadianske familier på 1950-tallet ofte har langt flere barn enn andre familier. Dette bekreftes i feltsamtaler, og gjenspeiles i statistikker som viser at kvinner i Troms og Finnmark helt fram til 1980-tallet gjennomsnittlig føder flere barn enn kvinner i resten av landet.⁴⁰² Når seksualiteten kommer opp som tema på 1950-tallet, er det særlig knytta til skolen og innføringen av seksualundervisning. Både seksualiteten og seksualitetsdiskursen skal i følge Peder Nyvold foregå skjult fra dagslys og åpen samtale. Konsekvensene av å tale åpent om det som burde skjules og dempes av en allmenn bluferdighet, er at skoleelevene ”oppmuntres til og læres opp i usømmelighet og seksuell løssluppenhet”.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Nyvold 1949: ”Godt nyttår!”, *UV* 1/1949, s. 1.

⁴⁰¹ Leganger-Krogstad 1995: *Læstadianske oppdragelsesidealer og skolekonflikten i Alta*, s. 98-99. Også schartauanismen er en del av den protestantiske etos. Katarina Lewis skriver om hvordan hennes informanter opplever seg som kalt til arbeidet og livet sitt, og at de ser på det som en del av Guds plan. Den daglige gjerning blir dermed en stadig gudstjeneste og en måte å misjonere i verden gjennom sitt liv. Se Lewis 1997: *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonda seklet*, s. 55-56.

⁴⁰² <http://www.ssb.no/emner/02/02/10/fodte/tab-2008-04-09-05.html>

⁴⁰³ Peder Nyvold skriver i 1951: ”Man innser klart at våre barn nu skal få trening i å avlegge bluferdigheten. Dette egner seg vel til å vekke og fremlokke ukyske tanker og begjæringer i tilskuernes og tilhørernes hjerter. [...] Menneskenaturen er nysgjerrig, og særlig da barns. Ute på gater og streder foregår dagen etter den samme undervisningen. Det ene barn lærer det annet på sin måte og i sitt eget språk.” Se Nyvold 1951c: ”Seksualundervisningen i folkeskolen”, *UV* 2/1951, s. 2. I dette ligger altså en redsel for en seksualitet som trekkes fram i dagslys. For den har potensial til å lokke fram ”ukyske tanker” hos tilskuerne. I argumentasjonen kommer det fram at lokalisering er viktig.

Seksualiseringen av samfunnet er i den læstadianske diskursen en del av en større tankegang om endetida. Når det advares mot at verden er i ferd med å gå i oppløsning, er det interessante linjer som trekkes fram. I 1949 heter det i nyttårshilsenen i UV: "Alt synes å være i oppløsning, staten, kirken og familielivet".⁴⁰⁴ Redselen er knytta til at den orden som de kjenner skal forsvinne, og med den de viktigste institusjonene. Når familie her nevnes sammen med staten og kirka, kommuniserer det familiens sentrale plass. Familien er en av samfunnets grunnvoller. Når familien som en av samfunnsinstitusjonene beskrives av lyngelæstadianerne som å være i ferd med å gå i oppløsning, har det potensielt store konsekvenser. En oppløsning av familien vil i en lyngelæstadiansk sammenheng innebære en oppløsning av det viktigste stedet for kjønns læring og for formalisering og konstruksjon av kjønn.

3.3.2 Mødre med omsorg og i forbønn: Tekster om og av kvinner

Kvinna er i lyngelæstadianske kilder først og fremst lokalisert i familien og gitt en primær posisjon som mor. Jeg skal i det følgende se på hvordan spesielt kvinners liv blir beskrevet, samt på tekster som er skrevet av kvinner sjøl. Når morskallet framstår som en luthersk kjerneverdi, kunne man forvente at det skulle være flittig omtalt i sammenheng med skildringen av kvinner, samt at kvinner sjøl skulle ta fram morskallet i egne tekster. Bildet er imidlertid mer sammensatt. Kanskje blir morskallet mer tatt for gitt enn uttalt direkte.

I det øvrige samfunnet endres kvinnes muligheter i løpet av første halvdel av 1900-tallet. Det skjer et generasjonsskifte: Fra en entydig kvinneidentitet som mor blir det nå flere muligheter.⁴⁰⁵ Et begrep som ofte er anvendt særlig i kvinnehistoriefaget, er begrepet "nye kvinner", som særlig anvendes i analysen av det skandinaviske samfunnet i perioden rundt år 1900. Historikeren Ida Blom beskriver denne tidas "nye kvinne" som ugift, sjølstendig og sjølforsørgende, og med en viss posisjon i samfunnet.⁴⁰⁶ Kvinnehistorikeren Britta Lundgren anvender begrepet overgangskvinner, og definerer dem som kvinner som befinner seg ved et historisk vendepunkt mellom en gammel og en ny orden.⁴⁰⁷ Det vesentlige poenget med begrepet er å sette fokus på kvinner som lever i spenningsfeltet mellom ulike kvinneroller og

⁴⁰⁴ Nyvold 1949: "Godt nyttår!", *UV* 1/1949, s. 1.

⁴⁰⁵ Nielsen og Rudberg 2006: *Moderne jenter*, s. 14-15 og 30.

⁴⁰⁶ Blom 2003: "'Nye kvinner'? 'Nye menn'? Refleksjoner over endrete forståelser av kjønn, c. 1870 - c. 1940", *Erobring og overskridelse*, s. 255.

⁴⁰⁷ Lundgren 1993: "Den bekönade kulturen", *Kultur och erfarenhet*, s. 54.

kvinneposisjoner.⁴⁰⁸ Spørsmålet kan stilles om slike kvinner er synlige i en lyngelæstadiansk sammenheng.

Med den sterke tradisjonen om at familier skal være store og barnrike får mor nødvendigvis en viktig plass i læstadianismen. I en norsk, altalæstadiansk sammenheng har Heid Leganger-Krogstad beskrevet hvordan kvinners rolle som mor framstår som grunnleggende for mye av tankegangen om kjønn og for sosial organisering.⁴⁰⁹ Leena Pesälä skriver om hvordan finske læstadianske kvinner først og fremst ses og ser seg sjøl som mødre. Mange, ennå på 2000-tallet, har over ti barn. Et fellestrekk ved de kvinnene som Pesälä har intervjuet, er at de plasserer morsrollen inn i en grunnleggende kristen diskurs. Om de som mødre er lykkelige, ulykkelige, fornøyde eller slitne, plasseres det i Guds hender. Dette blir grunnlaget for hele eksistensen. Et eksempel er den kvinne som ber Gud om en pause fra barnefødsler. Med dette kan hun ses som å gi fra seg kontrollen over graviditet og fødsler, i alle fall verbalt.⁴¹⁰

Lyngelæstadianismen er ikke den eneste religiøse bevegelsen der mor og moderskap får en så sentral rolle. Elisabeth Puttick understreker dette: "Most religions sanctify motherhood as a woman's destiny and true vocation. The more patriarchal the tradition, the more motherhood is glorified".⁴¹¹ Hun slår fast det er konservativ kristendom som i hovedsak bevarer og legitimerer "tradisjonelle familieverdier" i Vesten, noe som trolig gir denne formen for kristendom en viss appell.⁴¹² I en norsk sammenheng er det særlig den sørlige lekmannskristendommen og lyngelæstadianismen som passer inn i dette bildet. Likevel er det en forskjell her mellom de to bevegelsene. Der lyngelæstadianske kvinner først og fremst er og skal være mødre, har misjonskvinnene en ekstra mulighet gjennom misjonen. Misjonskvinnene får en godkjent rolle og posisjon der ute, et annet sted enn i familien. Riktignok blir deres egenskaper og roller ofte knyttet til omsorg og andre "moderlige" størrelser, men lokaliseringen er videre enn diskursen om kvinne i en lyngelæstadiansk sammenheng på 1950-tallet viser. Slik får de lyngelæstadianske kvinnene bokstavelig talt mindre rom og handlingsrom enn både misjonskvinnene i organisasjonskristendommen og

⁴⁰⁸ Hellesund og Okkenhaug 2003: "Innledning", *Erobring og overskridelse*, s. 3. Kvinnehistorikeren Bente Rosenbeck beskriver "overgangskvinner" som kvinner som står med et bein i intimsfæren og et i den offentlige. Se Rosenbeck 1987: *Kvindekøn*, s. 133.

⁴⁰⁹ Leganger-Krogstad 1995: *Læstadianske oppdragelsesidealer og skolekonflikten i Alta*, s. 75 og 80.

⁴¹⁰ Pesälä 2004: "When One Does Not Want to be Like Others", *Yearbook of Population Research in Finland*, s. 159.

⁴¹¹ Puttick 1997: *Women in New Religions*, s. 132.

⁴¹² Puttick 1997: *Women in New Religions*, s. 133.

storsamfunnets ”nye kvinner” eller ”overgangskvinner”. De lyngelæstadianske kvinnes relasjoner er å finne i familien og i menigheten.

I perioden fram til 1960 er det 14 tekster i UV som er skrevet av kvinner. Tekstene peker i flere retninger. Åtte av tekstene er forholdsvis korte og har ingen referanser eller temaer som har med kjønn å gjøre verken direkte eller indirekte. I disse tekstene er det først og fremst takksigelser for bladet og forespørsler om forbønn for dem som skriver eller stedet der de bor. I de andre tekstene er noen tendenser å finne. Det er i hovedsak to motiver som går igjen. Begge passer inn i en tradisjon der kvinner knyttes til morskallet. For det første er det bønn om forbønn for egne og andres barn. Denne knyttes særlig til en kort refleksjon over å være mor.⁴¹³ For det andre er det sorgen over og redselen for den vanskelige tida man lever i.

Jeg skal trekke fram to tekster som har representative temaer og skrivemåter, og som i liten grad skiller seg ut. Der de kan sies å skille seg ut, er ved at de er noe mer omfangsrike enn de andre tekstene. K.[aroline] Skogli skriver et innlegg i 1951. Hun begynner slik: ”Kjære kristne, Guds barn, gamle og unge. Det lakker mot endens tid, som skriften og tidens tegn bærer et klart vitnesbyrd om”. Løsningen skisseres av Skogli som en stadig tillit til Gud. Samtidig understreker hun hvordan også kristne kan ”forføres”. Hun avslutter med følgende hjertesukk:

Jeg er en sådan ulykkelig mor som har vantroende barn, for hvilke jeg ofte er bedrøvet. Ofte bebreider jeg meg selv for at det kanskje er min egen skyld at denne ulykke henger over dem, da jeg ikke har formådd å oppdra dem i en rett Herrens tukt og formaning som jeg burde, mens de var små. Jeg ber om forbønn for dem. Derfor dere unge som er mødre og fedre, vær forstandigere enn jeg har vært. Bruk Guds ord i deres oppdragelse av deres barn, og dersom det lykkes vel, unngår dere slike bebreidelser som jeg må drages med.⁴¹⁴

Skogli snakker om seg sjøl som mor, men vel å merke uten referanse til kallstankegangen. Hun ser seg sjøl som ansvarlig for ungene sine og deres (manglende) forhold til Gud. Som mor tenker hun at hun kunne ha formana og tukta ungene slik at de beholdt troen. Samtidig er det av betydning at den formaningen Skogli gir til de unge, er retta mot både mødre og fedre.

I 1952 skriver ei annen kvinne, Ellen, en tekst. Hun skriver om den vanskelige veien hun har gått fram til å regne seg som et Guds barn, og takker Jesus for at han ”banket atter på mitt kolde og døde hjerte”. Dermed kunne hun ”atter komme hjem til Faderhuset i Hans

⁴¹³ Se for eksempel Karoline Skoglis hilsen, Skogli 1949: ”En hilsen og bønn”, *UV* 6/1949, s. 4.

⁴¹⁴ Skogli 1951: ”Hilsen og bønn om forbønn”, *UV* 3/1951, s. 3.

menighet”. I dette ligger et uttrykk for en kallsopplevelse. Kallet blir knytta til henne som mor. Nå gjelder omsorgen hennes særlig barna, og hun er som Skogli svært bedrøva på vegne av dem:

Kjære kristne, be også for mine vantroende barn som ligger så tungt på mitt hjerte. De vandrer ennå langt borte fra Faderhuset og treder ved sin vantro Jesu hellige blod under sine føtter. Om enn jeg har grunn til å frykte for meg selv, så har jeg også årsak til å frykte for mine barn, da jeg erfarer at de engang ikke låner sine lemmer til å gå i kirken, og enn mindre å delta i de kristnes forsamlinger. Det skjærer så ofte mitt hjerte, og om jeg kunne ville jeg gråte blod. Jeg tenker ofte at fordi jeg i min tid så ofte har såret min Himmelske Faders og mine jordiske foreldres hjerte, er det derfor jeg har fortjent en sådan straff.⁴¹⁵

Hun er engstelig for at det er blitt slik på grunn av hennes synder, at hun straffes som mor. I beretningen plasserer hun seg sjøl og sine barn inn i et større narrativ. Barna hennes blir kategorisert som vantro, og hun er svært eksplisitt når det gjelder alvoret forbundet med det. De ”treder Jesu hellige blod under sine føtter”. Barna blir representanter for en av de verste syndene. Når Ellen i innlegget ber om forbønn for sine barn, er det et aktivt uttrykk for morskallet. Morskallet er ikke bare en teologisk og teoretisk størrelse, men en faktor i hvordan livet erfares og leves. Om morskallet ikke etterleves slik det skal, får det konsekvenser. At barna ikke tilhører menigheten, tolker hun som en mulig straff for egne synder. De to tekstene som er nevnt her, er ikke de eneste tekstene av denne typen, men de er de mest uttalte og omfattende. Korpusen av tekster av kvinner i perioden 1941 til 1960 er såpass liten at tekstene av Skogli og Ellen peker seg ut. De andre tekstene deler mange av motivene, men er kortere og mer fragmentariske.

Det finnes ingen tilsvarende tekster av menn. Når menn skriver til UV, er det ikke med den samme språkbruken. Menn kan be om forbønn, men gir ikke uttrykk for slike tanker og årsakssammenhenger som Skogli og Ellen gjør. Når Sigurd Hole ber om forbønn i 1949, er det for at ”Ordet skal bevares purt og rent” i menigheten.⁴¹⁶ Dette er hovedbakgrunnen for forbønn når menn skriver hilsener i UV. Aldri ses den samme omsorgen for familien og barna. Omsorgen og bekymringen rettes heller mot stedet, den lokale menigheten og først og fremst læra.⁴¹⁷ Med andre ord: Når kvinner skriver tekster i UV i perioden 1941 til 1960, gjør de det nesten gjennomgående som mødre. Dette gjelder ikke bare Skogli og Ellen. Også de andre kvinnenenes korte tekster er i all hovedsak skrevet av mødre som mødre. Når menn

⁴¹⁵ Berntsen 1951: ”Hilsen fra Øksfjord”, *UV* 12/1952, s. 2-3.

⁴¹⁶ Se Hole 1949: ”Hilsen fra Uløybukt”, *UV* 2/1949, s. 2-3.

⁴¹⁷ Se også Solheim 1949: ”Guds navn”, *UV* 11/1949, s. 2-3; Pedersen 1951: ”En hilsen fra Skjervøy”, *UV* 1/1951, s. 3.

skriver, er det ikke uttalt som fedre. I offentligheten, her forstått som UV, er det slik at menn skriver som offentlige personer og er opptatt av generelle temaer og hele lokalsamfunn, mens kvinner er mødre og først og fremst skriver om egne barn og barn generelt.

I tillegg til tekstene av kvinner er det noen tekster om kvinner som er interessante, det gjelder fire minneord og to personskildringer. Disse tekstene forteller både om kvinner som går inn i den store "folden" som representanter for typiske kvinner og om kvinner som har pekt seg ut. Tendensen i minneordene er en overvekt av generelle betraktninger. Personene omtales og karakteriseres gjennom egenskaper som er å betrakte som positive egenskaper for en hver kristen. De har "bekjent sin tro", "betrakta Guds ord", har fått "prøvet troen" og hatt en "møyefull vandring".⁴¹⁸ Og kvinnene fortelles om som mødre på ulikt vis. Om ei av kvinnene heter det at hun ofte "var i sorg over sine barn og slekt – over alle vantroende – som vandrer etter vantroens farlige vei".⁴¹⁹ Om Berit Berg Holmen (se kapittel 3.3.3) heter det at hennes siste formaning kan kalles "en døende mors siste ord til sine kjære".⁴²⁰ En slik skildring plasserer henne som mor helt til døden. Det er først og fremst morsrollen som definerer henne. Her skiller dette minneordet seg fra de andre, som ikke er like direkte.

En viktig opplysning om kvinneidealer er å finne i et minneord i 1951. Mot slutten av minneordet går forfatteren over til noen generelle betraktninger om kvinner:

Guds nåde og kjærlighet har vært stor over Nordreisa menighet. Disse kvinner med mange andre i denne menighet, som Gud nu har samlet til de rettferdiges hvilesteder, var flittige å samles om Guds ord. De har sikkert oppsendt mange bønner til Gud for seg og for oss, som også er kommet oss til gode – nemlig den himmelske velsignelse.⁴²¹

Den samme tankegangen ligger i beskrivelsen av Leonore i 1951: "Alltid betraktet hun Guds ord, og særlig i det siste leveår var dette hennes viktigste gjøremål. Om henne kan man trygt si at hun var som Anna Fanuelsdatter som ikke vek fra templet, tjenende Gud natt og dag i bønn og faste".⁴²² Det som gis uttrykk for i de to tekstene, er at kvinner som er aktive forbedere, er idealer. I dette ligger et ansvar som går utover den enkelte kvinne sjøl. Dette synes å være et ideal mer for kvinner enn for menn. Kvinnene får et fellesskapsansvar. Den

⁴¹⁸ Pedersen 1949: "Hensovet i Herren", *UV* 6/1949, s. 4; Nyvold 1951a: "Til minne", *UV* 2/1951, s. 3; [anonym] 1951: "Fra Nordreisa", *UV* 4/1951, s. 2-3; [Nabo] 1952: "Far vel i Herrens navn", *UV* 4/1952, s. 3.

⁴¹⁹ [Nabo] 1952: "Far vel i Herrens navn", *UV* 4/1952, s. 3.

⁴²⁰ Nyvold 1951a: "Til minne", *UV* 2/1951, s. 3.

⁴²¹ [anonym] 1951: "Fra Nordreisa", *UV* 4/1951, s. 2-3.

⁴²² [Nabo] 1952: "Far vel i Herrens navn", *UV* 4/1952, s. 3.

bibelske Anna som beskrives som et forbilde, er ei kvinne som i følge Lukasevangeliet levde trofast i ekteskapet i mange år, så i enkestand, stadig tjenende Gud i faste og bønn. Dessuten kalles hun for en profetinne.⁴²³ Også i svensk vekkelseskristendom er Anna Fanuelsdatter et viktig forbilde i gravtaler. Anders Jarlert skriver at i gravtaler til kvinner fra slutten av 1800-tallet er likheten med den bibelske Anna ofte nevnt, noe han tolker som en ”svag återklang av de ofta utförliga uppräknningar av bibliska gestalter, som var vanliga framför alt i 1600-talets likpredikningar över båda kvinnor och män, med syfte att dels ära den döda, dels utgöra ett föredöme för de levande”.⁴²⁴

Det er forholdsvis entydige meningspotensialer i de ulike ytringene om kvinner. Om det ikke alltid er et uttalt mor-barn-forhold som tas fram, er det et forhold som gir kvinna et omsorgsansvar. De relasjonene som avtegner seg rundt kvinnene her, er mellom kvinne og Gud, ektemannen, barna og fellesskapet i menigheten. Og kvinnene beskrives som omsorgsfulle og ansvarlige for barnas, familiens og fellesskapets beste.⁴²⁵

Der tekstene av kvinner viser en form for subjektiv identitet og gir uttrykk for erfaringer, gir skildringene og minneordene mer uttrykk for menighetens normative begreper. Kvinnene skal tjene Gud, ha omsorg for barn, være hustruer og drive forbønn for fellesskapet. Gjennom viktige symbolske fortellinger gis bibelske forbilder for kvinnene. Berit i Kåfjord, kvinnene i Nordreisa og Leonore i Kaldfjord fortelles, situeres og ses som omsorgsfulle, tjenende mødre.

Litteraturforskeren Mary Mason skriver i sitt studium av kvinners sjølbioграфier at et felles kjennetegn ved dem er at kvinnene framstiller seg sjøl og sin identitet som grunnleggende relasjonell. Mason nevner at relasjonen til ektemannen eller Gud er de viktigste relasjonene.⁴²⁶ I mitt materiale framstår også kvinnene i egne beskrivelser som relasjonelle. Imidlertid er relasjonen til barna og familien minst like sentral som relasjonen til Gud og ektemannen.⁴²⁷ De henger sammen. Relasjonen til barna avhenger av relasjonen til mannen.

⁴²³ Luk. 2, 36-38.

⁴²⁴ Jarlert 1997: *Läsarfolket*, s. 313-314.

⁴²⁵ Andre steder kan man lese om hvordan omsorgstankegangen institusjonaliseres, noe som støtter opp om den samme ideologien om kvinna. Se Markkola 2000c: "The Calling of Women", *Gender and Vocation*, s. 118.

⁴²⁶ Mason 1988: "The other voice", *Women, Autobiography, Theory*, s. 321-322.

⁴²⁷ Også menn kan beskrives gjennom sine relasjoner. Til og med djevelen opptrer på individnivå. Esbensen skriver i sin historiske framstilling om at det blant læstadianerne alltid har vært slik at synden har vært mer omtalt enn blant andre kristne: "Om pinsevekkelsen sies det at de er slike hellige folk for hvem synden er langt borte. Hos oss derimot har vi vært plaget av djevelen hele tiden, han er oss nær, han har vi mest å gjøre med."

Summen av disse relasjonene konstituerer familien. Når predikantene skriver om sine reiser, framstår de også som relasjonelle samtidig som familie aldri nevnes.⁴²⁸ Dette har en parallell i misjonæren Lars Dahles sjølbioграфи der han kun svært knapt nevner sin forlovedes ankomst til Madagaskar.⁴²⁹

Et spørsmål som reiser seg i arbeidet med tekstene om kvinnes liv, er hvorvidt tilsvarende tekster om menn gir uttrykk for et farskall. I tillegg til minneordene over predikanter er det kun fire minneord over menn i UV fram til 1960. Dermed er det vanskelig å trekke for bastante slutninger. Minneordene over menn skiller seg fra minneordene over kvinner på noen måter. Likheten er nærværet av generelle betraktninger og av beskrivelser av egenskaper eller kjennetegn som ser ut til å være mer å anse som kristne dyder, som troskap og lengsel etter å møte Gud.⁴³⁰ Der de skiller seg fra hverandre, er imidlertid når det gjelder steder og plassering. Kvinnes viktigste roller og relasjoner handler om menigheten, ektemann og barn. Ingen av mennene blir beskrevet spesielt som fedre. Dette følger tendensen fra minneordene over predikanter. At noen av predikantene er fedre, nevnes kun som biografisk opplysning. Mennene, både predikantene og de andre, beskrives videre gjennomgående som å ha hatt aktive roller utenfor familien, oftest knytta til menighet og forsamling.⁴³¹ Om de skulle beskrives som omsorgsfulle, knyttes det ikke spesifikt til mansrollen eller farsrollen, men til menigheten og den kristne lære. Om Elias Olsen heter det:

Han fulgte særlig med hva som skjedde og rørtes innen- og utenfor kirken, og var alltid i stand til å ta et rett standpunkt etter Guds ord i Skriften etter den nåde Gud hadde gitt ham. Derfor kan han i sin tid betegnes som menighetens øye, åpnet av Gud, utad mot den store verden i åndelig henseende, og påviste de farer som truet derfra.⁴³²

Det er med oss som med den gamle Ole Tøllefsen på Kaldfjordeidet i sin tid. En emissær kommer inn til ham og sier til ham: "Og du er alene her og greier deg selv?" "Nei, jeg er ikke alene", sier Tøllefsen. "Så du har noen som bor sammen med deg?" "Ja", sier Tøllefsen, "djevelen, det er han som er her hos meg, han er min daglige husfelle". Se Esbensen 2000: *Fra historien om læstadianismen på Nordkalotten*, s. 11-12. En slik forståelse av djevelen er ganske omfattende. I Esbensens beretning blir djevelen til den kristnes "daglige husfelle". Dette kan ses som et uttrykk for en personifisering av det onde. Ole defineres gjennom sin relasjon til djevelen som en god kristen mann. Samtidig kan man spørre om det rett og slett er talemåter, og at det ikke er snakk om noen "personifisering", men om en formelaktig beskrivelse av en lyngelæstadiansk mann.

⁴²⁸ Se for eksempel Pedersen 1948: "Brev fra predikanter", *UV* 4/1948, s. 3; Mikkelsen 1948: "Brev fra predikanter", *UV* 4/1948, s. 2-3; Mettevoll 1948: "Brev fra predikanter", *UV* 3/1948, s. 3; Olaussen og Angell 1949: "Vest-Finnmark", *UV* 3/1949, s. 4.

⁴²⁹ Mikaelsson 2006: "Kvinner og misjon – et historisk perspektiv", *Misjon og kultur*, s. 234.

⁴³⁰ Se for eksempel Nyvold 1948b: "Hensovet i Herren", *UV* 12/1948, s. 7.

⁴³¹ Se for eksempel Nyvold 1948b: "Hensovet i Herren", *UV* 12/1948, s. 7.

⁴³² Nyvold 1956c: "De som gikk bort", *UV* 1/1956, s. 4.

Mennene ser ut til å skildres med ord som kamp og strid i langt større grad enn kvinnene. I minneordene framstilles mannens og kvinns respektive lokaliseringer gjennom stereotypier og dikotomier. Mannen hører til i menighet og samfunn mer enn i familien, kvinne hører til i familien. For lyngelæstadianerne er det på et nivå slik at lokaliseringen av kvinne i hjemmet ikke ser ut til å innebære en nedtoning av betydning eller innflytelse. Ikke desto mindre, dette kan like gjerne tolkes som at de faktiske maktforholdene kamufleres. Det skal også sies at hvordan den enkelte mannen sjøl har opplevd sin posisjon og rolle, er ikke beskrevet i kildene. Slik sett skal det ikke framstilles som at ingen lyngelæstadianske menn har vært fedre. Det er kun den diskursive framstillingen av menn og fedre som her gis tilgang til. Kanskje overdrives i fortellingene den patriarkalske delingen i to sfærer for å innordne fortellingene i de grunnleggende normative begrepene.

Oppsummerende kan kallstankegangen sies å få sitt uttrykk gjennom at kvinner beskrives som å ha omsorg, og særlig for barn. Dessuten lokaliseres de først og fremst i hjemmet og i familien. Far og mannen på den andre sida lokaliseres først og fremst i menigheten og samfunnet. Det er når menigheten beskrives gjennom familien som metafor at mannen blir far og bror (se under). Mannens ansvar er knytta til Bibelen, læra og menigheten. Når kvinne blir beskrevet i det offentlige rommet, er det fortsatt som mor i en konkret, ikke overført, betydning. Hun blir verken en ”ny kvinne” eller en ”overgangskvinne”. I dette ligger at kildene gir uttrykk for en kjønnsideologi som er basert på ideen om atskilte sfærer for menn og kvinner. Kallet er et av de vesentlige normative begrepene om kjønn, og får sine uttrykk i kildene spesielt gjennom idealiseringer av systemet. Kallstankegangen blir en del av mekanismene som søker å lukke kjønnssystemet.

3.3.3 Kvinner som peker seg ut

I det forrige skreiv jeg om kvinner som i liten grad har skilt seg ut. Tidligere har jeg skrevet om kvinner som tidligere i den læstadianske historien har skilt seg ut gjennom å ha sentrale posisjoner i organisasjonen eller spille viktige roller i den mytiske historien. Jeg skal her trekke fram to bestemte kvinner som skiller seg ut i perioden 1941-1960, og analysere hvordan de blir beskrevet av predikanter og redaktør. De to kvinnene ser ut til å representere en utfordring når de skal skildres. Samtidig blir de også gjort til gode forbilder.

Kategoriseringen av kvinners mulige handlingsrom og posisjoner i en religiøs bevegelse er nyttig å følge videre (se kapittel 2.1.5). Der jeg karakteriserte Milla Clemensdatter som å ha

en mytisk posisjon og Mathilda Fogman som å ha en eliteposisjon, er det liten tvil om at det store flertallet av læstadianske kvinner er å anse som tradisjonelle læstadianske kvinner. Bjørg Seland har imidlertid en idealtipe til i sin modell – den såkalte uformelle eliteposisjonen, som er knytta til kvinner som står sterkt, men ikke har en plass i den offisielle organisasjonen og det offisielle hierarkiet.⁴³³ I misjonsbevegelsen er dette kvinner som ikke utfordra det formelle regelverket eller provoserte ved åpent avvikende opptreden. De kunne også drive sin virksomhet med aksept fra de mannlige autoritetene i bedehusene.⁴³⁴ En utfordring ved kvinner i uformelle eliteposisjoner er at de faller utenfor den historiske dokumentasjonen som er å finne i organisasjonsarkivene. Seland finner dem gjennom ”nærstudium av ’misjonsvennenes’ interne kommunikasjon”, det vil si medlemsblader og misjonstidsskrifter.⁴³⁵ Noe lignende gjelder de lyngelæstadianske kvinnene som har skilt seg ut. De kvinnene jeg skal ta fram nå, kan karakteriseres som å ha uformelle eliteposisjoner, og de er å finne gjennom analysen av UV.

Et eksempel gis gjennom en fortelling i UV i 1951. Her skriver redaktøren et minneord over Berit Berg Holmen fra Birtavarre i Kåfjord, ei av få kvinner som har fått minneord i UV. Oppveksten hennes som predikantdatter skildres, og hun beskrives som en troende kristen. Som nevnt over blir hennes siste dager plassert inn i fortellingen om en mor med omsorg for sine barn. Samtidig har Berit tydeligvis vært et kunnskapsrikt menneske som har gjort inntrykk på sine omgivelser:

Gud hadde utrustet henne med ualmindelige åndsgaver, så mange mente at hun hadde kunnet predike over skriften dersom predikekallet var gitt kvinner. Hun kunne gjengi skriftsteder i en lang rekkefølge, samt gamle kjernesalmer og åndelige sanger utenat. Hun var utrustet med en slik hukommelse at hun snart kunne gjengi predikantenes taler året etter at disse var holdt. Men disse gaver ble nok anvendt i Hans tjeneste som hadde gitt dem. I privat tid kunne hun nok løfte sin stemme både i forsamlingene og andre steder. Det hun sa var både til oppmuntring, trøst og advarsel. I så måte kan hun nok sammenlignes med Johan Raatamas hustru Eva, som også kunne løfte sin stemme i forsamlingene med å si til predikantene: ”Se til at dere også lever som dere lærer.” Men vi sier ikke dermed at Berith noen gang sa slike ord til predikantene.⁴³⁶

I dette sitatet er det noen trekk som kommer fram. Hun framstår som en bemerkelsesverdig kvinne som har hatt helt spesielle egenskaper. Noen av disse sies rett ut, som hennes hukommelse og talemåter. Faktisk kunne hun trolig ha vært predikant om det hadde vært

⁴³³ Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 312.

⁴³⁴ Seland 2002: ”Bedehusets kjønnsregime”, *Hvitt stakitt og fiberoptikk*, s. 154.

⁴³⁵ Seland 2002: ”Bedehusets kjønnsregime”, *Hvitt stakitt og fiberoptikk*, s. 154.

⁴³⁶ Nyvold 1951a: ”Til minne”, *UV* 2/1951, s. 3-4.

mulig. Det er to ”men” som likevel kan sies å være mest talende her. Trass i hennes spesielle egenskaper har hun likevel kun anvendt dem i ”privat tid”. Heller ikke har hun kommet med så krasse ord til predikantene som Eva Raattamaa skal ha gjort. Når ”privat tid” her blir skilt ut som en egen størrelse, er det interessant å se at denne kan gjelde også i forsamlingene. Det må forstås som at hun kan ha løfta sin stemme i forbindelse med forsamlingene, men ikke under taletida. Heller må en regne med at hun har vært ivrig i samtalene etter talene.

Som aktiv kvinne må hun plasseres i det som kalles den rituelle periferien. Her ligger en annen av hennes viktige egenskaper som ikke nevnes direkte: Hun har trolig føyd seg etter de normale ordningene og visst hvilken tid hun hørte til i og hva som var hennes plass i forhold til predikantene. Her er det verdt å påpeke at dette er et minneord skrevet av en som står nær predikantene sjøl. Dermed er minneordet å forstå som uttrykk for en slags idealkonstruksjon for spesielle kvinner. De har og skal ha viktige roller i menigheten, men dette er i den rituelle periferien og i klar underordning til predikantene. En tilsvarende tankegang er å finne i deler av den sørlandske misjonsbevegelsen på 1800-tallet, der kvinner kun kunne ta ordet under såkalte vitnesbyrd.⁴³⁷ Det ligger altså et rom her som både kan anvendes til å holde kvinner i bakgrunnen og kan anvendes av kvinner til å skaffe seg rom der de kan stå fram offentlig.

En annen kvinne som omtales i rosende ordelag i UV, er 87 år gamle Nora i Kaldfjord. I et brev til UV skriver predikantene Karl Lunde og Ole Pedersen om sin reise i Tromsø-distriktet vinteren 1948/1949. På turen traff de en kvinne de ville skrive litt ekstra om:

Vi var å besøkte gamle Nora som nå er 87 år, og har levd 19 år i enkestand. – En profetinne som Hanna Fanuelsdatter av Asars stamme. Det er umaken verd å besøke henne og høre hennes ”bibeforelesninger”. Hun husker også meget fra sin Katekisme og forklaring som hun har lest som barn. Hun har Guds ord til rettesnor for sin tro og sitt liv. Som hun og uttalte at konger, biskoper, prester og alle mennesker må bøye seg under Guds ord. Her har vært meget å høre og lære for alle.⁴³⁸

Nora beskrives som svært kunnskapsrik og med gode evner til å fortelle. I tillegg er hennes tillit til Gud framfor menneskelige makter verdt for Lunde og Pedersen å nevne. Det er likevel særlig to ord jeg trekker fram. For det første kaller de henne en profetinne lik den nevnte Anna Fanuelsdatter. På denne måten understrekes hennes særegenhet og spesielle egenskaper. Hun har skilt seg fra sine omgivelser på en måte som gjør at hun lokaliseres i en bibelsk kontekst. For det andre er det på sin plass å fokusere på hermetegnene som er plassert

⁴³⁷ Seland 2002: ”Bedehusets kjønnsregime”, *Hvitt stakitt og fiberoptikk*, s. 150.

⁴³⁸ Lunde og Pedersen 1948: ”Brev fra predikanter”, *UV* 6/1948, s. 3.

rundt bibelforelesninger. Nora har holdt "bibelforelesninger". Her kommer det kvinnelige fram. Ettersom hun er kvinne, må det hermetegn til for å beskrive hva hun gjør når hun forteller fra Bibelen. Dermed følger dette den samme tankegangen som er knytta til Berit fra Kåfjord. Både Berit og Nora plasseres i en rituell periferi gjennom at de opptre i "privat tid" med sine "bibelforelesninger". De ses, beskrives og situeres fra predikanthold i periferi og parentes. Samtidig blir de sett, fortalt om og situert overhodet, noe som skiller dem fra andre kvinner i menigheten på 1940- og 1950-tallet.

Tilstedeværelsen av sterke og viktige kvinner i Bibelen og i kirkehistorien, samt i egen menighet, er noe de lyngelæstadianske hegemonene er bevisst på. I framstillingen av de sterke kvinnene og av hva som har vært deres viktigste egenskaper, leser jeg imidlertid en beretning med et klart fokus. Om kvinner kan ha hatt aktive roller, har de likevel ikke søkt å bryte med Guds orden. Når kvinner peker seg ut, blir de erfart på bestemte måter. I de tekstene jeg har undersøkt, fortelles de inn i en større kristen sammenheng med klare bibelske overtoner. Forbildene er bibelske. Og kvinnene fortelles som forbilder, som å bruke sine evner i menigheten til fellesskapets beste.

I dette ligger også en refleksjon rundt handlingsevne, det vil si hvorvidt og hvordan den enkelte har mulighet til å handle etter egen interesse. Flere forskere har undersøkt fromhetsbevegelser som ser ut til å tilsvare lyngelæstadianismen, og har diskutert hvorvidt kvinner i slike bevegelser bare er føyelige eller om deres handlinger er uttrykk for en klar handlingsevne. Et perspektiv her er at handlingsevne kan forstås som muligheten og viljen til å ta del i bestemte handlinger og praksiser, og til å følge eller ikke følge den rådende praksisen.⁴³⁹ Berit og Nora framstår som sterke kvinner med uformelle roller. Slik skiller de seg både fra Mathilda Fogmans formelle posisjon og fra det store flertallet lyngelæstadianske kvinners tause aksept. I liten grad framstår noen av de nevnte kvinnene likevel som utfordrere. De kan uansett ses som å utfordre den rådende ordningen gjennom at de representerer andre kvinneroller enn den ene og mest vanlige. På denne måten foregår det en forsiktig utfordring av patriarkatet. Berit og Nora må skrives inn i historien og inn i menigheten, og bidrar dermed til at en del av kjønnsystemet som før var taust, blir italesatt. Når Bjørg Seland peker på eksistensen av ulike idealtyper, kan dette ses i sammenheng med nærværet av ulike former for maskulinitet eller feminitet. Her er det ulike feminiteter som

⁴³⁹ Mahmood 2001: "Feminist Theory and the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology*, s. 210.

er til stede. Femininiteten som tradisjonell læstadiansk kvinne er å anse som hegemonisk eller foretrukket. Samtidig finnes det enkeltkvinner som utfordrer denne hegemoniske formen på skjult vis, for å si det med Seland. Noen, som de omtalte Berit Berg Holmen og Nora, blir mer forsøkt skrevet inn i rollen som tradisjonell læstadiansk kvinne enn de kanskje har vært det. Slik blir kvinnene som peker seg ut gjort til kvinner som ikke peker seg ut. Diskursivt gis de andre betydninger enn de kanskje har hatt. Og den hegemoniske femininiteten formidles også gjennom dem.

3.4 Sammenfattende diskusjon 1941-1960

I kapittel 3 har jeg spesielt tatt for meg perioden 1941 til 1960. I denne perioden er bevegelsen prega av institusjonalisering og av formalisering av patriarkatet. Kjønn inngår i et system av kallelse, og kjønnssystemet framstår som patriarkalsk. Arven fra Erik Johnsen består for en stor del i at menigheten institusjonaliseres og samles. Det bygges en organisasjon med roller og funksjoner som defineres sterkere enn tidligere. Organisasjonen uttales som mannsstyrt, kvinnenenes steder nedtones eller kuttes.

Predikanten styrkes som den sentrale i den lyngelæstadianske menigheten og organisasjonen. Gjennom fokuset på "Ordets hørelse" blir predikantene og deres taler framstilt som nødvendige for frelse. Når predikanten beskrives, er det både som en idealisert vanlig mann som ikke skiller seg ut, og som en av menighetens "åndelige fedre". Det formidles en form for foretrukket maskulinitet der bibelkunnskap, fromhet, manglende formell skolering og ydmykhet er sentrale bestanddeler og egenskaper. Egenskapene er ikke spesielle for predikanten. Mer er de å anse som gode egenskaper for en hver mann i menigheten. At den særegne predikanten framstilles som en ordinær person, bidrar til å bygge opp under autoriteten hans. Det samme gjør hans omfattende bibelkunnskap, noe som viser dobbeltheten. Samtidig bidrar det til å konsolidere et patriarkalsk kjønnssystem. Menn, som predikanter og fedre, er de som skal lede menigheten og familien.

Overgang fra husforsamling til forsamlingshus er en utvikling som i utgangspunktet rokker ved idealet om to sfærer. Forsamlingshusene gir menn en større posisjon, særlig gjennom at husstyrer og vedtekter kommer inn. Slik sett er overgangen også et ledd i formaliseringen av patriarkatet. I stedet for at forsamlingen kommer hjem til kvinnenenes steder og bidrar til å skape kvinnenenes steder, blir forsamlingen sentralisert. På denne måten skapes nye steder der både kvinner og menn må skape nye funksjoner og roller.

I menigheten er familien en sentral enhet. På mange måter er det band mellom menigheten og familien. Begge er steder der verden, djevelen og synden ikke skal slippe til. Kallstankegangen peker på familien som stedet der kvinnen hører hjemme som mor. Kvinner er først og fremst mødre, ideelt sett. Egenskapene som knyttes til kvinner, er for en stor del knytta til omsorg og ansvar for barn, familie og fellesskapet i menigheten.

Familien er en sentral metafor for menigheten. Predikantene blir som menighetens ledere gjerne omtalt som menighetens "åndelige fedre".⁴⁴⁰ Andre steder beskrives predikantene som "brødrene" eller "brødrene ved bordet". I dette ligger anvendelsen av en spesiell rotmetafor knytta til menigheten.⁴⁴¹ I en lyngelæstadiansk sammenheng er familien en rotmetafor i beskrivelsen av menigheten. Menigheten og familien omtales på samme måte og som like størrelser som står i motsetning til verden. Predikantene er fedre og brødre. Menigheten er å betrakte som en stor patriarkalsk familie der predikantene er de øverste. Fedrerelasjonen kommuniserer et hierarki. Brødrerelasjonen kommuniserer at predikantene har en likeverdig relasjon seg imellom. Vanlige menn omtales heller sjelden. Predikanter omtales imidlertid ofte, som vanlige menn og som menighetens fedre. Det ligger både hierarkiske og egalitære linjer her. Som symbolske fedre er predikantene plassert i et hierarki. Som vanlige menn nedtones hierarkiet. Det samme skjer gjennom brødremetaforen. Uansett er det et skille mellom et symbolsk og et mer konkret nivå som ligger til grunn for metaforbruken. Predikantene er menighetens fedre kun på et symbolsk nivå.

Det ser ut til å være en grunnleggende forskjell når det gjelder hvordan menn og kvinner plasseres inn i familiemetaforen. Når det gjelder kvinnene, er forholdet mellom symbolsk og konkret nivå tettere. Kvinna beskrives og defineres gjerne som mor. Dessuten omtales kvinner i menigheten også som søstre i troen. Metaforen mor har imidlertid ikke den samme betydningsmuligheten som metaforen far. Kvinnene opptrer i de lyngelæstadianske kildene jeg har gått gjennom aldri som menighetens mødre. I eldre tid skjedde det. Både Karen Nirpi og Milla Clemensdatter blei omtalt som mødre også i symbolsk forstand. Dette gjøres

⁴⁴⁰ Se for eksempel minneordet over Abraham Brobach, Nyvold 1952: "Til minne", *UV* 1/1952, s. 2; og innledningsordene i *Taler av Erik Johnsen med flere*, der menigheten beskrives som foreldreløs etter Johnsens bortgang. Se Sommerseth 1963: "Lægpredikant Erik Johnsen", *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 7.

⁴⁴¹ Rotmetafor er en form for nøkkelsymbol, ifølge Sherry Ortner (jamfør nøkkelscenariet, kapittel 2.2.1). Der nøkkelscenariet er en ideell fortelling innenfor en bestemt sosial sammenheng, betegner rotmetaforer hvordan sosiale grupper anvender bestemte metaforer til å kategorisere og karakterisere virkeligheten med. Rotmetaforer er dermed en form for utdypende nøkkelsymboler. Se Ortner 1979: "On Key Symbols", *Reader in Comparative Religion*, s. 95-97.

imidlertid ikke av lyngelæstadianerne. Når kvinner omtales som mødre, er det alltid på et konkret nivå. Det eksisterer ikke et klart symbolsk nivå. Symbolske mødre er også konkrete mødre. Det skjer en diskursiv fastlåsing gjennom den klare betoningen av mor som ideal. Det eksisterer flere feminiteter slik det eksisterer flere maskuliniteter, men en type feminitet er foretrukket. Jenter og kvinner som ikke er mødre, ses i utgangspunktet ut til å være i en prosess mot å oppfylle og tilegne seg moderskapet og dermed den hegemoniske kvinneligheten. Den ugifte kvinna uten barn har ikke samme status som en gift mor.⁴⁴²

Lyngelæstadianismen framstår som en apokalyptisk bevegelse med sitt fokus på endetida og de mange farene som hører til tida. Seksualitet er en av mange farer. For lyngelæstadianerne er seksualiteten et symbol på den problematiske verden. Familien framstilles både som den rette rammen for seksualiteten, for forsvaret mot det ondes innflytelse og som å stå i fare om samfunnet seksualiseres. Dette blir ikke mindre tydelig i perioden som kommer. Da kommer det fram flere aspekter ved hvordan verden presser på i menigheten i form av kvinnesak og kvinnelige prester.

⁴⁴² Malchau 2000: "Kaldet som historisk kategori", *Køn, religion og kvinder i bevægelse*, s. 6. Det er ikke bare morsrollen og farsrollen som omtales. I UV kan man ane at den voksende diskursen om barn i samfunnet for øvrig på 1950-tallet får innvirkning også på læstadianerne. I 1957 skrives en tekst i UV med tittelen "Barna", der det kommenteres at "vår tid" blant annet kalles for "barnas tidsalder", og barnet plasseres inn i en pietistisk sammenheng: "Barnet vokser; det er noen år. Du er glad i ditt barn og den naturlige kjærlighet gjør at du ofrer nesten alt for det. Her må vi ikke glemme at barnet har sin onde natur, det også. Sjelefienden arbeider på å forderve dets sjel og det har den gamle Adam, som du må hjelpe til med å drukne daglig. [...] Barna må nå den erkjennelse at det står til ansvar overfor den levende Gud". Se Gamst 1957: "Barna", *UV* 3/1957, s. 4. Denne tankegangen underbygger en ide om menneskekroppens farer. Også barnet er syndig. Foreldrene må derfor ta ansvar for ikke å utsette barna for fristelser. Både kroppen og djevelen og verden står klar til å lokke barnet med seg. Symbolikken er sterk. På denne måten lokaliseres også barna i et patriarkalsk familiebilde. Ansvaret for at barna skal nå erkjennelsen om sin natur og om Gud ligger hos foreldrene. Tankegangen om den nærværende djevelen kommuniserer med fortellingen om Ole som har djevelen som sin daglige husfelle. Om familien er en trygg havn og et vern mot den onde verden, blir likevel ikke djevelen holdt ute.

4 "Noas og Lots dager": Kvinneprester, likestilling og homoseksualitet (1960-1980)

1960- og 1970-årene innebærer nye tider i det norske samfunnet. Kvinner gjør seg gjeldende på nye områder, likestilling mellom kjønnene blir et tema og nye ord og temaer som abort og homofili dukker opp. For lyngelæstadianerne er de nye tidene vanskelige. Slik ser det i alle fall ut i tekster og taler av predikantene. At kvinner kan bli prester i Den norske kirke, framstilles som svært problematisk. Likestilling tolkes som brudd med Guds skaperordning. Det samme gjør abort og likekjønnsseksualitet. I dette kapitlet skal jeg analysere de diskursene som framkommer som et resultat av de nye tidene, samt vurdere konsekvensene de nye tidene har for flere sider ved kjønnssystemet. Perioden avsluttes omkring 1980. 1980 er en overgangstid av flere årsaker. I forsamlingen slutter mange kvinner å dekke til hodet, menigheten begynner å bli en bybevegelse og en ny predikantgenerasjon kommer til slik at alle predikantene som hadde en direkte forbindelse til Erik Johnsen nå er borte.⁴⁴³ Generasjonsspørsmålet er interessant i denne sammenheng. Jeg vil vurdere hvordan skifte av generasjon får en innvirkning også på kjønnssystemet. At nye generasjoner møter andre utfordringer enn de gamle, er noe som vurderes også internt blant predikantene.

4.1 "Spørsmål som var de fordums vandrere ukjente": Lyngelæstadianske reaksjoner på kvinnelige prester

Som første kvinnelige prest i Den norske kirke blir Ingrid Bjerkås ordinert i 1961. Innenfor så vel kirkelige miljøer som i media blir dette gjenstand for en omfattende diskusjon. Diskusjonen har vart siden 1800-tallet, da spørsmålet om kvinners rett til utdanning blei tatt opp også innen kristelige og kirkelige miljøer.⁴⁴⁴ De konservative i kirka er sterke motstandere av at en kvinne skal kunne utføre prestatjeneste.⁴⁴⁵ Lyngelæstadianerne deltar i liten grad i offentlig debatt i forkant av ordinasjonen, og hadde kanskje unnlatt å kommentere saken i særlig grad hadde det ikke vært for at Bjerkås blir ordinert til prestatjeneste i Nord-Hålogaland bispedømme.⁴⁴⁶ Etter Bjerkås følger flere kvinner. I Tromsø blir ei kvinne prest på sykehuset i 1965. Dermed kommer også lyngelæstadianerne mer direkte i kontakt med det for dem vanskelige fenomenet kvinneprester. Predikantene er ikke nådige. I det følgende analyseres de lyngelæstadianske ledernes reaksjoner på kvinnelige prester, og jeg

⁴⁴³ Se kapittel 5.1.

⁴⁴⁴ Norderval 1982: *Mot strømmen – kvinnelige prester før og nå*, s. 18-22; Lein 1981: *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring*, 213-216.

⁴⁴⁵ Se Norderval 1982: *Mot strømmen – kvinnelige prester før og nå*, s. 31-33.

⁴⁴⁶ Trass i at hun blir sokneprest i ikke-læstadianske Berg og Torsken på Senja, er det "læstadianernes biskop", Alf Wiig, biskop i Nord-Hålogaland, som ansetter henne.

undersøker hvordan de blir satt i sammenheng både med det kristne enkeltmennesket og med det kristne fellesskapet.

4.1.1 "Mørke skyer": De kristne og endetida

I kapittel 3 viste jeg hvordan blant annet endringer i familiens plass i samfunnet gjennomgående blir skrevet inn i en apokalyptisk sammenheng. Utviklingen i verden, og spesielt innføringen av nye ordninger, blir av læstadianerne sett som tegn på de siste tider. De kvinnelige prestene kategoriseres på samme måten. De er uttrykk for endetida og for at det kristne fellesskapet har store problemer.

Etter at Ingrid Bjerkås er satt inn som prest i Berg og Torsken, tar predikantene opp saken i forkynnelse og i UV. I løpet av 1960- og 1970-tallet er det over 50 tekster i UV som tar opp temaet kvinnelige prester i ulikt omfang. I april 1961 skriver redaktør Peder Nyvold en tekst med tittelen "Mørke skyer". Teksten begynner med å slå fast at nå er "alle onde krefter sluppet løs på menneskene". Med referansen til Johannes' åpenbaring er stemningen plassert: Det går mot slutten. Dernest beskrives alle tegnene. Krig, nedtoning av kristendom i skolen, voldelige barn og gal oppdragelse. Alt tilskrives Satans innflytelse over verden. Videre kommer teksten til "en skremmende tendens i tiden" – kvinnelige prester og likestilling. Kvinnelige prester hevdes å være i strid med Paulus. Det rettes en advarsel til alle kristne:

Gå aldri i en kirke hvor en kvinne forretter, fordi du vet at det strider mot Herrens vilje ifølge Hans åpenbarede ord! Vi innser vel at dette er et arbeid av forderverengelen hvis oppgave er å forvirre, skape uro og forderve sannheten og få den bort fra menneskenes bevissthet, for derved å bane en ryddet vei for morderengelen – den engel som nå herjer over den ganske jord.

Det ville ved denne anledning være nyttig og nødvendig å peke på at kvinnen ifølge skaperordningen er gitt et opphøyet kall som hustru og mor. Vi nevner derfor kun at både Skriften og kirkens historie vitner om mange hellige kvinner som i kraft av det åndelige prestedømme i den Helligånds lys, har vært til stor nytte for kirken, særlig ved deres kristelige oppdragelse av sine barn. Dette har ikke skjedd ved at de har optrådt som offentlige lærere på prekestolen, men det har skjedd ved hjertets skjulte mennesker i en saktmodig og stille Ånds uforkrenkelige vesen, hvilket er meget kostelig for Gud.⁴⁴⁷

Teksten slutter med at de lyngenlæstadianske bedehusene er åpne for prester så lenge de er menn. Dernest slås det igjen fast at de siste tider er her og det bes for det kristne fellesskapet.

I teksten framstår noen ord og skikkelser som sentrale. Satan nevnes flere ganger under ulike navn. "Forderverengelen", "morderengelen" og "den engel som herjer over jorda" er alle

⁴⁴⁷ Nyvold 1961: "Mørke skyer", *UV* 4/1961, s. 4.

omskrivninger for djevelen. Og "Herrens vilje" framstår som en vesentlig enhet. Utsagnene om de kvinnelige prestene framstår som deler av et mønster. Det kan kjennes igjen en diskursiv formasjon der kvinnelige prester blir situert hos det onde og verdslige. Vesentlig i konstruksjonen av den diskursive formasjonen er motsetningene. En del av mønsteret i "spredningen av utsagn" slik det framkommer her, er at det til hvert utsagn hører en motsetning.⁴⁴⁸ Gud må forstås i sammenheng med Satan, "de kristne" med "de vantro" og "verden" mot "Guds rike". Når hele diskursen er bygd rundt et system av motsetninger, må også nye diskursive formasjoner forstås i denne sammenhengen og knytta til dette systemet. Satan, i sine skikkelser og ulike navn, står mot Gud og Jesus. Fordervelsen står mot Herrens vilje. Verden står mot himmelen og menigheten. Alt som strider mot Gud, står mot kallet på den andre sida. Motsetningene blir en del av en serie av kollokasjoner. Til verden hører Satan og fordervelsen, og alle grusomme utviklinger i samfunnet. Kvinners presteskap plasseres inn i djevelens tjeneste. Imot dette står Guds vilje, Bibelen (spesielt Paulus) og de kristnes sanne kall. Kvinna som prest tilhører Satan, mens kvinna som mor og hustru tilhører Gud gjennom å følge kallet og skaperordningen.

Argumentasjonen er basert på å sette samfunnet opp mot endetida, samt å sette menneskelige ordninger mot Guds Orden. Igjen er det monologiserende og hegemoniske mekanismer som er i sving. Kvinners prestatjeneste blir satt inn en større eskatologisk sammenheng. "Prestinnene", som de blir kalt, antas å bringe verden inn i menigheten ved å gjøre spørsmålet om forkynnelse til en politisk konflikt. Kvinners korrekte handlemåte består i å oppdra sine barn saktmodig og stille, og kvinners korrekte sted å være er i hjemmet. Politisk støy blir motsetningen til hjemmets lune ro. Slik blir altså de kvinnelige prestene å betrakte som et ledd i veien mot undergangen, mot den endelige katastrofen. De kvinnene som følger kallet og Guds skaperordning, bidrar motsatt til å bevare ordningen og kjempe mot undergangen. Heri ligger et klart budskap til menigheten: Den som støtter kvinnelige prester i ord eller ved å gå til gudstjeneste leda av en kvinne, støtter Satan og havner på gal side i den evige kampen. Det politiske spørsmålet blir et spørsmål om frelse. Det politiske avviket blir et eskatologisk avvik.

⁴⁴⁸ I sin beskrivelse av diskursive formasjoner trekker ikke Foucault inn motsetninger, kanskje for å unngå ideen om binære opposisjoner som ville trekke ham i retning strukturalisme. Se kapittel 1.4. Foucault slår i første kapittel fast at det ikke er en strukturalistisk analyse han har fore seg. Se Foucault 2005 [1969]: *The archaeology of knowledge*, s. 16-17 + 41. Se kapittel 1.4.

Høsten 1961 holder Andreas Esbensen en tale som gjengis i UV i 1962. Her tar predikanten det samme perspektivet som Nyvold, og ser på sammenhengen mellom skaperordningen, den kristne loven og endetida. Ifølge Esbensen må loven forandres dersom det skulle komme en kvinne som prest. Og han kommenterer hvordan han ser på tankegangen til tilhengerne av kvinnelige prester: ”Under dekket av dette mørket vil vel ikke disse ville ånder legge seg til hvile før enn de kan få en frelserinne istedenfor Jesus, og som da kunne ha prestinner til sine etterfølgere”.⁴⁴⁹ I dette ligger en kommentar til diskusjonene i kirka om et mer kjønnsinkluderende språk, og til kvinnesaksforkjempernes kamp. Videre sies det her indirekte at menns rolle som predikanter er knytta til at de har samme kjønn som Jesus, et argument som ikke er å se i kildene før dette. I kristenheten ellers er forbindelsen mellom Jesu mannlighet og forkynnernes mannlighet en av mange patriarkalske antakelser.⁴⁵⁰ Det er en del av tankegangen om mannen som den primære, uttrykt i Bibelen gjennom at mannen skapes før kvinna, gjennom Abraham, og gjennom at både Jesus og disiplene var menn.⁴⁵¹ Esbensen gir dessuten en beskjed til fellesskapet i menigheten. Ordningen slik den er, med kun menn som kan predike og kvinner som skal ha ansvar for barn og hjem, er en del av Guds lov. Forsvinner den, kan hele kristendommen og den kristne menigheten forsvinne.

Esbensen framstår som hyrden som har ansvar for fellesskapet, og som frykter for at menigheten og Guds orden skal falle sammen gjennom de kvinnelige prestene. Når religion rammer inn hele samfunnet og verden, kan også alt falle sammen om en systematisk synd trer inn. Dette kan ses som et uttrykk for det Bruce Lincoln kaller en *maksimalistisk* religiøsitet, som innebærer at religion er det sentrale domenet innenfor kulturen, at kulturelle preferanser defineres av religion og at religiøs autoritet sikrer sammenheng og orden. For maksimalisten er minimalisten en fare. En *minimalistisk* religiøsitet, på den andre sida, begrenser religion til en mer privat sfære, løsriver kulturelle preferanser fra religion, og opplever maksimalisme som reaksjonær og farlig.⁴⁵² Predikantmakten blir sterkere jo mer maksimalistisk bevegelsen er.⁴⁵³ Samtidig som beskjeden er tydelig til fellesskapet, er det liten tvil om at den også rettes til den enkelte. Den enkelte lyngelæstadianer har ansvar både for seg sjøl og for

⁴⁴⁹ Esbensen 1962: “Den tapte penning”, *UV* 6/1962, s. 3-4.

⁴⁵⁰ Nye 2003: *Religion. The Basics*, s. 85.

⁴⁵¹ Lein 1981: *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring*, s.s 65-67.

⁴⁵² Lincoln 2003: *Holy Terrors*, s. 59.

⁴⁵³ Et søk etter teoretiske perspektiver på predikanter viser at de er så godt som fraværende. Først og fremst er det Webers teorier om ulike ledertyper som anvendes når religiøse ledere og predikanter skal analyseres. Begrepene er imidlertid mange for at noen mennesker har innflytelse på andre. Både makt, autoritet, hegemoni og dominans er begreper som anvendes i til dels ulike sammenhenger der det eksisterer en form for hierarki. Se for eksempel Vance 1999: *Seventh-day Adventism in Crisis*, s. 6 og 39.

menigheten. Den enkelte blir fortalt inn i en stor historisk sammenheng, og situert i en evig kampsituasjon. Slik skapes muligheten for at den enkelte ses og ser seg som del av fellesskapet, og dermed har ansvar for fellesskapet.

Det er først og fremst Peder Nyvold og Andreas Esbensen som kommenterer kvinneprestsaken i UV. Dette følger en tendens der predikantene innad fordeler ansvar og tema. Sakens alvor understrekes i en ny kommentar i UV av Peder Nyvold i 1966. Bakgrunnen er ansettelsen av en kvinnelig sykehusprest i Tromsø. Nyvold forklarer først hvordan hele ordningen med kvinnelige prester er et ledd i den liberale teologiens knefall for verden. Med dette spiller han på en tradisjon fra Erik Johnsens tid med å kritisere liberal teologi, og han skriver situasjonen inn i en større kristen sammenheng. Mot den liberale teologien står mange kristne, ikke bare læstadianerne. Deretter rettes skytset mot de kvinnelige prestene:

Vi har en sterk grunn til å tvile på om disse kvinner har noen gnist av en levende erkjennelse i deres samvittighet, når de i kraft av en verdslig lov vil trenge seg inn i kirken som prester, når de sikkert selv vet at deres tjeneste er uønsket og avskyelig for en stor del av kristne bekvinnere. De forarger Kristi lemmer – hans minste små – og vi vet hva Jesus sier om det.⁴⁵⁴

Dette kan bety at lyngelæstadianerne ser seg nødt til å gå ut av kirka, skriver Nyvold avslutningsvis. Parallellen han trekker, er til Luthers hyrdebrev som åpner for at kristne i nødssituasjoner kan bryte med kirkelederne.⁴⁵⁵ I slike situasjoner ville det være bedre for de kristne å klare seg uten nattverden og heller la husfaren stå for evangelielesning og dåp fram til en ”rett” prest kom.⁴⁵⁶ Trusselen om at menigheten skal melde seg ut av kirka, kommer fra 1960-tallet stadig tilbake. Helt fram til på 2000-tallet kommer det saker som fører til en tilsvarende trussel. Lyngelæstadianerne har imidlertid forblitt en del av kirka.

Også i teksten til Nyvold er motsetningene sentrale, men han setter saken i sammenheng med den enkelte kvinne som velger å bli prest. Han finner grunn til å tvile på den enkelte kvinnelige prests tro. I stedet for gjennom et ”rettmessig kall”, som er det korrekte viset å skulle bli prest eller predikant på, og som er umulig for kvinner, vil kvinnene gjennom en verdslig lov ”trenge seg inn i kirken”. Her tegnes et bilde av kvinner som brøyter seg vei inn

⁴⁵⁴ Nyvold 1966b: ”Et samvittighetsspørsmål”, *UV* 3/1966, s. 3-4.

⁴⁵⁵ Luther 1980 [1523]: ”Et skrift om menighetens rett til å bedømme lærespørsmål og kalle prester”, *Verker i utvalg III*, s. 205 ff.

⁴⁵⁶ Wisløff 1983: *Martin Luthers teologi*, s. 183.

et sted der ingen vil ha dem. Slike kvinner skiller seg sterkt fra kvinner som Berit og Nora, som holdt seg på sin rettmessige plass i den rituelle periferien uten å utfordre den rådende ordningen. De visste hva kvinner skal gjøre.

I forhold til den teksten jeg kommenterte i forrige avsnitt, er språket i dette sitatet langt mer radikalt. Med referansen i siste del av sitatet trekkes linjene til Matt. 18: ”Men den som fører på avveier en av disse små som tror på meg, for ham var det bedre om han var senket i havets dyp med en kvernstein om halsen.”⁴⁵⁷ Retorikken gjør det mulig å komme med krasse utsagn om de kvinnelige prestene, samtidig som bibelreferansen gir en symbolsk og flertydig klang. Kvinnelige prester er farlige fordi de kan forarge og villedde de kristne, noe de ifølge Nyvold gjør med vitende og vilje. Kvinnelige prester blir dermed å anse som djevelens redskaper. Ikke bare slipper de verden inn i menigheten, de fører de kristne på avveier. De kvinnelige prestene står, billedlig talt, i fare for å bli kasta på havet med noe tungt om nakken.

En interessant motsats til de kvinnelige prestene trekkes fram i UV i 1973. Her omtales Milla Clemensdatter (se kapittel 2.1.5) av en innsender, som berømmer henne sterkt.⁴⁵⁸ Såpass positivt blir Millas egenskaper og betydning beskrevet at redaktør Nyvold finner det nødvendig å bemerke i etterkant: ”Til ovenstående tilføyer vi følgende: Denne kvinne predikte ikke selv, men oppfordret sine og samlet dem til lesning av Luthers skrifter. Vi erindrer her Luthers ord når han omtaler Sauls omvendelse på Damaskus-veien: ’Gud sender et større lys ved et mindre’”.⁴⁵⁹ Underforstått ligger det her at hadde Milla talt sjøl, hadde det vært på linje med de kvinnelige prestene. Til tross for sine store evner, visste hun å velge rett. I stedet for å tale sørger hun for at folkene rundt henne samles om Luther. Og til slutt i sitatet blir Milla devaluert. Som kvinne kan hun ikke være mer enn et ”mindre lys”.

Predikantene anvender sin hyrdemakt til å ta stilling på vegne av hver enkelt i menigheten. Foucault skiller i sin behandling av maktrelasjoner mellom dominans og strategi. I en dominansrelasjon er det liten tvil om hierarkiet. Hyrden tar avgjørelser om hva som er det viktigste for hver enkelt, og som framstår som allmenne avgjørelser. *Strategi* er på den andre sida et spill mellom viljer. Her er det ikke alltid klarlagt hvem som er herre. Dermed skjer det

⁴⁵⁷ Matt. 18, 6.

⁴⁵⁸ Helgesen 1973: ”De første lysstråler i mørket”, *UV* 5/1973, s. 2-3.

⁴⁵⁹ Nyvold 1973a: [uten tittel], *UV* 5/1973, s. 3.

en løpende ”forhandling” mellom deltakerne om hvem som har rett og innflytelse.⁴⁶⁰ Nyvolds og Esbensens utsagn om hvordan menigheten bør forholde seg til kvinnelige prester er uttrykk for en maktrelasjon som preges av dominans. De kan tolkes som å drive en form for domestisering, en temming av menigheten, for å unngå avvikende posisjoner og synspunkter. Maktrelasjonene i menigheten er i liten grad prega av strategiske forhandlinger mellom ulike aktører. I alle fall gjelder dette slik det framkommer i kildene. Samtidig endres maktbildet når normative begreper uttales som før var implisitte om kvinner og offentlige posisjoner. Milla Clemensdatter blir omtalt, men denne gangen med et vedlegg om at hun ikke talte sjøl. Før debatten om kvinnelige prester ville ikke dette være nødvendig å påpeke. Dermed kan man ane at det er endringer på gang også i maktrelasjonene bort fra en entydig dominansrelasjon. Jeg skal i det følgende gå videre og vurdere endringene i diskursen.

4.1.2 ”Åndelige hekser”: Diskurs i endring

1960-tallet framstår som ei ny tid for den lyngelæstadianske menigheten. Ikke bare er temaene nye, flere av de gamle predikantene er gått bort. Både Erik Eriksen og Nils Mikkelsen er predikanter som med sine sterke bånd til Erik Johnsen representerte en sterk kontinuitet i menigheten. Begge disses, sammen med de mange andre predikantenes, bortgang, innebærer en mulig svekkelse av kontinuiteten. De to utviklingstrekkene er kryssende linjer her som forsterker endringsaspektet. Generasjonsskiftet støtter opp under moderniseringsprosessen. Dette gis også uttrykk for fra predikanthold.

I den nye tida spiller temaer knytta til kjønn en vesentlig rolle. Det ser ut til at kjønn blir en viktig størrelse for lyngelæstadianerne når det kommer utfordringer fra det øvrige samfunnet. Sosiologen Brenda Brasher tar opp hvordan kjønn er et viktig tema for konservative religiøse bevegelser. Hun skriver at for fundamentalistiske bevegelser i islam, jødedom og kristendom er kjønn å betrakte som viktig symbolsk kapital som deres verdenssyn kan uttrykkes gjennom. At kvinna ikke skal ha offentlige roller, og at dette har vært slik fra skapelsen, blir en viktig del av verdensbildet.⁴⁶¹ Hos lyngelæstadianerne blir diskursen om kvinnelige prester også en generell diskurs om kjønn. Og den generelle diskursen om kjønn rommer utsagn om hele det lyngelæstadianske verdensbildet.

⁴⁶⁰ Neumann 2002: ”Forord”, *Forelesninger om regjering og styringskunst*, s. 12-13.

⁴⁶¹ Brasher 2006: ”The Apocalyptic, Gender and American Christian Fundamentalism”, *Gender and Apocalyptic Desire*, s. 14.

Blant læstadianerne i Finland har det også vært stor motstand mot kvinnelige prester. Samtidig er det der flere løsninger på ”problemet”. Noen av retningene er motstandere av en hver form for kvinnelig prestedtjeneste, mens den største retningen, de såkalte SRK-konservative, godkjenner at egne prester samarbeider med kvinnelige prester innen kirka, fordi kirka ikke er Guds rike. I egne forsamlinger aksepteres ikke kvinnelige prester.⁴⁶²

I løpet av 1960- og 1970-tallet skjer en radikalisering av språkbruken. I stadig nye kommentarer kommer predikantene med utfall mot kvinnelige prester og mot den kirka som tillater dem. I forbindelse med at kvinner kommer inn som institusjonsprester skriver Andreas Esbensen et innlegg kalt ”Iakttakelser i tiden” i 1968. Her trekker han linjene til John Bunyans *Pilgrimsvandring*⁴⁶³ og beskriver hvordan kristenheten er på vandring og stadig møter nye farer som vil avbryte den kristnes reise. Esbensen erkjenner det som er et sentralt poeng for meg i min framstilling og analyse:

Således møter der også i dag kristenheten stadig noe nytt, tiden og utviklingen medfører farer som kan være lite synlige, men desto alvorligere. Vi må ta stilling til spørsmål som var de fordums vandrere ukjente. Riktignok har vi det samme stedse gyldige Guds ord til rettesnor, men å fatte og anvende dets veiledning riktig, dertil behøves den Helligånds opplysning.⁴⁶⁴

Esbensen er den første som offentlig reflekterer over at han som predikant må ta stilling til spørsmål som predikantene før ham ikke kjente til. Han kan ikke bare henviser til hva Erik Johnsen eller Læstadius lærte. De sa ingenting om dette. Som jeg har vist sa heller ikke predikantene på 1950-tallet noe om dette. Diskursen om kvinnelige prester er ny for lyngelæstadianerne. De må søke å passe inn sine ytringer i den større diskursen om rett og sann lære. Esbensen slår fast at Bibelen er den samme, men at ikke hvem som helst kan finne svar der. Det som trengs, er ”den Helligånds opplysning”. For Esbensen betyr det at predikantene står i en særstilling ettersom de er kalt og opplyst av Gud. Utsagnet kan tolkes som et uttrykk for at det tradisjonelle kjønnsystemet kan trues gjennom de nye spørsmålene. Dermed må predikantene søke å holde det lukka gjennom å svare på best mulig måte. Det vil si at andre tenkemåter, spesielt positive holdninger til kvinnelige prester, blir advart mot.

Den sammenhengen de kvinnelige prestene blir satt inn i, kan tolkes som en fundamentalistisk tendens. Steve Bruce viser at det moderne også rommer motstanden mot

⁴⁶² Talonen 2001b: ”Læstadianismen i Finland”, *Læstadius 200 år*, s. 43.

⁴⁶³ Bunyan 1991 [1678]: *En pilegrims vandring*.

⁴⁶⁴ Esbensen 1968: ”Iakttakelser i tiden”, *UV 7/1968*, s. 3.

modernitet og nye ting. Denne motstanden er en sentral del av fundamentalismen, samtidig som motstanden kun kan eksistere i en moderne sammenheng. Mot det nye blir familie og den tradisjonelle kjønnsordningen satt opp som klare symbolske uttrykk for det rette og sanne.⁴⁶⁵ Esbensens refleksjon kan ses som moderne, og som et tegn på at bevegelsen er i endring. Det moderne her ligger i refleksjonen over egen posisjon i historien og i forhold til tradisjonen. Om Esbensen ikke bryter med fortida, som Willy Guneriussen skisserer som en del av det moderne prosjektet, stiller han seg på sida av tradisjonen og viser at den ikke har svar på alt.⁴⁶⁶ Som predikant kan Esbensen ikke lenger bare stå fast i tradisjonen og referere til det som er sagt av dem som står der sammen med og forut for ham. Han vet at han og menigheten befinner seg i ei ny tid, samt hva det innebærer for ham og de andre predikantene. De får et særlig ansvar, som blir ekstra markert gjennom at det ikke er tilstrekkelig å støtte seg på de gamle predikantene og deres svar. Slik blir også autoriteten til samtidas predikanter understreka på en måte som er ny i læstadiansk sammenheng. I stedet for å se til tradisjonen for svar, skal menigheten se til samtida. Denne holdningen til tradisjon kan se ut som en form for distansering til tradisjonen, og dermed som en forsiktig form for *avtradisjonisering*. Lisbeth Mikaelsson peker på hvordan også *retradisjonisering* hører til i samme bildet, og på hvordan et analytisk blikk bør undersøke aktørers aktive konstruksjon av en tradisjon som bærer sammenhengen mellom nåtid og fortid.⁴⁶⁷ I Esbensens sammenheng er det mest presist å se det som en retradisjonalisering ettersom fortida ikke blir avvist eller forlatt, men omfortolka.

Når Esbensen beskriver de kvinnelige prestene, er det med referanse til både djevelen og Bibelen:

Djevelen besitter også en mektig kraft i sin utholdenhet. Hvis han kommer i storm for sine ugjerningers skyld, tar han det med ro og regner med at uværet gir seg med tiden. De kvinnelige prester skapte nok uro, men den fule ånd venter og håper at kristenheten med tiden blir fortrolig med dem. La oss sanse dette! Ellers kan det gå oss som kong Saul, f. eks hvis vi kommer på sykehus og behøver geistlig betjening. Saul hadde utryddet heksene av landet, men allikevel måtte han til sist ty til en trollkvinne, og ble således lik hunden som ifølge Peters ord eter sitt eget spy.

Hva er vel kvinnelige prester annet enn åndelige hekser?⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Bruce 2000: *Fundamentalism*, s. 31-32.

⁴⁶⁶ Guneriussen 1999: *Å forstå det moderne*, s. 9.

⁴⁶⁷ Mikaelsson 2003b: "Religionens individualisering og retradisjonalisering", *Forankring eller frikopling?*, s. 35-38.

⁴⁶⁸ Esbensen 1968: "Iakttakelser i tiden", *UV* 7/1968, s. 3-4.

Her kobles den samtidige utviklingen ikke bare til generelle tendenser, men også til bibelske paralleller. Ved å anvende begrepene trollkvinne og åndelige hekser om kvinnelige prester, settes hele spørsmålet på spissen. For den enkelte leser blir kravet om hva man skal mene og tro å anse som ferdig avgjort. Må den kristne oppsøke en kvinnelig prest på et sykehus, liknes det med Saul som måtte ”ty til en trollkvinne” til tross for at han hadde ”utryddet heksene”. I siste instans blir dermed å oppsøke en kvinnelig prest likna med å ”ete sitt eget spy”.

For den lyngelæstadianske menigheten blir det viktig ikke å la uværet gi seg. Esbensen vil ikke at ”de kristne” skal bli fortrolig med kvinneprestene med tida. Den sterke ordbruken fortsetter helt til det retoriske spørsmålet om åndelige hekser. Kategorien ”heks” er metaforisk og truende bilde av kvinna. Hun er ukontrollerbar og uregjerlig, og handler på egen hånd. Heksa har seksuell makt, sosial makt og magisk makt, og det er knytta mystikk og symbolikk til henne.⁴⁶⁹ Når Esbensen kaller kvinnelige prester for åndelige hekser, kan det tolkes som et forsøk på å låse diskursen. Ikke bare avvises de kvinnelige prestene gjennom en rasjonell argumentasjon ut fra bibelsteder og de kristne lærefedrene. De omtales i et symbolspråk som ikke levner tvil om hva som er rett og galt, som ikke levner tvil om hvor ille det faktisk kan gå i denne sammenhengen.

Når Nyvold og Esbensen anvender så sterke ord, er de forholdsvis aleine blant predikantene. Dermed kan man spørre om de er representative for hva predikantene sier og for en hegemonisk diskurs. Jeg tolker dem som representative av to hovedgrunner. Den første er det faktum at de andre predikantene stort sett tier om kvinneprestspørsmålet. Deres kommentarer kan følgelig ses som tekster som uttaler seg på vegne av predikantkollegiet når de trykkes i UV. For det andre er Nyvolds autoritet stor i menigheten ettersom han er redaktør av UV og er den som skal overta etter Karl Lunde som leder. Esbensens autoritet i menigheten er også økende i løpet av denne perioden. Han er den av predikantene, ved sida av Nyvold, som gis mest spalteplass i UV.

En annen dreining i diskursen viser seg i en tekst av Nyvold i 1975. Her tar han, denne gangen som leder av predikantrådet, ikke som redaktør av UV, opp de kvinnelige prestene som uttrykk for ”uro i kirken”. Spesielt henviser han til motsetninger på Menighetsfakultetet knytta til utdanningen av kvinnelige prester. Og det blir framstilt som et viktig argument at

⁴⁶⁹ Haste 1993: *The Sexual Metaphor*, s. 173.

professor Carl Fr. Wisløff sier opp sin stilling ved Menighetsfakultetet blant annet på grunn av kvinners adgang til å bli ordinert som prester. Nyvold avslutter med å slå fast at hendelsene på Menighetsfakultetet og i kirka er uttrykk for at denne tids mennesker ”mener Luthers lære er foreldet, og den passer ikke inn i tidsbilledet.”⁴⁷⁰ Esbensen og Nyvold argumenterer både gjennom sterk retorikk og gjennom referansen til sterke kristne personligheter som Wisløff og Bunyan. De forsøker å styre diskursen på bredt vis. Kvinnelige prester blir framstilt som noe nytt, som noe som er i strid med tradisjon og rådende tankegang både i menigheten og i andre kristne miljøer.

Samtidig er det langt fra sikkert at det skjer endringer på andre nivåer enn det diskursive nivået. Endringene på det diskursive nivået trenger heller ikke være mer dyptgående enn at idealer blir uttalt. Slik kan normative begreper forsterkes og underbygges. Normative begreper særlig om kvinner blir uttalt. Også den symbolske dimensjonen ved kjønn aktualiseres. Saken om de kvinnelige prestene blir en meget viktig symbolsak i den læstadianske menigheten.⁴⁷¹ Gjennom den kommuniseres hva den lyngelæstadianske kristendommen står for, og hva kvinner kan og ikke kan gjøre. Ikke å oppsøke kvinnelige prester blir en viktig symbolsk markering for læstadianerne. Dermed blir også praksisen direkte påvirket. I språket anvendes klare symbolske aspekter. Satt på spissen er kvinneprestene hekser som med referanse til Bibelen framstilles som bærende på store kvernsteiner om halsen. Predikantene erfarer gjennomgående de kvinnelige prestene som fullstendig i strid med og farlige for kristendommen. Diskursen fører i utgangspunktet ikke til institusjonelle endringer. Som tegn på endring i retning modernisering er erkjennelsen av generasjonsskiftet og endring like viktig som selve saken om kvinnelige prester.

4.2 Likestillingen og spørsmålet om ”Guds skaperordning”

På 1970-tallet når likestillingsdebatten i Norge et høydepunkt når det gjelder temperatur. Denne debatten når også kristne kretser. Flere kristne reagerer på hvordan saker de definerer som kristelige blir avgjort av myndighetene på reint verdslig vis. Jeg skal i det følgende ta opp likestilling som tema gjennom å analysere de lyngelæstadianske reaksjonene. ”Guds skaperordning” er et forankringspunkt i diskursen om kjønn, og ser ut til å omfatte både et system av over- og underordning og et system av komplementaritet.

⁴⁷⁰ Nyvold 1975a: ”Uro i kirken”, *UV* 6/1975, s. 2.

⁴⁷¹ Gry M. Strømsnes viser at det i indremisjonen er slik at saken om de kvinnelige prestene får overføringsverdi slik at den også omhandler kjønn som tema og hva menn og kvinner kan gjøre i menighet og samfunnsliv. Slik kan kvinneprestsaken ha symbolverdi gjennom at den relateres til andre deler av verdensbildet, teologien og sosial differensiering. Se Strømsnes 2000: ”*Vi er i verden, men ikke av verden*”, s. 105-110.

4.2.1 Lov og politikk versus Guds skaperordning

For de lyngelæstadianske predikantene er en av de problematiske sidene ved både kvinnelige prester og likestilling at de kommer gjennom sekulær lovgivning og det offentlige samfunnet. De argumenterer for at samfunnet og politikken preges av djevelen, og for at verdslig politikk dermed ikke bør ha innflytelse på kristendommen. Verdslig politikk blir framstilt som en motsetning til sann kristendom.

En viktig forskjell mellom lyngelæstadianerne og andre kristne bevegelser i Norge er at lekmannsorganisasjonene allerede rundt det forrige århundreskiftet hadde en debatt om likestilling og kvinners stemmerett og innflytelse i organisasjonen. En tilsvarende debatt, dog uten spørsmålet om stemmerett, kommer langt seinere hos lyngelæstadianerne. Når lyngelæstadianerne aktivt begynner å behandle likestilling som tema, er det mange tiår etter at tilsvarende diskusjoner har gått i kristne bevegelser lyngelæstadianerne kan sammenliknes med. Bente Nilsen Lein viser hvordan prester og teologer deltok i stemmerettsdebatten på 1890-tallet, og at de for en stor del argumenterte mot at kvinner skulle kunne ha stemmerett i det norske samfunnet. Sentralt i argumentasjonen var både Bibelen, som fungerte som en kilde til å sette opp Guds skaperordning mot kvinners stemmerett, og subjektive oppfatninger av kvinnelighet. Fra teologisk hold var den dominerende tankegangen dermed at kvinner er og skal være underordna mannen, og at dette er fundert i skapelse og natur.⁴⁷² Kristin Norseth konkluderer med at kvinners vei til myndighet i de kristelige organisasjonene langt på vei faller sammen med utviklingen i det øvrige samfunnet. Diskusjonene likner hverandre. Og kvinnene får faktisk stemmerett i NMS i 1904. Dermed skjer det en institusjonell endring. Når den skjer, er det som et resultat av kvinners årelange deltakelse i misjonsarbeidet. Endringene skjer til dels på tross av ønskene til ledelsen i misjonsforeningene. Samtidig skjer det en omtolkning av administrasjon som grunnleggende praktisk, ikke som knytta til hyrdeansvar.⁴⁷³

Misjonskvinnenes forsøk på å oppnå likestilling i organisasjonen var omfattende. Av forskere er denne innsatsen omtalt som feministisk, til tross for at den ikke passer inn under den øvrige politiske feminismen i samfunnet rundt år 1900. Både Line Nyhagen Predelli og Lisbeth Mikaelsson anvender begrepet misjonsfeminisme, men med noe ulikt innhold.

⁴⁷² Lein 1981: *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring*, s. 135-137.

⁴⁷³ Kvinnene får kommunal begrensa stemmerett i 1901. Norseth 2007: "La os bryte over tvert med vor stumhet!", s. 441-445; Skeie og Norseth 2003: "Creating a voice – acquiring rights", *Nora*, s. 9-10; og Seland 2002: "Bedehusets kjønnsregime", *Hvitt stakitt og fiberoptikk*, s. 149-150.

Nyhagen Predelli bruker det om misjonskvinnenes innsats for kvinnesolidaritet på misjonsmarken og for myndighet, medbestemmelse og stemmerett i organisasjonene.⁴⁷⁴ Mikaelsson viser hvordan mange var opptatt av likeverd mellom kjønnene, og peker på at flere enn kvinnene i misjonsbevegelsen kan kalles feminister. For eksempel var det generalsekretær Lars Dahle som gikk i bresjen for å få tatt kvinnenes stemmerett i organisasjonen opp som sak.⁴⁷⁵ Samtidig var det flere kvinner som sto bak Dahle i denne kampen, for eksempel Henny Dons og Bolette Gjør.⁴⁷⁶ Misjonsfeminismen og hele debatten om kvinnefrigjøring og kvinners myndighet skaper en stor og viktig diskurs om kjønn i de kristne organisasjonene. Dette skjer i tillegg til de viktige institusjonelle endringene. Når diskursen om likestilling starter i lyngelæstadianske menigheter på 1960-tallet, skjer i utgangspunktet kun en av delene. Det skapes en viktig diskurs om kjønn og om kvinners muligheter og begrensninger i menighet og samfunn, men det skjer ingen institusjonelle endringer. Når dette ikke skjer, skyldes det antakeligvis at vilkårene for en tilsvarende læstadiansk feminisme ikke er til stede.

Reaksjonene mot likestilling har for predikantene sitt utgangspunkt i de kvinnelige prestene. I kommentarene om kvinnelige prester er likestillingen en del av sammenhengen. Den første teksten som nevner kvinnesakskvinner i UV, er "Mørke skyer" fra 1961 av Nyvold, som jeg pekte på i forrige avsnitt (se også under). Det er likevel først på 1970-tallet at likestilling blir en gjenganger som tema i UV. Både seksualundervisning og andre temaer som aktualiserer "verdens farer" på 1960-tallet diskuteres oftest uten at likestilling blir tatt opp. Likestilling er på 1960-tallet et tema i omtrent ti tekster. Når ekteskap og skilsmisse er tema i 1968, er det uten referanse til likestilling.⁴⁷⁷ Utover 1970-tallet kommer temaer som abort og homoseksualitet inn. I tillegg øker samfunnets generelle likestillingsdebatt. Dette gjenspeiles i UV. Tekstene om likestilling blir flere, mer omfattende og mer fokuserte i løpet av hele 1970-tallet. En kulminasjon er å finne i oktober 1977, når forsida av UV har overskrifta "Forslag til likestillingslov" (se under).⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Nyhagen Predelli 1998: *Contested Patriarchy and Missionary Feminism*, s. 298.

⁴⁷⁵ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 65-66.

⁴⁷⁶ Norseth 2007: "Lad os bryte tvert over vor Stumhet!", s. 300-308. Se også Skeie og Norseth 2003: "Creating a voice – acquiring rights", *Nora*, s. 9-12; og Mikaelsson 2006: "Kvinner og misjon – et historisk perspektiv", *Misjon og kultur*, s. 231.

⁴⁷⁷ Nyvold 1968a: "Ekteskap og skilsmisse", *UV* 6/1968, s. 1-2. Se også P. 1963: "Den rene og urene sti", *UV* 12/1963, s. 4, om seksualisering og "de sodomittiske tegn". Se videre Nyvold 1964: "Tidens farer", *UV* 1/1964, s. 1, om ekteskapsbrudd og "skamløs seksuell frihet".

⁴⁷⁸ Saltnes 1977: "Forslag til likestillingslov", *UV* 10/1977, s. 1 og 4.

I delen foran starta jeg med å gå gjennom en tekst av Peder Nyvold fra 1961 som er den første teksten der likestilling er nevnt:

Bibelen Herrens eget ord, er blitt til kasteball i hendene på gudløse og frekke ubotferdige spottere. De mener øyensynlig at kristendommen og dens lære er likt et politisk demokrati som enhver kan forstå seg på, skalte og valte som en vil i henhold til sine egne tanker, skjønt Kristus sier med likefremme ord at den er skjult for de vise og forstandige.

Vi ser også at de ivrigste av de såkalte kvinnesakskvinner, drevet av hovmodighetens demon i kravet om likestilling med mannen, går i stormløp især mot Herrens apostel Paulus.⁴⁷⁹

Nyvold framhever at ikke hvem som helst kan forstå Bibelen. Uten at det sies direkte, er det predikantene og vakte kristne som rettmessig kan ytre seg om slike saker, i følge Nyvold. Her følger Nyvold Esbensen's betoning av predikantene. Nyvold skiller også ut kristendommen fra det øvrige samfunnet gjennom å markere at den ikke kan sammenliknes med politikk og demokrati. Man kan ikke stemme over kristne saker. Lærerspørsmål skal ikke avgjøres av flertallsbeslutninger. I dette ligger en betoning av lekmannskristendommen og av uavhengighet til stat som et gode for en kristen menighet. Motsetningen er både den verdslige politikken og det voksende kirkelige demokratiet, med kirkeråd og kirkemøter.⁴⁸⁰

Når kvinnelige forkjempere for likestilling omtales, er ordbruken krass. Kvinnesakskvinner blir et skjellsord. De og kampen for likestilling beskrives som å være drevet av "hovmodighetens demon", som motsetninger til sann kristendom. Likestillingen og dens forkjempere lokaliseres utenfor menigheten. Ei kvinne som i menigheten vil tale for likestilling, kan kategoriseres som en gudløs, frekk og ubotferdig spotter som er drevet av en demon. Polemikken er klar: Ingen kristne kan være for likestilling. Likestilling er et brudd med kristendommen.

I 1977 blir det lagt fram forslag til ny likestillingslov av Stortinget. I den forbindelse trykker UV en kommentar fra det konservative kristne bladet *Lys*⁴⁸¹, som blant annet hevder at "likestillingsloven er horribel og grotesk på flere måter".⁴⁸² Et sentralt element i teksten er at likestillingsloven ses som et ledd i utviklingen mot en totalitær sosialistisk stat. Det påpekes at kristne blir fengsla i kommunistiske land. Spørsmålet blir stilt om en slik utvikling kan

⁴⁷⁹ Nyvold 1961: "Mørke skyer", *UV* 4/1961, s. 3.

⁴⁸⁰ Oftestad m. fl. 1993: *Norsk kirkehistorie*, s. 291-300.

⁴⁸¹ *Lys* er en fortsettelse av bladet *Kristen folkeopplysning*.

⁴⁸² Saltnes 1977: "Forslag til likestillingslov", *UV* 10/1977, s. 1.

skje knytta til konservative kristnes motstand mot kvinnelige prester. Når det gjelder likestilling, følger viktige presiseringer og det uttales:

Vi er ikke imot likestilling av kvinne og mann. Heller ikke mot rett til samme arbeid og lik lønn for like arbeid. Det er kristendommens ære at den mer enn noen annen isme eller religion, har løftet kvinnen fram til like menneskeverd. Likevel har Gud satt et skille mellom kjønnene som ingen lov kan radere bort. Han har gitt mann og kvinne ulike oppgaver og funksjoner, ikke bare i forplantningsprosessen, uten også i heim og samfunn. De skal oppfylle hverandre og sammen være et hele.

Men likestillingsloven går utover Guds skaperordning. Når likestilling blir gjort til en politisk sak og gitt lovs form, settes den samtidig over samvittighetsfriheten.⁴⁸³

I første ledd av argumentasjonen blir likestilling så å si kristna i betydningen likeverd, og dermed legitim. I andre ledd kommer den viktige presiseringen. Likestilling må ikke rokke ved det Gud har forordna. Loven må ikke fjerne det evige. Referansen til skapelse og natur anvendes også her. Slik forsøker teksten å avpolitiserer hele spørsmålet og må av den grunn kunne ses som sterkt politisk. Teksten tar opp tema som er politisk relevant og betent, og som dreier seg om maktforhold i samfunn og kristenliv. Et viktig prinsipp som tas til orde for, er at menn og kvinner av Gud er gitt ulike oppgaver og funksjoner både seksuelt og kulturelt. Denne komplementaritetstankegangen vil bli fulgt opp i neste avsnitt.

Med innhenting av kommentaren fra *Lys* skriver lyngelæstadianerne seg inn i en større kristen sammenheng. Relasjonen mellom lyngelæstadianerne og andre konservative kristne bevegelser er sammensatt. Tendensen er at politiske saker som angår kirka og kristendommen skaper en allianse. Saker som handler om kjønn, er særlig relevante. En mulighet er at lyngelæstadianerne velger å se til dem som har kjempa lenge i den type saker. Dermed har de utvikla en klarere diskurs. I lyngelæstadianismen er den offentlige kjønnsdiskursen langt yngre. Når lyngelæstadianske stemmer identifiseres med andre kristne stemmer, bidrar det til å utvikle også den lyngelæstadianske kjønnsdiskursen videre. Samtidig gjør de lyngelæstadianske predikantene seg avhengige av de mer velfunderte sørlige lekmannskristne gjennom disse sakene.⁴⁸⁴

⁴⁸³ Saltnes 1977: "Forslag til likestillingslov", *UV* 10/1977, s. 1 og 4.

⁴⁸⁴ En interessant hendelse på 1960-tallet er da Madagaskar-misjonæren Johannes Borgenvik kontakter lyngelæstadianerne med forespørsel om støtte til misjon på Madagaskar. Mer spesifikt ber han om støtte til å oversette Luthers store katekisme til gassisk. Han har først besøkt lyngelæstadianerne to ganger. Når han ber om støtte, fokuserer han spesielt på den sterke posisjonen Luther har blant lyngelæstadianerne. Borgenvik ber om 10 000,- i støtte. Aksjonen støttes av predikantene og anbefales i *UV* med to klare understrekinger: Pengene administreres ikke av "noe misjonsselskap", men av Borgenvik, og en bedre misjonær enn Luthers store katekisme kan ikke sendes. Altså er det en delvis tilslutning som gis. Misjon i seg sjøl støttes ikke, og det er ingen formelle linjer til et misjonsselskap. Samtidig er dette en ny handling fra lyngelæstadiansk hold, og viser

4.2.2 "Kvinnenes prydelse for Gud": Om underdanighet og komplementaritet

Den lyngelæstadianske kjønnsdiskursen oppstår som en blanding av egne normative begreper og ytringer fra andre kristne. Diskursen utvikles som respons på samfunnets likestillingsdiskurs. I den lyngelæstadianske diskursen eksisterer en komplementær kjønnsstankegang side om side med ideen om kvinnene som underdanige mennene, slik det også er i andre kristne bevegelser.

4.2.2.1 Underdanighet og komplementaritet

Når UV siterer bladet *Lys*, kommer det inn elementer av en diskurs som fram til dette ikke har vært spesielt omtalt blant lyngelæstadianerne sjøl om det er luthersk lære. Samtidig blir det et poeng som nevnes også seinere: Menn og kvinner utfyller hverandre. De har ulike oppgaver og funksjoner både i samfunnet og i naturen. Dermed blir de sammen "et hele". En slik tankegang bidrar til å konstruere en ordening som er basert på klare dikotomier og på gjensidig avhengighet. Samfunnet speiler naturen, i skaperordningen fyller menn og kvinner ut hverandre, og det evige og gudskapte står mot det politiske og foranderlige. Konsekvensen er en klar understreking av ekteskapet og familien som kjerna i hele ordningen. Hver familie blir et mikrokosmos til hele menigheten på neste nivå, og til hele samfunnet som makrokosmos. Andre kategorier har ingen plass.

Religionshistorikeren Susanne Scholz skriver om kjønnsdiskurs og Bibelen i det kristne høyre i USA. Hun identifiserer tre posisjoner knytta til kjønn, moderat evangelikalsk, egalitær og komplementær. Den komplementære posisjonen er den klart mest framtreddende i det kristne høyre, og kan også kalles hierarkikalisme eller tradisjonalisme. Talspersonene for en slik posisjon hevder at menn og kvinner i følge Bibelen er like, men at de har ulike oppgaver i kirke og samfunn. Komplementariteten har flere kjennetegn. Ett er en uttalt biblisisme som innebærer at når forestillingene presenteres som bibelske, er de å se som gudgitte og umulige å stille spørsmål ved. Vekt på tradisjon er et annet kjennetegn som blir forsterka av at det teologiske grunnlaget for det kristne høyre bygges samtidig som feminismen gjør sitt inntog i USAs kristne sammenhenger. Tradisjonisering (eller retradisjonalisering) blir et tilsvar til feminismens krav om endring og nye tider, en aktiv

kontakten til misjonsbevegelsen. Aksjonen fikk inn nesten 30 000,-. Se Nyvold 1966a: "Madagaskar", *UV* 1/1966, s. 3-4; Nyvold 1966c: "Luthers Store Katekisme", *UV* 7/1966, s. 4. Et interessant forskningsprosjekt vil være å undersøke forholdet mellom læstadianismen og misjonsbevegelsen spesifikt.

konstruksjon av relasjonen mellom nye og gamle tider.⁴⁸⁵ Videre finnes i det kristne høyre en uttalt støtte til patriarkalsk kjønnsstenking. Om menn og kvinner er skapt like for Gud, er det med ulike roller og betydninger, og med en klar rangordning. De bibelske forbildene er både at kvinne skapes av mannen i Genesis, og at kvinne er den som lar seg lokke av djevelen. Dermed må mannen bestemme: "Men lead and protect women, whereas women support and submit to male leadership".⁴⁸⁶ Her blir ekteskapet en oppfyllelse av en guddommelig plan. For USAs kristne høyre er dette også et vesentlig argument for hvorfor kvinner ikke skal kunne bli prester. Det ville være et brudd mot hva kvinner skal gjøre, og det ville devaluere presten. Det siste kjennetegnet jeg vil ta fram, henger sammen med det foregående: Den komplementære posisjonen tar for gitt et essensialistisk og heteronormativt kjønnsbegrep. Det finnes kun to muligheter, mann og kvinne, og kategoriens innhold er definert av Gud. Det samme er det faktum at menn og kvinner hører seksuelt sammen.⁴⁸⁷ Begjærsretning blir en viktig del av kjønnsforståelsen. Summen er sammenfallende med den lyngenlæstadianske diskursen om kjønn slik den kommer til på 1960-tallet: Tradisjonisme, vekt på hierarki og patriarkat, essensialisme og heteronormativitet – alt forklares (eller maskeres) gjennom et språk der likeverd og komplementaritet dominerer.

Komplementaritetsdiskurs henger sammen med underdanighetsdiskurs. Lisbeth Mikaelsson skriver om kjønnsstendensen i sjølbibliografiene til kristne misjonærkvinner, og finner at flere av misjonskvinnene skriver om seg sjøl som underdanige både Gud og mannen. Dette er likevel ikke rart ettersom verken "kirken eller samfunnet generelt har oppmuntret kvinner til å utvikle ærgjerrighet, selvbevissthet og ønsker om selvhevelse, i stedet har idealet om den oppofrende mor, hustru og husmor pekt i motsatt retning. Kvinner skulle være i det stille. Praktisk talt ingen kvinner i vår kulturkrets har kunnet unngå å bli influert av denne tunge, kulturelle arven".⁴⁸⁸

I de lyngenlæstadianske kildene er ytringer om komplementaritet mellom kjønnene i perioden 1961-1980 langt færre enn ytringer om underdanighet. Alle tekstene som behandler kjønn, har kvinners underdanighet som et element, og bare noen få tekster trekker fram

⁴⁸⁵ Mikaelsson 2003b: "Religionens individualisering og retradisjonalisering", *Forankring eller frikopling?*, s. 38.

⁴⁸⁶ Scholz 2004: "The Christian Right's Discourse on Gender and the Bible", *Journal of Feminist Studies in Religion*, s. 88.

⁴⁸⁷ Scholz 2004: "The Christian Right's Discourse on Gender and the Bible", *Journal of Feminist Studies in Religion*, s. 83-92.

⁴⁸⁸ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 179.

komplementariteten. Den viktigste ytringen der komplementaritet er et poeng, er henta utenfra. Slik vil jeg tolke lyngelæstadianernes kjønnsdiskurs som i utgangspunktet mest prega av ytringer om underdanighet.

I en kommentar til kvinnekampen skriver predikanten Erling Saltnes, som i 1974 blir ny redaktør i UV, i 1980 en tekst der kvinna defineres. Bakgrunnen for teksten er både den generelle likestillingsdebatten og framveksten av en internasjonal kristen kvinnebevegelse. Teksten begynner med følgende klare ord:

Vi kan daglig lese i avisene og høre i radio at enkelte kvinner, så å si over hele verden, kjemper en innbitt kamp for å bli likestilt med mannen – både på verdslig og åndelig plan.

Det kan jo være at kvinnenes kår i enkelte deler av verden trenger å rettes på, men hun kan ikke likestilles med mannen da hun er den svakere del. Som Peter sier i sitt første brev 3-7.

Kvinnenes plass er egentlig i hjemmet, satt av Gud, til å oppdrage sine barn, stelle i huset og å være sin mann underdanig, (les 1. Mosebok, 3.-16.) og ikke til å forsørge familien da det er lagt på mannen. "I ditt ansikts sved skal du ete ditt brød".

At de skal være mannen underdanig hører med til kvinnenes prydelse for Gud.⁴⁸⁹

Her settes spørsmålet om kvinnerollen inn i en bibelsk og politisk sammenheng. Til tross for at kvinner noen steder kan trenge å få bedre kår, kommer man ikke bort fra at kvinnen er "den svakere del", skal passe hus, hjem og barn, og være underdanig mannen.

Bibelreferansene er verdt å trekke fram. De er grunnlaget, det som disse ytringene bygger på. Slik sett er et viktig element i denne diskursen intertekstualitet. Tekstene siteres i liten grad direkte, de bare opptrer som referanser. Likevel er de sterkt nærværende, de konstituerer diskursen og drar de direkte utsagnene i en bestemt retning. Den første referansen er til første Petersbrev, der dette står:

1) Likeså I hustruer: Underordne eder under eders egne menn, så endog de som er vantro mot ordet, kan bli vunnet uten ord ved sine hustruers ferd, 5) For således prydet og fordum de hellige kvinner sig, de som satte sitt håp til Gud, og de underordnet sig under sine egne menn, 6) likesom Sara var Abraham lydige og kalte ham herre; og hennes barn er I blitt når I gjør det gode og ikke lar eder skremme av noget. 7) Likeså I ektemenn: Lev med forstand sammen med eders hustruer som det svakere kar, og vis dem ære, da de og er medarvinger til livets nåde, forat eders bønner ikke skal hindres.⁴⁹⁰

Den andre referansen er til Genesis, til en tekst som er like klar på spørsmålet om over- og underordning når det gjelder kjønn: "Til kvinnen sa han: Jeg vil gjøre din møie stor i ditt

⁴⁸⁹ Saltnes 1980: "Hva skriften lærer", UV 7-8/1980, s. 6.

⁴⁹⁰ 1. Petersbrev 3, 1-7.

svangerskap; med smerte skal du føde dine barn, og til din mann skal din attrå stå, og han skal råde over dig.”⁴⁹¹ Det er mange dimensjoner ved disse tekstene, og jeg skal ikke gjennomføre noen full eksegese. To ting er det likevel verdt å peke på. I den første teksten handler det om relasjonen mellom ”ektemannen” og ”hustruen”. Kvinna skal underordne seg mannen, til og med om han ikke er kristen. Mannen skal leve i vissheten om at kvinna er svakere. I den andre teksten går relasjonene i flere retninger. Gud taler og plasserer kvinna i de andre relasjonene – som smertefullt fødende mor til barn, og som underordna mannen. Samla formidler referansene både til Genesis og til Peters brev et bibelsk rammeverk. Kjønn og de kulturelle reglene som formidles i en lyngelæstadiansk sammenheng, har røtter fra skapelsen så vel som fra Jesu tid. Gjennom bibelreferansene bekrefter Saltnes lyngelæstadianernes posisjon i kristendommens tradisjonelle patriarkalske kjønnsstakegang.

Tilbake til den uttalte teksten i UV er lokalisering et vesentlig aspekt. Ikke bare defineres kvinna gjennom sin relasjon til andre – hun lokaliseres i hjemmet. I teksten er det noen motsetninger som kommuniseres. På den ene sida finnes menigheten, familien, barna – steder for en guddommelig innsatt underordning. På den andre sida er steder som utenfor huset, borte fra barna, borte fra det som Gud har forordna. Ikke minst er det som er ”ute i verden” og i andre deler av verden på gal side. Sjøl om kvinner kanskje trenger mer likestilling ”i enkelte deler av verden”, blir det sterkt nedtona i betydning. Det vil være et brudd med Guds orden om kvinner skulle forlate hjemmet og begynne å forsørge familien.⁴⁹² I dette ligger en klar advarsel til de kvinnene i menigheten som rundt 1980 vurderer å begynne å jobbe eller allerede har begynt utenfor hjemmet. I underteksten er å lese at kvinner som jobber, må vite at de i beste fall står i fare for å bryte med Guds orden. Det klare forsøket på å monologisere diskursen kan tolkes som et tegn på en praksis som er i ferd med å fravike fra tradisjon og norm: Noen kvinner har begynt å jobbe, kvinner er ikke lenger kun lokalisert i hjemmet som mor. Trass i at den offentlige diskursen ikke har noen stemmer som uttrykker det direkte, ser det ut til at praksisen har vært stemme god nok.

I følge feltsamtaler og intervjuer er det en klar tendens at kvinner på 1970-tallet begynner å arbeide. I menigheten er det også enkelte kvinner som åpent hevder sin rett til å gjøre det. Til tross for få eller ingen ambisjoner i retning feminisme eller kvinnekamp, blir noen av disse

⁴⁹¹ Genesis 3, 16.

⁴⁹² Tilsvarende prosesser er beskrevet blant annet følgende steder: Vance 1999: *Seventh-day Adventism in Crisis*, s. 202-203; Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 64-65; Strømsnes 2000: ”Vi er i verden, men ikke av verden”, s. 104-108.

kvinnene kategorisert som og kalt for rødstrømper i forsamlingen på 1970-tallet, noe som må ses som kritikk. Rødstrømpe er ikke noe plussord i en konservativ kristen sammenheng på denne tida (som det ikke er det i dag).

Et uttrykk for endringer i samfunnet som også gjelder for de lyngelæstadianske kvinnene, er å finne i statistikken over fødselstall. I Troms og Finnmark går gjennomsnittlig antall barn per kvinne ned fra henholdsvis 3.29 og 3.40 i 1968-1969 til 1.85 og 1.86 i 1976-1980.⁴⁹³ Slike drastiske endringer har etter alt å dømme konsekvenser for andre deler av livet for kvinnene og familiene. Om tall for arbeidsdeltakelse ikke er sikre fra denne tida, bekreftes tendensen i perioden etter: Kvinnene kommer ut i arbeidslivet.⁴⁹⁴

Den siste setningen i sitatet fra Erling Saltnes bringer inn et estetisk element. Når kvinners underdanighet tolkes som en ”prydelse for Gud”, er det et uttrykk for en orden som oppleves som god, ordentlig og harmonisk. Kjønnssystemet er ikke bare en abstrakt størrelse. Det blir sett og erfart. Og når det ses og erfares, blir det situert på rett side i motsetningen mellom Gud og Satan, og fortalt inn i den store kristne historien. Blikket er mannlig. Det er kun kvinner som omtales på denne måten. At skaperordningen, her som familie, tilskrives en estetisk karakter og verdi, skaper en linje til bibelske skapelsesberetninger der Gud fortelles som å avslutte hver del av skapelsesverket ved å ”se at det er godt”.⁴⁹⁵ Når familien og det rådende kjønnssystemet oppleves og formidles som estetisk og godt, tas det inn en erfaringsdimensjon.

Når det er snakk om menigheten og estetikk, kommer det fram i UV at det er ulike krav og forventninger til menn og kvinner. Kvinnene blir pålagt strengere krav enn menn, og kvinner fortelles som å være mer påvirket av ”verdens moter” enn menn er. I teksten ”Ditt vitnesbyrd for Verden” skriver signaturen M.S. (Magnus Solheim)⁴⁹⁶ i 1970 om hvordan de kristne bør te seg i forhold til verden utenfor menigheten. Han slår fast at ”det første vitnesbyrd” som kristen er hvordan du ter deg og kler deg: ”Da ser verdens barn allerførst etter om du skikker deg som dem i din kleddrakt. Følger du verden i motenes ”luner”, med alleslags rariteter og usømmeligheter? Dette spørsmål gjelder allerhelst de kristne kvinner”. Som begrunnelse nevner Solheim at slik har det vært både på Moses’ tid og på Paulus’ tid. Også Luther nevnes

⁴⁹³ <http://www.ssb.no/emner/02/02/10/fodte/tab-2008-04-09-05.html>

⁴⁹⁴ Se kapittel 5.1.

⁴⁹⁵ Genesis 1.

⁴⁹⁶ Magnus Solheim fikk seinere en viktig rolle knyttet til utgivelsen av UV.

her som å ha påtalt synden som ”enmere enn i tidligere tider, har besmittet den kvinnelige delen av kristenheten”. Kvinnenes tilbøyelighet ”til å følge verden” er problematisk, mener Solheim, fordi de ikke-kristne kan bruke det som en kritikk når kristne kvinner ikke kler seg sømmelig nok. Dessuten bruker mange kvinner feil type klær i forsamlingen: ”Dette gjelder hovedsakelig kvinnene, spesielt de unge. De møter fram i et antrekk som passet bedre i en ballsal enn i en forsamling av kristne, så man må tro at de aldeles har glemt apostelens formaning om å pryde seg med sømmelighet i tukt og ære”. Skylden for utviklingen finner Solheim hos menigheten som helhet, som har ”tiet og tålt”. Sluttlig peker Solheim på det seksualiserte ved klærne, først gjennom å slå fast at verden råtner i ”nytelssesyeke – seksuelt og i overdådighet”, dernest gjennom å advare kristne kvinner mot å bli som verden:

Man kan se dem som ennu har en smule sømmelighet i erindring, sitte og dra i sin ”lårkorte” kjoler og kryper sammen for å skjule sin nakenhets skam. Vi vet at mange blir forarget og at andre blir fristet til syndige tanker ved synet av sådan nakenhet i forsamlingen og andre steder. Kom i hu hva Herren sier om den ”hvem forargelsen kommer fra”, og om den som ved sin adferd frister en annen til synd! Vi ser jo så mange som i ung alder gifter seg, også av kristendomsbekjennere, er gravide før vielsen. Tror noen at ”utstillingen” av det kvinnelige legeme er uten medvirken heri?⁴⁹⁷

Denne tankegangen plasserer ikke bare kvinner i et underdanighetsforhold. Kvinnene blir også ansvarlige langt utover seg sjøl og sine egne handlinger. De må passe spesielt på hva de har på seg, for det første for å unngå kritiske blikk fra folk utenfor menigheten, for det andre for ikke å friste eller forarge menn i forsamlingen. Om dette skulle skje, framstilles det som kvinnenes ansvar. Klesdrakt blir knytta til kropp, begjær og seksualitet (se kapittel 5.3). Når kvinnene her gjøres ansvarlige og underdanige gjennom klær, blir det begrunna gjennom deres tilbøyeligheter til å følge verden. Denne tilbøyeligheten blir nærmest naturalisert gjennom referansene til Moses, Paulus, Luther og ”våre veiledere”. Det framstilles som et essensielt trekk ved kvinneligheten som underbygger at kvinner må underordne seg mannen.

4.2.2.2 Et ekteskap ”av Guds tilskikkelse”

Et talende eksempel på forholdet mellom og konstruksjonen av menn og kvinner i den lyngelæstadianske menigheten kan gis gjennom å undersøke to bestemte tekster og personer. Med få års mellomrom går Karl Lunde, daværende leder av predikantrådet, og hans kone Karen Marie (Kaia) (1892-1972) bort. Begge får lange, skildrende minneord i UV. Lesningen av de to minneordene i sammenheng gir et innblikk i hvordan relasjonen mellom

⁴⁹⁷ Solheim 1970: ”Ditt vitnesbyrd for verden”, UV 10/1970, s. 4 og 11/1970, s. 2-3.

forbilledlige menn og kvinner blir presentert. Minneordene kan leses som en materialisering av symbolske strukturer som eksisterer i den lyngelæstadianske menigheten.

Karl er predikant fra 1920-tallet, blir leder av predikantrådet etter Erik Johnsens død, er av kvensk slekt fra Nordreisa, og er aktiv også i Den norske kirke gjennom verv og oppgaver i blant annet menighetsråd og bispedømmeråd. Kaia er norsk/kvensk og kommer med i den læstadianske menigheten rundt 1910-1911. Ellers er hun husmor, aktiv i den lokale menigheten og har nok å gjøre i hjemmet med en mann som ofte er bortreist på prediketurer.

I minneordet beskrives Karl som ”ved Guds nåde utrustet med mange gaver”, noe som gjorde det mulig å være så aktiv offentlig. Som predikant kan han ”stille sine egne og menneskenes synder for deres øyne”, og reise over hele det lyngelæstadianske området. Han skildres som en forbilledlig leder gjennom å være ydmyk og nedtone sitt lederskaps betydning. Til slutt i minneordet regnes raskt opp hans mange barn, svigerbarn, barnebarn og oldebarn.⁴⁹⁸

I minneordet over Kaia fortelles om hvordan hun kommer til troen og blir med i menigheten, noe som har sin bakgrunn i at hennes far holdt husandakter og lærte henne mange salmer. Dernest blir Kaia og Karls hjem beskrevet som gjestfritt, og i den forbindelse sies det: ”Hun var bramfri og av et passelig tilbaketrukket vesen”. Samtidig blir også hun skildra som å ha Guds nådegaver: ”Gud hadde åpnet hennes sjels ører, og derfor hadde hun en sterk sans til å legge merke til hva som ble sagt og lært i forsamlingene. Hun kom aldri med ytringer av egen visdom, og derfor forsøkte hun aldri å legge sin egen mening i det hun hørte”. I forlengelsen av dette fortelles om ekteskapet med Karl at han ”sikkert hadde god hjelp av sin hustru både timelig og åndelig”. Videre blir hun beskrevet som fredelig, og som veldig omsorgsfull mot sin familie. Hun ”fryktet for at de i denne onde verden, kom til å tape sin sjel. [...] Derfor måtte Gud få virke ved sitt ord sammen med en gudfryktig mors minne”.⁴⁹⁹

Tendensene i de to tekstene går i noen allerede antyda retninger. En poengtering i minneordet over Kaia gjøres i forbindelse med omtalen av ekteskapet: ”En tør si at dette ekteskap, som varte i omkring 55 år, var en Guds tilskikkelse. Underlig er det også at dette ekteskap ble tilrådet av en av de gamle predikanter i sin tid”.⁵⁰⁰ Kaia beskrives for en stor del gjennom sin

⁴⁹⁸ Nyvold 1975b: ”Til minne”, *UV* 7/1975, s. 4.

⁴⁹⁹ Venner 1972: ”Til minne”, *UV* 10-11/1972, s. 2.

⁵⁰⁰ Venner 1972: ”Til minne”, *UV* 10-11/1972, s. 2.

relasjon til sin mann. Her går hun inn i en tradisjon der kvinner defineres gjennom sine relasjoner spesielt til mann og barn. Karl defineres ikke først og fremst gjennom sine relasjoner til Kaia eller ungene, de nevnes kort i en setning, men gjennom sine relasjoner til menigheten, kirka og storsamfunnet. Når ekteskapet beskrives som en "Guds tilskikkelse", blir samlivet mellom Kaia og Karl gjort til et kall fra Gud, noe som understrekes ytterligere av at en av predikantene skal ha anbefalt det. Dermed kan ekteskapet og de personene de to har vært i ekteskapet leses som forbilledlig.

I beskrivelsen av de to brukes ikke ordene overordna og underordna. Samtidig kan tankegangen leses gjennom det som sies. Spesielt gjelder dette det som sies om Kaia. Hun var sin mann "til god hjelp", og hun var svært forsiktig med ikke å heve sin røst offentlig. Den viktigste forskjellen mellom de to er knytta til lokalitet. Karl lokaliseres i stor grad der ute, i offentligheten. Han har bidratt på kirkemøter og har reist land og strand rundt på prediketurer. Ifølge minneordet er han knapt hjemme. Kaia, derimot, er knytta til to steder, hjemmet og forsamlingen. Hjemme viste hun sitt "passelig tilbaketrunkne vesen", noe som må forstås som en forbilledlig egenskap for ei kvinne. Der mannen er framtrukket, er kvinna tilbaketrunket. I forsamlingen viste hun det samme. Til tross for at hun hadde gudgitte egenskaper, forsøkte hun aldri "å legge sin egen visdom" i sine ytringer i forsamlingen. Igjen ytres det en positiv egenskap for ei kvinne. I forsamlingen skal hun følge etter, men ikke forsøke å tolke ordet sjøl. Det er det kun predikanten som skal gjøre. Beskrivelsen av henne ligger nær beskrivelsen av den ideelle og foretrukne femininiteten. Hun går inn i kategorien ideell lyngelæstadiansk kvinne som representant for en foretrukket femininitet. Det ligger ingen eliteposisjon knytta til Kaia sjøl om hun åpenbart har vært en av de mest kjente kvinnene i menigheten som kona til lederen av predikantrådet.

Når Karl beskrives som å ha gudgitte egenskaper, er det på langt andre måter. De har ikke med hjemmet eller omsorgen over barn å gjøre, men er knytta til hans rolle som predikant. Han taler med en utpreget gave, og han er en benåda leder. Når det gjelder omtalen av dem som foreldre, er det Kaia som utmerker seg som mor. Som beskrivelsen av Berit Berg Holmen i forrige kapittel avsluttes minneordet over Kaia med å beskrive henne som en gudfryktig mor. Karl er aldri beskrevet direkte som far utover opplysningen om at han hadde barn. Dette følger tendensen om at kvinner er mødre i konkret og faktisk forstand, mens menn oftest er fedre i mer symbolsk forstand når predikantene beskrives om menighetens åndelige fedre.

4.2.3 Oppsummering

Forholdet mellom menn og kvinner har mange dimensjoner. Underdanighet og komplementaritet er to slike dimensjoner uttrykt i sterke normative begreper. I den lyngelæstadianske likestillingsdiskursen er et framtrædende utsagn at kvinner fra skapelsen er underordna. På et institusjonelt nivå er menn faktisk overordna i menigheten. Det er også kun menn som ytrer seg i UV om likestillingen. At kirka og samfunnet for øvrig blir forandra institusjonelt av kvinnelige prester og likestilling, forandrer ikke dette elementet i menigheten, i alle fall ikke i denne perioden. På det symbolske nivået er meningsmulighetene mange. Ekteskapet er en relasjon og institusjon med stor symbolverdi. Forbildene hentes gjerne fra Bibelen. Alle bibelreferansene som støtter opp under kvinners underdanighet, bidrar både til konstruksjonen av normative begreper og til at relasjonen mellom enkeltmenn og enkeltkvinner har en symbolsk klangbunn. Slik sett er det med stor symbolverdi at ekteskapet mellom Karl og Kaia Lunde beskrives som å være tilskikket av Gud.

Mer konkret er klær og ytre framferd viktige på det symbolske nivået. Det understrekes når Magnus Solheim så klart advarer kristne kvinner mot å kle seg galt fordi klær kommuniserer til folk utenfor. Klær er mer enn bare funksjon. Klær er symboler. Og klær er symboler som er spesielt kommunikative når det gjelder kjønn. Det er kvinnene som får de sterkeste meldingene. Solheim erfarer – og han er sikkert ikke aleine om det – kvinner med korte skjørt som utfordrende og problematiske. Kvinner lokker, mens menn lar seg lokke. Samtidig skriver han på et generelt plan. Det ser ut til å være forskjell på formaning og ros. Å skrive en formanende tekst om ungdom og påkledning i forsamlingen er annerledes enn å skrive et minneord over framstående representanter for menigheten. Når det er snakk om bestemte mennesker, som i minneordene over Karl og Kaia, kommer det fram at spørsmålet om over- og underordning behandles annerledes enn når det er snakk om normative begreper. Karl fortelles ikke direkte som overordna. Kaia fortelles ikke direkte som underdanig. Teksten levner likevel ingen tvil om rangordningen i ekteskapet. Ekteskapet mellom Karl og Kaia blir fortalt om som et forbilde. Hierarkiet og rangordningen skrives inn i fortellingen. Han er der ute og den som står øverst. Hun er der hjemme og er medhjelper. Igjen er det nær sammenheng mellom hva som ses, hva som fortelles og hvor det situeres.

4.3 ”Den gruende besmittelse vi er befengt med” – abort og homoseksualitet kommer inn i seksualitetsdiskursen

På 1960- og 1970-tallet blir begrep og fenomener som abort og homoseksualitet relevante. Diskursen om seksualitet utvides videre med spørsmål om seksualitet kan regnes som et gode eller ikke. Jeg skal i dette avsnittet analysere reaksjonen på diskursene om abort og homoseksualitet, samt diskursen om seksualiteten. Seksualitet er en del av kjønnsystemet som er viktig knytta til både sosiale restriksjoner, begjærretning og maktfordeling. Når det gjelder abort og homoseksualitet, er det størrelser som for lyngelæstadianerne opplever som særlig problematiske. Abort dreier seg særlig om kvinne, om kropp, rettigheter og etikk. Homoseksualitet dreier seg – i den lyngelæstadianske diskursen – mer om menn, om begjærretning og hva som oppfattes som naturlig og normalt.

4.3.1 ”Synd mot naturen”: Om abort og homoseksualitet

De lyngelæstadianske definisjonene og kategoriseringene av riktig seksualitet blir utfordra i perioden 1960 til 1980. Abort og homoseksualitet er temaer som ikke hadde noen plass i seksualitetsdiskursen i perioden før. Når de tematiseres, kategoriseres de som synd mot naturen. I tillegg blir de som fenomener plassert inn i diskursene om kjønn og likestilling. Ikke desto mindre, konsekvensen av en åpen diskusjon er uansett at predikantene tvinges til å ta stilling til noe nytt, til å løfte fram i lyset og diskutere noe som tidligere hadde ligget der taust og skjult bak ”allmenn bluferdighet”.

En innfallsvinkel til studiet av seksualitet er å ta inn begjærretning (orientation) som et aspekt. Religionshistorikerne Jeremy Carrette og Mary Keller argumenterer for å ta inn seksuell orientering i studiet av religion, kjønn og seksualitet. Seksualitet er en kroppsliggjort praksis med en bestemt retning, og denne retningen hører til og erfares i bestemte maktrelasjoner.⁵⁰¹ Begjærretning kan ses som en av komponentene kjønn består av. I sosiale sammenhenger er det visse forventninger til en sammenheng mellom kroppstegn og begjærretning. Disse forventningene får sine uttrykk i bestrebelser etter normalisering og konstruksjon av avvik.⁵⁰² På denne måten blir også hvilken retning folk uttrykker sin seksualitet og sitt begjær historisert. Både forventninger til og erfaringer av seksualitet må forstås som skapt og formidla i sosiale kontekster. I lyngelæstadianske sammenhenger

⁵⁰¹ Carrette og Keller 1999: ”Religions, Orientation and Critical Theory”, *Journal of Theology and Sexuality*, s. 27-30.

⁵⁰² Søndergaard 2000a: *Tegnet på kroppen*, s. 107-108.

ligger det forventninger til hvem og hvor mye hver enkelt skal begjære og ikke begjære. Brudd på forventningene blir også erfart på bestemt vis.⁵⁰³

1970-tallet var i Norge et tiår med store og mange diskusjoner om abort og homofili. Biskop Per Lønning søkte avskjed i 1975 på grunn av den nye abortloven. Innad i Den norske kirke var mange enige med Lønning, men linja som blei valgt, var en mer forsiktig.⁵⁰⁴ Frontene i kirkelivet var for en stor del de samme som eksisterte fra før sjøl om abortsaken i en viss grad fungerte samlende. Når det gjelder homofili, var det forbudt i Norge fram til 1972. I Den norske kirke skjedde det en endring fra bispemøtet i 1954, da homoseksualitet blei fordømt som perversjon, til bispemøtene i 1971 og 1977, som aksepterte den lovmessige oppmykningen og slo fast at homofile må ha rett til å kunne ta egne valg om samliv.⁵⁰⁵

En parallell til lyngelæstadianernes reaksjoner på homoseksualitet og homofili er å finne i det amerikanske kristne høyre. Her blir homoseksualiteten ikke bare forstått som en del av det ondes påvirkning i verden. Homoseksualiteten blir sett som å forårsake det. Språkforskeren Thomas Long skriver om hvordan evangelikalske predikanter og tv-personligheter som Pat Robertson og Jerry Falwell plasserer skylda for terroren 11. september 2001 blant andre på homoseksuelle og feminister, som fortelles å ha ført Guds straffedom over USA.⁵⁰⁶ Et viktig element i denne diskursen er at i stedet for ”homoseksualitet” snakkes og skrives det ofte om ”sodomi”. Slik lages det betydningslinjer til de bibelske og prototypisk syndige stedene Sodoma og Gomorra, der likekjønnsseksualitet var både et uttrykk for og en årsak til samfunnets ødeleggelse.⁵⁰⁷

⁵⁰³ Laura Vance skildrer adventistenes syn på seksualitet på et vis som virker kjent også innen læstadianismen: “Optimal expression of Adventist sexuality, according to contemporary SDA [Seventh-Day Adventism; forf. anm.] writers, is (1) relational (masturbation remains widely discouraged), (2) permanent (within a committed, long-term relationship), (3) exclusive (monogamous), and (4) heterosexual. The ideal setting for Adventist expression of sexuality, then, is within a monogamous, heterosexual marital relationship.” Se Vance 1999: *Seventh-day Adventism in Crisis*, s. 156.

⁵⁰⁴ Norderval 2004: ”Læstadianere og strandebarmere”, *Et hellig Land for Gud*, s. 227.

⁵⁰⁵ Hafstad 2000: *Frihetens festning – så fast en borg?*, s. 177-182.

⁵⁰⁶ Long 2006: “Apocaluptus Interruptus: Christian Fundamentalists, Sodomy and The End”, *Gender and Apocalyptic Desire*, s. 42-47. I følge Longs framstilling er det i amerikansk kristendom lange tradisjoner for å knytte ”sodomi” til verdens undergang. Språkbruken blant puritanske predikanter på 1600-tallet skiller seg lite fra Robertsons og Falwells utsagn på 2000-tallet. Samtidig har innflytelsen variert. For Long er det et viktig poeng at når det kristne høyre begynner å få stor politisk innflytelse fra siste halvdel av 1970-tallet, er to av de viktigste temaene kjønn og seksualitet, spesielt knytta til feminisme og homoaktivisme. De blir sett som tegn på at det amerikanske og det kristne samfunnet er i ferd med å gå under.

⁵⁰⁷ Teologen Mark Jordan har imidlertid vist hvordan sodomi som begrep er skapt på 1000-tallet av teologen Peter Damian, samt hvordan begrepet aldri er nøytralt og deskriptivt, men fulgt av fordømmelse og en mer eller mindre uttalt katastrofedimensjon. Se Jordan 1997: *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, s. 43.

I en tekst fra 1973 nevnes ”homofile”⁵⁰⁸, og i en tekst fra 1974 omtales ”homoseksualitet”⁵⁰⁹. Dette er to av de første gangene at disse begrepene anvendes i lyngelæstadianske kilder. Før dette har likekjønnsseksualitet blitt omtalt som sodomi, bortsett fra en tidlig enkeltstående referanse i 1954.⁵¹⁰ Med inntreden av ”homofili” og ”homoseksualitet” er det samfunnets offisielle betegnelser som tas i bruk. Ikke desto mindre, når de anvendes i UV, er det i klart lyngelæstadianske rammer, og som kollokasjoner til ”sodomi” og tilsvarende betegnelser. Lyngelæstadianerne bruker fortsatt ”sodomi” langt oftere enn ”homoseksualitet”.

Abort blir i UV satt inn i en kjent sammenheng. Når den før nevnte Magnus Solheim skriver om abort i 1973, setter han det først inn i sammenheng med likestillingskampen: ”Mange, særlig kvinner, lovpriser myndighetene for deres ”frisinn og toleranse” overfor denne tids skrik om frihet til all utfoldelse av menneskets lyster og krav”. Frisinn og toleranse er viktige negative termer i denne perioden i UV, og er å se som uttalt moderne begreper, som størrelser som udiskutabelt hører til i det moderne samfunnet. Som krefter i samfunnet blir de knytta til Satan, som Solheim mener har ”lett spill i Norge i dag”. Og det er verdt å merke seg at kvinner nevnes spesielt. Han beskriver kvinner som å ha lettere for å være frisinna og tolerante uten å begrunne det nærmere. Mer blir det framstilt som en vesensbeskrivelse av kvinner. Abort omtales som ”folkemord”. Redaktør Nyvold kommenterer kort Solheims tekst i etterkant, og slår fast at den som støtter partier som er for abortloven, er medskyldig i mord.⁵¹¹ Kollokasjonene rundt abort er blant andre folkemord, Satan, toleranse og menneskets lyster. Abort går inn som et eksempel på det verste som kan skje. Kravet til den enkelte er ikke bare moralsk og etisk. Det har eksplisitt politiske aspekter. Den lyngelæstadianeren som trår feil og ser det kun som en politisk sak, blir slik skyldig i et eskatologisk avvik tilsvarende de kvinnelige prestene og deres tilhengere.

Solheim går til Paulus for å forkaste både abort og homofili i en og samme vending. Han siterer fra 1. Kor. og legger inn sin egen forklaring: ”’Far ikke vill, verken horkarle eller de som synder mot naturen – (barnebegrensere og homofile) skal arve Guds rike.’ 1. Kor. 9, 9-10.”⁵¹² Abort er dermed resultatet av å drive hor, mens homofili er å synde mot naturen. Konsekvensene er ikke små. De som skulle synde mot dette, er å anse som fortapte.

⁵⁰⁸ Solheim 1973: ”Hvad nu – menneske?”, *UV* 6/1973, s. 3.

⁵⁰⁹ Nyvold 1974: ”Hva med våre barn?”, *UV* 10/1974, s. 1.

⁵¹⁰ X. 1954: ”Tidens tegn”, *UV* 3/1954, s. 3.

⁵¹¹ Nyvold 1973b: ”Vil du støtte slike partier”, *UV* 6/1973, s. 3.

⁵¹² Solheim 1973: ”Hvad nu – menneske?”, *UV* 6/1973, s. 3.

I 1974 knytter Peder Nyvold abort til innføringen av samlivslæra i skolen:

Skolen skal ha plikt – etter loven – å opplyse at elevene har rett til å fordre en slik undervisning.

Alle rett-tenkende mennesker forstår vel at undervisning i bruken av preventiver er en oppfordring til et horeliv, og det uten å stille en sterk kristelig moralsk motvekt – fremhevde for barna Guds vilje og bud. Dersom dette klikker i praksis – synden åpenbares ved synlige frukter – har man neste middel som man nå kjemper om: Selvbestemt abort: drap.⁵¹³

I et slikt perspektiv henger abort sammen med politikk, samt med moral både for den enkelte og for fellesskapet. Abort blir et ledd i seksualiseringen av samfunnet, en prosess leda av myndighetene. Summen er en stat som ”oppfordrer til et horeliv”. For de i utgangspunktet statstro lyngelæstadianerne er dette problematisk. For dem skal staten skal være et forsvar mot det de nå opplever at den oppfordrer til.

Når ”forplantningslæren” beskrives i samme tekst, blir en serie problematiske størrelser nevnt: ”Foruten denne læren, skal elevene få detaljert undervisning og kunnskap om prevensjon, abort, homoseksualitet, blotting og andre seksuelle ytringer som avviker fra det normale.”⁵¹⁴ Argumentasjonen er den samme som i debatten om likestilling. Det dreier seg om synder mot naturen og ”Guds skaperordning”. Abort og homoseksualitet hører hjemme blant de største av synder, og blir sett som uttrykk for en verden som er i ferd med å gå under. Abort og homoseksualitet blir dermed omtalt og behandla på samme måte som verdenskrigene, naturkatastrofer og de generelt ”mørke tidene”. Diskursene om abort og homoseksualitet er slik sett tett sammenknyttet, og de fører både til (re)konstruksjonen av det normale og aksepterte, og til framhevingen av predikantene som de rette forvalterne av kristen lære og etikk.

Også for lyngelæstadianerne er kjønn og seksualitet midler, symbolsk kapital, for å kommunisere et helt verdensbilde.⁵¹⁵ Seksualitet omtales aldri aleine, uansett i hvilken skikkelse den omtales. Både homoseksualitet og abort kategoriseres sammen med ulykker,

⁵¹³ Nyvold 1974: ”Hva med våre barn?”, *UV* 10/1974, s. 1.

⁵¹⁴ Nyvold 1974: ”Hva med våre barn?”, *UV* 10/1974, s. 1. Når skolen omtales et annet sted, blir samlivslæra omtalt som ”skolens undervisning i horeri og sodomitteri”. Se Nyvold 1977: ”Sodomas syndearter”, *UV* 4/1977, s. 3.

⁵¹⁵ Brasher 2006: ”The Apocalyptic, Gender and American Christian Fundamentalism”, *Gender and Apocalyptic Desire*, s. 14.

katastrofer, verdens undergang og andre saker som djevelen kan relateres til. I 1960- og 1970-tallets seksualitetsdiskurs har også staten en viktig plass på gal side. Når lovgivningen forandres i liberal retning, blir det av predikantene tolka som sikre tegn på hvor ukristelig, verdslig og dermed farlig staten er. Nydannelsen av seksualitet som diskursiv formasjon, med abort og homoseksualitet som nye og essensielt onde størrelser, bidrar til (re)konstruksjonen av kjønn. Ideen om hva som er en god mann eller ei god kvinne, endres ikke, men det skjer en diskursiv endring der homoseksualitet og abort blir nye forankringspunkter og motsetninger. Den etablerte kjønnsforståelsen understrekes enda sterkere og mer eksplisitt. Korrekt maskulinitet er det motsatte av homoseksualitetens maskulinitet. Aborterende kvinner er perverterte utgaver av kvinner som bruker prevensjon, som igjen er et sikkert tegn på umoral og seksuell løssluppenhet. Homoseksualitet og abort går dermed inn i avvikskategorier. Og avvikene blir skrevet inn i en større diskurs som avvik fra det normale, naturlige og kristne. Slik sett får avvikene raskt en sentral plass i de lyngelæstadianske diskursene om kjønn, kristendom og samfunnet. De bidrar til å anskueliggjøre og konstituere den rette og sanne orden.

Seksualiteten kan ut fra dette sammensatte bildet forstås som å være knytta til mange ulike dimensjoner. Når samfunnet og dermed familien er i oppløsning, innebærer det at en av de viktigste reguleringene for seksualiteten er i fare. Det er i familien seksualiteten er lokalisert av lyngelæstadianerne, både når det gjelder praktisk utførelse og undervisning om forplantning. Homofili lokaliseres i det mytiske Sodoma. Dermed har seksualiteten et symbolsk eller mytisk aspekt som er vesentlig. Igjen blir seksualitet anvendt for å formidle synd og kjødelighet. Menneskene er kalt til å få barn, ifølge lyngelæstadianerne. Da er det et tegn på den dårlige utviklingen at noen søker å begrense fødslene.

4.3.2 Sex – en gave fra Gud eller mindreverdige og stygt?

Fram til 1975 er seksualitet knytta til negative saker og utviklinger i lyngelæstadianske kilder. I 1975 skjer det noe. I forbindelse med omtalen av en ny lærebok til konfirmantundervisningen i Den norske kirke, som også lyngelæstadianske konfirmanter deltar i, kommer nye utsagn inn i seksualitetsdiskursen. Det spørres om seksualiteten kun må ses som farlig eller om den også kan ses som å være en gave fra Gud. I denne diskursen slipper flere stemmer til uten at de avviker veldig fra hverandre. Her blir spørsmålet om seksualiteten kan forstås som en gave fra Gud besvart for første gang.

Redaktør Saltnes tar i 1975 for seg konfirmantboka *Mer enn du aner*.⁵¹⁶ Der Andreas Esbensen og Peder Nyvold særlig har ansvar for temaer som kvinneprester og likestilling, har Saltnes et ansvar for temaer knytta til seksualitet og skole. Han beskriver innholdet, og er spesielt opptatt av hvordan boka forsøker å bruke et språk som kommuniserer til ungdommen, samt av fraværet av katekismen og tyngre lærestoff. Dernest diskuterer han hvorvidt seksualitet kan forstås som en gave fra Gud:

Sitat fra side 43: "Seksuallivet er skapt av Gud". Har dere ikke lest at Han som skapte dem, fra begynnelsen skapte dem mann og kvinne", sa Jesus, Matt. 19, 3. Gud har med andre ord skapt oss til å leve i seksuelt fellesskap. Seksualdriften er ikke noe mindreverdige og stygt, men tvert imot en fin og stor gave fra Gud. Sitat slutt.

Er ikke tidsånden og den formørkede fornuft blandet inn her? Er ikke det en forferdelig anklage mot Gud, at Han har skapt en slik drift hos mennesket som Han siden har måttet hemme med det sjette bud: "Du skal ikke bedrive hor". Når man da ser hva denne drift forårsaker blant menneskene, med de utallige former for utuktige gjerninger, voldtekt, ekteskapsbrudd, mulighet for film og skrifteutgivere til å berike seg på denne egenskap hos mennesket gir mulighet til, er det ikke da en gruelig bespottelse å kalle det "en fin og stor gave fra Gud?" Jesus sier jo, at fra hjertet oppstiger onde tanker, hor, mord og deslike. Var det ikke denne "fine, store gave fra Gud", som forårsaket Davids fall mot Batseba? (2. Sam. 11) Vi vet at mange høylærde har sine bortforklaringer på rede hånd. Men vi holder fast ved Skriftens lære om at ved syndefallet ble mennesket helt igjennom fordervet og alle de egenskaper det hadde før fallet ble forvansket og ødelagt. Derfor er mennesket med alle sine egenskaper helt ulikt og motsatt av det "Han skapte dem til i begynnelsen", for å vende tilbake til det ord i Matt. 19.⁵¹⁷

Saltnes' avvisning av seksualiteten som gave er uttrykk for to ulike diskurser som møtes eller kolliderer. Når konfirmantboka sier at seksuallivet er skapt av Gud, er dette del av en ny tendens når det gjelder synet på seksualitet innenfor kristne sammenhenger. En ny diskursiv formasjon trer fram med nye måter å omtale seksualitet på som også bryter koplingen mellom sex og reproduksjon.⁵¹⁸ Denne diskursive nyskapningen kommer ikke overraskende fra stemmer utenfor den lyngenlæstadianske menigheten. Det er den lyngenlæstadianske menighetens delvise tilhørighet til det øvrige samfunnet og den øvrige kristenheten som bringer den nye diskursen inn i en lyngenlæstadiansk kontekst. I den nye diskursen ytres at en seksualitet som er skapt av Gud og ses som fin og bra, har en egenverdi. Saltnes tilhører en helt annen diskurs. Seksualiteten har ingen egenverdi, men må kun ses som et nødvendig onde som må til for å lage barn.

Saltnes framstår som en representant for en lyngenlæstadiansk hovedstrøm, men noen måneder etter blir det klart at hans utsagn har møtt reaksjoner. Minst en predikant har

⁵¹⁶ Johnsen, Kopperud og Lier 1973: *Mer enn du aner. En bok for ungdom i konfirmasjonsalderen*.

⁵¹⁷ Saltnes 1975b: "Mer enn du aner", *UV* 8-9/1975, s. 3 og 6.

⁵¹⁸ Nielsen og Rudberg 2006: *Moderne jenter*, s. 231.

henvendt seg til ham med ulike synspunkter, og han er tvunget til å behandle saken på nytt. Om Saltnes skulle forstås dit hen at all form for seksualitet er av det onde, ville det være i strid med Luther. I det følgende tekstutdraget gis det uttrykk for at seksualitetsdiskursen også innenfor menigheten er en diskurs med flere og til dels avvikende stemmer:

Jeg vemmes nesten ved å skrive om dette igjen her i bladet, men forskjellige grunner tvinger meg til det. Angående min omtale av det denne bok forteller om seksuallivet, har jeg fått både en muntlig påtale, samt en skriftlig, i brev fra en av våre predikanter. Han skriver man nesten kan forstå meg slik at Gud ikke har skapt menneskene til å leve i seksuelt fellesskap.

Dette har ikke vært min mening, men når jeg har lest igjennom dette stykket ser jeg at det jeg ville ha fram kanskje ikke er kommet tilstrekkelig klart til uttrykk. Derfor er jeg takknemlig for at det er noen som vil gjøre meg oppmerksom på de ting jeg kommer til å feile i, også i arbeidet med bladet.

Det er spesielt utsagnet om at denne drift ”er en stor og fin gave fra Gud” jeg ikke vil enes med noen om, når vi vet hvordan den er blitt etter syndefallet. Her må vi tenke på den ”undervisningssituasjon” som foreligger: De fleste av konfirmantene har liten eller nesten ingen Guds Ords opplysning. Mange er og besmittet av denne tids syn på disse ting, gjennom f. eks. film (TV), aviser, bøker og de utallige magasiner og blad som selges fritt, hvor denne del av menneskets tilværelse blir behandlet uten gudsfrykt. Med det resultat det bringer frem. Når man da på en slik bakgrunn får lære at denne drift (Merk: Der nevnes ingenting om den forandring syndefallet påførte også denne) er en stor og fin gave fra Gud, kan det føre til at man enn mer fritt, og med god samvittighet, inngår slike forhold, utenom ekteskapet.

Derfor har en annen av dem som reiser blant oss som forkynner, uttrykt takknemlighet over at dette ble omtalt, da jeg ble å skrive om denne boken. For han hadde kommet til å merke en betenkelig holdning på dette området, endog blant mennesker som bekjenner troen.

Gud skapte mennesket til mann og kvinner, og de to har også før fallet følt tiltrekning mellom seg. Men samtidig må vi og holde frem hvilken skade Satan har påført oss mennesker ved syndefallet. Vi ser David bruker de ord i den 51. salme, v. 7: ”Se, jeg er født i misgjerning, og min mor har undfanget meg i synd”. Her tales ikke om et utenomekteskapelig forhold. Paulues skiller også mellom de synder denne drift fører mennesket til og andre gjørlige synder, 1. Kor. 6, 18.⁵¹⁹ Derved vises oss den gruelige besmittelse vi er befengt med, som absolutt ikke må forbigås, når man skal behandle det sjette bud.⁵²⁰

Her åpner diskursen seg, noe som tydelig skjer mot Saltnes’ vilje. Han ”vemmes”, men prøver etter beste evne både å slippe til andre stemmer og lukke diskursen gjennom resonnement og bibelreferanser. Nærværet av en diskurs med åpent ulike stemmer er et viktig nytt element. Til tross for at de ikke framstår som veldig kritiske og uenige med Saltnes, er det første gang at det snakkes direkte om at en predikant påtaler en annen om en spesiell sak. Saltnes har som redaktør en sentral posisjon. I tillegg blei han reisekamerat i 1970, og faktisk sendt ut første gang som hovedsmann nettopp høsten 1975. Dermed er det en sterk stemme

⁵¹⁹ ”Fly hor! Enhver synd som et menneske kan gjøre, er utenfor legemet; men den som driver hor, synder mot sitt eget legeme”, 1. Kor. 6, 18.

⁵²⁰ Saltnes 1976: ”Mer enn du aner”, *UV* 1/1976, s. 4.

som snakker. Likevel er det altså en annen predikant som har ”gitt påtale” både muntlig og skriftlig, og enda en predikant som har støtta Saltnes.

Et nyttig grep i analysen av så vel flerstemmighet som makt og hegemoni er begrepsparet *sentripetal* og *sentrifugal*. Her er tanken at både grupperinger, religioner, samfunn og tekster for det første har sentripetale krefter som ”virker innover”. De er samlende og søker å skape enhet og sammenheng. I all hovedsak hører de til hegemoniet. På denne måten er det mulig å sette likhetstegn mellom disse og monologiseringen. Imot de sentripetale står de sentrifugale krefter som motsatt ”virker utover”, som er splittende og skaper flerstemmighet.⁵²¹ En slik modell åpner for den dynamiske dimensjonen ved diskurser. I en lyngelæstadiansk sammenheng vil predikantene i all hovedsak være representanter for sentripetale krefter. De maner til enhet og understreker viktigheten av å følge den veien de prediker. På samme måte vil også ”tradisjon” og dens sentrale plass være en kraft som virker innover. Å følge tradisjonen og de gamle er en norm som hindrer endring og søker slik sett å trekke innover mot et tenkt sentrum. Tilsvarende kan også sentrifugale krefter være både personlige og apersonlige. 1970-tallets stadig voksende medieverden er et eksempel på en sentrifugal kraft. Det samme er konfirmantbøker lyngelæstadianske ungdommer leser som tar til orde for et syn på seksualitet som strider med predikantenes. I den diskursen jeg viser her, bryter predikantene med bildet av seg sjøl som entydig sentripetale krefter. Saltnes forteller om begge typer krefter blant predikantene. Om han sjøl representerer krefter som virker innover eller utover, er uklart. Som diskursiv formasjon i lyngelæstadianismen ser seksualiteten ut til å være i ferd med å bli mangetydig og vrien å få tak på i den grad at diskursen ikke lar seg låse fast. Bibelen er den viktigste samlende størrelsen for lyngelæstadianerne, og fungerer også i seksualitetsdiskursen som en sentripetal kraft som kan anvendes som et forsøk på fastlåsing av diskursen.

Den kritiske predikanten framhever, slik det kan leses ut fra denne teksten, at Gud tross alt har skapt menneskene til å leve i seksuelt fellesskap. I dette kan tydeligvis ikke Saltnes annet enn være enig. Uten at det kommer til uttrykk her, er dette den lutherske kallstankegangen som også får omfatte seksualiteten. Sjøl om det er farlig og befengt med synd, må menneskene leve seksuelt om de skal følge kallet til å få barn.

⁵²¹ Maybin 2001: “Language, Struggle and Voice”, *Discourse: Theory and Practice*, s. 65-66.

Saltnes' hovedsak er likevel ideen om seksualiteten som "en stor og fin gave fra Gud" som han ikke vil "enes med noen om". Og her kan han vise til støtte fra den andre predikanten. Når denne ideen skal tilbakevises, skjer det både gjennom en slags kontekstualisering og gjennom tunge bibelske referanser. Etersom konfirmantene ikke kan nok om kristendommen og i tillegg er påvirket av samtidige diskurser om seksualitet, kan det føre til at de kommer til å ha sex utenfor ekteskapet. Bibelreferansene trekkes inn som et argument for et fullstendig og totalt negativt syn på seksualiteten. Sjøøl om sex skjer i reproduktive øyemed, er det å anse som en "misgjerning" og en synd. Med Paulusreferansen blir sex – i alle former og relasjoner – ikke bare en synd mot Gud, men også mot "legemet". Dermed innebærer seksualitet synd uansett. Om ekteskapeleg sex som fører til barn er korrekt, så fører den likevel synd over på barnet som fødes.

Med presentasjonen av to forsiktig ulike syn på seksualitet er det åpna for ulike betoningar av hva seksualitet er og av seksualitetens plass i kristenlivet. Når rett seksualitet omtales, er viktige elementer i diskursen ekteskap, hjem og reproduksjon. Når gal seksualitet omtales, er viktige elementer i diskursen verden, begjær, lyst og synd. Rett seksualitet bidrar til å bevare Guds skaperordning – og menigheten, mens gal seksualitet bidrar til å bryte den ned.⁵²²

4.4 Nye diskurser – nye tider: Sammenfattende diskusjon 1960-1980

Perioden 1961 til 1980 er en periode der mye skjer i lyngelæstadianismen. Gamle predikanter dør og nye kommer til. Peder Nyvold avløser Karl Lunde som leder av menigheten. Erling Saltnes avløser Nyvold som redaktør av UV. Oppmerksomhet får lyngelæstadianerne også fra forskere, som med opprettelsen av Universitetet i Tromsø blir interessert i hva som skjer i provinsen.⁵²³ I samfunnet er omveltninger i gang. Homofili blir avkriminalisert, og blir et tema også innenfor den lyngelæstadianske menigheten. Kvinnekampen kommer i gang for fullt, med temaer som abort, prevensjon og likestilling. Og i Den norske kirke vrimler det av nytt. Verken kvinnelige prester, liturgi, salmebøker, økumenikk eller bibeloversettelser blir særlig godt mottatt av lyngelæstadianerne.⁵²⁴

⁵²² Maj-Lis Palo gir uttrykk for at seksualitetsdiskursen er i glidning også blant de småførstefødte læstadianerne. Hun plasserer seksualiteten utvetydig innenfor ekteskapet, men understreker at den er en "Guds gåva" som ikke kun har med reproduksjon å gjøre. Seksualiteten er også en måte å "uttrycka djup och innerlig kärlek" til hverandre. Se Palo 2000: *Sommarsvalor och vintermesor*, s. 49. Slike tanker er langt unna Saltnes mer negative syn. Glidningen ser imidlertid ut til å være den samme.

⁵²³ Se for eksempel Paine 1968: "Læstadianismen og samfunnet", *Tidsskrift for samfunnsforskning*; Niemi 1974: "Læstadianismen – dens bakgrunn og betydning for den finske innvandrene", *Etniske grupper – læstadianisme – sentrum/periferi i nord-norsk historie*; og Bjørklund 1978: *Kven – same – norsk*.

⁵²⁴ [Olsen] Berglund 2000: "Men Kirken er de helliges Forsamling...", s. 73-87.

En gjennomlesing av nyttårshilsenene i UV i perioden viser at alt det nye blir behørig kommentert. Samtidig skjer det en dreining i forhold til perioden foran, slik at nyttårshilsenene faktisk blir mer generelle i temaer og stil. De ulike sakene blir oftere kommentert i egne tekster. Noen tendenser er likevel klare. Motiver og temaer som oftest tas fram, er for det første "falske Kristuser", det vil si at det står fram sterke personligheter som lover frelse og gode tider, men som driver med vranglære. For det andre er det advarselen til de kristne om at de må venne seg til å leve med "spott fra verden". For det tredje er det advarselen om at verden er inne i en fase av verdsliggjøring, oppløsning og forvirring. Summen av disse er betoningen av menigheten, dens lære og lærere, og dens praksis. I 1975 blir mange temaer – både konkrete og generelle – beskrevet. Her advares det mot denne tida, med "mange ting i vår tids ødeleggelsesverk", fra "voldsstoff" i media, via terrorhandlinger i verden, til samboerskap og abort.⁵²⁵ Tida blir flere steder beskrevet som "Noas og Lots dager",⁵²⁶ noe som blir en samlebetegnelse for utviklingen politisk, moralsk og seksualetisk.⁵²⁷ Dette ses i sammenheng med både likestilling og kampen om kvinnelige prester. Når alt samles under paraplyen Noas og Lots dager på denne måten, er det en god sammenfatning av perioden sett fra lyngelæstadiansk hold. At verden er inne i ei endetid, er også et vesentlig motiv i det altalæstadianske meldingsbladet *Sions Blad*.⁵²⁸

Når tida preges av oppløsning og forvirring, henger det sammen med oppkomsten av mange nye vanskelige spørsmål. Andreas Esbensens behandling av spørsmålene "som var de fordums vandrerne ukjente" er en innskriving i den nye tida. Han erkjenner de nye tidene, og at tradisjonen aleine ikke strekker til. Dermed gir han og predikantene nye svar. Felt som før var tause, blir tematisert. Der kjønn på 1950-tallet var et lite omtalt tema, blir kjønn på 1960- og 1970-tallet behørig behandla. Det skapes et mønster i utsagnene om menn og kvinner. Det skapes en tydeligere diskursiv formasjon. Seksualiteten går inn i denne diskursen samtidig som den er en sjølstendig størrelse. Og den blir ikke mindre problematisk. Skjønt, Erling Saltnes' tydeliggjøring av eget ståsted og av andre, til dels kontrasterende ytringer viser en seksualitetsdiskurs som kan være i endring. En god skildring av tidsånden gis i UV i 1965, da

⁵²⁵ Saltnes 1975a: "Året 1975", *UV* 1/1975, s. 1.

⁵²⁶ Luk. 17, 26-30: "Og likesom det gikk i Noahs dager, så skal det også gå i Menneskesønnens dager: de åt og drakk, de tok til ekte og blev gitt til ekte, like til den dag da Noah gikk inn i arken; så kom vannflommen og ødela dem alle sammen. På samme vis - likesom det gikk i Lots dager: de åt og drakk, de kjøpte og solgte, de plantet og bygget; men den dag da Lot gikk ut av Sodoma, da lot Gud ild og svovel regne fra himmelen og ødela dem alle sammen - således skal det også gå på den dag da Menneskesønnen åpenbares."

⁵²⁷ Nyvold 1967: "Det skjer naa", *UV* 1/1967, s. 1.

⁵²⁸ Talonen 1981: "Yhteiskunnan kuva Sions Blad", *Faravid*, s. 246.

det skrives om hvordan ”mange bekjennere” ser ut til å slites mellom menigheten og samfunnet utenfor: ”De skikker seg lik denne verdens vantro mennesker og viser i sitt ytre vesen at de vil behage både Gud og verden. Noen befinner seg på grensen i det synlige mellom de to riker, billedlig talt med den ene foten i verden og den annen i Guds rike”.⁵²⁹

Når aspekter ved kjønn som før var tause blir omtalt, har det flere mulige konsekvenser. På den ene sida kan det innebære en mulighet for predikantene til å låse fast både praksis og diskurs, og hindre endring. Gjennom å svare på spørsmål som før var ukjente dannes normative begreper om kjønn, begreper som framstilles som å være i tråd med det som har vært før. Slik kan de institusjonelle aspektene ved menigheten og ved kjønn fastlåses og styrkes. Det er predikantene som kan svare.

På den andre sida kan italesettelsen av tause felt innebære muligheter for endring på ulike nivåer. I samfunnet skjer det endringer. De seige strukturene ved kjønn endres lite, men homofili blir avkriminalisert, abortlovgivningen endres og ordninger skapes for å rette opp kjønnsulikheter i samfunnet. Lyngelæstadianerne lever i dette samfunnet. Således er det et potensial for endring gjennom ervervelsen av nye erfaringer og anvendelsen av nye symboler.

Et felt som i denne perioden er italesatt i svært liten grad, er etnisitet. Til tross for tilstedeværelsen av både samer, og særlig sjøsamer, og kvener i menighetene, er likevel etnisitet for en stor del underkommunisert i kildene. Det er svært sjelden at det er snakk om det samiske eller det kvenske i taler og tekster i UV i denne perioden. Årsaken er etter alt å dømme at fornorskningen har gått så langt at familier i løpet av et par generasjoner har endra etnisk identitet fra samisk til norsk.⁵³⁰ Samisk språk og identitet knyttes nå flere steder til noe negativt.

Tidligere i dette kapitlet henviste jeg til prosesser i organisasjonskristendommen, og til hvordan lyngelæstadianismen deler noen av disse, men ikke alle. Perioden fra 1960 til 1980 er en periode der nye diskurser kommer til. De nye diskursene får konsekvenser på ulike nivåer i menigheten og i kjønnssystemet. Det er ingen ”kamp for myndighet” blant kvinner i

⁵²⁹ Nyvold 1965: ”Et kristelig liv”, *UV* 11/1965, s. 3.

⁵³⁰ Drivenes og Jernsletten 1994: ”Det gjenstridige Nord-Norge. Religiøs, politisk og etnisk mobilisering 1850-1990”, *Nordnorsk Kulturhistorie 1*, s. 257-261.

den lyngelæstadianske organisasjonen. Likestilling, stemmerett og kvinnelige prester blir størrelser som ikke har primær betydning for kvinnenens plass i den lyngelæstadianske organisasjonen, slik de hadde det i misjonsbevegelsen rundt år 1900. Heller er det ingen lyngelæstadiansk feminisme å se i kildene, tilsvarende misjonsfeminismen i andre bevegelse. Denne perioden markerer en tvetydig utvikling i relasjonen mellom den lyngelæstadianske menigheten og den sørlige lekmannskristendommen. Lyngelæstadianerne har en helt annen intern organisasjon som skaper en annerledes kjønnsdiskurs med andre betoningene enn man kan finne i lekmannsbevegelsen sørpå. Samtidig knytter lyngelæstadianerne seg bevisst til organisasjonene for å finne autoritative utsagn om kjønn og likestilling. Og i kampen mot homofili, abort, kvinnelige prester og til dels likestilling utgjør lyngelæstadianerne og de andre lekmannskristne en felles front.

I det lyngelæstadianske kjønnsystemet er det de normative begrepene og de symbolske aspektene som påvirkes tydeligst av de nye diskursene. Kvinna er ikke lenger parkert innenfor hjemmets fire vegger.⁵³¹ Likestillingen påvirker menigheten gjennom at noen kvinner begynner å jobbe utenfor hjemmet, en utvikling som forsterkes i neste periode (se neste kapittel). Når utviklingen går i retning nye muligheter for kvinner, blir likevel diskursen og dermed kjønnsystemet forsøkt fastlåst i den andre retningen, mot strengere restriksjoner for kvinner. Predikantene uttaler hva kvinner skal gjøre, og henviser til skaperordning og natur for å begrunne systemet av over- og underordning. De normative begrepene blir uttalt og eksplisert idet de blir utfordra. Den lyngelæstadianske menighetens kjønnsystem framtrer som en sosial ordning i bevegelse – langsomt, men dog i bevegelse. I det følgende kapitlet vil dette følges videre opp ettersom diskursene utvikles videre og flere posisjoner og muligheter kommer til for både menn og kvinner i menigheten.⁵³² En mulig fortolkning av dette er at det er i ferd med å komme til en økende avstand mellom elite og grasrot i den lyngelæstadianske menigheten, mellom predikanter og resten av menigheten. Ellers ville det være vanskelig for de kvinnene som begynner å jobbe utenfor hjemmet å forbli i menigheten. Denne spenningen skal jeg følge opp videre i neste kapittel.

⁵³¹ Mikaelsson 2003a: *Kallets ekko*, s. 65.

⁵³² Dermed vil Seland's idealtyper også kunne parallellføres tydeligere. Se Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 312.

5 Kjønn mellom tradisjon og ny tid (1980-2007)

Denne perioden starter omkring 1980, i ei tid prega av både brudd og kontinuitet med perioden foran. Flere av de store diskusjonene fra 1970-tallet, om abort, homoseksualitet og likestilling, fortsetter inn på 1980-tallet. 1980 markerer dermed ikke noe dramatisk og tidsbestemt brudd. Samtidig er det noen utviklinger som skjer på flere nivåer. Predikantene og menigheten går gjennom et generasjonsskifte. Kvinnene slutter å dekke til hodet i forsamlingen. Urbanisering blir et kjennetegn for utviklingen både i storsamfunnet og i den læstadianske menigheten. Utdanningsnivået blant lyngenlæstadianerne øker. Et internt skille i denne perioden skjer i 1992, da menigheten går gjennom en splittelse der et sentralt stridstema er et tidligere uaktuelt tema, skilsmisse. Ut kommer de to fraksjonene som jeg betegner ”Esbensen-fraksjonen” og ”Evanger-fraksjonen” (se kapittel 5.1.2). I menigheten kommer mange nye ordninger til, med flere roller og posisjoner. På 2000-tallet blir internett en del av lyngenlæstadianernes hverdag.

Dette kapitlet skiller seg noe fra dem foran, først og fremst fordi kildetilfanget er større og breiere. Det gjør at flere stemmer i kjønnsdiskursen kan slippe til. UV fortsetter som den sentrale kilden, men i tillegg vil jeg ta fram feltarbeid og intervjuer i enkelte deler av kapitlet. Slik kan særlig subjektiv identitet belyses på sida av de andre dimensjonene ved kjønn. I kapitlet undersøkes kjønnssystemet i ei tid som preges av raske endringer i det norske storsamfunnet og konflikter og nye ordninger i den lyngenlæstadianske menigheten. I siste delen av kapitlet analyserer jeg klær og klesdiskurser som et særlig case der alle sider ved kjønnssystemet er framme, og der endring står mot tradisjon og seige strukturer.

5.1 Menighet i forandring

Forandringer i menigheten skjer på ulike nivåer. Jeg vil fokusere på tre ulike nivåer. For det første er det endringer og utviklinger som skjer i storsamfunnet, som også påvirker lyngenlæstadianerne. For det andre havner menigheten og særlig predikantene i en indre konflikt som ender med splittelse. For det tredje skjer endring gjennom en rekke nye ordninger i organisasjonen.

5.1.1 Lyngenlæstadianismen som del av det større samfunnet

De lange utviklingslinjene i det norske samfunnet når også inn til den lyngenlæstadianske menigheten. Kjønnssystemet påvirkes på denne måten. Urbaniseringen skaper et mer sammensatt bilde av verden, og av de kristnes plass i verden. Når utdanningsnivået øker og

flere kvinner begynner å jobbe utenfor hjemmet, skaper det utfordringer i forhold til praksis og normative begreper om kjønn. Kvinner lar seg ikke lenger lokalisere kun i hjemmet. Og mange kvinner får like mye som og mer utdanning enn de mennene som er rundt dem.⁵³³ De store endringene utgjør dermed en utfordring for det lyngelæstadianske patriarkatet, og de bidrar etter alt å dømme sterkt til de konfliktene som kommer i løpet av 1980-tallet og som kulminerer i 1992.

5.1.1.1 Urbanisering og etnisk revitalisering

Fra starten har lyngelæstadianismen vært en bygdebevegelse. Som del av det øvrige samfunnet i Nord-Norge går bevegelsen gjennom en klar urbanisering i denne perioden.⁵³⁴ Urbaniseringsprosessen har starta tidligere, og blir fra cirka 1980 kommentert gjentatte ganger i UV.⁵³⁵ Det uttrykkes bekymring over hva byen gjør med de kristne og om menigheten klarer å tilby forsamlinger. Urbaniseringen får sine uttrykk i at mange lyngelæstadianere søker arbeid i byer og bygder, primærnæringene svekkes, ungdom flytter til byene og større tettsteder for å ta utdanning på videregående skoler, høyskoler og universiteter, i at små bygder fraflyttes, og i at forsamlingene i de store bygdene og i byene blir mer besøkt. En liknende tendens viser seg på institusjonelt nivå. I 1950 var alle predikantene knytta til primærnæringer.⁵³⁶ I 1990 er mer enn halvparten av de yrkesaktive predikantene knytta til sekundær- eller tertiærnæringer.⁵³⁷

En utvikling lik den i lyngelæstadianismen er å finne i andre kristne bevegelser. Steve Bruce skriver om hvordan *The Free Church of Scotland* i liten grad har evna å rekruttere ”lowlanders”, det vil si folk sør for høylandet, fra området med de største byene. Dermed har Free Church-identitet for en stor del blitt avhengig av utkantens demografi. Å tilhøre denne kirka blir likestilt med å tilhøre periferien. Problemet for The Free Church er at den svekkes ettersom demografien endres og periferien begynner å avfolkes.⁵³⁸ Bruces analyse av forholdene i Skottland har ikke bare en geografisk dimensjon. Uløselig knytta til geografiske

⁵³³ Olsen 2006: *Kvinner tier ikke lenger i forsamlingen!*, s. 54-56. Feltsamtaler.

⁵³⁴ Lorås 1997: ”Ein sammensett modernitet”, *Spennings Land*, s. 19.

⁵³⁵ Jørgensen 1981: ”Ungdomsforsamlinger”, *UV* 1/1981, s. 3; Eriksen og Jørgensen 1983: ”Reiseberetning”, *UV* 5/1983, s. 4; Saltnes 1986: ”Der to og tre er forsamlet”, *UV* 9/1986, s. 3. En utfordring er at det foreligger lite samtidsforskning på læstadianismen. Unntakene i Norge er Leganger-Krogstad 1995: *Læstadianske oppdragelsesidealer og skolekonflikten i Alta*; Elgvin 2004: ”Women and Men in Laestadian Spirituality”, *Askese und gemeinsames Leben*; Eggen 1998: *Troens bekjennere*; og til dels Riiser 1994: ”...i et annet rom”, *Nordnorsk kulturhistorie 2*.

⁵³⁶ Nilssen (red.) 1997: *Taler i forsamlingen*, s. 11-19. Se også Eggen 2000: ”Kontinuitet og endring i en læstadiansk menighet”, *Vekkelse og vitenskap*, s. 27-28.

⁵³⁷ Kristiansen 2004a: *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000*, Nilssen (red.) 1997: *Taler i forsamlingen*, s. 11-19. Feltsamtaler.

⁵³⁸ Bruce 1990: *A House Divided*, s. 162-164.

og demografiske aspekter er den historiske utviklingen. For bevegelsen innebærer dette at det må skje en ideologisk nytenkning for at den skal overleve.⁵³⁹ Katarina Lewis viser hvordan vekkelseskristendommen i Vest-Sverige går gjennom en utvikling der den "sanne" kristendommen knyttes til fortid og tradisjon, og at dette henger sammen med periferitilhørigheten til schartauanismen. Å velge sosiale løsninger og en kristendom som den schartauanske innebærer å skille seg ut. Det blir en markering mot modernisering og bykultur.⁵⁴⁰ Bruce understreker at det ikke nødvendigvis er en svakhet for en religiøs bevegelse å være assosiert med periferien. I USA er veksten til evangelikalismen sterkt knytta til at de sørlige og sørvestlige statene har blitt styrka politisk og økonomisk de siste tiårene.⁵⁴¹ I Norge blir gjerne vekkelseskristendom assosiert med bestemte regioner – særlig Sørlandet og Vestlandet. Til forskjell fra sine skotske og til dels sine svenske trossøsken har lyngelæstadianerne blitt til en by- og tettstedsbevegelse i like stor grad som en utkantbevegelse. Derimot har ikke predikantene integrert denne endringen i sine normative begreper. Predikantenes diskurs om kristendommens plass i verden og samfunnet kan se ut til å forbli nært relatert til utkantens demografi og samfunnstrekk. Dermed kan advarselen mot den farlige byen fortsette å være en del av diskursen om de andre, de ikke-kristne, som farlige til tross for urbaniseringen. Kanskje blir truslene til og med enda større. Bygdas mer oversiktlige struktur og praksiser forblir normgivende.⁵⁴²

Til tross for at også predikantene urbaniseres til en viss grad, er det flere av predikantene som uttrykker skepsis. I 1981 skriver Trygve Jørgensen, som bor i Tromsø og er den predikanten som først og fremst snakker om temaet, om ungdom i byen. Han understreker farene ved å kunne komme sammen med ungdom som ikke hører til menigheten:

For de mange kristne foreldre som har sine barn og ungdommer her i byen, kan del vel komme frykt for hva deres barns foretar seg, der de må friste et hybelliv. Det kan vel ikke være uten årsak, da djevelen heller ikke er ledig, men mange flere fristelser her, hvor nærsagt "Satans trone er", både i det verdslige og åndelige. Derfor er det nok enkelte, som borte fra far og mor, nå først synes å ha fått "luft under vingene". Blant dårlige kamerater er de dratt litt etter litt ut i verden, og i likhet med den forlorne sønn mistet troens frimodighet og til sist oppspist av den sorte ravn.⁵⁴³

⁵³⁹ Bruce 1990: *A House Divided*, s. 162-164.

⁵⁴⁰ Lewis 1997: *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonda seklet*, s. 175.

⁵⁴¹ Bruce 1990: *A House Divided*, s. 162-164.

⁵⁴² Dette er særlig tydelig i predikantenes reiseberetninger, for øvrig en tekstsjanger som er verdig en større analyse. Se for eksempel Lunde 1981: "Kautokeinoreisen", *UV* 1-4/1981; Saltnes 1981a: "Vinterreisen i Vestre Lyngen", *UV* 2/1981, s. 2-3; og Esbensen 1982: "En reise i Ofoten", *UV* 6/1982, s. 3-4.

⁵⁴³ Jørgensen 1981: "Ungdomsforsamlinger", *UV* 1/1981, s. 3.

Heri ligger redselen for hva overgangen fra bygdebevegelse til bybevegelse vil innebære. I byen er nettopp grensene rundt menigheten vagere og mulighetene større. I byen får familien mindre betydning i det daglige hos ungdommen som "frister et hybelliv". Både familien og menigheten regnes som trygge havner som gir trygghet i en farlig verden. Når disse er lenger borte, beskrives farene som å stå nærmere. Urbaniseringen innebærer muligheten for at patriarkatet svekkes. Om ikke de unge lyngelæstadianerne først og fremst er sammen med felles troende, men velger dårlige kamerater, kan konsekvensene bli drastiske. De dras ut i verden, møter ondskapen og blir en del av den. Advarselen blir en indikator på at Jørgensen erkjenner tilstedeværelsen av nye praksiser.

Byen det først og fremst er snakk om, er Tromsø. Når Tromsø beskrives som å huse "Satans trone" både verdslig og åndelig, indikerer det at byen ikke bare er farlig med alle sine fristelser, men også gjennom nærværet av mange andre kristne menigheter. I tillegg kan det være en referanse til at Tromsø huser biskopen for Nord-Hålogaland bispedømme. Også Oslo er blitt en viktigere lyngelæstadiansk by gjennom tilflytting. På 1980-tallet blir Oslo oftere besøkt av predikanter, og i flere reisebrev uttrykkes bekymring over om lyngelæstadianerne i Oslo blir tatt godt nok vare på av menigheten.⁵⁴⁴

For menighetens vedkommende har dreiningen fra bygdebevegelse til bybevegelse ført til endringer også når det gjelder hvilken verden og hvilket samfunn som er rundt de kristne. Byen har et rikt symbolsk potensial. Den omtales på ulike nivåer, med sterke ord og med både praktiske og mer symbolske aspekter. Symbolikken viser seg blant annet i Jørgensens bruk av begreper som "Satans trone" og "den sorte ravn". Disse symbolske begrepene gir et annet og mer alvorlig inntrykk enn praktiske beskrivelser av hybelliv og dårlige kamerater. En utfordring for predikantene er at deres språk i utgangspunktet kan sies å tilhøre et bygdesamfunn og en bygdevirkelighet heller enn bysamfunn og byvirkelighet. Når menigheten går gjennom en utvikling fra bygdepreg til økt bypreg, bidrar det til en ny forståelse av hva verden er. Det øvrige samfunnet er annerledes i en by som Tromsø enn i bygder som Skardal og Meiland.⁵⁴⁵ Den sterke todelingen av verden i kristne og ikkekristne passer bedre inn i en bygdevirkelighet der forholdene er mer oversiktlige enn i byen, og der

⁵⁴⁴ Se for eksempel Esbensen 1984: "Vårt Oslo-besøk", *UV* 5/1984, s. 2; og Saltnes 1985a: "Herren kjenner sine", *UV* 5/1985, s. 3-4. Over 20 år etter Jørgensens utsagn er det interessant å se at flere læstadianske ungdommer, særlig fra Esbensen-fraksjonen, også besøker andre kristne menigheter. Dette kommer fram i intervjuer med Anne, Berit og Christian og i feltsamtaler. Disse ungdommene ser i liten grad ut til å være med på predikantenes strenge todeling av verden i "Kristi lemmer" og "skjøgens lemmer".

⁵⁴⁵ Skardal er en liten bygd på sørsida av Kåfjorden. Meiland er en liten bygd langt ut i Kvæningen.

det er klart for de fleste hvem som er ”Guds barn” og hvem som er ”verdens barn”. I byen blir skillelinjene mer utydelige, og det blir utfordrende for den enkelte å vite hvor grensa går mellom verden og menigheten. Mange yngre lyngelæstadianere jeg har snakka med, forteller at de opplever at flere av predikantene ikke skjønner bylivet godt nok til å omtale det slik det ofte blir gjort. Dette er interessant nok ikke spesielt sammenfallende med det generasjonsskiftet som skjer i predikanttrekkene i årene rundt 1980. Man kunne tenke seg at en ny generasjon predikanter førte med seg en ny tankegang og en åpnere holdning til det nye samfunnet. Når det ikke skjer, kan det ses som et eksempel på at generasjonsskifter ikke nødvendigvis innebærer brudd, men like gjerne ses som punkter i historien der en generasjon overfører sine tanker, holdninger og ordninger til en ny generasjon.

Et tema og en størrelse som er i utvikling innad i og knytta til den læstadianske menigheten, er etnisitet. I den forrige perioden er etnisitet i liten grad italesatt. I 1989 skjer det en endring. Da trykkes den første teksten på samisk i UV.⁵⁴⁶ Den blir fulgt av ti tekster til de neste to årene. Deretter er det ikke flere samiske tekster. Ser man på oversikten over predikanter, er det også endringer når det gjelder etnisitet. Disse viser en annen tendens. I 1950 er majoriteten av predikantene samiske eller finske. I 1990 dominerer de norske predikantene. På et mer populærkulturelt nivå spiller Riddu Riddu-festivalen en viktig rolle. Dette er en urfolksfestival som hver sommer finner sted i Manndalen i Kåfjord, der Erik Johnsen var fra. Denne festivalen knytter an til en global urfolksdiskurs, og er i liten grad opptatt av læstadianismen. Samtidig er det flere ungdommer som er vokst opp i forsamling som bidrar til å arrangere festivalen. Her blir etnisitet et tema på en måte som før 1990-tallet er utenkelig. Den utviklingen de lyngelæstadianske menighetene har gått gjennom, kan beskrives som å ha gått fra å være samisk- og finsk-dominert til å være norsk. Samtidig har det skjedd en dreining fra at samisk etnisitet underkommuniseres til aktivt å bli kommunisert og anvendt. Dette har ikke direkte konsekvenser for kjønnsystemet, men antyder et endra tidsbilde.⁵⁴⁷ Urbaniseringen og den etniske revitaliseringen viser større tendenser, og at læstadianismen er en del av et større samfunn. Når dette større samfunnet endres, endres læstadianismens sosiale kontekst.

⁵⁴⁶ Se Olsen 1989b: ”Ilolas juovllat [gledelig jul]”, UV 12/1989, s. 3.

⁵⁴⁷ Tida er inne for et forskningsprosjekt med kjønn og etnisitet som hovedparametre.

5.1.1.2 Utdanning, arbeid og familie

Urbaniseringen er til dels knytta til økningen av utdanningsnivået. Her foreligger få statistiske tall, men alle informantene mine peker på at utdanningsnivået har økt betraktelig. Mange kvinner går fra 1970- og 1980-tallet ut i lønna arbeid. Dette er både en generell trend for Nord-Norge og noe som gjelder for læstadianske kvinner.⁵⁴⁸ Inger Marie Olsen peker på hvordan kvinner i den lyngelæstadianske menigheten på Skjervøy har tatt steget ut i lønnsarbeidet.⁵⁴⁹ Kanskje skiller lyngelæstadianismen seg ut fra andre læstadianske retninger. Det er få sikre tall her, men Heid Leganger-Krogstad skriver om altalæstadianske kvinner at de er hjemmeværende.⁵⁵⁰

Arbeid henger sammen med utdanning og har konsekvenser for likestillingen. Harriet Bjerrum Nielsen og Monica Rudberg beskriver det norske samfunnet som å gå gjennom en kulturell endringsprosess fra 1960-åra, der utdanningsnivået øker betraktelig spesielt for kvinner. De sier at det neppe er noen tvil om at jentenes økte utdanningsnivå er en avgjørende faktor i denne prosessen de kaller en omorientering fra husmorfamilie til likestillingssamfunnet.⁵⁵¹ De lyngelæstadianske kvinnene er en del av denne utviklingen.

Et viktig aspekt ved utviklingen i storsamfunnet som også gjelder lyngelæstadianerne, er at det fødes langt færre barn enn tidligere. Statistikkene fra typiske lyngelæstadianske kommuner som Lyngen, Kåfjord, Skjervøy og Kvænangen viser at fødselstallene går klart ned rundt 1975, og at de etter det holder seg på et nivå under perioden før.⁵⁵² Denne tendensen bekreftes også i feltsamtaler. Når hver kvinne føder færre barn, øker det muligheten for at hun også går ut i lønna arbeid. Slik sett er færre barnefødsler en vesentlig dimensjon i en utvikling der kvinner ikke lenger kun jobber hjemme, men tar utdanning og driver med lønna arbeid. Dette skjer både i storsamfunnet og i lyngelæstadianske menigheter.

⁵⁴⁸ Lotherington og Thomassen 1997: "Kvinnens bidrag til moderniseringen av Nord-Norge", *Spennings Land*, s. 67-68. Fram til tidlig 1970-tall skiller Nord-Norge seg ut gjennom at kvinner har mindre utdanning og i mindre grad har lønnsarbeid enn resten av landet. På 1990-tallet er disse forskjellene i ferd med å oppheves. Lotheringtons og Thomassens undersøkelse vier ikke spesiell plass til læstadianske kvinner, men tendensen bekreftes av både informanter og av uformelle samtaler i forsamlingen.

⁵⁴⁹ Olsen 2006: *Kvinner tier ikke lenger i forsamlingen!*, s. 54-56.

⁵⁵⁰ Leganger-Krogstad 1995: *Læstadianske oppdragelsesidealer og skolekonflikten i Alta*, s. 80. Dette bekreftes i et intervju med altalæstadianske jenter i Altaposten i 2004. Se Hajdari 2004: "Ung, gift og lykkelig", <http://www.altaposten.no/reportasje/article7522.ece>. Se også Pesälä 2004: "When One Does Not Want to Be Like Others", *Yearbook of Population Research in Finland*.

⁵⁵¹ Nielsen og Rudberg 2006: *Moderne jenter*, s. 318.

⁵⁵² <http://www.ssb.no/emner/02/02/folkendrhst/tabeller/tab/1938.html> Kontrolltall i denne sammenhengen er fra kommunene Målselv, Bardu og Balsfjord, som har få eller ingen læstadianere. Tendensen er den samme her, men nedgangen fra de store barnekullene starter tidligere.

Bruken av prevensjon i læstadianismen finnes det lite sikre tall på, men en tendens i andre retninger er at prevensjon ennå i dag ikke aksepteres utenom av medisinske årsaker.⁵⁵³ Samtidig kan andre ytringer og tendenser, særlig i lyngelæstadianismen, antyde at læstadianerne langsomt følger utviklingen innen storsamfunnet. Fødselstallene faller, noe som antyder bruk av fødselskontroll på et eller annet vis. Informanter bekrefter at prevensjon er kommet inn i menigheten, og at noen av predikantene har gitt forsiktig støtte til bruk av prevensjon.⁵⁵⁴ For kvinner er bruk av prevensjon et vesentlig element i forhold til muligheten for å gå ut i lønna arbeid.

At utviklingen ikke nødvendigvis ses som positiv, kommer fram i UV. Trygve Jørgensen bekrefter utviklingen mot flere kvinner i arbeidslivet i 1989 når han skriver at ”denne tids harde vilkår tvinger nok mang en mor og husmor bort fra hjemmet til inntektsgivende arbeid”.⁵⁵⁵ En slik tankegang nedtoner muligheten for at kvinner *velger* å gå ut i arbeidslivet, og forutsetter at kvinner i utgangspunktet kun ønsker å være husmødre og mødre.

Utdanning er et tema som henger sammen med både urbanisering og arbeidsliv. Det ungdom gjør i byer og store tettsteder, er for en stor del å ta utdanning. Samtidig er ikke utdanning et konsept med like stort symbolsk potensial. Likevel har det vært et vanskelig tema i menigheten. Det er vanskelig å se en klar og entydig holdning til utdanning både blant predikantene og andre i menigheten. En hovedlinje ser ut til å være at det har vært stor skepsis til utdanning blant flertallet fram til 1960-tallet. Etter dette blir flere langt mer positive. Mange følger den generelle tendensen i samfunnet og tar mer utdanning enn tidligere.⁵⁵⁶ En generell tendens som bekreftes av både informanter og i feltsamtaler, er at flertallet som tar høyere utdanning, velger praktiske fag heller enn teoretiske. Samfunnsfag er

⁵⁵³ Se <http://www.altaposten.no/reportasje/article7522.ece> Forskningen er liten på dette området. Dermed skal ikke slutningene være for omfattende.

⁵⁵⁴ Ei ung kvinne skriver inn i UV i 1988. Hun peker spesielt på familieliv og samliv, og advarer sterkt mot bruk av prevensjon, som hun sier mange kristne bruker ”utelukkende for materialismens skyld”. Se [anonym] 1988: ”Er det gått så langt?”, *UV* 1/1988, s. 2.

⁵⁵⁵ Jørgensen 1989: ”Til ungdommen”, *UV* 5/1989, s. 2. Gjennomgangen av nyttårshilsener i perioden 1980-2007 viser at tekstene som sjanger får mindre plass i UV enn tidligere. Ikke alle januarnumrene får egne nyttårshilsener, og tekstene er gjerne korte og generelle. Når de peker på konkrete hendelser og temaer, er det likevel den samme diskursen som tidligere som vises. Tekstene advarer mot en ond verden som stadig blir verre.

⁵⁵⁶ Folk i enkelte områder og noen predikanter har likevel vært negative eller tilbakeholdne til utdanningens verdi. I flere feltsamtaler har Kåfjord vært trukket fram som et sted der utdanningsskepsisen har vært størst. Dette har likevel endra seg slik at skepsisen i dag stort sett er borte der også.

mindre vanlig enn helse- og økonomifag, og lærer og sykepleier er populære yrker. Unntakene finnes imidlertid i alle leire og fra alle steder.

Når flere innenfor den lyngelæstadianske menigheten begynner å søke høyere utdanning, har det blitt advart gjennom Luthers utsagn om at høyere skoler er porten til helvete.⁵⁵⁷ Minneordet over Peder Nyvold, som døde i 1991, er skrevet av en som er kritisk til utdanning: ”Selv om verden nok lokket og dro, så ble han sine foreldre lydige og ble dem til hjelp, i stedet for å søke egen vinning med utdanning og skolegang.”⁵⁵⁸ Her liknes utdanning med egen vinning, og ses som en måte verden lokker den kristne på. Ulike løsninger på utdanningsspørsmålet antydes i minneordet over Amanda Samuelsen, kona til den høyt akta predikanten Haldor Samuelsen. Der skriver nettopp Peder Nyvold:

Etter dette lot Haldor og hans hustru noen av barna søke skoler og utdanne seg til forskjellige yrker, som viser seg nyttig for det legemlige liv, slik som Luther mener. Kristne folk har nok et åpent øye for de farer av åndelig art som følger særlig de store skoler, hvorom Luther bruker et annet ord, som man ikke siterer i denne forbindelse.⁵⁵⁹

Ekteparet Samuelsen er kjent på mange måter, men omtales av mange jeg har snakka med i menigheten som særlig positiv til utdanning. Gjennom sin forsiktige kritikk av familien Samuelsen sin løsning av utdanningsspørsmålet, synliggjør Nyvold her tilstedeværelsen av ulike stemmer blant predikantene. Når han understreker at utdanning er nyttig ”for det legemlige liv”, peker han på en viktig verdi ved utdanning. Samtidig trekker Nyvold fram Luthers sitat. Uten at det siteres vet alle leserne hva det er snakk om. Til og med blant de aller mest innflytelsesrike predikantene har det altså vært en slags uenighet om temaet.

Advarselen mot utdanning er en del av ideen om at verden forsøker å trekke til seg de kristne. Samtidig som det ikke fordømmes at flere tar utdanning, er skepsisen til stede når det gjelder universitetene. I forbindelse med opprettelsen av Praktisk-kirkelig kompetansesenter i Tromsø i 1997 kommer predikantrådet i Esbensen-fraksjonen med en uttalelse som er generelt positiv. Hver enkelt student får ansvar for ikke å miste troen. Ikke desto mindre, følgende setning antyder at universitet ikke er noe plussord: ”Og det samme giftige klima som hersker i Universitetskretsene i Oslo, vil selvfølgelig også råde i Tromsø”.⁵⁶⁰ Når disse

⁵⁵⁷ Luther 1979 [1520]: ”Til den kristne adel av tysk nasjon om bedring av kristendommens kår”, *Verker i utvalg 2*, s. 72. Her er utsagnet en del av Luthers kritikk av de katolske universitetene.

⁵⁵⁸ Nilssen (red.) 1997: *Taler i forsamlingen*, s. 15.

⁵⁵⁹ Nyvold 1985a: ”Noen ord til minne”, *UV 7-8/1985*, s. 8.

⁵⁶⁰ Esbensen, Eriksen og Jakobsen 1997: ”Praktisk-kirkelig kompetansesenter i Tromsø”, *UV 3/1997*, s. 4.

temaene blir tatt opp i UV og i talene, gjenspeiler det nye tider og den virkeligheten menigheten, og særlig de unge i menigheten, lever i.

5.1.1.3 Ungdom og familieforventning

Flere av temaene som er nevnt, urbanisering, utdanning og de mørke tidene, blir i UV spesielt knytta til ungdom. Dette gjelder i den grad at "ungdom" som konsept blir sterkere og mer uttalt.⁵⁶¹ I det øvrige samfunnet blir ungdom et begrep i bykulturen i 1950-årene. I bgydekulturen skjer det seinere.⁵⁶² En vesentlig endring i det norske samfunnet er at for de siste generasjonene går veien til voksenlivet ikke via arbeid og ekteskap, men via utdanning.⁵⁶³ Slik er det en gjensidig styrkende relasjon mellom ungdom og utdanning. Framveksten av en moderne ungdomskultur som er sterkt knytta til bykultur og populærkultur, skaper en serie utfordringer for den lyngelæstadianske menigheten. Særlig gjelder dette synet på verden (se over). Ungdommen stiller noe friere i menigheten på en del områder. For eksempel har de friere kleskoder. At ungdomssegmentet vokser, bidrar dermed til at frirommet også vokser (se kapittel 5.3).

Lyngelæstadianernes fokus på ungdom på 1980-tallet er påfallende annerledes enn den tilsvarende diskursen i misjonsbevegelsen. I misjonsbevegelsen er ungdom et viktig tema allerede på 1890-tallet. Dette er lenge før ungdom knyttes til bykultur og populærkultur. I 1868 blei Stavanger Ynglingeforening stifta, som var forløperen for Norges Kristelige Ungdomsforbund (seinere KFUK-KFUM).⁵⁶⁴ Og flere av misjonsorganisasjonene starta egne ungdomsforeninger på slutten av 1800-tallet.⁵⁶⁵ Ungdom er også et ynda tema både i taler og tekster.⁵⁶⁶ En bakgrunn til at dette skjer såpass mye tidligere enn hos lyngelæstadianerne er delt. Misjonsorganisasjonene differensierer allerede på 1800-tallet, det vil si at menighetene deles inn i misjonærer, kvinner, eldre, barn og ungdom og at det dannes særforeninger og særmøter. Videre er misjonsorganisasjonene å finne både i byen og på bygda. Større steder skaper større menigheter, som igjen kan muliggjøre differensiering. Lyngelæstadianismen er fram til omtrent 1980 i hovedsak et bygdefenomen. Med urbaniseringen kommer også ungdomsforsamlingene. Et annet perspektiv som er mulig i denne sammenhengen, er at det

⁵⁶¹ I periodene foran er det sjelden ungdom nevnes eller omtales. Se W.K. 1964: "Gi akt på tiden!", *UV* 9/1964, s. 2-3; Nyvold 1968b: "En dyrkelse", *UV* 5/1968, s. 2-3. Ungdom begynner å skrive inn i UV på 1970-tallet. Se [anonym] 1973: "Herre, frels oss, vi forgår", *UV* 2/1973, s. 2-3. På 1980-tallet øker tekstene om og av ungdom betraktelig, slik at det er minst fem tekster årlig om ungdom i UV.

⁵⁶² Nielsen og Rudberg 2006: *Moderne jenter*, s. 157-162.

⁵⁶³ Nielsen og Rudberg 2006: *Moderne jenter*, s. 301.

⁵⁶⁴ Gundersen 1996: *Visjon og vekst*, s. 76-78.

⁵⁶⁵ Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 194-197.

⁵⁶⁶ Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 116-117.

bygdevirkeligheten er relativt sett færre ungdommer. Lyngnælæstadianismen har historisk sett hatt sitt nedslagsfelt i kystbygder og samiske bygder, der fiske og/eller reindrift omfatter hele familien. Her er overgangen mellom barn og voksen kortere. Dermed er det mindre rom for ungdommer både til hverdags og i forsamlingen. Moderniseringen endrer både kystsamfunnet og reindrifksamfunnet, og skaper en tilnærming til det øvrige samfunnet.⁵⁶⁷ Med dette skapes større rom for ungdom.

Prosessene knytta til ungdom tilsvarer likevel misjonsbevegelsens når de først skjer hos lyngnælæstadianerne. Det er 1970-tallet og tida etterpå som åpner et frirom for ungdom i de lyngnælæstadianske menighetene. Frirommet er likevel ikke uproblematisk. Fra 1970-tallet har det vært arrangert ungdomsforsamlinger i Tromsø, noe som ikke oppleves utelukkende som positivt. En ungdom skriver inn med sterk kritikk etter å ha deltatt på ungdomsforsamling:

Innenfor ungdomsmiljøet synes det som om folk blir som ravner straks de opptrer i flokk. I samlingen er vi alle anstendige og prektige kristne. Synes det iallfall uten på. [...]

Det er forferdelig vanskelig å komme inn i et læstadiansk ungdomsmiljø. De som holder sammen, har lenket seg sammen. Du må være sterk skal du makte å bryte inn. Er du svak gir du opp, går bort og forneker troen. Du finner ikke hjem der, du går til verdens kamerater hvor iallfall mange møter deg med forståelse i at du søker kontakt.⁵⁶⁸

Her gis et bilde av ungdomsforsamlingen som er langt fra flatterende. I UV hører det til sjeldenhetene at såpass kritiske tekster trykkes. Når det skjer her, er det neppe tilfeldig at det er knytta til ungdom. Det gjelder på et vis ikke den egentlige forsamlingen. Slik kan teksten og ungdom brukes for å kommunisere farer den kristne menigheten kan komme bort i.⁵⁶⁹

Predikantene viser gjennom minneordene sin relasjon til ungdom. De minneordene over predikantene som er skrevet i denne perioden, følger for en stor del de samme linjene som tidligere minneord. En viktig tendens er likevel mulig å spore. Både barn og ungdom kommer inn som en vesentlig størrelse for predikantene. Der enkeltpredikanter før blei omtalt på denne måten, blir nå flertallet av predikanter beskrevet gjennom relasjoner til barn og unge. Johannes Nyvold skildres som ”godt kjent med kristne ungdommers problemer.

⁵⁶⁷ Lorås 1997: ”Ein sammensett modernitet”, *Spenningenes land*, s. 16-20.

⁵⁶⁸ [En ungdom] 1981a: ”Å være ung kristen i læstadiansk miljø”, *UV* 9/1981, s. 3.

⁵⁶⁹ Måneden etter skriver redaktør Saltnes inn og kommenterer at det er kommet mange reaksjoner fra folk som mener ungdommen i Tromsø blir hengt ut. Han forsvarer likevel at teksten blei trykt for at mange skal bli ”mer våkne til å ta seg i akt for ikke å bli påvirket og dratt med”. Se Saltnes 1981b: ”Å være ung kristen i læstadiansk miljø”, *UV* 10/1981, s. 3.

Dette ble ofte å vise seg i den særlige omsorg han hadde for de unge.”⁵⁷⁰ Sammenkoplingen mellom barn/ungdom og predikanter er et tegn på hvordan predikantene tar steget inn i ei ny tid. Ungdom er blitt et konsept og en sosial gruppe å regne med. Nå kan også predikantene beskrives gjennom omsorg og relasjoner til andre enn ”menigheten” og ”de kristne”.

5.1.2 Predikanter i konflikt og endring

Lyngelæstadianismen splittes i 1992 etter en periode med spenninger og konflikter. Sjøl om årsakssammenhengene er komplekse, er det liten tvil om at de temaene som det særlig blir konflikt rundt, kommer som resultat av endringer i samfunnet. Splittelsen blir et faktum i 1992. En fullstendig analyse av splittelsen, fra begynnelse til slutt med årsak og virkninger, er det her ikke rom for.⁵⁷¹ Jeg behandler her splittelsen først og fremst på et institusjonelt nivå med fokus på hvordan den henger sammen med kjønn.

På 1980-tallet er det flere predikanter som går bort. Når kontinuitetsbærere og samlende krefter som Peder Nyvold (1991), Halldor Samuelsen (1986) og Nils Samuelsen (1990) går bort i løpet av få år, preger dette menigheten. Dessuten er det en lang rekke nye predikanter, både høvedsmenn og reisekamerater, som sendes ut i årene rundt 1980.⁵⁷² At gamle og sentrale predikanter går bort, er likevel noe som alltid har skjedd innen læstadianismen uten at store konflikter nødvendigvis har ramma menigheten. Når splittelsen skjer nettopp i denne perioden, henger det sammen med andre faktorer i samfunn og forsamlingsliv.

I løpet av 1991 antydes det i UV at det er en konflikt mellom noen av predikantene. Da blir det trykt to tekster av Erik Johnsen som begge handler om å holde fred og søke forsoning.⁵⁷³ Etter hvert blir det klart at konfliktene innad i predikantkollegiet er omfattende. Det viktigste spørsmålet er om det skal tillates predikantene å være uenige. Redaktør P. Sigmund Olsen, som tar over for Erling Saltnes som redaktør i 1989⁵⁷⁴, skriver i 1992 og redegjør for

⁵⁷⁰ Saltnes 1984: ”Johannes Nyvold til minne”, *UV* 5/1984, s. 4. Se også for eksempel Hole 1983: ”Til minne”, *UV* 12/1983, s. 2; og Olsen 1994a: ”Sigfred Berglund – Til minne!”, *UV* 6-7/1994, s. 4.

⁵⁷¹ Splittelsen er egentlig moden for mer forskning, både hva gjelder årsaker, forløp og konsekvenser. De eneste forskningsbidragene som tar for seg splittelsen, er Eggen 1998: *Troens bekjennere* og Riiser 1994: ”...I et annet rom”, *Nordnorsk kulturhistorie* 2.

⁵⁷² Nye høvedsmenn er Osvald Johansen (første reise 1979), Trygve Jørgensen (1980), Nils Samuelsen (1975). Nye reisekamerater er Helge Bakkehaug (1978), Knut Evanger (1980), Magnar Fjellstad (1982), Egil Gundersen (1977), Helge Hansen (1978), Alf Jacobsen (1976), Sigmund Pedersen (1976). Flere av de eldre predikantene dør eller slutter å tale av helseårsaker: Karl Lunde (1975), Lars Nilsen (1975), Mikal Pedersen (1982), Olaf Ringstad Seljelund (1980), Halldor Samuelsen (slutta å tale i 1980). Se Kristiansen 2004a: *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000*, s. 70-114.

⁵⁷³ Johnsen 1991a: ”Erik Johnsens råd til oss”, og 1991b: ”Holder Herrens hjord sammen!”, *UV* 11/1991, s. 1-2.

⁵⁷⁴ Olsen 1989a: ”Etter 40 år...”, *UV* 1/1989, s. 2. Olsen er den første redaktøren som ikke er predikant.

splittelsen. Blant annet trekker han fram at det har vært læremessig uenighet i flere år, og at predikantene kom med en uttalelse i 1987 der de sa seg enige om å være uenige.⁵⁷⁵ Det blir et ”kirkemøte”, men bare den ene sida møter opp. I UV 6-7/1992 skrives det mer, og begge partene slipper til med sine forklaringer.⁵⁷⁶

På den ene sida befinner de fleste predikantene seg. Disse får tilnavnet – og økenavnet – ”de liberale” av den andre sida. Grunnen er at de ses som å ha forandra syn i forhold til tradisjonen.⁵⁷⁷ De får følge av litt under halvparten av menigheten. På den andre sida befinner høvedsmennene Jaklin Sommerstad (1910-2000) og Knut Evanger, tre av kameratene og en rekke forsamlingsholdere seg. Disse får tilnavnet ”fundamentalistene” av den andre sida fordi de nekter å godta en hver form for uenighet internt, og får følge av litt mer enn halve menigheten.⁵⁷⁸ Når det gjelder omtalen av de forskjellige sidene, er det flere betegnelser som kan brukes. En mer nøytral form innebærer å skille mellom ”de konservative” og ”de liberale”, noe som er gjengs i dag. Samtidig er dette veldig relative termer. De liberale er i liten grad liberale i en større kirkelig og teologisk forstand. Begge retninger må kunne kalles meget konservative. Øyvind Eggen skiller mellom *modernistene* og *tradisjonalistene* ut fra ideen om at å akseptere flere syn kan kalles moderne, mens avvisningen av en slik tankegang kan kalles tradisjonalistisk.⁵⁷⁹ Dette er en i stor grad gyldig inndeling, men innenfor begge retningene finnes både tradisjonister og modernister. Dessuten vil denne inndelingen implisere at hver enkelt valgte sin fraksjon ut fra dogmatiske overveielser, og dermed nedtone det sosiale aspektet ved splittelsen. En inndeling som definerte ut fra lederne, ville innebære betegnelsene ”Esbensen-fraksjonen” og ”Evanger-

⁵⁷⁵ Olsen 1992a: ”I Åndens enhet vandre”, UV 5/1992, s. 4. Brevet fra 1987 er gjengitt i 1992. Se Nyvold m. fl. 1992: ”Predikantuttalelsen fra Skibotnstevnet november 1991”, UV 8/1992, s. 2. I Olsens tekst kommer det fram at splittelsen er kommet langt, og tre forsamlingsholdere fra det som er i ferd med å bli Esbensen-fraksjonen innkaller til krisemøte, til det de kaller for et ”luthersk/læstadiansk kirkemøte”. De ”kan ikke tie lengre”, sier de, og antyder at det har vært en strategi. I stedet for å ta opp konflikten offentlig, har det blitt tidd. Se Paulsen, Karlstrøm og Gundersen 1992: ”Nødskriv om å innkalle til læsesamtaler”, UV 5/1992, s. 2.

⁵⁷⁶ Olsen 1992b: ”Menighetsmøte – læsesamtaler”, UV 6-7/1992, s. 3; Sommerstad m. fl. 1992: ”Meningsforskjeller innen Den Luthersk-Læstadianske menighet”, UV 6-7/1992, s. 4; Andreassen m. fl. 1992: ”Uttalelse fra menighetsmøte i Skibotn 30/5 1992”, UV 6-7/1992, s. 5-7.

⁵⁷⁷ Offisielt benytter de seg av betegnelsen ”Den luthersk-læstadianske menighet”.

⁵⁷⁸ Denne sida kaller seg sjøl ”Den luthersk-læstadianske menighet – Lyngen-retningen”. Sommerstad (tidligere med etternavnet Oldervoll) tok over som leder da Peder Nyvold blei sjuk i 1984. I forbindelse med splittelsen spilte han ingen sentral rolle, men havna som leder av det jeg kaller Evanger-fraksjonen. Evanger tar imidlertid snart over. Da Sommerstad dør i 2000, får han et varmt minneord i UV, der han nærmest unnskyldes for sin deltakelse i splittelsen. Se Olsen 2001: ”Jaklin Sommerstad til minne”, UV 1/2001, s. 4. Esbensen er kritisk til Sommerstads lederskap: ”Vi maatte ofte utæske hans Mening. Sandt nok kommer man ikke til orde, naar man intet Ord har at komme med”. Se Esbensen 1994: *Et Bidrag til Oplysning om Splittelsens Bakgrund og Aarsak*, s. 8.

⁵⁷⁹ Eggen 1998: *Troens bekjennere*, s. 82 ff.

fraksjonen”. Sjøl om Esbensen aldri blir leder av predikantrådet i sin fraksjon, hersker liten tvil om at han fra 1992 blir den ideologiske og egentlige lederen. På den andre sida blir Knut Evanger leder etter splittelsen. Han fungerer både som reell og formell leder. Spørsmålet om hva som er de beste betegnelse, krever en større undersøkelse av flere faktorer ved splittelsen. Jeg velger å følge et inntrykk jeg sitter igjen med om at de fleste valgte side dels ut fra sosiale faktorer som familie, bosted og oppvekststed, dels ut fra tilhørighet og tiltro til bestemte predikanter. Dermed ender jeg opp med de tentative termene Esbensen-fraksjonen og Evanger-fraksjonen.⁵⁸⁰

De sakene som av predikantene framstilles som hovedstridspunkter, handler om skilsmisse og skapelsesdagens lengde.⁵⁸¹ Begge temaene må ses som uttrykk for noe større. Skilsmisse er et godt eksempel på det Andreas Esbensen på 1960-tallet kalte ”spørsmål som var de fordums vandrere ukjente” sjøl om Luther behandler temaet. På 1980- og 1990-tallet er skilsmisse blitt et tema i det øvrige samfunnet gjennom en sterk økning i antall skilsmisser. I 1966 er det 67 skilsmisser i Troms. I 1990 er det 392.⁵⁸² Fram mot 1990 blir det aktuelt med samlivsbrudd også i den læstadianske menigheten.⁵⁸³ Innenfor en kristen bevegelse der ekteskapet ses som Guds ordning, og der menn og kvinner defineres ut fra deres roller og funksjoner i ekteskapet, er skilsmissen en utfordring. Spesielt gjelder dette når et samlivsbrudd avløses av et nytt forhold og eventuelt et nytt ekteskap.

Skilsmisse blir i utgangspunktet ikke behandla så ulikt av de to fraksjonene. De forholder seg aktivt til hverandres syn, og formulerer sitt syn gjennom en aktiv negasjon av motparten. Evanger-fraksjonens hovedpoeng er at Esbensen-fraksjonens syn er nytt og innebærer en liberalisering, og at dette vil ”gi anledning til større frihet for kjødet, og føre til ulykke for

⁵⁸⁰ Skillelinjene er til en viss grad geografiske. For eksempel blir nesten alle i Kåfjord tilhørende Evanger-fraksjonen, mens nesten alle i Kaldfjord utenfor Tromsø tilhører Esbensen-fraksjonen. Utover dette ser det ut til at både Tromsø og de fleste bygdene deles på begge fraksjonene med ulike betoningar fra sted til sted. Tida er ellers overmoden for mer forskning på splittelsen ut fra en rekke ulike perspektiver.

⁵⁸¹ Diskusjonen om en dag i skapelsen skal forstås bokstavelig eller i overført betydning har sin bakgrunn i konservativ kristendoms relasjon til evolusjonstankegangen. Ideen om naturlig utvalg, evolusjon og det store smellet utfordrer den kristne bibelske skapelsesberetningen der Gud skaper verden på seks dager. En løsnings på denne utfordringen er at om det har tatt mer enn 6000 år for mennesket å utvikle seg til i dag, så må en dag i bibelen forstås som en tidsepoke. Dermed har Gud skapt mennesket over et langt mindre definert tidsrom, og det åpnes for usikkerhet og ulike tolkningar av historien. Allerede i 1982 er temaet oppe i UV. Da skriver Sigurd Hole inn og slår fast at det er 5982 år siden skapelsen. Og redaktør Saltnes svarer med at det ikke kan fastslås nøyaktig. Se Hole 1982: ”Skal vi tro vitenskapen i alt?”, *UV* 11/1982, s. 2; og Saltnes 1982: ”Anmerkning”, *UV* 11/1982, s. 3.

⁵⁸² http://statbank.ssb.no/statistikkbanken/Default_FR.asp?PXSid=0&nvl=true&PLanguage=0&tilside=selecttab/le/hovedtabellHjem.asp&KortnavnWeb=ekteskap

⁵⁸³ Det nevnte brevet fra predikantene fra 1987 handler nettopp om skilsmisse, og har sitt utgangspunkt i hvordan predikantene skal forholde seg til at skilsmisene er kommet til menigheten.

menighetene”.⁵⁸⁴ Esbensen-fraksjonens skriv i UV er delt i teser etter modell fra Konkordieboken. Her fokuseres først på ekteskapet. Dermed gis en hovedbegrunnelse for ekteskapet innenfor lyngelæstadianismen, det skal ”føre slekten videre”, gi en ”medhjelp i livet” og ”bevare renhet og kyskhet”.⁵⁸⁵ På denne måten forsvarer de sitt syn på skilsmisse gjennom en sterk betoning av ekteskapet. Retorisk er dette etter alt å dømme for å møte påstanden om at deres syn innebærer et forsvar for skilsmisse og en nedtoning av ekteskapet. De slår fast at skilsmisse er å anse som brudd med Guds skaperordning. Med dette som bakgrunn, og med begrunnelse henta fra Bibelen og Luther, forsvares skilsmisse og gjengifte etter utroskap. Når denne teksten forholder seg til den andre fraksjonen, er det gjennom aksepten av uenigheten: ”Vi vil likevel ikke fordømme dem som har det motsatte syn av vårt i dette spørsmålet, fordi deres syn likevel ikke røkkes ved ’grunnvollen’”.⁵⁸⁶ Summen av de to fraksjonenes behandling av skilsmissspørsmålet er at familien og ekteskapet betones som hellig og skapt av Gud, og at utviklingen i samfunnet innebærer en profanering og en verdsliggjøring.

Et utgangspunkt for en forståelse av splittelsen er modernisering og de fordums ukjente spørsmålene. Når nye spørsmål kommer, kan ikke nødvendigvis de tidligere predikantene gi svaret lenger – om det er Læstadius, Johnsen eller Lunde. Det skapes en åpning der den nye tida med sine nye spørsmål og tema blir satt opp mot gamle dager og tradisjonen. Uten å komme med kritikk av de gamle skapes muligheten for predikanter i samtida til å hevde at de representerer sannheten. Og det åpnes for at flere syn kan eksistere side om side.⁵⁸⁷ P. Sigmund Olsen skriver om predikantbrevet fra 1987 at et sentralt poeng der er aksepten for at det eksisterer ulike syn i predikantkollegiet.⁵⁸⁸ Gjennom å betone muligheten for uenighet blant predikanter formidles eller skapes en slags relativisering der tradisjonen ikke alltid har svaret, og det er lov å være uenig om noen saker. Fortolkningen fra den andre sida er den motsatte. Predikanten Nils-Einar Samuelsen fra Evanger-fraksjonen sier om splittelsen i et radiointervju i 2003: ”Hvis du først begynner å flytte og tolerere ting utenom det som Skriften godtar, så fører det med seg at du flytter ikke bare den steinen, men steiner følger

⁵⁸⁴ Sommerstad m. fl. 1992: ”Meningsforskjeller innen Den Luthersk-Læstadianske menighet”, *UV* 6-7/1992, s. 4.

⁵⁸⁵ Andreassen m. fl. 1992: ”Uttalelse fra menighetsmøte i Skibotn 30/5 1992”, *UV* 6-7/1992, s. 5.

⁵⁸⁶ Andreassen m. fl. 1992: ”Uttalelse fra menighetsmøte i Skibotn 30/5 1992”, *UV* 6-7/1992, s. 5.

⁵⁸⁷ Esbensen forteller sjøl om hvordan han var enig med Nils Samuelsen om å være uenig. Se Esbensen 1994: *Et Bidrag til Oplysning om Splittelsens Bakgrunn og Aarsak*, s. 3.

⁵⁸⁸ Olsen 1992a: ”I Åndens enhet vandre”, *UV* 5/1992, s. 4.

etter.”⁵⁸⁹ Her er det endringer i seg sjøl som settes fram som problemet. En hver form for liberalisering innebærer et steg mot å miste grensene rundt menigheten.

Samuelsen representerer med sin mediadeltakelse noe nytt i en lyngelæstadiansk sammenheng. Jula 2004 deltar han også i TV-programmet *Predikanten* på NRK1. Her blir han portrettert og fulgt i sin gjerning som bonde og predikant. På denne måten tar Samuelsen del i offentligheten på en måte som hittil er ny innenfor lyngelæstadianismen. Informanten Geir omtaler denne sida ved Samuelsen, og sier at Samuelsen har en helt annen horisont omkring disse nye tingene enn man tidligere har hatt. Det er ikke de nye tingene, som TV og radio, i seg sjøl som er onde. De kan brukes til noe godt og de kan brukes til noe ondt.⁵⁹⁰

De to fraksjonene representerer to ulike måter å møte ei ny tid på. Endringer i sosial praksis har ført til diskursive nydannelser i menigheten. Når skilsmisser blir aktuelt innen menigheten, blir det et tema hvordan man skal forholde seg til det, og skilsmisse blir forsøkt satt inn i en større teologisk sammenheng. Slik blir det en utfordring for hele det lyngelæstadianske kjønnsystemet. Det henger sammen med skaperordning, med familien som institusjon, med menn og kvinners roller i ekteskapet, og med kallet. Esbensen-fraksjonens løsning kan ses som en åpning av kjønnsystemet i den forstand at den sterke vekten på predikantenes entydighet og konsensus nedtones. Evanger-fraksjonen representerer et forsøk på å lukke kjønnsystemet og avvise relevansen av nye sosiale praksiser.⁵⁹¹

De fleste av predikantene følger Esbensen i splittelsen – fem av sju hovedsmenn og halvparten av reisekameratene.⁵⁹² Dermed kan denne fraksjonen fortsette med samme organisasjonsstruktur og stort sett de samme predikantene. Evanger-fraksjonen, derimot, må kalle nye predikanter, nytt predikantråd og nye bedehusstyrer. I denne prosessen blir enighet

⁵⁸⁹ Brun 2003: *Hvor smal skal stien være? Læstadianismen inn i et nytt årtusen*. NRK P1, 16/7.

⁵⁹⁰ Se intervjuet med Geir.

⁵⁹¹ De institusjonelle konsekvensene av splittelsen er flere. En viktig dimensjon er hvordan begge fraksjonene må konsolidere seg på nytt. Etter et offentlig rabalder i avisene og rettsapparatet sommeren 1992 om retten til å anvende og forvalte en rekke forsamlingshus, blir det skapt store sår i menigheten(e). UV fortsetter som blad for Esbensen-fraksjonen. Se Olsen 1993a: "Bladet 'Under Vandringer'", *UV* 1/1993, s. 1. Evanger-fraksjonen gir ikke ut et eget blad, men redigerer og gir ut to samlinger med taler fra predikanter før splittelsen. Begge fraksjonene forsøker slik sett å framstå som bærer av kontinuitet, som bærer av den "egentlige" lyngelæstadianismen. Nilsen (red.)1992: *Predikener*; Nilsen (red.)1997: *Taler i forsamlingen*.

⁵⁹² Riiser overdriver sitt fokus på at "fotfolket i forsamlingen skjøv flertallet av predikantrådet fra seg". Se Riiser 1994: "...I et annet rom", *Nordnorsk kulturhistorie* 2, s. 270. Mer enn en rein ideologisk kamp går skillelinjene geografisk og familiemessig.

fokusert på i den grad at dissens ses som å være mot Guds formaninger.⁵⁹³ Det fører til en betoning av Evangers autoritet, samt til muligheten for å rekruttere nye predikanter. Av de nye predikantene skiller noen seg ut ved å være langt yngre enn sine predikantkolleger. Blant annet er Nils-Einar Samuelsen kun 25 år idet han blir utsendt som predikant. Dette kan ses som at man innenfor Evanger-fraksjonen ønsker å se til tradisjonen og historien. Dette er nemlig ikke utelukkende et *brudd med* tradisjonen, det er en måte å *vende tilbake til* den gamle tradisjonen. Generasjonen av predikanter før dem som sørger for splittelsen, blei kalt mens de ennå var unge.⁵⁹⁴

5.1.3 Nye ordninger og gamle strukturer

Splittelsen i 1992 fører til at to menigheter kommer ut av det som var en. Skillelinjene og årsakene er både geografiske, sosiale, dogmatiske og knytta til maktrelasjoner.⁵⁹⁵ På toppnivå får splittelsen få konsekvenser. Predikantrådet og predikantordningen består. Derimot endres organisasjonen og det institusjonelle nivået. Et blick på Esbensen-fraksjonens menighet på 2000-tallet viser en menighet som ser ganske annerledes ut enn lyngenmenigheten gjorde på 1950-tallet. Ungdomsarbeid og bibelgrupper virka på 1950-tallet like langt unna som internett. I denne delen anvendes et bredt blick på menigheten for å vurdere hvilke følger nye retninger og fora har for kjønnsystemet.

5.1.3.1 Fastere organisasjon og nye ordninger

Etter årtusenskiftet har det kommet til nye ordninger og samlingsformer i menigheten. De fleste er særlig knytta til ungdom. Endringene skjer først og fremst i Esbensen-fraksjonen. Jeg skal særlig følge Esbensen-fraksjonen videre og se på de ulike tendensene som ligger i endringene. På den ene sida har de nye ordningene sørger for arenaer der den rådende kjønnsorden blir utfordra. På den andre sida har også de nye arenaene blitt underlagt den diskursive dominansen.

⁵⁹³ Riiser 1994: "...I et annet rom", *Nordnorsk kulturhistorie* 2, s. 274-275.

⁵⁹⁴ Nils-Einar Samuelsen er i dag en av de mest prominente predikantene i Evanger-fraksjonen. Familiemessig er tradisjonen i orden. Han er sønn av Nils Samuelsen (1949-1990) og sønnesønn av Halldor Samuelsen. Begge er noen av de mest framstående og respekterte predikantene i Lyngen-læstadianismens historie. Begge var meget populære ikke bare som forkynnere, men også som helbredere. På denne måten strekte deres ry seg langt ut over menigheten. Jeg går i denne sammenhengen ikke inn på helbrederaspektet. Åpenbart er dette interessant, men grunna avgrensning finner jeg ikke plass til dette her. Se Hansen 2004: *Predikanten*, NRK 1, 25/12-2004. I programmet er et sentralt element at Samuelsen er helbreder, noe han sjøl nedtoner.

⁵⁹⁵ Dette innebærer at flere steder holdes to forsamlinger til samme tid. Det finnes også eksempler på ektefeller som hver søndag går til hver sin forsamling, sjøl om det er vanligere at familier velger samme retning. Andre steder har bortimot hele bygda valgt samme retning.

Den lyngelæstadianske menigheten utvikler seg i løpet av 1980-2007 i retning av en mer formalisert organisasjon. Det kommer til flere offentlige roller og funksjoner. Samlingspunktene blir flere, og mindre formelle samlingspunkter kommer til av både virtuell og fysisk karakter. Med flere funksjoner og samlingspunkter blir også spillerrommet større for kvinner spesielt, men også for menn som ikke er predikanter. I 1989 tydeliggjøres dreiningen mot en fast organisasjon gjennom at det for første gang offentliggjøres et regnskap for den samla menigheten i UV.⁵⁹⁶ Den samme tendensen uttrykkes ved at menigheten opptrer som pressgruppe i politiske saker.⁵⁹⁷ Konsekvensen er at den lyngelæstadianske menigheten i dag framstår som en organisasjon, sjøl om den nok ikke er like gjennomsluktig og åpen hva gjelder beslutningsformer og kommunikasjon som andre tilsvarende organisasjoner.⁵⁹⁸ I etterkant av splittelsen skriver hovedsmannkollegiet i Esbensen-fraksjonen en redegjørelse der de tar opp hva som har skjedd, og hvordan menigheten nå er organisert. Igjen tar de avstand fra å være en "kristelig organisasjon med skrevne lover, medlemsfortegnelser etc". Og de viser hvordan predikantrådet med tre predikanter anses som et arbeidsutvalg, mens hele gruppa av sju hovedsmenn i praksis er predikantråd. Arbeidsutvalget står for den daglige ledelsen "i fellesskap uten spesielt utpekt formann".⁵⁹⁹ I feltsamtaler bekreftes at den administrative lederen er Sigmund Eriksen, mens Andreas Esbensen er den reelle og ideologiske lederen.⁶⁰⁰

I forbindelse med splittelsen kommer Evanger-fraksjonen med to samlinger av taler. Den første kommer allerede i mai 1992, og bærer preg av hastverkarbeid.⁶⁰¹ Den andre er mer gjennomarbeida, og har en egen del med omtaler av predikanter.⁶⁰² Redaktøren av bøkene er Olga Nilsen. Hun framtrer ikke som noen sentral person i menigheten, men får som redaktør av viktige bøker likevel en offentlig posisjon. Trolig tilsvarer dette den posisjonen og stillingen Marie Skorpa hadde rundt utgivelsen av *Taler av Erik Johnsen med flere*.

⁵⁹⁶ Sommerstad og Eriksen 1989: "Utskrift av regnskapet for 1988 for Den Lut.-Læst. Menighet", *UV* 3/1989, s. 3.

⁵⁹⁷ Se Sommerstad m. fl. 1990: [uten tittel], *UV* 4/1990, s. 4. Her gjengis et brev til Undervisningsdepartementet fra predikantrådet om skoler og læreplan. Og det understrekes at læstadianismen er en uadskillelig del av kvensk og samisk kultur. Interessant nok er det på denne tida UV for første gang begynner å trykke tekster på samisk. Se Olsen 1989b: "Iloas juovllat" [gledelig jul], *UV* 12/1989, s. 3.

⁵⁹⁸ Feltsamtaler og intervjuer. Flere av informantene mine antyder at det er problematisk at organisasjonen er så lite gjennomsluktig.

⁵⁹⁹ Eriksen m. fl. 1993: "En meningsløs konflikt", *UV* 5/1993, s. 2-3. Underskriverne er Sigmund Eriksen, Alf Jakobsen og Andreas Esbensen, som utgjør arbeidsutvalget, samt de andre hovedsmennene Trygve Jørgensen, Erling Saltnes, Magnar Fjellstad og Hans Nic. Nilsen.

⁶⁰⁰ Hans Nic. Nilsen går i 2004/2005 inn i predikantrådet og får rollen som sekretær i arbeidsutvalget.

⁶⁰¹ Nilsen (red.) 1992: *Predikener*.

⁶⁰² Nilsen (red.) 1997: *Taler i forsamlingen*.

På 1990-tallet kommer flere nye ordninger retta mot barn. I 1990 åpner privatskolen Varden skole i Kvænangen.⁶⁰³ I 1994 åpner Nordreisa privatskole.⁶⁰⁴ Begge skolene drives av læstadianerne som et alternativ til den offentlige grunnskolen ”som etter manges erfaring ikke lenger er en støtte for en kristen oppdragelse av deres barn, men i mange tilfeller heller det motsatte.”⁶⁰⁵ På skolene er det både mannlige og kvinnelige lærere. Skolespørsmålet innebærer også en offentlig behandling og refleksjon. I 1997 blir den da nye læreplanen L-97 tatt opp i UV. Den som skriver, og som gjør det på oppfordring av predikanter, er læreren Mari Ann Johansen.⁶⁰⁶ Johansens offentlige behandling av en viktig sak viser noe nytt i menigheten. Ei kvinne slipper til med en ”offisiell” stemme. Dette reflekterer virkeligheten i den forstand at mange av de læstadianerne som er utdanna lærere, er kvinner. Johansen slipper til fordi hun er skikka til det. Flere av de ressurssterke kvinnene blir i følge mine feltsamtaler brukt på tilsvarende vis, til å uttale seg eller til å bistå predikanter med bestemte temaer. Utviklingen i samfunnet, samt den generelle kompetansehevingen i menigheten, fører til at det utvikles en posisjon, som har uklare grenser mellom både det formelle og det uformelle og det sentrale og det perifere.

Kvinner slipper også til på barneforsamlinger. Fra 1996 har det vært arrangert barneforsamling knytta til Esbensen-fraksjonen på ettermiddagstid i Tromsø-området. Denne har også vært omtalt som ”tirsdagsskolen” fordi den finner sted på tirsdager og har skolepreg.⁶⁰⁷ Utgangspunktet for barneforsamlingene er todelt. For det første blir det sett som et behov å ha en forsamlingsform som tar mer hensyn til barn enn det flere timers lange opplesninger av Luther gjør. For det andre, og viktigere, blir det uttrykt ønske om en kristendomsopplæring som kunne ta over etter at kristendomsfaget blir nedtona i grunnskolen, altså den samme begrunnelsen som ved privatskolene. Barneforsamlingene gjentas etter et fast mønster. Bibelen og Luther står sentralt, og både bønn og sang har viktige roller. Det samme fellesskapet som er til stede på søndagsforsamlingene, er på plass på tirsdagsskolen, vel å merke med et større innslag av barnefamilier. Barneforsamlingene kan

⁶⁰³ Gundersen 1996: ”Hilsen fra Varden skole”, *UV* 9/1996, s. 2. Skolen har i 1996 18 elever.

⁶⁰⁴ Vang 1996: ”Nordreisa Privatskole – Nytt skoleår”, *UV* 9/1996, s. 3. Skolen har i 1996 35 elever.

⁶⁰⁵ Gundersen 1996: ”Hilsen fra Varden skole”, *UV* 9/1996, s. 2. Se også Paulsen 2001: ”Hvorfor læstadianske friskoler?”, *Læstadius* 200 år, s. 73-78.

⁶⁰⁶ Johansen 1997: ”Tanker om det nye kristendomsfaget i grunnskolen”, *UV* 11/1997, s. 1-2. De læstadianske privatskolene er verdig et forskningsprosjekt. Jeg har ikke hatt anledning til å gå nærmere inn på skolene med hensyn til læreplaner, didaktiske vurderinger, praksis i klasserom, foreldrenes rolle, lærernes roller og andre felt som er interessante for undersøkelse.

⁶⁰⁷ Feltsamtaler.

ses som en forlengelse av ungdomsforsamlingene som fra 1970-tallet har vært arrangert i Tromsø og etter hvert andre steder.

Et utvida ungdomsarbeid har kommet til etter en prosess med forespørsler fra flere i menigheten.⁶⁰⁸ Predikantene avslår i flere brev at et systematisk ungdomsarbeid skal være en egen del av menigheten.⁶⁰⁹ Likevel starter ungdomsarbeidet nærmest som en sjølstendig del av menighetens arbeid. Det beskrives som å skje i ”nært samarbeid med menighetens forkynnere”.⁶¹⁰ Til ungdomsarbeidet hører å organisere ungdomshelger og ha ansvaret for *samlinga.net*.

Fra 2003 har det vært arrangert ungdomshelger to ganger i året innen både Esbensen-fraksjonen og Evanger-fraksjonen. Det er likevel Esbensen-fraksjonens ungdomshelger som her beskrives nærmere. På ungdomshelga reiser en gruppe ungdommer (fra 30 til 70) til et egna sted for en helg. Kristne temaer står i fokus i utgangspunktet. I tillegg arrangeres en lang rekke sosiale aktiviteter.⁶¹¹ Lederne er jevnt fordelt mellom menn og kvinner. Kvinner kan altså ha mye ansvar for organisering og gjennomføring, men det er kun menn som taler, leder andakter og holder innlegg. Helgene er populære, noe som viser seg på *samlinga.net* med bilder og ytringer på gjesteboka.⁶¹²

Internett er et annet viktig rom som har dukka opp. Først kommer *samlinga.net* i 2002. Bakgrunnen for hjemmesida er et ønske om å ta i bruk internett. Hjemmesida har hatt en brokete tid, og har vært gjennom flere faser med stenging og omorganisering. Av og til har årsakene vært praktiske, andre ganger har sjølsensuren trådt inn. Et viktig sted på *samlinga.net* er diskusjonsforumet. Der kan i utgangspunktet hvem som helst skrive inn sine synspunkter. Imidlertid har det vært ulike praksiser og regler knytta til om forumet skulle være åpent eller kreve innlogging. I to faser har diskusjonen vært særlig omfangsrik. Høsten

⁶⁰⁸ Andersen m. fl. 1999: *Ordnet og systematisk opplæring i menigheten*. Brevskriverne gir en tradisjonell læstadiansk fortolkning av samtida, og konkluderer med at ungdommen trenger mer oppfølging og undervisning enn menigheten gir. Dermed foreslår de at menigheten ansetter en lønna medarbeider med ansvar for opplæring.

⁶⁰⁹ Esbensen m. fl. 1999: *Forslag om en fastlønnet Kristendoms lærer for Menighedens Unge (ogsaa inkluderet Voksenopplæring)*. Svarbrev. Privat arkiv. Brevet er utvilsomt skrevet av Andreas Esbensen, og aksepterer det foran nevnte brevets beskrivelse av samtida. Ikke desto mindre, at menigheten skulle lønne en egen lærer, blir klart avvist som et ”skjebnesvangert brudd med tradisjonen”.

⁶¹⁰ [anonym] 2005: ”Om *samlinga.net*”, <http://www.samlinga.custompublish.com/index.php?cat=37728>

⁶¹¹ Pedersen m. fl. 2006: ”Reisebrev fra ungdomshelga 16 + på Solhov, 20.-22.oktober”, <http://www.samlinga.custompublish.com/reisebrev-fra-ungdomshelga-16-paa-solvov-20-22-oktober.403108-37735.html>. Her ligger et reisebrev fra en ungdomshelg, skrevet av arrangørene.

⁶¹² <http://www.samlinga.custompublish.com/index.php?cat=37731>

2004 går diskusjonen høyt, med mange ulike temaer debattert samtidig (se kapittel 5.3). På denne tida kreves innlogging for å lese og ta del i diskusjonen. Likevel er det mange deltakere.⁶¹³ Som forum for ytringer er diskusjonsforumet på *samlinga.net* nytt og unikt i en lyngenlæstadiansk sammenheng, både med hensyn til åpenheten og den i utgangspunktet flate strukturen. På grunn av praktiske problemer må imidlertid sida stenge ei stund. Når den kommer tilbake høsten 2005, er diskusjonsforumet åpent. Etter ei stund kommer diskusjonen tilbake, sjøl om temperaturen og omfanget ikke er det samme.

Facebook-gruppa *Lestuc Inc* er det siste skuddet på stammen av nye ordninger. Gruppa blir oppretta med beskrivelsen ”for lestusa og assosierte”, og med slagordet ”ung, stolt og lestus! ☺”.⁶¹⁴ Altså er det ungdommer som oppretter gruppa. Medlemmene er fra begge fraksjonene, med ungdommer fra Esbensen-fraksjonen som administratorer. I tillegg er noen av medlemmene ikke lenger aktive deltakere i menigheten. På ”veggen” til gruppa diskuteres ulike tema. Det er tilnærma like mange fra hvert kjønn som deltar i diskusjonen. På begge nettstedene er det for eksempel ei kvinne som tar tak når det gjelder å besvare henvendelser.

Det er ikke bare ungdommer som får flere samlingspunkter. En rekke bibelgrupper starter på 2000-tallet. Dette gjelder så vidt jeg har kunnet dokumentere kun innenfor Esbensen-fraksjonen. På bibelgruppene samles noen fra menigheten for å lese og diskutere Bibelen og annen kristen litteratur. Gruppene har flat struktur. Det betyr at dette er det eneste ikke-virtuelle samlingsstedet som predikanter eller forsamlingsholdere ikke står som ansvarlige for. Det betyr også at kunnskapen og fortolkningen demokratiseres. Når det ikke er en predikant som taler og fortolker, men i stedet er opp til hver av dem som er der, er det mulighet for flere å ta ordet og ytre seg.⁶¹⁵ Både kvinner og menn deltar i bibelgruppene.

5.1.3.2 Kjønn og hyrdeansvar i de nye ordningene

Institusjonelt sett innebærer de nye stedene at det kommer til nye roller og funksjoner, både formelle og uformelle, i menigheten. Kvinnelige lærere kommer til. Leder i ungdomsarbeidet er en formell rolle som ikke fantes før. Den kan bekles av både kvinner og menn. Av mer uformelle roller er de som driver *samlinga.net* og *Lestus Inc*. De gjør det på eget initiativ,

⁶¹³ I analysen av klesdiskursen er internettdiskusjonene viktige. Dette kommer jeg til i kapittel 5.3.

⁶¹⁴ Facebook – global group: *Lestus Inc*. Det er verst å merke seg at de sjøl bruker økenavnet ”*Lestus*” som betegnelse, noe som antyder en sjølironisk distanse.

⁶¹⁵ Feltsamtaler. Intervju med Christian.

men blir støtta av predikantene.⁶¹⁶ Også her kan begge kjønn delta, sjøl om det er flest menn som innehar de uformelle rollene. Bibelgruppene er også prega av en uformell struktur med ansvarsroller som går på rundgang og som kan innehas av begge kjønn. De nye stedene utgjør diskursarenaer som ikke var der før, noe som kan påvirke normative begreper. Her blir det snakka om klær, kjønn, seksualitet og en rekke teologiske spørsmål. Diskursarenaer som bibelgrupper og diskusjonsforum preges av en direkte form for kommunikasjon der predikantenes diskursive dominans er mindre tilstedeværende. Også knytta til subjektiv identitet bringes noe nytt. Med nye diskursarenaer er det flere som ytrer seg, noe som skaper erfaringer både for dem som ytrer seg og for dem som hører eller leser ytringene. Det blir vanligere å erfare at kvinner og jenter også tar ordet og kommer med autoritative ytringer. I det følgende vil jeg ta fram kunnskaper og synspunkter fra informantene for å belyse hvordan de nye ordningene presenteres, vurderes og organiseres.

Hvilke arenaer kvinner kan delta på, og i hvilken grad de kan delta, er viktige nye spørsmål som menigheten søker å besvare og som særlig predikantene søker å besvare. Nå begynner diskursen om hva kvinnene kan gjøre i menigheten, slik den starta langt tidligere i misjonsbevegelsen. I stedet for at menigheten har et virkefelt ute i verden, og som en konsekvens av dette blir utfordra for eksempel når det gjelder kvinnenens plass, er det for den lyngelæstadianske menighetens vedkommende temaer i verden som skaper diskursen i menigheten. Også i dagens misjonsbevegelse er kjønn et viktig og stadig tilbakevendende tema knytta til organisasjonen og posisjoner. Gry M. Strømsnes viser hvordan Det vestlandske indremisjonsforbundet (DVI) har delt opp organisasjonen i to styringsorganer: et hovedstyre og et hyrde- og læreråd. Kvinner kan med endringene velges inn i hovedstyret. Hovedstyret har likevel intet "åndelig" og læremessig ansvar. Det er det kun hyrde- og lærerådet som har. Her er det bare menn som kan sitte. Dermed har DVI både sluppet til kvinner i ledelsen og markert skillet mellom hva menn og kvinner kan gjøre.⁶¹⁷

Heid Leganger-Krogstad skriver om en tilsvarende diskusjon i Alta. Her er skillelinjene annerledes enn i Lyngen. For altalæstadianerne er det i utgangspunktet uaktuelt med kvinner også som søndagsskolelærere, som tilsvarende lyngelæstadianernes tirsdagsskole. Logikken er at enhver lærer i åndelige saker må være en mann. Samtidig sender noen altalæstadianere barna til kirkas søndagsskole der læreren er kvinne ut fra tanken om at det er mor som

⁶¹⁶ Feltsamtale med en av de ansvarlige for ungdomsarbeidet.

⁶¹⁷ Se Strømsnes 2000: "Vi er i verden, men ikke av verden", s. 101-102.

”forkynner” for barna hjemme. Dermed kan også kvinner fungere som lærere for barn utenom familien.⁶¹⁸

Barneforsamlingen og privatskolene aktualiserer spørsmålet om kjønn og hyrdeansvar. Privatskolene er skoler der lederne er definert som lærere. Dermed kan både menn og kvinner være lærere slik de er det i den offentlige skolen. Med barneforsamlingen eller ”tirsdagsskolen” er det ikke like entydig. På barneforsamlingene er det både kvinnelige og mannlige lærere, i motsetning til på ungdomsforsamlingen der det ikke er adgang for kvinnelige ledere. Lederne på barneforsamlingene tilskrives altså en annen rolle enn lederne på ungdomsforsamlingen. Informanten Anne, som sjøl har vært leder i barneforsamlingen en stund, svarer på mitt spørsmål om dette er et tema som blir diskutert i menigheten: ”Nei, jeg husker at det var ei gammel dame som kom og spurte. Så det var sikkert litt motstand mot det. Vi argumenterte jo med at det var som lærere vi var der. Kunne vi være på skolen, så kunne vi jo være der. Det har jo ikke med hyrde- og læreansvar å gjøre.”⁶¹⁹ På barneforsamling skal ikke lærerne være å anse som hyrder og lærere i en teologisk forstand. De skal være lærere i en skolemessig forstand.

Informanten Berit kommenterer også dette, men er mer kritisk. Hun stiller ved en anledning spørsmål til ungdomslederne om kvinners forkynnelse:

T: I forhold til den diskusjonen dere hadde hatt om kvinnelige prester og kvinnelig forkynnelse, hvilke standpunkter var det du hevda da?

Berit: Nei, jeg hevda ikke noe. Jeg stilte bare spørsmål ved det. Fordi de har barneforsamling, som det er kvinnelige lærere på. Og så har de ungdomsforsamling. Ungdomsforsamling og barneforsamling ser jeg som en og samme sak. Og hvorfor skal det da være sånn at kvinna er med i barneforsamling, men ikke i ungdomsforsamling? Så spurte jeg om hva som er forskjellen på det. Det kokte ned, etter en rekke spørsmål, til om det finnes en gråsoner eller ikke? Nei, det gjør det ikke. Og det synes jeg var litt pussig. Det synes jeg fortsatt er litt pussig. Men, men jeg bare reiste spørsmål som jeg tror mange satt og tenkte på, men ingen torde spørre om.⁶²⁰

På ungdomsforsamlingen har lederne hyrde- og læreansvar. De må anses som forsamlingsholdere, og skal etter tradisjonen kun være menn. Berit og andre ser ut til å ha sett en gråsoner her knyttet til forskjellen på en barneforsamling og en ungdomsforsamling. Når dette avvises fra lederhold, må det sees i sammenheng med en ønsket konstruksjon av to ulike

⁶¹⁸ Leganger-Krogstad 1995: *Læstadianske oppdragelsesidealer og skolekonflikten i Alta*, s. 79.

⁶¹⁹ Intervju med Anne, s. 5.

⁶²⁰ Intervju med Berit, s. 5.

enheter og praksiser. En annen konsekvens er at det på denne måten også formidles og bevares en større prestisje knytta til ungdomsforsamlingen enn til barneforsamlingen.

Berit gjør også kjønn til et tema i beskrivelsen av hvordan lederne håndterer spørsmål og kommentarer: ”Jeg kjente på det mange ganger, at hadde jeg vært en gutt, så hadde det vært lettere. Fordi at ofte, og det skjer ennå i ungdomsforsamlingen, at når man har et tema oppe, og predikanten ser opp fra boka og skal spørre noen, så henvender han seg til det bordet der det sitter mest gutter. Han gjør det systematisk.”⁶²¹ Samtidig understreker Berit at ungdomsarbeidet som gjøres i menigheten, har hatt mye å si ”for at nå kan jentene prate, nå kan våre meninger også bli tatt seriøst”.⁶²² Heri ligger et uttrykk både for det patriarkalske kjønnssystemet og for endringer som skjer. Predikantens kommunikasjon med forsamlingen er kjønna. Berit peker sjøl på at ungdomsarbeidet skaper større rom for jenter. Dessuten ser hun og stiller spørsmål ved det som skjer i forsamlingen sjøl om hun opplever at det hadde vært enklere om hun var gutt.

Lyngelæstadianerne blir, som misjonsbevegelsen før dem, påvirka til en mer eller mindre offentlig diskusjon om kvinners plass i menigheten, i organisasjonen og i forsamlingslivet. De endrer organisasjonen på en slik måte at nye muligheter åpnes for kvinner. Om dette er intensjonen, er uklart. Det skjer en utvikling som går i flere retninger samtidig. Gjennom endringer i praksis og organisasjon kan kvinner ta steget ut i nye områder. Endringene skaper imidlertid og blir en del av en diskurs om kvinner, menn og ansvarsområder som sterkt bygger på og videreformidler de opprinnelige patriarkalske ideene.

5.1.4 Demokratisering av menigheten – utfordring av predikantrollen?

De utviklingstrekkene jeg har pekt på, gjelder på ulike nivåer i menigheten. Et fellestrekk er likevel at alle bærer med seg muligheten for at predikantens betydning og autoritet utfordres. Storsamfunnet påvirker menigheten uansett hva predikantene sier. Splittelsen er leda av predikantene og fører til at flere stiller spørsmål internt i menigheten. Flere av de nye ordningene innebærer at andre enn predikantene står i sentrum. Jeg vil her vurdere hvilke konsekvenser dette kan ha, og vil også trekke inn informanter og feltarbeid.

⁶²¹ Intervju med Berit, s. 5.

⁶²² Intervju med Berit, s. 5.

Splittelsen i 1992 fører til at flere stiller spørsmål ved predikantrollen og predikantenes autoritet. Internt forklares splittelsen offentlig i all hovedsak gjennom teologiske spørsmål og predikanterens uenighet. I menighetene er det en utbredt oppfatning at splittelsen kunne vært unngått om noen av predikantene hadde vært interessert i det.⁶²³ Fra begge sidene kommer det kritikk og negative karakteristikker av ”vantro” predikanter og lærere.

P. Sigmund Olsen skriver i UV i 1998 en tekst om splittelsen. Her tar han opp ulike sider ved konflikten, og kommer inn på predikantens maktposisjon. Utgangspunktet hans er den sorgen mange føler over fem år etter splittelsen. Dette leder ham til en mer generell diskusjon:

Å inneha lederansvar innebærer å ha makt. Av den som er meget betrodd skal det også kreves dess mer. Å være hyrde for hjorden medfører et stort ansvar. Den som er i slike posisjoner er spesielt utsatt for djevelens mange og listige angrep, forførelser og belønninger. Kjødets gjerninger kan for slike gi seg utslag i misbruk av makt og posisjon. Ikke alltid blir den største alles tjener. På den annen side kan de som ikke har den posisjon og er betrodd det ansvar som vedkommende selv mener seg skikket og berettiget til, gripes av et begjær etter innflytelse, selvstendighet og makt. Fristelsen til å falle i disse kjødets gjerninger kan være sterke. Over tid kan begjæret bearbeide både vedkommende selv og andre slik at begjæret en dag folder seg ut i handling.⁶²⁴

Olsen henviser sterkest til predikantene i den andre fraksjonen, men er også kritisk til egne ledere fordi de har fraråda ungdommer å treffe ungdommer fra andre sida. Måten Olsen eksplisitt knytter predikantene til makt på, er helt ny i en lyngelæstadiansk sammenheng. Det kritiske elementet i teksten rammer predikantene generelt i den forstand at det er såpass kort tid siden splittelsen at de predikantene som her beskrives som å være grepet av begjær etter innflytelse og som falt i fristelse etter ”kjødets gjerninger”, bare få år tidligere var betrodde predikanter for hele menigheten. Dermed åpner teksten for at predikantene kan ses på med mistenksomhet, ikke bare med full og grenselaus tillit.

Informantene mine gir uttrykk for at den nye tida også preger predikantene og deres roller. Den viktigste tendensen fra intervjuene er at predikantenes autoritet blir sett som å være i endring. Flere antyder at predikantene ikke lenger ses som ufeilbarlige, og at de ikke aksepterer alt som sies fra prekestolen. Når predikantene omtales på dette viset, kan det ses

⁶²³ Noen av predikantene bruker lang tid på å bestemme seg for hvilken side de skal stå på. Andre skriver under på uttalelser for seinere å trekke underskriften tilbake. Se Sommerstad m. fl. 1992: ”Predikantuttalelsen fra Skibotnstevnet november 1991”, *UV* 8/1992, s. 2. Se også Sommerstad m. fl. 1992: ”Meningsforskjeller innen Den Luthersk-Læstadianske menighet”, *UV* 6-7/1992, s. 4.

⁶²⁴ Olsen 1998: ”Blant liberalere eller fundamentalister”, *UV* 1/1998, s. 2-3.

som tegn på en bevegelse der det nå er blitt mulig for personer innen menigheten å se på bevegelsen og dens praksiser med et utenfraperspektiv.⁶²⁵

Fra denne mulige tendensen kan det trekkes en linje til de nye ordningene i menigheten. Både ungdomsarbeidet, barneforsamlingene, internettsidene og bibelgruppene drives uten at predikantene nødvendigvis har full kontroll. Dermed skjer det en form for demokratisering av menigheten i den forstand at de kristne kan samles uten å være leda av en predikant eller en forsamlingsholder. Fra dette kan linja trekkes til påvirkningen fra storsamfunnet som innebærer at flere tar utdanning og bor i byen, og at kvinner i større grad arbeider og i mindre grad kun er hjemme med barn. Dette er en utvikling som i utgangspunktet skjer på tross av predikantenes advarsler. For eksempel kan kvinner nå gå inn i formelle og mer eller mindre eliteprega posisjoner knytta til de nye ordninger. Dette gjør at mulighetene for kvinner framstår som mer varierte og åpne.

Samlinga.net og *Lestus Inc* er nye arenaer og ikke minst *en ny type* arenaer i en lyngelæstadiansk sammenheng. Her kreves andre ferdigheter for å ta del i og styre diskursen enn i andre samlingsformer. Det er rom der ytringer kommer fram som ellers ikke er å høre i offentligheten. I tillegg er det rom der en annen kjønnsorden eksisterer, i alle fall på et plan. Deltakerne er på et vis mindre kjønna i det virtuelle rommet enn i fysiske forsamlinger. Jenter og gutter er mer likestilt i den forstand at formen og mediet mer er en del av et moderne informasjonssamfunn enn en del av en læstadiansk menighet i tradisjonell forstand. De er mer likestilte gjennom at det ikke er en forsamlingsholder som forventer flere ytringer fra gutter enn fra jenter. I en slik situasjon framstår alle deltakerne som tekstuelle personer. Kanskje er dette en forutsetning for frimodige ytringer. På diskusjonsforumet på *samlinga.net* oppstår situasjoner der unge kvinner kan komme med autoritative ytringer. Gjennom slike situasjoner skjer det en ”subjektformasjon”, det dannes *måter* de kan ytre seg på autoritativt. De unge mennene og kvinnene skapes som subjekter med ytringer på en måte de ikke har hatt samme mulighet til før. Der unge av begge kjønn, og særlig kvinner, tidligere hadde liten plass offentlig i det patriarkalske kjønnssystemet, kan de nå ytre seg.

⁶²⁵ Det trengs mer forskning på dette området. De få utsagnene jeg har samla, viser imidlertid at det er forskjeller mellom Esbensen-fraksjonen og Evanger-fraksjonen. Det ser først og fremst ut til å være Esbensen-fraksjonen som tilnærmer seg det øvrige samfunnet. Når det gjelder dyrking av predikanter, er en parallell å finne hos Anders Jarlert, som konkluderer med at Hoofs etterfølgeres beundring for ham kunne nærme seg dyrking, noe som blei satt ord på som at Hoofs lære bar ”guddommelig sannhet”. Se Jarlert 1997: *Läsarfolket*, s. 171.

Endringene som skjer på ulike nivåer i menigheten, utfordrer de patriarkalske trekkene ved kjønnsystemet. Fra en familiestruktur med mannen som offentlig person og familiens overhode, og en menighet med samme symbolske struktur i en bygd der de sosiale og religiøse skillelinjene er tydelige, går utviklingen i retning mindre familier med en mer egalitær struktur, og menigheter i byer og tettsteder med mer uoversiktlig infrastruktur, der religiøse samlingspunkter gjerne er uten predikanten som en ”åndelig far”. Samtidig er det ingen som har tatt initiativ til at predikantordningen skal legges ned eller at menigheten kan klare seg uten predikantene. Demokratiseringen som skjer, gir mer innflytelse til andre enn predikantene, men predikantene er fortsatt de ubestridte lederne i menigheten. Jeg skal i det følgende undersøke hvordan predikantene og andre forholder seg til likestillings- og kjønnsdiskursen i ei ny tid.

5.2 Kjønnsdiskurs på glid?

På det institusjonelle nivået kommer det til nye roller som også kvinner kan gå inn i. Samtidig fortsetter de mest sentrale funksjonene i menigheten å være forbeholdt menn. Utenfor forsamlingen skjer det imidlertid også mye. Kvinner jobber, og menn er begynt å stelle med barn. Jeg skal i det følgende følge diskursene om likestilling og kjønn videre og se hvordan de har fått prege menigheten på ulike nivåer.

5.2.1 Normative begreper mellom tradisjon og ny tid

Predikantene står for en blanding av å erkjenne nye tider og holde fram det gamle. Reaksjonene er for en stor del velkjente. Samtidig er det noe nytt som kommer fram, nye begreper og ord, nye sammenhenger som artikuleres. Fra forrige periode fortsetter tendensen der tekster og normative begreper som har med kjønn å gjøre, hentes inn fra andre kristne bevegelser.

I perioden 1981-2007 er det over 40 tekster i UV som eksplisitt tar opp kjønn som tema. Antallet tekster er langt flere enn i perioden foran, noe som antyder at temaet har satt seg. Kjønn og temaer relatert til kjønn har blitt temaer på linje med andre. De fleste er skrevet av predikanter eller av redaktøren. Noen er skrevet av andre innsendere, derav fem av kvinner. Og de største tekstene, som framstår som de mest autoritative, er de som enten er direkte henta fra andre eller tar sitt utgangspunkt i andre kristne bevegelser.

I UV i 1984 hentes det en tekst fra den konservative svenske teologen og biskopen Bo Giertz. I den forbindelse kommer Peder Nyvold med en kommentar der han trekker noen linjer og konkluderer hvordan kvinner skal være:

Både i Skriften og i kirkens historie legger vi merke til kvinneskikkelser som har vært til velsignelse for Guds menighet, ved at de ved deres oppdragelse, eksempler og fromhet har vært midler i Guds hånd til at det har oppstått mektige redskaper i Guds rike – uten å krenke den orden som Kristi eksempel og den apostoliske orden viser så klart.

Derfor er en mors kall et opphøyet kall når hun ved Herrens Ånds virkning oppdrar sine barn i Herrens tukt og formaning (hvortil også en kristen mann er forpliktet i følge dåpsløftet). Hun har derfor en menighet i sitt eget hus.⁶²⁶

Ordene som her anvendes, er langt fra tilfeldige. Kvinnene er til velsignelse ved sin *fromhet* og sin *oppdragelse*, og ved sine *eksempler*. De skal altså gjøre og være slik at andre vil gjøre som dem. Kvinnene er ikke sjøl å anse som mektige redskaper, de er midler Gud anvender for at det skal oppstå mektige redskaper, det vil si menn. Motsetningen er kvinner som stikker seg fram, for eksempel som prester eller kvinnesakskvinner, som kan ses som å ”krenke Kristi orden”. Morskallet trekkes fram som kvinns viktigste rolle. Alt dette følger de samme linjene som jeg viste i forrige kapittel. Der denne passasjen bringer inn noe nytt, er måten mannen dukker opp på, sjøl om det er i en parentes. Mannen situeres i relasjon til hjem og barn. Forelderkallet knyttes likevel sterkest til mor. Hun skal oppdra barna, men samtidig har far en rolle. Han er ”også forpliktet”. Om kvinna tidligere er blitt plassert i parentes og anførselstegn som forkynner og ritualdeltaker, er det mannen som her bokstavelig talt plasseres i parentes. Som en tilføyelse nevnes at mannen skal bidra til oppdragelsen. I dette kommuniseres en klar posisjonering og en klar parallell til det foregående. Mannen situeres i det rituelle sentrum, men i periferien hva hjemmet angår. Kvinna situeres i en rituell parentes, men i sentrum hjemme. Hun har faktisk ”en menighet i sitt eget hus”.

Nyvold knytter en interessant fortelling til kommentaren om kvinner og kvinnelige prester. Han skriver mot slutten av teksten om hvordan kristne kvinner kan være til ”nytte og oppbyggelse”, og begrenser det til ”privat tid og i sammenkomster – uten å bestige lærestolen”.⁶²⁷ Han går videre med den før siterte fortellingen fra Erik Johnsen om jenter som brakte ”vantro piker” til omvendelse i forsamlingen (se kapittel 3.1.4).⁶²⁸ Her gis en sjelden beretning om at noen utenfra er kommet inn i menigheten. Når Nyvold trekker fram en tekst

⁶²⁶ Nyvold 1984: ”Kvinnelige prester”, *UV* 3/1984, s. 2.

⁶²⁷ Nyvold 1984: ”Kvinnelige prester”, *UV* 3/1984, s. 4.

⁶²⁸ Johnsen 1963a: ”Tale ved Skogsfjordvatn den 2. august 1937”, *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 75.

der unge kvinner gis æra for omvendelsen til de ”vantrø pikene”, må det ses i sammenheng med teksten for øvrig. I Johnsenes tale kommer fortellingen i en sammenheng der det er snakk om omvendelsen og gleden over å bli et Guds barn. Hos Nyvold blir fortellingen om ”kristne piker” som hjelper ”ugudelige piker” en motsetning til kvinnelige prester. Det blir framsatt som den korrekte måten for ei kvinne å virke i menigheten. Samtidig har kvinnes vitnesbyrd funnet sted i ytterkant av hva som kan regnes som privat tid. Det har skjedd i forsamlingen, men ikke fra ”lærestolen”. Denne fortellingen kommer like etter en rekke utsagn om morskallet. Dermed kan Nyvold sies å presentere et forbilde for kvinner på siden av morskallet. Morskallet er ikke lenger den eneste ideelle rammen for kvinnelighet.

En tilsvarende ordlyd som den over er å finne i 1992, da redaktøren P. Sigmund Olsen klager over samfunnets kjønns- og likestillingsdiskurs. Olsen klager over at det i stedet for ”morskallet” snakkes om ”morsrollen”:

Som kristne skulle vi ha et annet syn på ekteskapets, morskallets og hjemmets betydning enn det som er rådende i samfunnet i dag. Ringeakten for ekteskapet er utbredt. Det viser antallet samboerforhold og skilsmisser. Det snakkes foraktelig om å ha et kall til dette eller hint. Morskallet snakkes det slettes ikke om, det snakkes om mors- og farsrollen. Å ha et kall, å være bestemt til noe spesielt er noe annet enn å gå inn i, påta seg, spille en rolle. Det største kall og det som vi alle er bestemt for ligger i at ”du (Gud) har kalt oss til å ha et hjem i din kirke på jorden, og satt oss et evig mål hos deg i himmelen”. For dette liv er kallet til å være mor og far det største fordi det er av Gud og inngår direkte i Guds oppholdelse av menneskeslekten. Vi har bruk for kvinnene i arbeid og samfunnsliv utenfor hjemmet. Men det er fullstendig feilslått om vi fortsatt skal oppfatte morskallet og husmorgjerningen som annenrangs.⁶²⁹

En dikotomi som her anvendes, er mellom ”oss” som kristne på den ene sida og ”det som er rådende i samfunnet” på den andre. I det uttales den påvirkningen den offentlige diskursen har. Advarselen rettes til menigheten mot å enes med samfunnet, noe som kan føre til at utviklingen blir den samme i menigheten. Samfunnet preges av skilsmisser og par som lever sammen uten å være gift. Teksten skrives bare måneder før splittelsen i menigheten er total og uttalt, med skilsmisse som sentralt stridspunkt. Skilsmisse er dermed i ferd med å få en sterk symbolsk betydning i menigheten. Det handler om langt mer enn om to mennesker som går fra hverandre. Olsens kommentar om språkbruken viser hvordan samtidas begreper trenger inn i menigheten. ”Morsrollen” og ”farsrollen” er fremmede begreper for ham. For ham er det kallstankegangen det er snakk om. Kallet til menn og kvinner om å være fedre og mødre handler for Olsen ikke om å spille roller, men om det ”største Gud kan gi”. Diskursen

⁶²⁹ Olsen 1992c: ”All min tid for far og mor”, *UV* 2/1992, s. 4.

er i glidning. Nye begreper kommer inn på sida av de gamle. Det nye rollebegrepet utfordrer det gamle kallsbegrepet. To ulike tenkemåter står mot hverandre. Kallet innebærer en bevegelse nedover, fra Gud til mennesket, og hører til en diskurs der Gud ses som aktiv og allmektig, og menneskene ses som de som skal ta imot kallet. Rollen, på sin side, innebærer likeverdige relasjoner i samfunnet og mennesker som går inn i bestemte sammenhenger og forventninger uten noen nødvendig religiøs forankring.

Olsen kommer også med et nytt utsagn i diskursen om kjønn. Samtidig som hjemmet og familien understrekes, er et viktig utsagn at ”vi har bruk for kvinnene i arbeid og i samfunnsliv utenfor hjemmet”. Denne tankegangen er ny og viser en dreining i menigheten. Arbeidende kvinner blei bare noen tiår tidligere sett som å stå i fare for å bryte Guds orden (se kapittel 4.2). De skulle være hjemme. Nå er det annerledes. Det er bruk for kvinnene andre steder i samfunnet. Etter tiår med motstand mot utviklingen i storsamfunnet, med utsagn om brudd mot Guds skaperordning, blir kvinner situert og sett andre steder enn kun i hjemmet eller i forsamlingen. Praksis og diskurs er i felles endring.

En forskjell når det gjelder diskursene fra 1960- og 1970-tallet er at erkjennelsen av endring er blitt tydeligere. At endringene kommer utenfra, er det liten tvil om. Gry Strømsnes påpeker at det samme skjer i Det vestlandske indremisjonsforbundet. Når det skjer endringer i organisasjonen som slipper kvinner til i nye posisjoner, blir det forklart av en av lederne som at det er ”greit nok” og ”ikke unaturlig”, noe Strømsnes tolker som en form for tvunget aksept. Videre finner den nevnte lederen en årsak i ”likestillingspresset i vår tid”, noe som gir et tilsvarende inntrykk av en utvikling som ikke helt enkelt aksepteres som positiv.⁶³⁰ En slik språkbruk antyder at endringene skjer til dels på tvers av manges normative begreper om kjønn og organisasjonen.

I lyngelæstadianismen er det en tilsvarende tvungen aksept som er å se. I UV i 1993 trykkes en tekst på bakgrunn av et menighetsmøte på Skibotn i forbindelse med St. Hans-stevnet.⁶³¹ Her har man blitt enige om å belyse spørsmålet om kvinners plass i menigheten. Årsaken er, som det står i starten av redegjørelsen i UV:

⁶³⁰ Strømsnes 2000: ”Vi er i verden, men ikke av verden”, s. 102.

⁶³¹ I forbindelse med splittelsen i 1992 blei en ny ordning innført, at predikantene skulle arrangere et slags allmøte, der representanter for alle lokale forsamlingene skulle komme sammen for å diskutere spesielle saker.

[...] fordi det er spesielt aktuelt etter at vi i tillegg til kvinnelige prester nå også har fått kvinnelig biskop, men også fordi både vi som er eldre og ikke minst den oppvoksende slekt har behov for å vite hva Guds ord sier om dette. Det er med sorg vi ser den utglidning som skjer i lærespørsmål og mangelen på læretukt i kirken.⁶³²

Her er en innrømmelse av at spørsmålet er vanskelig, og av at det kan finnes flere syn. Resultatet er en serie utdrag fra heftet *Kvinnens plass i menigheten. Hva sier Guds ord?*, der temaet belyses ved en gjennomgang av Det nye testamente. Forfatteren er bibelskolelærer Øyvind Andersen, som tilhører Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM), noe som understreker lyngelæstadianernes komplekse forhold til misjonskristendommen. Grunnen til at Andersens tekst anvendes, er at han ”innen de lutherske organisasjoner i vår kirke vurderes som en skrifttro lutheraner”. Først understrekes at menn og kvinner som kristne er fullstendig jevnbyrdige. Et aspekt ved det er en implisitt argumentasjon mot å framstå som kvinneundertrykkende. I seg sjøl er dette et tegn på tilhørighet til en moderne diskurs. Likeverd er blitt et forankringspunkt i diskursen om kjønn og likestilling, noe som ellers er et kjennetegn ved kvinnesakstankegangen før 1960- og 1970-tallet da likestilling blir et viktigere ord.⁶³³ Andersen hevder at sjøl om Bibelen skiller sosialt mellom kvinners og menns rettigheter, så har det ikke betydning for frelsen. Samtidig rydder dette utsagnet plass for det neste. Når Bibelen gjør kvinner og menn likeverdige i samfunnet, gjelder ikke dette menighetslivet. I menighetslivet har ikke likestillingen noen plass. Her er det mannen som har kontroll. Med Bibelen i hånd avvises alle ideer om at også kvinner skulle kunne ha roller enten i forkynnelse eller administrasjon.⁶³⁴

I 1999 skriver Andreas Esbensen en ny krass tekst om kvinnelige prester. Her markerer han avstanden til misjonsbevegelsen som han sier står svakere ettersom den har sendt ut kvinnelige forkynnere. Prestekjolen kalles for ”Djævelens færskeste lokkemat for Evas døtre”. Teksten kan ses som et forsøk på domestisering, noe han gir uttrykk for gjennom å slå fast at enkeltpersoner blant lyngelæstadianerne gjentatte ganger har ”gaat offentlig ut med Propaganda for denne uhyggelige Læreavvikelse”. Dermed er teksten, i all sin entydige motstand, et uttrykk for at det i den lyngelæstadianske menigheten eksisterer flere og motstridende syn på kvinnelige prester. Esbensens videre retorikk er gjenkjennbar. Han setter opp motsetningene mellom ”Manns-monopolet” og kvinneprestembedet. Det første er ”Guds

⁶³² Olsen 1993b: ”Kvinnens plass i menigheten. Hva sier Guds ord?”, *UV* 11/1993, s. 3.

⁶³³ Nielsen og Rudberg 2006: *Moderne jenter*, s. 124.

⁶³⁴ Andersen 1993: ”Kvinnens plass i menigheten. Hva sier Guds ord?”, *UV* 11-12/1993. I 1996 blir homofili behandla i *UV* gjennom en tekst av Jan Bygstad, formann i Foreningen for Bibel og Bekjennelse. Se Bygstad 1996: ”Intet annet evangelium”, *UV* 1/1996, s. 2.

besluttede Mandsdominans”, mens det andre er ”indstiftet av den Onde selv” og er å betrakte som avgudsdyrkelse. Likestillingen blir sett på som en forstyrrelse: ”Hjemmene raseres og derigjennem hele Samfundet”. Den sanne arbeidsdelingen, ifølge Esbensen, er mellom ”Læreembedet og Kvindepligterne (sistnævnte sammenfattet i et Ord: Barnefødsel)”. Kvinnene skal være glade for at de spares for å være ”aandelige Vatkthunde” og være fornøyde med fødselen i stedet. Kvinner med ”høie Gaver” i menigheten som vet hvor deres plass er, ”sikler aldrig efter en Plads bak Bordet”.⁶³⁵ Esbensens tekst markerer et steg tilbake i forhold til noen av de åpnere tekstene som hittil er referert til. Likevel må forsøket på domestisering og fastlåsing av diskursen om kvinnelige prester og likestilling ses som å vise interne motsetninger og intern flerstemmighet i diskursen. Det som er i fare med tidas skumle utvikling, er hjem og familie, som sammen med det tradisjonelle patriarkatet er uttrykk for Guds skaperordning og kall.

Et klart kjennetegn ved kjønnsdiskursen også i denne perioden er at familien er et forankringspunkt. Når det er snakk om menn og kvinner, er det som fedre og mødre eller som bærere av hyrdeansvar eller ikke. Med familien som ramme for kjønnsdiskursen blir også familien ramme for den enkeltes liv. Kategorien enslig er totalt fraværende i de offentlige kildene. Verken i UV eller i taler omtales menn og kvinner i gifteferdig alder som ikke er gift. Det finnes for få tall til å si noe om de enslige er en voksende kategori innen lyngelæstadianismen, men antallet enslige ellers i samfunnet er klart økende.⁶³⁶ Informanten Fredrik er rundt 30 år og enslig. I intervjuet forteller han at dette av og til er utfordrende i en bevegelse som setter familien så høyt. Sjøl når han ikke har en familie, blir livet hans ramma inn av familien. Fredriks posisjon som ugift definerer ham gjennom hans *manglende relasjon* til ei kvinne.⁶³⁷ Fortsatt finnes det en foretrukket form for mannlighet. Til denne formen hører å være gift. Hører man til kategorien ungdom, er det akseptert å være singel. Når årene tar en igjen, blir man definert gjennom en relasjon som ikke er der,

Predikantene gjør flere ting samtidig i behandlingen av kjønn og likestilling. De aksepterer at samfunnet har endra seg i en retning der kvinners posisjoner og muligheter er grunnleggende forandra. Med dette som utgangspunkt forsøker de å framheve sitt tradisjonelle syn og sine tradisjonelle normative begreper. På denne måten kan de erkjenne de nye tidene samtidig

⁶³⁵ Esbensen 1999a: “Et Tidens Tegn – kvindelige Præster”, *UV* 1/1999, s. 4-6.

⁶³⁶ <http://www.ssb.no/emner/02/01/20/familie>

⁶³⁷ Intervju med Fredrik, side 3.

som det ikke trenger ha noen konsekvenser for hvordan menigheten er organisert eller for det overordna synet på kvinners og menns oppgaver. Løfta opp et nivå kan det ses som at predikantene erkjenner at kjønnsystemet er åpna gjennom utviklingen i storsamfunnet, og at patriarkatet, det vil si det tradisjonelle kjønnsystemet slik de kjente det, blir påvirka. For det andre søker de å lukke kjønnsystemet. Sentralt i dette forsøket er tekster fra andre. Begge deler antyder at predikantene fortsatt dominerer diskursen for en stor del, men at de ikke lenger har full kontroll over initiativet. Det er overlatt dels til utviklingen i storsamfunnet og dels til andre autoriteter. Domestiseringen er et uttrykk for ei ny tid der predikantene reelt sett har mindre kontroll. Samtidig er det blitt lettere å bruke tekster fra andre, noe som viser et sammensatt begrep om de andre kristne. Linjene er kryssende.

5.2.2 Kvinner og patriarkatet

Kjønnsystemet påvirkes når normative begreper uttales og samfunnet er i endring. Patriarkatet utfordres gjennom blant annet gjennom sosial praksis. Hvordan kvinner forholder seg til patriarkatet i ei ny tid, er i fokus i det følgende. Jeg skal særlig ta fram kvinners erfaringer, slik de kommer til uttrykk gjennom tekster fra UV og intervjuer.

Flere forskere har undersøkt hvordan kvinner i konservative religiøse bevegelser forholder seg til et patriarkalsk system som framstår som gudgitt. En vanligere trend enn opprøret er at aktive kvinner finner sin plass i systemet og søker å begrunne og finne sin handlingsevne innenfor systemet. For samfunnsforskeren Myfanwy Franks er et grunnleggende perspektiv at kvinner i konservative religiøse bevegelser ikke kun passivt omfavner sine ”undertrykkere”, og at kvinner ikke ser seg som undertrykt. Valgene de gjør, er komplekse og varierte. Franks understreker at det ofte er oversett av forskere at kvinner spiller en bifallende rolle når det gjelder over- og underordning. Heller kan kvinner ses som å få myndighet og innflytelse gjennom religion. Mellom underkastelse og autoritet finnes et kontinuum som rommer mange posisjoner, og kvinners relasjon til disse posisjonene er dynamisk. For eksempel kan kvinners underkastelse under menn være mer symbolsk enn reell.⁶³⁸ Et tilsvarende kontinuum i analysen av sosiale spenningsfelt finner Katarina Lewis, som tolker schartauanismen ut fra Victor Turnes klassiske modell med struktur og

⁶³⁸ Franks 2001: *Women and Revivalism in the West*, s. 99-101. Saba Mahmood understreker kvinners handlingsevne i sin undersøkelse av den kvinnelige moskébevegelsen i Kairo. Sjøl om bevegelsen bemyndiger kvinner til å tre inn i mer institusjonelle sider ved islam, er den strukturert av målet om å bevare underkastelsen til Gud og menns autoritet. Mahmood slår fast at det fortsatt er snakk om handlingsevne sjøl om målet er kontinuitet og stabilitet mer enn progressiv endring. Se Mahmood 2001: “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent”, *Cultural Anthropology*, s. 212.

communitas. Lewis knytter communitas til lekfolket, til praksis, variasjon, Jesus og evangelium. Struktur relateres motsatt til prester og institusjon, teologi, ledelse, enhet, Gud og lov. Mellom de to nivåene er det en dynamikk til stede med et visst frirom for kvinnene til å definere sin identitet: ”I skärningspunkten mellan structure och communitas finner den schartauanske kvinnan sin identitet som frigjord, upprättad, kristen kvinna”. Dette grepet er fruktbart i den forstand at det åpner for observasjonen av dynamiske relasjoner der kvinner beveger seg i et rom av ulike forventninger og muligheter.⁶³⁹ Perspektivene til Franks og Lewis åpner begge for at kvinner i patriarkalske bevegelser ikke kan forstås i entydige termer. For de lyngelæstadianske kvinnene sitt vedkommende finnes tilsvarende spenningsfelt eller kontinuum, noe som noen av informantene også gir uttrykk for. I UV, som tilhører det autoritative strukturnivået, er det et mer entydig bilde som tegnes.

I perioden 1980 til 2007 kommer tekster skrevet av kvinner inn igjen i UV etter å ha vært fraværende i perioden foran. Det er gjennomsnittlig cirka en tekst i året skrevet av kvinner. De varierer i omfang. Noen er korte hilsener⁶⁴⁰, andre er lengre tekster som drøfter menighetens plass og de mørke tidene.⁶⁴¹ Temaene varierer også. En forskjell fra tekstene av kvinner i perioden 1948 til 1960 er at fokuset på morsroll og omsorg ikke er like sterkt. Samtidig tar over halvparten av tekstene opp temaet.⁶⁴²

Tekstene er i all hovedsak prega av en konsensusstankegang. Det vil si at de kvinnene som skriver inn, situerer seg i en lyngelæstadiansk hovedstrøm. De tar opp mange av de samme temaene som ellers er oppe i UV, og advarer gjerne mot utviklingen i samfunnet. Estrid Vuopionperä skriver inn flere ganger. I 1982 skriver hun om ugudeligheten i samfunnet, og uttrykker særlig engstelse for barn og ungdom. Hun advarer spesielt de unge mot å ”ta en vantro ektemake, for man blir alene om den kristne barneoppdragelsen”. I tillegg engster hun seg som flere over hvordan fjernsynet gjør sitt inntog også i kristne hjem.⁶⁴³ Tekster skrevet av kvinner med et så klart fokus på den onde verden og samfunnsutviklingen, og retta mot barn og unge, kan antas å bidra til å styrke den rådende diskursen i menigheten. Når tekstene

⁶³⁹ Lewis 1997: *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonda seklet*, s. 172.

⁶⁴⁰ Se for eksempel Martinsen 1991: ”Vårbrev fra søster i livets høst”, *UV* 5/1991, s. 3.

⁶⁴¹ Se for eksempel Nilsen 1995: ”Ved tidenes ende”, *UV* 8/1995, s. 3.

⁶⁴² Se for eksempel Vuopionperä 1982: ”En hilsen fra et ørkenland”, *UV* 4/1982, s. 1 og Ellen 1982: ”Nyttårshilsen”, *UV* 2/1982, s. 1.

⁶⁴³ Vuopionperä 1982: ”En hilsen fra et ørkenland”, *UV* 4/1982: s. 1. I begynnelsen av 1980-tallet blir fjernsynet ofte advart mot. Se også Saltnes 1981c: ”Enda et årsskifte”, *UV* 1/1981, s. 2; Saltnes 1981d: ”Det vantro livs etterveer”, *UV* 3/1981, s. 4; [En ungdom] 1981b: ”Herre, hjelp oss”, *UV* 8/1981, s. 3; og Ellen 1982: ”Nyttårshilsen”, *UV* 2/1982, s. 1.

går inn i den rådende diskursen og styrker de normative begrepene slik Vuopionperäs tekst gjør, formidles et bilde av en enhetlig menighet. Spesielt skjer dette ettersom det ikke trykkes tekster som formidler noe annet.

Det samme er tilfelle i 1985. I UV i 1985 gjengis en norsk stil skrevet av ”en helt ung pike”. Når denne teksten blir publisert i menighetens viktigste skrevne medium, er det i seg sjøl en sterk ytring. Publikasjonsakten ytrer en aksept og en inkludering av tekstens innhold i den rådende lyngelæstadianske diskursen. Teksten til jenta er en framstilling av mange av lyngelæstadianernes kjernepunkter. Det er lett å se at hun oppfattes som forbilledlig. Hun plasserer menigheten i en sammenheng, inn i Den norske kirke og i luthersk kristendom, og hun plasserer seg sjøl inn i menigheten. Hun tar opp Jesus, trosbekjennelsen, ”hørelsen av Guds ord”, og menneskets onde natur. Framfor alt forteller hun om gleden ved å samles.⁶⁴⁴ Etter jentas tekst kommenterer redaktøren teksten, og sier: ”Det er oppmuntrende å se at de unge har fattet de viktige lærestykker og tør å bekjenne også det som er allermost anstøtelig for fornuften. F. eks. at menneskene ’blir født med en ond gudfiendsk natur’”.⁶⁴⁵ Den unge piken blir et vitnesbyrd om at ungdommen har mulighet til å gjøre alt rett. Sluttlig blir fortellingen slik den framstår en ”offisiell” læstadiansk fortelling med en klart preskriptiv dimensjon: Denne unge piken er som all ungdom burde være.

Verken Estrid Vuopionperä eller den unge jenta framstår som utfordrere av patriarkatet. Mer representerer de en lyngelæstadiansk hovedstrøm. Slik følger de den samme linja som kvinnene i bevegelsene Myfanwy Franks og Katarina Lewis har undersøkt. Som kvinner ytrer de seg, slipper til i et offentlig forum, og finner aktivt sin plass innenfor systemet og bevegelsen. Ei annen kvinne som skriver i UV, Anbjørg Christensen, skriver seg også inn i hovedstrømmen, men skiller seg ut gjennom å kritisere predikantene. Christensen skriver i februar 1993, det vil si kort tid etter splittelsen. Hun skriver kort om sin tro, før hun beskriver sin opplevelse av splittelsen. Som del av denne beskrivelsen skriver hun til predikantene:

Kjære dere som har vært med på å splitte denne dyrekjøpte menighet i nord, begriper dere hva dere har gjort og gjør? Tenk på unge sjeler, ubefestede hvorav mange går vakte og leter, men også mange gamle spør: ’Hvor skal vi gå? Hvilken predikant kan vi høre på?’

⁶⁴⁴ [anonym] 1985: ”Dette tror jeg på”, *UV* 4/1985, s. 1 og 4.

⁶⁴⁵ Saltnes 1985b: ”Dette tror jeg på”, *UV* 4/1985, s. 4.

Dere har vært med på å skape en slik fortvilelse og ulykkelig tilstand som ikke kan beskrives med ord, men som oppleves. Det skal dere, kjære, som skulle være forvaltere av Guds livgivende ord, stå ansvarlig for på dommens dag.⁶⁴⁶

Det kan antas at kritikken retter seg mot predikantene på den andre sida. Samtidig er det sterke ord som anvendes. Christensen er ikke entydig i sin kritikk. Dermed kan hun tolkes som å kritisere predikantene generelt fordi splittelsen så klart er knytta til og drevet av predikanter.

De tekstene som er nevnt hittil, hører til UV og er dermed en uadskillelig del av den rådende diskursen. For å komme inn i UV er tekstene gått gjennom en redaksjon. Slik blir de representanter for en tilnærma lik diskurs. Fra denne perioden har jeg imidlertid også et annet kildemateriale gjennom intervjuene. Intervjuene gir ikke det samme entydige konsensusbildet som UV gir. Uten UV som ramme kommer et større mangfold og en større variasjon til syne. Det betyr ikke at flerstemmigheten er uendelig eller at det store opprøret blir italesatt, men manglende diskursiv dominans gir et bredere spekter av stemmer og posisjoner. Når informantene trekkes inn, er det uten en ide om fullstendig representativitet. Hver enkelt representerer i utgangspunktet kun seg sjøl. Samtidig gir summen av alle informantene og feltsamtalene en mindre strømlinjeforma framstilling enn det UV gir. Jeg vil særlig se på den mest avvikende beretningen. Det som avviker fra det normale, har muligheten til å si noe om både normalitet, avvik og forholdet mellom de to. I spenningsfeltet kan man ane forsøket på å fastlåse et sett av meninger og betydninger.⁶⁴⁷

Informanten Elin på rundt 60 år forteller om sine erfaringer fra forsamlingen. Hun forteller at der hun bor, er det kvinnene som styrer med mat og kaffe på rundgang, og at det ikke bare er et praktisk spørsmål. Dessuten er det viktig å gjøre kaffekoket og serveringen bra. Det er prestisje i det, sjøl om man er 60 år. Ved første øyekast kan "kaffekokerfaringer" synes lite viktige. De viser hvordan kvinnes oppgaver er plassert i periferien. Det er lite makt både i god og dårlig kokt kaffe. På den andre sida skal man ikke glemme at nettopp slike erfaringer bidrar til å skape et betydningsfullt rom for den enkelte. En søndagsforsamling der du har ansvaret for kaffekoket, skaper en rekke situasjoner der din lokalisering (både fra deg sjøl og

⁶⁴⁶ Christensen 1993: "Til Under vandringens lesere", *UV* 3/1993, s. 4.

⁶⁴⁷ Jørgensen og Phillips 1999: *Diskursanalyse som teori og metode*, s. 31, 49-50. Intervju med Anne, s. 10.

fra andre) i menigheten aksentueres og aktualiseres. Måten du løser det på, bidrar til din erfaring av din plass i menigheten.⁶⁴⁸

Informanten Anne på rundt 50 år forteller at i organiseringen av stevnene er det i den seinere tid kommet fram nye sterke kvinner: ”Da vi begynte med stevner her, kom det fram mange som var virkelig gode organisasjonstalenter, for å organisere alt dette, så bra. Masse damer som sto fram, og det hadde selvfølgelig med mat å gjøre også, men og med tenkning og logistikk og alt som skulle til.”⁶⁴⁹ Her kommer det fram hvordan forsamlingen må sies å være på nye veier. Anne overraskes idet hun ser alle de kvinnelige organisasjonstalentene som står fram når behovet melder seg. Ikke bare stuller de med kaffe og mat og slike ting, de styrer med logistikken og organiserer. Dessuten setter Anne opp disse kvinnene mot menn, som ikke kan sies å bidra med noe spesielt annet enn de ville gjort ellers. Forsamlingen har gått fra å lokaliseres i husene til folk, til å lokaliseres i dertil egne hus. Med de nye organisasjonstalentene som Anne trekker fram, er kvinnene lokalisert i det offentlige på en annen måte enn kun som kaffekokere. Kvinnene blir aktive personer som bidrar til å få stevnene til å skje.

En interessant todeling som informantene er mer eller mindre enige om, går mellom kristendom og kultur. Kjønnssdiskursen lokaliseres i dette spenningsfeltet. Ulike begreper kommer fram som handler om det samme. Flere av informantene uttrykker en tilsvarende orden og todeling. Anne snakker om forholdet mellom kristendom og kultur. Når jeg spør om kjønn, plasserer hun det meste som har med kjønn å gjøre som kultur, ikke som kristendom.⁶⁵⁰ Slik ”frikjenner” hun menigheten fra tanker om manglende likestilling. Dette skillet har likhetstrekk med Katarina Lewis’ bruk av struktur og *communitas*. ”Kristendommen” hos Anne tilsvarende den overordna strukturen, som bærer de ordninger og idealer som ikke bør og skal forandres, mens ”kultur” blir den mer skiftende og varierende *communitas*. Slik blir kjønnsstrukturer og spørsmålet om likestilling sett som kultur. Dermed kan endringer forstås og forsvares.

En tilsvarende inndeling gis av Berit, som er rundt 20 år. Hun framstår som mer radikal enn mange i den lyngelæstadianske menigheten, men viser et forsøk på lage og se en

⁶⁴⁸ Se intervju med Elin, s. 5.

⁶⁴⁹ Intervju med Anne, s. 10.

⁶⁵⁰ Intervju med Anne.

sammenheng mellom det tradisjonelle kjønnsystemet og de nye tidene. Berit sier følgende når vi snakker om kjønnsroller og om hvor hennes viktigste påvirkningskilder er:

Berit: Jeg har ikke noe bevisst forhold til at jeg er kvinne og til at det skiller meg så mye fra mannen. Jeg lar meg påvirke overalt der jeg vandrer. Jeg lar meg påvirke av kolleger, av familie, av venner. Og jeg vil ikke si at jeg er påvirket i menigheten i forhold til kjønn. Det eneste religiøse jeg kan si til at jeg er kvinne, er at jeg kan si faktisk med helt hjerte at mannen er kvinnes hode. Og, sånn teologisk, det har vi jo vært inne på med mannlige og kvinnelige forkynnere, så aksepterer jeg at jeg er under mannen. Jeg tror jeg kan møte gutter som har mindre peiling enn meg, men jeg er underlagt mannen, og det tror jeg er teologisk, først og fremst. Men så er mannen underlagt Kristus. Så det blir en likevekt der.

T: Hva betyr det for din del at du er underlagt mannen? Har det noen praktiske konsekvenser?

Berit: I dag har det faktisk ingen praktiske konsekvenser. Jeg tror kanskje i ekteskap har det noen konsekvenser, men det vet jeg ikke om enda.⁶⁵¹

Utgangspunktet til Berit er det tradisjonelle patriarkatet. Hun betoner religiøsiteten i at hun er underlagt mannen. Imidlertid har det ingen ting å si hvilke forskjeller som gjelder knytta til egenskaper og kvaliteter. I hennes søken etter likevekt blir det likevel viktig å understreke at mannen er underlagt Kristus. Det aller mest interessante i dette sitatet er imidlertid hennes svar på mitt spørsmål om hvilke praktiske konsekvenser det har. ”I dag har det faktisk ingen praktiske konsekvenser”, sier Berit. Her trekker hun for eksempel ikke fram sine erfaringer fra ungdomsforsamlingen der predikanten kun henvender seg til guttene. For Berit framstår det som helt uproblematisk å akseptere en orden der mannen er overlegen kvinne. Faktisk finner Berit det verdt å understreke at det skal være slik. Ikke desto mindre, når hun har slått fast dette, og forsvart den generelle kjønnsorden, finner hun ingen praktiske konsekvenser. Når Berit ikke ser disse aspektene ved patriarkatet som begrensende for henne og andre kvinner, kommer det etter alt å dømme av at det er normaliserte ordninger som hun ikke erfarer at gjelder for hennes virkelighet.

Berit gir kanskje ikke uttrykk for en gjengs tankegang i den lyngelæstadianske menigheten. Samtidig er de ulike dimensjonene ved kjønnsystemet i virksomhet i det hun sier. Hun forsvaret ordningen som institusjonell orden, og med det også de normative begrepene om at mannen skal være overordnet kvinne. Derimot erfarer hun at det er manglende samsvar mellom de normative begrepene og hennes egne erfaringer. Dette dilemmaet og denne utfordringen løser hun gjennom å legge som premiss i de normative begrepene at det er

⁶⁵¹ Intervju med Berit, s. 11.

forskjell på teologi og praksis. Det blir ingen fare å si seg enig med de normative begrepene så lenge det ikke betyr noe i praksis.

Slik jeg ser det, er Berits resonnement delvis et uttrykk for en ny måte å forholde seg til den lyngenlæstadianske kjønnsordenen. Ikke minst er det et uttrykk for Berits ønske om å definere seg inn i menigheten heller enn ut, dette fordi hun vet at kjønn er en kjerneverdi, en del av den ordenen som holder menigheten sammen. Hun kunne ha avvist ideen om den dominante mannen, men dermed delvis definert seg ut av menigheten. Gjennom den delvise aksept – det vil si at hun aksepterer kjønnsordenen som teologisk, ikke som praktisk enhet, løses problemet. Hun kan forholde seg til tradisjonen og være en del av menigheten uten å komme i eksistensielle kriser. På denne måten kan hun akseptere ordningen som del av Guds skaperordning uten at det kommer i konflikt med hennes daglige liv. Samtidig skal ikke Berits ytringer gis for mye vekt. Hun er bare én stemme, men en interessant stemme ettersom hun forsøker både å fri seg fra og følge etablerte ordninger og praksiser. Dette gjør at ordningene og praksisene kommer til syne.

Når Berit skiller teologi fra praksis, og Anne skiller kristendom fra kultur, kan det tolkes som et uttrykk for at moderne kvinner ser det som en mulighet til å finne et rom og en frihet der de kan definere seg sjøl inn. Med dette lages et rom for handling for kvinnene. Det kan her sies å være snakk om en handlingsevne der målet er stabilitet og kontinuitet mer enn endring.⁶⁵² Teologien og praksisen blir lokalisert på ulike steder i Berits tanke sett. Det er praksisrommet som betyr noe for dagliglivet. Teologien heves opp til en viktig størrelse, men den heves også så langt opp at de praktiske konsekvensene blir vanskelige å se.

Diskusjonen har et metodisk og kildemessig aspekt som gjør at jeg ikke vil konkludere for sterkt med at det er snakk om store endringer fra de tidligere periodene når det gjelder kvinners erfaringer med patriarkatet. Til grunn for analysen i den gjeldende perioden ligger flere kilder og kildekategorier enn i periodene fram til 1980. Der er det først og fremst den rådende diskursen som kommer til orde. Det vil si tekster som representerer nivået med teologi, kristendom og struktur. De kvinnene som der slipper til, gjør det gjennom UV. Altså er tekstene gjennomgått et slags monologiserende filter. Dermed er det verdt å spørre om noen av de ytringene som er gitt i denne perioden også var representert tidligere. Svaret kan

⁶⁵² Mahmood 2001: "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent", *Cultural Anthropology*, s. 212.

ikke gis entydig, men noen linjer kan trekkes. Diskursen som flere av informantene deltar i, der det skjer endringer i menigheten hva angår arbeidsdeling og spørsmålet om over- og underordning, kan ses som sammenfallende med utviklingen som er pekt på tidligere i dette kapitlet. Jeg har vist hvordan menigheten i perioden 1980-2007 er i endring på flere nivåer. Summen er at patriarkatet utfordres, at kvinner får færre barn, mer utdanning og begynner å jobbe, at predikantenes posisjon blir stilt spørsmål ved, at menigheten rommer langt flere ordninger og muligheter for den enkelte, og at grunnstrukturen i patriarkatet fortsatt står sterkt. Jeg vil derfor forsiktig konkludere med at avstanden mellom en patriarkalsk, teologisk overbygning med normative begreper og praksisnivået ser ut til å ha blitt større. Predikantene og UV er nær overbygningen. Det samme er trolig det store flertallet, men det er en viss variasjon og et visst mangfold til stede. Berit ser ut til å stå lenger bort fra overbygningen, men forholder seg til den likevel. Det eksisterer ulike løsninger på ulike nivåer på hvordan å forholde seg til den mulige spenningen. På institusjonelt nivå kan splittelsen ses som et uttrykk for ulike løsninger. Ungdoms bruk av internett er et annet uttrykk. I det følgende skal jeg med dette som bakgrunn gå inn i en mer avgrensa diskurs, en mer avgrensa case, for å undersøke dette nærmere.

5.3 Kjønn og klær

Jeg skal til slutt i dette kapitlet gjøre en casestudie der kjønn blir knytta til en bestemt diskurs og praksis i menigheten. Valget av casestudie som metode her innebærer et avvik fra den øvrige avhandlingens mer longitudinelle framstilling.⁶⁵³ Sigmund Grønmo sier om casestudier at den enheten som studeres, kan ses som en svært typisk enhet innenfor det større universet enheten er en del av.⁶⁵⁴ Gjennom en analyse av klesdiskurser vil jeg vise hvordan klær er relatert til og handler om både kjønn og seksualitet. Denne bestemte casen anses som en avgrensa enhet der det lyngelæstadianske kjønnssystemet kommer til uttrykk i alle sine dimensjoner. Dessuten blir det en mindre sammenheng der både brudd og kontinuitet er relevant. Kvinnene slutter rundt 1980 å dekke til hodet i forsamling, noe som er et brudd med tradisjon og rådende praksis, og er en tilnærming til ei ny tid. Kontinuiteten er til stede blant annet gjennom klare patriarkalske trekk i diskursen om klær og seksualitet.

Påkledning er i de fleste grupper en måte å uttrykke identitet på.⁶⁵⁵ I religiøse grupper finnes ofte en form for *rituell* kleskode som er knytta til bestemte tider og steder. I læstadianismen

⁶⁵³ Grønmo 2004: *Samfunnsvitenskapelige metoder*, s. 377-378.

⁶⁵⁴ Grønmo 2004: *Samfunnsvitenskapelige metoder*, s. 90-91.

⁶⁵⁵ Jacobson 1993: "Att klä sig – smak, stil och symbolik", *Kultur och erfarenhet*, s. 96-97.

trer en bestemt kleskode i kraft i forbindelse med gudstjeneste, forsamling eller andre samlinger i kirka eller forsamlingshuset. Tid og sted bestemmer hvilke klær som bæres, og motsatt. Ved at bestemte klær bæres, markeres tid og sted. Ved at en bestemt kleskode trer i kraft framtrer tida man er samla som spesiell. I lyngelæstadianske sammenhenger er det ”samlingene om Ordet” som er det sentrale stedet og den sentrale tida. Det er her den viktigste kleskoden er i virksomhet. Få lyngelæstadianere skiller seg ellers i særlig grad fra det øvrige samfunnet til daglig.

5.3.1 Den tradisjonelle kleskoden: Andektig og verdig, i ærbarhet og med måtehold

Lyngelæstadianernes kleskode er i utgangspunktet basert på to faktorer, som med begreper anvendt innenfor menigheten kan kalles *andektighet* og *verdighet*. Begge ordene har vid betydning, men gir en klang av religiøsitet og høytid. ”Andektighet” peker på hvordan den enkelte skal forholde seg til Gud og høytid. ”Verdighet” peker på hvilken status forsamlingen skal ha. Til grunn for ønsket og normen om å være verdige og andektige ligger et ønske om å skille ut forsamlingen fra verden. Gjennom å kle seg rett blir både gruppa og forsamlingsritualet verdig og andektig. Forsamlingen blir skilt ut eller trer fram fra verden idet deltakerne opptrer verdig og andektig.

I en slik sammenheng viser det seg at verden forblir en vesentlig faktor for den lyngelæstadianske menigheten. For alt som skjer i verden, kan de lyngelæstadianske predikantene understreke hvor galt alt er fatt. Også i denne perioden brukes nyttårshilsener til å fortelle hvor galt fatt det er med verden.⁶⁵⁶ Teologen Mary Keller skriver at radikale religiøse bevegelser har en tendens til å reversere verden på denne måten: ”But its latter-day readers, prophets and visionaries neither escape nor predict our twisted times. They divine them.”⁶⁵⁷ Lyngelæstadianerne fortsetter også i denne perioden trenden der verden blir guddommeliggjort, vel å merke med negativt fortegn. Verden blir demonisert. Menigheten og fellesskapet i forsamlingen blir motsetningen. Hver enkelt deltaker i menigheten har et ansvar for dette fellesskapet. Bryter man de usynlige grensene, står man i fare for å alminneliggjøre forsamlingen. Her understrekes skillet mellom den verdifulle forsamlingen på den ene sida og den alminnelige hverdagen på den andre. Hvilke klær den enkelte har på

⁶⁵⁶ Se Saltnes 1981c: ”Enda et årsskifte”, *UV* 1/1981, s. 1-2; Saltnes 1987: ”Vår tid – verdens siste tid”, *UV* 1/1987, s. 1-2; og Olsen 1994b: ”Mens tidene går”, *UV* 1/1994, s. 4.

⁶⁵⁷ Keller 2006: ”Ms. Calculating the Apocalypse”, *Gender and Apocalyptic Desire*, s. 2.

seg, spiller dermed en rolle. Til forsamlingen hører visse klær, til hverdagen og verden andre. Den strenge delingen er imidlertid i endring.

Den tradisjonelle påkledningen i en lyngenlæstadiansk forsamling innebærer i praksis dress eller tilsvarende for gutter/menn og skjørt og bluse for jenter/kvinner. Cirka halvparten av mennene har båret slips på de stevnene og forsamlingene jeg har vært til stede.⁶⁵⁸ Fram til omtrent 1980 brukte alle kvinner og jenter skaut eller tilsvarende for å dekke til hodet. Etter dette er det særlig blant de eldre kvinnene noen som har håret tildekket av sjal, skaut eller hatt. Her er det variasjon fra menighet til menighet. Fra gammelt av har det dessuten vært talt sterkt mot all form for forfengelig, spesielt retta mot kvinner (se kapittel 4.2.2.1). Smykker, sminke og fancy frisyre har da også tradisjonelt vært sjeldent å se, men er vanligere i dag. Når man skal pynte seg uten å være forfengelig, pynte seg med nøysomhet, oppstår en gråson. I forsamlingen synliggjøres spenningsfelt og gråsoner for en stor del av aldersforskjeller. Det er en viss forskjell på predikantenes og andre eldre menns gammelmodige enkle dresser og mange yngre menns moteriktige dresser. Ikke desto mindre, forskjellene kan også være store internt blant de yngre. I løpet av de 10 åra jeg har fulgt menigheten, har kleskodene for ungdom gradvis blitt mer hverdagslig eller "casual". Ungdom har en friere kleskode. Dermed stiller ungdommen gjerne med hverdagslige klær, det vil for eksempel si dongeri, gensere og skinnjakker. Dette segmentet i menigheten har ikke vært særlig stort. På slutten av 1990-tallet ser jeg ikke mange som tilhører denne gruppa. Mest er det ungdom i tenårene. I 2007 er gruppa blitt langt større. En forsiktig tolkning er at de ungdommene som følger en mer hverdagslig kleskode, fortsetter med det også når de blir eldre. Dermed vokser andelen forsamlingsdeltakere med hverdagslige klær. Og kleskoden endres tilsvarende i retning av at kravene blir mindre strenge.

Kleskoden er ikke bare basert på estetiske kriterier. Klærne bidrar også til å skille menn og kvinner fra hverandre. I de fleste samfunn er klær en av de grunnleggende symbolske ytringene for kjønnsidentitet. Her følger altså den læstadianske menigheten det øvrige samfunnet. Hvilket spillerom som finnes for kjønnene, er et interessant spørsmål å stille.

Trass i at kleskoden er basert på en todeling, er det valgmuligheter innenfor begge sidene. Imidlertid kan valgfriheten se ut til å være større for guttene, og reglene flere for kvinnene.

⁶⁵⁸ Slipsset kom i følge feltsamtaler inn i forsamlingen på 1960-tallet.

Slik er det klare inntrykket fra alle forsamlingene jeg har vært på. I en brosjyre om læstadianismen utgitt av de førstefødte læstadianerne i Norge, står det generelt og med referanse til 1. Timoteusbrev i Det nye testamente om hvordan man skal kle seg: "Bibelen viser derfor ikke i detaljer hvordan vi skal kle oss, bare at det til enhver tid skal være enkelt og sømmelig. "Kvinner skal pynte seg i ærbarhet og med måtehold." 1.Tim. 2:9 (ikke seksuelt utfordrende)."⁶⁵⁹ I dette sitatet er utgangspunktet den generelle kleskoden med kravet om enkelhet og sømmelighet, det fortsetter med hva kvinner skal kle på seg, og ender med at klær henger sammen med seksualitet. Kleskoden og kravene tilspisser seg og peker fram, via kjønn, mot seksualitet. Lyngelæstadianske kilder er ikke like entydige og brosjyreaktige, men utgangspunktet er det samme.

Peder Nyvold skriver i 1985 en kommentar i UV om klær. Han tar fram de samme bibelreferansene som nevnt over, men slår fast at kleskodene gjelder både for kvinner og menn. Han trekker også klare linjer til likestillingen i samfunnet, og sier at den bibelske forløperen til likestillingen er utsagnet om at "kvinnene klædde seg i mannsklær som nå er alminnelig." Videre går han inn på spørsmålet om klær og kjønn:

I 1. Kor. 11 beskriver Paulus den orden som skal være i menigheten, at mennene skal be og profetere med blottet hode, men kvinnene med dekket hode. En gammel bibelkommentar i forbindelse med ovenstående sier: "Denne regel tar Paulus ikke blott av jødernes skikk, men fra naturen. For han sier at det ikke anstår kvinnene vel å være barhodet og ha kort hår. Å ha langt hår og være bedekket anstår henne vel". Det er også i dette kapittel at Paulus likestiller mann og kvinner for Gud, men i ytre anordninger er der forskjell.⁶⁶⁰

Slik blir likestilling skrevet inn i en bibelsk sammenheng. Samtidig reserveres retten til å ordne kjønn ulikt sosialt sett. Ettersom det bare er i "ytre anordninger", forstås det ikke som i strid med kristendommen. Det Nyvold tar opp, gjenspeiler endringer i praksis i menigheten. Kvinner kommer til forsamling uten tildekket hår og bruker bukser. Kommentaren slår fast at den rådende ordningen er naturlig, og at brudd med ordninger betyr brudd med naturen. Naturen ses og skrives inn i Guds skaperordning slik det også blei gjort i forbindelse med likestillings- og kvinneprestdiskursene. Slik framstår klær og kleskoder som knytta til andre aspekter ved kjønnssystemet. Å bruke klær er en praksis knytta til hver enkelts subjektive identitet. Klær er symboler som kommuniserer i ulike retninger. Når den mer systematiske

⁶⁵⁹ Apelthun 1993: *Av tro til tro*, s. 28. Den samme tankegangen med den samme referansen er å finne i UV, dog ikke så systematisk.

⁶⁶⁰ Nyvold 1985b: "Verdens forfengelighet", *UV* 7-8/1985, s. 3.

bruken av klær blir satt i forbindelse med Guds skaperordning og større kjønnsdiskurser, formidles normative begreper om kjønn. Med lederen av predikantrådet som sterk stemme er den institusjonelle dimensjonen tydelig.

5.3.2 Kvinnene tar av skautet

I utgangspunktet har skautet eller tørkleet som kvinner har brukt på hodet vært et vesentlig kjennetegn på en læstadiansk menighet. Rundt 1980 blir skautet et aktuelt tema innen lyngelæstadianismen. Menn som går med pent trimma bart og skjegg, og kvinner som går i forsamling uten å dekke til hodet, blir sett som et problem. Uten at noen prosess har vært synlig i kildene, kommenteres det plutselig at skautene er på tur ut. På 2000-tallet er det som nevnt kun et fåtall kvinner som fortsatt bruker skaut eller tilsvarende i forsamlingen. Jeg skal i det følgende se på bruken av skaut, og spør om det er en sammenheng mellom likestillingsdiskursen og (manglende) tildekking av hodet i forsamlingen. I tillegg til UV vil jeg også anvende intervjuer. Flere av informantene mine kommenterer skautet på ulikt vis.

5.3.2.1 Tradisjonen og den paulinske referansen

Den utviklingen som har skjedd i lyngelæstadianismen, er unik i læstadiansk sammenheng. Å dekke til hodet blir for kvinner i de andre læstadianske retningene sett på som en viktig del av den læstadianske og kristne identiteten, og gitt bibelske begrunnelser.⁶⁶¹ Et sideblikk til førstefødtlæstadianismen kan gi en forståelse av den tradisjonelle tankegangen i læstadianismen som også lyngelæstadianerne delte fram mot 1980. Fridtjof Apelthun skriver om hva som er anbefalingen når det gjelder spørsmålet om tildekka hode: ”Opp gjennom tidene har kvinnene hatt tildekket hode under andakt. 1. Kor.11:5-10 anbefaler tildekking av hodet under bønn, og vi finner ingen grunn til å endre praksis. Vi ønsker å rette oss etter Guds ordninger.”⁶⁶² I dette ligger den tradisjonelle felleslæstadianske praksisen. Kvinnene skal dekke til hode og hår, noe som ses som å rette seg etter Guds ordninger. Blant jenter og kvinner i disse menighetene er det heller ikke særlig debatt omkring ordningen.⁶⁶³ Sitatet fra Peder Nyvold over viser en grunnleggende lik tankegang. I lys av dette er det interessant at lyngelæstadianerne finner at Guds ordninger enten har endra seg eller at det har vært grunn til å bry seg mindre om dem.

Den bibelteksten som ligger til grunn for praksisen, er fra 1. Kor. 11, 3-15:

⁶⁶¹ Dette gjelder for læstadianismen i Norden. Hvordan utviklingen har vært i USA og andre steder, har jeg ingen kilder på.

⁶⁶² Apelthun 1993: *Av tro til tro*, s. 28.

⁶⁶³ Samtaler med personer fra førstefødtmenigheten.

Jeg vil dere skal vite at Kristus er enhver manns hode, mannen er kvinnens hode, og Kristi hode er Gud. En mann som ber eller taler profetisk med noe på hodet, fører skam over sitt hode. Men en kvinne fører skam over sitt hode når hun ber eller taler profetisk uten å ha noe på hodet. Det er jo det samme som om hun var snauklipt. Hvis hun ikke vil ha noe på hodet, kan hun like godt klippe av seg håret! Men når det nå er en skam for en kvinne å klippe eller barbere av seg håret, da må hun ha noe på hodet. Mannen må ikke dekke hodet, for han er Guds bilde og ære. Men kvinnen er mannens ære. For mannen ble ikke til av kvinnen, men kvinnen av mannen. Mannen ble heller ikke skapt for kvinnens skyld, men kvinnen for mannen. Derfor må kvinnen for englenes skyld ha noe på hodet, som et myndighetstegn. Men i Herren er ikke kvinnen noe uten mannen, og mannen er heller ikke noe uten kvinnen. For som mannen ble til av mannen, blir jo mannen født av en kvinne, men alt er fra Gud. Døm selv! Sømmer det seg for en kvinne å be til Gud uten å ha noe på hodet? Lærer ikke naturen selv at det er en skam for en mann å ha langt hår, mens det for kvinnen er en ære? For håret er gitt henne som slør.

At kvinnene bør ha hodet tildekka, henger sammen med at de er og skal være underordna mannen. Slik plasseres denne ordningen i en patriarkalsk sammenheng. Å bryte ordningen er ikke bare å bryte med en praksis, det er å bryte med en evig og gudskapt orden. Peder Nyvold sier i 1985 at det er brudd med naturen. I kristne sammenhenger har dette bibelstedet vært mye diskutert.⁶⁶⁴

Hos Paulus beskrives kvinnenes hodeplagg som at de bærer et tegn på myndighet eller underdanighet. I de bibeloversettelsene lyngenlæstadianerne bruker er det et underdanighetstegn. Skautet er i sin kompleksitet og flertydighet et symbol mer enn et tegn. Kommunikasjonen rundt og gjennom skaut, enten det brukes eller ikke, går i flere retninger. På den ene sida er det en bevisst kommunikasjon, der den som velger å dekke til hodet eller ikke, uttrykker noe spesielt, om det er tilhørighet, trass, motstand eller noe annet. På den andre sida er tildekkingen av hodet samtidig en del av en større tendens, der det kommuniserer mest hva menigheten som helhet gjør. Ifølge Katarina Lewis har det skjedd en tilsvarende utvikling blant schartauanerne i Vest-Sverige. Der var det vanlig å bruke tørkle eller skaut som del av kvinners "liturgiske drakt" fram til rundt 1950. Imidlertid finner ikke Lewis noen kristen motivasjon verken for tildekkingen av håret eller for å slutte med det.⁶⁶⁵ Myfanwy Franks tar opp kleskoder og kjønn og forteller om hvordan hijab blant muslimske kvinner i lang tid har vært et viktig symbol. En av Franks' muslimske informanter forteller at hun begynte å anvende sløret på midten av 1990-tallet i forbindelse med krigen i Bosnia, som

⁶⁶⁴ Hovedstrømningene innen protestantismen har oppgitt kravet slik at kvinnene går uten tildekking, det samme har katolske kvinner kunnet gjøre etter det andre Vatikankonsil. Begrunnelsen har for en stor del vært at Paulus ikke har ment det som et universelt krav.

⁶⁶⁵ Lewis 1997: *Schartuansk kvinnofromhet i tjugonda seklet*, s. 126.

en politisk og religiøs markering.⁶⁶⁶ Som symbol er skautet klart kjønna. Bruken av det, den teologiske begrunnelsen for det, samt blikket som ser skautet i bruk eller ikke i bruk, er uløselig knytta til kjønn. Slik blir skautet en del av kvinners subjektive identitet og erfaring. Og denne erfaringen skifter. Som symbol og erfaring blir skautet en del av å konstituere kvinner som diskursive subjekter, for å si det med Joan Scott.⁶⁶⁷

5.3.2.2 Skautet forsvinner

I november 1981 skriver redaktør Saltnes i UV om utviklingen i menighetene. Tittelen er som ofte før ”De siste tiders tegn”. Han er kritisk til det han oppfatter som at flere og flere er blitt forfengelige, og at denne trenden også er på tur inn i menighetene. Sammenhengen han setter det inn i, er en generell forakt for Guds Ord. Utviklingen har nådd menigheten, og Saltnes skriver om syndene han ser der:

Hofferdighetens djevel har også trengt seg inn blant oss som bekjenner oss for å være Guds barn. Før var det en stor skam at en troende kvinne kom inn under Guds Ords hørelse, uten å ha sitt hode tildekket, men nå ser man mange med utildekket hode, mange dekker også sitt hode med kunstige krøller, etter den vantro verdens skikk og mote. Vi mannfolk er heller ikke bedre, men må også ordne til en skjeggubust her og der i ansiktet, for å se annerledes ut enn andre. Også er det jo tidens mote.⁶⁶⁸

Saltnes peker på en utvikling som har skjedd over tid. Det er et tydelig før/nå-perspektiv. Han observerer at mange kvinner nå kommer til forsamling med utildekket hode. Før var dette stor skam. I samme åndedrag tar han opp hvordan mennene ”heller ikke er bedre”.⁶⁶⁹ Både mennene med ”skjeggubuster her og der” og kvinnene uten skaut blir sett som å bryte med tradisjonen og heller følge ”verdens moter”, noe som ses som et tegn på manglende tro. Å komme barhoda til forsamling blir dermed et faresignal om vantro. Skjeggene det gjelder, er åpenbart annerledes enn skjeggene til de gamle predikantene Erik Johnsen, Erik Eriksen og Abraham Brobach.

⁶⁶⁶ Franks 2001: *Women and Revivalism in the West*, s. 142-143. Franks har gjennomført flere intervjuer med et ønske om å undersøke hvorfor noen vestlige kvinner velger å forhandle seg fram til en vei mot empowerment innenfor grenser gitt av revivalismen. For Franks er det et sentralt premiss at kvinnene ikke skal ses på som passive, undertrykte kvinner som lydige følger etter menns befalinger. Dette er heller ikke hvordan kvinnene sjøl ser på sine valg. Alternativet som Franks velger i sin undersøkelse, er å følge teorien om rasjonelle valg (den såkalte rational choice theory). På denne måten tar hun til orde for å se informantene som aktører som baserer sine religiøse valg på en prosess der de veier fordeler og ulemper ved å være med i slike bevegelser. Da Atatürk i Tyrkia og Reza Shah i Iran forsøkte å fjerne hijab som et ledd i en generell sekularisering, styrka det i stedet slørets symbolske rolle og betydning. I Iran på 1970-tallet blei sløret et viktig tegn på opposisjon mot sjahens regime.

⁶⁶⁷ Scott 1998: ”Experience”, *Women, Autobiography, Theory*, s. 66.

⁶⁶⁸ Saltnes 1981e: ”De siste tiders tegn”, UV 10/1981, s. 4. Dette finner han særlig uttrykt i homofili og aksepten for homofili, som han kaller ”de Sodomittiske synder”.

⁶⁶⁹ I Esbensen-fraksjonen som Saltnes tilhører er det flere som har nevnt hvordan han i taler rundt 1980 talte strengt mot bart, og at dette var noe som blei trukket litt på skuldrene og smilt av i menigheten.

Det er ikke bare predikantene som uttrykker motstand mot at skautet forsvinner. I 1982 skriver Estrid Vuopionperä en tekst med tittelen ”En hilsen fra et ørkenland”. Hun er den første kvinne som kommenterer temaet. Sjøl om det er flere tekster av kvinner i UV tidlig på 1980-tallet, er det altså bare Vuopionperä som tar opp skautet. Dette kan være tilfeldig. Eventuelt antyder det at kvinnene ikke ser det som negativt at skautet er i ferd med å forsvinne. Vuopionperä beklager seg over at ”ugudeligheten” brer om seg også blant lyngelæstadianerne, spesielt gjennom at barn kles lik ”verdens ugudelige” og ”nutidens hår- og klesmoter”, og aldri blir tatt med i forsamlingen:

Hvorfor er det blitt slik at mange av våre kristne må klippe og krølle sitt hår og kle seg etter alle motene? Hvorfor sitter så mange kvinner uten tildekket hode under Guds Ords hørelse? Hvorfor går noen piker i både langbukser og med øreklips til Herrens hellige nadverd? Vi ble refset og tilsnakket for slikt før, men nå synes det ikke å være så nøye med slikt. Vi skulle jo ikke være til forargelse for noen. Det sårer å se et slikt verdslig vesen i den kristne flokk. Vi skulle kle og smykke oss i ydmykhet.⁶⁷⁰

Vuopionperä skisserer en tilstand der alt ikke er som det skal være i menigheten. Det er særlig kvinner og jenter det gjelder. De blir mer lik verden gjennom sine klær og frisyre. Slik hun framstiller det, blir ikke kvinnene tilsnakka lenger når de ikke dekker til hodet i forsamlingen. Motsetningen og idealtilstanden er en menighet fri for verdslig innflytelse, ”den kristne flokk”, der predikantene refser og tilsnakker eventuell ugudelighet, og ingen, særlig av kvinnene, er til forargelse, men kler seg i ydmykhet. Her ligger det en estetisk dimensjon. At alle følger de gamle kleskodene, er for Vuopionperä ikke bare teologisk det beste, men også et uttrykk for en vakker orden (se kapittel 4.2).

Før Saltnes og Vuopionperä sine kommentarer blir denne utviklingen ikke kommentert. Dette har gjort at jeg har spurt informantene. De bekrefter at kvinnene har slutta å dekke til hodet, og at denne utviklingen må ha starta en gang rundt siste halvdel av 1970-tallet. Samtidig er det litt sprikende svar på om det har vært en stor diskusjon i menigheten om det. De fleste mener at det i liten grad har vært et tema, samt at det ikke er et tegn på manglende tro når kvinnene slutter å dekke til hodet sitt.

Anne, som starta å gå i forsamling på 1970-tallet, brukte skaut i begynnelsen:

T: Du brukte det på 70-tallet?

⁶⁷⁰ Vuopionperä 1982: ”En hilsen fra et ørkenland”, UV 4/1982, s. 3.

Anne: Ja, jeg brukte det i begynnelsen da jeg kom. Ikke sant, da var jeg fremmed, og da var det sånn det var. Og jeg tror at det på en måte var litt sånn at jeg stilte litt spørsmål, men jeg var ikke i noen opposisjon til det heller. Jeg bare prøvde å forholde meg til det som sto i Guds ord.⁶⁷¹

Her ser vi ekkoet fra og likheten med tankegangen slik den framtrer blant de førstefødte: Å dekke til hodet under andakt er å rette seg etter Guds ordninger. På denne måten er det bemerkelsesverdig at endringen ifølge henne ser ut til nærmest å ha gått upåakta hen:

T: Når var det den endringen begynte å skje, at skautet mer og mer forsvant ut? Hvis man ser nå på et stevne, så går jo overvekta av kvinner uten skaut.

Anne: Nei, når var det...? Begynnelsen av 80-tallet, kanskje, jeg vet ikke.

T: Opplevde du den endringen som noe spesielt; da du slutta å ha hodet tildekka?

Anne: Nei, jeg vet ikke.

T: Var det bare noe som skjedde?

Anne: Jeg har faktisk ikke tenkt over det. Det var bare noe som vi slutta med. Jeg følte at det der var ikke meg.⁶⁷²

Det som ser ut til å ha skjedd, er altså at skautet bare har forsvunnet. Når Anne ikke har tenkt over denne endringen, er det ikke et tegn på at hun er ureflektert. Hun framstår gjennom hele intervjuet som meget gjennomtenkt. Det er etter alt å dømme snakk om en praksis som har endra seg gradvis og til dels uavhengig av anbefalinger fra predikantene. Antakelig har de aller fleste av kvinnene i den lokale menigheten hun har gått i slutta å bruke skautet omtrent samtidig. Det var "bare noe de slutta med". Spørsmålet som forblir ubesvart, er hvordan det "bare skjer" når man slutter å forholde seg til det som står i Guds ord, slik hun sier.

Elin, som er eldre og har gått i en mer bygdeprega forsamling, forteller en annen historie om hvordan hun slutta med skaut i forsamling. Det er kortere tid siden, like etter årtusenskiftet, og hele prosessen med å slutte å bruke skautet beskrives som vanskelig og prega av mye refleksjon. Her gis en god skildring av hvordan noen kvinner har tenkt. Hun vektlegger Bibelen, men også at hun har brukt tørkle på hodet i forsamlingen hele livet. Å slutte var ikke lett:

Elin: Det var vanskelig for meg sjøl. Men jeg kom faktisk til et punkt... Det står i Skriften, ikke sant? Mange sier "gå i Skriften og les, det er mye som står der", men det er en av de tingene som var litt enkelt for meg å gjøre, også fordi jeg hadde en tradisjon for det. Så var det litt i forhold til det å være til forargelse for andre. Jeg tenkte at "ok, jeg trenger ikke å forarge noen". Også fordi jeg sjøl følte meg så bekvem med skautet, det var den naturligste del av livet mitt. Det kler jeg på hvis jeg går i forsamling, det har jeg brukt sia jeg blei voksen. Så jeg tenkte at noen i forsamlingen ville bli forarga over det, eller støtt over det,

⁶⁷¹ Intervju med Anne, s. 2.

⁶⁷² Intervju med Anne, s. 2.

om jeg kom uten. Så begynte jeg å registrere det at spesielt skautene blei borte. Hvis jeg hadde vært en av dem som kunne bruke ei lue eller en hatt eller så, kunne jeg ha gjort det, men det gjorde jeg ikke. Og så blei det sånn at jeg faktisk begynte å kjenne på at "nå bruker du det her, nå kan det rett og slett vippe den andre veien, at du blir mer til forargelse når du bruker det", fordi det er faktisk ingen igjen som gjør det. Jeg kan godt være så personlig å fortelle om den første opplevelsen. Det var på et stevne opp i [sted]. Det var veldig varmt, så jeg tenkte at "nå går du inn uten å ha det på hodet". Så gikk jeg inn, og jeg følte meg veldig ukledd. Det var min egen følelse av det. Da tenkte jeg ikke på andre, på hva andre syntes, men jeg følte meg veldig naken. Før forsamlingen begynte gikk jeg ut i bilen og tok på meg skautet. Det husker jeg var første gangen. Men så begynte jeg å få litt sånne kommentarer, "du med det der skautet", ikke sant? Og da kjente jeg at det begynte å vippe litt den andre veien. Så jeg tenkte "nei, altså, jeg skal ikke bli til forargelse på den sida heller". Så la jeg det bort. Jeg fikk selvfølgelig noen kommentarer på det. Men nå holder jeg litt fast på det, at "ok, du skal ikke skille deg ut verken den ene eller den andre veien". Og så kan du si, hvor gjorde jeg av Skriftstedet? Og det kan jo være en ransakelse for meg i dag. Hvor gjorde jeg av det?⁶⁷³

Spørsmålet har vært opplevd som sammensatt for henne. Refleksjonen hennes er prega av flertydighet. Hun har gått med skautet helt fram til få år siden, og har før det vært gjennom en lang prosess. Da hun brukte skaut, var det i hovedsak tre årsaker til det. For det første var det tradisjon. Hun hadde gått med det hele livet og var vant til det. For det andre var det den vanlige bibelske begrunnelsen, "den setningen som står der". Så sjøl om hun gir uttrykk for at det har vært en diskusjon om hvorvidt dette skriftstedet har vært av betydning, har hun valgt å følge det. Kanskje har det hengt sammen med den tredje årsaken hun nevner, at hun ikke har villet forarge noen. Dermed konkluderer hun med at det var en så naturlig del av forsamlingslivet hennes at det ikke skulle være noen grunn til å ta det av sjøl om hun etter hvert la merke til at skautene forsvant rundt henne.

Forargelsen som Elin trekker fram, henger sammen med ønsket om og kravet om å innrette seg. Klær og kleskoder henger sammen med en menighets normer og regler om hvordan hver enkelt skal passe inn i gruppa. Med klær kan man både forarge andre og innrette seg. *Uten* klær kan man både forarge andre og innrette seg. For Elin er det nettopp dette spørsmålet som blir avgjørende for at hun bestemmer seg for å ta skautet av. Fortellingen om hvordan hun hadde prøvd å gå uten skaut på et stevne, men ombestemt seg, viser slik sett hvor sterkt dette har virka. Uten skautet føler hun seg naken. Hun opplever at skautet kommuniserer noe ganske annet i 2000 enn i 1975. Kontekstendringen medfører en endring av skautets mening og betydning. Tilbake på 1970-tallet gikk omtrent alle kvinner med hodet tildekka, og ingen ville finne grunn til å kommentere Elins skaut. 30 år seinere er det kun et fåtall igjen som bruker skautet. Hva man gjør for å forarge og for å unngå å forarge, forandrer seg.

⁶⁷³ Intervju med Elin, s. 9-10.

Den aller siste bemerkningen i det overnevnte sitatet er interessant. Hvor gjorde hun av skriftstedet? Størstedelen av refleksjonen hennes omkring skautet handler jo faktisk om sosial tilpasning og tradisjon. Elin ser det sjøl, og finner grunn til ransakelse over det. Som læstadiansk kristen vet hun at skriftstedet burde komme før skikk og tradisjon, men hun har likevel brutt med normen. Trolig viser dette at klær og praksis omkring klær langt fra bestemmes av normative begreper og forordninger fra Bibelen aleine. Endringer av praksis kan skje på tvers av den normative bibelfortolkningen.

Et helt annet perspektiv enn det som gis av Anne og Elin, kom til uttrykk i en feltsamtale jeg hadde med to kvinner i 50-åra. Her plasserer de spørsmålet om tildekkingen av hodet inn i en sammenheng med likestilling og en utvikling der flere kvinner tar utdanning, og hevder at kvinnene slutta å dekke til hodet av tross. De er begge blant flere som begynner å stille spørsmål ved saker i menighet og forsamling, noe som ikke blir godt mottatt av alle. Dette viser en menighet som ikke er vant til kvinner som stiller kritiske spørsmål. Den som gjør det, plasseres i en kategori der ingen lyngelæstadianer har lyst til å være.

Daniel, som har offentlige roller i menigheten, uttrykker til dels det samme. Han kommenterer et spørsmål om utviklingen slik:

Daniel: Jeg vet ikke, det kan godt hende at det har vært, noen vil kalle det frigjøring, eller liberalisering, eller hva man skal si, men det er ikke en sånn bundethet til den ytre uniformeringen som det har vært, og som man kanskje kan se, hvis man sammenlikner med kvinner blant de førstefødte, da de enda gikk i kirka, de var uniformert med hodeplagg og slikt.⁶⁷⁴

Han anvender en litt sarkastisk tone når han omtaler de førstefødtes praksis som at kvinnene er "uniformert med hodeplagg og slikt". Motsetningen er en mangel på bundethet til ytre uniformering som han mener er å finne i sine egne forsamlinger. Mellom linjene ligger en framheving av den egne menighetens vektlegging av det indre framfor det ytre, i denne sammenheng troen framfor praksis. Å være opptatt av ytre ting er en klassisk synd i læstadiansk sammenheng. Han ser også at bortfallet av skautet kan kalles frigjøring eller liberalisering.

⁶⁷⁴ Intervju med Daniel, s. 10.

Skautsaken er ikke avslutta. Helt fram til 2000-tallet er det ulike løsninger i menigheten på hvordan å forholde seg til at skautene er borte. Inger Marie Olsen skriver om hvordan en predikant under et stevne på Skjervøy i 2003 omtaler skautenes forsvinning som et eksempel på ytre forfall. Etter prekenen reagerer mange av tilhørerne på at det blir slått så hardt ned på ytre kjennetegn som er blitt borte. Like etter påpeker en annen predikant i sin tale at ytre påbud og forbud ikke må ses som en salighetssak.⁶⁷⁵ To prekener med ulikt innhold og reaksjoner i menigheten viser eksistensen av en diskurs med ulike stemmer. Og det viser at utviklingen, endringer i sosiale og rituelle praksiser, ikke er helt smertefri sjøl over 20 år etter at den har starta.

Det er tre ting jeg vil peke på i en oppsummering av skautsaken. For det første er det bemerkelsesverdig at det kun er lyngelæstadianerne av de læstadianske retningene som har slutta å dekke til hodet. Ut fra Daniels kommentar blir de førstefødte kvinnene beskrevet som å være uniformert. I dette formidles den avstanden som har oppstått i løpet av 20-30 år. Når skautet beskrives som kun en ytre sak som ikke har med "ekte" kristendom å gjøre, er det en klar nedvurdering av andre læstadianske retninger.

Dette bringer meg til og henger sammen med det andre aspektet jeg vil ta fram. Bortfallet av skautet kan tolkes som et ledd i lyngelæstadianernes tilnærming til kirka og andre former for konservativ kirkelig kristendom. Lyngelæstadianismen er den læstadianske retningen i Norge som ligger nærmest kirka når det gjelder teologi og praktisk samarbeid.⁶⁷⁶ Å dekke til hodet er i en slik sammenheng en identitetsmarkør som understreker annerledeshet og særpreg mer enn kirkelighet. Å slutte å dekke til hodet kan slik tolkes som å understreke likhet og fellesskap med andre kristne bevegelser der det ikke er vanlig praksis at kvinnene dekker til hodet under religiøse møter. Dette kan også ses som å bidra til å forklare hvorfor ikke predikantene viser mer motstand enn de gjør. Vel å merke er at disse faktorene er relatert til bortfallet av skautet som generell strømning, ikke som individuelt valg.

Den tredje og siste saken jeg vil trekke fram, er knytta til interne forhold i menigheten. Når Saltnes kommenterer at skautet er borte, har det allerede skjedd uten at det har vært noen offentlig debatt som har avspeila seg i UV. Det blei ifølge mine informanter diskutert og

⁶⁷⁵ Olsen 2006: *Kvinner tier ikke lenger i forsamlingen!*, s. 51-52.

⁶⁷⁶ Se [Olsen] Berglund 2000: *"Men Kirken er de helliges Forsamling..."*, s. 73; Norderval 2004: *"Læstadianere og strandebarmere"*, *Et helligt Land for Gud*, s. 225-227.

påtalt en del i løpet av 1970-tallet, særlig i mindre offisielle fora. Samtidig ser det ut til predikantene til en viss grad har valgt taushet som strategi. Dette er annerledes enn andre utviklinger innen kjønnsystemet. I det forrige kapitlet viste jeg hvordan diskursene om kvinnelige prester og likestilling skaper normative begreper om kjønn. Når kvinner slutter å bruke skaut, blir det påtalt av predikantene. Deretter blir det ganske taust bortsett fra spredte uttalelser. Dette likner et paradoks. Bifaller predikantene utviklingen sjøl om den er i strid med et bokstavtro bibelsyn? Det kan se slik ut. Bortfallet av skautet truer da heller ikke menns enerett til å forkynne og forvalte Ordet og læra, slik som kvinnelige prester gjør. Kanskje er de på linje med pastor J. G. Blom som på slutten av 1800-tallet aksepterer at sløret forsvinner fra kvinnenens hoder fordi det kun er symbol på kvinnenens underdanighet. Underdanigheten vedvarer sjøl om symbolet forsvinner.⁶⁷⁷ Den lyngelæstadianske menigheten blir mer lik andre kristne. Utviklingen innebærer på et nivå en løsrivelse fra tradisjonen, noe som passer inn med den øvrige utviklingen jeg har trukket fram tidligere.

5.3.3 Klær, kjønn og seksualitet

Denne delen diskuterer forholdet mellom kjønn, klær og seksualitet. Jeg stiller to hovedspørsmål. For det første spør jeg hvordan særlig ungdom uttrykker tilhørighet og opposisjon gjennom klesdrakt. For det andre spør jeg hvordan klær og diskurser om klær bidrar til å (re)produsere og formidle et kjønnsmonster.

5.3.3.1 Skjørt, sømmelighet og leken med symbolene

Skjørtet står sentralt i læstadianske klesdiskurser. Til tross for at kravene stadig oppmykes, og det ikke lenger er et påbud, anbefales det at jenter og kvinner skal bære skjørt i forsamling. De aller fleste lyngelæstadianske jenter og kvinner bruker fortsatt forholdsvis lange skjørt i forsamlingen. Skjørtet er et klesplagg av meget symbolsk karakter. Kommunikasjonsmessig har det to fordeler: Det er tøyelig i lengde, og det virker i sammenheng med hud og kropp. Som eksplisitt kvinnelig klesplagg bidrar skjørtet til konstruksjonen av kvinnelighet. Og i diskursen er det ingen hemmelighet at skjørtet er knytta til (hetero)seksualitet, til holdninger om kropp, kjønn og synd.

Idealet om å kle seg pent har for lyngelæstadianerne flere motsetninger. Å kle seg uverdigg er en, forfengelig er en annen. Å pynte seg og vise treffsikkerhet hva angår klesvalg er ikke bare en måte å vise andakt og respekt på for lyngelæstadianerne. Kanskje vel så viktig er å kommunisere til det motsatte kjønn. Dette henger til dels sammen med at forsamlingen

⁶⁷⁷ Lein 1981: *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring*, s. 89-90.

ikke bare er et religiøst treffpunkt. Forsamlingen er en *sjekkearena* som er av stor betydning. Gutter og jenter treffer hverandre, band knyttes, og ekteskap inngås.

Forsamlingene er steder der identitet og ideer skapes eller konstrueres, for eksempel gjennom kjønna handlinger som å kle seg. Begrepet performativitet er anvendelig i denne sammenhengen med den doble betydningsmuligheten som ligger i Judith Butlers bruk av begrepet. Å gjøre kjønn er ikke enkelt og uten konsekvenser, ifølge Butler: "We regularly punish those who fail to do their gender right."⁶⁷⁸ En slik form for normalisering og sanksjonering kan være både eksplisitt og implisitt. Slik kan både normen og sanksjonen være lite gjennomsiktlige, men fortsatt svært virksom.⁶⁷⁹ Når jenter oppfattes som å ha skyld for å bli voldtatt om de går utfordrende kledd, er det et eksempel på en kjønnsbestemt straff. En arena som den lyngenlæstadianske forsamlingen gir en lokalitet for kjønna performativiteter, samt for å sanksjonere dem som kler seg galt, som "gjør kjønn" feil. Krasse kommentarer fra talerstolen eller UV er en slags offentlig sanksjonering.

I intervjuet med Berit reflekterer hun over klær og opprør. Dette kommer opp da jeg spør henne om en diskusjon som hadde vært på *samlinga.net*. Her blir det i forkant av Tromsø-stevnet i 2004 i en lakonisk tone ønska "velkommen til moteshow på Tromsø-stevnet".⁶⁸⁰

Berit kommenterer spørsmålet om jenter med korte skjørt på følgende vis:

Berit: Det har vært en debatt om at man kler seg usømmelig, altså med for korte skjørt og for dype utringninger. Jeg tror det er et opprør, fordi hva har klærne å si for Gud? Når du kommer til kirka, så kommer du for å høre Guds ord. [...] Men jeg tror det er et opprør, spesielt blant unge jenter i 14-19-årsalderen, som kler seg, som sminker seg, kler seg og virkelig skal frike ut. Sammenlikna med det Fjellheim-miljøet [ungdomsmiljøet til Norsk Luthersk Misjonsforbund], så tør de nesten ikke komme til oss fordi det er et sånt moteshow på gang.

T: Du sier at det er et opprør. Hva er det de gjør opprør mot, tror du?

Berit: De gjør opprør mot, eller jeg skal ikke si at det er det, men jeg analyserer det sånn. Fordi man har så mange regler å forholde seg til når man vokser opp. Jeg husker bare fra min egen barndom at jeg skjønnte ikke disse reglene. Hvorfor fikk man ikke lov til å spille kort? Hvorfor måtte man ha på seg skjørt og hvorfor måtte det være langt? Det er jo ingenting som fører meg nærmere Guds rike. Det er jo det som jeg mener hele tida må være fokuset. Hvordan kan jeg, med hele mitt liv, komme nærmere Guds rike? Og da spiller det jo ingen rolle hva jeg har på meg når jeg går i kirka. Og det er akkurat dette, jeg vet ikke om det er ubevisst eller bevisst, jeg tror det er helt ubevisst, men at folk skal vise at, fordi det å være læstadianer bringer med seg mye forutinntatte holdninger, så skal man når man er på skolen eller på jobb eller i livet sitt, vise at man er faktisk sånn som alle

⁶⁷⁸ Butler 2007 [1990]: *Gender Trouble*, s. 190.

⁶⁷⁹ Butler 2004: *Undoing Gender*, s. 41 og 52-54.

⁶⁸⁰ Jente, *samlinga.net*, gjestebok 15. september 2004.

andre. Så kommer man i kirka og skal vise det enda mer, ”bare ikke kom å tro at dere kan bestemme over meg”.⁶⁸¹

Hun peker her på tilstedeværelsen av et bestemt sett av regler for handling og klær, og at disse reglene var vanskelige å skjønne da hun var yngre. Dermed kan det for jentene oppstå et behov for å vise at menigheten ikke kan bestemme over dem. Det korte skjørtet blir et eksplisitt opprør mot det som oppleves som menighetens sosiale kontroll. For denne informanten er det av stor betydning å skille mellom hva hun opplever som Guds vilje og menighetens vilje, samt mellom opprøret mot Gud og opprøret mot menigheten. I tankegangen som Berit trekker fram, hever hun seg over menighetens krav i første instans, mens hun velger å følge dem for å vise respekt i andre instans.

Skjørtet er som klesplagg eksklusivt knytta til jenter og kvinner, og viser tydelig sanksjonene som kan følge med om det bæres galt. Når Berit peker på reglene hun måtte lære, impliserer de et system av påbud og sanksjoner. Å lære seg systemet, å sosialiseres inn i menigheten, er å lære seg hvordan å opptre som jente og kvinne. Jentene tar på seg straffen når de velger skjørt som i følge menighetens regler er for korte og utringninger som er for dype.

Ideen om de korte skjørtene som et opprør mot menigheten nevnes av flere av informantene, samt av andre jeg har snakka med mer uformelt. Imidlertid kan man ane en forskjell i hvordan opprøret omtales. Kanskje skyldes det at han er langt eldre enn Berit, kanskje har det andre årsaker, men informanten Daniel ser veldig annerledes på opprøret. For Daniel er de korte skjørtene en av flere måter å markere seg på. Han har snakka med ungdom om det:

Daniel: Jeg har sett det der, jeg også, og aner vel at det er samtaler blant noen, og kanskje blant de yngste av ungdommene som skal finne sin plass og måter å markere seg på. Og det går nok igjen fra generasjon til generasjon. Det dukker nok opp i alle generasjoner, hvordan du skal opptre for å bli akseptert eller bli sett. Og det er noe vi har snakka om generelt, at unge ungdommer egentlig er på søken etter normer. Og i slik søken etter normer og grenser så prøver de grensene, og prøver å overskride grensene også. Og får ikke de veiledning da, så kan det gå rett vest og ut på viddene, både med stoffmisbruk og med piercing og misbruk av sitt eget legeme.⁶⁸²

For Daniel er opprøret som det korte skjørtet innebærer å anse som et rop om hjelp, normer og rettledning. De unge jentenes kommunikasjon blir oversatt til et rop om korreks, til et rop om hjelp til å lære seg hva som er det normale. Konsekvensene av denne formen for opprør er ikke små. For disse ungdommene kan det ”gå rett vest og ut på viddene”. De kan havne

⁶⁸¹ Intervju med Berit, s. 10.

⁶⁸² Intervju med Daniel, s. 11.

utenfor og gjøre det som verst tenkes kan. En slik tankegang er et uttrykk for en forståelse av *sosialt avvik* som å ha konsekvenser som går langt utover det reinte sosiale. Det sosiale avviket blir kobla til det jeg har kalt det *eskatologiske avviket*. Det korte skjørtet blir et første steg, som via stoff og piercing kan føre til fortapelse. Ettersom de unge er særlig utsatte i den farlige verden, er det de som har kortest vei mellom sosialt og eskatologisk avvik.

Farene ved å avvike gjennom klær henger sammen med blikk og hvem som ser. Det performative aspektet ved kjønn og klær er basert på at andre ser det hver enkelt har på seg, og på at valget av klær bærer preg av dette. Ungdomsforskeren Hillevi Ganetz peker på hvordan ungdomskulturens, og særlig jentenes, stilproduksjon og klesvalg har preg av å være maskerade. Jentene ikke bare ser seg sjøl, de ser seg sjøl bli sett.⁶⁸³ Slik vil læstadianske jenter se seg sjøl med eget og andres blikk, med trusselen om eskatologisk avvik over seg.

De tendensene som er å se i dette, peker i litt ulike retninger. Noen spenninger er å ane. For det første er det en spenning mellom å kle seg pent og kle seg forfengelig. For det andre er det en spenning mellom menighetens krav til hver enkelt om å følge sosiale normer og ønsket om at alle skal komme i forsamling uansett. For det tredje snakker, ikke overraskende, ungdom og voksne ulike språk når korte skjørt skal forklares. Det fjerde skal jeg følge litt opp nå, nemlig hva å kle seg usømmelig eller uanstendig kan bety, samt hvordan dette henger sammen med kjønn.

5.3.3.2 Å egge kjødet: Sømmelige og usømmelige jenter

Høsten 2004 er det en diskusjon på *samlinga.net* om hvorfor klærne er så viktige i kristen sammenheng. I tillegg til at å provosere gjennom klesdrakt blir påtalt, peker flere debattanter på at det er viktig å unnlate å egge gjennom klesdrakten. Heri ligger et meget viktig aspekt.⁶⁸⁴ I det øyeblikket idealet "sømmelig" knyttes til kleskoden, forlates et fokus kun på sosiale normer og sosial tilhørighet.

Spørsmålet om sømmelighet viser seg i diskusjonen stort sett å handle om hva jenter har på seg. En av guttene som er aktiv i diskusjonen, kan få definere en usømmelig klesdrakt:

En usømmelig klesdrakt er en klesdrakt som overlater lite (eller mye, alt etter som hvordan man ser på det) til fantasien. Og det er upassende i Guds hus! Alle gutter blir distraheret av

⁶⁸³ Ganetz 1995: "The shop, the home and femininity as a masquerade", *Youth culture in late modernity*, s. 78.

⁶⁸⁴ Det før nevnte bibelordet blir eksplisert med at kvinner skal kle seg "ikke seksuelt utfordrende". Se Apelthun 1993: *Av tro til tro*, s. 28.

en utfordrende kledd jente; det "egger" kjødet. Det er selvfølgelig fint at både gutter og jenter pynter seg når de drar til Guds hus. Men det finnes en grense for klesdrakten, noe som alle i rette alder forstår...⁶⁸⁵

Med denne språkbruken drar han veksler på en læstadiansk og pietistisk tradisjon. Å egge kjødet kan liknes med å trekke "verden" nærmere menigheten og vekke Satan. Dette innlegget blir imidlertid svart på samme kvelden. Nå er det ei jente som særlig kommenterer det at guttene blir distraheret av jentenes klesdrakt:

Så jentene går egentlig utfordrende kledd? Jeg tror det er en sterk overdrivelse at det er så mange i utfordrende antrekk. Hvis en eller to er representativ for den karakteristikken, er det nok noen som, beklageligvis, ikke klarer å holde konsentrasjonen, og dermed sier at "alle jentene" går kledd alt for usømmelig. Vi jenter har også et ansvar selv, men det er jo påfallende hvis gutter sitter i forsamlingen å stirrer på et kort skjørt som går forbi. (!?) Husk at David lot seg friste av Batsaba. Eller la meg si det annerledes; det er påfallende hvis alt guttene husker etter forsamlingen er alle de korte skjørtene.⁶⁸⁶

Hun tar til orde for en debatt om ansvar. Også guttene må ha og ta ansvar, sier hun. Førstemannen svarer tilbake på dette innlegget. Særlig er det spørsmålet om hvem som sitter med ansvaret som er maktpåliggende å kommentere:

Jeg sier ikke at alle jenter går utfordrende kledd, langt derifra. Kanskje ordet utfordrende ikke var så dekkende. Men poenget er at jenter har et særlig ansvar for hvordan de kler seg. Og man kan gjerne si at man ikke skal la seg friste, men det synes jeg blir en underkjennelse av hvilke sterke krefter som er i sving her. Uten Guds hjelp har vi i hvert fall ingen mulighet å stride mot lyster og begjæringer som er mot Guds vilje. På den annen side er jeg enig i at guttene også må ta seg i akt for ikke å la slike følelser/lyster få overhånd, særlig i Guds hus. Men jeg tror alle gutter kan skrive under på at det ikke alltid er så lett. Til sist er også klesdrakten et uttrykk for respekt. Ikke bare for Gud og det hellige, men også for våre medkristne. Hvis for eksempel de eldre i menigheten blir støtt av vår klesdrakt, skylder vi ikke dem den respekten å kunne kle oss sømmelig..? Så får vi heller la, det for noen uunngåelige, ungdomsopprøret komme på andre områder...⁶⁸⁷

I denne diskusjonen ser ordet "sømmelig" ut til å være flertydig. Gutten som skriver, sier "vår klesdrakt" når han understreker at de eldre skal slippe å bli støtt av klærne til ungdommen. Imidlertid kobler han spørsmålet om sømmelighet konkret kun til jenter.

Skjørt og andre klær ser i diskursen ut til å kretse rundt noen spesielle forankringspunkter, som kan sies å være synden og faren for å falle i synd. Resten av begrepene ser ut til å kretse rundt synden. Med klærne kan en person føre både seg sjøl og sin neste over i synden. På denne måten konstrueres en lenke av ord og begreper som henger sammen med hverandre.

⁶⁸⁵ Gutt, *samlinga.net*, diskusjonsforum 7. oktober 2004.

⁶⁸⁶ Jente, *samlinga.net*, diskusjonsforum 7. oktober 2004.

⁶⁸⁷ Gutt, *samlinga.net*, diskusjonsforum 9. oktober 2004.

Klær, sømmelig, jente, seksualitet, verden, djevelen og kjød blir kollokasjoner som kretser rundt forankringspunktet synden. Konsekvensen blir at kvinner og jenter ligger nærmest det farlige, og opptrer oftest sammen med synden, mens gutter og menn fratras ansvar. De mulige syndige tanker guttene måtte tenke, er styrt av krefter de vanskelig kan kontrollere.

Teologen Åse Røthing, som har forska på ungdom, kjønn og seksualitet, skriver at kristne tenåringsjenter helt klart opplever det som jentenes ansvar å sette grenser. Menn er ikke ansvarlige, mens jentene pålegges å kontrollere og neglisjere sine egne drifter i tillegg til å bremse guttenes. På denne måten blir kvinns og jentas seksualitet mindre betydningsfull.⁶⁸⁸ Ideen om at kvinner må passe seg for ikke å vekke farlige lyster, finner vi i store deler av verden. Myfanwy Franks ser mange av de samme tendensene i sin undersøkelse av kvinner i muslimske og kristne revivalist-bevegelser. Både blant de muslimske og de kristne kvinnene var det mange som pekte på at kvinner burde ta ansvar ikke bare for sin egen seksualitet, men også for menns seksualitet.⁶⁸⁹ Dermed er dette en tendens som går langt utover en reint lyngelæstadiansk sammenheng. Det er kvinnene som underlegges de strengeste kleskodene, det er kvinnene som ses som å forvalte ikke bare eget kjød, men også mennenes. Følgene blir ekstra store hvis jenter og kvinner trår feil i spørsmålet om hva de tar på seg i forsamling. Den jenta som tar på seg et (for) kort skjørt, gjør et sosialt avvik som ikke bare kan føre til hennes eget eskatologiske avvik, men også til det eskatologiske avviket til de guttene som kan egges av henne. Jenters kjønna performativitet blir dermed ilagt større betydning enn guttenes. Og straffen for å gjøre kjønn feil er desto verre.⁶⁹⁰

I en lyngelæstadiansk sammenheng er det liten tvil om eksistensen av en tilsvarende skeivhet knytta til kjønn. Slik Røthing, Franks og Brasher peker på i sine respektive empiriske sammenhenger, er jentene underlagt kontroll, pålagt ansvar og til dels også sett som symbolsk kapital. Å snakke om sømmelighet gjøres av lyngelæstadianerne gjennom referanser til jente- og kvinnekropp og til synd. Ikke desto mindre, en slik tankegang er ikke enerådende. Motstanden uttrykkes blant andre av den ene debattanten på nettsidene, som stiller spørsmål ved jentenes ansvar. Imidlertid er det den mer tradisjonelle gutten som er

⁶⁸⁸ Røthing 1998: *Sex, kjønn og kristentro*, s. 121.

⁶⁸⁹ Franks 2001: *Women and Revivalism in the West*, s. 155.

⁶⁹⁰ Også Brenda Brasher peker på de samme tendensene i en artikkel om amerikansk kristenfundamentalisme. Kjønnsskeivheten er en symbolsk kapital, og sjøl om kjønn i utgangspunktet kun organiserer livet i verden, vil fundamentalister knytte dette til sin ”apokalyptiske” tro. Se Brasher 2006: “The Apocalyptic, Gender and American Christian Fundamentalism”, *Gender and apocalyptic desire*, s. 14-16.

nærmest den rådende tankegangen i menigheten. Likevel er det verdt å vise tilstedeværelsen av aktive og handlende jenter som sier seg uenige i den rådende tankegangen.

Når det gjelder det å kle seg inn og ut samtidig, særlig gjennom bruken av korte skjørt, er det en form for strategisk lek med symboler som er en viktig kommunikasjon. Der maktrelasjonene i de tidligere periodene var prega mer av dominans og vanskeligere kunne utfordres, kan maktrelasjonene nå se ut til å ha mer strategikarakter. Det vil si at det er et slags spill mellom viljer. I stedet for entydige og ensidige maktrelasjoner er det mer løpende ”forhandlinger” mellom ulike aktører.⁶⁹¹ De jentene som på denne måten kommuniserer med skjørtene, ser kanskje at det er en form for kommunikasjon som treffer og virker. De følger reglene til et visst punkt, men bryter det på andre. Jeg vil hevde at jenter som bruker skjørt som anses for å være for korte, aktivt gjør dette i en form strategisk spill med symbolene, et spill som er lada med makt, alvor og mening. De kommuniserer brudd og tilhørighet samtidig. Når predikantene og andre menn klager på dem fordi de ”lokker den svake Adam”, er dette nettopp et tegn på at kommunikasjonen har virka. De har nådd fram. I tilfelle er det et vitnesbyrd om at deres praksis er basert på en erkjennelse av hvordan menigheten fungerer med regler og sanksjoner. Praksisen kan ses som å markere en frigjøring fra predikantenes domestiseringsstrategier. Denne frigjøringen er, lik de reguleringene og normaliseringene, i liten grad eksplisitt og italesatt, noe som på den ene sida gjør den mindre angripelig og på den andre sida kanskje gjør den mindre virksom.⁶⁹² Samtidig er kanskje denne symbolske formen for å utfordre kjønnsreguleringene den eneste mulige.

5.3.3.3 Å kle seg inn, å kle seg ut, å kle seg til

Flertallet i en sosial gruppe er bærerne og formidlerne av normaliteten. De fleste lyngelæstadianske kvinner kan fortsatt på 1980- og 1990-tallet kategoriseres som tradisjonelle. Å *kle seg inn* i den lyngelæstadianske menigheten er slik sett noe de aller fleste gjør. De følger normene, kler seg andektig, verdig, i ærbarhet og med måtehold. Uttrykk for dette ønsket om å følge normene er å finne blant annet i ideene om ikke å forarge og vise respekt. Når de går i forsamling, skal de vise respekt for de øvrige, de skal ikke forarge noen, særlig ikke de eldre. Kleskodene gjenskaper for en stor del seg sjøl.

⁶⁹¹ Neumann 2002: ”Forord”, *Forelesninger om regjering og styringskunst*, s. 12-13.

⁶⁹² Butler 2004: *Undoing Gender*, s. 41.

Klær uttrykker identitet på langt nær bare gjennom å kle seg inn i menigheten. De som velger å *kle seg ut*, uttrykker definitivt også identitet. Går ei lyngelæstadiansk jente i forsamling med klær hun vet vil forarge, klær som ikke er andektige, verdige eller pene, uttrykker hun en form for mot-identitet. Vel å merke er at hun som gjør dette, kommer i forsamling og dermed ikke vil framstå som ikke-læstadianer. Kanskje kan det å komme til forsamling med en brutt kleskode kalles for et performativt mot-ritual med forsamlingen som maskerade: Hun ser seg sjøl bli sett med en brutt kleskode, og opptrer dermed på randen av forsamlingen. Det korte skjørtet irriterer og/eller egger. Men hun er i forsamling og ikke hjemme.

Vanligere enn å kle seg totalt ut av menigheten er å velge en mellomting. Mange ungdommer ser ut til å kle seg på en måte som gjør at de kler seg inn og ut på samme tid. Også dette er en måte å plassere seg på, definere seg, og skape en identitet. En gutt som stiller i dress og piercing i nesen, uttrykker ”jeg er som dere, men ikke helt”. Det samme gjør de jentene som stiller i skjørt, men i skjørt som er godt overfor den anbefalte lengden. De har ikke nødvendigvis til hensikt å bryte ut av menigheten. Kanskje er det mulig å se det som et ønske om å kunne avvike sosialt uten nødvendigvis å avvike eskatologisk. På samlinga.net skriver ei jente: ”Gud sa aldri at vi måtte ha lange skjørt og tilkneppede bluser når vi gikk til forsamling, og hvis ikke kom vi ikke til himmelen.” Her sier hun at kleskodene ikke kommer fra Gud, men at mange ser ut til å tro det. Hun antyder det skillet som jeg har lansert – mellom det sosiale og det eskatologiske, mellom det ”mange” sier og det Gud sier. Om hun dermed velger å bruke korte skjørt og mer eller mindre utilkneppede bluser i forsamlingen, så hevder hun sin rett ved å gjøre det. For det er ikke Gud, men folk i menigheten som krever noe annet. En av informantene mine uttrykker at når hun kler seg pent, er det ikke fordi hun må, men fordi hun vet det er forventa av henne. På denne måten ser det ut til at det eksisterer en bevissthet om forskjellen mellom sosiale krav og trosmessige krav. Og det uttrykkes ønsker om muligheten til å kunne skille seg ut sosialt uten å sees på som frafalt.

Flere av informantene mine tar til uttrykk for at dette er en vanlig strategi. I deres fortellinger ligger en plassering av dem sjøl som ”læstadianere som er litt utenom det vanlige”. Dette kan ses som en form for individualisering som i følge religionssosiologen James Beckford er en vanlig tendens i religiøse bevegelser i vår tid. Samtidig som medlemmene i bevegelser med sterke kollektiver er og vil være deler av kollektivene, vokser det også fram et behov for de enkelte til å framstå som individer, et behov for at det religiøse fellesskapet skal være et

friluft (free space) både for kollektiv og enkeltindivid.⁶⁹³ Trolig er det en tendens som er forholdsvis ny i en lyngelæstadiansk sammenheng, og en tendens som avspeiler det øvrige samfunnet. Å følge noe med hud og hår, fullt og helt, bryter med noen normer i det samtidige samfunnet, der frihet og individualitet vektlegges.⁶⁹⁴ Individualiseringen vanskeliggjør en total konformitet og tilslutning til det som måtte oppleves som tradisjon. Dermed blir det nødvendig å stille spørsmål samtidig som man er en del av menigheten. Tross alt er det heller få av de unge som går ut av menigheten. Dette gir seg utslag i nye anklager mot og nivåer av forfengelig, krav om å kunne kle seg hvordan man vil, og jenter som leker med sine symbolmettede klær. Samtidig finner man sterke stemmer som forsvare den gamle ordningen, og sterke stemmer som advarer mot farlige og usømmelige jenter som vekker kjødet.

I dette casestudiet har jeg undersøkt hvordan klær og klesdiskurser uttrykker identitet og opposisjon. At diskurser eller språk skaper virkelighet i like stor grad som omvendt, er vel kjent som sosialkonstruktivistiske sannheter. Klesdiskursen viser seg å ha noen klare uttrykk for hvordan kjønn forstås blant læstadianerne. Kvinner og jenter ser i religiøse sammenhenger ut til å være de mest "farlige". De har mest ansvar for hva de har på seg fordi de kan friste menn. Diskursen skaper og gjenskaper en virkelighet: Noen kategorier som er brukt om mannen, er "den svake Adam" og "det ukontrollerbare kjødet". Begge disse kategoriene bidrar til å naturalisere en sosial orden gjennom et religiøst språk. Menns natur er rett og slett slik at kvinner må vokte seg sosialt. Den mannlige naturen er slik at jenter og kvinner må pålegges strenge sosiale regler. Kvinner og jenter, på si side, er del av en kollokasjonslenke der sømmelighet, kjød og seksualitet dukker opp. Gjentakelsen av slike kategorier gjør at det etableres som selvfølgelig, naturlig og virkelig. Kvinner og jenter er farlige, menn og gutter er svake. På denne måten bidrar klesdiskursen til konstruksjonen av mannlighet og kvinnelighet. Dikotomiseringen er sterkt til stede. Klær avspeiler og skaper forskjeller. I analysen viser det seg at disse forskjellene har med makt å gjøre. Når gutter framstilles som svake, er det paradoksalt nok i en sammenheng og et språk som søker å styrke mannens fortsatte overordna stilling.

Som studium av en spesifikk case knytter klær og klesdiskurser seg til kjønnssystemet på flere nivåer. Sammenlikna med diskurser som er mer uttalt i UV, framstår klesdiskursen som

⁶⁹³ Beckford 2003: *Social Theory and Religion*, s. 171-179

⁶⁹⁴ Beckford 2003: *Social Theory and Religion*, s. 50.

tvetydig og sprikende. Kildetilfanget er imidlertid breiere. Diskusjonene på samlinga.net er svært annerledes i form og innhold. Informantene forteller om konkrete subjektive erfaringer på et vis som ikke skjer i UV. Representativiteten til hver enkelt informant kan diskuteres. Sammen utgjør informantene en samling stemmer som viser tilstedeværelsen av andre tenkemåter og en betoning av andre sider ved kjønnsystemet enn det som kan leses i UV. Patriarkatet kommer i alle tilfeller godt fram. Det ligger til grunn både i skautsaken og i seksualitetsdiskursen. Samtidig utfordres patriarkatet gjennom endringene i sosial praksis, så vel som gjennom opponerende stemmer. Casestudiet gir et innblikk i kjønnsystemets ulike dimensjoner, og viser et mer dynamisk aspekt ved kjønnsystemet enn det rene studiet av den institusjonelle dimensjonen og normative begreper.

5.4 "Tidens tegn" og et utfordra patriarkat: Sammenfatning 1980-2007

I 2007 er den lyngelæstadianske menigheten en helt annen enn den er i 1980. Den kan omtales i flertall etter at splittelsen skapte minst to fraksjoner. Ikke bare har TV kommet inn i husene til folk, en predikant dukker opp i et program. Teknologien har kommet for fullt i inn i virkeligheten, også på det eksplisitt religiøse området. Med tilkomsten av internettsider har læstadianerne, det vil her si Esbensen-fraksjonen, tatt et stort steg i retning en moderne bevegelse. Det er særlig ungdom som driver dette fram. Ungdom er ei gruppe og en kategori som i løpet av denne perioden har stått fram som langt viktigere enn i tidligere tider. Ungdomsarbeidet, med egne forsamlinger, internettsider og samlingshelger, er en av flere faktorer som drar lyngelæstadianismen nærmere andre konservative kristne bevegelser i type. I denne perioden er etnisitet blitt en arena for aktualiseringen av globale og lokale strømninger, fortid og framtid, politikk og populærkultur, og forholdet mellom kristendom og kultur.

At menigheten er i endring, betyr at også kjønnsystemet er i endring. På det institusjonelle nivået blir predikanten og hans autoritet utfordra. Splittelsen skaper en ny situasjon for menighetene, som må kalle nye predikanter og organisere menigheten på nytt. Og splittelsen åpner for kritiske tanker mot predikantene. Videre kommer det til en rekke nye ordninger både rituelt, formidlingsmessig og knytta til posisjoner i menighetene. Bibelgrupper, internettsider, ungdomshelger, barnesamlinger og privatskoler fører med seg en rekke nye posisjoner og roller på sida av forsamlingsholderne, predikantene og de som styrer med UV.

I de nye posisjonene er det rom for kvinner på lik linje med menn. Denne nye institusjonelle åpenheten gjør kvinnene mer synlig i menigheten.

Samtidig er hierarkiet for en stor del det samme som det tradisjonelle. Det samme er predikantens enerett til å forkynne. Når det gjelder normative begreper om kjønn, er bildet langt mer sammensatt mot slutten av denne perioden. I den rådende diskursen blir det åpna for en aksept av likestillingens nødvendighet i samfunnet, særlig forstått som kvinners inntreden i arbeidslivet. Og i intervjuer og feltsamtaler slås det fast at lyngelæstadianske kvinner og menn, og relasjonen dem imellom, går gjennom den samme utviklingen som det øvrige samfunnet. På sida av denne utviklingen i retning en diskurs som tilnærmer seg det øvrige samfunnet, finnes stemmer som forsøker å trekke fram det gamle. Et nytt forum, en diskusjonsside på internett, kan anvendes til å fremme tradisjonelle synspunkter, for eksempel om kvinnene som ansvarlige for seksualiteten og begjæret. Andre stemmer advarer mot likestilling og dens farlige og ukristelige konsekvenser, og setter fram det gamle patriarkatet, med hjem og familie i sentrum, som en del av Guds skaperordning og kall. Der de gamle stemmene helt synlig ikke blei hørt, er hos kvinnene som slutta å dekke til hodet i forsamlingen. Patriarkatet blir utfordra. Som svar på dette forsøker noen av predikantene å lukke diskursen. Likevel blir konsekvensen at diskursen er i klar endring og får mange nye stemmer.

6 Kall, skaperordning og makt – kjønn i langsom endring

I starten av avhandlingen lanserte jeg en problemstilling der målet var analysen av kjønnssystemet i lyngelæstadianismen i perioden 1941 til 2007. I problemstillingen kombinerer jeg en beskrivende og en forklarende tilnærming. Avhandlingen har beskrevet institusjonelle dimensjoner og normative begreper, og søkt forklaringer på hvordan og hvorfor de er konstruert og har gjennomgått endringer. Med dette som utgangspunkt er avhandlingen resultatet av en longitudinell studie basert på kvalitativ analyse. I gjennomgangen av kildene fra de ulike periodene har jeg vist hvordan kjønnssystemet arter seg, blir begrunna, bygd opp og utfordra, og jeg har sett på endringer i lys av den mer generelle samfunnsutviklingen i de periodene som er analysert. Avslutningskapitlet gir en kort sammenfatning, tar fram diskurser og temaer på tvers av periodiseringen, og drøfter lange linjer av både brudd og kontinuitet. Til dette kapitlet hører også vurderingen både av prosjektets begrensninger og av mulige alternative måter å løse prosjektet på.

6.1 Sammenfatning

Avhandlingens problemstilling er tredelt. For det første ønska jeg å kartlegge de institusjonelle og organisatoriske aspektene ved kjønnssystemet i lyngelæstadianismen. For det andre ville jeg undersøke hvordan kjønn er konstruert gjennom normative begreper og symbolske aspekter. For det tredje la jeg opp til et underliggende og gjennomgående endringsperspektiv for analysen. Det betyr at jeg forutsetter at endringer skjer i lyngelæstadianernes kjønnssystem, og at spørsmålet er hvordan og i hvilken grad endring skjer. Det betyr også at de tre delene av problemstillingen ikke kan forstås lausrevet fra hverandre. Analysen viser at både institusjonelle og normative dimensjoner er i endring, samtidig som instanser omfatta av dimensjonene ser ut til å motstå endring.

Tittelen på avhandlingen er *Kall, skaperordning og makt*. Dette oppfatter jeg som tre sentrale begreper og rammer for en forståelse av kjønn i lyngelæstadianismen. Sett innenfra viser de til at Gud i sin allmakt skaper verden, mennesker og en sosial orden, og kaller mennesket til å leve i den ordenen han har skapt. Sett utenfra er kjønn en sosial konstruksjon der makt er en vesentlig størrelse. Kall og skaperordning er rammer for individet, for hver enkelts liv fra fødsel til død, for menigheten og fellesskapet, og for samfunnet. Når kallet og skaperordningen knyttes mer eller mindre direkte til Gud, gir det føringer for kjønnssystemet både strukturelt og i praksis. Sosiale ordninger underbygges på denne måten av ideen om Guds allmakt. Makt (her: kjønnspekt) er en flertydig størrelse som går utover en rein

subjekt/objekt-tankegang. Makt virker i relasjonene og ordningene, som når det på 1950-tallet framstilles som nødvendig for frelse å høre predikantenes tale "Gudsordet", når kvinners kall fram til 1980-tallet knyttes kun til å være mødre, og når unge menn på 2000-tallet gir uttrykk for at kvinner bør være varsom med påkledningen i forsamlingen for ikke å vekke menns begjær.

Kall og skaperordning er normative begreper som i en lyngelæstadiansk sammenheng har sin basis i Bibel, hos Luther og i den læstadianske tradisjonen. Av den autoritative korpusen av tekster, ytringer og praksiser om kjønn kan man lese en patriarkalsk kjønnsideologi som begrunner et system. Ordningen med mannen som overordna kvinna, med mannen som forkynner og leder, med kvinna som omsorgsfull mor, og med familien og menigheten som sosiale og åndelige rammer, beskrives i kildene som evig og skapt av Gud. De stemmene i kjønnsdiskursen som snakker for dette systemet og denne ordningen, er de rådende og hegemoniske stemmene. Det er ikke bare predikanter som kommer med slike ytringer. Særlig i UV blir ordningen italesatt og forsvart også av kvinner, ungdommer og "menige" menn.

Min analyse starter på begynnelsen av 1940-tallet, en periode preget av konsolidering og institusjonalisering. Den læstadianske vekkelsen har spredt seg og vokst til en bevegelse som er blitt splitta i flere ulike retninger. Med Erik Johnsens død utløses spørsmål som allerede har ligget i emningen om hvor grensene går rundt den "sanne" kristendommen, om hvem lyngelæstadianerne er, om hvordan organisasjonen skal være, samt om hvem som bestemmer i menigheten. Denne tidlige perioden preges av en formalisering av patriarkatet. I institusjonaliseringsprosessen blir etablerte praksiser og ordninger formalisert i menigheten, praksiser og ordninger med menn og mannlighet i forgrunnen. Når organisasjonen og lederskapet formaliseres, innehar menn alle posisjonene, fra predikant og forsamlingsholder til medlem i husstyrene. Et annet aspekt ved prosessen er at overgangen fra husforsamling til forsamlingshus gjør at de rituelle samlingene tar steget ut fra steder mer knytta til kvinner til steder mer knytta til menn.

Etter at menigheten har konsolidert seg, er det på 1950-tallet i liten grad snakk om kjønn. Kjønn er implisitt mer enn eksplisitt, og blir italesatt først og fremst knytta til familien og til morsrollen. Det settes mer eller mindre likhetstegn mellom "kvinne" og "mor". For den enkelte er familien den primære rammen for å erfare, innlære og formidle kjønnsystemet. Det er i familien grensa markeres mot verden og vantroen, og det er her kvinners kall situeres.

Gjennom kallstankegangen defineres kvinna først og fremst som mor. ”Mor” blir det konkrete og symbolske idealet for kvinnelighet, det som fullender kvinners liv og det viktigste forankringspunktet i diskursen om kvinner. ”Far” har en videre betydning som strekker seg helt fra Gud (”vår himmelske Fader”) til den enkelte familiefar. ”Far” er også en symbolsk betegnelse for predikantenes relasjon til menigheten. Predikantene er menighetens åndelige fedre, og er kalt til å være hyrder. Kvinnene er kalt til å være mødre og hustruer.

Utfordringene til kjønnssystemet og den lyngelæstadianske menigheten kommer utenfra. Med 1960-tallet kommer kvinnelige prester, likestillingsdiskurs og nye holdninger til seksualitet. For lyngelæstadianerne betyr dette først og fremst en rekke diskursive nydannelser. Hva kvinner og menn ideelt skal gjøre i samfunn, familie, menighet og forsamling, blir nå uttalt og begrunna. Alt det nye blir satt inn i en større kosmologisk sammenheng, og sett som brudd med Guds skaperordning. ”Guds skaperordning” blir konseptualisert som motsetningen til det nye, som menigheten og familien slik den er før det nye kommer. Det gis bibelske begrunnelser for hva henholdsvis kvinner og menn skal og ikke skal gjøre. Den mannlige predikantrollen blir ikke lenger bare forklart ut fra Luthers ideer om kallet. Den blir satt opp mot kvinnelige presters ”feilaktige kall”. Til Guds skaperordning hører også seksualitet, som særlig på 1970-tallet blir et tema gjennom seksualundervisning på skolen og konfirmantbøkers positive holdning, samt gjennom diskursene om homofili og abort i storsamfunnet. Seksualitetsdiskursene viser på ulike nivåer hvordan makt er en sentral dimensjon ved kjønnssystemet både formelt og uformelt. Predikantene legger stor tyngde i å skape ”korrekte” talemåter og normative begreper om seksualitet, og advarer mot avvikende seksualiteter og uønska snakk om seksualitet gjennom autoritative referanser til Bibel, Guds skaperordning, kall og natur. Dette er en makt som virker i diskursen, en form for diskursiv dominans.

Den lyngelæstadianske menigheten fortsetter å påvirkes og utfordres på 1980-tallet og seinere. Organisasjonen utvides og får flere roller og posisjoner enn tidligere perioders menighet med kun predikanter og forsamlingsholdere. Nå trer for første gang kvinner inn i offentlige posisjoner. De organiserer stevner, er ledere i barne- og ungdomsarbeidet og skriver uttalelser i UV. I forsamlingen skjer et hamskifte. Kvinner kommer til forsamling uten håret tildekka, og kleskodene endres i retning mer hverdagslige klær. Når de ytre forskjellene på menn og kvinner blir mindre, er dette et uttrykk for at menigheten på et nivå egaliseres. Patriarkatet utfordres, men består. Toppen av hierarkiet står fast. Predikantene er

fortsatt kun menn, noe som aldri bestrides offentlig. Rundt seksualiteten åpnes diskursen noe, men i diskurser om seksualitet, kjønn og klær får kvinner i flere sammenhenger ansvaret både for sin egen og for menns seksualitet og begjær. I menighetene antyder nedgangen i fødselstall at barnebegrensning blir praktisert som et ledd i en utvikling der kvinner går ut i lønna arbeidsliv.

De lyngelæstadianske menighetene er i 2007 ganske annerledes enn i 1941. Et vesentlig aspekt ved dette er at samfunnet de eksisterer i, er tilsvarende annerledes. Fra en utkantbevegelse med tre etniske identiteter og en tilhørighet i primærnæringer, er lyngelæstadianismen i 2007 like mye en bybevegelse som en bygdebevegelse, en bevegelse med overveiende norsk identitet og en tilhørighet i sekundær- og tertiærnæringer. Det er behov for mer forskning på sammenhengen mellom ulike former for sosial differensiering innen læstadianismen. Her vil både en kvantitativ tilnærming og kvalitative tilnærminger med andre fokus kunne gi nye resultater. Utkantlokaliteten og det komplekse etniske opphavet skiller bevegelsen fra andre kristne bevegelser. Som en konsekvens er læstadianismen blitt framstilt i forskningen som mer spesiell enn den kanskje er. Et viktig poeng for meg er å se læstadianismen som en del av en kontekst av kristne konservative bevegelser. Lyngelæstadianismens kjønnssystem framstår som en parallell til andre kristne bevegelsers kjønnssystem.

6.2 Diskurser om kvinner og menn

Diskursene om kvinner og menn går i lyngelæstadianismen i flere retninger. Samtidig finnes det noen klare tendenser. Diskursene består av både normative og mer tilfeldige ytringer om kvinner og menn, samt av mer eller mindre italesatte antakelser. Diskursene forholder seg til praksis. Predikantenes normative ytringer påvirker hva folk gjør i menigheten, for eksempel når det sterkt advares mot å oppsøke kvinnelige prester på 1960- og 1970-tallet. Motsatt er det også slik at praksisen påvirker diskursene. Nye ordninger og praksiser, som *samlinga.net* med sitt diskusjonsforum, medfører nye stemmer og utsagn i diskursene.

Bjørg Seland antyder i sin modell for kvinner i misjonsbevegelsen at de ulike idealtypene har hver sine perioder der de framstår som viktigst (se kapittel 2.1.5 og 3.3.3). I tida før den moderne organiseringen av bevegelsen, det vil si fram til cirka 1840, hadde kvinnene visse muligheter for formelle posisjoner. Mellom 1840 og 1904, det vil si i bevegelsens

konsolideringstid, kunne kvinner ha uformelle eliteposisjoner, som i sin samtid og krets innebar en posisjon med betydelig autoritet. Samtidig er disse kvinnene vanskelige å fange i de historiske kildene.⁶⁹⁵ Etter at kvinnene fikk stemmerett i NMS i 1904, blei det igjen åpna for at kvinner kunne gå inn i formelle eliteposisjoner. Seland åpner også for at kvinnene i den første fasen i interne framstillinger blir tillagt en mer mytisk rolle.⁶⁹⁶ Dette vil i tilfelle sammenfalle med læstadianismens tidligste fase.

Skal lyngelæstadianismens historie inndeles i faser lik Seland's, er det andre årstall som gjelder, og noen forskjeller som blir tydelige. Jeg har funnet det nødvendig å utvide modellen med kategorien kvinner med mytiske funksjoner. I den tidligste perioden av den læstadianske vekkelsen har noen få kvinner først og fremst mytiske funksjoner i kildene. Milla Clemensdatter og Karen Nirpi er eksempler på kvinner som tilskrives narrative eller mytiske roller. I fortellingene om vekkelsen og vekkelsens spredning opptrer de på ulikt vis som "vekkelsens mødre" eller forløsere (se kapittel 2.1.5). Slike kvinner kan være en del av konstruksjonen av den generelle læstadiansk-kristne identiteten, som et uttrykk for periferi, nedenfraperspektiv og annerledeshet.

Den andre fasen, hvor kvinnene (som i misjonsbevegelsen) kan ha uformelle eliteposisjoner, varer fram til 1970-tallet. Heller ikke i denne perioden er det mange kvinner som er synlige i kildene. Dette skyldes dels at de uformelle eliteposisjonene ikke nedtegnes på samme måte som formelle posisjoner. Dels skyldes det antakelig også at det ikke har vært mange kvinner av denne typen. Denne perioden er kanskje mest de tradisjonelle kvinnes periode. Det store flertallet av lyngelæstadianske kvinner kan på tvers av de ulike periodene som er undersøkt i denne avhandlingen kategoriseres som tradisjonelle. Innad i denne gruppen er det et stort spenn. Dette understrekes av feltsamtaler og av henvendelser jeg har fått, der jeg har fått motstridende fortellinger om kvinner som er stille og underdanige på den ene sida, og om kvinner som bestemmer det aller meste i familie, menighet og lokalsamfunn på den andre sida. Mødres faktiske rolle og posisjon har jeg i liten grad undersøkt. De fleste kvinnene i menigheten er ikke bærere av eliteposisjoner verken av den formelle eller uformelle sorten. Og de ytrer i liten grad motstand mot predikanter og rådende ordninger, men aksepterer og bekrefter bevegelsens allmenne normverk for hva som er menns og kvinners virkefelt i menigheten. De nevnte Berit og Nora skiller seg ut på 1950-tallet gjennom sine evner og sin

⁶⁹⁵ Seland 2006: *Religion på det frie marked*, s. 317-318.

⁶⁹⁶ Seland, personlig meddelelse.

framtoning i menigheten (se kapittel 3). Dermed kan de under tvil betraktes som kvinner med uformelle eliteposisjoner. I framstillingen betones det sterkt at de aldri bryter med forventningene til hva kvinner skal gjøre, og at de ikke forsøker å erverve en plass de ikke kan ha. Det betyr at en formell posisjon for dem er umulig å inneha i en tidsperiode som nettopp kjennetegnes av en formalisering av patriarkatet og av motstand mot kvinner i framskutte posisjoner. Når kvinner av både mytisk og mindre mytisk karakter omtales i UV og i taler, er det noen mønster som framtrer. Fortellinger og tekster der kvinner er med, særlig i eldre kilder og i tekster fram til 1960, bidrar til konstruksjonen av kvinna: Hun er mor, har omsorg, og kan av og til ha store kunnskaper og evner, men forsøker aldri å ta en plass hun ikke ses som kalt til. Et aspekt ved dette er at kvinner som peker seg ut og kanskje ikke er så tradisjonelle, fortelles inn i kategorien tradisjonelle kvinner (se kapittel 3 og 4).

Muligheten for formelle posisjoner åpner seg først og fremst i den siste perioden, det vil si fra cirka 1980. Det er først fra 1980-tallet at kvinner mer systematisk kan gå inn i formelle roller knytta til ungdomsarbeidet, barneforsamling og organisasjonen av stevner og forsamlinger. I denne perioden rommer menigheten kvinner av alle kategorier, og det er glidende overganger mellom kategoriene (se kapittel 5).

Av mennene er det først og fremst predikantene som omtales. Hvor representative de er som menn, er tvetydig. Tendensene i minneordene er at de beskrives både som vanlige menn som i liten grad skiller seg ut, og som menn med usedvanlige evner, kunnskaper og nådegaver. For å underkommunisere den maktposisjonen predikantene utvilsomt har, betones den vanlige mannen som idealet i menigheten (se kapittel 3). Den vanlige mannen er på sin side lite italesatt i kildene. Han dukker først og fremst opp enten i tilknytning til predikanten, som vist over, eller som motsetning til kvinna. Dette skjer særlig fra 1960-tallet. I den diskursive formasjonen av kvinna har mannen en viktig posisjon som motsetning. Mannen representerer det kvinna ikke gjør eller kan gjøre. Han er den offentlige personen, han aleine kan tale eller lese i forsamlingen, og som predikant skal han være hyrden i menigheten. Og han er ikke ”far” på samme måte som kvinna er ”mor”. Far er som begrep og symbol oftere knytta til menigheten, og er dermed en størrelse med særlig overført betydning, mens mor er knytta til den konkrete kvinna som mor i en familie. I selve begrepsbruken ligger det et hierarki, og patriarkatet kan avleses. Mor har først og fremst horisontale relasjoner og er knytta til familien. Far har først og fremst vertikale relasjoner og er formidler mellom familie og menighet, mellom menighet og Gud. Dette er likevel kun det som framkommer gjennom

analysen av et diskursivt nivå. Relasjonene i faktiske familier kan være annerledes. For eksempel kan mødrene ha mer makt, autoritet og innflytelse og fedrene være mer familiære enn det som framkommer på et ideologisk og diskursivt nivå. Som Joan W. Scott påpeker: Virkelige menn og kvinner oppfyller ikke alltid eller bokstavelig kriteriene gitt verken av samfunnets preskripsjoner eller av analytiske kategorier.⁶⁹⁷

6.3 Den lyngelæstadianske familien – med nye kvinner og menn?

De normative begrepene om kjønn lokaliseres av lyngelæstadianske kilder i familien, og relateres til menighet og samfunn. Familien har alle dimensjonene ved kjønnssystemet, og blir for lyngelæstadianerne et uttrykk for Guds skaperordning, og en motkraft mot endringer. På 1950-tallet er familien ramme for de aller fleste ytringer om kjønn. Seksualitet er et eksempel på dette. I tekstene om seksualitet fra 1950-tallet plasseres seksualitet utvetydig i familien som en akt mellom far og mor som skal resultere i et barn. Andre former for og konsekvenser av seksualitet beskrives som brudd med Guds orden. Familiens symbolske dimensjon blir tilsvarende omfattende. 1960- og 1970-tallets endringer med likestilling og kvinnelige prester beskrives ikke bare som farlig for samfunnet. Likestilte kvinner og kvinnelige prester antas å ødelegge familien og bryte med Guds kall og skaperordning. Det samme gjør 1980-tallets nye fenomen skilsmisser. At familien er i endring, betyr ikke at den er i ferd med å forsvinne verken fra lyngelæstadianismens ordninger eller diskurser. Informanten Fredriks fortelling er et eksempel på familiens sentrale betydning sjøl for en som er ugift. Fredriks posisjon som ugift definerer ham gjennom hans manglende relasjon til ei kvinne. Fredriks språk er i intervjuet fritt for referanser til deler av storsamfunnets fokus på den voksende singelkulturen. Han plasserer sin posisjon og sitt liv inn i en kristen kontekst der det er Gud som har plassert ham der han er. Og han opplever det som utfordrende å være enslig/ugift/singel i en så familiefokusert bevegelse som den lyngelæstadianske.

En vesentlig endring ved familien i perioden 1980-2007 er at mange kvinner går ut i lønna arbeid. Kvinner som tar utdanning, som får en jobb og deltar i offentlige sammenhenger utenfor menigheten, deltar i flere diskurser samtidig. I menigheten har ordningen og de normative begrepene vært slik at kvinner har vært husmødre med en underordna plass i familie og menighet. Nå blir yrkeskvinner representanter for overgangen mellom ulike samfunn, idealer og ordninger. Og de bidrar gjennom dette til endringer både på det

⁶⁹⁷ Scott 1999: *Gender and the politics of history*, s. 44.

institusjonelle nivået og i de normative begrepene om kjønn. Som nevnt er begrepene ”nye kvinner” og ”overgangskvinner” anvendt om kvinner som deltar i flere diskurser samtidig og som representerer en overgang fra en ordening til en annen. Knyttet til andre bevegelser gjelder dette spesielt de første tiårene på 1900-tallet. I en lyngelæstadiansk sammenheng er det først i perioden 1980-2007 det er mulig å se kvinner som overgangskvinner, til tross for en helt annerledes sosial og historisk kontekst (se kapittel 3).⁶⁹⁸

I forskningen er det også snakk om ”nye menn” når utviklingen i mannligsidealene beskrives. Og det er verdt å merke seg at moderniseringen skaper endring også for menn og deres roller og posisjoner. I beskrivelsen av ”Den nye mannen” peker Ida Blom på at maskulinitet og autoritet er tett kopla sammen. En viktig sak for den nye mannen er at en åpen og udiskutabel autoritet over kvinner ikke kan anses som legitim.⁶⁹⁹ I kildene fra 1980-2007 nedtones diskursen om underdanige kvinner og overordna menn innen lyngelæstadianismen. Sjøl om de skriftlige kildene er mer sparsomme når det gjelder endringer i mansrollen, er den utvetydige beskjeden som gis gjennom intervjuer og feltsamtaler at det å være mann på 2000-tallet er annerledes enn det å være mann på 1970-tallet og tidligere. På 2000-tallet bidrar menn til husstell og barnestell, noe som tidligere var uhørt.⁷⁰⁰ Slik kan også menn sies å befinne seg ved et historisk vendepunkt mellom en gammel og en ny orden. ”Overgangsmenn” går inn i arbeidsoppgaver som tidligere har vært forbeholdt kvinner, som omsorg og husstell. I forhold til overgangskvinnene går bevegelsen den andre veien. Kopla sammen innebærer ideene om den nye mannen og om overgangsmannen at det blir flere måter å være mann på. Dermed kan det bli vanskeligere for predikantene å skulle identifisere seg fullt og helt med den ”vanlige” lyngelæstadianske mannen. Eventuelt blir også predikantene en form for ”nye menn”.

6.4 Kjønn i spenning mellom forsamling og samfunn

Kjønn endres, men langsomt og med motstand. Dette henger sammen med at kjønnssystemet kan ses som å eksistere som en del av et kontinuum der den ene sida utgjøres av tradisjon, menighet, patriarkat og biblisisme, mens den andre sida utgjøres av modernisering,

⁶⁹⁸ De kvinnene i storsamfunnet som på første halvdel av 1900-tallet var yrkesaktive og ikke gifta seg, blir av forskere kalt for ”nye kvinner” eller ”overgangskvinner”. Se Blom 2003: ”’Nye kvinner’? ’Nye menn’? Refleksjoner over endrete forståelser av kjønn, c. 1870 - c. 1940”, *Erobring og overskridelse*, s. 262-264. Se også Hellesund og Okkenhaug 2003: ”Innledning”, *Erobring og overskridelse*, s. 3.

⁶⁹⁹ Blom 2003: ”’Nye kvinner’? ’Nye menn’? Refleksjoner over endrete forståelser av kjønn, c. 1870 - c. 1940”, *Erobring og overskridelse*, s. 262-264.

⁷⁰⁰ Blant forskerne er det så vidt jeg vet ingen som vurderer muligheten for begrepet ”overgangsmenn”. Se Rosenbeck 1987: *Kvindekøn*, s. 133.

storsamfunn, ny kjønnsdiskurs og toleranse/pluralisme. I løpet av det tidsrommet som er undersøkt i avhandlingen, kan det se ut til å ha skjedd en bevegelse mot den moderne sida av kontinuumet. Menighetens modernisering og generelle utvikling gir større valgfrihet og flere muligheter for variasjon. Det gir hver enkelt deltaker i menigheten klare muligheter og klare begrensninger. Og det preger fellesskapet på tilsvarende vis. Han eller hun kan velge å være i menigheten eller ikke, hvor ofte å gå i forsamling, hvilke klær som skal brukes og i hvilken sammenheng, å gifte seg eller ikke, å få ingen eller mange barn, å lese Luther eller Anne B. Ragde, å høre på radio eller surfe på internett. Men alle valgene kommer med føringer og forventninger og utelukker hverandre i liten grad. Gjennom en slik form for normalisering videreføres tradisjoner og eksisterende ordninger samtidig som noen nye aspekter kommer inn. Det er trolig få som plasserer seg på ytterpunktene i kontinuumet. At valgene er frie, er både helt sant og en sannhet med modifikasjoner.

De fleste endringene er i UV og taler i utgangspunktet sett på som potensielt nedbrytende for familien og menigheten, og således også for Guds skaperordning. Nils-Einar Samuelsen's utsagn om at å flytte en stein innebærer at flere følger etter er representativ for en tankegang som trolig fram til 1980-tallet er grunnleggende (se kapittel 5.1.2). Samtidig er det en dobbelthet til stede som ser ut til å ligge i lyngelæstadianernes normative begreper, og som trolig er uttrykk for en luthersk tankegang. Den lyngelæstadianske responsen på det moderne går i flere retninger. Motstanden mot endring har sitt utgangspunkt i en diskurs der ideen om den farlige verden er et forankringspunkt. På 1950-tallet blir henholdsvis de kristne bevegelsenes organisasjonsformer og innføringen av seksualundervisningen i skolen ansett som knefall for verden. Likestilling og lønnsarbeidende kvinner er på 1960-tallet symboler på den nye tida, på at storsamfunnet gir etter for onde krefter og på den vantro verden. Når kvinnene slutter å bruke skaut i forsamling rundt 1980, blir det i begynnelsen påtalt av predikantene som uttrykk for forfengeligheit og tilpasning til verden. Seinere blir det vanlig praksis. På 2000-tallet er flertallet av lyngelæstadianske kvinner i lønnsarbeid. Sett utenfra er det vanskelig å tolke skautets forsvinning og de nye organisasjonsformene som noe annet enn at det skjer en tilpasning til verden. Det samme gjelder for lyngelæstadianske kvinners nye muligheter.

I den prosessen som den lyngelæstadianske menigheten har vært gjennom fra 1941 til 2007, kan man si at kjønnssystemet har måttet bli sett på ny, situert på ny og ytra på ny.⁷⁰¹ Her er det fortsatt det lyngelæstadianske patriarkatet som ligger til grunn, men det blir sett på andre måter med andre øyne, satt inn i nye sosiale situasjoner og tekstene som er knytta til patriarkatet blir lest og sitert med andre perspektiver. Andreas Esbensen's "fordums ukjente spørsmål" er uttrykk for en ny situering av kjønnssystemet og for nye ytringer. Internettssidene er i seg sjøl en form for re-situering av læstadianismen, og blir et forum for nye blikk og ytringer – et forum som aktivt knytter seg til og identifiserer seg med "tradisjon". På den ene sida kan det ses som en forlengelse av patriarkat og etablert kjønnssystem. På den andre sida kan denne re-situeringen ses som (muligheten for) blikk og ytringer fra personer som før var tause.

Endring betyr i denne sammenhengen diskursive nydannelser i første omgang, tilkomsten av nye sosiale praksiser i andre omgang, og den forsiktige integrasjonen av kvinner i organisasjonen og diskursen i tredje omgang. Og kall og skaperordning blir i 2007 begreper med til dels andre betydninger enn i 1950. Når kvinner kommer inn i organisasjonen med offentlige roller, skjer det en egalisering der menns makt over kvinner blir mindre tydelig. Summen er et patriarkat som utfordres, men består. Det patriarkatet som formaliseres rundt og etter Erik Johnsen, utfordres, dog uten noen tegn til en lyngelæstadiansk feminisme tilsvarende misjonsfeminismen.

Kjønnssystemet endres når patriarkatet utfordres. De ulike dimensjonene ved kjønnssystemet endres likevel i ulikt tempo og i ulike perioder. Trolig henger de likevel sammen både når de endres og når de står fast. I perioden 1941-1960 skjedde endringene først og fremst på det institusjonelle og organisatoriske området gjennom en formalisering av organisasjonen, og derved en konsolidering av mennenes makt og posisjoner. Formaliseringen blei gjennomført uten et system av tilhørende normative begreper. Mennenes sentrale plass i organisasjonen trengte ikke begrunnes.

I perioden 1960-1980 skjedde det endringer først og fremst knytta til de normative begrepene. De diskursive nydannelsene førte til at en lang rekke normative begreper blei

⁷⁰¹ Pullen 2006: "Gendering the Research Self", *Gender, Work and Organization*, s. 292-294. Pullen anvender ord som på engelsk skaper en effekt som ikke skapes på norsk – cite, site, sight og tilsvarende re-cite, re-site og re-sight.

uttalt og behandla av de lyngelæstadianske predikantene. Nye temaer førte til at diskursene blei utvida ved at nye spørsmål blei besvart, noe som samtidig befestet det nylig formaliserte patriarkatet. I denne perioden skjedde likevel ingen endring på det institusjonelle området. På sida, og bare løselig knytta til de diskursive nydannelsene, endra praksisnivået seg gjennom urbanisering, innføring av barnebegrensning, økning av utdanningsnivået og kvinner som gikk ut i arbeidslivet.

Denne praksisendringen fortsatte med full tyngde inn i den siste perioden. I forsamlingen fikk dette et uttrykk i at skautene forsvant. De ulike praksisene kan ikke ses som en virkning av tidligere endringer verken på det institusjonelle nivået eller knytta til de normative begrepene. Heller går utviklingen andre veien. Med et sett av nye praksiser kan man stille spørsmålet om det førte til utviklinger ved andre sider av kjønnssystemet. Nye normative begreper kom til. For eksempel blei det akseptert at kvinner gikk ut i lønna arbeidsliv. I organisasjonen kom det til en rekke nye roller for både kvinner og menn. Predikantenes posisjon forandra seg. Etter splittelsen fikk de trolig mindre makt og en svekka autoritet (særlig i Esbensen-fraksjonen). Predikantenes symbolske verdi ser også ut til å ha blitt svekka. Samtidig viser diskursen om klær, kjønn og seksualitet hvordan "gamle" normative begreper er i bruk i fullt monn også i nye, moderne fora og sammenhenger.

Den vesentligste faktoren når det gjelder endringer i lyngelæstadianismens kjønnssystem ser ikke ut til å være interne størrelser. Generasjonsskifter og generelle samfunnsendringer er det som endrer kjønn i lyngelæstadianismen, ideologisk, i praksis og organisatorisk. Nye generasjoner vokser opp med og blir en del av et samfunn som stadig er i endring. (Noen av) samfunnets mer eller mindre raske endringer internaliseres til en viss grad av oppvoksende lyngelæstadianere. Mer eller mindre bevisst sørger de for noe mer langsomme endringer i menighet, forsamling og familieliv. Tradisjon og det gamle forsvinner dermed ikke, men blir utfordra. Kjønn går fra å være en ordening som er uuttalt og tatt for gitt, via å omtales og behandles systematisk, til å bli en rekke av forskjellige praksiser, ordninger og begreper. Fortsatt kan lyngelæstadianismen ses som patriarkalsk, men i tråd med det øvrige samfunnet eksisterer det nå valgmuligheter.

Kilder

Andersen, Pål Are, Eirik Kristiansen, Thor Berg og Tor Ivar Larsen 1999: *Ordnet og systematisk opplæring i menigheten*. Brev til Den luthersk-læstadianske menighet. Privat arkiv.

Andersen, Øyvind 1993: "Kvinnens plass i menigheten. Hva sier Guds ord?" I *UV* 11/1993, s. 3.

Andersen, Øyvind 1993: "Kvinnens stilling i Apostelens Paulus' breve". I *UV* 12/1993, s. 3.

Andreassen, Jens Edvin m. fl. 1992: "Uttalelse fra menighetsmøte i Skibotn 30/5 1992". I *UV* 6-7/1992, s. 5-7.

[anonym] 1951: "Fra Nordreisa". I *UV* 4/1951, s. 2-3.

[anonym] 1954: "Til minne". I *UV* 5/1954, s. 2.

[anonym] 1959: "Til minne". I *UV* 2/1959, s. 2.

[anonym] 1973: "Herre, frels oss, vi forgår". I *UV* 2/1973, s. 2-3.

[anonym] 1985: "Dette tror jeg på". I *UV* 4/1985, s. 1 og 4.

[anonym] 1988: "Er det gått så langt?" I *UV* 1/1988, s. 2.

[anonym] 2005: "Om samlinga.net". På <http://www.samlinga.custompublish.com/index.php?cat=37728>.

Berntsen, Ellen Marie 1951: "Hilsen fra Øksfjord". I *UV* 12/1952, s. 2-3.

Bunyan, John 1991 [1678]: *En pilgrims vandring*. Rakkestad: [Terje Nærland].

Bygstad, Jan 1996: "Intet annet evangelium". I *UV* 1/1996, s. 2-3.

Caspari C. P. Og Gisle Johnson 1980 [1899]: *Konkordiebogen eller den evangelisk-lutherske Kirkes Bekjendelsesskrifter*. Avtrykk av tredje opplag av Kristiania-utgaven. Troms Trykk – Tromsø.

Christensen, Anbjørg 1993: "Til Under vandringens lesere". I *UV* 3/1993, s. 4.

D. 1971: "Om sekt-navnet". I *UV* 8/1971, s. 3-4.

Ellen 1982: "Nyttårshilsen". *UV* 2/1982, s. 1.

[En ungdom] 1981a: "Å være ung kristen i læstadiansk miljø". I *UV* 9/1981, s. 3.

[En ungdom] 1981b: "Herre, hjelp oss". I *UV* 8/1981, s. 3.

Eriksen, Erik 1963: "Tale ved Skibotn marked den 14. november 1927". I Elias Olsen, Marie Skorpa og Oluf Mikkelsen (red.): *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 56-70. Tromsø.

Eriksen, Sigmund og Trygve Jørgensen 1983: "Reiseberetning". I *UV* 5/1983, s. 4

Eriksen, Sigmund m. fl. 1993: "En meningsløs konflikt". I *UV* 5/1993, s. 2-3.

E. S. 1951: "Verden i det onde senkes...!" I *UV* 1/1951, s. 1-2.

Esbensen, Andreas 1962: "Den tapte penning". I *UV* 6/1962, s. 2-4.

Esbensen, Andreas 1964: Tale i Birtavarre bedehus 25/3. Privat arkiv.

Esbensen, Andreas 1968: "Iakttakelser i tiden". I *UV* 7/1968, s. 3-4.

Esbensen, Andreas 1982: "En reise i Ofoten". I *UV* 6/1982, s. 3-4.

Esbensen, Andreas 1984: "Vårt Oslo-besøk". I *UV* 5/1984, s. 2.

Esbensen, Andreas 1994: *Et Bidrag til Oplysning om Splittelsens Bakgrund og Aarsak*. Privat arkiv.

Esbensen, Andreas 1999a: "Et Tidens tegn – kvindelige Præster". *UV* 1/1999: s. 4-6.

Esbensen, Andreas 1999b: *Fra læstadianismens historie på Nordkalotten*. Tromsø – Lyngen.

Esbensen, Andreas 2000: *Fra læstadianismens historie på Nordkalotten*. Hefte nr. 2. Tromsø – Lyngen.

Esbensen, Andreas m. fl. 1999: *Forslag om en fastlønnet Kristendomslærer for Menighedens Unge (ogsaa inkluderet Voksenopplæring)*. Svarbrev. Privat arkiv.

Esbensen, Andreas, Sigmund Eriksen og Alf Jakobsen 1997: "Praktisk-kirkelig kompetansesenter i Tromsø". I *UV* 3/1997, s. 4.

Gamst, Aksel 1957: "Barna". I *UV* 3/1957, s. 4

Gundersen, Roald 1996: "Hilsen fra Varden skole". I *UV* 9/1996, s. 2.

Hajdari, Hanne Larsen 2004: "Ung, gift og lykkelig". I <http://www.altaposten.no/reportasje/article7522.ece>

Hauge, Hans Nielsen 1954: "Hans Nielsen Hauges Testamente til sine Venner". I *Hans Nielsen Hauges Skrifter. Bind VIII*, s. 241-249. Samlet utgave ved Hans N. H. Ordning. Oslo: Andaktsbokselskapet.

Havas, Wainö m. fl. 1931: *Nogen grove beskyldninger om vår kristendom*. Oversatt fra finsk av Kristian Nissen. Einar Mollands private arkiv.

Helgesen, Alfred 1973: "De første lysstråler i mørket". I *UV* 5/1973, s. 2-3.

- Hole, Sigurd 1949: "Hilsen fra Uløybukt". I *UV* 2/1949, s. 2-3.
- Hole, Sigurd 1982: "Skal vi tro vitenskapen i alt?" I *UV* 11/1982, s. 3.
- Hole, Sigurd 1983: "Til minne". I *UV* 12/1983, s. 2.
- Johnsen, Erik 1963a: "Tale ved Skogsfjordvatn den 2. august 1937". I Elias Olsen, Marie Skorpa og Oluf Mikkelsen (red.): *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 70-83. Tromsø.
- Johnsen, Erik 1963b: "Tale ved Skibotn marked den 13. november 1937". I Elias Olsen, Marie Skorpa og Oluf Mikkelsen (red.): *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 326-333. Tromsø.
- Johnsen, Erik 1963c: "Avskjedstale ved Skibotn bedehus den 16. november 1927". I Elias Olsen, Marie Skorpa og Oluf Mikkelsen (red.): *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 48-56. Tromsø.
- Johnsen, Erik 1978a: "Selvbiografiske meddelelser". I Kåre Svebak (red.): *Brever og sanger under vandringen. Documentaria til Lyngen-lestadianismen*, s. 93-103. Oslo: Luther forlag.
- Johnsen, Erik 1978b: "Noen ord til den etterkommende slekt." I Kåre Svebak (red.): *Brever og sanger under vandringen. Documentaria til Lyngen-lestadianismen*, s. 104-106. Oslo: Luther forlag.
- Johnsen, Erik 1991a: "Erik Johnsens råd til oss". I *UV* 11/1991, s. 1.
- Johnsen, Erik 1991b: "Holder Herrens hjord sammen!" I *UV* 11/1991, s. 2.
- Johnsen, Erik m. fl. 1934: "Læstadianernes tro og lære." I *Norvegia Sacra XIV 1934*, s. 86-92. Også publisert under tittelen "Hva er det læstadianerne tror, lærer og lever på?". I Kåre Svebak (red.) 1978: *Brever og sanger under vandringen. Documentaria til Lyngen-lestadianismen*, s. 107-111. Luther forlag. Oslo. Videre publisert i <http://www.samlinga.custompublish.com/index.php?id=542797>. Teksten er også publisert i *UV*: Erik Johnsen m. fl. 1949: "Troes bekjennelsen". I *UV* 4/1979, s. 1-3; Erik Johnsen m. fl. 1959: "Hva vi tror, lærer og bekjenner". I *UV* 6/1959, s. 1-3; og Erik Johnsen m. fl. 1974: "Vår tro og lære". I *UV* 12/1974, s. 2-3.
- Johnsen, Erik m. fl. 1963: "En redegjørelse om den kristelige lære." I Elias Olsen, Marie Skorpa og Oluf Mikkelsen (red.): *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 13-20. Tromsø.
- Johnsen, George, Tore Kopperud og Hans Chr. Lier 1973: *Mer enn du aner. En bok for ungdom i konfirmasjonsalderen*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Jørgensen, Trygve 1981: "Ungdomsforsamlinger". I *UV* 1/1981, s. 2-3.
- Jørgensen, Trygve 1989: "Til ungdommen". I *UV* 5/1989, s. 2.
- Kuoksu, Isak (red.) 1966: *Brevboken av 1966*. Beisfjord: Bertheus Antonsen.
- Lunde, Karl 1948: "Mer fra Skibotn-stevnet". I *UV* 3/1948, s. 1.

- Lunde, Karl 1981a: "Kautokeinoreisen". I *UV* 1/1981, s. 4.
- Lunde, Karl 1981b: "Kautokeinoreisen påsken 1942". I *UV* 3/1981, s. 2-3.
- Lunde, Karl 1981c: "Kautokeinoreisen påsken 1942". I *UV* 4/1981, s. 3-4.
- Lunde, Karl og Ole M. Pedersen 1948: "Brev fra predikanter". I *UV* 6/1948, s. 2-4.
- Luther, Martin 1950: "Er predikanten kaldt av Gud?" I *UV* 2/1950, s. 1-2.
- Luther 1979 [1520]: "Til den kristne adel av tysk nasjon om bedring av kristendommens kår". I *Verker i utvalg* 2, s. 9-80. Oslo: Gyldendal.
- Luther, Martin 1980 [1523]: "Om den verdslige øvrighet". I *Verker i utvalg III*, s. 165-179. Oslo: Gyldendal.
- Luther, Martin 1980 [1523]: "Et skrift om menighetens rett til å bedømme lærespørsmål og kalle prester". I *Verker i utvalg III*, s. 204-212. Oslo: Gyldendal.
- Læstadius, Lars Levi 1979 [1852-54]: *Ens Ropandes Röst i Öknen*. Utgitt av Sam Wettainen. Stockholm.
- Læstadius, Lars Levi 1985: *Postilla*. Utgitt av Sam Wettainen. Norrtälje.
- Laestadius, Lars Levi 1999: *Nya Evangeliepostillan*. Oversatt av Lauri Koistinen. Jyväskylä: Gummerus.
- Martinsen, Lilly 1991: "Vårbrev fra søster i livets høst". I *UV* 5/1991, s. 3.
- Mettevoll, Johan 1948: "Brev fra predikanter". I *UV* 3/1948, s. 3.
- Mikalsen, Øyvind 2008: "Under Vandringen – 60 år". I *UV* 1/2008, s. 3.
- Mikkelsen, Nils 1948: "Brev fra predikanter". I *UV* 4/1948, s. 2-3.
- Mikkelsen, Nils 1963: "Tale. Birtavarre den 24. januar 1944". I Elias Olsen, Marie Skorpa og Oluf Mikkelsen (red.): *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 234-246. Tromsø.
- [Nabo] 1952: "Far vel i Herrens navn". I *UV* 4/1952, s. 3.
- [Nabo] 1957: "Til minne". I *UV* 6/1957, s. 3.
- Nilsen, Elida 1995: "Ved tidenes ende". I *UV* 8/1995, s. 3.
- Nilsen, Meyer 1949: "Et spørsmål". I *UV* 1/1949, s. 3.
- Nilsen, Olga (red.) 1992: *Predikener*. Storfjord: Trykk og Design.
- Nilsen, Olga (red.) 1997: *Taler i forsamlingen i de Luthersk-Læstadianske menigheter*. Storfjord: Trykk og Design.

Nyvold, Peder 1948a: "Det kristelige stevne på Skibotn". I *UV* 11-12/1948, s. 3-4.

Nyvold, Peder 1948b: "Hensovet i Herren". I *UV* 12/1948, s. 7.

Nyvold, Peder 1949: "Godt nyttår!". I *UV* 1/1949, s. 1-2.

Nyvold, Peder 1950a: "Skibotn-samlingen". I *UV* 12/1950, s. 2-3.

Nyvold, Peder 1950b: "Utsending av predikanter". I *UV* 12/1950, s. 3.

Nyvold, Peder 1951a: "Til minne". I *UV* 2/1951, s. 3-4.

Nyvold, Peder 1951b: "Årets kristelige sammenkomster". I *UV* 8/1951, s. 3-4.

Nyvold, Peder 1951c: "Seksualundervisningen i folkeskolen". I *UV* 2/1951, s. 2-3.

Nyvold, Peder 1952a: "Markedsforsamlingen på Skibotn". I *UV* 12/1952, s. 3.

Nyvold, Peder 1952b: "Til minne". I *UV* 1/1952, s. 2.

Nyvold, Peder 1952c: "Predikeembetets viktighet". I *UV* 10 og 11/1952, s. 4 og 2.

Nyvold, Peder 1953a: "Om den lestadianske menighets virksomhet". I *UV* 3/1953, s. 3-4.

Nyvold, Peder 1953b: "Tiden går". I *UV* 1/1953, s. 1-2.

Nyvold, Peder 1954a: "Hensovet i Herrens fred". I *UV* 1/1954, s. 3-4.

Nyvold, Peder 1954b: "Om ekteskapet". I *UV* 5/1954, s. 1-2.

Nyvold, Peder 1954c: "Predikantene og deres reiser". I *UV* 12/1954, s. 4.

Nyvold, Peder 1955: "Fra Skibotn-samlingen". I *UV* 12/1955, s. 1-3.

Nyvold, Peder 1956a: "De som gikk bort". I *UV* 3/1956, s. 4.

Nyvold, Peder 1956b: "De som gikk bort". I *UV* 2/1956, s. 3.

Nyvold, Peder 1956c: "De som gikk bort". I *UV* 1/1956, s. 4.

Nyvold, Peder 1956d: "Tiden som gikk". I *UV* 1/1956, s. 1-2.

Nyvold, Peder 1957: "Gi akt på årene". I *UV* 1/1957, s. 1-3.

Nyvold, Peder 1959: "Død, hvor er din brodd?". I *UV* 3/1959, s. 4-5.

Nyvold, Peder 1961: "Mørke skyer". I *UV* 4/1961, s. 2-4.

Nyvold, Peder 1964: "Tidens farer". I *UV* 1/1964, s. 1-3.

- Nyvold, Peder 1965: "Et kristelig liv". I *UV* 11/1965, s. 3-4.
- Nyvold, Peder 1966a: "Madagaskar". I *UV* 1/1966, s. 3-4.
- Nyvold, Peder 1966b: "Et samvittighets spørsmål". I *UV* 3/1966, s. 3-4.
- Nyvold, Peder 1966c: "Luthers Store Katekisme". I *UV* 7/1966, s. 4.
- Nyvold, Peder 1967: "Det skjer naa". I *UV* 1/1967, s. 1-2.
- Nyvold, Peder 1968a: "Ekteskap og skilsmisse". I *UV* 6/1968, s. 1-2.
- Nyvold, Peder 1968b: "En dyrkelse". I *UV* 5/1968, s. 2-3.
- Nyvold, Peder 1973a: [uten tittel]. I *UV* 5/1973, s. 3.
- Nyvold, Peder 1973b: "Vil du støtte slike partier". I *UV* 6/1973, s. 3.
- Nyvold, Peder 1974: "Hva med våre barn?" I *UV* 10/1974, s. 1 og 3-4.
- Nyvold, Peder 1975a: "Uro i kirken". I *UV* 6/1975, s. 2.
- Nyvold, Peder 1975b: "Til minne". I *UV* 7/1975, s. 4.
- Nyvold, Peder 1977: "Sodomas syndearter". I *UV* 4/1977, s. 2-3.
- Nyvold, Peder 1984: "Kvinnelige prester". I *UV* 3/1984, s. 2 og 4.
- Nyvold, Peder 1985a: "Noen ord til minne". I *UV* 7-8/1985, s. 8.
- Nyvold, Peder 1985b: "Verdens forfenglighet". I *UV* 7-8/1985, s. 2-3.
- Nyvold, Peder m. fl. 1978: "Vår stilling til den nye liturgi". I *UV* 1/1978, s. 1 og 4.
- Nyvold, Peder m. fl. 1992: "Predikantuttalelsen fra Skibotnstevnet november 1991". I *UV* 8/1992, s. 2.
- Nyvold, Peder og Erik Eriksen 1949: "Et spørsmål". I *UV* 1/1949, s. 3-4.
- Olaussen, Peder og Simon Angell 1949: "Vest-Finnmark". I *UV* 3/1949, s. 4.
- Olsen, Elias 1949: "Haugianerne". I *UV* 9/1949, s. 2-3.
- Olsen, Elias og Marie Skorpa (red.) 1929: *Taler av lægpredikant Erik Johnsen og Erik Eriksen - Lyngen. Hefte I*. Tromsø.
- Olsen, Elias, Marie Skorpa og Oluf Mikkelsen (red.) 1963: *Taler av Erik Johnsen med flere*. Den Læstadianske Menighet. Tromsø.

- Olsen, P. Sigmund 1989a: "Etter 40 år..." I *UV* 1/1989, s. 2.
- Olsen, P. Sigmund 1989b: "Ilolas juovllat". I *UV* 12/1989, s. 3.
- Olsen, P. Sigmund 1992a: "I Åndens enhet vandre". I *UV* 5/1992, s. 4.
- Olsen, P. Sigmund 1992b: "Menighetsmøte – læsesamtaler". I *UV* 6-7/1992, s. 3.
- Olsen, P. Sigmund 1992c: "All min tid for far og mor". I *UV* 2/1992, s. 4.
- Olsen, P. Sigmund 1993a: "Bladet 'Under Vandringen'". I *UV* 1/1993, s. 1.
- Olsen, P. Sigmund 1993b: "Kvinnens plass i menigheten. Hva sier Guds ord?" I *UV* 11/1993, s. 3.
- Olsen, P. Sigmund 1994a: "Sigfred Berglund – Til minne!" I *UV* 6-7/1994, s. 4.
- Olsen, P. Sigmund 1994b: "Mens tidene går". I *UV* 1/1994, s. 4.
- Olsen, P. Sigmund 1998: "Blant liberalere eller fundamentalister". I *UV* 1/1998, s. 2-3.
- Olsen, P. Sigmund 2001: "Jaklin Sommerstad til minne". I *UV* 1/2001, s. 4.
- P. 1963: "Den rene og urene sti". I *UV* 12/1963, s. 4,
- Paulsen, Trygve, Einar T. Karlstrøm og Roald Gundersen 1992: "Nødskriv om å innkalle til læresamtaler". I *UV* 5/1992, s. 2.
- Pedersen, Aksel 1949: "Hensovet i Herren". I *UV* 6/1949, s. 4.
- Pedersen, Peder M. 1951: "En hilsen fra Skjervøy". I *UV* 1/1951, s. 3.
- Pedersen, Roald m. fl. 2006: "Reisebrev fra ungdomshelga 16 + på Solhov, 20.-22.oktober". På <http://www.samlinga.custompublish.com/reisebrev-fra-ungdomshelga-16-paa-solvov-20-22-oktober.403108-37735.html>.
- Pedersen, Sivert 1948: "Brev fra predikanter". I *UV* 4/1948, s. 3.
- Pontoppidan 1996 [1737]: *Sannhet til gudfryktighet. Forklaring over Martin Luthers lille katekisme*. Tønsberg: Det Evangelisk-Lutherske Kirkesamfunn.
- P.S. 1957: "Barna". I *UV* 3/1957, s. 4.
- Saltnes, Erling 1975a: "Året 1975". I *UV* 1/1975, s. 1 og 4.
- Saltnes, Erling 1975b: "Mer enn du aner". I *UV* 8-9/1975, s. 3 og 6.
- Saltnes, Erling 1976: "Mer enn du aner". I *UV* 1/1976, s. 4.
- Saltnes, Erling 1977: "Forslag til likestillingslov". I *UV* 10/1977, s. 1 og 4.

- Saltnes, Erling 1979: "Menighetens liv i året som gikk". I *UV* 1/1979, s. 1-2.
- Saltnes, Erling 1980: "Hva skriften lærer". I *UV* 7-8/1980, s. 6.
- Saltnes, Erling 1981a: "Vinterreisen i Vestre Lyngen". I *UV* 2/1981, s. 2-3.
- Saltnes, Erling 1981b: "Å være ung kristen i læstadiansk miljø". I *UV* 10/1981, s. 3.
- Saltnes, Erling 1981c: "Enda et årsskifte". I *UV* 1/1981, s. 1-2.
- Saltnes, Erling 1981d: "Det vantro livs etterveer". I *UV* 3/1981, s. 4.
- Saltnes, Erling 1981e: "De siste tiders tegn". I *UV* 10/1981, s. 4.
- Saltnes, Erling 1982: "Anmerkning". I *UV* 11/1982, s. 3.
- Saltnes, Erling 1984: "Johannes Nyvold til minne". I *UV* 5/1984, s. 4.
- Saltnes, Erling 1985a: "Herren kjenner sine". I *UV* 5/1985, s. 3-4.
- Saltnes, Erling 1985b: "Dette tror jeg på". I *UV* 4/1985, s. 4.
- Saltnes, Erling 1986: "Der to og tre er forsamlet". I *UV* 9/1986, s. 3.
- Saltnes, Erling 1987: "Vår tid – verdens siste tid". I *UV* 1/1987, s. 1-2.
- Samuelsen, Haldor og Ole Olsen 1950: "Fra Vestre-Lyngen". I *UV* 3/1950, s. 2-3.
- Samuelsen, Nils-Einar og Tormod Skogheim 2008: "Nei til ny ekteskapslov". I *Bladet Nordlys* 09.01.2008. <http://www.nordlys.no/debatt/ytring/article3267399.ece>
- Skogli, Karoline 1949: "En hilsen og bønn". I *UV* 6/1949, s. 4.
- Skogli, Karoline 1951: "Hilsen og bønn om forbønn". I *UV* 3/1951, s. 3.
- Slyngstad, Peder 1942: *En høvding er falt i Israel. Erik Johnsen Dalen*. Privat arkiv.
- S. O. 1955: "Vekter, hvor langt er det på natt?" I *UV* 1/1955, s. 1-2.
- Solheim, Magnus 1949: "Guds navn". I *UV* 11/1949, s. 2-3.
- Solheim, Magnus 1970: "Ditt vitnesbyrd for verden". I *UV* 10/1970, s. 4.
- Solheim, Magnus 1970: "Ditt vitnesbyrd for herren". I *UV* 11/1970, s. 2-3.
- Solheim, Magnus 1973: "Hvad nu – menneske?" I *UV* 6/1973, s. 3.
- Sommerseth, Anton 1941: "Erik Johnsen er død". I *Bladet Tromsø* 15/12-1941. Også publisert under tittelen "Lægpredikant Erik Johnsen". I Elias Olsen, Marie Skorpa og Oluf

Mikkelsen (red.) 1963: *Taler av Erik Johnsen med flere*, s. 5-7. Den Læstadianske Menighet. Tromsø.

Sommerstad, Jaklin m. fl. 1990: [uten tittel]. I *UV* 4/1990, s. 4.

Sommerstad, Jaklin m. fl. 1992: "Predikantuttalelsen fra Skibotnstevnet november 1991". I *UV* 8/1992, s. 2.

Sommerstad, Jaklin og Sigmund Eriksen 1989: "Utskrift av regnskapet for 1988 for Den Lut.-Læst. Menighet". I *UV* 3/1989, s. 3.

Sommerstad, Jaklin, Sam. Skogstad, Kåre Bergland og Ottar Furumo 1992: "Meningsforskjeller innen Den Luthersk-Læstadianske menighet". I *UV* 6-7/1992, s. 4.

Svebak, Kåre (red.) 1978: *Brever og sanger under vandringen. Documentaria til Lyngen-lestadianismen*. Oslo: Luther forlag.

Under Vandringen 1948-2008. Meddelelsesblad for Den luthersk-læstadianske menighet. Birtavarre, Skjervøy, Tromsø.

Vang, Jens-Harald 1996: "Nordreisa Privatskole – Nytt skoleår". I *UV* 9/1996, s. 3.

[Venner] 1972: "Til minne". I *UV* 10-11/1972, s. 2.

[Venner] 1978: "Til minne!". I *UV* 3/1978, s. 4.

Vuopionperä, Estrid 1982: "En hilsen fra et ørkenland". I *UV* 4/1982, s. 1.

Wisløff 1972: *Kirkejubileum 1722-1972. "Finne Capellet" i Kåfjorden 250 år*,

W.K. 1964: "Gi akt på tiden!" I *UV* 9/1964, s. 2-3.

www.samlinga.net: Tråd: Kvinnens plass i menigheten, andakter og forkynnelse

www.samlinga.net: Tråd: Hvorfor er klærne så viktige i en kristen sammenheng?

X. 1954: "Tidens tegn". I *UV* 3/1954, s. 3.

Litteratur

Aho, James 1997: "The Apocalypse of Modernity". I Thomas Robbins og Susan J. Palmer (red.): *Millennium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*, s. 61-72. New York: Routledge.

Andersen, Niels Åkerstrøm 1994: *Institutionel historie – en introduktion til diskurs- og institutionsanalyse*. COS-rapport 10/1994. Odense.

Andersen, Niels Åkerstrøm 2003: *Discursive analytical strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Bristol: The Policy press.

Anderzén, Sölve 1995: "...att lära them som behöfwa..." *Undervisning, byabön och dop i Kemi och Torne lappmarker*. Scriptum nr. 39. Umeå: Rapportserie ved Forskningsarkivet vid Umeå Universitet.

Anderzén, Sölve 2001: "Nu brinner skogen...". I *Læstadius 200 år. HiF-Rapport 6*, s. 3-36. Alta: Høgskolen i Finnmark.

Andreassen, Bengt-Ove 2001: *Mellom Luther og Læstadius. Sjølvstendigjeringa av Lyngen-læstadianismen. 1900-1941*. Hovedoppgave i religionsvitenskap. Universitetet i Tromsø.

Andreassen, Bengt-Ove 2002-2003: "'Where it leads'. Læstadianismen i et internasjonalt perspektiv." I *Din. Tidsskrift for religion og kultur* 4/2002+1/2003, s. 56-64.

Andreassen, Bengt-Ove og Torjer [Olsen] Berglund 2000: "'Jeg har kjæmpet'. Læstadianarpredikanten Erik Johnsen." I Øyvind Norderval og Sigmund Nesset (red.): *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*, s. 99-123. Tromsø: Ravnetrykk 23.

Andreassen, Bengt-Ove og Torjer A. Olsen 2004: "Mellom vekkelse og konflikt - Læstadianismen i Nord-Troms." I Rune Sundelin og Gøril Nilsen (red.): *Kultur møter i Nord-Troms. Jubileumsbok for Nord-Troms museum. 1978-2003*, s. 80-89. Sørkjosen: Nord-Troms museum.

Apelthun, Fridtjof 1993: *Læstadianismen. Av tro til tro*. Fjell: Appel forlag.

Arndal, Steffen 1989: "Den store, hvide flok vi see". *H. A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang*. Odense University Studies in Literature. Odense: Odense Universitetsforlag.

Atkinson, Paul og Amanda Coffey 2006: "Analysing documentary realities." I David Silverman (red.): *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, s. 56-75. London: Sage.

Bakhtin, Mikhail 2003: *Latter og dialog. Utvalgte skrifter*. Cappelen's upopulære skrifter. Oslo: Cappelen.

Beasley, Chris og Juanita Elias 2006: "Situating Masculinities in Global Politics". På http://www.politics.unimelb.edu.au/ocis/Beasley_Elias.pdf

Beckford, James 2003: *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bell, Catherine 1997: *Ritual. Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.

Berge, Kjell Lars 2003: "Hvor er makten i teksten?" I Kjell Lars Berge, Siri Meyer og Tom Are Trippestad (red.): *Maktens tekster*, s. 24-41. Oslo: Gyldendal.

Berggrav, Eivind 1937: *Spennings land*. 6. oppl., Oslo: Aschehoug & Co.

Bernauer, James og Jeremy Carrette 2004: "Introduction: The Enduring Problem: Foucault, Theology and Culture". I James Bernauer og Jeremy Carrette (red.): *Michel Foucault and Theology. The politics of religious experience*, s. 1-15. Aldershot: Ashgate.

Bjørklund, Ivar 1978: *Kvæn - Same - Norsk. En sosialantropologisk analyse av "De tre stammers møte"*. Magistergradsavhandling i sosialantropologi. Universitetet i Tromsø.

Bjørklund, Ivar 1985: *Fjordfolket i Kvæningen*. Oslo: Universitetsforlaget.

Blom, Ida 1994: *Det er forskjell på folk – nå som før*. Oslo: Universitetsforlaget.

Blom, Ida 2003: "'Nye kvinner'? 'Nye menn'? Refleksjoner over endrete forståelser av kjønn, c. 1870- c. 1940". I Tone Hellesund og Inger Marie Okkenhaug (red.): *Erobring og overskridelse. De nye kvinnene inntar verden*, s. 253-269. Oslo: Unipub forlag.

Bondevik, Hilde og Linda Rustad 2006: "Humanvitenskapelig kjønnsforskning". I Jørgen Lorentzen og Wenche Mühleisen (red.): *Kjønnsforskning. En grunnbok*, s. 42-62. Oslo: Universitetsforlaget.

Boreman, Per 1953: *Læstadianismen*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Boreman, Per og Gustaf Dahlbäck (red.) 1965: *Lars Levi Læstadius och hans gärning. Festskrift till hundraårsminnet av hans död den 21 februari 1861*. Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag.

Brännström, Olaus 1962: *Den læstadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet*. Uppsala: CWK Gleerups förlag.

Brännström, Olaus 1990: *Laannavaara-missionen och læstadianismen*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Brasher, Brenda E. 2006: "The Apocalyptic, Gender and American Christian Fundamentalism". I Brenda E. Brasher og Lee Quinby (red.): *Gender and Apocalyptic Desire*, s. 14-21. London/Oakville: Equinox.

Bredsdorff, Nils 2002: *Diskurs og konstruktion. En samfundsvidenskabelig kritik af diskursanalyser og socialkonstruktivismen*. København: Forlaget Sociologi.

- Bromley, David 1997: "Constructing Apocalypticism. Social and Cultural Elements of Radical Organization". I Thomas Robbins og Susan J. Palmer (red.): *Millennium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements*, s. 31-46. New York: Routledge.
- Brown, Karen McCarthy 1994: "Fundamentalism and the Control of Women". I John Stratton Hawley (red.): *Fundamentalism and Gender*, s. 175-202. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bruce, Steve 1990: *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularization*. London: Routledge.
- Bruce, Steve 1996: *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve 2000: *Fundamentalism*. Cambridge: Polity.
- Bruce, Steve 2002: *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Brun, Elisabeth 2003: *Hvor smal skal stien være? Læstadianismen inn i et nytt årtusen*. Norgesglasset, NRK P1, 16/7.
- Bull, Tove 2007: "Språk å ha makt med, maskulinitet, tale og togn". I Marit Anne Hauan (red.): *Maskuliniteter i nord*, s. 163-182. Tromsø: Kvinnforsks skriftserie.
- Burr, Vivien 1995: *An Introduction to Social Constructionism*. London: Sage.
- Butler, Judith 2004: *Undoing Gender*. New York/London: Routledge.
- Butler, Judith 2007 [1990]: *Gender Trouble*. New York/London: Routledge.
- Bynum, Caroline Walker 1984: "Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality". I Robert L. Moore og Frank E. Reynolds (red.): *Anthropology and the Study of Religion*, s. 105-125. Chicago: Centre for the Scientific Study of Religion.
- Bynum, Caroline Walker 1986: "Introduction: On the Complexity of Symbols". I Caroline Walker Bynum (red.): *Gender and religion: On the Complexity of Symbols*, s. 1-20. Boston: Beacon Press.
- Børresen, Kari Elisabeth 1995: "Women's Studies of the Christian Tradition: New Perspectives". I Ursula King (red.): *Religion and Gender*, s. 245-256. Oxford: Blackwell.
- Carrette, Jeremy og Mary Keller 1999: "Religions, Orientation and Critical Theory". I *Journal of Theology and Sexuality* 11, s. 21-43.
- Cavallin, Clemens 2006: "Forholdet mellom teori og metode". I Siv-Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*, s. 14-28. Oslo: Pax.

Collin, Finn 2002: "Kritik av diskursanalysens filosofiske forutsetninger". I Bøje Larsen og Kristine Munkgård Pedersen (red.): *Diskursanalysen til debat. Kritiske perspektiver på en populær teoriretning*, s. 193-228. København: Nyt fra Samfundsvidenskabernes.

Cooley, Paula M, William R. Eakin og Jay B. McDaniel 1997: "Introduction". I Paula M Cooley, William R. Eakin og Jay B. McDaniel (red.): *After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions*, s. ix-xii. Faith Meets Faith Series. New York: Orbis Books.

Connell, Robert. W. 2002: *Gender*. Cambridge: Polity Press.

Connell, Robert W. 2005: *Masculinities*. Cambridge: Polity press.

Cullblom, Ester 2000: "Kvinnan i den tidiga laestadianska rörelsen". I Henri Nordberg (red.): *Tornionlaakson vuosikirja/Tornedalens årsbok. 200 vuotta – Lars Levi Laestadius 200 år*, s. 130-142. Tornio: Tornedalsrådet/ Tornedalens Landskapsmuseum.

Dahlbäck, Gustaf 1950: *Den gamla och den nya människan i Lars Levi Læstadius' teologi*. Lund: Gleerup.

Dalheim, Anne 1997: "Der er min lengsel hjemme, der har min tro sin skatt". Hovedoppgave i pedagogikk. Universitetet i Tromsø.

Dalheim, Anne 2000: "Om hverdagsliv i Nord-Troms. Møte med Agnes, sjøsamekvinne og læremester". I Stein Conradsen (red.): *Kirka på vårres sted. Konferanserapport fra Rønvik 99*, s. 27-43. Det praktisk-teologiske seminars skriftserie nr. 5. Tromsø/Oslo: Kirkelig utdanningscenter i nord/Det praktisk-teologiske seminar.

Davies, Bromwyn m. fl. 2002: "Working on the Ground". I *Social Semiotics* 3/2002, s. 291-313.

Dixon, Joy 2001: *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Drivenes, Einar-Arne og Regnor Jernsletten 1994: "Det gjenstridige Nord-Norge. Religiøs, politisk og etnisk mobilisering 1850-1990." I Einar-Arne Drivenes, Marit Anne Hauan og Helge A. Wold (red.): *Nordnorsk kulturhistorie 1. Det gjenstridige landet*, s. 210-281. Oslo: Gyldendal.

Drivenes, Einar-Arne og Einar Niemi 2000: "Også av denne verden? Etnisitet, geografi og læstadianisme mellom tradisjon og modernitet." I Øyvind Norderval og Sigmund Nettet (red.): *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*, s. 157-187. Tromsø: Ravnetrykk 23.

Edquist, Märta 1922: *Lars Levi Læstadius. En kulturbild från den stora väckelsen i Tornedalen*. Uddevalla.

Eggen, Øyvind 1998: *Troens bekjennere. Kontinuitet og endring i en læstadiansk menighet*. Hovedoppgave i sosialantropologi. Universitetet i Tromsø.

Eggen, Øyvind 2000: "Kontinuitet og endring i en læstadiansk menighet". I Øyvind Norderval og Sigmund Nasset (red.): *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*, s. 8-31. Tromsø: Ravnetrykk 23.

Elgvin, Lilly-Anne Østtveit 2001: "Kvinnesymbolikk i Læstadius' forkynnelse". I *Læstadius 200 år. HiF-rapport 6*, s. 61-72. Alta: Høgskolen i Finnmark.

Elgvin, Lilly-Anne Østtveit 2004: "Women and Men in Laestadian Spirituality." I Hans-Olof Kvist (red.): *Askese und gemeinsames Leben. Vorträge der sechsten Finnisch-deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) in Turku, Finland 25.-28.9.2003*, s. 203-217. Åbo: Åbo University Press.

Ericsson, Tom og Börje Harnesk 1994: *Präster, predikare och profeter. Läseriet i Övre Norrland 1800-1850*. Gideå: Vildros.

Foucault, Michel 1992 [1984]: *The Use of Pleasure. The History of Sexuality 2*. London: Penguin.

Foucault, Michel 1998 [1978]: *The Will to Knowledge. The History of Sexuality 1*. London: Penguin.

Foucault, Michel 1999: *Diskursens orden*. Virus. Oslo: Spartacus.

Foucault, Michel 2002a: *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. London: Routledge.

Foucault, Michel 2002b: *Forelesninger om regjering og styringskunst*. Cappelen's upopulære skrifter. Oslo: Cappelen.

Foucault, Michel 2005 [1969]: *The Archaeology of Knowledge*. New York: Routledge.

Franks, Myfanwy 2001: *Women and Revivalism in the West. Choosing 'Fundamentalism' in a Liberal Democracy*. Basingstoke: Palgrave.

Furseth, Inger 1999: *People, faith, and transition. A comparative study of social and religious movements in Norway, 1780s-1905*. Avhandling. Universitetet i Oslo. Oslo: Unipub.

Furseth, Inger 2000: "Kvinner i religiøse vekkelsesbevegelser på 1800- og 1900-tallet". I Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red.): *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*, s. 69-84. Trondheim: Tapir.

Ganetz, Hillevi 1995: "The shop, the home and femininity as a masquerade". I Johan Fornäs og Göran Bolin (red.): *Youth culture in late modernity*, s. 72-99. London: Sage.

Gerrard, Siri og Kari Melby 2004: "Kultur og kjønn". I Siri Gerrard og Kari Melby (red.): *Kultur og kjønn*, s. 9-20. Kristiansand: HøgskoleForlaget.

Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson 2001: *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax.

Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (red.) 2007: *Verdens levende religioner*. Oslo: Pax.

Gjessing, Guttorm 1953: "Sjamanistisk og Læstadiansk ekstase hos samene." I Nils Lid (red.): *Studia Septentrionalia V*, s. 91-102. Oslo.

Gjessing, Guttorm 1973: *Norge i Sameland*. Oslo: Gyldendal.

Granholt, Kennet 2004: "Diskursanalys". I Lena Marander-Eklund m. fl. (red.): *Metodkompassen – kulturvetarens metodbok*, s. 189-208. Åbo akademi.

Gross, Rita 2005: "Where have we been? Where do we need to go?" I Ursula King og Tina Beattie (red.): *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, s. 17-27. London: Continuum.

Grønmo, Sigmund 2004: *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Oslo: Fagbokforlaget.

Gulbrandsen, Liv Mette 2006: "Fra småjenter til ungjenter: Heteroseksualitet som normativ utviklingsretning". I *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4/2006: s. 5-20.

Gundersen, Knut T. 1996: *Visjon og vekst. Framveksten av de frivillige kristelige organisasjonene 1814-1940*. Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn, tilleggshefte nr. 3. Volda: Høgskulen i Volda/Møreforskning Volda.

Guneriussen, Willy 1999: *Å forstå det moderne. Framskrittstro, rasjonalitet, ambivalens og irrasjonalitet i diskursen om modernitet*. Tromsø: Tano/Aschehoug.

Hafstad, Kjetil 2000: *Frihetens festning – så fast en borg? Kirke og samliv – hetero og homo*. Oslo: Forum Aschehoug.

Hagemann, Gro 2006: "Kjønn og historie". I Jørgen Lorentzen og Wenche Mühleisen (red.): *Kjønnsforskning. En grunnbok*, s. 227-238. Oslo: Universitetsforlaget.

Hammer, Inger 1999: *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860-1900*. Stockholm: Carlssons.

Hansen, Bård Gudmund 2004: *Predikanten*. NRK 1, 25/12-2004.

Harding, Sandra 1986: *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell.

Hasselberg, Carl 1935: *Under Polstjärnan. Tornedalen och dess kyrkliga historia*. Uppsala: Lindblad.

Haste, Helen 1993: *The Sexual Metaphor*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Havdal, Olaf 1977: *Læstadianismen. Fra Nordkalottens kirkehistorie*. Trondheim: Rune.

Havdal, Olaf 1979: "Et kapittel om Nordkalottens kvinner". I *Håløygminne* 2/1979, s. 209-218.

Heelas, Paul 1996: "Introduction: Detraditionalization and its Rivals". I Paule Heelas, Scott Lash og Paul Morris (red.): *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*, s. 1-20 Oxford: Blackwell.

Heelas, Paul 1998: "Introduction: on differentiation and dedifferentiation". I Paul Heelas (red.): *Religion, Modernity and Postmodernity*, s. 1-18. Oxford: Blackwell.

Hellesund, Tone og Inger Marie Okkenhaug 2003: "Innledning". I Tone Hellesund og Inger Marie Okkenhaug (red.): *Erobring og overskridelse. De nye kvinnene inntar verden*, s. 1-13. Oslo: Unipub forlag

Henriksen, Jan-Olav 2003: "Religionens individualisering og retradisjonalisering". I Tone Lund-Olsen og Pål Repstad (red.): *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*, s. 17-34. Kulturstudier nr. 33. Kristiansand: HøyskoleForlaget.

Hepokoski, Warren 2000: *The Laestadian Movement: Disputes and Divisions 1861-2000*. Culpeper.

Hilborn, Anna 2000: "Prästeskap och manlighet". I Annette Warring (red.): *Kön, religion og kvinder i bevægelse, konferencerapport fra Det VI. Nordiske Kvindehistorikermøde, Tisvildeleje 12.-15. august 1999*, s. 322-333. Roskilde: Institut for Historie og Samfundsforhold.

Hydén, Margareta 2000: "Forskningsintervjun som relationell praktikk". I Hanne Haavind (red.): *Kjønn og fortolkende metode. Metodiske muligheter i kvalitativ forskning*, s. 130-154. Oslo: Gyldendals Akademisk.

Højsgaard, Morten 2006: "Religion bak skjermen: Kvalitetskriterier og kildekritikk i religionsfaglig bruk av internett". I Siv-Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.) *Metode i religionsvitenskap*, s. 144-161. Oslo: Pax.

Haavind, Hanne 2000: "På jakt etter kjønne betydninger". I Hanne Haavind (red.): *Kjønn og fortolkende metode. Metodiske muligheter i kvalitativ forskning*, s. 7-59. Oslo: Gyldendals Akademisk.

Jacobsen, Christine M. 2004: "Negotiating gender: Discourse and practice among young Muslims in Norway." I *Tidsskrift for kirke, religion, samfunn* 1/2004, s. 5-28.

Jacobson, Maja 1993: "Att klä sig – smak, stil och symbolik". I Billy Ehn (red.): *Kultur och erfarenhet. Aktuelle teman i svensk etnologi*, s. 95-122. Stockholm: Carlsson.

Jarlert, Anders 1997: *Läsaerfolket - från gammalläseri till nyortodoksi*. Västsvensk kultur och samhällsutveckling nr. 6. Göteborg: Göteborgs Universitet.

Johansen, Anita Helberg 2000: *En skole blir til. Aktører, motiver og handlinger bak opprettelsen av en kristen privatskole i ei nordnorsk kystbygd*. Hovedoppgave i pedagogikk. Universitetet i Tromsø.

- Jordan, Mark 1997: *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Juschka, Darlene 2001: "General Introduction". I Darlene Juschka (red.): *Feminism in the Study of Religion. A Reader*, s. 1-24. London: Cassell.
- Juschka, Darlene 2005: "Gender". I John R. Hinnells (red.): *The Routledge Companion to the Study of Religion*, s. 229-242. London: Routledge.
- Järvinen, Margaretha og Margareta Bertilsson (red.) 1998: *Socialkonstruktivisme*. København: Hans Reitzels forlag.
- Jørgensen, Marianne Winther og Louise Phillips 1999: *Diskursanalyse som teori og metode*. Samfundslitteratur. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Karlsen, Anton 1986: *Den læstadianske bevegelses historie i Ofoten og Lofoten*. Beisfjord: Alvin Nystad.
- Keller, Mary 2006: "Ms.Calculating the Apocalypse." I Brenda E. Brasher og Lee Quinby (red.): *Gender and apocalyptic desire*, s. 1-13. London/Oakville: Equinox.
- King, Ursula (red.) 1995: *Religion and gender*. Oxford: Blackwell.
- King, Ursula 2005: "General Introduction: Gender-Critical Turns in the Study of Religion". I Ursula King og Tina Beattie (red.): *Gender, religion and diversity. Cross-Cultural Perspectives*, s. 1-12. London: Continuum.
- Knott, Kim 2005: *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London: Equinox.
- Korneliussen, Kristoffer 1963: "Karen Nilsdatter Nirpi". I *Håløygminne* 11/2, s. 165-172.
- Kraft, Siv-Ellen 1999: *The Sex Problem. Political Aspects of Gender Discourse in the Theosophical Society*. Thesis submitted at the University of Bergen. IKRR – Department of the History of Religions.
- Kraft, Siv-Ellen 2007: "Natur, spiritualitet og tradisjon. Om akademisk romantisering og feilslåtte primitivismeoppgjør". I *Din. Tidsskrift for religion og kultur* 1-2/2007, s. 53-62.
- Kristiansen, Roald 2000 (a): "Åndelige sanger under vandringen i nord." I Øyvind Norderval og Sigmund Nettet (red.): *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*, s. 74-98. Tromsø: Ravnetrykk 23.
- Kristiansen, Roald 2000 (b): "Åndelig kultur og materiell uttrykksform i læstadiansk forsamlingskultur." I Stein R. Mathisen (red.): *Kulturens materialisering: Identitet og uttrykk*, s. 67-90. Oslo: Norsk Forskningsråd.
- Kristiansen, Roald E. 2002: "På kristendomstur med Erik Johnsen". I Roald E. Kristiansen (red.): *Väckelsen utan gränser. Lars Levi Læstadius og den læstadianske bevegelsen. Rapport fra seminar i Pajala, Sverige, 23-24. januar 2001*, s. 61-86. Tromsø: Institutt for religionsvitenskap/SVF, Universitetet i Tromsø.

- Kristiansen, Roald E. 2004a: *Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850-2000*. Stensilserie D 03. Tromsø: IRV/Universitetet i Tromsø.
- Kristiansen, Roald E. 2004b: "Fra noaidens datter til de kristnes mor". I Peter Axelson og Peter Sköld (red.): *Ett folk, ett land. Sapmi i historia och nutid*, s. 85-102. Umeå: Centrum for samisk forskning.
- Kristiansen, Roald 2005: *Samisk religion og læstadianisme*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Kvale, Steinar 2002: *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal.
- Larsson, Bengt 2001: *Lars Levi Laestadius*. Haparanda: Biblioteca Laestadiana.
- Leganger-Krogstad, Heid 1993: "Læstadianerne og norsk skole". I *Prismet* 1/1993, s. 26-32.
- Leganger-Krogstad, Heid 1995: *Læstadianske oppdragelsesidealer og skolekonflikten i Alta. Foreldrenes ønsker for opplæring og oppdragelse*. HiF-forskning 1995:3. Alta.
- Lewis, Katarina 1997: *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonda seklet. En religionsetnologisk studie*. Skrifter från Bohusläns museum. Uddevalla: Bohusläns museums förlag.
- Lincoln, Bruce 1989: *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York: Oxford University Press.
- Lincoln, Bruce 1991: *Emerging from the Chrysalis. Rituals of Women's Initiations*. New York: Oxford University Press.
- Lincoln, Bruce 1994: *Authority. Construction and Corrosion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lincoln, Bruce 1999a: "Theses on Method". I Russell T. McCutcheon (red.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, s. 395-398. London: Cassell.
- Lincoln, Bruce 1999b: *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lincoln, Bruce 2003: *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11th*. Chicago: Chicago University Press.
- Lindmark, Daniel 2002: "Till læstadianismens förhistoria. Läseriet och nyckelmakten". I Roald E. Kristiansen (red.): *Väckelsen utan gränser. Lars Levi Laestadius og den læstadianske bevegelsen. Rapport fra seminar i Pajala, Sverige, 23-24. januar 2001*, s. 15-30. Tromsø: Institutt for religionsvitenskap / SVF, Universitetet i Tromsø.
- Long, Thomas 2006: "Apocaluptus Interruptus: Christian Fundamentalists, Sodomy and The End". I Brenda E. Brasher og Lee Quinby (red.): *Gender and Apocalyptic Desire*, s. 42-63. London/Oakville: Equinox.

Lorås, Jostein 1997: "Ein sammensett modernitet". I Øyvind Thomassen og Jostein Lorås (red.): *Spennings Land. Nord-Norge etter 1945*, s. 16-20. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Lotherington, Ann-Therese og Bente Thomassen 1997: "Kvinnerens bidrag til moderniseringen av Nord-Norge". I Øyvind Thomassen og Jostein Lorås (red.): *Spennings Land. Nord-Norge etter 1945*, s. 66-86. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Lundgren, Britta 1993: "Den bekönade kulturen". I Billy Ehn (red.): *Kultur och erfarenhet. Aktuelle teman i svensk etnologi*, s. 41-64. Stockholm: Carlsson.

Lundmark, Lennart 1985: *Protest och profetia. Korpela-rörelsen och drömmen om tidens ände*. Lund: Arkiv.

Lützen, Karin 2000a: "The Cult of Domesticity in Danish Women's Philanthropy, 1870-1920". I Pirjo Markkola (red.): *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, s. 147-176. Studia Historica 64. Helsinki: Finnish Literature Society.

Lützen, Karin 2000b: "Med hjemmet som omdrejningspunkt". I Annette Warring (red.): *Kön, religion og kvinder i bevægelse, konferencerapport fra Det VI. Nordiske Kvindehistorikermøde, Tisvildeleje 12.-15. august 1999*, s. 55-58. Roskilde: Institut for Historie og Samfundsforhold.

Mahmood, Saba 2001: "Feminist Theory and the Egyptian Islamic Revival". I *Cultural Anthropology* 16(2), s. 202-236.

Malchau, Susanne 2000: "Kaldet som historisk kategori". I Annette Warring (red.): *Kön, religion og kvinder i bevægelse, konferencerapport fra Det VI. Nordiske Kvindehistorikermøde, Tisvildeleje 12.-15. august 1999*, s. 3-19. Roskilde: Institut for Historie og Samfundsforhold.

Markkola, Pirjo (red.) 2000a: *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*. Studia Historica 64. Helsinki: Finnish Literature Society.

Markkola, Pirjo 2000b: "Introduction: The Lutheran Context of Nordic Women's History". I Pirjo Markkola (red.): *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, s. 9-26. Studia Historica 64. Helsinki: Finnish Literature Society.

Markkola, Pirjo 2000c: "The Calling of Women". I Pirjo Markkola (red.): *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, s. 113-146. Studia Historica 64. Helsinki: Finnish Literature Society.

Martin, David 2002: *Christian Language and its Mutations*. Aldershot: Ashgate.

Mason, Mary 1998: "The other voice: Autobiography of Women Writers". I Sidonie Smith og Julia Watson (red.): *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, s. 321-324. London: University of Wisconsin Press.

Maybin, Janet 2001: "Language, Struggle and Voice. The Bakhtin/Volosinov Writings". I Margaret Wetherell, Stephanie Taylor and Simeon J. Yates (red.): *Discourse Theory and Practice. A Reader*, s. 64-71. London: SAGE.

McCutcheon, Russell T. (red.) 1999: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*. London: Cassell.

McCutcheon, Russell T. 2001: *Critics not Caretakers. Rethinking the Public Study of Religion*. New York: State University of New York Press.

McCutcheon, Russell T. 2003: *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*. London: Routledge.

Miettinen, Martti E. 1942: *Lestadiolainen heräysliike*. Helsinki: Otava.

Mikaelsson, Lisbeth 1999: "Marie Monsen: vekkerrøst med kvinnebevissthet". I *Norsk tidsskrift for misjon* 3-53, s. 155-174.

Mikaelsson, Lisbeth 2003a: *Kallets ekko. Studier i misjon og selvbiografi*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Mikaelsson 2003b: "Religionens individualisering og retradisjonalisering: En kommentar til Jan-Olav Henriksen". I Tone Lund-Olsen og Pål Repstad (red.): *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*, s. 35-42. Kulturstudier nr. 33. Kristiansand: HøyskoleForlaget.

Mikaelsson, Lisbeth 2004: "Gendering the History of Religions". I Peter Antes, Armin Geertz og Randi Warne (red.): *New Approaches to the Study of Religion, vol.1*, s. 295-315. Berlin: Walter de Gruyter.

Mikaelsson, Lisbeth 2006: "Kvinner og misjon. Et historisk perspektiv". I Thor Strandenes (red.): *Misjon og kultur. Festskrift til Jan-Martin Berentsen*, s. 227-243. Stavanger: nisjonshøgskolens forlag.

Minde, Henry 1997: "Læstadianisme - samisk religion for et samisk samfunn?" I Bjørn Petter Finstad m.fl. (red.): *Stat, religion, etnisitet*, s. 165-188. Skriftserie nr. 4, Senter for samiske studier. Tromsø.

Morgan, Sue 2005: "Rethinking religion in gender history: Historiographical and Methodological Reflections". I Ursula King og Tina Beattie (red.): *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural perspectives*, s. 113-124. London: Continuum.

Mørch, Audun Johannes 2003: "M.M. Bakhtin". I Mikhail Bakhtin: *Latter og dialog. Utvalgte skrifter*, s. 5-28. Cappelen's upopulære skrifter. Oslo: Cappelen.

Nergård, Jens Ivar 1994: *Det skjulte Nord-Norge*. Oslo: Ad Notam/Gyldendal.

Nergård, Jens Ivar 2006: *Den levende erfaring*. Oslo: Cappelen.

Neumann, Iver B. 2001: *Mening, materialitet, makt. En innføring i diskursanalyse*. Oslo: Fagbokforlaget.

Neumann, Iver B. 2002: "Forord". I Michel Foucault: *Forelesninger om regjering og styringskunst*, s. 7-38. Cappelen's upopulære skrifter. Oslo: Cappelen.

Niebuhr, Richard 1957: *The Social Sources of Denominationalism*. New York: World Publ.

Nielsen, Harriet Bjerrum 2000: "Rommet mellom situering og dekonstruksjon". I *Kvinneforskning* 1/2000, s. 16-29.

Nielsen, Harriet Bjerrum og Monica Rudberg 2006: *Moderne jenter. Tre generasjoner på vei*. Oslo: Universitetsforlaget.

Niemi, Einar 1974: "Læstadianismen - dens bakgrunn og betydning for de finske innvanderne." I *Etniske grupper - læstadianisme - sentrum/periferi i nord-norsk historie*. Stensilserie B - historie, nr. 3, s. 1-14. ISV. Universitetet i Tromsø.

Nilsson, Kristina 1988: *Den himmelska föräldern. Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse*. Uppsala women's studies A. Women in religion 1. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Nissen, Kristian 1954: *Laestadiuslegender*. Oslo: Forum theologicum.

Norderval, Kristin Molland 1981: *Mot strømmen. Kvinnelige teologer før og nå*. Oslo: Land og kirke.

Norderval, Øyvind og Sigmund Nesset (red.) 2000: *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Laestadius 200 år*. Tromsø: Ravnetrykk 23.

Norderval, Øyvind 2000: "Kirken, en oppfostringsanstalt for buken. Lars Levi Laestadius' preste- og kirkekritikk." I Øyvind Norderval og Sigmund Nesset (red.): *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Laestadius 200 år*, s. 53-73. Tromsø: Ravnetrykk 23.

Norderval, Øyvind 2004: "Læstadianere og strandebarmere. Sideblikk på kirkelige konflikter i Nord-Hålogaland bispedømme i de seneste år". *Et hellig Land for Gud. Hålogaland bispedømme 200 år*, s. 225-236. Tromsø: Ravnetrykk nr. 32.

Norwich, Torgeir 2004: *Teologi i et etnisk sammensatt landskap. Syv samtaler om natur og gudsforståelse*, Stensilserie D-02. Institutt for religionsvitenskap. Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø.

Nye, Malory 2003: *Religion. The Basics*. London: Routledge.

Nyhagen Predelli, Line 1998: *Contested Patriarchy and Missionary Feminism: The Norwegian Missionary Society in Nineteenth Century Norway and Madagascar*. PhD-avhandling. Los Angeles: University of Southern California.

Nyhagen Predelli, Line og Jon Miller 1999: "Piety and Patriarchy: Contested Gender Regimes in Nineteenth-Century Evangelical Missions". I Mary Taylor Huber og Nancy C.

Lutkehaus (red.): *Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice*, s. 67-111. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Nyhagen Predelli, Line 2000: "Emansipasjon av kvinner hjemme og ute. Misjonsfeminisme og dens mottakere blant misjonsbevegelse og kvinnebevegelse i Norge". I Annette Warring (red.): *Kön, religion og kvinder i bevægelse, konferencerapport fra Det VI. Nordiske Kvindehistorikermøde, Tisvildeleje 12.-15. august 1999*, s. 48-54. Roskilde: Institut for Historie og Samfundsforhold.

Oftestad, Bernt T, Tarald Rasmussen og Jan Schumacher 1993: *Norsk kirkehistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.

Okkenhaug, Inger Marie (red.) 2003: *Gender, Race and Religion. Nordic Missions 1860-1940*. Studia missionalia Svecana 91. Uppsala: [Swedish Institute of Missionary Research].

Olsen, Inger Marie 2006: *Kvinner tier ikke lenger i forsamlingen. en studie av kulturell elastisitet i et kystsamfunn i Nord-Troms*. Hovedoppgave i planlegging og lokalsamfunnsforskning. Universitetet i Tromsø.

[Olsen] Berglund, Torjer 2000: "Men Kirken er de helliges Forsamling...". *Lyngelæstadianismens forhold til Den norske kirke 1941-1980*. Hovedoppgave i religionsvitenskap. Universitetet i Tromsø.

[Olsen] Berglund, Torjer 2001: "Babylonin portto helvittiin. Om en læstadiansk vekkelse, kjønnsår og sex". I *Din. Tidsskrift for religion og kultur* 2-3/2001, s. 2-9.

Olsen, Torjer A. 2004a: "Læstadianisme og seksualitet – en pietistisk diskurs i endring." I Jostein Børtnes, Siv-Ellen Kraft og Lisbeth Mikaelsson (red.): *Kampen om kroppen. Kulturanalytiske blikk på kropp, helse, kjønn og seksualitet*, s. 125-136. Kristiansand: HøgskoleForlaget.

Olsen, Torjer 2004b: "Erik Johnsen – uanselig, elendig og enfoldig?" I Svein Malmbekk m. fl. (red.): *Et helligt Land for Gud. Hålogaland bispedømme 200 år*, s. 125-132. Tromsø: Ravnetrykk 32.

Olsen, Torjer A. 2006a: "Diskursanalyse i religionsvitenskapen." I Siv-Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.): *Metode i religionsvitenskap*, s. 51-71. Oslo: Pax Forlag.

Olsen, Torjer A. 2006b: "Læstadianismen – vekkelseskristendom i Sapmi". I *Religion og livssyn* 2/2006, s. 19-25.

Olsen, Torjer A. 2007: "Nakne knær, syndige klær. En analyse av klesdiskurser blant læstadiansk ungdom". I *Tidsskrift for ungdomsforskning* 2/2007, s. 45-62. Oslo

Ortner, Sherry B. 1979: "On Key Symbols", I William Lessa og Evon Vogt (red.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, s. 92-98. New York: Harper & Row.

Otterbech, Jens 1920: "En finsk kristendomstype". I Jens Otterbech (red.): *Kulturverdier hos Norges finner*, s. 41-62. Oslo: Aschehoug.

Paine, Robert 1965: "Læstadianismen og samfunnet." I *Tidsskrift for samfunnsforskning* 1/1965, s. 60-73.

Palo, Maj-Lis 2000: *Sommarsvalor och vintermesor – en bok om att leva i den laestadianska väckelsrörelsen i dag*. Bjärnum.

Palo, Maj-Lis (red.) 2007a: *Mathilda Fogman – andelig moder i den tidiga laestadianismen*. Haparanda: Biblioteca Laestadiana.

Palo, Maj-Lis 2007b: "Mathilda Fogman – andelig moder i den tidiga laestadianismen. Översettarens förord och kommentarer". I Maj-Lis Palo (red.): *Mathilda Fogman – andelig moder i den tidiga laestadianismen*, s. 11-20. Haparanda: Biblioteca Laestadiana.

Paulsen, Trygve 2001: "Hvorfor læstadianske friskoler?" I *Læstadius 200 år. HiF-Rapport 6*, s. 73-78. Alta: Høgskolen i Finnmark.

Pesälä, Leena 2004: "When One Does Not Want to Be Like Others: The Basis of the Sense of Control Among Conservative Laestadian Mothers With large Families". I *Yearbook of Population Research in Finland* 40, s. 153-171.

Pullen, Alison 2006: "Gendering the Research Self: Social Practice and Corporeal Multiplicity in the Writing of Organizational Research". I *Gender, Work and Organization* vol 13, nr. 3, s. 277-298.

Puttick, Elisabeth 1997: *Women in New Religions. In Search of Community, Sexuality and Spiritual Power*. London: MacMillan.

Quinby, Lee 2006: "Eccentric Citizens: Subjectivity and Citizenship in the Technomillennium". I Brenda E. Brasher og Lee Quinby (red.): *Gender and Apocalyptic Desire*, s. 165-179. London/Oakville: Equinox.

Raittila, Pekka 1967: *Lestadiolaisuuden matrikkeli ja bibliografia*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura.

Raittila, Pekka 1982a: "Læstadianismen – et nordkalottfenomen". I Maija-Lisa Kalhama (red.): *Finnene ved Nordishavets strender*, s. 109-118. Turku: Migrationsinstituttet.

Raittila, Pekka 1982b: *Lestadiolaisuus Pohjos-Amerikassa vuoteen 1885*. Helsinki : Suomen Kirkkohistoriallinen Seura.

Repstad, Pål og Inger Furseth 2003: *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Repstad, Pål og Jan-Olav Henriksen 2005: *Tro i Sør. Sosiologiske og teologiske blick på sørlandsk religion*. Kristiansand: Fagbokforlaget.

Riiser, Liv 1994: "'...i et annet rom'. Læstadianerstevne i Skibotn 1992". I Einar-Arne Drivenes, Marit Anne Hauan og Helge A. Wold (red.): *Nordnorsk kulturhistorie 2. Det mangfoldige folket*, s. 268-278. Oslo: Gyldendal.

Rosenbeck, Bente 1987: *Kvindekøn. Den moderne kvindeligheds historie 1880-1980*. København: Gyldendal.

Rossvær, Viggo 2000: "En læstadiansk høring". I Øyvind Norderval og Sigmund Nettet (red.): *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*, s. 32-52. Tromsø: Ravnetrykk 23.

Rubin, Gayle 1993: "Thinking Sex". I Henry Abelove, Michèle Aina Barale, David M. Halperin (red.): *The Lesbian and Gay Studies Reader*, s. 3-44. New York: Routledge.

Røthing, Åsa 1998: *Sex, kjønn og kristentro*. Stavanger: Verbum.

Sandell, Kerstin og Diana Mulinari 2006: "Feministiska reflektioner över kön som kategori". I Kerstin Sandell og Diana Mulinari (red.): *Feministiska interventioner. Berättelser om och från en annan värld*, s. 128-149. Stockholm: Atlas.

Sanders, Hanne 1995: *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*. Stads- og kommunhistoriska institutet, Stockholms universitet.

Scholz, Susanne 2004: "The Christian Right's Discourse on Gender and the Bible". I *Journal of Feminist Studies in Religion* 1/2004, s. 81-100.

Schøyen, Carl 1918: *De tre stammers møte*. Oslo: Gyldendal.

Schaanning, Espen 1999: "Etterord". I Michel Foucault: *Diskursens orden*, s. 45-62. Virus. Oslo: Spartacus.

Scott, Joan Wallach 1998: "Experience". I Sidonie Smith og Julia Watson (red.): *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, s. 57-71. London: University of Wisconsin Press.

Scott, Joan Wallach 1999: *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press.

Seland, Bjørg 2000: "'Called by the Lord' – Women's Place in the Norwegian Missionary Movement". I Pirjo Markkola (red.): *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, s. 69-112. Studia Historica 64. Helsinki: Finnish Literature Society.

Seland, Bjørg 2002: "Bedehusets kjønnsregime". I Jon P. Knudsen og Hege Skjeie (red.): *Hvitt stakitt og fiberoptikk. Regionale myter – regional makt*, s. 145-161. Kristiansand: HøgskoleForlaget.

Seland, Bjørg 2006: *Religion på det frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur*. Kristiansand: HøgskoleForlaget.

Shaw, Rosalind 1999: "Anthropology and the gendering of religious studies". I Russell T. McCutcheon (red.) 1999: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, s. 104-113. London: Cassell.

Sivertsen, Dagmar 1955: *Læstadianismen i Norge*. Oslo: Land og kyrkje.

Skagen, Kaare 2000: "Veiledningssamtalen – en egen talesjanger". I Kaare Skagen (red.): *Kunnskap og handling i pedagogisk veiledning*, s. 149-162. Bergen: Fagbokforlaget.

Skeie, Karina Hestad 2005: *Building God's Kingdom in Highland Madagascar. Norwegian Lutheran Missionaries in Vakinankaratra and Betsileo 1866-1903*. Acta Humaniora 241. Oslo: Faculty of Humanities, University of Oslo/Unipub.

Skeie, Karina Hestad og Kristin Norseth 2003: "Creating a voice – acquiring rights. Women in the Norwegian Mission Society and the process towards formal organizational rights in 1904". I *Nora, Nordic journal of Women's Studies* 11:1, s. 5-13.

Sky, Jeanette 2007: *Kjønn og religion*. Oslo: Pax.

Slettan, Bjørn 1986: "Prædikerinder og arbeidsbier. Kristelige kvinneroller på 1800-tallet". I Agedal, Olaf (red.): *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket*, s. 133-154. Oslo: Det Norske Samlaget.

Slettan, Bjørn 1992: "O, at jeg kunde min Jesum prise..." *Folkelig religiøsitet og vekkelsesliv på Agder på 1800-tallet*. Studia Humaniora 9. Oslo: Universitetsforlaget.

Solheim, Jorun 2004: "Kjønn som analytisk nøkkel til kultur". I Siri Gerrard og Kari Melby (red.): *Kultur og kjønn*, s. 21-38. Kristiansand: HøgskoleForlaget.

Stark, Rodney og William Bainbridge 1985: *The Future of Religion. Secularization, revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press.

Steinlien, Øystein 1984: *Kulturell endring og etnisk kontinuitet. Læstadianisme som politisk samlingsverdi i en samisk kystbygd*. Senter for samiske studier nr. 7. Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Strømsnes, Gry M. 2000: "Vi er i verden, men ikke av verden". *Unge kvinner i en indremisjonsforsamling i Det Vestlandske Indremisjonsforbund*. Hovedoppgave i sosialantropologi. Universitetet i bergen.

Suolinna, Kirsti 1985: "Laestadianismen som Nordkalottens väckelserörelse." I Anders Gustavsson (red.): *Religiösa väckelserörelser i Norden*, s. 166-178. Lund: Centrum för religionsetnologisk forskning.

Svebak, Kåre 1974: "Tidfesting av løsenøkkelenes opprinnelse i den lestadianske vekkelse". I *Tidsskrift for teologi og kirke* 1/1974, s. 1-37.

Svebak, Kåre 1983: "Religiøs etnisitet - forbrødring og etnisk mangfold i lestadianske tradisjoner." I Jørn Sandnes m.fl. (red.): *Folk og ressurser i nord*, s. 259-276. Trondheim: Tapir.

Svebak, Kåre 1986: *Lestadianerne - kirkens voktere?* FDH-rapport 1986:4. Alta.

Søndergaard, Dorthe Marie 2000a: *Tegnet på kroppen. Køn: Koder og konstruktioner blant unge voksne i Akademia*. København: Museum Tusulanus Forlag.

Søndergaard, Dorthe Marie 2000b: "Destabiliserende diskursanalyse." I Hanne Haavind (red.): *Kjønn og fortolkende metode - metodiske muligheter i kvalitativ forskning*, s. 60-104. Gyldendal. Oslo.

Talonen, Jouko 1981: "Yhteiskunnan kuva Sions Blad". I *Faravid* 5/1981, s. 239-246.

Talonen 1988: *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905-1929*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura.

Talonen, Jouko 1993: *Esikois-Lestadiolaisuus ja Suomalainen yhteiskunta 1900-1944*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura.

Talonen, Jouko 1995: *Guatemalan lestadiolaisuudesta*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja.

Talonen, Jouko 2001a: "Laestadianism in an international perspective". I *Læstadius 200 år. HiF-rapport* 6, s. 53-60. Alta: Høgskolen i Finnmark.

Talonen, Jouko 2001b: "Laestadianismen i Finland". I *Læstadius 200 år. HiF-rapport* 6, s. 37-52. Alta: Høgskolen i Finnmark.

Talonen, Jouko 2002: "Utmaningar inom læstadiusforskningen". I Roald E. Kristiansen (red.): *Väckelsen utan gränser. Lars Levi Læstadius og den læstadianske bevegelsen. Rapport fra seminar i Pajala, Sverige, 23-24. januar 2001*, s. 97-102. Tromsø: Institutt for religionsvitenskap/SVF, Universitetet i Tromsø.

Thorkildsen, Dag 1998: "Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet." I *Historisk tidsskrift* 2/1998, s. 160-180.

Torp, Eivind 1994: *Fra "markafinn" til same. Etnopolitisk mobilisering i en læstadiansk kontekst*. Center for Arctic Cultural Research. Umeå Universitet. Rapport nr. 30. Umeå.

Turner, Victor 1967: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

Vance, Laura 1999: *Seventh-day Adventism in Crisis. Gender and Sectarian Change in an Emerging Religion*. Chicago: University of Illinois Press.

Warring, Annette (red.): *Kön, religion og kvinder i bevægelse, konferencerapport fra Det VI. Nordiske Kvindehistorikermøde, Tisvildeleje 12.-15. august 1999*. Roskilde: Institut for Historie og Samfundsforhold.

Weber, Max 1990: *Makt og byråkrati. Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Gyldendal. Oslo.

Wentin, Erik 1986: *Laestadianismen i svenska Österbotten*. [Jakobstad]: [Laestadianernas fridsföreningars förbund].

- Westeson, Hjalmar 1988 [1930]: *Ödemarkprofetens lärjungar*. Stockholm: Svenska diakonistyrelsens förlag.
- Wikmark, Gunnar 1980: *Lars Levi Laestadius' väg till nya födelsen*. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia 43. Stockholm: Verbum.
- Wingren, Gustaf 1948: *Luthers lära om kallelsen*. Lund: Gleerup.
- Wilson, Brian 1967: *Patterns of Sectarianism. Organisation and ideology in social and religious movements*. London: Heinemann.
- Wisløff, Carl Fr. 1983: *Martin Luthers teologi. En innføring*. Oslo: Lunde forlag.
- Woodhead, Linda og Paul Heelas 2000: *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Religion and Modernity. Oxford: Blackwell.
- Zorgdrager, Nellejet 1997: *De rettfærdiges strid. Kautokeino 1852: Samisk motstand mot norsk kolonialisme*. Oslo: Vett & viten.
- Öhrberg, Ann 2003: "'Uti din brudgoms blod'. Kön och retorik inom svensk herrnhutism". I *Kvinnovetenskaplig Tidsskrift* 3-4/2003, s. 113-127.
- Økland, Eli 2004: "Men are from Mars and Women are from Venus. On the Relationship between Religion, Gender and Space". I Ursula King og Tina Beattie (red.): *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, s. 152-161. London: Continuum.
- Aadnanes, Per M. 1986: *Læstadianismen i Nord-Noreg*. Trondheim: Tano/Aschehoug.
- Aagedal, Olaf 1988: *Rapport frå bedehusland*. Oslo: Samlaget.

Vedlegg: Intervjuguide

Introduksjon til prosjektet

Om intervjuet og intervjusted

Informanten

- alder
- yrke
- hvor fra
- utdanning

Læstadiansk identitet

- Definerer du deg som læstadianer og hva betyr dette?
- Kort livsberetning
- Forventninger fra omverden
- Forventninger fra menigheten som mann/kvinne
- Hvem målbærer forventningene?
- Kallet – som kristen, som mann/kvinne

Kjønn

- Finnes en intern diskusjon?
- Hva er mannens plass i forsamlingen?
- Hva er kvinnes plass i forsamlingen?
- Hvor kommer disse ideene fra?
- Har det skjedd endringer?
- Hvor og når og av hvem snakkes det om kjønn?
- Klær og kjønn
- Familien – som del av menigheten, del av guds orden
- Endringer

Predikanten

- Hva er en predikant?
- Predikantens tale
- Predikanten som mann
- Predikantens autoritet – i endring?

Seksualiteten

- Knyttet til kallet
- Etikk
- Knyttet til verden
- Menn og kvinner

English summary

Title: Vocation, order of creation and power. An analysis of gender in Lyngen Laestadianism.

The thesis is an exploration of the Lyngen Laestadianism and of the development of ideals and concepts related to gender in the period 1941 to 2007. The main hypothesis is that gender changes slowly and with resistance in Laestadianism. The project is an historical analysis of gender within the Lyngen Laestadianism, focused particularly on organizational aspects, normative concepts and praxis. Gender is up to 1960 visible mainly through the organization, family ideals and assumptions. Men rule the congregation as preachers and leaders. Women appear almost exclusively as mothers. When women's emancipation and female ministers become a topic for discussion in society as such, responses are made within Laestadianism. In the 1960s and 1970s concepts of how the congregation should relate to gender are pronounced and reasoned for. The warning of new times is what creates the explicit discourse on gender. Vocation and the order of creation are important concepts to give grounds for ideas and practices on superiority and subordination. From 1980 the development points in several directions at the same time. Women stop covering their heads during meetings, start taking paid jobs and get the opportunity to gain public positions in the congregation. At the same time, men still have exclusive rights to the main positions.

An important factor when it comes to changes within the gender system of Lyngen Laestadianism does not seem to be internal aspects. Generational changes and changes in general society are what change gender in Lyngen Laestadianism, ideologically, in practice and organizationally. New generations grow up with and become a part of a society that is in constant change. Some of these changes are internalized by young Lyngen Laestadians. More or less on purpose they make changes happen in the congregation as well as in the families. Tradition and old practices and ideas do not disappear, but are challenged. Gender moves from being an order that is taken for granted and unpronounced, via being explicated and discussed openly, to become a group of different practices, arrangements and concepts. Still, Lyngen Laestadianism can be seen as patriarchal. However, related to general society options now exist.

The data consists of texts and speeches by and about the preachers, texts on and by women, as well as a fieldwork with interviews and observations. The main theoretical perspectives are inspired by Joan W. Scott and Michel Foucault.

