

KAPITTEL 4

Kristen eller kristeleg? Fjordingar mellom kyrkje og bedehus

Olaf Aagedal

KIFO (Institutt for kyrkje-, religions- og livsynsforskning)

Samandrag: Det finst ulike måtar å vere kristen på i Noreg, og ulike namn på desse måtane. Skilje mellom «omvendingskristendom» og «oppsedingskristendom» har prega det religiøse livet i Noreg og ofte skapt sterke spenningar og konflikhtar. Korleis har dette skiljet prega Nordvestlandet samanlikna med andre landsdelar? Finn ein her døme på meir fredeleg sameksistens mellom desse kristendomsformene?

Nøkkelord: lekmannsrørsla, einskapskultur, personleg kristen, vekking, oppsedingskristendom, identitet

1. Innleiing: «Er du kristeleg?»

Det hende i min barndom i ei bygd på Vestlandet, eg kunne vel vere i 10–12-årsalderen. Vi var nokre kameratar som var ute og leika då ein av dei plutselig seier: «Du Aagedalen» (her må eg forklare at vi gutungar på den tida ofte tiltalte kvarandre med etternamn) «er du kristeleg?». Spørsmålet kom heilt uventa, eg blei paff og visste ikkje kva eg skulle svare. Men ein annan av gutane i flokken kom meg i forkjøpet med å seie: «Kristne er vi no alle, vi er no døypte». Dermed slapp eg å svare, og eg slapp å gjer greie for om eg var kristen på ein annan måte enn dei andre, det han kalla «kristeleg».

Sitering av denne artikkelen: Aagedal, O. (2020). Kristen eller kristeleg? Fjordingar mellom kyrkje og bedehus. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet. Tradisjonar i endring* (Kap. 4, s. 59–81). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.104.ch4>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

I ettertid har eg reflektert over kva som låg bak dette spørsmålet. Det måtte tydelegvis vere eit skilje i kulturen mellom ulike måtar å vere kristen på som også barn hadde oppfatta. Kva gjekk dette skiljet ut på? Var dette spesielt for denne bygda, eller kunne eg ha fått same spørsmålet andre stader i Noreg? Og kva med svaret frå ein av mine kameratar? Kvar hadde han fått det frå at vi alle var kristne, og kvifor var han så rask til å svare på vegne av meg?

Temaet for denne artikkelen er ulike måtar å vere kristen på i Noreg, eller om ein skulle sagt det meir teoretisk, ulike religiøse kulturar og identitetar. Eg vil først nærme meg temaet teoretisk og nasjonalt ved å sjå på kjenneteikn på det eg vil kalle religiøse kulturar i Noreg. Eg vil særleg drøfte skiljet mellom på den eine sida omvendingskristendom og bedehuskristendom, og på den andre sida oppsedingskristendom og kyrkjekristendom, som eg meiner kan vere noko av bakgrunnen for den samtalen eg fortalde om ovanfor.

Deretter beveger eg meg frå det nasjonale til det regionale og ser på teoriar og data som kan seie meg noko om korleis ulike kristendomsoppfatningar og religiøse kulturar varierer i Noreg. Kva kan dette seie meg om den religiøse kulturen i landsdelen og fylket der eg voks opp? Neste steg går frå det regionale til det lokale. Kva kjenneteikna bygda der eg voks opp og forholdet mellom å vere «kristen» og «kristeleg» der? Her trekker eg inn eigne oppveksterfaringar og prøve å tolke desse ut frå teoriar om forholdet mellom ulike religiøse kulturar.

Grunnlaget for framstillinga er ei blanding av sosiologisk teori, statistiske data, andre studiar av vestlandsreligiøsitet og eigne oppvekstveksterfaringar. Framstillinga er essayistisk. Det vil vere ei kulturvandring i tid og rom som handlar om «fjordingar mellom kyrkje og bedehus». Ein av desse fjordingane er meg.

2. Den kyrkjelege einskapskulturen og oppbrotet frå denne

Innleiingshistoria illustrerer fleire ulike måtar å oppfatte og omtale den kristne religionen på. Svaret «Kristne er vi no alle» viser til ein kultur der religionen er ein del av samfunnsmedlemskapet. Dette blir ofte omtalt

som kollektiv kristendom eller kulturkristendom. Men samtalen viser også at det fanst ein annan definisjon av å vere kristen; å vere «kristeleg», som skapte eit skilje mellom dei kristelege og dei andre «vanlege kristne». Dette skiljet blei på mange måtar skapt av vekkingskristendomen og bedehuskulturen som, då den oppstod, representerte eit oppbrot frå den kollektive kristendomsforma.

Går vi eit par hundre år tilbake var Noreg prega av ein religiøs ein-skapskultur. Kyrkje-medlemskap var nærmast ein del av samfunns-medlemskapet. Som medlemmer av ein kristen nasjon med statskyrkje var nordmenn kristne. Nattverdsgang var til dømes pliktig (Sandvik, 1998). Det var vanleg å gå to gonger i året, nattverdsplikta var først oppheva tidleg på 1900-talet. Presteskapet hadde også mange offentlege funksjonar som varte lenge ut over på 1900-talet, som å skrive ut dåpsattest, som var den tida sin fødselsattest.

Det var dette samfunnet og denne religiøse kulturen vekkingane og bedehuskristendomen representerer eit brot med. Bedehusfolket ser ofte på Hans Nielsen Hauge som sin åndelege far. Han braut med kyrkja sitt religiøse monopol ved å trasse den sokalla konventikkelpakaten, som var ei lov som forbaud lekfolk å halde religiøse samlingar utan løyve av presten. Lova vart oppheva i 1842, og framveksten av bedehuskristendomen er såleis også ein viktig del av kampen for forsamlingsfridom.

Lekfolket sine første religiøse samlingar var i heimane, men etter kvart dukka behovet for eigne forsamlingshus opp. Det første bedehuset vart reist midt på 1800-talet, og bedehusbygginga skaut for alvor fart mot slutten av hundreåret. Sjølve husa var gjerne enkle bygg. Dei vart reiste gjennom dugnad og innsamling. Det kom mange hus, og dei kom fort. Ingen veit sikkert kor mange bedehus som er bygd i Noreg, men basert på ei registrering frå 1972 er det vanleg å rekne med ca. 3000 bedehus (Årbok for Den norske kyrkje, 1974, s. 74–78). Dette er til samanlikning nesten det doble av talet på kyrkjer.

Dei nye kristne fellesskapa som i starten kunne vere meir uformelle fellesskap, blei etter kvart formelle organisasjonar, først for ytre misjon og seinare også for indremisjon. Det siste var mest kontroversielt. Ein ting var å dra til fjerne land for å fortelje heidningar om Jesus, meir provoserande var det å seie at også sambygdingar trong omvending.

3. Kjenneteikn ved omvendingskristendomen

Kva var forskjellen mellom den gamle og den nye forståinga av å vere kristen? Dette er eit komplekst skilje som er blitt omtalt og analysert med ulike omgrep. Ein måte å beskrive dette på er ei forandring frå kyrkjeleg sakramentkristendom til ei meir individualistisk og subjektiv kristendomsform (Ropeid, 1984). I den kyrkjelege sakramentkristendomen var det å vere kristen å tru på Gud og å bruke kyrkja sine sakrament og ritual, særleg ved høgtider. Ein kunne kanskje kalle det ein ritual- og høgtidskristendom. For den nye forståinga av kristendomen var ikkje dette nok. Kristen var ikkje noko ein *var*, men noko ein *kunne bli* gjennom å vedkjenne synder og ta imot frelsa i Kristus. Derfor kunne denne kristendomsforma også omtalast som «omvendingskristendom» til skilnad frå «oppsedingskristendom». Ein var ikkje rett kristen sjølv om ein hadde fått ei kristen oppseding, var døypt og gjekk i kyrkja. Å bli kristen kravde eit personleg val, derfor vart dei som hadde teke dette valet ofte også omtalte som «personleg kristne». Denne vendinga mot det meir individuelle og personlege kom ikkje berre frå vekkingskristendomen, det var ei endring som låg i tida, en del av eit moderne oppbrot. Kyrkjehistorikar Bjørn Sandvik bruker eit eksempel frå Ibsen sitt drama *Et dukkehjem* (1879) for å vise korleis religionen ikkje lenger er ei kollektiv sanning, men er blitt ei personleg sak. Det er ei replikkveksling like før Nora er i ferd med å forlate heim, mann og barn. Mannen Helmer prøver å tale ho til rette ved å minne ho på at ho har religionen som ein «usvikelig veileder», men Nora svarer at ho ikkje lenger veit «riktig kva religionen er» eller «iallfall om det er riktig for meg» (Sandvik, 1998, s. 14).

Å bli «personleg kristen» innebar ei individualisering og inderleggjerung av det religiøse. Avgjerdsla om å bli ein «personleg kristen» skjedde ofte gjennom vekkingar der mange omvende seg samstundes (Seland & Aagedal, 2008). Det kunne heite seg at «heile bygda blei omvendt». Dette var nok ei overdriving, men det finst døme på at mange i ei bygd kunne «bli med». Vekkingane forkynte ein dramatisk dualistisk religion om to ulike utgangar av tilværet: frelse eller fortaping. Den einskilde sin lagnad blei avgjort gjennom kva veg ein valde. For nokre kunne ei omvendung berre representere ei kortvarig forandring der ein fort vende tilbake til

«det gamle livet». Men for mange blei det ei hending som forandra dei for godt; korleis dei såg på seg sjølv og brukte livet sitt. Det tydde også ei intensivering av den einskilde si religionsdyrking i form av personleg bøn og bibellesing.

Medan forkynning tidlegare hadde vore ei oppgåve berre for prestar, blir det no ei oppgåve også for lekfolk utan særskild utdanning eller vigsling. Nokre vart lekpredikant på deltid ved å kombinere forkynnar-gjerning med eit anna yrke, som til dømes å vere bonde vår, sumar og haust, og predikant om vinteren. Andre blei fulltids omreisande emissærar. I stabile bygdesamfunn med få andre tilreisande var desse eit innslag i det sosiale livet som blei lagt merke til og omtalte. Nokre av dei blei si tid sine kjendisar som blei både beundra og forakta. Dei fleste emissærane kom frå folket utan akademisk utdanning, kjende tilhøyrarane sin livssituasjon og hadde ofte ein folkeleg stil. I kyrkja hadde ein vore vant med at det heilage vart omtalt i eit høgtidleg og offisielt språk, men fleire av lekpredikantane tok i bruk dialekt og oppdaga et det kunne vere eit «hjartespåk» som trefte kjenslene til tilhøyrarane meir direkte. Forkynnarane hadde også eit «uakademisk» forhold til Skrifta, dei brukte Bibelen på sin måte, selektivt og bokstavleg. Dei forkynte til omvending. Det vart også forventa at dei omvende tidleg skulle å stå fram og vitne om si nye tru. Å vere personleg kristen var ikkje noko ein kunne halde for seg sjølv, å vere personleg kristen var også å vere ein «vedkjennande kristen». Dette kunne skje offentleg ved at ein reiste seg på bedehuset og vitna om si synd, si frelse og sitt nye liv. Denne nye talesjangeren fekk også sosiale og politiske konsekvensar. Mange lærte å ta ordet offentleg, ein kunnskap ein kunne ta med seg inn i andre organisasjonar og samanhengar.

4. Eksklusiv eller inklusiv? Omvendingskristendomen og omverda

Rørsler som bryt ut og vil skape noko nytt, møter utfordringar når dei skal ta vare på det nye og overleve. Det er mange måtar å møte slike utfordringar på, men i denne samanhengen vil vi snakke om to hovudstrategiar: ein *sektstrategi* og ein *erobrings- og tilpassingsstrategi*. *Sektstrategien*

handlar om å ta vare på det nye ved å verne det gjennom isolasjon og tilbaketrekking. *Erobrings- og tilpassingsstrategien* handlar om å forandre omgjevnadane i tråd med rørsle sine ideal, og/eller å tilpasse seg ved å forhandle og inngå kompromiss med omgjevnaden (Aagedal, 2003, s. 468–502).

I kulturlivet sin omtale av bedehuskristendomen har ein ofte fokusert på sekteriske trekk. Det finst mange døme på skjerming og tilbaketrekking frå arenaer og aktivitetar som folk flest elles var med på. Det gjeld til dømes forholdet til kunst og kultur og underhaldning og livsstil der bedehusfolket har markert seg gjennom skepsis og motstand mot teater, film, dans og alkoholbruk. Dette kunne ha som konsekvens at bedehusfolket heldt seg unna fleire av dei arenaer som folk flest deltok på og såleis kunne få likskapstrekk med det som på folkemunne blir omtalt som «sekt».

Men saman med desse ekskluderande trekka fanst det også mykje av det vi har kalla *erobrings- og tilpassingsstrategi* i denne rørsle. I denne artikkelen skal vi særleg sjå nærare på nokre av dei *inkluderande trekka* ved den norske bedehuskulturen. Det blir vanskeleg å forstå den utbreiinga og sentrale plassen som denne kulturen kunne få i norske bygdesamfunn utan å ha med denne dimensjonen i lekmannsrørsle. Det gjeld ikkje minst vekkingskristendomen sin plass på Nordvestlandet og i den bygda kor eg opplevde samtalen om å vere kristen eller kristeleg.

For det første hadde vekkingskristendomen inkluderande trekk i forholdet til *den organiserte majoritetsreligionen* i samfunnet. Det var ikkje slik at vekkingane fjerna den kollektive kyrkjelege religiøsitet. Majoriteten av befolkninga blei framleis verande innanfor statskyrkja, og det galdt også bedehusfolket. Det blei eit kjenneteikn ved den norske vekkingskristendomen at den blei ei rørsle innanfor statskyrkja, i motsetning til religiøse minoritetar som braut ut og organiserte seg i egne trussamfunn. Det tyder også at bedehusfolket har brukt Den norske kyrkja sine livs- og dødsritual, og, om enn i varierende grad, slutta opp om søndagsgudtenestene. Dei har også mange stader prøvd å prege denne kyrkja ved å involvere seg i kyrkjestyret. I ein analyse av soknerådsmedlemmene over ein 50-årsperiode i tre bygder på Sørvestlandet viste

resultata at to av tre soknerådsmedlemmer var bedehusfolk (Aagedal, 2003, s. 391). Den kristne lekmannsrørsla var også tidleg ute med å skape si eiga presteutdanning gjennom Menighetsfakultetet i 1907, og alt få år seinare (frå 1920) var det denne institusjonen som utdanna flest prestar i Noreg. Dette endra også den geistlege standen som hadde vore dominert av embetsmannssønner ved at ungdom med bygde- og bondebakgrunn no vart prestar.

På det *politiske feltet* ser vi noko av det same. Bedehusfolket var opptekne av å prege både lokalsamfunnet og nasjonen med sine verdier, og engasjerte seg i politikk. Ei kartlegging av kommunestyra i dei tre bygdene eg nemnde viste at kvar fjerde kommunestyrerepresentant var bedehusmann eller bedehus kvinne (Aagedal, 2003, s. 366). Bedehusfolket engasjerte seg først og fremst gjennom Kristeleg Folkeparti, men også i andre parti i det politiske sentrum og i alliansepolitikk i samband med folkerøystingar om norsk EU-medlemskap.

På *skolefeltet* kom eroblingsstrategien til uttrykk ved at ein ikkje trekte borna ut av grunnskolen og starta sitt eige skolelalternativ, men i staden prøvde å prege den offentlege skolen gjennom lærarutdanning og politisk arbeid for å påverke målsettingsparagraf og timetal i kristendomsfaget.

Som vi har vore inne på, hadde bedehuset ei avvisande haldning til «*underholdningskultur*» som kino, revy og teater. Avvisinga kunne vere absolutt, slik Ivar Grimstad fortel frå ein diskusjon der den mest stridbare debattanten avslutta diskusjonen med replikken: «Det er ikkje noko å diskutere eingong – sjølv **ordet** teater fortel oss at det er synd» (Grimstad, 1986, s. 216). Men det finst også eksempel på at ein var villig til å inngå kompromiss. I ei bygd med eit aktivt revymiljø såg det dårleg ut for den komande bygderevyen fordi fleire av aktørane og dei potensielle tilhøyrarane var blitt med i ei vekking på bedehuset og dermed var i ferd med å trekke seg frå revyen. Men problemet vart løyst ved at ein forhandla seg fram til eit kompromiss der dei kunne vere med dersom årets revy var utan «bannskap og kjønnsliv» (Aagedal, 2003, s. 313).

Når det gjeld *forholdet til sambygdingar*, har bedehuset ofte blitt kritisert for å fungere som eit eksklusivt, sektliknande fellesskap med

dyrkinga av «venesamfunnet» i «småmøta» som var lite tilgjengelege for dei som ikkje hørte til i den «indre kretsen». Men det høyrer også med til biletet at det fanst eit større, meir inklusivt bedehusfelleskap der bedehuset var samlingsplass for lokalmiljøet. I bygder der bedehuset kunne vere einaste forsamlingshuset og det elles ikkje var så mykje å gå på, kunne vekkingar fungere som underhaldning for dei som sat på galleriet og kunne følgje dramaet nede i salen på trygg avstand. Men denne avstanden var ikkje alltid meir trygg enn at dei som sat på galleriet kunne bli råka av predikanten sine kall til omvendning. I vitnemåla på bedehuset kunne ein høyre dei «frelste» fortelje om si omvendning som «då dei kom ned frå galleriet». Slik kunne galleriet både fungere som underhaldningstribune for bygda, og som misjonsmark for bedehusfolket. I tillegg kunne bedehuset gjennom basarar og juletreffingar fungere som storstove for bygda. På denne måten blei bedehuset ein del av oppvekstmiljøet også for barn og vaksne som ikkje kom frå «bedehusfamiliar».

5. Teoriar om norsk religiøs geografi

Geografisk avgrensing

Så langt har vi sett på trekk ved vekkingskristendomen og bedehuskulturen nasjonalt. Men dette er ei kristendomsform som har vore ujamt fordelt geografisk, den har stått sterkare i nokre område av landet enn i andre. Korleis kan Nordvestlandet plasserast i denne samanhengen? Samtalen eg fortalde om i innleiinga om kven som var «kristeleg» til skilnad frå «kristen», tyder på at det fanst ulike kulturar og oppfatningar på dette området. Kor sterkt står det «kristeleg» og det «kristne», kva plass har «bedehuskulturen», og korleis er lekmannsrørsla sitt forhold til Den norske kyrkja og til andre folkerørslar i dette området? Dette er nokre av dei spørsmåla vi skal sjå nærare på i det følgjande. Men først må eg gjere nokre metodiske avgrensingar når det gjeld område og datagrunnlag. Ei rimeleg geografisk avgrensing av Nordvestlandet kan vere fylka Sogn og Fjordane og Møre og Romsdal. Eg vil primært avgrense meg til mitt heimefylke, Sogn og Fjordane, og dei fleste eksempla vil

vere henta frå Nordfjord. Det er fleire grunnar til denne fokuseringa. Det er dette området eg kjenner best gjennom egne oppveksterfaringar. Dessutan er Nordfjord eit område der vekkingar og bedehuskultur er dokumentert og analysert gjennom ein annan studie i denne boka som eg vil trekke inn (Tjomsland, 2018; Tjomsland, 2019). Rammene for denne artikkelen tilseier at det ikkje kan bli ein omfattande og grundig analyse, men ei eksemplifiserande framstilling om «fjordingar» sitt forhold til kyrkje og bedehus.

Religiøse skiljelinjer mellom Austlandet og Vestlandet, og mellom kyst og fjord og fjell (Gabriel Øidne)

Fleire historikarar og samfunnsforskarar har registrert at det har vore store regionale skilnader i Noreg når det gjeld det religiøse livet. Vi skal nemne eksempel på nokre av dei mest kjende inndelingane og forklaringane på desse skiljelinene. (For den som er interessert i ei meir inngående skildring og drøfting av desse skiljelinene, viser eg til ein komande artikkel av historikaren Bjørg Seland om «det norske bibelbelte» (Seland, 2020).

Den mest kjende framstillinga om dette teamet er historikaren Gabriel Øidne sin artikkel om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet (Øidne, 1986).¹ Han dokumenterer religiøs oppslutning ved å sjå på variasjonar i misjonsgåver og utbreiing av misjonsforeiningar og religiøse blad. Desse opplysningane blir samanlikna med data om stemmefordeling ved stortingsval og folkerøystingar om brennevinsforbod (i 1919 og 1926). På grunnlag av desse opplysningane meiner han at ein kan skilje mellom tre ulike religiøse kulturregionar:

¹ Øidne sin artikkel vart opprinneleg trykt i tidsskriftet *Syn og Segn* i 1957. Mine referansar til artikkelen viser til optrykket av artikkelen i artikkelsamlinga *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* frå 1986.

- «Den mørke kyststripa», som er dei pietistiske kystbygdene på Sør- og Vestlandet
- «Fjell og fjord-Noreg», som er den frisinna folkehøgskoleregionen prega av meir kulturopen kristendom, lokalisert til fjell- og fjordbygder
- Det indre Austlandet, som eit område prega av «religiøs indifferens», eit område som «religiøst sett kan samanliknast med ei øydemark med berre spreidde oasar» (Øidne, 1986, s. 43)

Områda for «assosiasjonsbølgja» og restar av gamal einskapskultur (Hans Try)

Historikaren Hans Try har brukt omgrepet «assosiasjonsånd» når han ser på framveksten av foreiningsverksemd (Try, 1986, s. 15–37). Han viser at kristelege foreiningar er ein del av ei breiare assosiasjonsbølgje på 1800-talet, men at dei kristelege er tidleg ute.

Alt i 1870-åra hadde det foreiningskristelege Norgeskartet fått sine hovuddrag: Brei og sterk lekmannsdominert kristeleg foreiningsverksemd på Sørlandet og det meste av Vestlandet, til dels så sterk at normsystemet prega heile lokalsamfunnet også langt inn i flokken av «uomvende». Foreiningane hevda sjølvstende andsynes kyrkje og prest, men hadde likevel dominerande hemningar mot å bryte med kyrkja. (Try, 1986, s. 35)

Det var mange spenningar mellom den offisielle kyrkja si verksemd og vekkingskristendomen. Når det gjeld forklaringar på kvifor denne i så stor grad blei verande innanfor statskyrkja, meiner Try at det kan henge saman med at det i dei deler av landet der den innomkyrkjelege vekkingskristendomen fekk særleg feste, fanst trekk av gamal einskapskultur: «Men vi vågar oss frampå med ein påstand om at ein på Vestlandet lengst fann drag av det noen vil kalle ein gamal einskapskultur, ei holdning der ein mellom anna i høgare grad enn austpå, oppfatta lokalsamfunnet som ei eining» (Try, 1986, s. 35).

Bedehuskulturen og andre motkulturar (Stein Rokkan)

Statsvitaren Stein Rokkan har arbeidd vidare med mange av dei same problemstillingane som Øidne gjennom analyse av motsetningar mellom sentrum–periferi og omgrepet «motkultur», som blir brukt til å forklare regionale skilnader i røystegjeving ved politiske val (Rokkan, 1987). Han legg vekt på at mindre klasseskilnader på Vestlandet enn på Austlandet (mellom anna ved meir jamstore bruk og mindre utbreidd husmannsvesen på Vestlandet) har skapt veikare grunnlag for politisk mobilisering basert på klasse på Vestlandet. Dette meiner han kan forklare den lågare oppslutninga om Arbeiderpartiet på Sør- og Vestlandet. Viktigare for den politiske mobiliseringa i denne regionen har vore dei sokalla motkulturane: målsak, fråhaldssak og lekmannskristendom, som har fått sør- og vestlendingen til å stemme sentrumspartia og skapt kjerneområde for Kristeleg Folkeparti.

Bedehuskulturen som rural religiøs kultur (Jon Knudsen)

Fleire forskarar har vore opptekne av at bedehuskulturen fekk sterkest nedslag i bygdene, og at det er trekk ved denne kulturen som ser ut til å høve særleg godt i bygdesamfunn (Ropeid, 1986). Samfunnsgeografen Jon Knudsen har samanlikna utbreiinga av «frikirkelighet» med utbreiinga av bedehuskristendom og finn at den frikyrkjelege vekkingskristendomen slo sterkest gjennom i byane, medan vekkingskristendomen som ikkje braut med statskyrkja, fekk mest rotfeste i bygdene (Knudsen, 1986). Han finn også ein skilnad mellom næringar der bedehuskristendomen har sterkest oppslutning frå personar i primærnæringane, og mindre frå sekundær- og tertiærnæringar.

Faktorar som gav grobotn for bedehuskristendom

Ulike faktorar er blitt nemnde for å *forklare* desse regionale religiøse skilnadane. Vi har alt vore inne på større egalitet på Vestlandet som ei

mogeleg forklaring på at ein i ei bygd kunne samle seg om andre saker enn økonomisk kamp. Try set fram påstanden om at Vestlandet har meir av ein gamal einskapskultur som held lokalmiljøet saman og held vekkingsrørsla innanfor den statskyrkjelege ramma. Øidne nemner også geografisk plassering i forhold til kontakt med omverda, som ei forklaring på vekkingskristendomen si sterke stilling i kystområda på Vestlandet. Dei kystnære områda hadde mest oversjøisk kontakt med Storbritannia og USA, der vekkingskristendom stod sterkt. Det dreiar seg med andre ord om faktorar som *migrasjon*, *ruralitet*, *egalitet*, *einskapskultur* og *kollektiv kyrkjeleg religiøsitet* som var med og bestemte omfanget og forma på vekkingskristendomen i området.

6. Sogn og Fjordane og «bibelbeltet»

Korleis kan vi plassere Sogn og Fjordane i forhold til det vi har hevda er faktorar som gjev grunnlag for bedehuskulturen?

«*Ruralitet*»: Fleire forskarar har hevda at bedehuskulturen lettare får nedslag i bygd enn i byen. I så måte ligg tilhøva vel til rette i dette fylket, for Sogn og Fjordane har lenge skilt seg ut som eit av dei *mest rurale* fylka i Noreg.² Fylket har i hovudsak bestått av mange små bygdesamfunn, få tettstader og ingen større by. Primærnæringar som jordbruk og fiske har hatt brei plass, industrialisering av vore avgrensa til nokre få tettstader, særleg basert på kraftkrevjande industri.

«*Egalitet*»: Gardane har som oftast vore små og nokså jamstore. Husmannsvesenet har vore lite utbreidd, bygdekulturen har vore prega av relativ egalitet som kan gje grunnlag for lokal samling om andre verdiar og interesser. Sentrumspartia har hatt stor oppslutning, arbeidarrørsla og Arbeiderpartiet har stått svakt.

«*Motkulturar*»: Fylket ligg innanfor ein region der «assosiasjonsanda» og foreiningskulturen har stått sterkt. Det gjeld ikkje berre lekmannsrørsla

² <https://www.ssb.no/184399/folkemengde-i-tettbygde-og-spreddbygde-strøk.fylke.1.januar>

(både Øidne og Try plasserer fylket innanfor bibelbeltet), men også dei andre motkulturane. Når det gjeld målsak, er vi i nynorsken sitt kjerneområde. Sogn og Fjordane er det store nynorskfylket der alle kommunane har hatt nynorsk som offisielt målføre.³ Dette er også truleg (saman med Møre og Romsdal) eit av dei fylka der den frilynde ungdomslagsrørsla har stått sterkast. Eit fylkeslagskart frå 1926 over frilynde ungdomslag viser 146 registrerte foreiningar i Sogn og Fjordane, mot til samanlikning 42 i Vest Agder (Dyrnes, Hals & Kløvstad, 1986, s. 4). Oppslutninga om det nasjonale kjem også til uttrykk ved at dette fylket (saman med Nordland) er det fylket der bunader har vore er mest utbreidd. Høg oppslutning om alkoholforbod ved forbodsvala tyder på at fråhaldssaka har stått sterkt (Øidne, 1986, s. 45). Fråværet av bykultur med skjenkestader og polutsal har lenge truleg gjort at det har vore mindre tilgangen til alkohol.

«*Migrasjon og kulturkontakt*»: Sogn og Fjordane er eit fylke som strekker seg mellom kystbygder og det Øidne har kalla «Fjell- og Fjord-Noreg». Såleis skulle det gje grobotn for ekstern kontakt med pietistisk vekking-kristendom i kystområda og ein meir frilyndt og kulturopen kristendom i indre fjord- og fjellbygder.

Det finst ikkje nokon samla studie av vekkingar og bedehus i Sogn og Fjordane, men det ser ut til at fylket er prega av fleire av dei faktorane vi har sagt gjev grobotn for bedehuskultur. I eit av områda i fylket, Nordfjord, er desse forholda meir dokumentert og analysert (Tjomsland, 2018; Tjomsland, 2020). Det er også dette området eg kjenner best frå min eigen oppvekst. I fortsetjinga vil eg derfor fokusere på dette området, men det er viktig å presisere at Nordfjord på nokre dimensjonar skil seg frå resten av fylket. Når det gjeld organisering av misjonsarbeidet og forholdet mellom lekmannsrørsla og kyrkje, er det tydelege variasjonar i fylket. I Sogn og Sunnfjord er organisasjonsbiletet samansett med sterke innslag av dei kyrkjekritiske organisasjonane Indremisjonsforbundet og Misjonssambandet. Nordfjord er den delen av fylket som er mest prega av ei kyrkjepositiv lekmannsrørsla med Indremisjonsselskapet (seinare

3 <https://www.ssb.no/a/aarbok/tab/tab-236.html>

fusjonert i Normisjon) og Ungdomsforbundet. Den kyrkjepositive haldninga gjeld ikkje minst den bygda eg bruker som eksempel i det følgjande.

7. Lokalt nærbilete: omvendingskristendom og kyrkjekristendom i ei fjordbygda på 1950- og 1960-talet

Ei fjordbygda i Nordfjord

Frå den nasjonale og regionale drøftinga av vekkingskristendom går vi no ned på det lokale planet og til den bygda der spørsmålet om kven som var «kristeleg» blei reist. Korleis kan kjennskapen til religiøse kulturar nasjonalt bidra til å forstå det som skjedde lokalt? Og korleis kan dette lokale eksempelet bidra til å forstå forholdet mellom kyrkje, lekmannsrørsle og lokalsamfunn? Bygda vi skal til, er Vereide, ei lita fjordbygda i Nordfjord der eg vaks opp på 1950- og 1960-talet. Vereide var ei bondebygda, dei fleste levde av jordbruk og fruktdyrking. Fleire dreiv også med pelsdyravl. Det var ingen industri i bygda. Slik sett høvde bygda godt inn i det biletet vi har teikna av det rurale og relativt egalitære Vestlandet. Vereide var ein skolekrins med tredelt skole. Bygda hadde eit bakeri med butikk, og der låg også postkontor og telefonsentral. Næraste tettstad, som var kommunesenter og skolesenter med vidaregåande skole, låg sju kilometer unna. I bygda låg det også ein kristen folkehøgskole der far min var rektor.

Kyrkjeleg religiøsitet og høgtidskristendom

Vereide kyrkje er ei gamal steinkyrkje som ligg ved fjorden slik det var vanleg frå den tida sjøen var viktigaste ferdselsåra. Som i dei fleste andre vestlandsbygder på denne tida var oppslutninga om statskyrkja og kyrkja sine seremoniar massiv. Kameraten min hadde god dekning for å seie at «vi er no alle døypte». Han visste truleg også at om få år ville vi alle bli konfirmerte og gå til nattverd. Når det galdt konfirmasjon og nattverd var den kollektive kyrkjelege tradisjonen særleg sterk og varte lenger enn mange andre stader i landet. Då eg vart konfirmert i 1960, var det berre

eitt alternativ, vi måtte love å «forsake Djevelen og alle hans gjerningar». Og måndagen etter konfirmasjonssøndagen var det «konfirmantaltegang» der det var forventa at alle konfirmantane skulle til nattverd saman med foreldra. Mange av foreldra hadde truleg ikkje gått til nattverd sidan dei sjølve var konfirmantar. Å bruke kyrkja sine ritual og seremoniar sjeldan og berre ved visse høve i livet er elles typisk for det vi har omtalt som den kollektive kyrkjelege tradisjonen. Eg hugsar også frå bygda at ein bonde følgde opp den gamle kyrkjeleg tradisjonen med å skrifte og gå til nattverd ein gong i året i påska, slik at nattverdsgang også fekk karakter av årsrite.

Andre kyrkjelege årsritar som hadde høg oppslutning, var kyrkjegang første juledag og 17. mai. På slike høgtidsdagar kunne soknepresten sjå ut over ei fullsett kyrkje og seie: «Kjære bygdefolk, kjære kristne», ei helsing som kunne oppfattast som ei stadfesting av at alle i bygda var kristne. På 17. mai kunne han sjå ut over ei bunadskledd forsamling, og det kunne han også på konfirmasjonssøndagen, for i dette «bunadsfylket» var det vanleg at jentene hadde bunad som konfirmasjonsdrakt. Når det galdt høgtidsgudstenesta på 17. mai, gjekk denne inn i den felles nasjonaldagsfeiringa, og det var tradisjon at også russen (dei som var i stand til det) deltok i gudstenesta ved å gå i prosesjon inn i kyrkja og sitje lengst framme.

Skolen og «klokkar-læraren»

At kyrkjekristendomen var ein del av felleskulturen i bygda, vart mellom anna stadfesta ved at skoledagen starta med at vi reiste oss og song eit salmevers. Det kom også fram ved at lærarrolla var ei rolle som, når det galdt religion, handla om noko meir enn læring av faktakunnskap. Til denne rolla var det forventningar om også utanom skoledagen å vere med og støtte opp om nasjonale og religiøse verdiar, slik det er blitt skildra i prosjektet «Vestlandslæraren» (Høydal, 1995). «Som målmenn, avholdsmenn og venstremenn – frilynte eller pietister – var lærerne folkeførere i sin tid» (Slagstad, 1998, s. 106). Som i mange andre bygder var kombinasjonen av å vere lærar og klokkar vanleg, både systera mi og eg hadde «klokkar-lærarar».

Kvinneforeningar og «basarkalender»

Vereide var ei bygd prega av «assosiasjonsånd» med eit rikt foreiningsliv. I dette foreiningslivet hadde misjonsforeiningane ein sentral plass, og misjonsforeningar ville på denne tida i praksis seie kvinneforeningar. På 1950- og 1960-talet var dei fleste kvinnene i denne bygda gardskoner eller heimeverande husmødrer, og når morgonarbeidet var ferdig i fjøset og på kjøkkenet, kunne ein samlast til foreiningsmøte som gjekk på rundgang i heimane. Så godt som alle kvinnene i bygda var med i ei eller fleire foreningar. På foreiningsmøta sydde og strikka ein gevinstar til den årlege basaren. Det var mange foreningar så det blei det mange basarar å ta omsyn til, men kvar foreining hadde ein fast laurdag i året. (Sidan dette var før fjernsynet si tid, var det ikkje problem å ha basarane på laurdagen.) Det var også ein tradisjon for at ein skulle støtte basarar for foreningar ein ikkje deltok i sjølv. Sidan det kunne bli mange basarar å gå på, var det tradisjon å sende loddpengar med andre når ein ikkje kunne gå sjølv.

Ungdomshuset var bygda sitt forsamlingshus

Basarane var i bygda sitt einaste forsamlingshus, «Haugtun», som tilhørde det frilynde ungdomslaget i bygda. «Haugtun» var eit tradisjonelt ungdomshus med ein sal med scene. Huset hadde eit inngangsparti med garderobe med luke inn til salen, fordi garderoben også fungerte som maskinrom for Bygdekinoen når den kom på vitjing. Frå gangen gjekk trapp opp til galleriet og ned til matsal og kjøkken. Bygningsmessig var huset berre ein arena. Men sidan huset, som bygda sitt einaste forsamlingshus, hadde mange ulike brukarar og bruksmåtar, kan ein også seie at det blei eit hus med mange «kulturarenaer»; frå dansesal og kinosal til juletefestsal og basarsal. Basarane famna også over ein vid skala kulturelt og religiøst; frå den «verdslege» Redningselskaps-basaren (med film) til ytre- og indremisjons-basarar (sjeldan med film, men med forkynnande talar). Ungdomshuset blei, som bygda sitt forsamlingshus, eit hus dit så godt som alle gjekk. Det var bygda si storstove, eller «bygdefolket sin pub», som ein av prestane uttrykte det. Men folket i bygda brukte det på ulike måtar, alt var ikkje like legitimt

for alle å delta på. Slik blei også huset eit symbol på spenningar i bygdekulturen og på det som skilde. Hadde dei omvendingskristne stått for ein *sektstrategi*, ville dei ikkje ha delteke på arrangement i eit hus som inneheldt aktivitetar som var i strid med deira lære (som dans og kino). Men dei valde ikkje denne reaksjonen. Dei valde heller det ein kan kalle eit kompromiss mellom inklusivitet og eksklusivitet, ved at ein deltok på mykje av det som skjedde på huset, men ikkje på dei arrangementa og aktivitetane som stridde mot deira overtyding. Å gå på basar på ungdomshuset var rett, å gå på dans på ungdomshuset var urett og synd.

Folkehøgskolen med både omvendingskristendom og kulturkristendom

Sjølv om ungdomshuset, i tillegg til kyrkja, var bygda sitt einaste forsamlingshus, fanst det også andre lokale som kunne brukast til foreinings- og møteverksemd. Eit av dei var skolehuset der skolehuskjellaren vart brukt til dei vekkingskristne sine oppbyggingsmøte og til kristent barne- og ungdomsarbeid, som søndagsskole og «Yngres». I tillegg var Nordfjord Indremisjon sin kristne folkehøgskole (kalla «Ljosborg») lokalisert i bygda, og her kunne det vere møte og stemne som også folk frå bygda kunne gå på. Skolen låg i «religiøse» omgjevnader med gravhaugar og prestegard som naboar og kyrkja berre nokre hundre meter unna. Som skole eigd av det «kyrkjepositive» Indremisjonsselskapet hadde skolen eit positivt forhold til kyrkjekristendomen. Rektor og lærarar gjekk ofte i kyrkja og oppfordra elevane til å gjere det same. Ved store stemne vart det gjerne også lagt gudstenester til kyrkja. Eksempel på dette er dei årlege haustmøta då ein hadde nattverdsgudsteneste i kyrkja på laurdagskvelden. Til desse stemna kunne det på 1950- og 1960-talet kome opptil 800 «misjonsvener» frå heile Nordfjorden (Tjomsland, 2018; Tjomsland, 2020). Dette var ei tid då det var heller uvanleg å reise ut av bygda, og for mange kunne dette vere årets «utflukt». På denne tida var også skolen eit utdanningsalternativ for mange ungdomar frå Nordfjord, enten som eit alternativ til gymnas/vidaregåande utdanning, eller som ei førebuing til vidare skolegang.

Skolen stod klårt i ein vekkingskristen tradisjon der å vere kristen var å bli ein personleg og vedkjennande kristen. Dette vart formidla gjennom andaktar, forkynning frå talarar som kom på vitjing, og gjennom skolen sine faste vitnemøte. Tjomsland har omtalt skolen som ein slags regional vekkingsinstitusjon der misjonsfolket prøvde å få ungdomen til å ta eit «år på Ljosborg», med også den baktanken at dei gjennom dette året kunne bli personleg kristne (Tjomsland, 2018; Tjomsland, 2020). Mange elevar kunne også fortelje i ettertid at skoleåret vart eit vendepunkt for dei religiøst. Men samstundes var skolen ikkje ein «rein bibelskole». Den var også ein skole som sette allmenn teoretisk og praktisk kunnskap høgt, og som underviste i norsk, rekning, husstell, veving, syng, sløyd og metallsløyd. I tillegg til vekkingskristendom var skolen også prega av det ein kan kalle «kulturkristendom» og eit vidare dannelsesideal der den nasjonale kulturarven i litteratur og musikk blei verdsett. Denne verdsettinga av kulturarv hadde samstundes mykje av vekkingskristendomen sin tradisjonelle skepsis mot «underhaldningskulturen». Dans var synd; det blir fortalt at når elevane fekk høyre på Ønskjekonserten på måndagskvelden, var det saman med ein lærar som skulle passe på at dei ikkje dansa. Kortspel var ikkje lov, kortstokkar vart beslaglagde. Teater og film var heller ikkje bra, filmunderhaldning vart avgrensa til filmar med kristen tematikk, dyre- og naturfilmar eller idrettsfilmar. Som Tjomsland har påpeikt, vart denne kontrollerande «filmpolitikken» vanskeleg å handheve ut over på 1960-talet når fjernsynet kom og det vart vanleg (også hjå skolen sine tilsette) å ha fjernsyn i heimane.

Bygd utan bedehus og vekking

Ein måte å skilje ut kven som er «kristeleg» på, har ofte vore å sjå kven som går på bedehuset. I tette bygdesamfunn er dette eit synleg kjenne-teikn som gjer at det nærmast er eit offentleg faktum kven som er bedehusfolk og tilhøyrer dei «kristelege» (Aagedal, 2003 s. 361–362). Ein faktor som gjorde det vanskelegare å skilje ut dei «kristelege» i denne bygda, var at bygda ikkje hadde bedehus. Mangel på bedehus kan både forståast som ein konsekvens av ein «einskapsprega» religiøs bygdekultur, og som ein faktor som bidrog til å oppretthalde denne kulturen. Ambivalensen

mellom religiøs inklusivitet og eksklusivitet viste seg ved at ideen om å bygge bedehus fanst, men aldri blei realisert. Ideen kom til uttrykk gjennom ei av dei kvinneforeiningane som mor vår var med i og som kalla seg «bedehusforeininga». Denne foreininga arrangerte årleg basar til inntekt for reising av bedehus. Men dette bedehuset blei aldri bygd, det blei eit «bedehus på bankbok». Det er nærliggande å oppfatte dette som eit uttrykk for ein vekkingskristen kultur i bygda, som ikkje hadde nok støtte til å realisere prosjektet. Det kunne vere fordi det ikkje hadde brei nok støtte i bygda, og kanskje også fordi dei «omvendingskristne» var i tvil om kor nødvendig og riktig det var å satse på bedehus i denne bygda. Dette kan igjen ha samanheng med ein sterk kollektiv kyrkjeleg tradisjon. I artikkelen «Bygda som ikkje fekk bedehus» har eg vist korleis bedehusplanar i ei bygd med ein dominerande folkekyrkjeleg kultur aldri blei realiserte, men i staden slusa inn i eit kyrkjeleg byggeprosjekt (Aagedal, 1986, s. 75–87).

Eit anna kjenneteikn ved denne bygda som truleg bidrog til å gjere skilje mellom dei kristelege og resten av bygda mindre synleg, er at det, så langt eg kjenner til, ikkje skjedde noko vekking i bygda i min oppvekst. Heller ikkje Tjomsland, som har laga ein oversikt over vekkingar i Nordfjord, har registrert noko vekking i bygda. Dermed blir dette bygda med «vekkingskristne» og «bedehuskristne», men utan vekking og bedehus. Når det gjeld forholdet mellom vekking og bedehus, er det litt som høna og egget når det gjeld kva som kjem først: Vekking kan vere utgangspunkt for bedehusbygging, og eit bedehus kan vere arena for vekking. På den eine sida kan dette registrerast som ein mangel og som eit handikap for vekkingskristendomen. På den andre sida kan det registrerast som ein kontekst som mogeleggjorde eit samspel og ein syntese mellom vekkingskristendom, kollektiv kyrkjekristendom og lokal kultur på 1950- og 1960-talet.

Indremisjonsfolket mangla kontrollnøkkelen

At denne bygda berre hadde eitt forsamlingshus og at dette var eit ungdomshus, var truleg med og prega det religiøse samspelet i bygda. Hadde indremisjonsfolket hatt sitt eige forsamlingshus, slik som ungdomslagsrørsla,

hadde truleg treffpunkta med resten av bygdefolket blitt færre. Og hadde bedehuset vore det einaste forsamlingshuset, slik det ikkje var uvanleg i mange bygder, hadde det endra maktfordelinga i bygda. Det hadde gjeve dei omvendingskristne nøkkelen til å kontrollere moral og samværsformer på ein viktig offentleg arena.

Ein konflikt frå min oppvekst kan illustrere noko av dette. Nokon i bygda hadde teke initiativ til eit kurs i folkeviseleik for barna i bygda. Songdans var vel omtykt i bygdemiljøet og i ungdomslagsrørsla, men dette skapte uro hjå dei omvendingskristne ut frå ein utbreidd tankegang i desse miljøa om kva dette i neste omgang kunne føre til. Ein av dei ringte rundt i bygda og åtvare foreldra mot å sende barna på kurset, men sidan bygda sitt forsamlingshus var eit ungdomshus og ikkje eit bedehus, mangla dei omvendingskristne makt til å stoppe det. Dessutan hadde dei eit problem i tillegg: Folkeviseleiken hadde godkjenningstempel frå skolen og dei kyrkjekristne ved at prestedottera og «klokkar-lærar-sonen» skulle vere med på leiken. Og det var ikkje aktuelt å boikotte verken skolen eller kyrkja av den grunn.

8. Konklusjon. «Fjordingssyntesen»: inklusiv eksklusivitet, både kristen og kristeleg

Det er tid for å vende tilbake til spørsmålet og svaret frå samtalen som innleidde denne artikkelen. Spørsmålet var «er du kristeleg?» og svaret frå ein kamerat: «Kristne er vi no alle, vi er no døypte». Kva fortel spørsmålet og svaret om det «religiøse landskapet» dei spring ut av?

For det første fortel spørsmålet at det finst ulike oppfatningar i bygda om kva det ville seie å vere kristen. Dette var ei bygd med ein sterk kollektiv kyrkjeleg tradisjon med allmenn oppslutning om kyrkja sine seremoniar der bygdefolk fekk bekrefta at dei var kristne når dei slutta opp om desse. Men samstundes hadde også ungar i bygda oppfatta at nokon var kristne på ein litt spesiell måte, annleis eller meir enn andre; og spørsmålet var om eg var ein av dei spesielle. Når eg opplevde spørsmålet som ubehageleg, var det nok fordi eg opplevde at det i forlenginga av dette låg spørsmålet: «Er du eigentleg ein av oss, tilhøyrer vi same fellesskap?». Grunnen til at eg var under mistanke var truleg at eg kom

frå ein indremisjonsfamilie med ein far som var rektor på ein kristeleg folkehøgskole i bygda. Og mistanken var ikkje utan grunn. Mine omvendingskristne foreldre hadde lært meg ei anna oppfatning av kva det var å vere kristen enn det som låg i den kollektive kyrkjelege tradisjonen. Far min likte ikkje når presten første juledag helsa kyrkjelyden med: «Kjære bygdefolk! Kjære kristne!». Han meinte at det gav bygda falsk tryggleik om at dei var på den rette veg. Men samstundes deltok han, og dei andre i det kyrkjeløje indremisjonsfolket, i den kollektive kristendomen sine ritual: dåp, høgtidskyrkjegong, konfirmasjon og nattverd. Dei utfordra sjeldan direkte den kollektive kristendomstradisjonen i bygda ved å kritisere eller trekke seg ut av desse. Bygdefolk på si side var også truleg interessert i å gjennom ord og handling oppretthalde ein religiøs kultur som skapte «eit kristent vi» som inkluderte både dei sjøve og dei kristelege eller omvendingskristne. Det raske svaret frå kameraten min på vegne av meg om at «kristne det er vi no alle» kan tolkast som eit uttrykk for eit ønske om å ikkje splitte fellesskapet på grunn av religion.

Eg vil kalle denne måten å handtere religiøse skilnader for «inklusiv eksklusivitet». Begge partar erkjenner at det finst skilnader som plasserer dei i ulike, og i potensielt motsetningsfylte, roller og identitetar. For dei omvendingskristne dreia det seg om ei overtyding om at dei kollektiv kyrkjekristne ikkje var «skikkeleg kristne», for dei kyrkjekristne dreia det seg om å kunne verne sin identitet som «kristne nok». Men i eit tett bygdesamfunn har begge partar ei felles interesse i å framleis kunne omgåast kvarandre. Difor unngår ein gjerne ord og handlingar som ekskluderer den andre på ein måte som gjer vidare samhandling vanskeleg. Kameraten min «glatta over» spenninga ved å seie at vi alle var kristne, noko han sikkert også hadde lært og meinte. Og at det var han som sa det, og ikkje eg, hjelpte meg ut av ein lojalitetskonflikt mellom mine kameratar og mine foreldre som hadde motstridande svar på kven som var kristne.

Den «inklusive eksklusiviteten» som eg seier prega det religiøse samspilet i oppvekstbygda mi, på var neppe representativ for det religiøse Vestlandet; og truleg heller ikkje for «Fjordingar» sitt forhold til kyrkje og bedehus. Det var fleire trekk ved denne bygda som gjorde den spesiell kulturelt og religiøst (sterk kollektiv kyrkjeleg tradisjon, ikkje bedehus eller vekking, ungdomshuset som einaste forsamlingshuset med meir).

Kanskje må vi heller snakke om den som eit ekstremtilfelle. Men samstundes meiner eg bygda er eit eksempel som viser nokre interessante trekk ved «Fjordingen» sin religiøse kultur: kombinasjonen av kollektiv kyrkjekristendom, kyrkjelojal lekmannsrørsle og frilynt norskdomsrørsle i små egalitære bygdesamfunn.

Litteratur

- Aagedal, O. (1986). Bygda som ikkje fekk bedehus. I O. Aagedal (Red.), *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* (s. 75–86). Oslo: Samlaget.
- Aagedal, O. (2003). *Bedehusfolket. Ein studie av bedehuskultur i tre bygder på 1980- og 1990-talet*. Trondheim: Tapir.
- Dyrnes, L. E., Hals, G. & Kløvstad, J. (Red.) (1986). *Ungdomshuset. Eit kultursenter i Bygde-Noreg*. Oslo: Samlaget.
- Grimstad, I. (1986). Bedehushumoren. I O. Aagedal (Red.), *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* (s. 215–225). Oslo: Samlaget.
- Høydal, R. (Red.) (1995). *Nasjon – region – profesjon. Vestlandslæraren 1840–1940. KULTs skriftserie nr.45*. Oslo: Noregs forskingsråd.
- Knudsen, J. P. (1986). Frikirkene – bedehuset for byene. I O. Aagedal (Red.), *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* (s. 155–172). Oslo: Samlaget.
- Rokkan, s. (1987). *Stat, nasjon, klasse. Essays i politisk sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ropeid, A. (1984). Misjon og bedehus. I I. Semingsen, N. K. Monsen, S. Tschudi-Madsen & Y. Ustvedt (Red.), *Det gjenfødte Norge. Norges kulturhistorie* (bind 4, s. 195–218). Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Ropeid, A. (1986). Bedehuset og bygda. I O. Aagedal (Red.), *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* (s. 114–124). Oslo: Samlaget.
- Sandvik, B. (1998). *Det store nattverdfallet*. Trondheim: Tapir.
- Seland, B. & Aagedal, O. (2008). *Vekkelsesvind, den norske vekkingskristendomen*. Oslo: Samlaget.
- Seland, B. (2020). Det norske bibelbeltet: geografiske og kulturhistoriske perspektiv. *Historisk tidsskrift* (under publisering).
- Slagstad, R. (1998). *De nasjonale strateger*. Oslo: Pax Forlag.
- Tjomsland, A. (2018). *Bedehusarvingar – Nordfjord Indremisjon 1970–2000*. Masteroppgåve, Høgskolen i Volda.
- Tjomsland, A. (2020). Frå indremisjon til mindre misjon. Nordfjord indremisjon 1970–2000. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet. Tradisjonar i endring*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

- Try, H. (1986). Lekmannsrørsle og assosiasjonsånd ca. 1820–1880. I O. Agedal (Red.), *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* (s. 15–39). Oslo: Samlaget.
- Øidne, G. (1986). Litt om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet. I O. Agedal (Red.), *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* (s. 40–58). Oslo: Samlaget.
- Årbok for Den norske kirke 1974*. Oslo: Kirkens informasjonstjeneste.

