

KAPITTEL 8

Konservative holdninger til likestilling på Sørlandet: noen kulturhistoriske aspekter

Björg Seland

Agder skårer svakt i all statistikk som måler likestilling mellom kjønn i Norge. Fra den første «likestillingsindeksen» ble presentert i 1999, og i seinere år gjennom «indikatorer for kjønnslikestilling i kommunene», har denne landsdelen ligget på bunnplass.¹ Den som leter etter forklaringer på dette, må selvsagt vurdere et større bilde, der skiftende vilkår for økonomi og næringsliv har skapt de grunnleggende betingelsene. Men selv når hensynet til slike forhold er lagt inn i sammenligningsgrunnlaget, skiller Agder seg ut. Sørendingene synes å stå for en konservatisme en vanskelig kan forklare uten å søke mot mindre håndgripelige faktorer, som kultur og mentalitet.

Litt for ofte ser vi at religion får stå som forklaring på 'alt som er galt' i agderfylkene: Det må være den sørlandske pietismen som ennå hemmer sosial endring og ønskelig utvikling. Mediene har i høy grad bidratt til lettbeinte fortolkninger av denne typen. Slike kjappe koplinger kan skygge for utsyn til et videre og mer komplekst felt av påvirkningsfaktorer, ikke minst når det gjelder holdninger til likestilling.² Sosiolo-

1 Referer til Statistisk sentralbyrås målesystemer, se Magnussens kapittel i denne antologien. Praktisk avklaring: 1) Statistikk det vises til, bygger på fylkes- og kommuneinndelingen før 2020; den gamle fylkesinndelingen er derfor lagt til grunn for omtale av regionale forskjeller i dette kapitlet. 2) Begrepet likestilling er i dette kapitlet gjennomgående brukt om likestilling mellom kjønn.

2 Ryen 2002

giske studier på internasjonalt plan viser like fullt at religiøst engasjement generelt henger sammen med konservatisme i synet på kjønnsroller.³ Som May-Linda Magnussen viser i sitt kapittel i denne antologien, har flere samfunnsfaglige studier i seinere tid dokumentert slike sammenhenger også i norsk og sørlandsk kontekst.⁴

Kjønnsperspektiver er etter hvert blitt mer integrert i historiefaglig forskning, men så langt har historikere vist liten interesse for det religiøse feltet. Noe har vi likevel å bygge på, og med tilfang fra religionssosiologisk og kirkehistorisk litteratur har vi et visst grunnlag for innsikt. I dette kapitlet vil jeg søke å utdype forståelsen av kristelige kjønnsrollemønstre på 1800- og 1900-tallet, og trekke noen linjer fram mot vår tid. Videre vil jeg vise til noen særtrekk ved sørlandsk kulturhistorie som kan bidra til å forklare at konservative holdninger til likestilling så sterkt har holdt stand nettopp i denne landsdelen. Jeg vil også knytte an til noen spørsmål som sosiologer på mer generell basis har stilt om religiøse kjønnsregimer i dagens vestlige samfunn: Hvorfor er det slik at kvinner i visse miljøer ennå ser ut til å ville tilpasse seg konservative normer?

Historisk bakgrunn og sentrale begreper

Den kristelige lekmannsbevegelsen har en historie som går tilbake til 1790-tallet, da bondesønnen Hans Nielsen Hauge trådte fram som leder for en folkelig opposisjon innenfor statskirken. Etter at konventikkelplakaten var opphevet i 1842, sto lekfolket fritt til å danne sine egne sammenslutninger på basis av den offentlige kirkens lutherske lære. Da Stortinget tre år seinere vedtok den første dissenterloven, lå veien åpen for å danne frikirkelige samfunn.

De kulturelle bindingene var likevel så sterke at størstedelen av lekfolket valgte å organisere seg i frivillige organisasjoner innenfor statskirken. I første omgang var engasjementet knyttet til ytre misjon, i samtiden kjent som «hedningemisjon». Fra om lag 1860 vokste interessen

3 Woodhead 2007

4 De mest relevante samfunnsfaglige studiene fra Agder er publisert i Ellingsen & Lilleaas 2010; Magnussen & Repstad 2010; Magnussen, Repstad & Urstad 2012. Se også Magnussens kapittel i denne antologien.

for indre misjon, der målet var å motvirke sekularisering og fremme en mer inderliggjort kristentro i Norge. Lekmannsrørsla hadde oppslutning i alle deler av landet, men kom på særeget vis til å prege kultur og samfunnsliv i de sørlige og vestlige kystområdene.⁵

I en tidlig fase var lekmannsrørsla inspirert av tysk pietisme. Mot slutten av århundret kom impulsene i sterkere grad fra britiske og anglo-amerikanske vekkelsesmiljøer. Mens pietismen tradisjonelt hadde forkynt en tung og møysommelig vei til salighet, presenterte 1800-tallets britiske og amerikanske predikanter et frelsesbudskap som dempet truselen om Guds dom og framhevet håpet om nåde. Slik senket de terskelen for den enkelte som søkte vekkelsesflokkens fellesskap. Disse *nyevangelismens* predikanter dyrket også en særlig pågående form for agitasjon. Med dette sporskiftet i norsk vekkelsekristendom kom også det brede gjennombruddet for lekmannsbevegelsen.⁶

Lokalt var de kristelige foreningene organisert innenfor den kirkelige menigheten. Men med bedehuset som ramme for et tettere fellesskap, markerte lekfolket seg som en eksklusiv flokk av «rettroende». De holdt fast ved en pietisme de så som sannere og renere enn den trosforkynnelsen kirken i alminnelighet sto for. På det lokale nivået kunne foreninger tilsluttet ulike misjonsorganisasjoner gå sammen om visse tiltak – eller de profilerte seg i mer eller mindre skarp konkurranse med hverandre.⁷

Begrepene lekmannsrørsla, lekmannsbevegelsen og misjonsbevegelsen blir i dette kapitlet brukt synonymt, som felles benevnelser for kristelige organisasjoner som arbeider for ytre og indre misjon.⁸ Alle organisasjonene hadde i utgangspunktet retningslinjer som tilsa at bare menn skulle tilkjennes fulle medlemsretter. Gjennom 1900-tallet har de stegvis og med ulik progresjon også gitt kvinner stemmerett. Spørsmål om valgbarhet

5 Seland 2020; Seland & Aagedal 2008

6 Seland & Aagedal 2008: 29–30

7 Seland 2006: 271 ff.

8 De største organisasjonene er *Det Norske Misjonsselskap* (NMS) stiftet 1842, *Det Norske Lutherske Indremisjonsselskap* (IM) stiftet 1891, *Norsk Luthersk Misjonssamband* (NLM) stiftet 1891 og *Det Vestlandske Indremisjonsforbund* (DVI) stiftet 1898. DVI endret i 2000 navn til Indremisjonsforbundet (ImF); IM ble i 2001 fusjonert med mindre organisasjoner i *Normisjon*; NLM ble stiftet under navnet *Det norske Lutherske Kinamisjonsforbund*, navneendring 1949.

har vært mer problematisk. Enkelte misjonsorganisasjoner har ennå i dag formelle barrierer mot full kjønnsmessig likestilling.⁹

I vår tid er «kristne organisasjoner» blitt den vanlige betegnelsen for frivillige sammenslutninger som uttrykkelig erklærer kristne verdier som fundament for sin virksomhet. I tidligere faser av lekmannsrørslas historie ble tilsvarende sammenslutninger omtalt som «kristelige». Når jeg velger å nytte den opprinnelige benevnelsen, er det fordi den har autentisitet for størstedelen av 1800- og 1900-tallet, og fordi det gjelder en avgrenset flokk av kristne, samlet om en pietistisk trostolkning.

Både av faglige og praktiske grunner er det empiriske grunnlaget for denne framstillingen stort sett avgrenset til bedehuskulturen. Den har jo også i historisk perspektiv stått for det mest dominerende kristelige innslaget på Agder, som i landet for øvrig. Frikirkene – her brukt som felles benevnelse for kristne trossamfunn utenfor statskirken – får dermed mindre oppmerksomhet. Norsk frikirkelighet ble i hovedsak et urbant fenomen med særlig gjennomslag i de sørøstlige delene av landet. Vi skal likevel merke oss at frikirker i nyere tid ser ut til å være sterkere preget av konservative holdninger til likestilling enn det som er gjengs i statskirkelige lekmannsmiljøer.¹⁰

Bedehuskulturen var utbredt over store deler av landet, så hvorfor skulle Agder skille seg så tydelig ut ved en kristelig kulturarv? Før vi går videre vil jeg pirke litt i forestillingene om Agder som ‘annerledeslandet’ – For hvor avvikende var og er egentlig sørlendingene, om vi sikter langs andre linjer enn å sammenligne denne landsdelen med landet for øvrig?

Agder som del av bibelbeltet

I de samfunnsfaglige undersøkelsene om religion og kjønnsroller på Sørlandet, blir denne landsdelen satt opp mot gjennomsnittsverdier for landet, sett under ett. Dette skyldes nok langt på vei at engasjerte forskere har sørget for å framskaffe mer detaljert informasjon om forhold i agderfylkene enn det som umiddelbart er tilgjengelig for andre regioner. På et

9 Om kvinners medlemsretter i misjonsorganisasjonene, se Norseth 2007.

10 Ellingsen & Lilleaas 2010; Magnussen & Repstad 2010



Det norske «bibelbeltet»

generelt plan reflekterer forskerne også over at dette kan føre til misvisning; de mener likevel det samlede materialet bekrefter bildet av Agder som landets mest konservative landsdel når det gjelder likestilling mellom kjønn.¹¹

Hvordan får vi dette til å passe med at Rogaland historisk sett var kjerneområde og spredningssenter for den folkelige pietismen som også sørlendinger i sin tid ble grepet av?¹² Fra 1840-tallet hadde Stavanger vært hovedsete for ytre misjon. Da indremisjonen fra om lag 1870 fikk vind i seglene, var det «vekkelsespresten» Lars Oftedal (1838–1900) fra Stavanger som førte an. Gjennom bølgen av massevekkelse som gikk over landet fra ca. 1870 og fram til mellomkrigstiden, fikk lekmannsbevegelsen stadig bredere oppslutning. Med basis særlig i indremisjonens organisasjoner ble den moderne bedehuskulturen skapt. Kulturgeografiske kart og valgsosiologiske oversikter viser hvordan kyst-

områdene på Sør- og Vestlandet i dette tidsrommet trer fram som det norske bibelbeltet.¹³

Geografen Gabriel Øidne (1918–1991) har i den klassiske artikkelen «Litt om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet» skissert noen grunnleggende kulturtrekk som kjennetegner sør- og vestlandske kyststrøk.¹⁴ Gjennom kombinasjon av ulike typer kildemateriale dokumenterer han styrken i engasjementet for avholds- og misjonssaken og viser til visse valgsosiologiske mønstre.¹⁵ På Vestlandet framhever Øidne et skille mellom det han kaller «Den mørke kyststripa», der pietismen sto sterkt, og de indre fjordbygdene som sammen med østlandske fjellbygder

11 Ellingsen & Lilleaas 2010; Magnussen et al. 2012; Magnussen & Repstad 2010

12 Fossåskaret 2015; Furre 1987

13 Seland 2020; Øidne 1957/1986

14 Øidne 1986

15 Det empiriske materialet omfatter statistikk for stemmefordeling ved visse stortingsvalg i tidsrommet 1891–1953, støtte til forslaget om brennevinsforbud ved folkeavstemningene i 1919 og 1926, samt fylkesvis fordeling av støttegaver til de største misjonsorganisasjonene året 1955. Øidne (1986) viser dessuten til tall for utbredelse av misjonsforeninger og kristelige blader.

utgjorde et område preget av en mer frilynt, grundtvigiansk kristendom. De to kulturene Øidne her viser til, profilerte seg gjennom konkurrerende folkebevegelser: den kristelige lekmannsbevegelsen og norskdomsrørsla, som favnet om mållag og frilynte ungdomslag. Stilt opp mot storsamfunnets dominerende kultur er begge disse bevegelsene å se som motkulturell mobilisering.¹⁶

På lokalt nivå kan vi konstatere at tallet på aktive i religiøs foreningsvirksomhet aldri var særlig høyt. For Agder er det antydnet at det kunne dreie seg om ca. 15 prosent av befolkningen i et bygdesamfunn.¹⁷ Bedehuset hadde likevel en sentral plass i folks bevissthet, og vekkelseskristendommen fikk et gjennomslag som tenderte mot ideologisk hegemoni. Mange steder var det religiøse innslaget så sterkt integrert i felleskulturen at «[å] velja bort bedehuset var å velja bort bygda».¹⁸

Nyere samfunnsfaglige undersøkelser viser hvordan denne kulturen ennå i dag preger holdninger og levesett i sør- og vestlandske kyststrøk.¹⁹ At ikke bare Agder, men også vestlandsfylkene skårer mer eller mindre svakt på dagens statistikk for kjønnsmessig likestilling, styrker antakelsen om at religiøst engasjement må tillegges vekt som forklaringsfaktor. Men Rogaland, som en gang var den folkelige pietismens høyborg i Norge, skårer høyere enn Agder. Her kan en anta at de omfattende endringene i økonomi og næringsliv som har preget nettopp denne regionen gjennom 'oljealderen', også har bidratt til betydelige endringer i det allmenne normverket.²⁰

Agder er altså del av et videre sør- og vestlandsk kulturbelte, der 1800- og 1900-tallets folkelige pietisme har satt tydeligere spor enn i landet for øvrig. Mens bibelfundert ideologi tidlig måtte vike for sekularisert rasjonalisme i den offentlige debatten om kvinners samfunnsmessige retter og plikter, har konservativ teologisk argumentasjon langt opp mot vår egen tid gitt legitimeringsgrunnlag for bedehusets kjønnsroller.

16 Rokkan 1987: 70 ff., 116 ff., 137 ff., 219 ff.

17 Slettan 1992: 167 ff.

18 Fossåskaret 2015: 45

19 Botvar, Repstad & Aagedal 2010; Fossåskaret 2015

20 Fossåskaret 2015

Den tradisjonelle misjonskvinneollen

Kvinnene utgjorde alltid et flertall av dem som sluttet seg til lekmannsrørslas organisasjoner.²¹ Både i ytre og indre misjon var de tildelt visse arbeidsoppgaver. Kvinnene skulle først og fremst arbeide for å skaffe midler til misjonsvirksomhet og til drift av organisasjonene på sentralt og lokalt nivå. Videre var det forventet at de stilte med frivillig innsats rundt all virksomhet på bedehuset, og at de fylte benkeradene i salen når lokale og tilreisende predikanter gjestet forsamlingen. Det lå også et særlig ansvar på kvinnene for å vise omtanke for mennesker som trengte støtte i en vanskelig livssituasjon.²²

Gjennom de mange håndarbeidsforeningene de dannet på lokalt nivå – kjent som kvinnemisjonsforeninger – drev de salg og utlodning av egenproduserte søm- og strikkevarer. Slik klarte de å skaffe en hoveddel av inntektsgrunnlaget for misjonsorganisasjonene.²³ Disse kvinneforeningene kunne ha tilknytning til en bestemt misjonsorganisasjon, men ofte ser vi at de ønsket å dele midlene de skaffet mellom flere formål og organisasjoner.²⁴



Kvinneforening i Våge, Spangereid. Fotograf ukjent, sannsynlig datering 1907.
Foto: Lindesnes Bygdemuseum/Agderbilder.no

21 Slettan 1998: 91

22 Seland 2009

23 Se Tjelle 1999 om kvinnes innsats for økonomien i Det Norske Misjonsselskap (NMS).

24 Seland 2006: 299–300

Det er slik vi kjenner den tradisjonelle misjonskvinnerollen: praktisk tjeneste i underordnede posisjoner. Men når vi ensidig fokuserer på bedehusregimet, glemmer vi lett at den kristelige kulturen lenge samsvarte med storsamfunnets allmenne kjønnsrollepraksis. En utbredt motvilje mot å la kvinner tre fram i offentligheten ble ganske selvfølgelig overført til de frivillige organisasjonenes arenaer, der talerstol og lederskap uten videre ble sett som mannens domene.²⁵ Så fikk nok budet om at kvinner skulle «tie i forsamlingen» sterkere vekt på bedehuset, der slike normer fortsatt ble sett som del av en gudgitt orden.

Det er likevel verd å nevne at Det Norske Misjonsselskap (NMS) alt i 1904 ga kvinnene stemme- og representasjonsrett – ni år før norske kvinner fullt ut ble tilkjent statsborgerlig stemmerett. På den annen side kan en vise til avholdsørsla, som også var en bevegelse med sterk oppslutning blant kvinner. Her åpnet Det Norske Totalavholdsselskap (DNT) allerede på 1880-tallet åpnet for full likestilling, både når det gjaldt stemmerett og valgbarhet.²⁶ Hang til bokstavtro bibeltolking er nok en viktig grunn til at misjonsorganisasjonene sakk akterut på dette feltet.

Ute på misjonsmarkene ble forbudet mot at kvinner fikk drive forkynelse utfordret, og pragmatiske hensyn kunne tvinge organisasjonenes lederskap til å gå med på kompromisser.²⁷ Over tid ser vi en viss oppmyking også i den hjemlige virksomheten. Men det tradisjonelle samfunnets komplementære oppfatning av mans- og kvinnerollen står ennå sterkt i organisasjonenes interne arbeidsdeling, og prinsippet om kvinnens underordning under mannen er videreført langt opp mot vår egen tid. Etter hvert som allmenne moderniseringsprosesser utfordret denne tenkemåten, måtte den kristelige kulturen i stadig sterkere grad framstå som en forskansning av foreldede rollemønstre.

Sett i tilbakeblikk kan en spørre hvordan bedehusets kvinner kunne avfinne seg med et kjønnsregime som så sterkt markerte seg som avvik fra samfunnsutviklingen for øvrig. Hvordan formet de sine virkefelt? Var de faktiske grensene for handling og utfoldelse videre enn det vi i første omgang forestiller oss?

25 Hagemann 1999

26 Fuglum 1972: 116 ff., 324

27 Predelli 1998

Myndige religiøse kvinneroller

I misjonsorganisasjonenes arkiver er kvinnene nesten usynlige – unntaket er regnskapsbøkene, der håndarbeidsforeningene ruver i listene over innkomne bidrag.

Men bedehusets historieforvaltere har også samlet et rikt tradisjonsmateriale som gir innblikk i lokalt foreningsliv bak de formelle organisasjonsstrukturene.²⁸ Når dette stoffet formidles i bøker og tidsskrift utgitt på misjonsbevegelsens egne forlag, bærer framstillingen naturlig nok preg av behovet for å forme et kollektivt minne som – slik sosialantropologen James Wertsch uttrykker det – kan skape en tjenlig fortid (*a usable past*).²⁹ Lest med kildekritisk distanse kan dette materialet like fullt gi verdifull innsikt, ikke minst om kvinnenes handlingsrom på lokalt nivå. For her finner vi mange fortellinger om navngitte kvinner som – nesten til overmål – skulle hylles og hedres.

Med bakgrunn i denne typen minnemateriale har jeg i en tidligere studie skissert tre idealtypiske posisjoner misjonsbevegelsens kvinner kunne innta.³⁰ *Den tradisjonelle misjonskvinne*rollen har vi alt vært inne på. Den var knyttet til håndarbeidsforeningene og til støtte for virksomheten på det lokale bedehuset. Dette var den mest alminnelige kristelige kvinne-rollen. Men etter hvert kan vi også identifisere et mindre gruppe som fylte *formelle eliteposisjoner*. Det dreier seg dels om kvinner som skulle støtte mannlige misjonærer i utetjeneste, dels om lønnede verv i organisasjonenes hjemlige virksomhet. Da gjaldt det gjerne diakonalt arbeid eller sekretærtjeneste rettet mot kvinneforeninger og barnelag.³¹

I tillegg møter vi en liten, men markant gruppe jeg plasserer i kategorien *uformelle eliteposisjoner*. Det dreier seg om kvinner som på ulike måter har vært framtreddende i sine lokalsamfunn, selv om virksomheten de drev ikke var legitimert gjennom formaliserte verv. Uten å markere

28 En sentral kilde er bokserien *Kristenliv*, utgitt av Norsk luthersk Misjonssamband (NLM) i perioden 1948–1965 (Bergen: Lunde & Co.). Hver bok dekker en eller flere av NLMs kretser. Selv om forfatterne hevder de har hatt et ønske om å formidle overlevert tradisjonen i lekmannsbevegelsen på tvers av organisatoriske grenser, ligger tyngdepunktet i NLMs miljøer.

29 Wertsch 2002

30 Seland 2009

31 Se Predelli 1998; Tjelle 1999

seg som opposisjonelle har disse kvinnene skaffet seg et større handlingsrom enn hva bedehusets normer skulle tilsi. De kunne tillate seg å stille kritiske spørsmål til mannlige ledere; de djerveste kunne sågar utfordre både prest og predikant i teologiske spørsmål. En sjelden gang finner vi også fortellinger om kvinner som på visse vilkår har fått aksept for å opptre som predikanter.

Det var helst ugifte kvinner som inntok slike uformelle eliteposisjoner. Fristilt fra arbeid og omsorg i en familie hadde de selvsagt større muligheter til å velge andre livsoppgaver, og til å vinne sosial aksept for sine valg. Ofte drev de sin kristelige tjeneste med bakgrunn i et yrke som ga dem brede kontaktflater. Det kunne for eksempel være kvinner som livnærte seg ved søm. Om de drev egen systue eller flyttet rundt til kunder i private hjem, kunne de kombinere praktisk arbeid med sosial omgang og målbevisst religiøs påvirkning. I andre tilfeller kunne det være arbeidsplass i en landhandel eller på et meieri som var basis.

Både gifte og ugifte kvinner kunne gå inn i selvpålagt diakonal tjeneste. Ved å ta på seg pleie av gamle og syke, og ved å støtte familier og enkeltmennesker som av ulike grunner slet tyngre enn andre, kunne de over tid opparbeide velvilje og respekt for sin gjerning. Noen av disse fikk en nesten opphøyd posisjon i sine lokalsamfunn. Filantropisk innsats kombinert med en form for privat sjelesorg ser ut til å være et kjennetegn ved virksomheten disse kvinnene drev.

I bedehuskulturens fortellinger finner vi ikke sjelden omtale av «bønnekvinner» – en benevnelse man brukte om kvinner man mente hadde særlige evner til å få Gud i tale. En kunne ha et forsterket håp om bønnesvar når disse kvinnene ba for syke, ba om god grøde i landbruket eller om beskyttelse for mennene som var ute på havet. En god bønnekvinn ville også be om at de «verdslige», de som ikke hørte til bedehusflokkene, måtte bli ledet til omvendelse og 'rett tro'. Bønnekvinnene kunne dessuten nyte generell tillit som rådgivere; ofte var de anerkjent som særlig dyktige også i praktisk arbeid.

Bedehusets tradisjonsformidling gir altså rom for en rekke fortellinger om selvstendige og sterkt motiverte kvinner som har forvaltet betydelig religiøs makt. Uten å opponere åpent, opptrådte de på flere vis grenseoverskridende innenfor et regime som forfektet kvinnens underordning

under mannen. Ettersom de ikke hadde formelle verv, er det knapt spor etter dem i organisasjonenes arkiver. Men bildene som tegnes, viser at myndige kvinneroller på visse vilkår ble idealisert i den kristelige kulturrens kollektive minne.

Status og selvbevissthet legitimert ved tro

Vi som i dag søker innsikt i 1800- og 1900-tallets kristelige kultur, har nok begrensede forutsetninger for å forstå hva troen kunne bety for den enkelte og for opplevelsen av fellesskap i disse miljøene. I pietismens univers var jordelivet ensidig sett som en «prøvelsens tid»; håpet lå i en tro som kunne bære videre til et salig etterliv. Foruten den grunnleggende læren om tro som adgang til frelse, var den lutherske kallsetikken og tesen om det «allmenne prestedømmet» sterke pilarer i bedehusets teologi.³² Dette var viktig tankemateriale også for kvinnes fortolkning av sine livskår.

Kallstanken forutsetter at hvert menneske er kalt av Gud til å virke i verden. For noen kunne det dreie seg om en spesiell innsats, men for de fleste handlet det om å reise en himmel over det jevne, strevsomme livet de var henvist til å leve.³³ Her var det inspirasjon å hente både for det store flertallet av tradisjonelle misjonskvinner og for de få som tok mål av seg til å entre eliteposisjoner. Tesen om det allmenne prestedømmet hevder at den troende direkte og uten noe geistlig mellomledd kan søke Guds ord og bringe sin innsikt videre.³⁴ Med bakgrunn i denne læren kunne både menn og kvinner i lekmannsbevegelsen se seg berettiget til å utfordre presteskapets autoritet.

Både fra kirkens prekestol og i bedehusets forkynnelse kunne kvinner bli framhevet som edlere skapninger enn menn. Slike budskap kom ikke minst til uttrykk når misjonsbevegelsens kvinneforeninger skulle hylles for flid og utholdenhet.³⁵ Men ikke alle kvinner føyde seg like lett etter tradisjonelle skjema for arbeidsdeling. Sosiologen Line N. Predelli

³² Molland 1961: 186 ff.

³³ Molland 1961: 194–195

³⁴ Molland 1961: 197–198

³⁵ Slettan 1986: 140

har gjennomført en studie av kvinnelige og mannlige medarbeidere i tjeneste for NMS i tidsrommet ca. 1870–1910. Studien, som omfatter både hjemme- og utetjenesten, viser et sammensatt bilde. Særlig på fremmed misjonsmark kunne organisasjonsledelsens kjønnsregulerte instruksjoner oppleves som et hinder i møtet med lokal kultur. Når praktisk erfaring på visse områder støtte an mot dette regimet, kunne ledelsen se seg nødt til å godta – eller i alle fall se gjennom fingrene med – at kvinner flyttet grenser. I andre tilfeller kunne det komme til harde konfrontasjoner.³⁶

At misjonærer i utetjeneste brakte slike erfaringer til hjemlandet, har nok over tid virket inn på organisasjonenes holdninger i kjønnsrelaterede spørsmål. Bedehuset var jo heller ikke upåvirket av storsamfunnets utvikling, der lovverket utover på 1900-tallet suksessivt åpnet for økt likestilling mellom kvinner og menn. I denne perioden ble også misjonsorganisasjonenes virksomhet sterkere forgreinet; organisasjonsbyråkratiet vokste og ledelsen så seg i økende grad tjent med å engasjere kvinner til tjenester av den typen jeg tidligere har beskrevet som ramme rundt kvinner i formelle eliteposisjoner.

Hva er det med Agder?

Innenfor den langstrakte kyststripen som utgjør det norske bibelbeltet, vil det naturlig nok være skiftninger og variasjon vi ikke ser på grovtegnede kulturkart. Er det mulig å peke på trekk ved Agder som kan forklare at landsdelen peker seg ut som særlig konservativ i likestillingsspørsmål?

En anekdotisk fortelling går ut på at Gabriel Øidne etter et foredrag om det sør- og vestlandske bibelbeltet fikk spørsmål om hva som lå til grunn for det særegne ved denne kulturregionen. Øidne skal ha tenkt seg om så lenge at forventningene steg i salen: Var det nå man skulle få den altomfattende forklaringen? Da foredragsholderen endelig svarte, kom det kort: «Nei, dette er heilt uforklarleg!». Fortellingen poengterer den solide empirismen som kjennemerker Øidnes arbeid. Svaret hans – om det faktisk var dette han sa – må vi se som en humoristisk påminning om det komplekse og mangetydige som ligger i ethvert begrep om kultur.

36 Predelli 1998

Tilbake til spørsmålet om hvorfor nettopp Agder utmerker seg ved konservatisme i likestillingsspørsmål – En kunne være fristet til å svare som Øidne. Men jeg skal våge meg et steg videre, og peke på noen topografiske og samfunnsgeografiske strukturer som kan ha ligget til rette for en mer slitesterk kristenkonservatisme på Sørlandet enn det vi ser i øvrige deler av bibelbeltet. Før vi går nærmere inn på disse aspektene, må vi knytte an til det vi kan se som fellestrekk ved Øidnes «mørke kyststripe».

Agder speiler ikke så klart det skarpe kulturskillet som Øidne framhever mellom ytre og indre bygder på Vestlandet (se ovenfor). Selv om pietisme og bedehuskultur også i agderfylkene fikk sterkest gjennomslag langs kysten, ble foreningslivet her mer variert enn det vi ser i vestlandske kyststrøk. Heiebygdene på Agder har også et mer bredspektret foreningsliv enn det Øidne finner i de indre fjordbygdene på Vestlandet. I indre deler av Agder har det vært mer av jevnbyrdig konkurranse mellom religiøs og frilynt foreningskultur. Dette må vi se i sammenheng med at selve assosiasjonsfenomenet – tilbøyeligheten til å danne frivillige foreninger for ulike formål – ganske seint fikk gjennomslag i disse områdene. Her vant lekmannsrørsla for alvor fram samtidig som den frilynte rørsla var på frammarsj.³⁷

Øidne går i liten grad inn på mulige årsaker til det kulturgeografiske mønsteret han dokumenterer. Han tar som utgangspunkt at de to kulturregionene han kartlegger – «Den mørke kyststripa» og «Fjell- og fjord-Noreg» – begge representerer periferiens motkulturer i opposisjon til en dominerende sentrumskultur. Når det gjelder den sør- og vestlandske kystkulturen, som vi her har valgt å kalle bibelbeltet, gir han likevel tydelige hint om en sammenheng med næringsstrukturelle forhold. Han legger til grunn at jevnbyrdighet i det økonomiske disponerer for samstemmighet i ideologisk orientering, og dermed for enhetlig kultur. Dette er en tolkning som har bred støtte – eller som ofte tas for gitt – både i samfunnsfaglig og historiefaglig litteratur.³⁸

I det historiske bildet er materiell egalitet et klart kjennetegn ved bygdeøkonomien i kyststrøkene på Agder. Her var ressursene stort sett

37 Seland 2006: 369 ff., 392 ff.; Try 1986

38 Seland 2020

delt på små gårdparter, og det var knapt noen grobunn for klassekonflikt. Vi skal likevel merke oss visse variasjoner fra øst til vest i landsdelen. Mens nasjonal statistikk viser at Vest-Agder rundt 1870 var det fylket som hadde mest utpreget småbruksstruktur, var ressursfordelingen i landbruket mer sammensatt i bygdene lenger øst. Forskjellene er likevel ikke større enn at Aust-Agder hadde om lag samme fordeling mellom små, mellomstore og større bruk som vestlandsfylket Hordaland.³⁹

Når det gjelder egalitet i landbruket, faller Agder altså pent inn i Øidnes klassifisering. Men det er andre sider ved økonomisk struktur som Øidnes ikke berører. Ser vi etter det særegne ved Agder, er bytettheten et iøynefallende trekk. Rogaland og Hordaland har sine urbane tyngdepunkt i Stavanger og Bergen. Foruten Arendal og Kristiansand gir den lange rekken av småbyer langs Sørlandskysten en særegen samfunnsgeografisk struktur som skiller seg ut også innenfor det sør- og vestlandske kystbeltet. Mellom byene finner vi dessuten en rekke strandsteder og uthavner med trekk av småbysamfunn.⁴⁰ Geografen Jon P. Knudsen gir dette oversiktsbildet:

Det er de klassiske kystbyene ... beliggende i to til tre mils avstand fra hverandre, med et lokalt omland av nært innland og skjærgård, et fjernere oppland bestående av dalfører og heier innover landet og en global arena som knyttet byene til det som var den viktigste næringsveien i disse byenes gullalder: handel og skipsfart.⁴¹

Her er vi ved kjernen av det som særmerker Agder: rekken av småbyer langs kysten, den topografiske strukturen som styrker tilknytningen mellom innland og kyst, den tette oversjøiske kontakten. Det her vi må se etter forklaringer på at den folkelige pietismen som gjennom generasjoner har preget hele bibelbeltet, fikk sterkere støttepunkt og mer varig innvirkning nettopp i denne landsdelen.

39 Slettan 1998: 46–47

40 Abrahamsen 2013; Knudsen 2002; Slettan 1998: 49 ff.

41 Knudsen 2002: 32

Strukturelle vilkår for kulturspredning

Den sterke veksten i norsk lekmannsrørsle kom i kjølvannet av tre omfattende vekkelsesbølger. Den første kan tidfestes til 1870-tallet, den andre og mest omfattende bølgen kom rundt år 1900, den tredje i mellomkrigstiden.⁴² Det er verd å merke seg at de første av disse bølgene i tid faller sammen med de mest hektiske fasene i emigrasjonshistorien. Utvandring og vekkelse kan ses om samtidige følger av dype sosiale endringsprosesser. Men det er også klart at mye av indremisjonens framgang var inspirert av transatlantisk kulturkontakt.⁴³

Kontakten med USA

Som vi alt har vært inne på, representerte den angloamerikanske nyevangelismen en vekkelseskristendom som både i budskap og form siktet mot å framvirke masseomvendelse. Sjøfart og emigrasjon la til rette for at sør- og vestlendinger ble eksponert for amerikansk *revivalism* i langt større grad enn nordmenn flest. At mange predikanter fra Sør- og Vestlandet selv reiste over Atlanteren for å lære, sier også sitt om spredningspotensialet for amerikanisert vekkelseskristendom i Norge.⁴⁴ Vi skal også merke oss at Agder hadde en høy andel utvandrere i forhold til folketallet, et høyt antall tilbakevendte emigranter og utbredt «Amerika-pendling» gjennom store deler av 1900-tallet.⁴⁵ Her ligger nok mye av grunnlaget for styrken som ennå manifesterer seg i sørlandsk kristenkonserverisme.

Øidnes kulturgeografiske kart profilerer regionale motsetninger i et større bilde; de viser ikke variasjoner på lavere nivå. I vår sammenheng kunne vi hatt nytte av studier som avdekker variasjon langs sentrum-periferi-dimensjonen på region- og distriktsnivå. Anvendt på Øidnes kart ville slike utdypninger uten tvil vist betydelige skiftninger i kultur innenfor den langstrakte kyststripen som inngår i bibelbeltet, og byenes rolle som sentra for kulturspredning ville tre tydeligere fram.⁴⁶

42 Seland & Aagedal 2008: 37 ff.

43 Seland 2013, 2020

44 Seland 2006: 284, 290

45 Slettan 1998: 28 ff.

46 Knudsen 1986

Sørlandsbyene som religiøse sentra

Internasjonale studier viser en sterk sammenheng mellom urbanisering og økende sekularisering i vestlige land. I større byer, der næringsliv og befolkning er mer mangfoldig enn i distriktene rundt, vil også ideologisk og religiøs orientering være mer pluralistisk. I kommunikasjon mellom by og omland vil dette forholdet i seg selv styrke sekularisering. Når det gjelder mindre byer, er bildet mer sammensatt. Der det er sterke religiøse miljøer i byen, og en viss ideologisk samforstand mellom disse miljøene og omgivende distrikt, vil byen i mindre grad bidra til sekularisering.⁴⁷

Trekker vi denne tendensen litt videre, er det ikke urimelig å tenke seg at små byer med tilsvarende kulturelle bånd til distriktene sågar blir aktive spredningssentra for religiøst engasjement. Når det gjelder Agder, ligger det nært å vise til Mandal som kjerneområde for indremisjon og bedehuskultur i det gamle vestfylket. Her ble det tidlig etablert en tradisjon for et årvisst stevne som «samla dei truande frå Lindesnes og heilt opp til Åseral og Eiken» rundt første helga i januar.⁴⁸ Tradisjonen for slike «helligtrekongermøter» ble holdt i hevd gjennom generasjoner. Historikeren Bjørn Slettan gir dette tidsbildet fra 1870-tallet:

I Mandal hadde dei «helligtrekongermøter» kvar 6. januar. [...] Det var gudsteneste, men samstundes marknadsdag og folkefest. Dei kom frå bygdene vidt omkring, så det var vanskar med å få inn hestar og folk for natta. Motiva for å samlast kunne vere så ymse; butikkane og skjenkestadene hadde òg godt besøk. Men det var likevel det kristelege innhaldet som var sentrum i det heile. Den store kyrkja i byen kunne romme over 1800 menneske, men denne dagen var det ikkje ståplass ledig.⁴⁹

Oversjøisk kulturkontakt inspirerte også til tidlig etablering av frikirkelighet. Som tidligere nevnt kom frikirkene alt i alt til å stå tallmessig svakt i Norge. Men Aust-Agder skiller seg alt tidlig på 1900-tallet ut med en

47 Knudsen 1986

48 Handeland 1948, passim, sitat: 62

49 Slettan 1998: 91

oppslutning langt over gjennomsnitt for riket. Her trer Arendal fram som sentrum for frikirkelige bevegelser.⁵⁰

Styrke i organisering og tilpasning over tid

Så langt kan vi altså peke på historisk utvikling knyttet til oversjøisk kontakt og byenes rolle i religiøs kulturspredning som bakgrunn for sørlandsk kristenkonservervisme. På et annet plan må vi framheve evnen til omstilling i det kristelige lekfolkets organisasjoner. Om verdigrunnlaget var konservativt, var lekmannsrørsla lenge i fremste linje når det gjelder moderne organisasjonsbygging.⁵¹

Etter hvert som organisasjonene vokste i styrke, ble det også utviklet helhetlige rammer for sosial og kulturell identitet. 'Barn av bedehuset' fikk opplæring i søndagsskole og barnelag før de gikk inn i en ungdomsforening, og kanskje søkte seg inn på en kristelig ungdomsskole. Som voksne orienterte de seg i verden gjennom kristelige blader og aviser, med skjønnlitteratur fra kristelige forlag som avveksling og tidtrøyte. I byene kunne en møtes på misjonskaféer og overnatte på misjonshotell. Sommerleire og familiestevner bygde opp under et videre fellesskap på regionalt og nasjonalt nivå. Slik ble nye generasjoner sosialisert inn i stabile miljøer, for i sin tur å bidra til å forme og omforme en tidstilpasset kristelig kultur.⁵²

Som historiker kan jeg bidra til å skape dypere forståelse for kulturutvikling over tid, men jeg har begrensede forutsetninger for å forklare bakgrunnen for dagens kristenkonservervisme. Når jeg nå skal trekke tråder opp mot vår egen tid, må det bli i form av spørsmål og antydninger. Da vil jeg først rette oppmerksomheten mot noen momenter i de samfunnsfaglige studiene vi kan se som tidstilpassede uttrykk for tendenser vi kjenner fra tradisjonell kristelig kultur.

Ett moment som innbyr til kommentar, er inntrykket av at en konservativ minoritet synes å ha en moralsk autoritet når det gjelder sørlendingenes syn på likestilling. Dag Ellingsen og Ulla-Britt Lilleaas minner om at de

⁵⁰ Knudsen 1994: 145 ff., 160 ff.; Slettan 1998: 313

⁵¹ Gundersen 1996; Seland 2006: 221 ff., 255 ff.

⁵² Seland 2006: 240–241, 401 ff.

konservative alt i alt er i mindretall, også på Sørlandet, men at det like fullt synes som om disse får prege regionens identitet i større grad enn «antall og andel skulle tilsi».⁵³ Her ligger det nært å peke på en parallell i den 'klassiske' bedehuskulturen, i det jeg har omtalt som minoritetens ideologiske hegemoni: Om antallet som jevnlig var aktive i religiøse foreninger aldri var høyt, hadde den pietistiske vekkelseskristendommen likevel et så sterkt grep om folk at denne trosforståelsen kom til å prege det allmenne normverket.

Videre vil jeg reflektere rundt funn som viser mer utbredt likestillingskonservatisme i frikirkelige samfunn enn i statskirketilknyttede miljøer.⁵⁴ Her må vi vel også være oppmerksom på at kategorien statskirkelige miljøer, som de aktuelle studiene viser til, nok er mer sammensatt enn en først tenker seg. Denne kategorien omfatter både den lavkirkelige bedehuskulturen, med sin orientering mot bokstavtro bibeltolkning, og mer kulturåpne, folkekirkelige miljøer. Om det statistiske materialet hadde gitt mulighet til å skille ut lavkirkelige miljøer, ville forskjellen mellom disse og den frikirkelige kategorien kanskje ikke vært så stor?

Om det likevel holder stikk at de frikirkelige utmerker seg ved konservatisme, er det naturlig å peke på den generelle bakgrunnen Agder har, med tidlig etablering og forholdsvis sterk utbredelse av frikirkelighet. Her kan en også legge til at oppslutningen om frikirkesamfunn i seinere tid har økt betydelig i denne landsdelen, også i områder som omfattes av det gamle Vest-Agder fylke.⁵⁵ Den som ser seg litt rundt på Sørlandet, vil nok også få et inntrykk av at flere frikirkemiljøer har lykket godt med tiltak og aktivitetsformer som appellerer til barn og unge, og at de skaper attraktive sosiale arenaer ikke minst for barnefamilier. Det er rimelig å tenke seg at dette er en profil som fører til nyrekruttering nettopp blant ungdom og unge voksne.

Om det faktisk er slik at de mest framgangsrike frikirkemiljøene særlig rekrutterer fra yngre alderssegmenter, er dette en tendens det er interessant å holde opp mot den tendensen som Ellingsen og Lilleaas avdekker i sin studie fra 2010: At unge sørlendinger ser ut til å være mer «likestillingstradisjonelle» enn sine jevnaldrende i resten av landet.

53 Ellingsen & Lilleaas 2010, sitat: 95

54 Ellingsen & Lilleaas 2010; Magnussen et al. 2012; Magnussen & Repstad 2010

55 Magnussen & Repstad 2012

Konservative kjønnsregimer i moderne kontekst

Vårt blikk på den klassiske bedehuskulturens kjønnsregime viste et mer mangfoldig spekter av kvinneroller enn det vi forbinder med den tradisjonelle misjonskvinne-rollen. Også her var det plass til kvinner som ønsket et utvidet handlingsrom. Det krevde nok sitt av personlig styrke og sosiale evner; men så lenge disse kvinnene ikke utfordret det formelle regimet, ble de møtt med velvilje og respekt. Fram til langt ut på 1900-tallet var det jo heller ikke noe påtakelig press verken på bedehuset eller i det allmenne samfunnet fra kvinner som strakte seg etter formelle verv. Her var det 1970-tallets «nyfeminisme» som skapte vannskillet.

Etter hvert som religiøse begrunnelser for kvinners underordning har tapt legitimitet i vestlige land, er det naturlig å spørre hvorfor kvinner fortsatt velger å slutte seg til eller bli værende i kristne miljøer som begrenser deres handlingsrom. Det fins ennå sekter der det kan stå om aksept for prevensjon. Men langt oftere ser vi at også kristenkonservative miljøer langsomt tilpasser sitt normverk til storsamfunnets standard når det gjelder både manns- og kvinneroller. Abortspørsmålet, homofilt samliv og nye muligheter for bioteknologiske inngrep er fortsatt omstridt. Men ellers kan vi konstatere at liberaliserte holdninger vinner fram når det gjelder arbeidsdeling i hjemmet og kvinners adgang til utdanning og lønnet arbeid.⁵⁶

Gitt den historiske kontakten mellom amerikanske og norske vekkelsesmiljøer, er det fristende å spekulere over betydningen av slike forbindelser i dag. Religionssosiologiske studier viser at uvilje mot å tilpasse seg et liberalt syn på kjønnsmessig likestilling er en sentral faktor i den kristenkonservative bevegelsen i dagens USA.⁵⁷ Vi vet også at amerikansk innflytelse har vært særlig sterk i frikirkelige miljøer.⁵⁸ Om det fortsatt er bærekraft i båndene mellom norske frikirker og amerikanske søstersamfunn, ville det være naturlig å spørre om også dette har vært med på å prege sørlendingenes holdninger til likestilling i konservativ lei.

Religionssosiologer som studerer konservative forsamlinger i dagens USA, skiller mellom ulike former for tilpasning og motivasjon blant

56 Magnussen & Repstad 2010; Woodhead 2007. Se også Magnussens kapittel i denne antologien.

57 Woodhead 2007

58 Bloch-Hoell 1973

kvinner som er underlagt tradisjonelle kjønnsregimer. Mens man i enkelte forsamlinger uten videre innordner seg det normverket som gjelder, ser en at kvinner i andre miljøer aktivt utvider sitt eget handlingsrom. Det betyr ikke at de utfordrer det hierarkiske hovedmønsteret som krever underordning under mannen. Det betyr heller ikke at de vegrer seg for de typiske kvinneoppgavene de er tildelt innenfor fellesskapet. De stiller også tallsterkt og lojalt på den felles søndagsgudstjenesten som ledes av en mannlig pastor. Men på ukedager kan de samles til egne kvinnekamper, som på sett og vis fungerer som en parallell organisasjon.⁵⁹

Den formelle begrunnelsen for disse sammenkomstene kan gjerne være bibelstudier. Men det som betyr mest for deltakerne i slike 'kvinnemenigheter', er tilgangen til en sosial arena som byr på meningsfulle samvær, og som blir ramme for et fellesskap preget av gjensidig støtte og sympati. Her deler kvinnene erfaringer og drøfter problemer knyttet til familieansvar, barneoppdragelse, ekteskapelig samliv, helse, arbeidsplass og alt en ellers står oppe i av dagliglivets utfordringer.⁶⁰

Slike kvinnefellesskap er til nå lite undersøkt i norsk kontekst. Men vi vet jo at de fins, og at de er viktige for kvinner, både i konservative og mer liberale religiøse forsamlinger. De som søker denne typen fellesskap, vil i varierende grad være åpne for storsamfunnets ideelle likestillingskrav, men det er grunn til å tro at de jevnt over har en grunnholdning som pålegger kvinner et særlig ansvar for hjem og familie.

I nyere tid ser vi også at slike holdninger koples til en mer allmenn samfunnsdebatt, der det reises kritikk mot økende effektivitetskrav i arbeidslivet, familier i «tidsklemme» og institusjonalisering av barns oppvekst.⁶¹ Da er det kort vei til holdningene Ellingsen og Lilleaas avdekker i sin studie fra 2010: Et tradisjonelt kjønnsrollemønster på Sørlandet kan legitimeres ved ønsket om «det gode liv» – et liv der en finner ønsket balanse mellom arbeid og fritid, og der en prioriterer familieliv og omsorg for barn.

59 Woodhead 2007

60 Woodhead 2007

61 Se f. eks. Vestly 2011, 2013. (Vestly er i inneværende valgperiode representant for Partiet De Kristne (PDK) i Kristiansand bystyre og i Agder fylkesting.)

Sluttord

Utgangspunktet for dette kapitlet er samfunnsfaglige studier som viser at Agder ligger på bunnplass i alle målinger som gjelder likestilling mellom kjønn i Norge. Ettersom en ikke kan peke på spesielle årsaker knyttet til økonomiske og næringsstrukturelle forhold, stiller samfunnsforskerne spørsmål om en mulig sammenheng med landsdelens pietistiske kulturarv. Som historiker ser jeg dette spørsmålet som invitasjon til en ganske krevende dyst.

Det sier seg selv at kulturell innflytelse aldri fullt ut kan kartlegges. Skal vi i det hele tatt forsøke å finne forklaringer på dagens konservatisme, må det være i form av utprøvende refleksjon. Jeg har sett det som viktig å minne om at Agder inngår i et mer omfattende sør- og vestlandsk kystbelte, der religion i sterkere grad enn i landet for øvrig har preget kultur og samfunnsliv. Videre har jeg trukket noen linjer gjennom den folkelige pietismens historie i Norge, med særlig vekt på innflytelsen fra angloamerikansk vekkelseskristendom. Som bakgrunn for spørsmål knyttet til likestillingsproblematikk, har jeg skissert et bilde av det tradisjonelle bedehusets kjønnsregime. Her modellerer jeg den typiske misjonskvinnerollen, men viser også at bedehusets kvinner kunne forvalte betydelig uformell makt.

Når det gjelder angloamerikansk innflytelse har jeg pekt på grunnleggende strukturelle vilkår som la til rette for særlig tett kulturkontakt mellom Sørlandet og USA. Med blick for kulturspredning innenfor landsdelen, har jeg framhevet samfunnsgeografiske betingelser knyttet til den tette rekken av småbyer som kjennetegner sørlandskysten. Gjennom handel og skipsfart ga sørlandsbyene vide horisonter for oversjøisk kulturkontakt, samtidig som de kystnære bygdene ble preget av bynær beliggenhet.

Tett kontakt med amerikansk *revivalism* ga ikke bare impulser til den brede lavkirkeligheten, den inspirerte også til tidlig etablering av frikirkelighet på Sørlandet. Religions sosiologiske studier viser for øvrig at visse frikirker har hatt en betydelig vekst i nyere tid. Med bakgrunn i historiske tendenser har jeg lagt vekt på spørsmålet om hvor sterkt amerikanske impulser slår inn i dagens sørlandskultur. I denne sammenhengen har

jeg bl.a. vist til sosiologiske studier som avdekker en påtakelig motstand mot kjønnsmessig likestilling blant kristenkonservative i USA.

Så hvor langt kommer vi med spørsmålet om sammenheng mellom pietisme og konservative holdninger til likestilling på Sørlandet? Om kristendomsforståelsen er myknet i kantene og de allmenne sekulariseringsprosessene går sin gang, gir den religiøse kulturarven ennå en dyp klangbunn for sørlendingenes livsvalg og verdisyn. Ettersom sørlands-pietismen i så høy grad har hentet næring fra amerikanske vekkelsesmiljøer, er det gode grunner for å følge dette sporet også i samtidsstudier av holdninger til likestilling i denne landsdelen.

Kilder og litteratur

- Abrahamsen, O. A. (2013). Byene på Agder i spennet mellom det hjemlige og det fremmede. I B. E. Johnsen (Red.), *Sørlandet og utlandet. Transnasjonal kontakt, internasjonal påvirkning* (s. 67–82). Cappelen Damm Høyskoleforlaget. <https://doi.org/10.23865/noasp.79>
- Bloch-Hoell, N. (1973). The impact in Norway of American religious dissent. I A. N. J. den Hollander (Red.), *Contagious conflict. The impact of American dissent on European life* (214–232). Brill.
- Botvar, P. K. & Schmidt, U. (Red.). (2010). *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Universitetsforlaget.
- Botvar, P. K., Repstad, P. & Aagedal, O. (2010). Regionaliseringen av norsk religiøsitet. I P. K. Botvar & U. Schmidt (Red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (s. 44–59). Universitetsforlaget.
- Ellingsen, D. & Lilleaas, U.-B. (2010). *Det gode liv på Sørlandet og tradisjonelle kjønnsroller*. Universitetet i Agder. <http://hdl.handle.net/11250/135075>
- Fossåskaret, E. (2015). Arbeidarrørsla og bedehuset. I E. Larsen (Red.), *Det mørke fastland? Arbeiderbevegelsen i Rogaland* (s. 12–55). Arbeidernes historielag.
- Fuglum, P. (1972). *Kampen om alkoholen i Norge 1816–1904*. Universitetsforlaget.
- Furre, B. (1987). Rogaland – noko for seg. Kven var oftedølene? I E. Fossåskaret & B. Furre (Red.), *Rogalandskulturen. Mellom religion og politikk. Ei tverrfagleg vandring gjennom 120 år* (s. 6–27). Høgskolesenteret i Rogaland.
- Gundersen, K. T. (1996). Visjon og vekst. Framveksten av de frivillige kristelige organisasjonene 1814–1940. *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*, tilleggshefte nr. 3. https://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2008062004011
- Hagemann, G. (1999). De stummes leir? 1800–1900. I I. Blom & S. Sogner (Red.), *Med kjønnsperspektiv på norsk historie* (s. 135–226). Cappelen.

- Handeland, O. (1948). *Kristenliv på Agder. 50-årskrift for Agder krins av Det norske lutherske kinamisjonsforbund*. Forbundets forlag.
- Johnsen, B. E. (Red.). (2013). *Sørlandet og utlandet. Transnasjonal kontakt, internasjonal påvirkning*. Cappelen Damm Høyskoleforlaget.
<https://doi.org/10.23865/noasp.79>
- Knudsen, J. P. (1986). Culture, power and periphery. The Christian lay movement in Norway. *Norsk Geografisk Tidsskrift – Norwegian Journal of Geography*, 40(1), 1–14. <https://doi.org/10.1080/00291958608552151>
- Knudsen, J. P. (1994). *Kulturspredning i et strukturelt perspektiv. Eksemplifisert ved politisk og religiøs endring under moderniseringen av det norske samfunn* [Doktorgradsavhandling]. Lund: Lund University Press.
- Knudsen, J. P. (2002). Makt i regional fason. I J. P. Knudsen & H. Skjeie (Red.), *Hvitt stakitt og fiberoptikk: regionale myter – regional makt* (s. 31–48). Høyskoleforlaget.
- Knudsen, J. P. & Skjeie, H. (Red.). (2002). *Hvitt stakitt og fiberoptikk: regionale myter – regional makt*. Høyskoleforlaget.
- Magnussen, M. L. & Repstad, P. (2010). Religion og likestilling mellom menn og kvinner. I P. K. Botvar & U. Schmidt (Red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (s. 149–165). Universitetsforlaget.
- Magnussen, M. L., Repstad, P. & Urstad, S. (2012). Skepsis til likestilling på Sørlandet – et resultat av religion? *Tidsskrift for kjønnsforskning*, 36(3/4), 204–222.
https://www.idunn.no/tfk/2012/03-04/skepsis_til_likestilling_p_srlandet_-_et_resultat_av_rel
- Molland, E. (1961). *Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn*. Land og kirke.
- Norseth, K. (2007). «La oss bryte over tvert med vor stumhet!» *Kvinnerens vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912* [Doktorgradsavhandling]. Det teologiske menighetsfakultet.
- Norsk luthersk misjonssamband (NLM). (1948–1965). *Kristenliv* [Bokserie] Lunde & Co.
- Rokkan, S. (1987). *Stat, nasjon, klasse. Essays i politisk sosiologi*. Universitetsforlaget.
- Predelli, L. N. (1998). *Contested Patriarchy and missionary feminism: The Norwegian missionary society in nineteenth century Norway and Madagascar* [Doktorgradsavhandling]. University of Southern California.
- Ryen, A. (2002). Husmorlandets siste skanse. I J. P. Knudsen & H. Skjeie (Red.), *Hvitt stakitt og fiberoptikk: regionale myter – regional makt* (s. 167–184). Høyskoleforlaget.
- Seland, B. (2006). *Religion på det frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur*. Høyskoleforlaget.

- Seland, B. (2009). Kjønn og makt – myndige religiøse kvinneroller. *Tidsskrift for kjønnsforskning*, 33(1/2), 82–98. <https://www.idunn.no/tfk/2009/01-02/arto4>
- Seland, B. (2013). Sørlandsk pietisme? Religion på tvers av grenser. I B. E. Johnsen (Red.), *Sørlandet og utlandet. Transnasjonal kontakt, internasjonal påvirkning* (s. 83–110). Cappelen Damm Høyskoleforlaget. <https://doi.org/10.23865/noasp.79>
- Seland, B. (2020). Det norske bibelbeltet: geografiske og kulturhistoriske perspektiv. *Historisk tidsskrift*, 99(2), 128–143. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2944-2020-02-04>
- Seland, B. & Aagedal, O. (2008). *Vekkelsesvind. Den norske vekkingskristendommen*. Samlaget.
- Slettan, B. (1986). Prædikerinder og arbeidsbier. Kristelige kvinneroller på 1800-tallet. I O. Aagedal (Red.), *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* (s. 133–154). Oslo: Samlaget.
- Slettan, B. (1992). «O, at jeg kunde min Jesum prise...» Folkelig religiøsitet og vekkelsesliv på Agder på 1800-tallet. *Studia humaniora* 9, Universitetsforlaget.
- Slettan, B. (1998). *Agders historie 1840–1920*. Agder Historielag.
- Tjelle, K. F. (1999). Misjonskvinnebevegelsen i Norge. I *Norsk tidsskrift for misjon*, 53(3), 175–190. <https://journals.mf.no/ntm/article/view/3720/3046>
- Try, H. (1986). Tidleg foreningsframvekst på den norske Skagerrak-kysten, særleg Agder. I A. Gustavsson, P. Holm & H. Try (Red.), *Meddelelser fra Kattegat-Skagerrak prosjektet* nr. 11. Aalborg universitetscenter.
- Vestly, L. M. (2011, 23. september). Myten om den perfekte småbarnsmor [Debattinnlegg]. *Fædrelandsvennen*. <https://www.fvn.no/mening/i/eo6BR/myten-om-den-perfekte-smaabarnsmor>
- Vestly, L. M. (2013, 5. mars). Morshjerte i samfunnsklemma [Kommentar]. *Dagen*. https://www.dagen.no/meninger/Morshjerte_i_samfunnsklemma-59514
- Wertsch, J. V. (2002). *Voices of collective remembering*. Cambridge University Press.
- Woodhead, L. (2007). Gender differences in religious practice and significance. I J. A. Beckford & N. J. Demerath (Red.), *The Sage handbook of the sociology of religion*. Sage. <https://doi.org/10.4135/9781848607965>
- Øidne, G. (1986). Litt om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet [tidligere trykt i *Syn og Segn* 1957]. I O. Aagedal (Red.), *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket* (s. 40–58).
- Aagedal, O. (Red.). (1986). *Bedehuset. Rørsla, bygda, folket*. Samlaget.