

Hauge-bevegelsens «Prædikerinder»

Kritisk blikk på forskning og formidling

Björg Seland
Professor emeritus i historie
Universitetet i Agder
bjorg.seland@uia.no

Sammendrag: Emnet for denne artikkelen er Hauge-bevegelsens kvinnelige forkynnere. Første del har bakgrunn i en undersøkelse av kilder til faktisk kunnskap om disse kvinnenenes praksis og handlingsrom. Andre del bygger på en historiografisk studie som sikter mot å klarlegge behandlingen av dette emnet i kirkehistoriske verk og i annen faglitteratur. Blant de eldre verkene er oppmerksomheten særlig konsentrert om A. Chr. Bangs monografi (1874/1910) og H.G. Heggtveits kirkehistorie (1905–1920). Når det gjelder nyere forskningslitteratur, er søkelyset særlig rettet mot visse kildekritiske problemer, og mot vår tids populæroppfatning av den tidlige lekmannsbevegelsen som bærer av en form for feminisme.

Søkeord: Hauge-bevegelsen, kvinnelige forkynnere, historiografi, kildekritikk, feminismebegrepet.

Abstract: The subject of the article is the female preachers of the Hauge movement. The first part is based on a study of sources of actual knowledge about these women's religious practices and room for maneuver. The second part is based on a historiographical study that aims to document the approach to the topic in church history works and other professional literature. Considering older works, attention is particularly given to A. Chr. Bang's monography (1874/1910) and H.G. Heggtveit's church history (1905–1920). In the case of more recent research literature, the attention is particularly given to certain source-critical problems, and today's popular perception of the early lay movement carrying a form of feminism.

Keywords: The Haugean movement, female preachers, historiography, source-critical problems, the concept of feminism.

Innledning

Da Hans Nielsen Hauge (1771–1824) døde, etterlot han seg et «testamente» som skulle få stor betydning for videre utvikling av den norske lekmannsrørsla. Her blir retningslinjene lagt for hvordan det vakte lekfolket skulle forholde seg til «Statens Religion» og kirkens embetsverk, og hvordan de skulle bevare sitt fellesskap av «sande Medtroende» innenfor den allmenne sognemenigheten. Da gjaldt det ikke minst å drive religiøs oppbyggelse uten å komme i konflikt med loven. Forbudet mot lekmannsforbyggelse var nedfelt i en kongelig forordning av 13. januar 1741, kjent som konventikkelpakaten. Det lå et tolkningsmonn i denne loven som Hauge prøvde å utnytte. I testamentet omtaler han ikke taleforbudet i og for seg, men gir generelle råd om hvordan lekpredikanter bør opptre.

Hauge tillot at også kvinner fikk drive forbyggelse. Den endelige versjonen av testamentet berører ikke dette temaet, men i et tidligere utkast har Hauge skrevet inn en passus som skulle begrense kvinners «sammenhengende» tale der «mange er samene af Vantro». ¹ Spørsmålet om kvinner i forkyngnergjerning har tydeligvis vært vanskelig, også for første generasjons haugianere. Når bevegelsen i ettertid blir omtalt i kirkehistoriske verk, er dette temaet lenge enten kritisk kommentert eller ganske enkelt oversett. Overlevert tradisjonsmateriale representerer en annen ytterlighet. Her finner vi heltehistoriene om kvinner som grep ordet, og som i djerv kristelighet kunne målbinde både lensmann og prest.

I tilbakeblikk kan vi følge skiftninger i faglig resepsjon, farget av det som til enhver tid var gyldige synsmåter. For 1800-tallets kirkehistorikere var det naturlig å søke teologisk belegg for de normative vurderingene de så seg berettiget til å gi. I vår tid vil historiefaglig forskning og formidling uvegerlig ha en klangbunn i allmenne samfunnsidealene, der kjønnsmessig likestilling etter hvert har fått en sentral plass. Dette kan åpne for ny innsikt, men det innebærer også at vi må være på vakt mot misvisende føringer i fortolkning av en fortidig virkelighet. Populærformidlingen, som både bør og skal gi forenklete framstillinger, synes i seinere år å være stadig sterkere preget av idealiserte Hauge-bilder. ²

I denne artikkelen vil jeg sette søkelys på Hauge-bevegelsens kvinnelige forkyngnere. Den overordnede problemstillingen er spørsmålet om hva kildene gir av kunnskap om disse kvinnes praksis og handlingsrom, og hvordan virksomheten de drev, er blitt oppfattet og bedømt i samtid og ettertid. I første del av artikkelen undersøker jeg

- 1 Om ulike versjoner, se Ingolf Kvamen, «Innledning» i: *Hans Nielsen Hauges skrifter I–VIII*, redigert av Hans N.H. Ording (Oslo: Andaktsbokselskapet, 1947–1954), her VIII, 231–240. Tekst fra testamentet, Ording, *Hauges skrifter VIII*, 241ff.
- 2 Pål Repstad, «Hauge-bilder. Hans Nielsen Hauge som inspirator for økonomi, politikk og ledelse» i: *Hans Nielsen Hauge: fra samfunnsfiende til ikon*, redigert av Knut Dørum og Helje K. Sødal (Oslo: Cappelen Damm, 2017), 210–237.

relevante deler av det vi må se som bevegelsens eget tekstmateriale, i første rekke Hauges skrifter og haugiansk brevmateriale. I utforskningen av dette materialet søker jeg å avklare hva vi kan hente av faktisk kunnskap, og hvordan vi skal forstå ord og begreper knyttet til Hauge-bevegelsens forkynnerpraksis, med særlig vekt på kvinnenenes medvirkning.

Andre del av artikkelen har et historiografisk tilsnitt. Her følger jeg linjer gjennom kirkehistoriske verk og framstillinger i annen faglitteratur. Blant de eldre verkene er oppmerksomheten særlig rettet mot Anton Chr. Bangs monografi (1874) og H.G. Heggveits kirkehistorie (1905–1920). Lengre opp i tid er det er naturlig å sette skille ved de siste tiåra av 1900-tallet, da vi ser en nyvakt interesse for kjønnsaspekter ved Hauge-bevegelsen. I behandlingen av forskningslitteratur fra tidsrommet ca. 1980 og fram til i dag legger jeg opp til en kritisk drøfting av grunnleggende tilnærming til spørsmålet om kvinnelige forkynnere. Jeg stiller også spørsmål ved vår tids populær-oppfatning av den tidlige lekmannsbevegelsen som bærer av en form for feminisme.³

Hva innebar det å være predikant rundt år 1800, og hvordan blir dette begrepet forstått i dag? Eppersom skiftende ord- og begrepsbruk er et viktig tema i framstillingen, velger jeg gjennomgående å nytte mer overordnede termer som «forkynner» og «forkynnergjerning» om haugianernes ordmisjon.⁴ For haugianerne betydde det selvsagt mye hva Hauge selv hadde å si om kvinnekjønnen og om kvinnelige forkynnere.

Hans Nielsen Hauge om «det skrøbeligste Kiøn»

Hauge har ikke gitt noen helhetlig redegjørelse for sitt syn på kjønn og kjønnsroller. Spredt i skrifter og brev finner vi like fullt innslag vi kan nytte som ledetråder til nærmere forståelse av hans syn. Her er uttalelser som innbyrdes ikke går så godt i hop, hvis siktemålet ensidig er å finne belegg for radikalisme i Hauges kvinnesyn.

I tråd med samtidens allmenne oppfatning ser Hauge manns- og kvinnerollen som komplementære størrelser – ikke bare biologisk, men også sosialt. Han tar utgangspunkt i at «Mankjønn ... j Almindelighed besider stærkere Legemskræfter og adskillige Kunskaber over Qvindekjønn», og at mannen fra naturens side «har bedre Anlæg ... til adskillige Gierninger». Men han ser også det uheldige i at grensene mellom manns- og kvinnearbeid er så skarpt opptrukne, ikke minst i landbruket. Dette mener han kunne bli til hinder for å få gjennomført nødvendig arbeid. Her sikter han særlig til «Sygdom, Krig eller andet Tilfælde» der det var påkrevd at kvinner måtte erstatte mannlig arbeidskraft. Ellers mener han at kvinner i de travleste onnene burde legge

3 Linda H. Haukland, «Spor av haugiansk feminisme» i: *Kirke og kultur* nr. 4 (2014), 326–339. Repstad, «Hauge-bilder».

4 «Forkynne» i betydningen formidle et budskap / søke å vinne tilhengere, se f.eks. <https://naob.no/>.

vanlig husarbeid til side, slik at alle – både menn og kvinner – kunne gjøre sitt ytterste for å berge grøden, «den helle Stat til fæles Brød».⁵

Når det gjelder Hauges aksept av kvinner som forkynnere, finner vi det mest solide belegget i hans pinsedagspreken fra 1800. Her går han langt i å sidestille menn og kvinner med kall til å «propheterere». Vi bør imidlertid merke oss at han spiller på eskatologisk fargede forestillinger, idet han viser til en form for unntakstilstand der Gud setter den vante orden til side: «i de sidste Dage, siger Gud, vil jeg udgyde min Aand over alt Kiød, og eders Sønner og Døttre skulde prophetere. Ach! hvor glædeligt er det ikke, at vi lever paa denne Tid, da han besøger, oplyser og salver os».⁶

Både i pinsedagsprekenen og i andre skriftstykker bruker Hauge ordet profetere i betydningen «vidne» og «bekiende Guds Villie». Uttrykksmåten er vel kjent fra Bibelen, blant annet fra Paulus' første brev til korinterne, der det står at «den som taler profetisk, taler for menneskene, til oppbyggelse, formaning og trøst». Når også kvinner – i det Hauge ser som verdens endetid – sto fram med forkynnerkall, var det fordi Gud ville «bevise sig mægtig i de Afmægtige» og «stærk i de Skrøbelige». Så om det «behager Herren at kalde af det skrøbeligste Kiøn til sine Tienerinder», er dette å se som «Guds Forordning».⁷

Hauge utfordret også gjengs forståelse av det velkjente Paulus-ordet om at kvinnen skulle «tie i forsamlingen». Han gikk inn for en smidigere tolkning, men på premisser som virker nedlatende, sett i lys av vår tids idealer for likestilling: Paulus ville nok bare sikre at kvinner som tok ordet i en forsamling, ikke kom med slik «letsindig,anfængelig eller unyttig Tale» som de så lett kunne komme til å gjøre, «da dem, nemlig Qvinderne, ere mest blødagtige og lader sig snarest overtale baade til Ondt og Godt, at de derfor kunde bevæges til at vige fra det Gode og fordærve baade sig selv og de, som de propheterede eller skulde bekiende Guds Villie for».⁸

Lignende uttalelser finner vi flere steder i Hauges skrifter. Han refererer uten videre Paulus' hint om «en rask talende sød Tunge, som Qvinderne mest have» og advarer mot å la seg forføre når disse «tale sødt og vel, eftersom Ørene klør».⁹ I pinsedagsprekenen føyer han til at advarselen mot å «fordærve» burde gjelde «saavel Sønner som Døttre». For Hauge gikk ikke av veien for å irettesette mannlige forkynnere, om de viste seg svake eller anfængelige. Men han karakteriserer ikke mannlige forkynnere ved å vise

5 «Indledning til virksomme Udøvelser af patriotiske Betænkninger» i: Ording, *Hauges skrifter* V, 289ff, sitat 290 (manus u. år, sannsynligvis 1804).

6 «Pinsedag. Lectien» i: Ording, *Hauges skrifter* III–1, 361, m. ref. til bibelsteder. Se også innslag i «De Eenfoldiges Lære» (1798) og «Den christelige Lære» (1799) i: Ording, *Hauges skrifter* II.

7 Eksempel, «Pinsedag. Lectien» i: Ording, *Hauges skrifter* III–1, 362. Bibelen sitert etter 2011-oversettelsen.

8 «Pinsedag. Lectien» i: Ording, *Hauges skrifter* III–1, 362.

9 «Guds Viisdom», 4. kap. (1796) i: Ording, *Hauges skrifter* I, 188.

til kjønnsbestemte egenskaper. Det er en viktig distinksjon: Kvinnene karakteriseres som gruppe, som kjønn; menn kritiseres som individer.

Hauge-bevegelsens fellesskap var tuftet på det gamle samfunnets orden, der autoritet og lederskap var basert på patriarkalske prinsipper. Vi finner ingen innslag i Hauges skrifter som tyder på at han ønsket å endre denne samfunnsstrukturen. Han stilte ikke spørsmål ved det etablerte kjønnssystemet, som innebar kvinnens selvfølgelige underordning under mannen. Men innenfor dette systemet så han et behov for større fleksibilitet, og han verdsatte spekteret av menneskelig variasjon på tvers av kjønns-grenser. Etter vurdering av personlige egenskaper kunne han velge kvinner framfor menn til ledere i lokale venneflokker. Med bakgrunn i det han oppfattet som verdens endetid, kunne han også støtte kvinner som opplevde å ha et forkynnerkall. At Hauge dermed ga kvinner et utvidet handlingsrom, var i seg selv et radikalt brudd både med kirkelige ordninger og tidens allmenne normer.

Hvem har rett til å «prædike»?

Det lutherske bekjennelsesskriftet *Confessio Augustana*, som inngikk i statsreligionens læregrunnlag, bestemte at ingen skulle forkynne «offentlig» uten å ha «rettelig kall» (artikkel XIV). Haugianernes frie lekmannsforkynnelse kunne derfor stemples som brudd med kirkens lære. For «rettelig kallet» var bare den som hadde teologisk utdanning, og som Kongen hadde funnet verdig til ordinasjon og til å inneha et kirkelig embete.¹⁰

Konventikkelplakaten åpnet for at lekfolk kunne samles til religiøs oppbyggelse under kontroll av «ordentlig kaldede Lærere». Det ville i praksis si at en måtte få tillatelse og akseptere tilsyn av den lokale sognepresten. I forskriftene knytter konventikkelplakaten an til den lovpålagte husandakten. For å sikre mot mulig utglidning ble det uttrykkelig bestemt at slike samlinger bare måtte omfatte husstanden, det vil si familie og tjenestefolk. Om det var ønskelig, kunne en invitere to til tre andre. Andakten skulle begrenses til bønn og opplesning fra Bibelen eller «andre gudelige Bøger». Innenfor husets fire vegger kunne en også tillate at en kvinne førte an: Husandakten kunne ledes av husbond eller matmor.¹¹

Men loven ga også en viss åpning for at «oprigtig søgende» lekfolk kunne møtes på tvers av husstand. Forutsetningen var at samlingene ble holdt i private hus, at presten hadde gitt samtykke og at han eller en annen med embetsmyndighet var til stede. Møtet skulle være kortvarig, og alt man foretok seg skulle være i samsvar med «Guds Ord» og «Statens og Kirkens Indrætning». Her var loven også klar på at det skulle skilles etter kjønn: «ikkun Mandfolk med Mandfolk, Qvinder med Qvinder». Gjaldt

10 Bernt T. Oftestad, *Tro og politikk. En reformasjonshistorie* (Oslo: Universitetsforlaget, 2001), 170ff.

11 Om lov og lovanvendelse, se Steinar Supphellen, *Konventikkelplakatens historie. 1741–1842* (Trondheim: Tapir, 2012).

det et kvinnemøte, måtte også husfar gi samtykke, og samlingen måtte holdes under «Direction af en Præst eller Catekhet», eller en annen «gudelig og erfaren Person som af Præsten dertil beskikkes at være tilstæde».

Kirkens syn på kjønnsroller var basert på tidens patriarkalske samfunnssystem, med skarpe skiller mellom privat og offentlig sfære. I den førmoderne økonomien, der husstanden utgjorde et arbeidsfellesskap, fylte mann og kvinne komplementære og hver på sitt vis bærende roller. Men når husstanden skulle representeres utad, var det husfar som sto ansvarlig, i verdslig så vel som i kirkelig sammenheng. Disse prinsippene var tungt nedfelt også i det allmenne lovverket og i dagliglivets normer.¹² Mot denne bakgrunnen var konventikkelpakatens kjønnsesifikke bestemmelser å se som rimelige uttrykk for en allmenn samfunnsorden.

Plakaten omfatter i alt 17 artikler. Bortsett fra artikkel 9, som gjelder husandakten, gis det ikke rom for at kvinner kan ha noen aktiv rolle. I artikkel 16, som forbyr omreisende forkynnervirksomhet, blir dette understreket gjennom en advarsel til «Qvinder især og Ugifte». Disse måtte slett ikke «indbilde sig noget Kald til at lære og prædike». De skulle holde seg der de var, «tjene, arbeide, og derhos opbygge sig selv i Stilhed og lære af Andre, som Skriften dem byder og deres Kjøøn sømmer».

Hans Nielsen Hauge ville ikke framstå som lovbrøyer. Han mente tvert om at han sto for en åndelig fornyelse i folket som ville tjene hele samfunnet til beste. Når han ble beskyldt for å bryte konventikkelpakaten, viste han gjerne til artikkel 8, som ga et visst rom for at lekfolk kunne samles. Men han var ikke alltid like påpasselig med å søke prestens tillatelse – eller med å bøye seg, om svaret var nei. I utkantbygder og gravgrendte strøk kunne det jo også være langt mellom messesøndagene og vanskelig å få presten i tale.

Hauges aksept for at også kvinner kunne ha forkynnerkall, ser ut til å ha hatt bred støtte blant lokale vekkelsesledere. Det finner vi blant annet bekreftet i erindringsbøker ved framtreddende Hauge-venner.¹³ I etablerte haugianerflokker ble det vanlig å møtes til samlinger i private hus, gjerne søndag på ettermiddags- eller kveldstid. I sin enkleste form møttes man til felles sang og bønn, og det ble lest fra Hauges

12 Hilde Sandvik, «Tidlig moderne tid i Norge. 1500–1800», Del II i Ida Blom og Søvli Sogner (red.) *Med kjønnspektiv på norsk historie. Fra vikingtid til 2000-årsskiftet* (Oslo: Cappelen, 1999), 83–134. Kristin Norseth og Bernt T. Oftestad, «Med oikos inn i polis. Kvinners vei til myndighet i norsk kristenliv i et offentlighetsperspektiv» i: *Nytt norsk tidsskrift* 26, nr. 3–4 (2009), 308–318.

13 Michel N. Grendahl, *Om Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhed og dennes følger*. Udgivet efter Forfatterens Død af C.L. Simonsen (Trondheim: eget forlag, 1849). [Bache, T. Olsen] *T.O. Baches Levnedsløb, troende Betragtninger samt adskillige af hans Breve til sine Venner*. (Ordlydende efter den oprindelige Original). (Drammen: O. Steen, 1849). John Haugvaldstad, *Tilbageblik paa mit Liv* (Minneapolis: S.M. Stenbye, 1851/1905). Ingen av disse forfatterne vier spørsmålet stor oppmerksomhet. Men gjennom fortellinger og / eller kommentar formidler de et inntrykk av egne og andres holdninger.

skrifter eller fra en huspostill. Så kunne en eller flere bidra med et vitnesbyrd eller et taleinnslag inspirert av sin «kristelige» Erfaring. Slike innslag gikk under navn av «fri Formaningstale». Mot slutten kunne møtet munne ut i mer personlige «Samtaler om Tro og Kristendom».¹⁴ Med litt velvilje kunne slike samlinger bli betraktet – eller forsøkt bortforklart – som en utvidet form for husandakt. Slik kunne en håpe å komme unna forbudet mot at lekfolk fikk «lære offentlig».¹⁵

Men når Hauge selv og de mest fremmelige av hans tilhengere også talte for større forsamlinger, var det avgjort å anse som lovbrudd. I forsvar for slike handlinger kunne Hauge gi seg inn på fortolkninger av lovens intensjon og «de facto» utvikling i tiden som var gått siden konventikkelplakaten ble kunngjort: Kongen kunne umulig ha ment det skulle være straffbart å formidle Guds ord til medmennesker, å advare mot synd og oppfordre til et fromt og ærbart liv.¹⁶ På tvers av alle lover forsvarte Hauge dessuten det han så som sin rett og plikt til å forkynne, når han var overbevist om at Gud hadde kalt ham til dette.

Hauges kallsforståelse – kvinner så vel som menn

Hauge bygger i bunn og grunn på luthersk kallssettikk: Den troende skulle yte sitt beste både i verdslig og kristelig gjerning. Det innebar å bli i sin stilling og stand og passe sin daglige dont på de vilkår som gjaldt, i rike eller ringe kår. Men alle troende hadde både rett og plikt til å vitne om sin tro.¹⁷ På hverdagsplanet betydde dette at «vi i vort legemlige Kald eller Stilling lade vort Lys skinne for vore Medmennesker» og er «flittig til at give Agt paa hverandre» og påtale «uskikkelige Ord og Gierninger». Men Hauge hadde også en klar forståelse av et særlig forkynnerkall. For «vi kan og erfare af Guds Ord, at ikke alle have annammet lige mange Pund». Å reise rundt som forkynner, var «ikke alles Kald».¹⁸

Da Stener Stenersen (1789–1835), professor i teologi ved Universitetet i Kristiania, i 1827 ga ut en monografi om Hauge og haugianerne, var han særlig kritisk til det han så som en tvilsom kallsforståelse: Her står vi overfor en ulært bondesønn som ikke bare hevder at han selv har et kall til å «vidne om Guds Ord», han støtter også andre blant

14 H.G. Heggveit, *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede. Et Bidrag til dens Historie. Første Halvdel 1796–1820*, bd. I (Christiania: Cammermeyer, 1905–1911), passim, sitat 242.

15 Steinar Supphellen, «Konventikkelplakaten og Hauge sitt forhold til den» i: *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 75, nr. 1–2 (2021).

16 Supphellen, *Konventikkelplakaten og dens historie*, 78ff.

17 Oftestad, *Tro og politikk*, 172f.

18 A. Chr. Bang, *Hans Nielsen Hauge og hans samtid. Et tidsbillede fra omkring aar 1800* (Kristiania: Cappelen ([1874] 1910), 118, med ref. til ulike Hauge-tekster. Her sitert fra Hauges brev til en svensk venn, datert 31.10.1823 i: *Brev frå Hans Nielsen Hauge I–III*, redigert av Ingolf Kvamen (Oslo: Lutherstiftelsen, 1971–1974), her III, 28, og fra «De Eenfoldiges Lære» i: Ording, *Hauges skrifter* II, 74.

lekfolket som mener seg kalt til forkynnergjerning. Legitimitet mener han å finne i bibeltekster, men framfor alt viser han til en personlig opplevelse, en «Aabenbaring». Samme «Blindhed» mente Stenersen at Hauge viste «med Hensyn paa Qvindernes Ret til at lære offentlig». Med henvisning til Paulus understreker han alvorret i Hagues mistak, når han «[u]den Betænkning» kunne oppfordre kvinner til «at drage om fra Bygd til Bygd for at prædike».¹⁹

Neste generasjons Hauge-biograf, Anton Chr. Bang (1840–1913), støttet heller ikke tanken om at kvinner skulle tillates å forkynne. Men han leverte et sterkt forsvar for Hauge og hans kallsforståelse. Han viser til innslag i kirkens læregrunnlag som åpner for at lekmannsforkynnelse *kunne* være berettiget, om de som forvaltet det kirkelige embetet, ikke holdt seg til «Guds rene ord, saaledes som det er forstaaet af den troende menighed». Han støtter Hagues oppfatning av at lærestanden på hans tid hadde «forladt sandhedens grund» og spredte «vranglære». Da måtte «den enkelte rettroende kristen» med en form for nødrett kunne gripe inn og forsvare «den rette lære».²⁰

Bang legger dessuten vekt på momenter som kan bekrefte at Hauge respekterte det institusjonelle lære-embetet. Det mener han kommer klart til uttrykk i testamentet. Men Bang hevder også at Hauge gjennom sin egen opptreden viste respekt for kirkens autoritet, som når han – så sant det var mulig – valgte å tale sittende. Slik «vilde han give sin tale et mere privat præg». Hauge holdt heller ikke samlinger søndag formiddag, mens presten sto på prekestolen.²¹

Men Hauge har også åpent erkjent at han så seg berettiget til å trå over den privat-offentlige grensen. I et brev til venner i Danmark våren 1802 skriver han om «den gode Gierning» de vakte hadde tatt på seg, hver i sitt land. Med hyppige referanser til bibelsteder uttrykker han sin glede over hvordan Gud slik «optænder sit Lys i Norden», og nå, «i de sidste Dage [udgyder] sin Aand over Sønner og Døtre». Han kunne også opplyse at det «[h]er i Norge er mange af vort Sind», og at «[o]ver hundrede er begavet at tale og iblandt reiser omkring, *holder offentlig Taler og Samlinger*, som undertiden kan være nogen hundrede sammen».²² At mange av Hagues venner hadde gode tale-gaver, er ikke vanskelig å tro. Men hvor mange av dem som kan sies å ha holdt «offentlige» taler i vår forstand av begrepet, bør vi være forsiktige med å anslå.

19 Stener J. Stenersen, *Hans Nielsen Hagues Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter* (København: Fabritius, 1827), 98ff, sitat 101 og 102.

20 Bang, *Hans Nielsen Hauge*, 36.

21 Bang, *Hans Nielsen Hauge*, 36, note 1.

22 Kvamen, *Brev frå Hans Nielsen Hauge I*, brev datert 17.04.1802 (min uthevelse).

Kvinner i forkynnergjering

I eldre erindringsmateriale kan vi enkelte steder se en kvinnelig forkynner omtalt som «Prædikerinde» eller «Profetinde».²³ Hva haugianerne la i slike benevnelser, er det ikke alltid så lett å utlede. I et brev til Hauge fra søsknene i 1799 skriver søsteren Anne i et etterskrift om sin uro over «dem Prophetjnder som vil saa gjerne gaa og er harde til at straffe andre».²⁴ Hva slags taleytring det her gjelder, får vi ikke vite. Men det har utvilsomt handlet om formaning og irettesettelse av en eller flere personer.

Bang, som i sin tid hadde personlig kontakt med første- og andregenerasjons haugianere, skriver om to typer lekpredikanter:

... nogle [reiste] fra sted til sted og holdt opbyggelse der, hvor et hus maatte oplade sig for dem; andre tog ud i bygderne som dagarbeidere og virkede for Guds rige dels ved at holde aftenandagt om hverdagene og mindre forsamlinger om søndagene og dels ved deres liv og færd og samtaler med dem, de arbeidede sammen med. *Denne sidste maade at virke paa vides Hauge oftere at have anbefalet især kvinder og alvorlige mænd, der var mindre begavede.*²⁵

Hva Bang kan ha lagt i utsagnet om ubegavede menn, er ikke godt å vite. Om vi velger å tolke ham med minst mulig mistro, kan vi se det som en karakteristikk av i og for seg kompetente menn, som ikke nettopp utmerket seg ved talegaver. Når det ser ut til at Hauge ønsket at også kvinner skulle begrense sin virksomhet på lignende vis, kan dette ha bakgrunn i beskjedne forventninger til «det skrøbeligste Kiøn». Han kan også ha vært opptatt av å ikke gå for langt i å utfordre tidens allmenne kjønnsystem. At haugianerne «efter Pauli Regel» helst ville at to eller tre skulle bidra med taleinnslag under samlingene,²⁶ har nok også bidratt til å dempe inntrykket av at de utfordret prestens enerett til å holde preken – og til at innslag ved en kvinne i mindre grad ble oppfattet som «sammenhengende» tale.

Bangs beskrivelse av to typer lekpredikanter stemmer ellers godt overens med det vi kjenner av overlevert tradisjon. Vi ser eksempler på taleføre menn som sto fram for større flokker av tilhørere med det Hauge i et utkast til sitt testamente betegnet som «samenhengende Tale» (se ovenfor). Men vi ser også at mye av det haugianerne selv betegnet som forkynnelse, hadde form av samtaler med en eller flere. Begrepet «oppbyggelse» blir også brukt i vid betydning. Det omfattet som et minstemål bønn, salmesang og opplesning. Alt i alt ser det ut til at ikke bare kvinner, men også et flertall

23 Se f.eks. omtale av Kari Gudmondsdatter fra Rømskog i manuskript fra 1815, gjengitt i Heggtveit, *Den norske Kirke* I, 114, og av Seville Sørum, samme sted, 244f.

24 Kvamen, *Brev frå Hans Nielsen Hauge* I, brev datert 19.11.1799.

25 Bang, *Hans Nielsen Hauge*, 358 (min uthevelse).

26 Gjengitt etter Harkel Johnsen Myhreboe, *Oplevelser og Erindringer mest fra en femtiaarig Lægmandsvirksomhed for Guds Rige* (Kristiania: Eget forlag, 1882), 93.

av mannlige forkynnere har begrenset seg til å tale i engere kretser, gjerne i samlinger som bar preg av å være en form for utvidet husandakt. Ifølge Bangs kilder skulle dette altså være retningsgivende for hvordan kvinnelige forkynnere burde opptre.

Dette finner vi bekreftet i andre kilder. Fra haugianerkretser på Vestlandet blir det fortalt at det var «troende» menn som talte under samlingene, mens kvinner fikk slippe til med innslag som sang, bønn og formaning. Bare «i nødsfall» kunne en godta en kvinne i rollen som møtetaler.²⁷ Bangs oppfatning rimer også med beretningen om hvordan Hauge i 1798 rådet unge kvinner til å «virke for Guds Riges Fremme: De skulle søke arbeid rundt på gårdene og gå sammen med andre i det daglige arbeidet. Her skulle de vise seg særlig dyktige og flittige, «som det sømmer sig for Kristne». Så skulle de utnytte hvilestundene til å få de andre med seg i bønn og salmesang, lese høyt fra Bibelen og ellers «samtale med Folket».²⁸

I flere brev nevner Hauge Anne [Halvorsdatter] Viste fra Tune i Østfold, og uttrykker sin tiltit til henne. Hun var svært aktiv som forkynner, og i 1819 ville hun selge gården sin, «thi hun vil gjøre sig løs til at bekjende Guds Navn».²⁹ I et brev hun skrev til Hauge i 1803 forteller Anne om hvordan hun på sine reiser har «faaet talt med Folket om deres onde Begiærligheder» og forsøkt å tale til rette de mange som «falder tilbage af dem som har kiendt Retfærdighed».³⁰ Året etter skriver hun til venner i Trondheim at hun under sitt opphold på Svanøen har «faaet talt med mange Begiærlige og nogle Oprigtige». Nå vil hun «efter Broder Hans' Villie» dra videre først til Luster, så til Bergen og Kristiansand.³¹ Ingeborg Rasmusdatter uttrykker seg på lignende vis i et brev til andre haugianere i 1803, der hun forteller at hun på sin reise har «talet med mange Venner om Gud Villie».³²

Om Pernille Christensdatter Vold, som tidlig på 1800-tallet virket som forkynner, først i hjemlige strøk på Hedmarken og «siden over hele det sydlige Norge», heter det at «[h]endes Opbyggelser bestod i hjertelige Formaninger til Omvendelse, Læsning af Stykker i en eller anden god Bog samt først og sidst kristelig Samtale, Sang og Bøn». Pernille har altså medvirket under oppbyggelige samlinger, og hennes taleinnslag ser

27 Andreas Lavik i *Sambaandet* nr. 45 (1900), gjengitt etter Kristin Norseth, «*La os bryte over tvert med vor stumhed!*» *Kvinnens vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912*. Avhandling for graden dr.theol. (Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet, 2007), 355.

28 Heggveit, *Den norske Kirke* I, 262.

29 Kvamen, *Brev frå Hans Nielsen Hauge* II, brev til venner i Kristiansand datert 14.2.1819.

30 Kvamen, *Brev frå Hans Nielsen Hauge* I, udatert brev til Hauge 1803.

31 Kvamen, *Brev frå Hans Nielsen Hauge* I, brev til venner datert 27.5.1804.

32 Kvamen, *Brev frå Hans Nielsen Hauge* I, brev til venner i Bergen datert 21.4.1803.

ikke ut til å ha vært vesensforskjellig fra det mange mannlige forkynnere bidro med under slike samlinger.³³

Selv der en kvinnes bidrag var begrenset til sang eller bønn, hadde hun en sentral rolle under samlingen. Vi skal heller ikke undervurdere den innflytelse både enslige og gifte kvinner kunne ha ved å være den som holdt hus for den lokale venneflokk. Når Sebille Sørensen, som tidlig ble enke, stadig var vertinne for Hauge-vennene i Våle, kan det virke som en beskjeden innsats. Men Sebille satte dagsorden og bidro aktivt under møtene. For den lokale flokken var hennes «koselige Stue» et opphøyd sted. Herfra «ledede [hun] det kristelige Liv i hele Omegnen».³⁴

I faglig diskusjon har det vært hevdet at Hauge mot slutten av sitt liv endret syn på berettigelsen av at kvinner fikk forkynne. Som belegg for dette har en særlig vist til den formuleringen i et utkast til testamente, som sa at kvinner ikke burde tale «samenhengende» der «mange er samen af Vantro». ³⁵ Som grunnlag for et motsatt syn – at Hauge sto fast på sitt i dette spørsmålet – viser en til et brev han få måneder før sin død sendte professor Stenersen. Her nevner Hauge en samtale der de to hadde diskutert hva Bibelen sa om kvinner og forkynnelse. I denne samtalen hadde Hauge sagt at han med bakgrunn i professorens argumenter hadde kommet i tvil og spurt seg selv om han burde fraråde kvinner å tale. Men ettersom han både hadde «hørt af andre og tænkt selv», at «Bibel skal forklare Bibel», var han kommet til at han fortsatt hadde solid støtte for sitt opprinnelige syn.³⁶

Fra indignasjon til fascinasjon i kirkehistoriske framstillinger

Da teologen Stenersen på 1820-tallet tok avstand fra haugianernes forkynnerpraksis, representerte han statskirkens oppfatning. Noen tiår seinere kunne Bang, som vi har sett, på visse vilkår forsvare lekmannsforkynnelse, rett nok med unntak for kvinner. Først da denne teologen i 1874 presenterte sitt verk om Hauge og «hans samtid», ble presteskapets syn for alvor utfordret. Boka fikk mange lesere og kom i flere opplag, med en siste, lett revidert utgave 1910. Bang, som seinere ble professor, biskop og kirkestatsråd, åpnet for et mer velvillig syn på den tidlige lekmannsbevegelsen. Fra

33 Heggveit, *Den norske Kirke* I, 230. For sammenligning, se f.eks. omtale av husmøter i Bergen, samme, 224f. Kristin Norseth, «Da Aanden gjennom Væggen brød» Mystikk i haugianske kvinners diktning» i: *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 75, nr. 1–2 (2021).

34 Heggveit, *Den norske Kirke* I, 244ff, sitat 247.

35 Kvamen, «Innledning», argumenterer for at Hauge selv mest sannsynlig har strøket passusen om kvinners medvirkning i den endelige versjonen.

36 Kvamen, *Brev frå Hans Nielsen Hauge* III, brev datert 2.1.1824.

nå av finner vi jevnt over positiv omtale av Hauge-vekkelsen i skolens lærebøker og i allmenne kirkehistoriske verk.³⁷

Men når det gjelder «kvindens optræden og befatning med Guds ord», mente altså Bang at Hauge var på ville veier.³⁸ Her markerer han klar støtte til tidligere og samtidige teologer som hadde slått fast at haugianernes praksis var i strid med Pauli ord. Men Bang oppfordrer til en mildere betraktningssmåte, der Haugevekkelsen må ses som «en eiendommelig besøgelsestid for vort folk», og «hint misgreb» – dvs. Huges holdning til kvinner i forkynnergjerning – må «betragtes og bedømmes i belysning af samtidens kirkehistoriske situation»: «Jo mere man formaar at se den i sin fulde skikkelse, desto mere vil man finde det ganske naturligt at Herren baade bar over med og styrede oftere omtalte misgreb saa, at ogsaa det blev middel til sjæles omvendelse og befæstelse.»³⁹

Bang viser også til store behov for åndelig veiledning etter hvert som vekkelsen bredte seg og skapte «spænding i gemytterne» langt «ind i afkrogene». Under slike omstendigheter kunne det være en «overordentlig stor velsignelse» for «bekymrede sjæle» at det kom et menneske med «aandelig erfaring», som selv «havde gjennomlevet omvendelsen ... selv om det var en kvinde». Så er det som om Bang tar seg i å ha gått for langt når han skyndsomt legger til at «samme resultat» nok kunne vært oppnådd «om hine kvinder, *uden at holde opbyggelse*, blot havde reist omkring og talt med den enkelte og altsaa virket omtrent paa samme maade som nutidens 'bibelkvinder».⁴⁰

Den selvlærte kirkehistorikeren Hallvard Gunleiksson Heggtveit (1850–1924) var sterkt engsjert i sin tids indremisjonsbevegelse og så seg som bærer av en haugiansk tradisjon.⁴¹ I sitt omfattende verk om *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede* (1905–1920) reiser han et litterært monument over Hauge og haugianerne. Hovedtyngden av det nye han tilfører, ligger i et rikt tradisjonsmateriale som han fra 1870-åra og utover hadde samlet fra ulike deler av landet. Dette er altså i høyeste grad historiefortelling fra «innsiden» av et indremisjonsmiljø.

Med bakgrunn i dette tradisjonsmaterialet gir Heggtveit også bred plass til minner om aktive kvinner. Han følger opp Bangs refleksjoner om en åndelig «Nødstilstand» som legitimerende grunn, når også kvinner kunne «træde ud af Familielivets stille

37 Tidsrommet ca. 1880–1970: forfatterens stikkprøver; for tidsrommet 1974–2014, se Helje K. Sødal og Ingunn F. Breistein, «Når vekkelse blir lærestoff. Vekkelse i læreplaner og lærebøker for grunnskolen i Norge» i: Kurt E. Larsen (red.), *Historiebruk i väckelseforskningen*. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 57 (Lund: Kyrkohistoriska arkivet, 2016).

38 Bang, *Hans Nielsen Hauge*, 122ff.

39 Bang, *Hans Nielsen Hauge*, 123.

40 Bang, *Hans Nielsen Hauge*, 123 (min uthevelse).

41 Biografisk informasjon: Ivar Welle, «Hallvard Gunleikson Heggtveit» i: *Norsk biografisk leksikon* V (Oslo: Aschehoug, 1935).

Ubemærkethed og være Medarbeidere i den store Indhøstningen for Guds Rige».⁴² Men Heggteveit vil gjerne forsikre leseren om at når Hauge-bevegelsens kvinner grep ordet, var ytringen begrenset til «Vidnesbyrd» og «fri Formaningstale» i «private Forsamlinger». Han finner det dessuten nødvendig å føye til at det nå, i hans skrivende stund, lykkeligvis fantes «andre og naturligere Former» for aktivitet som kunne gi kvinnene utløp for sin «Virketrang». Her nevner han i fleng misjonskvinneforeninger og oppgaver knyttet til passende verv og yrker, som «Bibelkvinder, Diakonisser, Sygepleiersker, Lærerinder i Søndags- og Folkeskolen o.s.v.».⁴³

Rundt midten av 1900-tallet finner vi tilløp til et kjønnspolitisk perspektiv på Hauge-bevegelsens kvinner i kirkehistoriske verk – som når Ivar Welle (1875–1957) i litt løse vendinger antyder at disse fikk «stor betydning for samfunnsutviklingen», og at de «bidro meget til at «kvinnesaken» senere vant så hurtig inngang i Norge».⁴⁴ Det skulle likevel ta tid før noen for alvor tok fatt i denne tematikken. Andreas Aarflot (f. 1928) viser ikke videre interesse for kjønnsrelaterte aspekter, verken i sine allmenne kirkehistoriske verk eller i monografien om Hauge, som kom i 1971.⁴⁵ Først etter at 1970-tallets feministiske bevegelse hadde inspirert en ny generasjon historikere og samfunnsvitere til forskning i lys av kjønnsmessige perspektiver, våknet interessen også på det kirkehistoriske feltet.

I 1983 publiserte den erfarne journalisten Finn Wiig Sjursen (1917–1995) fire artikler om Hauge-bevegelsens kvinner i tidsskriftet *Fast Grunn*.⁴⁶ Artikkelen bygger for en stor del på Heggteveits framstilling. Nestemann ut var Olav Golf (1922–2013), pedagog og forfatter med særlig interesse for misjon og utdanningshistorie. I boka *Den haugianske kvinnebevegelse*, som kom i 1998, følger han i Sjursens spor, men utvider feltet med en rekke fortellinger, også disse i hovedsak bygd på Heggteveits tradisjonsmateriale.⁴⁷

I historiografisk sammenheng er det ikke uten betydning at både Sjursen og Golf hadde bakgrunn i sin tids bedehusmiljø.⁴⁸ I likhet med Heggteveit sto de i en kulturell tradisjon som gjerne framhever Hauge-bevegelsen som sitt historiske opphav.

42 Heggteveit, *Den norske Kirke* I, 228.

43 Heggteveit, *Den norske Kirke* I, passim, sitat 228.

44 Ivar Welle, *Kirkens historie*, bd III (Oslo: Lutherstiftelsen, 1948), sitat 209.

45 Andreas Aarflot, *Hans Nielsen Hauge. Liv og budskap* (Oslo: Universitetsforlaget, 1971).

46 Gjengitt i Finn Wiig Sjursen, *Den haugianske periode (III), 1796 – ca. 1850. Artikler om Hans Nielsen Hauge, haugianismen og bevegelsens betydning for kultur- og opplysningsarbeid* (Bergen: NLA-forlaget, 1997).

47 Olav Golf, *Den haugianske kvinnebevegelse* (Oslo: Webergs Boktrykkeri, 1998).

48 Sjursen var journalist og seinere redaktør/medredaktør i den kristelige avisen *Dagen* 1956–1971, og hadde tillitsverv bl.a. i Det vestlandske Indremisjonsforbund (DVI). Golf forteller selv om oppvekst i et miljø preget av sørvestlandsk bedehuskultur (se f.eks. omtale i *Fædrelandsvennen* 12.10.2007). Etter endt yrkeskarriere som pedagog og skolebyråkrat tok han doktorgrad og publiserte en rekke arbeider om lekmannsbevegelsen.

Heggtveit har en umiskjennelig ambisjon om å kombinere forkynnelse og historiefremstilling. Det kan ikke sies å være noen påtakelig tendens verken hos Sjursen eller Golf. Her kommer innenfra-blikket mer til uttrykk i eklektisk utvalg av kildestoff og manglende vilje til kritisk prøving av egne fortolkninger. Også deres tekster må leses som klart situerte historiefortellinger.

Heggtveits heltinner

Heggtveit kan være nyansert og tidvis skarp i sine personkarakteristikker. Men når det gjelder Hauges «Medarbeidere», har framstillingen – om hovedpersonen er mann eller kvinne – en heroiserende grunntone. En fortelling som ofte hentes fram i vår tids formidling om Hauge-bevegelsens kvinner, handler om Sara Oust eller Ousten, gårdmannsdatter fra Vingelen i Østerdalen. Hun deltok ikke bare i lokale venne-samlinger, men reiste også rundt som forkynner. Slik «udfoldede [hun] en betydelig velsignelsesrig Virksomhed baade gennem Opbyggelsestaler i Forsamlinger og ved Samtale, Sang og Bøn rundt om i Hjemmene». Historien om hvordan Hauge selv forsvarte hennes virksomhet, samsvarer godt med det vi ellers vet om hans holdning til kvinner i forkynnergjerning: Han la vekt på individuelle egenskaper og respekterte hennes opplevelse av å være kalt av Gud. Videre får vi vite om Sara at hun «[f]or sin Tro og Bekjendelse maatte ... lide adskillig Forfølgelse».⁴⁹

Heltinneprofilen kommer særlig fram der motsetningsforholdet mellom det vakte lekfolket og øvrighetens representanter utgjør fortellingens hovedplot. En dramatisk scene handler om Sara Oust på besøk hos «kristelige Venner» i nabobygda Tønset. Sammen med disse vennene satt hun og sang fra Hauges salmebok da presten «kom stormende ind», rev salmeboka fra Sara, «kastet den paa Ilden og gav hende selv et Par dygtige Ørefigen». I samtalen som så utspiller seg, triumferer Sara over presten med sine kloke, kristelige svar. Det gikk så langt at presten brøt sammen i gråt før han brått «vendte sig om og gik ud». Det hører med til historien at da kona på gården fikk karret Hauges salmebok ut av ildstedet, viste den seg å være uten skade.⁵⁰ Allusjoner til martyrium og mirakelfortelling ligger snublende nær.

Så langt vi i Heggtveits framstilling kan følge Sara Oust, kan det se ut til at hun stort sett har bidratt med samtaler og vitnesbyrd i avgrensede husmøter. Men vi må anta at det i praksis har vært glidende grenser også for kvinners medvirkning i slike sammenhenger, noe Heggtveit nærmest tilfeldig kan komme til å røpe – for eksempel i sin fortelling om Berthe Andersdatter, som ble vakt «formentlig ved Hauge». Her skisserer han hvordan Berthe i tråd med det vanlige mønsteret for kvinnelige forkynnere, først

49 Heggtveit, *Den norske Kirke* I, 229.

50 Heggtveit, *Den norske Kirke* I, 229. Ingen datering her, men prestens inngripen kan ha bakgrunn i forordningen av 5. juli 1805, som forbød salg og distribusjon av Hauges skrifter. Det er kjent at denne forordningen flere steder feilaktig ble oppfattet som et forbud også mot å eie disse skriftene. Bang, *Hans Nielsen Hauge*, 421f.

medvirket ved «Bøn og private Samtaler i smaa Forsamlinger» i hjembygda Kinn. Som et neste steg holdt hun «fri Formaningstale» før hun drev det så langt at hun «udlagde Guds Ord» også i «større Forsamlinger baade paa Hjemstedet og i andre bygdelag». ⁵¹

I andre tilfeller, der det åpenbart må ha dreid seg om opptreden i større forsamlinger, søker Heggtveit å dempe inntrykket av grenseoverskridelse. Når det gjelder søstrene Stina og Maren Underli, som på 1830-tallet trakk mange til sine samlinger i Sunnfjord, kan Heggtveit forsikre sine lesere om at «[u]agtet Vidnesbyrdet baade var alvorligt og indtrængende», så bevarte begge søstrene «dog i en sjelden Grad Kvindeligheden». ⁵²

Heggtveits stadige forsikringer om at kvinnelige forkynnere begrenset seg til private arenaer, kan langt på vei forstås som rimelige slutninger på grunnlag av kildematerialet. Men hans doble holdning til fenomenet kvinnelige forkynnere – en blanding av fascinasjon for djerpe damer og uvilje mot å gi deres opptreden teologisk legitimitet – kan også ha bakgrunn i ønsket om å bygge bro til samtidens kristelige publikum, som avgjort hadde et mer konservativt syn på kvinner i forkynnergjerning enn det Hauge sto for.

Situerte fortellinger

Rundt år 1900 hadde den moderne indremisjonsbevegelsen vunnet sterkt fram i store deler av landet. Om de ulike misjonsorganisasjonene kom til å forholde seg noe ulikt til samarbeid med presteskaper, holdt de like fullt fast ved sin tilknytning til kirken som institusjon. I spørsmål som gjaldt kjønnsroller, stilte de kristelige organisasjonene helt på linje med kirkeledelsens konservatisme. På lokalt nivå ble lekfolkets oppbyggelsesmøter flyttet fra hjemmet til bedehuset, der møtesalen gjerne var innrettet med talerstol og faste tilhørerplasser. Slik ble møtene klarere markert som samlinger på en (del-) offentlig arena, og forbudet mot at kvinner fikk «tale i forsamlingen» ble sterkere aksentuert. ⁵³

Mot denne bakgrunnen må vi se Heggtveits framstilling av haugianismens historie. Det han forteller om kvinnelige forkynnere, støtte i hans tid kraftig an ikke bare mot kirkens syn, men også mot bedehusets normer. Om han lot seg fascinere av den tidlige vekkelsens kvinnelige forkynnere, var deler av deres virksomhet etter hans syn i strid med Bibelens bud. Men han maner, som vi har sett, til forståelse for særlige omstendigheter, og ser kvinnes opptreden i «private» forsamlinger som et mindre alvorlig normbrudd. Alt i alt gir han likevel et mer motsetningsfullt bilde enn han egentlig ønsker å stå inne for.

51 Heggtveit, *Den norske Kirke* I, 249f. Se også omtale av Birgit Haftorn fra Gol i Hallingdal, samme sted: 241.

52 Heggtveit, *Den norske Kirke* II, 452ff. Sitat 453.

53 Bjørg Seland, «Tale eller tie i forsamlingen? Kristelig kjønnsregime mellom tradisjon og modernitet» i: *Politikk, profesjon og vekkelse. Kvinner i Norge på 1800- og 1900-tallet*, redigert av Knut Dørum (Bergen: Fagbokforlaget, 2014), 49–70.

Da det fra 1930-tallet og framover sto strid rundt spørsmålet om kvinnelige prester i Norge, representerte indremisjonens organisasjoner den mest ytterliggående konservatisme. I takt med at kirken også på dette feltet måtte tilpasse seg til endrede samfunnsnormer, hardnet frontene mellom liberale, folkekirkelige krefter og det kristelige lekfolkets organisasjoner.⁵⁴ Da etterkrigsgenerasjonen i kjølvannet av ungdomsopprøret 1968 mobiliserte bredt mot etablerte maktmønstre, ble kjønnsrollenormer for alvor utfordret. I Norge, som i øvrige nordiske land, fikk 1970-tallets nyfeminisme bredt og varig nedslag. Følgelig måtte også kirken på et mer grunnleggende plan ta stilling til kjønnsrelaterte spørsmål. Også i de kristelige organisasjonene så en yngre generasjon etter hvert et behov for holdningsendring.

Dette var bakteppet da Sjursen skrev sine artikler om Hauge-bevegelsens kvinner. Han hentet mye av stoffet fra Heggveit, men framstillingen er tilpasset en kristelig kultur som nå, på 1980-tallet, var under økende press fra storsamfunnets idealer om kjønnsmessig likestilling. Med noe utvidet stofftilfang bygde Golf videre på fortellingen om Heggveits heltinner.

Misjonsorganisasjonenes historieforvaltere har vært seg bevisst at de hadde et ansvar for å forme bedehusfolkets kollektive minne, og dermed bidra til å bygge en felles kulturell identitet. Da måtte den store fortellingen om det vakte lekfolket skrives slik at den alt i alt kunne få rom innenfor den allmenne kirkehistorien, samtidig som framstillingen måtte appellere til samtidens publikum.⁵⁵ Med et uttrykk fra nyere fagterminologi kan vi si at de måtte skape seg en tjenlig fortid (*a usable past*).

Den amerikanske sosialantropologen James V. Wertsch peker på noen fellestrekk en ofte ser når ulike grupper bruker historien for å bygge en kollektivt identitet. Det kan dreie seg om større eller mindre fellesskap knyttet til f.eks. etnisitet, politisk overbevisning eller religiøs tro. På et overordnet plan blir målet å skape en fortid som gir det aktuelle fellesskapet en form for verdighet. Med dette utgangspunktet vil utvalg og formidling av minnestoff være preget av ideologisk orientering og speile gruppens grunnverdier. Når man slik skal forme en autorisert versjon av fortiden, blir det lite rom for motsetninger og tvetydighet, og følgelig lav toleranse for å diskutere ulike tolkninger av motiv, hendelser og prosesser.⁵⁶

54 Berge Furre, «Kvinnens rett til embete, altar og preikestol. Frå striden i 1930-åra til utnemninga av Ingrid Bjerkås» i: *Hun våget å gå foran. Ingrid Bjerkås og kvinners preste-tjeneste i Norge*, redigert av Bjørg K. Myren og Hanne Stenvaag (Oslo: Verbum, 2011), 144–154.

55 Bjørg Seland, «1800- og 1900-tallets religiøse bevegelser. Historiografiske perspektiver på forskning og formidling» i: *Historisk Tidsskrift* nr. 3 (2015), 419–453.

56 James V. Wertsch, *Voices of collective Remembering* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 31ff. Wertsch ser selvsagt at det kan by på problemer å trekke grenser mot fagbasert historieskriving, men legger til grunn at en faghistoriker i langt sterkere grad må forplikte seg på vitenskapelige krav.

I dette perspektivet må vi se Heggtveits innsats som tradisjonsformidler. Til forskjell fra tidligere kirkehistorikere interesserte han seg også for kvinnenens innsats. Dette stoffet løfter Sjursen og Golf fram for nyere generasjoner. Men – som Sjursen nesten troskyldig uttrykker det – må vi spørre om fortellinger hentet fra dette og annet minnemateriale, virkelig gir «et sant og historisk korrekt bilde av de haugianske kvinnene og deres stilling i vennsamfunnet og i verden». Sjursen vedgår at bildet som tegnes, er «særdeles vakkert og positivt», og at formidlere som «stod i en forsvarsposisjon overfor mektige makter og myndigheter», nok kunne fristes til «en viss rosemaling av egen innsats».⁵⁷ Golf gjør en lignende manøver i sin omtale av kilder.⁵⁸ Slik minner de begge leseren om at dette dreier seg om partiske fortellinger. Framstillingene de gir, bærer likevel preg av manglende kildekritisk avstand til indremisjonens egen tradisjonsformidling.

Det er altså gode grunner for å stille spørsmål ved Heggtveits framstilling av kvinnelige forkynnere. Men verken Sjursen eller Golf går inn i denne problematikken. I bruk av Heggtveits framstilling overser de nyansene og lanserer en heller bastant forståelse av at Hauge-bevegelsen praktiserte full likestilling mellom menn og kvinner i forkynnergjerning. I den grad de også nytter Hauges egne tekster, velger de å overse uttalelser som viser at Hauge slett ikke utfordret prinsippet om kjønnsbasert underordning, verken i verdslig eller religiøs sammenheng. Når det er så viktig å bore i disse forfatternes framstilling, er det fordi de ser ut til å ha satt en trend som videreføres i vår tids historieformidling.

En predikant er en predikant er en predikant?

Hva innebar det å være «predikant» omkring år 1800, da Hauge-bevegelsen utviklet sin forkynnerpraksis? Hva la man i dette begrepet et drygt hundreår seinere, da Heggtveit ga ut sine bøker om «haugianismens tid», og hvordan skal vi forstå det i dag? Fullstendige svar kan vi ikke vente å finne. Vi kan likevel ha noe å vinne på å søke forståelse i lys av slike spørsmål.

Hauge brukte nokså omtrentlige benevnelser i sin omtale av venner som drev forkynnelse. Bang kunne, med bakgrunn i sitt kildemateriale, slå fast at Hauge helst kalte dem «medarbeidere» – «undertiden benævner han dem ogsaa ‹Guds ords bekjendere›, eller ‹Jesu Kristi bekjendere›».⁵⁹ Men 1800-tallets teologer nølte ikke med å omtale også de haugianske kvinnenens forkynnervirksomhet som å «prædike» eller «lære offentlig». Når det gjelder Heggtveit, er det verd å merke seg at han bruker predikantbegrepet kun i omtale av menn.⁶⁰

57 Sjursen, *Den haugianske periode* III, 135f.

58 Golf, *Den haugianske kvinnebevegelse*, 15.

59 Bang, *Hans Nielsen Hauge*, 120.

60 Heggtveit, *Den norske Kirke* I, 146–228.

Vi har alt vært inne på ulike grunner til skiftende språklig formulering i omtale av kvinners forkynnergjering. Samtidens normer kan selvsagt ha virket inn på Huges ordvalg, på samme vis som Heggveit hundre år seinere har visst å tilpasse sin framstilling til sin tids publikum. Heggveit vegrer seg uansett for å nytte termer om kvinner som en vanligvis nytter om menn. De feminiserte formene «Profetinde» og «Prædikerinde» har nok vært odde betegnelser både på 1800- og 1900-tallet. Men Heggveits skille mellom privat og offentlig skal vi ikke nødvendigvis ta for pålydende.

Så lenge haugianerne kunne vise til at møtene ble holdt i private hjem, kunne en på et vis gi skinn av at virksomheten ble drevet innenfor rammene av konventikkelplakaten. Men husmøtet kunne være en fleksibel ramme om det private – i den grad at det i noen tilfeller kan gi reelt grunnlag for å hevde at også kvinnelige forkynnere opptrådte offentlig. Antallet deltakere var selvsagt et springende punkt. Et annet forhold som kunne bli særlig problematisk, var sontringen mellom ulike typer taleinnslag. Hvor gikk grensen mellom å «vitne» og «formane» i et godt besøkt husmøte, og det å «preke» eller «lære offentlig»?

Den moderne misjonsbevegelsens organisasjoner markerte like fullt et klarere skille mellom privat og offentlig sfære. Etter at ytremisjonen fra om lag 1840 var kommet i gang med organisering på riksplan og indremisjonen et par tiår seinere begynte å få fotfeste, ble lekmannsforkynnelsen i stadig sterkere grad tilrettelagt og styrt av et organisasjonsbyråkrati. Møtene var lagt til skole- eller bedehus, og predikantene var formelt autorisert som emissærer. Dermed får også predikantbegrepet et ganske distinkt innhold: Predikanter talte for større og mindre forsamlinger, de inntok med største selvfølge en talerstol – fram til ganske nylig var de også uten unntak menn. Det er dette bildet vi i dag har av hva det vil si å være predikant.

Dette vet selvsagt forskere på feltet. Men i forskningsformidlingen ser vi sjelden tydelig og nyansert kontekstualisering av faktiske forhold rundt Hauge-bevegelsens forkynnervirksomhet. Med bakgrunn i rimelig kildefaste opplysninger ville det være naturlig å betone skillet mellom det Bang omtaler som to sjikt av forkynnere: de som reiste rundt og «holdt oppbyggelse der, hvor et hus maatte oplade sig for dem», og de som arbeidet mer i det stille gjennom samtaler og medvirkning i mer avgrensede samlinger (se ovenfor). I vår sammenheng bør det også poengteres at kvinnelige forkynnere i alminnelighet hørte til i sistnevnte gruppe. For når Haugevekkelsens kvinnelige forkynnere uten forbehold og nyansering blir omtalt som predikanter, vil dagens publikum legge noe annet og mer i dette begrepet enn det historiske kilder faktisk gir dekning for.

Haugiansk feminisme?

Religions sosiologen Pål Repstad har sett nærmere på vår tids aktualisering av haugianismens historie. I artikkelen «Haugebilder» modellerer han – som en form for weberske idealtyper – seks populære bilder, bygd på forestillinger om Hauge som entreprenør, som etisk kapitalist og leder, som økolog, som liberalist, som demokratisk

opprører og som feminist. I vår sammenheng er det framstillingen av feministen Hauge som er mest interessant. Her knytter han an til sosiologen Linda Hauklands lansering av begrepet «haugiansk feminisme». ⁶¹

Nyere forskning om Hauge-bevegelsens kvinner har åpnet perspektiver som setter kvinnenenes innsats inn i bredere sammenhenger. Ett eksempel er sosiologen Inger Furseths analyse, der hun viser hvordan kvinner utgjorde en drivkraft i etablering av venneflokkene, og hvordan deres rolle i sosiale nettverk la mye av grunnlaget for at bevegelsen ble levedyktig over tid. ⁶² Blant Hauklands bidrag er det særlig grunn til å merke seg framstillingen av Hauge-bevegelsens betydning for utvikling av lese- og skriveferdigheter hos allmuen, og for myndiggjøring av kvinner som skribenter. ⁶³ Når kirkehistorikere i generasjoner har neglisjert de kjønnsrelaterte aspektene ved Hauge-bevegelsen, er det forståelig at en leter etter kraftfulle begreper som kan markere betydningen av ny innsikt.

Forestillingene om Hauge som feminist er foregrepet i Golfs bok fra 1998, som han ga tittelen *Den haugianske kvinnebevegelse*. Forfatteren vedgår at det kan være uheldig å knytte haugianismen for sterkt til «kvinnebevegelse i vår egen tid», men velger likevel å holde fast ved begrepet. Han viser til at kvinnene hadde sin plass i Hauge-bevegelsens nettverk; han mener dessuten å se en parallell mellom «protestholdningen» blant haugianerkvinner og den moderne kvinnebevegelsens kamp mot «personlig og sosial undertrykkelse». Det ville vært interessant om han hadde utdypet hva han legger i dette. ⁶⁴

Kvinnebevegelsen er historisk knyttet til begrepet feminisme, et begrep som i videste forstand blir forstått som ideer om frihet og like rettigheter for alle samfunnsborgere, uavhengig av kjønn. I faglige sammenhenger skjerpes definisjonskravene, og i historiefaglig forskning må vi forholde oss til ulike retninger og avskygninger av disse ideene. Innenfor ulike retninger har det også stått strid om det legitimerende grunnlaget for kjønnspolitiske krav: Skulle biologisk kjønn få definere menns og kvinners sosiale roller? Eller skulle menn og kvinner stilles fullstendig likt? Her går hoveskillet

61 Repstad, «Hauge-bilder».

62 Inger Furseth, «Kvinnenenes plass i Haugebevegelsen» i: *Hans Nielsen Hauge: fra samfunnsfiende til ikon*, redigert av Knut Dørum og Helje K. Sødal (Oslo: Cappelen Damm, 2017), 133–154.

63 Haukland, «Spor av haugiansk feminisme». Linda H. Haukland, «Hans Nielsen Hauge: A catalyst of literacy in Norway» i: *Scandinavian Journal of History* 39, nr. 5 (2014), 539–559.

64 Golf, *Den haugianske kvinnebevegelse*, 13. Golf nevner også at det fra 1840-tallet ble dannet «haugianske kvinneforeninger». Men da er vi over i en ny organisatorisk fase, knyttet til den moderne misjonsbevegelsen.

mellom «forskjellsfeminisme» og «likhetsfeminisme». Men begge disse retningene vil ha som mål å oppheve budet om kvinnens underordning under mannen.⁶⁵

Den amerikanske historikeren Karen Offen har vært toneangivende i utvikling av kvinnehistorie som fagfelt. Hun advarer mot å bruke feminismebegrepet om mobilerings for alt som angår kvinners interesser. I sin bok om utviklingen av europeisk feminisme definerer hun begrepet som «*the name given to a comprehensive critical response to the deliberate and systematic subordination of women as a group by men as a group within a given cultural setting*». Koplingen mellom likeverd og likestilling står altså sentralt i hennes konsept, der kjerneideen er opphevelse av det tradisjonelle underordningsprinsippet.⁶⁶

Forskere som arbeider med kjønnsrolleproblematikk i religiøse miljøer, inntar ulike posisjoner. I sosiologiske undersøkelser vil søkelyset være rettet mot kvinners handlingsrom innenfor den religiøse konteksten. Sosiologen Line Nyhagen Predelli er en av flere forskere som nytter begrepet misjonsfeminisme (*Missionary Feminism*). I sin doktoravhandling (1998) gir hun en oversikt over hvordan dette begrepet er brukt i internasjonal og særlig amerikansk fagdebatt. Hun viser til betydelige forskjeller i forståelse av begrepsinnholdet, men peker på en felles kjerne i problemstillinger knyttet til kvinnelige misjonærs handlingsrom og deres interesse for å bedre kvinners kår på misjonsmarken. Predelli identifiserer et idemessig fellestrekk i kombinasjonen av kristendom og et kvinneideal knyttet til den hjemlige sfære – «*A curious kind of feminism*», sier hun selv, men finner likevel begrepet nyttig for studier av visse endringskrefter i misjonsmiljø.⁶⁷

Ingen kan kreve eierskap til feminismebegrepet. Men når Golf og Haukland nytter begrepene «kvinnebevegelse» og «feminisme» om Hauge-bevegelsen, har de en utfordring i å begrunne helheten i et konsept de bare antyder at de har. Haukland demper noe av trykket ved å kalle det «spor av feminisme».⁶⁸ Når det gjelder momentet likeverd, som i høy grad er innebygd i Hauges komplementære kjønnsforståelse, støtter hun seg til Offens begrep «relasjonell feminisme». Men hun unngår å forholde seg til den overgripende definisjonen Offen gir, der også den relasjonelle feminismen inngår i et mer omfattende prosjekt for å oppheve selve prinsippet om kvinnens underordning under mannen.

65 Cathrine Holst, *Hva er feminisme?* (Oslo: Universitetsforlaget, 2009), 9ff, 45ff.

66 Karen Offen, «The Use and Abuse of History», *The Women's Review of Books* VI, no. 7 (1989). Karen Offen, *European Feminisms, 1700–1950: A Political History* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 19ff, sitat 20.

67 Line Nyhagen Predelli, *Contested Patriarchy and Missionary Feminism: The Norwegian Missionary Society in Nineteenth Century Norway and Madagascar*, ph.d-avhandling i sosiologi (University of South California: Faculty of the Graduate School, 1998), sitat 303.

68 Haukland, «Spor av haugiansk feminisme».

Både Golf og Haukland konsentrerer sitt kildebelegg rundt sitater som bekrefter Hauges anerkjennelse av kvinner i lederposisjoner og forkynnergjerning. Men de unngår å gjengi utsagn der Hauge karakteriserer kvinnekjønnene som kategori eller gruppe. Som vi har sett, bekrefter Hauge i flere utsagn samtidens allmenne oppfatning av kvinnekjønnene som det underordnede kjønn.

Hensikten med disse refleksjonene er ikke uten videre å avvise Golfs og Hauklands forståelse av selve tematikken, men å peke på problematiske sider ved kildebruk og valg av konseptuelle begreper. Å «skåne» leseren for konservative undertoner i Hauges kvinnesyn, og heller legge vekt på de radikale elementene, kan saktens bidra til å løfte kvinnesynets innsats fram i lyset. Men det kan også bidra til å skape et feilaktig inntrykk av at Hauge forfektet full egalitet mellom kjønnene, og at haugianerne praktiserte full likestilling mellom mannlige og kvinnelige forkynnere. Det er det ikke dekning for i det historiske kildematerialet.

Sluttord

I Hauges tekster finner vi utsagn som går langt i å myndiggjøre kvinner som ledere og forkynnere. Dette er det selvsagt viktig å løfte fram. Men det er et materiale som stiller store krav til kildekritisk nyansering. Ensidig søk etter bekræftelse på radikalisme i Hauges kvinnesyn kan føre til misvisning og i verste fall forlede forskere til å vri framstillingen av Hauges holdninger mot en moderne liberalisme som må ha vært ham ganske fremmed.

Nøkternt sett forsvaret Hauge det tradisjonelle synet på en gudvillet samfunnsorden, der kvinnen er underordnet mannen. Når han i spørsmålet om verdslig arbeidsdeling oppfordrer til å tone ned grenser mellom mannlige og kvinnelige domene, er begrunnelsen knyttet til praktisk nytte, særlig med tanke på nøds- og unntakssituasjoner. Når det gjelder aksept for det grunnleggende spørsmålet om lekfolk som forkynnere, argumenterer han med bakgrunn i den personlige kallsopplevelsen og i bibelord som pålegger den kristne å vitne om sin tro. Inspirert av ideer som også har islett av eskatologiske forestillinger, viser han videre til en åndelig nødstilstand, der Gud – ved også å kalle kvinner til forkynnergjerning – har vist at den vante orden må settes til side.

Historiografisk gjennomgang av tematikken rundt Hauge-bevegelsens kvinnelige forkynnere gir grunn til å etterlyse grundigere og mer nyansert kildekritikk i forskning som bygger på særlig Heggveits – og i neste omgang Golfs – framstilling. Heggveits verk om «Haugianismens tid» gir innblikk i et rikt tradisjonsmateriale. Men det må behandles som en klart situert framstilling, som *hans* bidrag til indremisjonens egen historiefortelling.

Alt i alt er det grunn til å spørre om vi er tjent med å knytte Hauge-bevegelsen til moderne begreper som kvinnebevegelse og feminisme. Hauge fremmet nok en religiøs likeverdistanke, men verken han eller venneflokket var opptatt av å endre samfunnsstrukturer på dypere plan. Hauge hadde tiltro til kvalifiserte kvinner, både som ledere og forkynnere. Når det gjelder kvinnekjønnene som kategori, deler han like fullt både

apostelen Paulus' og sin egen samtids oppfatning av menn som naturlig utrustet for å være det dominante kjønn. Det er likevel ingen tvil om at han også på dette området målbar synspunkter som utfordret samtidens normer. Men når det i mer eller mindre populariserte framstillinger tegnes et bilde av en 1790-talls predikant som til forveksling ligner en 1970-talls feminist, er vi fjernt fra den historiske virkeligheten vi søker å forstå.