



HØGSKULEN I VOLDA

Masteroppgåve i Kulturmøte

Bedehusarvingar

Nordfjord indremisjon 1970-2000

Studiepoeng: 60

Andreas Tjomsland

Mai 2018

HØGSKULEN I VOLDA | BOKS 500 | 6101 VOLDA

WWW.HIVOLDA.NO | T:70 07 50 00 | F: 70 07 50 51

Samandrag

Nordfjord indremisjon var ein lågkyrkjeleg lekmannsorganisasjon som eksisterte 1879-2000. Organisasjonen hadde mange egne bedehus, men arbeidde innanfor grensene av Den norske kyrkja, som del av *Indremisjonsselskapet*, for å vekke eit «sant kristeleg liv» i Nordfjord. Mange lågkyrkjelege organisasjonar møtte motgang utover 1960- og 70-talet. Men Nordfjord indremisjon opplevde auka aktivitet utover 1970-talet, og satsa på mykje nytt arbeid. Først rundt 1990 var faresignala tydelege, og utover 1990-talet peika alle piler nedover. Krisa på slutten av 1900-talet hang saman med fråflytting, tettstadsutvikling, auka utdanning, konkurranse med andre tilbod og folk si endring bort frå tradisjonelle verdiar. Men òg interne kulturtrekk som isolasjon, nostalgi, generasjonsskilje og «høvding»- og kvinneroller spelte inn. Det blei fleire oppgåver på færre aktive, og rørsle fekk vanskar med å halde oppe alt arbeidet og samle seg om strategiar for framtida.

Nøkkelord: Bedehus, indremisjon, lågkyrkjeleg kristendom, bygdekultur, Vestlandet

Brief summary

Inheriting the prayer house: Nordfjord Home Mission 1970-2000.

Nordfjord indremisjon was a Norwegian low-church laymen's organization which existed 1879-2000. It was a regional branch of the *Indremisjonsselskapet* (Home Mission Society), and worked within the framework of the Norwegian state church, but had its own houses (bedehus) for prayer and meetings. It aimed at inspiring "true Christian life" in the Nordfjord region. Many low-church organizations in Norway experienced decline in the 1960s and -70s. But Nordfjord indremisjon had a boom of activity and income during the 1970s and early 1980s. Around 1990 there were obvious signs of danger, and through the 1990s all graphs pointed downwards. Its crisis at the end of the 20th century was connected to depopulation, urbanization, increased education, competition and a shift away from traditional values. Culture traits like isolation, nostalgia, generation gaps and the roles of male "chieftains" and women also played their parts. The workload increased, while membership decreased, and the organization had difficulties continuing its operations and uniting on strategies.

Keywords: *Bedehus*, home mission, low-church Christianity, rural culture, western Norway

Forord

Om dei mest pessimistiske har rett i det dei seier så er det snart slutt på arbeidet i Nordfjord Indremisjon, og det kan først sakleg argumentasjon for eit slikt syn. Det har vore ein brutal nedgang på forkynnarar gjennom mange år, det er snart ingen som reiser. Flokkane som samlast til møte blir mindre og mindre og alderen blir høgare og høgare.

Dette er eit utdrag frå årsmeldinga til Nordfjord indremisjon i 1999. To år seinare, i 2001, hadde eg mitt første møte med denne organisasjonen. Eg var elev på ei friluftslivlinje på det eg oppfatta som ein frisk og vital folkehøgskule. Utpå hausten kom huseigarane i indremisjonen på besøk til det tradisjonelle haustmøtet. Eg, som då var ganske utanforståande, tenkte vel dette måtte vere eit vellykka arrangement. Det var ein del menneske i salen og fullt program ein ettermiddag. Men der tok eg visst feil. Dei erfarne gjorde det tydeleg at dette var stussleg og kort, samanlikna med valfarten til tredagarshendingane i «gamle dagar». Kva i alle dagar hadde skjedd med denne rørsla? Det er skrive ein del om framveksten av dei store frivillige organisasjonane på slutten av 1800- og starten av 1900-talet. Færre har sett på kva som skjedde då dei stagnerte utover siste del av 1900-talet. Soga om Nordfjord indremisjon i denne perioden er ei forteljing om tilbakegang og tapte saker i ei tid med store samfunnsendingar, men òg om fellesskap, stabilitet, innovasjon og ikkje minst om lojalitet. Det er soga om dei som tok over det kristelege arbeidet når vekkingane var over og bedehusa var reiste, altså om *bedehusarvingane*.

Denne oppgåva har blitt til i ein situasjon der eg har vore heilt avhengig av støtte og oppmuntring frå mi hustru Yngvild. Takk for full ryggdekning og interessante samtalar! Takk òg til rettleiar Birger Løvlie for å ha guida meg gjennom den fylldige litteraturen om folkekyrkje og lekmannsrørsla, for konstruktiv kritikk og mange poengterte betringforslag. Ein stor takk går til Halvor, Reidun, Øyvind, Ståle, Vegard, Steinar, Finn Yngvar, Fritz og de andre som har lese heile eller delar av oppgåva og gjeve meg tilbakemelding. Det har vore til stor hjelp! Takk til regionkontoret til Normisjon for utlån av materiale, og for velvilje. Og til sist, takk til alle dykk som har vore ein del av denne rørsla, både dei av dykk eg har snakka med og dei eg berre kjenner frå skriftlege kjelder. Eg håpar verkeleg at det eg skriv er mogleg å kjenne att, og at det kan gi ny innsikt i den historia som de var ein del av.

Innhald

1	Innleiing	6
1.1	Nordfjord indremisjon – kort presentasjon.....	6
1.2	Avgrensing av oppgåva	8
1.3	Problemstilling	9
1.4	Metode og disposisjon	10
1.5	Hermeneutisk og metodisk refleksjon.....	11
1.6	Forsknings- og kjeldesituasjon.....	12
1.6.1	Kjeldemateriale	13
1.6.2	Forskning som er relevant for bedehuskultur i nyare tid.....	14
2	Indremisjonen i Nordfjord før 1970	16
2.1	Tidleg lekmannsrørle i Nordfjord – dei lange linene via haugianarane.....	16
2.1.1	Lesarane i Nordfjord.....	17
2.1.2	Haugiansk næringsliv.....	19
2.1.3	Haugiansk politisk mobilisering.....	20
2.1.4	Endringar i lekmannsforkynninga utover 1800-talet	21
2.2	Organisert indremisjon i Nordfjord	22
2.2.1	Teigdeling mellom indremisjonsrørslene.....	23
2.2.2	Vekkingstider	26
2.2.3	Reising av bedehus og ungdomsskule.....	28
2.2.4	Stemne og stormøte.....	30
2.3	Etterkrigstida	30
2.4	Store samfunnsendringar fram mot 1970	31
3	Utviklingstrekk i Nordfjord og indremisjonen etter 1970.....	34
3.1	Regionale konjunkturar – Tettstadsutvikling og fråflytting.....	35
3.2	Nasjonale konjunkturar – bankkrise og inflasjon	40
3.3	Nedgang for lokalforeiningane	41
3.4	Utdanningsrevolusjonen	42
3.4.1	Endra oppfatning av «ellipsemodellen» hos heimflyttarar og innflyttarar	46
3.5	Konkurransesituasjonen	48
3.5.1	Konkurransen med andre organisasjonar	50
3.5.2	Konkurransen i og med folkekyrkja	52
3.5.3	Konkurransen internt i indremisjonen	56
3.5.4	Konkurransen mot verdslege fritidstilbod	59

3.6	Store endringar utanfor bedehusdørene	60
4	Endring og kontinuitet i indremisjonskulturen	61
4.1	Venting på vekkinga og emissæren	63
4.2	Forskansing på bedehuset	67
4.3	Indremisjonslektene.....	74
4.4	Ein oase for ungdomen.....	76
4.4.1	Ungdomen og småmøtekulturen	78
4.4.2	Karismatikk, takk	81
4.4.3	Ungdomsarbeid i ein eigen silo	84
4.5	Adiafora-spørsmål	87
4.6	Arbeidspress og store forventingar	89
4.6.1	Ansvarsmobilisering	92
4.7	Høvdingane sin status.....	94
4.8	Misjonskvinnene.....	96
4.9	«Menighedens Syge og Elændige»	100
4.10	Indremisjonen og sakramenta	103
4.11	Kollektivet og individet	107
4.12	Sjølvransaking og strategidebatt	111
4.12.1	Drøfting av formar på arbeidet	114
4.12.2	Fusjonsdebatt	114
5	Analytiske perspektiv på tilbakegangen for Nordfjord indremisjon	116
5.1	Fullverdige fellesskap eller støttetroppar for kyrkjelyden?	116
5.2	Ressursmobilisering i sosiale rørsle-organisasjonar	120
5.3	Fem fasar av tilbakegang	127
6	Konklusjon	135
6.1	Vidare forskning.....	138
7	Kjelder og litteratur	139
8	Tillegg	1

1 Innleiing

1.1 Nordfjord indremisjon – kort presentasjon

Nordfjords Fællesforening for den indre Mission blei skipa i påskehelga 1879 med formålet å «paa den evang. luth. Kirkes Bekjendelses Grundvold at vække og nære et sandt kristeligt Liv i vort kirkelige Samfund». Dette gjekk i følgje § 2 i statuttane ut på at «Guds hellige og saliggjørende Ord [...] kan blive bragt de enkelte i den Skikkelse hvori det for dem kan blive mest nyttigt til Lærdom, Overbevisning, Rettelse og Optugtelse i Retferdighet». For å oppnå dette formålet var middelet «Hus- og Sygebesøg, samt Foranstaltning af Bibellæsninger og lignende Opbyggelsesmøder...». Fokusområda frå starten var altså diakoni og forkynning, og dette blei understreka i § 3, der instruksen til dei som var i teneste for indremisjonen var å gå omkring i husa og tale til den enkelte om «det ene fornødne» og særleg rette merksemda si mot «Menighedens Syge og Elændige, samt holde Bibellæsninger og Husandakter...». § 4 beskrev samansettinga av styret, men denne blei endra etter som fleire foreiningar slutta seg til. § 5 handla om utveljinga av arbeidarane, som skulle skje i samråd med dei lokale prestane. Arbeidarar skulle vere «den luth. Kyrkje hengiven» og i tillegg ha ei særreigen utrusting for oppdraget. § 6 handla om årsmøtet, og § 7 handla om at det trongst 2/3 fleirtal for å endre statuttane.¹ Desse blei gjort meir omfattande i 1921.

Figur 1-1: Nordfjord - Kommunar og stadnamn



¹ Wergeland 1979 s. 22 – Statuttar for Nordfjords Fællesforening for den Indre Mission

Det geografiske nedslagsfeltet for denne foreininga var, som vist i Figur 1-1, det gamle Nordfjord fogderi, som når vi kjem fram til 1970-talet betyr kommunane Selje, Vågsøy, Eid, Hornindal, Stryn, Gloppen og den nordaustre halvdel av Bremanger.² Grunnstammen i fellesforeininga var indremisjonslag som frå starten av omfatta heile sokn, men som seinare blei delte inn i meir lokale foreiningar. *Nordfjord indremisjon*, som er kortforma for organisasjonsnamnet, var frå 1894 tilslutta *Det norske lutherske indremisjonsselskap*, og arbeidde som ei lekmannsrørsle³ innanfor rammene av Den norske kyrkje (heretter: Dnk)

Nordfjord indremisjon hadde ei omfattande bygningsmasse rundt om i fjorden. Andre stader i landet var det gjerne mange ulike organisasjonar som delte på eigarskapet til bedehusa, men i Nordfjord var dei fleste bedehusa heileigde av dei lokale indremisjonslaga.⁴ I tillegg til styrarbustadar og bedehus hadde organisasjonen direkte eller indirekte ansvar for ungdomsskulen «Ljosborg» (frå 1970 Nordfjord folkehøgskule) på Vereide i Gloppen frå 1923, hotellet Firdaheimen på Sandane fram til 1985, hotellet Misjonsheimen i Innvik frå 1979 (seinare Innvik Fjordhotell), Torgkaféen i Måløy fram til 1963, Kafé Symra i Selje til 1969 og Fjordly ungdomssenter på Bryggja frå 1973, der det på 90-talet blei bygd retreatsenter rett ved, og ein barnehage i tilknytning til ungdomssenteret. Olden indremisjon dreiv òg barnehage 1979-1999,⁵ og det var ein barnehage knytt til folkehøgskulen på Vereide 1982-2000.

Nordfjord indremisjon slutta å eksistere som eigen organisasjon i 2000, då krinsen blei slått saman med Sunnfjord indremisjon og Santalmisjonen i fylket, til Normisjon Sogn og Fjordane.

² Denne delen av Bremanger kommune hadde tidlegare vore del av gamle Davik kommune. Ytre delar av Bremangerlandet og fastlandsdelane av gamle Bremanger kommune var ikkje del av Nordfjord fogderi, og hørte såleis ikkje til i Nordfjord indremisjon sitt nedslagsfelt.

³ Lekmann kjem frå gresk: λαϊκός / laikos, *av folket*. I kyrkjelivet er lekmen «vanlege kristne» som ikkje er ordinerte prestar. Ei lekmannsrørsle er dermed ei rørsle av og for «vanlege folk».

⁴ Bedehusa i Nordfjord var så vidt eg har funne likevel opne for andre kristelege organisasjonar. Det vil seie at når ein talar frå t.d. Kinamisjonen dukka opp, så arrangerte det lokale kinamisjonslaget møteveke på bedehuset.

⁵ *Ljosstrålar* juni 1999 om overføringa av indremisjonsbarnehagen til Stryn kommune.

1.2 Avgrensing av oppgåva

Organisatorisk vil oppgåva vere avgrensa til å gjelde Nordfjord krins av Det norske lutherske Indremisjonselskap. Nordfjord indremisjon er spesielt interessant fordi dei arbeidde for endringar i lokalsamfunnet, til skilnad frå organisasjonar som primært arbeidde for å samle inn pengar til misjon i andre land. Dermed er historia om endringar i Nordfjord indremisjon tett voven saman med regionen Nordfjord si historie.

Geografisk held oppgåva seg til Nordfjord-regionen, men med sideblikk på naboregionane Sunnfjord, Sunnmøre og nokre samanliknbare regionar. Oppgåva vil òg ha eit ope auge for kva forskning frå andre geografiske settingar kan ha å seie for Nordfjord. Det regionale perspektivet fører til at det spesifikt lokale kjem meir i bakgrunnen, bortsett frå der det kastar lys over regionale utviklingstrekk. Det vil òg seie at denne oppgåva er eit forsøk på å forankre historia til Nordfjord indremisjon i ein regional historisk kontekst.

Tidsmessig handlar oppgåva om perioden frå 1970-talet og framover til tusenårsskiftet, då Nordfjord indremisjon blei fusjonert med Sunnfjord indremisjon og Santalmisjonen til Normisjon Sogn og Fjordane. Eit blikk bakover på dei historiske utviklingslinene vil likevel vere viktig for å kunne forstå perioden 1970-2000.

Disiplinært er dette primært ei kristendomshistorisk oppgåve, men emnet gjer at element frå særleg lokal og nasjonal historie, religionssosiologi og teologi er relevante.

Perspektivmessig har eg to hovudliner, den eine er det reint strukturelle, materielle og organisatoriske ved bedehus- og indremisjonsarbeidet. Den andre, som er mest vektlagt i drøftingane mine, er kulturperspektivet i lekmannsrørsla, altså kva for meiningsunivers aktørane opererte ut frå. Ein viktig faktor for kulturperspektivet er den endra konteksten rørsla opererte i, og korleis rørsla reagerte på desse endringane.

1.3 Problemstilling

Ljosstrålar, organet for Nordfjord indremisjon, stilte nokre spørsmål i 1996 som denne oppgåva kan vere eit bidrag til å finne svar på:

Er vi blitt ein organisasjon som berre er til for våre egne? Bryr vi oss for lite om at menneske vil gå fortapt? Og kor har det seg at mange menneske forlèt Indremisjonen? Finn dei seg ikkje til rette der, eller tykkjer dei «graset er grønare på hi sida av gjerdet?» Vi må sjå i auga at vi er på vikande front. Flokkane minkar.⁶

Denne oppgåva er ute etter å avdekke utviklinga av denne «vikande fronten», og korleis det kunne ha seg «at mange menneske forlèt indremisjonen». Oppgåva handlar derfor ikkje primært om framveksten av indremisjonsrørsla i tiåra før og etter 1900, men om tida etter 1970, då både kulturelle og strukturelle tilhøve i Nordfjord og Noreg endra seg i raskt tempo. Det naturlege slutt punktet for oppgåva er 2000, då Nordfjord indremisjon si historie som eigen organisasjon tok slutt. Oppgåva kjem derfor til å forsøke å svare på følgjande problemstilling:

Korleis kan vi forklare utviklinga for indremisjonsrørsla i Nordfjord mellom 1970 og 2000, og korleis kan vi tolke endringar og kontinuitet vi finn i rørsla sin kultur og strategi gjennom denne perioden?

Denne problemstillinga er *historisk interessant* fordi rørsla har vore ein så viktig og formande del av folkelivet i regionen, gjennom at rørsla sine bygningar og aktivitetar har vore sentrale samlingspunkt i mange grender. Den er *sosiologisk og kulturelt interessant* fordi lekmannsrørsla i Nordfjord har vore med på å forme kulturlivet og åndslivet i regionen i stor grad. Den er *organisatorisk interessant*, fordi mekanismane som slår inn i ein organisasjon i motvind kan overførast til andre typar organisasjonar. Problemstillinga er òg *religiøst interessant* for alle som har eit forhold til denne rørsla, for alle som er interessert i spenningsfeltet mellom folkekyrkja og dei meir tettvovne trusfelleskapa innanfor kyrkja, og for andre som bryr seg om kyrkjeliv og kristeleg organisasjonsliv i Nordfjord, på Vestlandet og i Noreg.

⁶ Redaktør Finn Bjarnastein i *Ljosstrålar* oktober 1996 s. 1

1.4 Metode og disposisjon

Kapittel 2 vil handle om den historiske og teologiske bakgrunnen for lekmannsrørsla i Nordfjord, og trekkje nokre utviklingsliner fram til 1970. Her er jubileumbøker frå organisasjonane og krinsbladet viktige kjelder. Det er òg mykje å hente frå norsk kristendomshistorie og frå historisk og teologisk forskning på feltet.

I **kapittel 3** forsøker eg å beskrive nokre utviklingstrekk for lekmannsrørsla frå 1970 og bakgrunnsfaktorar for denne. Dette forsøker eg å gjere ved gjennomgang av indremisjonsbladet *Ljosstrålar*, gjennom talmateriale frå indremisjonen, bakgrunnstal frå mellom anna Statistisk sentralbyrå, og ved bruk av forskingslitteratur om norsk lekmannsrørslle. Utviklinga av rørsla og samfunnet rundt kan såleis beskrivast nokså empirisk. Endringane blir stort sett beskrive gjennom diakron komparasjon, men døme frå andre regionar gjev òg element av synkron komparasjon.⁷

I **kapittel 4** drøftar eg ulike sider ved bedehuskulturen i Nordfjord for å sjå etter kva som endra seg og kva som var prega av kontinuitet. Dette gjer eg ved å bruke empirien frå kapittel 3 og skriftlege kjelder i indremisjonen, som eg belyser med tidlegare forskning på feltet og egne vurderingar. Her kunne eg vald å separere tekstbolkane som inneheld empiri, innsikt frå andre forskarar og dei som inneheld egne tankar, men eg vel i stor grad å behandle ferdig eit tema i staden for å ta det opp att fleire gongar. I staden prioriterer eg lesarvennlegheit og tekstflyt, og reknar med det går fram av teksten kva som er mine egne vurderingar.

Kapittel 5 vil så vere eit forsøk på å belyse biletet av utviklinga i indremisjonen frå ulike vinklar. Her tar eg i bruk tre ulike perspektiv, eitt ekklesiologisk,⁸ eitt sosiologisk og eitt økonomisk. Til sist vil eg summere opp funna i **kapittel 6**.

⁷ Ein synkron komparasjon, eller samanlikning, analyserer ulike studieobjekt på same tidspunkt eller tidsrom. Her er fokus på det som er likt og som skil objekta. Ein diakron komparasjon ser på utviklinga av eitt fenomen over tid. Her er fokus på endring og kontinuitet innanfor dette fenomenet.

⁸ *Ekklesiologi* kjem frå gresk ἐκκλησία og λογία, og er læra om kva som er kyrkja sitt oppdrag og korleis kyrkja fungerer som samfunn. I ein indremisjonssamanheng vil ekklesiologiske spørsmål handle om eit spenn mellom å forstå seg som ei kyrkjelydsliknande gruppering eller eit arbeidslag i den offisielle kyrkjelyden.

Å skrive historie om organisasjonar fører med seg eit val om det er spesifikke personar og hendingar eller ålmenne utviklingstrekk vi skal fokusere på.⁹ Det er ingen tvil om at enkeltpersonar hadde mykje å seie for utviklinga i ein såpass avgrensa organisasjon som Nordfjord indremisjon. Leiarskap var like viktig her som andre stader. Historieskriving som fokuserer på spenningar mellom ulike personar i leiarsjikt og på bakkeplan bidrar gjerne til auka forståing. Det ville det nok vere i tilfellet Nordfjord indremisjon òg. Men denne framstillinga vil i større grad søke å sjå enkeltpersonar sine bidrag inn i eit breiare perspektiv, både organisatorisk og regionalt. Det betyr at enkeltpersonar sine utsegn i større grad blir tolka som og attgjevne som representative for visse straumdrag i organisasjonen, i regionen, i «kristen-Noreg» eller internasjonalt.

1.5 Hermeneutisk og metodisk refleksjon

Interessa for å skrive om indremisjonen dukka opp gjennom eiga involvering i arvtakaren til denne rørsla, og i kjeldene støyte eg på mange namn på folk rundt i bygdene eg kjende frå før. Dette kan sjølvsagt ha ført til at eg skriv på ein annan måte enn om dei involverte var framande for meg. Eg var ikkje til stades sjølv i Nordfjord i perioden eg skriv om, men desse forholda kan heilt klart ha innverknad på mitt perspektiv.

Det er nok umogleg for både lesaren og forskaren å kome utanom visse *fordommar* når bedehusrørsla er tema, vi har alle våre bilete av kva dette går ut på. I staden for å nekte for at vi har slike, kan vi bruke dei som reiskap i tolkinga av det vi les, og la dei utvikle seg i møte med stoffet. Filosofen Hans-Georg Gadamer har rehabilitert uttrykket *fordommar* i betydninga *forforståing* som noko essensielt for i det heile tatt å møte ein tekst. Vi treng å forstå noko i utgangspunktet for å kunne ha nytte av teksten, men så treng vi sidan å kunne endre vår første oppfatning, og slik vere i dialog med det vi les. Dermed er både mitt møte med kjeldene og lesaren sitt møte med min tekst djupast sett ein samtale mellom tekst og fortolkar.¹⁰

⁹ Agedal 1988 s. 258 beskriv valet slik: «Når ein ser på utviklinga i ein religiøs organisasjon, kan ein forstå den som eit resultat av personar og hendingar som er spesielle for denne organisasjonen. Men det er òg mogeleg å sjå etter endringsprosessar som er felles for fleire organisasjonar fordi dei knyter seg til meir allmenne fasar som ein organisasjon gjennomgår.»

¹⁰ Gadamer 2012 s. 428

Ein tydeleg skilnad på dette prosjektet og typiske jubileumssoger og liknande misjonslitteratur, er at eg som historikar ikkje kan nøye meg med å fastslå at «Gud gav vekst» eller at «bønearbeidet førte til vekking». Metodikken i møte med problemstillingane vil vere dei same for ein kristen og ein ateist, sjølv om livssyn sjølv sagt fargar vurderinga. Betyr det at historievitskapen er gudlaus? Ein analogi kan vere korleis Bibelen gjentekne gongar lovar regn i «rett tid» dersom Israelsfolket held boda. Det er likevel langt mellom kristne som hevdar at ein må bruke spesifikt kristelege meteorologiske metodar, og som slår av TVen når den verdslege vêrmeldinga kjem. På same vis tar ikkje historiefaget eller sosiologien stilling til om Gud stod bak endringar og hendingar, men *korleis* desse endringane og hendingane gjekk føre seg.

1.6 Forskings- og kjeldesituasjon

Norske historikarar har tidlegare gjerne oversett dei religiøse elementa i 1800- og 1900-talssamfunnet til fordel for materielle og politiske aspekt ved historieforteljinga.¹¹ Og om religiøse problemstillingar generelt har vore marginaliserte i norsk historieskriving, så gjeld det spesielt den meir folkelege varianten, som ikkje alltid sette spor i hovudstadspressa eller i dei samfunnsfaglege eller teologiske fagmiljøa. Nokre seinare historieverk, som trebandsverket *Vestlandets historie* frå 2006, handsamar lekmannsrørsla grundig.¹² Men *Soga om Sogn og Fjordane* frå 2017 finn, gjennom fire band, ikkje plass til særleg meir enn halvanna side om den organiserte lekmannsrørsla. Berre ei einaste setning blir brukt på indremisjonen, for å seie at denne ikkje var viktig.¹³ Framveksten av dei store religiøse folkerørslene på 1800- og 1900-talet har likevel hatt sine historieforvaltalar. Desse har i stor grad vore tiltrudde personar innanfor dei ulike misjonsrørslene som har fått oppdraget med å lage tilbakeblikk ved 25-, 50-, 75- eller 100-årsjubilear. Skriftene ligg gjerne i grenseland

¹¹ Seland 2015 s. 420

¹² Langhelle 2006 s. 107-145

¹³ Løkensgard Hoel 2017 s. 174 skriv at dei fleste kristelege laga i Sogn og Fjordane var knytt til NMS, og at berre eit fåtal høyrde til indremisjonen, i tydinga Lutherstiftelsen. Eg har vondt for å sjå at dette kan vere rett. Hjertenæs 1988 listar t.d. opp at Sogn og Fjordane på det tidspunktet hadde 80 lag av Den indre sjømannsmisjonen (s. 42), 107 for Santalmisjonen (s. 51), 219 for (ytre) Sjømannsmisjonen (s. 56). NMS hadde på same tid 351 foreiningar, noko som er mykje, men slett ikkje «dei fleste» av dei over 1300 ulike kristelege laga som fanst i fylket i 1988. Dei tre største indremisjonsorganisasjonane hadde til samanlikning 226 foreiningar på same tidspunkt. Talet er noko mindre enn for NMS, men i og med at indremisjonen hadde endringar for individ og samfunn høgare på agendaen enn det ytremisjonen hadde, er det beklageleg at dei er utelatne frå *Soga om Sogn og Fjordane*.

mellom historie og forkynning, og kan stort sett ikkje handsamast som historisk forskingslitteratur.¹⁴ Når temaet er indremisjonsrørsla i ein spesifikk region, Nordfjord, så vil lokale og regionale historiebøker og bygdebøker vere interessante. Desse varierer i form og kvalitet. Medan nokre er skrivne meir på hobbybasis, er det andre som er forfatta av faghistorikarar.

1.6.1 Kjeldemateriale

Nordfjord indremisjon sitt blad *Ljosstrålar*, primært årgangane 1961-2000, har vore ei sentral kjelde for denne oppgåva. Her får vi innsikt i både hendingar, personar og idear som har vore viktige i rørsla. Det er viktig å merke seg at det gjerne er leiarsjiktet i organisasjonen sine meiningar som kjem til uttrykk, men bladet har òg vore ope for meningsytringar frå medlemmar og tidvis for debatt. Bladet hadde eit opplag på 1650 i 1978.¹⁵ Årsrapportar, rekneskap og styreprotokollar på regionsnivå kan òg fortelje mykje om utviklinga i organisasjonen. Her er det ikkje alltid heilt enkelt å jamføre situasjonen eitt år med eitt anna, men rekneskapa, spesielt gåveinntektene rekna om til dagens verdi, er veileigna til å gje eit bilete av oppslutninga om organisasjonen over tid. Gåveinntektene som er oppgjeve i årsmeldingane er derfor ei sentral kjelde til empiri om utviklinga i Nordfjord indremisjon. *Ljosstrålar* 1951-2000, styreprotokollar og årsmeldingar er lånt ut frå Normisjon sitt regionkontor på Sandane.

Organisasjonshistorier og jubileumsbøker er altså ei viktig kjelde til innsikt i perioden og kulturen eg vil undersøkje, men må handterast noko annleis enn fagfelleverderte artiklar og bøker. Organisasjonssogene viser ein tydeleg variant av det som «faghistorikarar» i alle fall tidlegare har skulda kyrkjehistorikarar for, nemleg at dei kan vurdere Guds handlingar som årsaksfaktorar.¹⁶ Dei er i grunnen ein eigen sjanger litteratur som opererer med ei underliggjande forståing mellom forfattar og lesar, nemleg at Gud har ønskt vekst og at den organisasjonen det blir skrive om har vore reiskapen for denne veksten. Mi vurdering er at eg oftast kan stole på faktastoff i dei interne organisasjonshistoriene, som til dømes når

¹⁴ Slike verk er ofte brukbare som kjelder, men her er viktig å vere klar over at desse sjeldan har ei spesielt kritisk haldning til rørsla dei beskriv. Denne problematikken er nærare beskrive under avsnittet *Kjeldemateriale*.

¹⁵ Wergeland 1979 s. 121

¹⁶ Seland 2006 s. 24 refererer til J.A. Seip som i 1944 hadde kritiske merknader til John Nomes «Demringstid», som gjekk ut på at kyrkjehistorikarar som Nome heldt seg til ein normativ kyrkjeleg historieteori, i staden for å vere gjennomført kjeldekritiske.

bedehus blei bygd, kva for predikant som var til stades under vekkingar og liknande.¹⁷ Det er òg ein del kvalitetsskilnad på det historiske handverket i organisasjonssogene. Oftast held verka som er skrivne for sentralorganisasjonane høgare standard enn dei som er skrivne for meir lokale føremål.¹⁸ Dei nyare verka har generelt ein noko høgare standard enn dei eldre.

1.6.2 Forsking som er relevant for bedehuskultur i nyare tid

Tidlegare var det ganske tydelege skilje mellom faget kyrkjeehistorie, som gjerne var utført av teologar, og det som kyrkjeehistorikarane gjerne kalla universal- eller profanhistorie som var faghistorikarane sitt domene. Desse fagområda har blitt likare i dei seinare tiåra. Det går nok mest ut på at kyrkje- og religionshistorikarar har nærma seg den profanhistoriske metodikken.¹⁹ Begge fagdisiplinane har òg blitt påverka av sosiologiske metodar. Andre relevante bidrag til å forstå bedehuskulturen finn vi innan fagområda samfunnsgeografi, teologi, statsvitskap, etnologi, antropologi, samfunnsmedisin, økonomi og sosiologi.

Akademisk forskning på bedehusrørsla skaut fart utpå 1970-talet. Før dette var dei vesentlege analysane gjort *frå innsida* av misjonsmiljøa med eit tydeleg ønske om å åtvare mot visse utviklingstrekk. Døme på dette er Ludvig Hope, som skreiv *Kyrkja og Guds folk* i 1923, misjonsmannen Egil Aarvik som skreiv *Vi gjemmer oss på bedehuset* i 1954 og misjonsskulelæraren Erling Utnem som i 1966 rista kraftig i leiarane for dei lågkyrkjelege organisasjonane med sitt foredrag *Visitat på bedehuset*.

I 1975 gjorde historikaren Atle Døssland ein grundig analyse av den lågkyrkjelege kulturen mellom 1890 og 1945 i bygda Kvinnherad i Sunnhordland. Han studerte samanhengen mellom lekmanrørsla, vekkingar og politisk mobilisering.

¹⁷ Sidan indremisjonssogene gjerne blei utforma av skriftnemnder med 4-6 personar som kjende miljøa godt ville det vore pinleg for desse å sleppe gjennom faktafeil på slike område. Forteljingar om t.d. enkeltpersonar si omvendning eller hendingar under ei vekking vil vere tradisjonsstoff som må vurderast. Sjølv om det har vore ein viss tradisjon for skjønning i desse miljøa har rein skrøning stått lågt i kurs. Når det gjeld t.d. spørsmål som kor mange som «kom med» i ei vekking, korleis bygdefolket opplevde vekkinga og eventuelle feilgrep gjort av lokale misjonsvennar vil det tydelege føremålet og mandatet med slike soger ofte gjere at denne informasjonen må handsamast som eit partsinnlegg der det mest truleg finst andre versjonar.

¹⁸ Til dømes vil eg vurdere Ola Rudvins historieverk om indremisjonsselskapet på nasjonalt nivå frå 1967 som betre historisk handverk enn den omtrent samtidige *Frå indremisjonssoga i Sunnfjord*, skriven av ei sogenemd i Sunnfjord indremisjon.

¹⁹ I følgje Seland 2015 s. 425-426 var Einar Molland frå 60-talet mellom forkjemparane for kontekstualisering av kyrkjeehistoria, medan Andreas Seierstad og Bernt T. Oftestad stod tydelegare for ei konfesjonell forankring av faget.

Den første som konsentrerte sitt akademiske virke om norsk bedehusrørsle var nok sosiologen Olaf Agedal. Han gjorde først eit feltarbeid tidleg på 1980-talet i tre «bedehusbygder» på Sørvestlandet. Sidan gjorde han ein gjensitt til dei same bygdene på 1990-talet, og til saman gav desse undersøkingane mykje ny innsikt i forskingsfeltet norsk bedehuskultur. Agedal såg dei tre bygdene han besøkte som representantar for ulike typar bedehusbygder. «Drabantbygda» hadde stor innflytting og nye byggefelt, men mange grendebedehus i krise. «Bygdebyen» hadde eit «aktivitetsbedehus» fullt av liv. «Bondebygda» hadde nyleg opplevd ei vekking, men bedehuskulturen der blei etter kvart sett under debatt mellom bygdefolket. Hans beskrivingar av desse noko ulike bygdekulturane, og hans analysar av den lågkyrkjelege kulturen i dei, er av stor verdi for prosjektet mitt.

Historikaren Bjørg Seland har òg konsentrert sitt akademiske arbeid om bedehusrørsla. Særleg har ho fokusert på den lågkyrkjelege pietismen på Agder i tidsrommet 1900-1940. Tittelen på avhandlinga hennar, *Religion på det frie marked*, viser korleis ho bruker marknadsmetaforen til å forstå interaksjonen mellom religiøse grupper og samfunna dei oppstår i. Ho har vore interessert i samspel og motsetningar i dei bygdesamfunna som vart «råka» av vekkingane. Hennar forskning på bedehuskulturen er spesielt relevant når det gjeld å studere kulturelle endringar i den same rørsla i nyare tid. Seland gav saman med Olaf Agedal ut ei populærvitenskapleg bok om den norske vekkingskristendomen, *Vekkelsesvind* i 2008.

Sosiologen Knut Lundby var spesielt oppteken av samvariasjonen mellom økonomiske nedgangstider og vekkingar, knytt til materiell deprivasjonsteori. I hans bok *Troskollektivet – en studie av folkekirkens oppløsning i Norge* frå 1987 etablerte Lundby omgrepet «truskollektiv», som er eit fellesskap danna innanfor ramma av ein kyrkjelyd i ei folkekyrkje.

Pål Repstad, som òg er sosiolog, har gjort mykje arbeid med lågkyrkjeleg religiøsitet, særleg på Agder. Spesielt interessant når eg skal undersøkje ei religiøs rørsle i motbakke er hans «studie i religiøs passivering» frå 1984 som han kalla *Fra ilden til asken*.

Frå teologisk hald har særleg Harald Hegstad jobba med den aktuelle tematikken. Han har arbeidd mykje med ekklesiologi, og spesielt hans arbeid med spenningsfeltet mellom folkekyrkje og trusfellesskap er relevante for arbeidet mitt.

Eg referer til tre masteroppgåver i denne oppgåva. Edle Lerang Nes skreiv om bedehusmiljøet på Finnøy i si masteroppgåve i sosialantropologi frå 2009. Her er fokus korleis konsensus og truspraksis blir skapt og oppretthalden. Bjørnulf Tveit Benestad si masteravhandling i teologi frå 2012 gav meg innsikt i synet på dåpssakramentet hos lekmannskristne, og Lotte Marie Kajander si avhandling i organisasjons- og leiingsvitskap tok opp Jim Collins sine vekstteoriar i ein norsk bedriftssamanheng.

2 Indremisjonen i Nordfjord før 1970

2.1 Tidleg lekmannsrørsle i Nordfjord – dei lange linene via haugianarane.

Jubileumsskriftet til Nordfjord indremisjon frå 1979 opnar med ein minibiografi om Hans Nielsen Hauge (1771-1824), bondesonen frå Tune i Østfold som her blir referert til som «grunnleggjar av den frie lekmannsrørsla i landet vårt».²⁰ Ofte blir Hauge si kallsoppleving bakom plogen i 1796 sett som startskotet for rørsla.²¹ Vi kan trygt seie at dei fleste indremisjonsfolk oppfatta Hauge si omvending, hans påfølgjande landsomfattande misjons- og forretningsarbeid, rettargangen mot han og hans endelege «martyrium» som den «eigentlege» grunnlegginga av rørsla deira.

Tobindsverket «Indremisjonsselskapets historie» frå 1967 framhevar òg Hauge. Men, som forfattaren Ola Rudvin skriv, «..ønsker en å danne seg et helhetssyn over norsk vekkelsesliv, må en gå lenger tilbake enn Hauge».²² Utan reformasjonen på 1500-talet ville sjølvstekt ikkje den lutherske indremisjonen sett dagens lys i den forma han fekk. Men den store tankestraumen mellom Luther og Hauge som vi ikkje må gløyme, er *pietismen* som oppstod i Tyskland i 1670-åra. Pietismen var ein reaksjon mot såkalla «vanekristendom», og var sentrert om fornying og intensivering av det religiøse livet. Tre ulike retningar fekk innverknad på den seinare utviklinga av norsk kristeleg lekmannsarbeid. Den første var *Halle-pietismen*, som la vekt på personleg omvending og misjon i andre land og verdsdelar. Den andre var *herrnhutar-rørsla*, som fekk eit subjektivt og kjenslemessig preg med private

²⁰ Wergeland 1979 s. 7

²¹ Som i jubileumsskriftet til Sunnfjord indremisjon 1986 s. 9, og som i ei bok med bilete frå Indremisjonsselskapet si historie av Løsnesløkken 2000 s. 3

²² Rudvin 1967 s. 78.

forsamlingar etter modell av Brødrekyrkjelyden i Herrnhut. Den tredje som vaks fram var den såkalla *radikalpietismen*, som ønskte eit klart brot med den eksisterande kyrkja. Denne fekk mellom anna fotfeste nokre stadar på Sunnmøre. I Noreg var det Halle-pietismen som blei mest framtrudande, og under kong Christian VI frå 1730-1746 blei ein variant av denne pietismen innført som meir eller mindre offisiell religionsform i Danmark-Noreg. Dette var grunnen til at vi fekk konfirmasjon, og obligatorisk allmugeskule som førebuing til denne. Innføringa av skulevesenet i Noreg var derfor ein direkte følgje av pietistisk pedagogikk.²³

Biletet er altså langt meir samansett enn at «alt» byrja på ein åker i Østfold i 1796. Viktige impulsar for det som skulle bli norsk lekmanstrørsle var allereie på plass då Hauge gjorde sitt inntog – som «brødrefellesskap», vekta på den personlege omvendinga med tilhøyrande standardar for rett livsførsel, fokuset på misjon og kjenslene sin viktige plass i det andelegelivet. «Statspietismen» hadde fått konkurranse av rasjonalismen i form av «opplysningsprestane», som hadde statsmakta si støtte etter Christian Vis død i 1746. I siste halvdel av 1700-talet levde desse to rørsle parallelt, men ikkje utan friksjon.²⁴

2.1.1 Lesarane i Nordfjord

I Nordfjord oppstod det kring 1760 ei gruppe av såkalla «lesarar» i grendene kring Hyefjorden, særleg i Nesjane krins. Dei var opptekne av sjølve å lese Bibelen, heldt møte utan soknepresten til stades, møtte ikkje til vanleg kyrkjegang og hadde tett kontakt med den herrnhutiske Brødreliden i Bergen. Biskop Fredrik Arentz kalla dei inn til avhøyr i 1763 fordi dei hadde vist «separatistisk Sind og Foragt for den ordentlige Altergang». I 1765 talde gruppa i følgje han 23 personar, men prosessen mot lesarane ebba ut utan rettssak etter at biskopen forstod at dei ikkje let seg bringe til rette. Han var dessutan imponert over bibelkunnskapen deira.²⁵ Ei viktig brikke i denne «separatismen» var opposisjon mot den alt anna enn pietistiske soknepresten i Gloppen, Gabriel Heiberg (1708–1768),²⁶ som dreiv

²³ Elstad og Halse 2002 s. 113-116 og 122, jamfør Myhre 1996 s. 74-76 om August Hermann Francke (1663-1727) og skulevesenet han grunnla i Halle.

²⁴ Elstad og Halse 2002 s. 134

²⁵ Ottar Starheim 2002, «Separatistane på Nesjane» i Nrk Sogn og Fjordane Fylkesleksikon /Allkunne

²⁶ Mykje tydar på at det ikkje berre var presten Heiberg som var vanskeleg, Edvard Os skreiv i 1957 om korleis Gabriel Heiberg var rekna som «stortalar» og ein «grei og hyggeleg kar i omgang» i sitt neste embete i Selje. Selje var den første staden i Nordfjord som fekk kristeleg indremisjonsforeining, men her verkar det som motsetnaden mellom lekfolk og øvrigheit på denne tida ikkje var så tydeleg som i Gloppen.

skjenkestove på Sandane og hadde 14 tenarar i drift. Dei lesande bøndene forklarte i alle fall at dei skilde seg ut frå kyrkja fordi ho «vanslekta på kyrkja i den første tida».²⁷ Dette er eit godt lokalt døme på gnissinga mellom rasjonalismen og pietismen. Dersom det hadde blitt rettssak, ville lesarane risikert dom for brot på den såkalla *konventikkelplakaten*, som frå 1741 hadde gjort oppbyggelege møte ulovlege dersom dei ikkje stod under den lokale presten sitt oppsyn. Dette var ei lov som i første rekkje hadde brodd mot herrnhutarane og deira forsamlingar. Slik privatpraktisering av det religiøse livet var ikkje den dansk-norske einskapsstaten interessert i.²⁸

Det er ein tydeleg samanheng mellom dei herrnhutar-inspirerte lesarane ved Hyefjorden og haugianarrørsla sin framvekst i Nordfjord. Mellom anna var den første innfødde lekpredikanten i fjorden, Christian Simonsen Aa (1778-1863), frå Aa i Hyen. Han blei helst kalla «Nordfjord-haugianaren». Hans Nielsen Hauge reiste sjølv gjennom Nordfjord minst tre gonger, og på den første ferda si i 1799 heldt han møte mellom anna på Aa og Eimhjellen i Hyen, og på Hestenes, Eikenes og i Skjerdal ytst i Hyefjorden. Han var med bygdefolket til soknekyrkja på Vereide og hørde preika til presten Johan W. Heiberg (1737-1800), son til gamlepresten Gabriel Heiberg. Etter gudstenesta heldt Hauge si eiga preike ute ved båtane, og det resulterte i eit opptrinn der Heiberg forsøkte å få med seg sokneborna bort derfrå medan Hauge talte.²⁹ I 1801 heldt Hauge òg møte i fire dagar i Vereide og Gimmestad sokn.

Hans Nielsen Hauge blei arrestert mange gonger, og han blei sett i varetekt frå 1804 og til slutt dømt for brot på konventikkelplakaten, samt for lausgjengeri. Medan han satt i varetekt blei det gjort rettslege høyringar mange stader, mellom anna på Nordfjordeid. Her vitna lensmannen i Stryn og lensmannen i Eid om at det var få vener av Hauge i deira distrikt.³⁰ I Davik fanst eit herrnhutisk miljø midt på 1800-talet.³¹

²⁷ Slik ordlegg i alle fall Wergeland 1979 seg på s. 11

²⁸ Wisløff 1949 s. 8

²⁹ Wergeland 1979 s. 10-13

³⁰ Wergeland 1979 s. 14. Her kan vi ta eit visst atterhald om at lensmennene ikkje hadde oversikt over tankane til bygdefolket, men eventuelle Hauge-venar i Stryn og Eid må ha vore mindre synlege enn ved Hyefjorden.

³¹ Eide 2014 s 65. Jakob Andreas Lindemann kom som prest til Davik i 1844 og skipa ein privatskule for jenter.

2.1.2 Haugiansk næringsliv

Hauge la grunnlaget for ei rørsle som skulle få store ringverknader ikkje berre religiøst, men òg politisk, økonomisk og sosialt i Noreg.³² Med god margin representerte haugianarane den fremste bedriftsetablerarkulturen i landet på tidleg 1800-tal. Denne kulturen gjekk hand i hand med religiøs vekking, derfor er den haugianske rørsla gjerne brukt som norsk døme på det Max Weber kalla den *protestantiske arbeidsetikk*. Kombinasjonen av gründerånd, tillitsband og trusfellesskap skapte arbeidsplassar for 7-8000 menneske i Noreg fram mot 1824. Sjølv om Hauge var aktiv over store deler av landet, danna det seg regionale klynger med spesielt høg haugiansk næringsaktivitet. Ei slik haugiansk næringsklynge finn vi i Nordfjord sin naboregion Sunnmøre.³³

Dei tre fogderia i Sogn og Fjordane blei nok ikkje like tydeleg gjennomsyra av den same haugianske bedriftsetablererkulturen som på Sunnmøre, men vi finn eit godt døme på haugiansk næringsverksemd med utgangspunkt i Svanøy-godset i Sunnfjord, som blei kjøpt av Hauge-vennen Ole Torgersen i 1804.³⁴ Det er òg interessant å merkje seg den generelle driftigheita ved Hyefjorden utover 1800-og 1900-talet, der det til dømes blei oppretta tre ulike messingstøyperier på Hestenesøyra og båtbyggeri på Aa i Hyen.³⁵ Mange av dei seinare småindustrielle verksemdene i Nordfjord hadde sterke band til lekmannsrørsla. Dette er

³² Elstad og Halse 2002 s. 138

³³ Grytten 2010 nemnar som døme på haugianske gründerar Sivert Aarflot, som starta prenteverk og avis i Volda, Ekornes-familien som starta møbelproduksjon i Sykkylven og Devold-familien som starta tekstilproduksjon i Ålesund. Kleven-familien og Ulstein-familien som starta verftsindustri i Ulsteinvik var sterkt influerte av haugianarrørsla, og jamvel i vår tid er denne tradisjonen levande. Grytten referer til eit intervju med Mindor Hjellegjerde frå 2008 der han rekna opp at 14 av 18 møbelprodusentar i Sykkylven har haugiansk bakgrunn. Per Sævik, som eig Havila Shipping, og no òg brorparten av rederiet Fjord 1, ser på seg sjølv som haugianar, og det er jamlege Hauge-seminar i regionen.

³⁴ Sunnfjord indremisjon 1965 s. 18. Torgersen tok namnet Svanøe etter at han kjøpte godset.

³⁵ På garden Aa i Hyen, der den første haugianske forkynnaren i Nordfjord kom frå, kan vi kanskje sjå nokre slike lange liner. Sundnes 1997 skriv s 32-33 om Olav Aa, som starta båtbyggeriet saman med broren Bertel, var leiar i Straume misjonsforeining, medlem av soknerådet og sat i kommunestyret for KrF. Haldninga til desse brørne når det gjaldt innsats for bygda, kombinert med ein kultur for stor fridom til arbeidarane, minner om den haugianskprega bedriftskulturen på Sunnmøre. Sandal 1979 s. 684 skriv om messingproduksjonen på Hestenesøyra. Eg kan ikkje påvise noko direkte line frå «lesarane» i Nesjane til 1870, då det første messingstøyperiet blei etablert på Hestenesøyra. Men at det har vore ein særeigen kultur for å starte småindustri både her og innover fjorden til Sandane og Innvik, som liknar på den kulturen vi ser på Sunnmøre, synast å vere tydeleg.

spesielt tydeleg på Sandane, det var bedrifter herfrå som dominerte annonseplassane i *Ljosstrålar* utover 1900-talet.³⁶

2.1.3 Haugiansk politisk mobilisering

I Gloppen blei det vald ein haugianar frå Nesjane, Christoffer Nielsen Scherdahlen (1784–1856), som den første ordføraren etter at formannsskapslovane blei innført i 1837,³⁷ noko som var uvanleg i ein region som helst valde representantar for øvrigheita.³⁸ Allereie i det første kommunestyremøtet blei det fatta eit forbod mot «den vederstyggelige Brændevinsdrikken ved Kirken». Protokollen frå dette møtet kan stå som symbol på eit litt uklart bilete av nordfjordbøndene sin skriftdugleik, sidan berre 5 av 32 framkomte kunne skrive under sjølv.³⁹ For elles utmerkar Nordfjord seg som eit område med høg frekvens av bøker i heimane, Atle Døssland fann bøker i 58% av skifta frå 1803 og 1804. I andre regionar fann Døssland ein mogleg samanheng mellom rik skriftkultur og politisk mobilisering, men Sogn og Fjordane med Nordfjord dannar her eit særtilfelle. Bøndene her valde stort sett embetsmenn til å representere seg trass i at mange av dei meistra lesekunsten sjølv.⁴⁰

Konflikten mellom lekfolk og øvrigheit i Gloppen heldt fram utover 1800-talet, med striden mellom sokneprest Heffermehl (1805-1879) og haugianaren og læraren John Johnsen Hyenes, «Skule-Jo» (1805-1884), frå Nesjane som det dramatiske høgdepunktet. Heffermehl hadde tidlegare vore tingmann, men i stortingsvalet i 1850 fekk han berre tre røyster, medan motstandaren Skule-Jo fekk 130. Bygdefolket hadde med det teke tydeleg parti for haugianaren, men soknepresten gav seg ikkje. Eit klagemål mot Heffermehl, skrive under av 258 «almuesmænd», gjekk til kongen i 1851 for å få presten avsett. Han svarte med eit klageskrift først mot Skule-Jo, og deretter mot heile prestegjeldet, for deretter å nekte Skule-

³⁶ Ullvareprodusenten Ebebøfos Fabriker, konfeksjonsbedrifta S.Sandal, men òg alt-mogleg-forhandlar O.K.Henden og bokhandlar Olav Eikenæs var stødige sponsorar av indremisjonen og kjøpte reklameplass i *Ljosstrålar* fram til bladet slutta med annonser rundt 1973.

³⁷ Sandal 1979 s. 140

³⁸ Døssland, *Bønder, bøker og politikk* 2003 s. 153 skriv at i dei første vala var berre kvar femte ordførar i Sogn og Fjordane av bondestand. Per Sandal meiner i bygdeboka frå 1979 s. 139 at det var ikkje så mange andre å røyste på enn bønder i Gloppen på dette tidspunktet, og at å tolke dette resultatet som ein konflikt mellom bønder og embetsmenn er å dra det litt for langt. Eg ser likevel grunn til å nemne dette første valresultatet, sidan det føyer seg inn i eit langvarig mønster av polaritet mellom religiøse lekfolk og embetsfolk i Gloppen.

³⁹ Sandal 1979 s. 144.

⁴⁰ Døssland, *Bønder, bøker og politikk* 2003 konkluderer slik på s. 159: *...i den grad dei bokelskande bøndene i Sogn og Fjordane let seg mobilisere, så var det på styresmaktene sine premisar.*

Jo og hans medsamansvorne dåp og nattverd.⁴¹ Skule-Jo blei sidan oppsagd og ruinert av saksomkostningane etter at saka hadde gått heilt til høgsterett i 1858. Soknepresten søkte seg til slutt bort frå prestegjeldet, men konflikten sette djupe spor i Gloppen.⁴² I dei andre Nordfjordbygdene finn vi lite teikn til slike konflikhtar midt på 1800-talet.

2.1.4 Endringar i lekmannsforkynninga utover 1800-talet

Etter at Hauge var borte var sunnfjordingane Anders Nilsen Haave (1809-1867) og Mads Wefring (1819-1894) dei mest framtrudande haugianske forkynnarane i rørsla. Dei var med på å dreie forkynninga i rørsla frå eit sterkt fokus på lovkrav og rett livsførsel til ei forkynning med meir vekt på nåden i Kristus. Den svenske predikanten Carl Olof Rosenius (1816-1868) fekk òg stort gjennomslag i lekmannsrørsla. Han la, som Haave og Wefring, vekt på korleis Jesu soningsverk var det sentrale for den truande.⁴³ «Kom som du er», blei slagordet.⁴⁴

Den siste ingrediensen i det som snart skulle bli indremisjonen i Nordfjord kom gjennom det som gjerne blir kalla «prestevekkinga» eller «Johnson-vekkinga» i 1850-åra. Mange av prestestudentane på denne tida blei djupt inspirerte av prestelærer Gisle Johnson ved det teologiske fakultet i Kristiania, som kombinerte luthersk ortodoksi og pietisme. Desse nye prestane forstod no kristentrua mindre som noko kollektivt og rituelt. I større grad enn før forkynte dei eit kall til personleg omvendning.⁴⁵ Dermed hadde den nye generasjonen prestar mykje til felles med dei lekmannskristne forkynnarane. Dette, saman med at mange prestar no var rekrutterte frå bondestanden, borga for ein ny allianse mellom prestane og det kristne lekfolket i mange bygder.⁴⁶

⁴¹ Lothe 1950 s. 169-181 gjev att ein artikkel Skule-Jo meinte å sende til eit blad, utan at han fekk gjort det. Der skriv han at Heffermehl tidlegare òg hadde vore lemfeldig med nattverden, sendt dåpsfølge tilbake med «uforrettet Sag», lete vere å reise til gamle og sjuke eller kravd mykje pengar for å gjere det, hatt med seg ein hund på talarstolen og vore bakfull og sint på langfredagsgudstenesten i 1851. Og på s. 179 beskriv Skule-Jo korleis Heffermehl no ovanfor ein «Deel af Almuen har nægtet både Barsedåb og Altergang».

⁴² Sandal 1979 s. 124-126. Det er mogleg å dra nokre interessante parallellar til det meir kjende opprøret i Kautokeino, som hende på same tidspunkt. Elstad og Halse 2002 beskriv korleis det blei uro mellom samane der fordi dei meinte prestane Stockfleth og Hvoslef ikkje lærte rett. Den same konflikten mellom allmugen og nedlatande embetsmenn utanfrå gjekk igjen begge stader. I Kautokeino kom det til vald, men i Gloppen enda konflikten med ein rettsprosess, som ser ut til å ha satt preg på Gloppen og områda rundt i lang tid.

⁴³ Dette i følge jubileumsverket for Nordfjord indremisjon ved Wergeland 1979 s. 9-10

⁴⁴ Løvlie 2007 s. 26

⁴⁵ Elstad 2000 peiker s. 391 på at dette fokuset på personleg omvendning òg endra den pastorale praksisen, som fekk meir preg av åndeleg sjelesorg, og at desse prestane såg meir til sjuke og sengeliggjande i kyrkjelyden.

⁴⁶ Elstad 2000 s. 221-222

Tre av Johnson sine elevar kom til Nordfjord i 1864, og blei prestar i Davik, Bryggja og Innvik. 100-årsskriftet til Nordfjord indremisjon fortel om korleis dei «tala til vekking» på møte med lekfolket, og korleis dei blei sett på som «brør». ⁴⁷ Frå 1886 til 1893 var det presten i Eid som var formann i indremisjonen. ⁴⁸ Prestar blei òg valde til ordførarar og tingmenn, og det latar til at allmugen har vore mindre opprørske enn i andre samanliknbare regionar. Vi ser altså lite konflikt mellom religiøse lekmenn og presteskapet utover 1800-talet, utanom dei vi har omtalt i Gloppen. Ein av dei første lekmannsforkynnarane skal ha spurd seg føre i Rugsund om det var mange «lesarar» i Nordfjord, og fekk svar frå vertinna si: «Å nei, vi er no bra sparte for det». ⁴⁹ Sjølv om lekmannsrørsla i Nordfjord fekk betre oppslutning enn på Austlandet, kan det gi god meining å sjå på ho som meir austlandsk og johnsonsk enn vestlandsk og haugiansk i si framtoning, sidan ho var meir prega av samarbeid med presteskapet enn i andre vestlandsregionar. ⁵⁰ Ein annan interessant skilnad på Nordfjord og andre strøk av Vestlandet er at medan det elles ser ut til å vere eit tydeleg skilje mellom ytre strøk, der lekmannskristendomen stod sterkt, og indre strøk, der han stod svakt, ⁵¹ så er dette biletet noko meir fragmentert i Nordfjord. Inst i fjorden finn vi til dømes Olden, som var sterkt prega av lekmannsrørsla, og nabobygda Loen, som ikkje var det.

2.2 Organisert indremisjon i Nordfjord

Foreiningar for ytremisjon eller «heidningemisjon» hadde eksistert i Noreg sidan 1830-talet, og i Nordfjord veit vi at det fanst ei kvinneforeining i Selje i 1861. Organisert innsamling til misjon i regi av prestane i Stryn, Innvik og Davik starta same året. I 1863 blei foreiningane i Stryn, Eid, Innvik og Davik omtala som nystarta. ⁵² Den første indremisjonsforeininga i landet blei skipa i Skien i 1853, og to år seinare oppretta Gisle Johnson (1822-1894) ei slik foreining i Kristiania. ⁵³ I Nordfjord kom den første lokale foreininga truleg i gong i Selje i 1868, men

⁴⁷ Wergeland 1979 s. 17-18

⁴⁸ Wergeland 1979 s. 45

⁴⁹ Wergeland 1979 s. 17-18

⁵⁰ Døssland 1986 s. 186-187 ser eit mønster der prestane i austlandsbygdene hadde god kontroll med og oversikt over lekmannsarbeidet. Vi ser det same mønsteret i Nordfjord, og Døssland fann det i Volda. Men i Volda (og mange stadar austpå) førte vekkingane rundt hundreårsskiftet til eit høvesvis stort tal utmeldingar frå statskyrkja. Dette skjedde ikkje i Nordfjord.

⁵¹ Øidne 1957 s. 42

⁵² Almenning 1981 s. 32

⁵³ Elstad og Halse 2002 s. 150

dateringa er noko uviss. På Stårheim blei det skipa indremisjonslag i 1877, etter at «bibelbodet» Arne Linde hadde stått i spissen for ei vekking frå 1875.

I 1879 eksisterte det òg foreiningar i Davik, Eid og Gloppen, og desse tre danna ein samskipnad i påskehelga dette året. *Formålet med Nordfjords Fællesforening for den indre Mission* var å vekke og nære eit sant kristeleg liv . «..paa den evang. luth. Kirkes Bekjendelses Grundvold at vække og nære et sandt kristeligt Liv i vort kirkelige samfund»⁵⁴ Ein interessant paragraf i statuttane er § 5, som slo fast at dei som skulle arbeide i lokalforeiningane, skulle veljast ut «efter Samraad med vedkommende Præster». På nytt ser vi ei tydeleg «samarbeidsline», meir enn ei konfrontasjonsline. Paragrafen blei oppheva i 1903, i følge 100-årsskriftet, som ikkje seier noko om grunnen til denne endringa.⁵⁵

2.2.1 Teigdeling mellom indremisjonsrørslene

Etter at konventikkelplakaten var oppheva i 1842, stod det neste slaget om tolkinga av artikkel 14 i den augsburgske truedkjeninga, som seier at «ingen bør lære offentlig eller forvalte sakramenta i kyrkja med mindre han er retteleg kalla». Dei fleste prestane tolka dette som at berre prestane var *retteleg kalla*. Dei mest radikale lekmennene forstod det annleis og gjekk etter kvart inn for såkalla «fri nattverd» administrert av lekfolk, noko som var forbode ved lov fram til 1913. Gisle Johnson og hans *Lutherstiftelse* tok ein mellomposisjon, og hevda den såkalla *naudretten*, slik at lekmenn kunne forkynne på grunn av «nauden» i vårt langstrakte land der prestane umogleg kunne rekkje over alle grendelag slik det ideelt sett skulle ha vore. Stort sett var lekfolket på Vestlandet meir kritiske til kyrkja enn elles i landet. Nordfjord og delar av Sunnfjord ser ut til å vere eit unntak, her fekk den meir prestestyrt Lutherstiftelsen til dels gjennomslag i indremisjonsforeiningane. Både «Søndfjord Fællesforening for den indre mission»⁵⁶ og enkeltforeingar i Nordfjord var innmeldte i Lutherstiftelsen. Men først etter at Lutherstiftelsen avskaffa naudsprinsippet i

⁵⁴ Wergeland 1979 s. 22

⁵⁵ Wergeland 1979 s. 25

⁵⁶ Sunnfjord indremisjon 1965 s. 84-85

1891 og blei til Det Norske Lutherske Indremisjonsselskap gjekk heile *Nordfjords Fællesforening for den indre Mission* saman inn i denne organisasjonen.⁵⁷

I Sunnfjord oppstod ein situasjon der dei meir prestevennlege foreiningane i Førdefjorden og dei meir radikale i Dalsfjorden og Bremanger skilde lag. Det blei oppretta to ulike indremisjonsforeiningar for Sunnfjord, ei knytt til Lutherstiftelsen, seinare Indremisjonsselskapet, og ei som etter kvart blei knytt til Det Vestlandske Indremisjonsforbund (DVI).⁵⁸ På Sunnmøre eksisterte det òg ei fellesforeining. Etter endringane i Lutherstiftelsen i 1891 blei det drøfta om denne foreininga skulle melde seg inn der. Men forslaget blei nedstemt, og det blei oppretta kontakt med Bergen indremisjon som førte til opprettinga i 1898 av DVI.⁵⁹ Her kan det høve med ein oversikt over misjonsorganisasjonane som er aktuelle i denne framstillinga.

Figur 2-1: Oversikt over aktuelle misjonsorganisasjonar

Offisielt namn ca 1970	Kortform	Forkorting 1970	Kallenamn i Nordfjord	Offisielt namn i 2018	Forkorting 2018
Det norske lutherske indremisjonsselskap	Indremisjons-selskapet	DNLIS / IM	"Selskapet" "Landsindremisjonen"	Normisjon (frå 2001)	
Den norske Santalmisjon	Santalmisjonen	DNS	«Santalmisjonen»	Normisjon (frå 2001)	
Nordfjord samskipnad av Det norske lutherske indremisjonsselskap	Nordfjord indremisjon	NI	"Indremisjonen"	Normisjon region Sogn og Fjordane	Normisjon SoF
Det Vestlandske Indremisjonsforbund	Vestlandske Indremisjon	DVI	"Vestlandske"	Indremisjonsforbundet	IMF
Norsk Luthersk Misjons-samband (Før 1950: Det norske lutherske Kinamisjonsforbund)	Misjonssambandet (Før 1950: Kinamisjonsforbundet)	NLM (DNLK)	"Kinamisjonen", "Sambandet"	Norsk Luthersk Misjonssamband	NLM
Norges Kristelige Ungdomsforbund	Ungdomsforbundet	NKUF	"Forbundet"	Norges KFUK/KFUM (frå 1987)	KFUK/KFUM
Det norske misjonsselskap	Misjonsselskapet	NMS	"Gamlemisjonen"	Det norske misjonsselskap	NMS

⁵⁷ Wergeland 1979 s. 28-30 fortel om korleis diskusjonen om naudsprinsippet gjorde at eit framlegg om å slutte Nordfjordforeininga til Lutherstiftelsen ikkje gjekk gjennom på årsmøtet i 1888. Men i 1894, etter omdanninga til Indremisjonsselskapet, blei det vedtatt samrøystes.

⁵⁸ Sunnfjord indremisjon 1965 s. 92-96

⁵⁹ Hagesæter 1982 s. 45-46

Utanom for Kinamisjonen før 1950 bruker eg heretter forkortinga frå om lag 1970 på dei andre organisasjonane. Når det gjeld organisasjonen eg fokuserer på, vekslar eg mellom å bruke kortforma «Indremisjonsselskapet» og kallenamnet «landsindremisjonen» på sentralorganisasjonen ut frå konteksten. Eg bruker «Nordfjord indremisjon» om krinsorganisasjonen. Forkortingane DNLIS, IM og NI ser ikkje ut til å ha vore vanlege i bruk utanom i interne notat.

DVI og Kinamisjonen/NLM blir gjerne kalla for den radikale lekmannsrørsla,⁶⁰ medan Lutherstiftelsen, som blei til Indremisjonsselskapet og sidan til Normisjon, stod tydelegare på ei samarbeidsline med kyrkja. På Nordvestlandet blei det altså ei «teigdeling» mellom DVI i Dalsfjorden, Bremanger og Sunnmøre og Indremisjonsselskapet i Nordfjord og resten av Sunnfjord. Dette gjaldt berre indremisjonsforeiningane, ulike ytre misjonsforeiningar sameksisterte i salig blanding i heile regionen. Fleire av «høvdingane» som indremisjonsfolket i Nordfjord såg opp til måtte dei òg dele med andre organisasjonar. Mathias Orheim frå Stårheim, som hadde stor innverknad på Nordfjord Indremisjon i si tid, stod først som medlem i Kinamisjonen, reiste så rundt for DVI og frå 1921 for NKUF,⁶¹ men blei omtala i *Ljosstrålar* som «heile kyrkja sin mann, på tvers av organisasjonsgrenser».⁶² Abraham Vereide frå Gloppen var som ung engasjert i Kinamisjonen,⁶³ og blei seinare metodistpastor i USA og starta tradisjonen med bønnefrukost for næringslivsleiarar og toppolitikarar der. Kinamisjonen møtte likevel større motstand i Nordfjord enn andre organisasjonar, truleg fordi det blei oppfatta som om dei køyrde ei konfrontasjonsline mot presteskapet.⁶⁴

Dette historiske risset viser at det var vedvarande trekk ved den nordfjordske lekmannskulturen, kanskje med eit unntak for Gloppen, som gjorde at Nordfjord indremisjon blei del av det meir prestevennlege Indremisjonsselskapet.

⁶⁰ Elstad og Halse 2002 s. 151

⁶¹ Orheim sitt forhold til arbeidsgjevaren NKUF var til tider turbulent. Løvlie 2007 refererer s. 77 Orheims krasse kritikk mot administrasjonen i NKUF, og hans vurdering av at han hadde hatt den beste tida i DVI.

⁶² *Ljosstrålar* mars 1984

⁶³ Gjengedal 2001 skriv på s. 13-17 om korleis Kinamisjonen prega heimen til Abraham Vereide, og på s. 23-29 om korleis stemna og seinare skulegang på Kinamisjonens skule på Framnes var formande for han.

⁶⁴ Anne-Berta Kleppenes skriv s. 95-96 i «Årbok for Nordfjord 1992» om korleis Kinamisjonsforkynnar- og -høvding Ludvig Hope gjekk på preikestolen på Stårheim i 1900 trass i at han ikkje fekk lov av sokneprest Høeg, og korleis dette så førte til både Matias Orheim si omvending og det ho såg som ein vedvarande skepsis i regionen mot Kinamisjonen.

2.2.2 Vekkingstider

Ei *vekking* kan sosiologisk sett definerast som «...ein prosess der ein heller stor flokk menneske nokolunde samtidig opplever ei omvending som gjev ny meining i tilveret.»⁶⁵ Vekkingar i ulike lokalsamfunn la grunnlaget for lokalforeiningar og seinare bedehusbygging, og litteratur skrivne i ein indremisjonskontekst ber preg av stor takksemd for desse vekkingane.⁶⁶ Vekkingane var òg viktige hendingar i dei lokalsamfunna det gjaldt. Men medan ytremisjonen i stor grad var noko som samla bygdefolket, skapte vekkingane skarpe skilje mellom dei som «kom med» og dei andre. Dei *vakte* hadde eit nytt sjølvmedvit og kunne i større grad opptre som normgjevande når det gjaldt å definere kva det ville seie å vere truande. Mange stadar gjekk vekkingar hand i hand med eit dramatisk fall i nattverdssøkinga, truleg i samband med nye standardar for kven som var verdige.⁶⁷

I indremisjonsrørsla vil kallet til vekking og omvending gjerne bli ført tilbake til Jesus og Johannes døyparen, og vidare tilbake til dei gamaltestamentlege profetane, som forkyste til folket at dei måtte «vende om». Sjølv om inspirasjonen for norsk vekkingakristendom klart kjem herfrå, er dei moderne vekkingane samstundes eit uttrykk for ei pietistisk forståing av *gjensjeldinga* som noko som ikkje berre skjer i dåpen, men òg ved *omvendinga*.⁶⁸ Vekkingakristendomen, særleg langs norskekysten, var òg påverka av vekkingane i England, Skottland og USA.⁶⁹

Under vekkingane var *emissæren* den personen mykje dreidde seg om.⁷⁰ Ofte kom slike tilreisande predikantar til ei bygd og blei der t.d. i ei veke. Dersom det blei vekking varte besøket ofte lenger. Vekkingsmøta var ofte prega av store kjensleutbrot, noko som elles var høgst uvanleg i bygdemiljøa. Emissærane kunne tale inn i ei felles røyndomsoppfatning der livets to moglege utgangar var allment akseptert. Ofte var retorikken basert på valet mellom

⁶⁵ Seland og Agedal 2008 s. 15

⁶⁶ Som i Wergeland 1979 s. 61, der dei blir omtala som «livsnerven, utgangspunktet og grunnlaget for den oppgåva indremisjonen har fått i folket vårt.»

⁶⁷ Agedal 2003 s. 38. Agedal beskriv òg på side 299-302 korleis vekking kunne skape uro i ei «bondebygd» med tradisjonelt stabile samhandlingsmønstre.

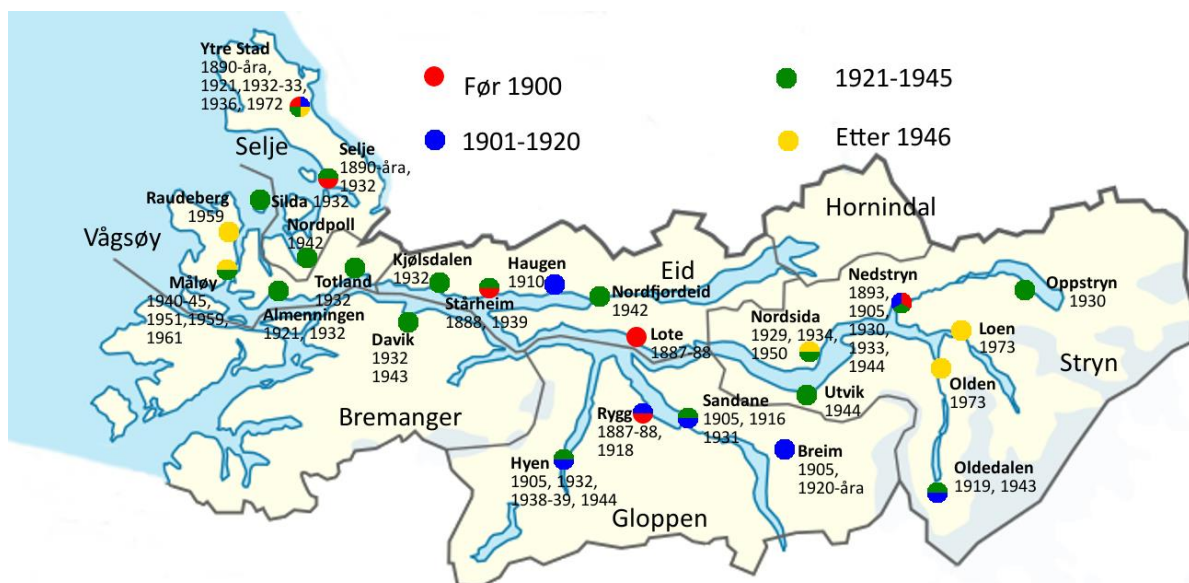
⁶⁸ Haraldsø 1997 s 206

⁶⁹ Løvlie 2007 s. 26-27

⁷⁰ Agedal 2003 s. 50 bruker «emissær» som tittel på det «yrket» som oppstod då dei omreisande predikantane blei løna av organisasjonane frå rundt 1900 og framover, til skilnad frå ubetalte «reisende brødre» fram til 1860 og Lutherstiftelsen sine deltidsarbeidande «bibelbod» mellom 1860 og 1891.

frelse og fortaping. Forkynninga var no retta mot den enkelte, ikkje berre til kollektivet. Dette er ei tydeleg dreining i individualistisk og subjektiv retning, frå den meir allmenne frelestileigninga i ortodoksien og rasjonalismen.⁷¹ I løpet av møtet blei gjerne dei som kjende seg treffe av budskapet «sirkla inn» av talaren. Men under dei store vekkingane utover 1900-talet var indremisjonsforkynninga, som nemnd tidlegare, dreidd frå haugiansk lov-og-domsforkynning med vekt på erkjenning av syndefordervet, til eit sterkare fokus på nåden. Vekkingane kom gjerne gjennom ein kombinasjon av evangelisk og personleg retta forkynning, dyktige predikantar og såkalla «ettermøte», slik at omvendinga kunne skje på ein kveld.⁷² Etter dei johnsonske vekkingane frå 1860-talet kom dei neste vekkingane i Nordfjord frå om lag 1890. På denne tida gjekk òg dei såkalla «sandstormane», vekkingane i samband med emissæren Paul Gerhard Sand (1848-1911), over naboregionen Sunnmøre. 100-årsskriftet for Nordfjord indremisjon fortel om følgjande vekkingar, her samla i kartform.⁷³

Figur 2-2: Vekkingar i Nordfjord



⁷¹ Agedal 2003 s. 52-53

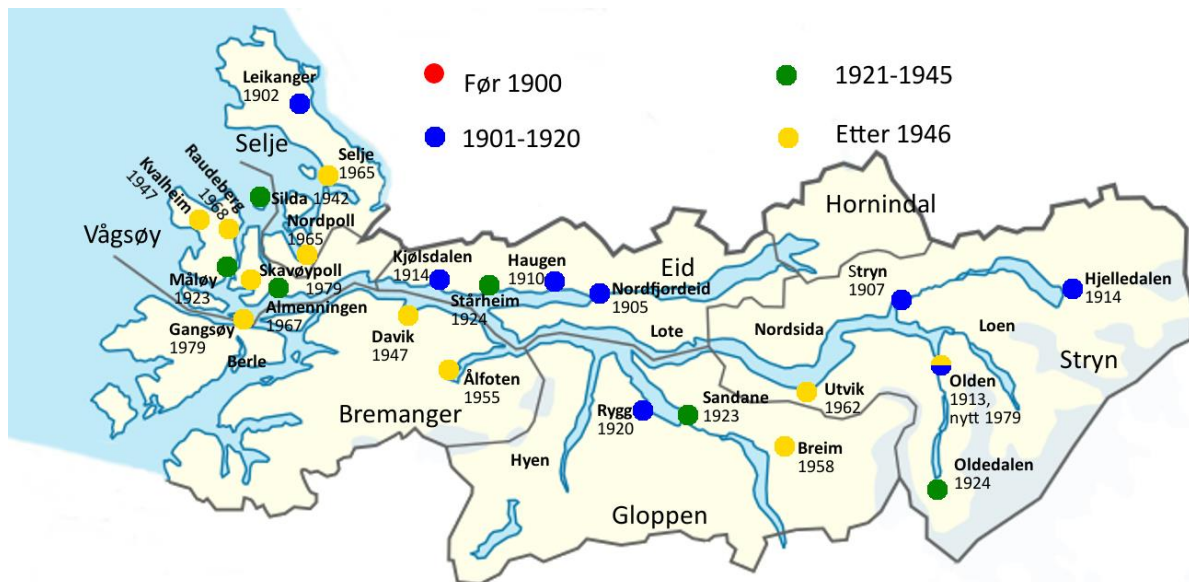
⁷² Døssland 1975 s. 103. I tillegg trekk Døssland fram økonomiske omskifte, samla krafttak frå organisasjonane og massepåverknad frå grenn til grenn som forklaringsgrunnar.

⁷³ Wergeland 1979 s. 61-73 om vekkingane i Nordfjord. *Vekking* er eit uspesifikt omgrep, og dei som her er oppførte er altså dei som indremisjonsfolk i Nordfjord på 1970-talet minstest som viktige hendingar, og andre som er refererte til i *Ljosstrålar*. Vekkingar i regi av pinserørsla eller andre organisasjonar vil ikkje nødvendigvis vere med. Men nokre av desse vekkingane, som på Sandane i 1905 og 1916, var utløyst av NMS- og NLM-emissærar. Her har eg teke med dei hendingane som blei omtala i jubileumsboka eller *Ljosstrålar* som «vekking» eller at «mange kom til tru», men altså ikkje dei gongene det blir tala om at «nokre kom til tru» eller liknande. Jamvel i åra etter 1979 er det nokre gonger rapportert om «vekking» i *Ljosstrålar*, men etter det eg kan sjå, handla dette meir om fornying av gløden hos allereie aktive indremisjonsfolk enn at bygdefolk omvende seg i noko stort monn.

Som vi ser av kartet i Figur 2-2, (sjå tabell i Figur 8-2) var mellomkrigstida den store gullalderen for vekkingar i Nordfjord. Særleg verkar åra 1932-33 til å ha vore viktige, dette korresponderer med ein nasjonal bølge med vekkingar akkurat i denne tida.⁷⁴ òg i krigsåra gjekk det vekkingvindar gjennom fjorden. I etterkrigstida er vekkinga på Stadlandet i 1972, som spreidde seg til Olden og Loen året etter gjennom ein «evangelisk aksjon» det tydelegaste dømet på vekking i regionen. Her er òg verdt å merke seg mangelen på registrerte vekkingar i Hornindal.

2.2.3 Reising av bedehus og ungdomsskule

Figur 2-3: Bedehus i Nordfjord



Kartet i Figur 2-3 (sjå tabell i Figur 8-3) viser årstal for ferdigstilling av dei ulike bedehusa i Nordfjord.⁷⁵ Bedehusa blei elles i landet ofte bygd som eit resultat av vekkingane. Vi ser ein slik tydeleg samanheng til dømes på ytre Stad, som var først ute med bygging i 1902 etter vekkinga i 1890-åra, på Haugen i 1917 etter vekkinga i 1910, og på Rygg i 1920 etter vekkinga i 1918. Andre stader, som på Eid og i Olden ser bedehusa ut til å ha blitt bygd utan ei stor vekking i forkant.⁷⁶ Andre stader att, som i Hyen, på Nordsida og på Totland/Bryggja førte

⁷⁴ Seland og Agedal 2008 s. 38 skriv om 3 bølgetoppar av vekkingar, først på 1870-80-åra, så rundt 1900 og den siste i åra rett etter 1930.

⁷⁵ Renoveringar og utbyggingar er ikkje teke med i oversikten, berre fullstendige nybygg. Kombinerte grendehus og kristeleg møtehus har heller ikkje blitt med i oversikten. Sjå fullstendig tabell i tillegget i kap. 8.

⁷⁶ Wergeland 1979 skriv s. 69: «Eid har ikkje hatt mange og store vekkingar. Dei frilynde er sterke i Eid, og folk har vore fastbundne til tradisjonar. Kyrkja står høgt i omdømet til folk, og dei vyrder prestane». Om Olden står det s. 71: «I Olden har det vore mange truande fram gjennom tidene sjølv om dei ikkje kan melde om dei store vekkingane».

vekkinga aldri til bygging av egne bedehus. I Stryn blei det bygd eit forsamlingshus, Fredheim, allereie i 1896, men dei aktive her var utmelde av statskyrkja og huset kjem dermed i ein noko annan kategori.⁷⁷ Vi ser av oversikten at om lag halvparten av bedehusa kom til i etterkrigstida, sjølv om det var langt mellom vekkingane på denne tida.

Bedehusa blei midtpunkta for det sosiale livet til mange i foreiningane, og dei såkalla venesamfunna var ofte tette og trygge sosiale konstallasjonar. I mange mindre bygder kunne òg bedehusa tene som grendehus, der mange ulike typar arrangement, sjølv sagt innanfor visse grenser, gjekk føre seg.⁷⁸ Dei fleste av bedehusa var eigde av lokale «misjonslag», og mange av desse gjekk inn som lokalforeiningar i Nordfjord indremisjon. Berre på Kvalheim i Vågsøy var det eit bedehus som var eigd av ein annan luthersk misjonsorganisasjon, Kinamisjonen, seinare NLM.⁷⁹ Men alle bedehusa var opne for arrangement frå dei andre organisasjonane, i følgje vedtektene.

I åra frå 1912 til 1923 blei det reist 20 *kristelege ungdomsskular* i Noreg, det som no heiter *folkehøgskular*. Dei var inspirerte av dei grundvigianske ungdomsskulane som kom til før dette. Indremisjonsfolket var interesserte i utdanning for breie lag av bygdefolket, og hadde arbeid for egne slike skular sidan 1870-talet.⁸⁰ I Nordfjord hadde det lenge vore snakk om ein ungdomsskule, og på påskemøtet i Utvik i 1919 blei bygging av ein slik skule vedteken.⁸¹ Den blinde predikanten og musikaren Matias Orheim, som lenge hadde samla inn pengar til skulen, og hadde namnet «Ljosborg» klart, sende eit telegram til møtet som lydde: «Reis ungdomsskulen». Dette var med på å gje startskotet til det mange såg på som eit økonomisk vågestykke for krinsen.⁸² I 1923 stod skulen ferdig, og meir enn 1000 menneske frå heile fjorden var til stades ved vigslehøgtida. «Stordraumen til kristenfolket i Nordfjord er oppfylt» skreiv avisa Fjordenes Tidende.⁸³ Fram til 1965 kom elevane stort sett frå

⁷⁷ Fylkesarkivet i Sogn og Fjordane: <https://leksikon.fylkesarkivet.no/article/613a79c4-781c-4a83-ab77-ee6749a9a50a/> besøkt 20.03.2018

⁷⁸ Agedal 2003 s. 142. Agedal kallar denne typen bedehus for «grendebedehus», og ser uttrykk for dette gjennom oppslutning rundt julefestar, basarar, dugnadsarbeid mm utover den faste kjernen av bedehusfolk.

⁷⁹ Fylkesarkivet i Sogn og Fjordane: <https://leksikon.fylkesarkivet.no/article/2ee99c13-d648-470b-94dd-1d779632f4fe/> besøkt 20.03.2018

⁸⁰ Ousland 1978 s. 156

⁸¹ Bergset 1998 s. 3-4

⁸² Løvlie 2007 s. 72-73

⁸³ Bergset 1998 s. 5

Nordfjord-regionen.⁸⁴ På timeplanen stod først boklege fag, men snart òg praktiske fag som tresløyd, metallsløyd og matlaging i tillegg til kristendomsopplæring.⁸⁵

2.2.4 Stemne og stormøte

Frå 1930-talet og utover blei det arrangert store *fjellstemne* fleire stadar i krinsen på sommaren, der folk møttest i høgda for åndeleg og sosialt påfyll. Dei største blei arrangerte i Austedalen ved Almenningen i noverande Vågsøy kommune, på Dragseidet på Stad og på Grotli på Strynefjellet, med opp til 1200 deltakarar på det meste.⁸⁶ Påskemøta og årsmøta var òg samlingspunkt for indremisjonsfolk frå heile regionen. Dei var på ulike stader kvart år, og kvart år ved helgemesse var det haustmøte for heile krinsen ved ungdomsskulen på Vereide. På desse møta var deltakartalet rekordhøgt på starten av 1970-talet, og møtesalar og kyrkjerom var sprengfulle år etter år.

2.3 Etterkrigstida

I lys av det sterke kristelege samhaldet mellom kyrkje og lekmannsrørse under okkupasjonen 1940-45, og den posisjonen kyrkja og kristendomen fekk som samlande element for folket, var det mange som venta ei «gjenkristning» av heile landet etter krigen. Men auka i kyrkjeshøkinga som hadde kome under krigen vara ikkje, og *Ljosstrålar* meldte som sant var i 1951 at «en dyptgående landsvekkelse lar vente på seg».⁸⁷ Som vi kan sjå av Figur 2-2: Vekkingar i Nordfjord over vekkingar i Nordfjord-regionen, korresponderer det regionale biletet med det nasjonale. Heller ikkje her blei det mange nye, store vekkingar i tida etter krigen.

⁸⁴ Dåverande rektor ved skulen, Charles Bjerkan, gjev ein oversikt i Wergeland 1979 s. 131 som viser at berre 374 elevar av til saman 2754 elevar (13%) før 1965 var frå utanfor Nordfjord. Om lag halvparten av elevane kom frå dei tre næraste kommunane Gloppen, Innvik og Breim. Etter 1965 endra biletet seg mykje, 29% av elevane mellom 1965 og 1979 kom no frå utanfor Nordfjord.

⁸⁵ Bergset 1998 s. 4

⁸⁶ Dette i følgje Wergeland 1979 s. 40,41. Det var likevel stemna til NMS som drog mest folk tidleg på 1900-talet. Almenning 1981 skriv s. 49 om eit friluftsmøte i 1905 på Vereide prestegard, ved generalsekretær Lars Dahle. Dette var i tilknytning til årsmøtet for Bergen krets, og det var 5000 (!) til stades, av dei 160 utsendingar til årsmøtet.

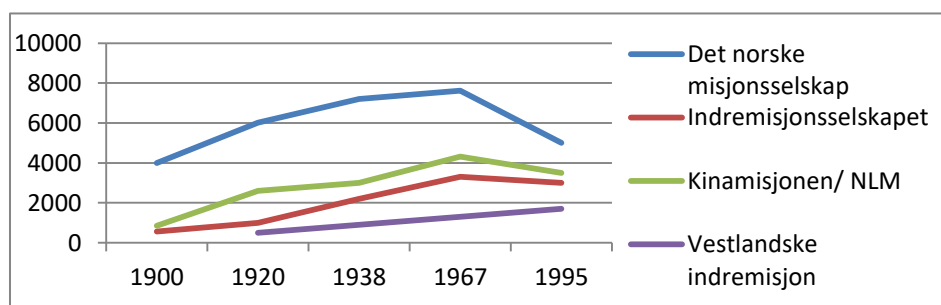
⁸⁷ *Ljosstrålar* september 1951 s. 1

Særleg den såkalla «helvetesdebatten» etter Ole Hallesby sin radiotale i 1953 førte til tydelegare grensdraging mellom den lågkyrkjelege lekmannsrørsla⁸⁸ og meir liberale delar av folkekyrkja.⁸⁹ Men bedehusfolket viste ikkje teikn i denne perioden på å gje opp tilknytninga til Dnk. I typiske «bedehusbygder» lengre sør på Vestlandet var 84% av soknerådsmedlemmane bedehusfolk i perioden 1945 til 1973.⁹⁰ Samanlikna med liknande rørsler som fråhaldsrørsla og arbeidarrørsla hadde lekmannsrørsla framleis grei rekruttering og heldt betre stand enn desse.⁹¹ Ei berekning på nasjonalt nivå viser ei uendra oppslutning frå 1938 til 1958 på om lag 6,8% av befolkninga for dei frivillige kristne organisasjonane.⁹²

2.4 Store samfunnsendringar fram mot 1970

Åra 1870-1970 blir gjerne kalla «bedehusets hundreår», og det indikerer at 1970 blir rekna som eit vendepunkt. Talet på foreiningar i kristelege organisasjonar nasjonalt sank frå 35 312 i 1958 til 22 308 i 1978. I same tidsrommet sank delen av befolkninga som var aktive i kristelege organisasjonar innanfor folkekyrkja frå 6,8% til 5,4%.⁹³ Fram mot om lag 1970 kan vi sjå ein jamn oppgang for dei tre største indremisjonsorganisasjonane og NMS, når det gjeld kor mange foreiningar som var tilslutta dei. Men alle organisasjonane utanom DVI går tilbake etter dette. Og når foreiningane la ned arbeidet, må vi rekne med ein periode i forkant av nedleggingane der rekruttering og drift hadde vore vanskeleg.

Figur 2-4: Foreiningar tilslutta dei 4 største misjonsorganisasjonane⁹⁴



⁸⁸ *Ljosstrålar* februar 1953 kalte biskop Schjelderup sin kritikk av Hallesby å «forfuske Bibelens klare ord».

⁸⁹ Seland og Agedal 2008 s. 95-96

⁹⁰ Agedal 2003 s. 455. Dette var bygder som hadde meir innslag av radikale indremisjonsrørsler.

⁹¹ Denne betraktninga gjorde indremisjonen lokalt sjølv òg, som i Wergeland 1979 s 86: «Lag, samskipnader og foreiningar har ikkje vind i segla i dag. Verdslege og humanitære lag, og mange ideelle med, har lagt ned arbeidet. Dei kristelege laga har kome betre frå motbøren enn dei fleste andre».

⁹² Seland og Agedal 2008 s. 97, tala er sosiologen Knut Lundby sine, henta frå ei nordisk undersøking i 1985.

⁹³ Seland og Agedal 2008 s. 101, desse tala er òg Knut Lundby sine.

⁹⁴ Tala er Knut T. Gundersen sine, og dei er refererte i Seland 2006 s. 225

Figur 2-4 viser tydeleg denne nedgangen frå 1967 og utover. Bedehusa si stilling i bygda endra seg mykje frå 70-talet og utover. Nasjonalt sett kan denne perioden karakteriserast som ein *segregeringsfase*, der bedehuset primært blei eit hus for dei vedkjennande kristne.⁹⁵ Bedehusa blei gjerne oppfatta som ein stad der du anten var med eller ikkje, men *galleriet* var lenge ein stad det gjekk an å ha ein mellomposisjon. Oppe på bedehusgalleriet var det mogleg for bygdefolket å observere det som gjekk føre seg på bedehuset utan å ta aktivt del i det sjølv. *Bakarste benk, bedehustrappa* etc. kan tene som bilete på det same, nemleg eit kontaktpunkt mellom bedehuset og «verda» som var ei slags gråson. Olaf Agedal beskrev i 1988 korleis galleria stort sett då var avstengde og ubrukte, og korleis dette hang saman med at det ikkje lenger sat «uomvende» i lokalet klare til å kome ned frå galleriet og bøye kne.⁹⁶ Resultatet var at det blei drive «omvendingsforkynning for omvende» rundt om på bedehusa.⁹⁷

Kinoframsyingar på samfunnshusa og etter kvart bygdekinoar blei vanlegare, og motstanden mot levande bilete blei mykje vanskelegare å handheve etter 1960, då NRK starta fjernsynssendingar. I bladet *Ljosstrålar* frå februar 1965 kan vi lese følgjande:

*Fra sin tidligste barndom kan de nå komme til kunnskap om synder i den mest uhyggelige form. [...] Atombomben er forferdelig. Hydrogenbomben enda forferdeligere, men fjernsynet vil komme til å bli enda verre og mye mer ødeleggende enn disse. Det vil fullkomment ødelegge oppdragelse og moral hos den kommende generasjonen.*⁹⁸

Det kan vere lett å trekkje på smilebandet av dette i dag. Men frå eit indremisjonsperspektiv hadde åtvaringa noko for seg, for ungdomskulturen endra seg radikalt i åra framover, og indremisjonsungdomen var ikkje skjerma for dette. I 1970, berre fem år seinare, stod det i ein liten notis i det same bladet at det då var blitt samla inn pengar og handla TV til jenteinternatet ved folkehøgskulen.⁹⁹ Her flytte grensene seg i løpet av få år. Frå 1972 kom

⁹⁵ Agedal 2003 s. 531 definerer tida frå 1900-40 som ein periode med sterk vekst og vidare institusjonalisering, perioden frå 1940 til 1970 som ein fase prega av stabilitet som går over i stagnasjon, og så at bedehuset primært blir ein stad for «vedkjenningsfellesskapet» frå 1970.

⁹⁶ Agedal 1988 s. 228 – 234 i kapittelet «Galleriet som vart vekke». Problemet med galleria som forsvann blei òg, truleg inspirert av Agedal si forking, teke opp av biskop Ole D. Hagesæther ved Nordfjord Indremisjon sitt haustmøte i 1995, i følgje *Ljosstrålar* november 1995

⁹⁷ Seland og Agedal 2008 s. 103

⁹⁸ Opptrykk av tilsendt bidrag som redaksjonen stilte seg bak, *Ljosstrålar* februar 1965 s. 1 og 4.

⁹⁹ *Ljosstrålar* januar 1970.

til og med «synda i fargar» på norske skjermar. Ny musikk i form av pop og rock var umogleg å halde unna dei håpefulle.¹⁰⁰ Samtidig gjorde dei nye protestrørslene at mykje av ungdomen sitt engasjement for endring blei omkanalisert frå religiøse vekkingsrørslar til meir politiske sakar¹⁰¹ og miljøengasjement.¹⁰²

Fråhaldssaka hadde ikkje lenger vind i segla i etterkrigstida. Jubileumsskriftet for Nordfjord indremisjon i 1979 problematiserte at fråhaldsrørsla no hadde tatt inn verdsleg underholdning som til dømes dans i programma sine, noko som gjorde det vanskelegare for indremisjonsfolket å støtte opp om fråhaldsarbeidet. Dans var altså framleis langt frå stovereint i indremisjonsrørsla utpå 70-talet, og totalfråhald var framleis idealet.¹⁰³

Kommunikasjonane i distriktet endra seg frå å vere baserte på fjordtransport, då det kunne ta to døgn med rutebåt frå Selje til indre Nordfjord, til vegtransport, som reduserte turen til nokre få timar. I 1968 opna Lotetunnelen, som gjorde privatbilen eller rutebilen til det raskaste transportmidlet mellom Gloppen og nordsida av fjorden. Frå at det tok 18 timar å kome seg frå Selje til Sandane i byrjinga av 60-åra, gjekk reisetida ned til to timar i slutten av tiåret.¹⁰⁴ Heilårsvegen over Strynefjellet blei opna i 1977, og to år tidlegare stod flyplassen på Anda klar. Dette gjorde at det no var mogleg å kome seg mykje raskare til andre delar av landet, særleg austover.¹⁰⁵ Dei betra kommunikasjonane gav store endringar i rammevilkåra for det tradisjonelle grendebaserte bedehusarbeidet.

¹⁰⁰ Nokon forsøkte likevel. Seland og Agedal 2008 beskriv s. 138 korleis ein far og vekkingspredikant eigenhendig fungerte som sensurinstans ved NRK sin ønsjekonsert gjennom å stå klar til å ta sikringa når det kom musikk som ikkje slapp gjennom sensuren.

¹⁰¹ Koplinga mellom vekkingstradisjonen og protestrørslene er skjønnlitterært handsama mellom anna av Dag Solstad i romanen «*Gymnaslærer Pedersens beretning om den store politiske vekkelsen som har hjemsøkt vårt land*» frå 1982.

¹⁰² Norske kyrkjeaktive var likevel jamt over meir opptekne av miljøet enn både ikkje-kyrkjeaktive og kyrkjeaktive i USA og EU utpå 90-talet, som KIFO-rapport nr 8 av Pål-Ketil Botvar dokumenterte i 1998 (s. 60 og 77). I nokre kristne organisasjonar fekk miljøvernet stor plass innanfor rammene av det eksisterande organisasjonsarbeidet, men her er klare skilje mellom «liberale» og «konservative» grupperingar i kyrkjelandskapet. Medan folk knytt til Vestlandske indremisjonsforbund gjennomgåande såg med eit nytteperspektiv på naturen, ville KFUK/M-tilknyttaste oftast avvise ei slik haldning. Her, som i mange andre sakar, låg haldningane til folk i Indremisjonsselskapet midt mellom ytterpunkta (s. 45).

¹⁰³ Wergeland 1979 s. 88

¹⁰⁴ Knut Myrstad, tidlegare emissær i Nordfjord, rapporterer dette i intervju i Wergeland 1979 s. 139-140

¹⁰⁵ Roll-Hansen 2017 s. 121

3 Utviklingstrekk i Nordfjord og indremisjonen etter 1970

I *Ljosstrålar* i 1972 kan vi lese om nysatsing på manns møtehelg for heile regionen, at det tradisjonelle haustmøtet er større enn nokon gong og om den nye leirstaden *Fjordly* på Bryggja som snart står ferdig.¹⁰⁶ I 1979 fylte Nordfjord indremisjon 100 år, og i jubileumsåret var det vigsling av nye bedehus, både i Olden i Stryn og så i Skavøypoll i Vågsøy.¹⁰⁷ Den nye Misjonsheimen i Innvik blei vigsla og det blei starta bygging av nytt internatbygg på folkehøgskulen på Vereide. Mannshelga dette året samla 100 deltakarar, mellom 40 og 50 deltakarar gjennomførte eit bibelkurs på 15 timar i Innvik, og bibelcampinga i Loen blei arrangert på femte året.

Samstundes som indremisjonsfolket i Nordfjord var skeptiske til mykje av det nye som dukka opp i samfunnet i denne perioden, må vi altså kunne seie at dei gjekk den nye tida i møte med friskt mot og med evne til både nytenking og ikkje minst nybygging. Frå å ha samla inn om lag 2,3 millionar kroner i 2017-verdi i 1970, var gåveinntektene auka to og ei halv gang til om lag 6 millionar 2017-kroner i 1980.¹⁰⁸ Medan lekmannsrørsla andre stader i landet for lengst hadde begynt å merke slitastjen¹⁰⁹ var Nordfjord indremisjon ved inngangen til 1980-åra både vital og levande, og *Ljosstrålar* var full av optimisme og framtidstru.

Heile det norske samfunnet, inkludert Nordfjord, var i rask endring i åra etter 1970, og dette fekk sjølvsagt innverknad på ei folkerørsla som indremisjonen. Nokre tydelege og langvarige trendar i demografi, utdanningsnivå og strukturen på det frivillige arbeidet er viktig bakgrunnsinformasjon for å forstå utviklinga til Nordfjord indremisjon i denne perioden. Mykje av indremisjonen sine strategival og kulturendringar kan tolkast som respons på

¹⁰⁶ *Ljosstrålar* oktober 1972

¹⁰⁷ *Ljosstrålar* juni-november 1979

¹⁰⁸ Utrekningar basert på gåveinntekter funne i rekneskapstala for indremisjonen justert for både generell prisutvikling og lønsvekst. Lønsvekstjusteringa er relevant fordi brorparten av utgiftene til indremisjonen var lønsutgifter og størsteparten av inntektene òg gjekk via misjonsfolket sine lønsposar og over i kollektkorgene. Litt av denne utviklinga kan forklarast med at overgangen til stadig meir pengebasert økonomi med betalte arbeidarar framleis ikkje var komen i hamn i 1970, og at det blei stadig vanlegare at det folk bidrog med, var å gje pengar, og ikkje t.d. husly og mat til predikantar, poteter til ungdomsskulen eller diakoni som gjekk utanom krinsøkonomien. Like fullt er auka i løpet av 70-talet betydeleg i ei tid då det gjekk motsett veg med mange organisasjonar.

¹⁰⁹ I 1958 fanst det 35 312 kristelege foreiningar med 6,8% av folket som medlemmar, i 1978 var talet 22 308 med 5,4% av folket som medlemmar. Tala er sosiologen Knut Lundby sine, referert i Seland og Agedal 2008 s. 97 og 101.

faktorar som låg utanfor rørsla sin kontroll. Det er derfor på sin plass å begynne med ein gjennomgang av nokre av faktorane som spela inn på Nordfjord indremisjon sitt arbeid heile denne perioden, og som var medverkande til nedgangstidene som kom utover 90-talet.

3.1 Regionale konjunkturar – Tettstadsutvikling og fråflytting

Sogn og Fjordane har ikkje vore eit spesielt urbant fylke, og Måløy er framleis i 2018 den einaste tettstaden i Nordfjord som kallar seg by. 50-talet hadde vore gode tider for fiskeria i Måløy, men frå 1960 og framover til 1990 gjekk folketalet i byen tilbake til nivået frå om lag 1950. Og medan nokre vestlandsbygder som Årdal, Sauda, Odda og Høyanger blei transformerte både næringsmessig, kulturelt, sosialt og demografisk av industrireisninga, kom aldri den storstila industrialiseringa nokon stad i Nordfjord.¹¹⁰

I indre strøk av Nordfjord var det på midten av 1900-talet den handverksbaserte småindustrien som dominerte ved sidan av jordbruket. Næringsstrukturen og den egalitære samfunnsstrukturen likna den som fanst lenger nord, på Sunnmøre, men utan den same kapitalen som fanst der.¹¹¹ Likevel, fleire av bedriftene her som hadde gått bra på 50- og 60-talet, gjorde det framleis godt etter 1970. På kysten var industrien, med nokre få unntak,¹¹² avleidd frå fisket, som fartøys- og båt- og fiskeutstyrproduksjon samt fiskeforedling. Dei maritime bedriftene fekk større problem i samband med nedgangen i fisket etter 1960.¹¹³

Utover 60-talet vaks tettstadane Stryn, Nordfjordeid og Sandane særleg på at dei blei midtpunkt for alle dei nye kommunale tenestane, men òg på småindustri og handel. Desse tre stadane blei òg knutepunkt for den nye vegbaserte kommunikasjonen. Biltrafikken tok seg opp etter at rasjoneringa på privatbilar blei oppheva i 1960, og talet på køyretøy

¹¹⁰ Utanom i Svelgen i den delen av Bremanger som tradisjonelt blir rekna til Sunnfjord, der Elkem bygde opp eit stort anlegg.

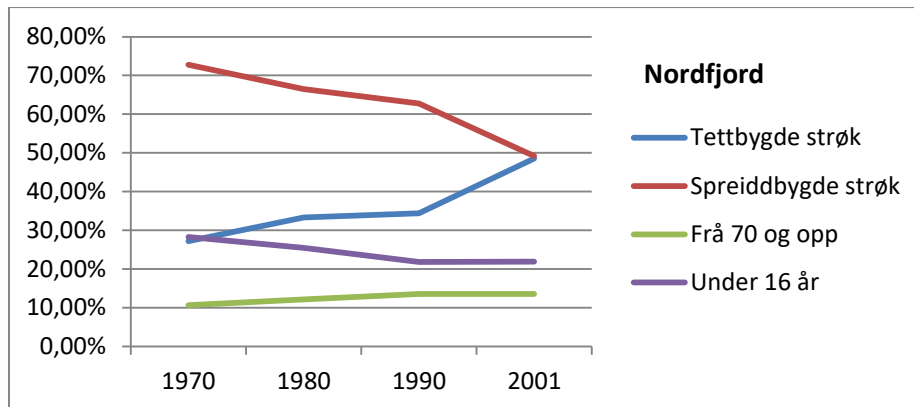
¹¹¹ Hoel 2017 s. 169 reknar Høyanger og Årdal for å ha følgd den britiske modellen med store investeringar utanfrå og store klasse-motsetnader, medan Nordfjord hadde ei småskala industriutvikling nærast etter fransk modell. Sunnmøre hadde nok ein liknande småskalaindustri, men her fanst det mykje meir kapital i omløp til å utvikle småindustrien vidare.

¹¹² Nygjerd 1994 beskriv s. 25 korleis Selje skjortefabrikk og dei andre industriprosjekta til Wald Drageseth i Selje på det meste gav 300 arbeidsplassar, og var ein viktig grunn til at Selje kommune hadde ganske stabilt folketal i etterkrigstida. Han etablerte Selje skjortefabrikk i 1946, plastbåtprodusenten Selje Bruk i 1960, Selje Hotell i 1975 og Selje Plastindustri i 1976. Desse industribedriftene fekk store problem utover 1990-talet, noko som kan vere med å forklare det minkande folketalet fram mot 2000.

¹¹³ Roll-Hansen 2017 s. 31-32 les dette ut frå referata i fylkesarbeidsnemnda.

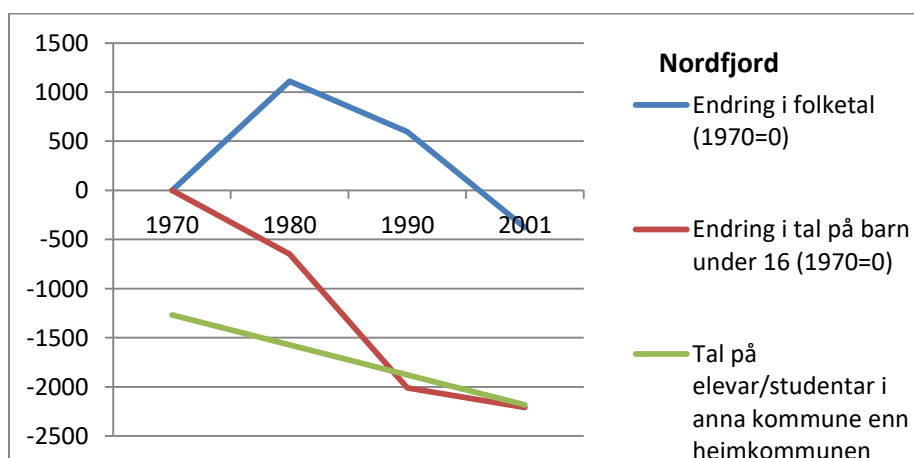
tredobla seg det neste tiåret. Der Måløy tidlegare var i føringa, fekk Nordfjord i staden fire ganske jamstore senter. Desse kunne karakteriserast som *bygdebyar*, med mange av kjenneteikna til byar, slik som handels- og servicefunksjonar. Men ingen av dei kunne seiast å ha spesielt stort omland eller utprega urban kultur. Folketalet i kommunane i Nordfjord var 33 501 i 1970, og 32 922 i 2001. Sett under eitt var altså folketalet stabilt.

Figur 3-1: Demografisk utvikling i Nordfjord 1970-2001 i prosent¹¹⁴



Figur 3-1 viser korleis det i 1970 berre var ca 27% av folket i regionen som budde i tettbygde strøk, mot 48,53% i 2001. Medan det var vekst i tettstadane, sank altså folketalet i dei meir grigsgrendte strøka av Nordfjord. Indremisjonen hadde tradisjonelt hatt eit finmaska nett av foreiningar heilt ute i dei minste grendene. Endringane for mange av desse lokalsamfunna betydde at føresetnadane for foreiningsdrifta blei radikalt endra. Figuren viser òg korleis andelen barn under 16 sank frå om lag 28% til om lag 22% av folketalet.

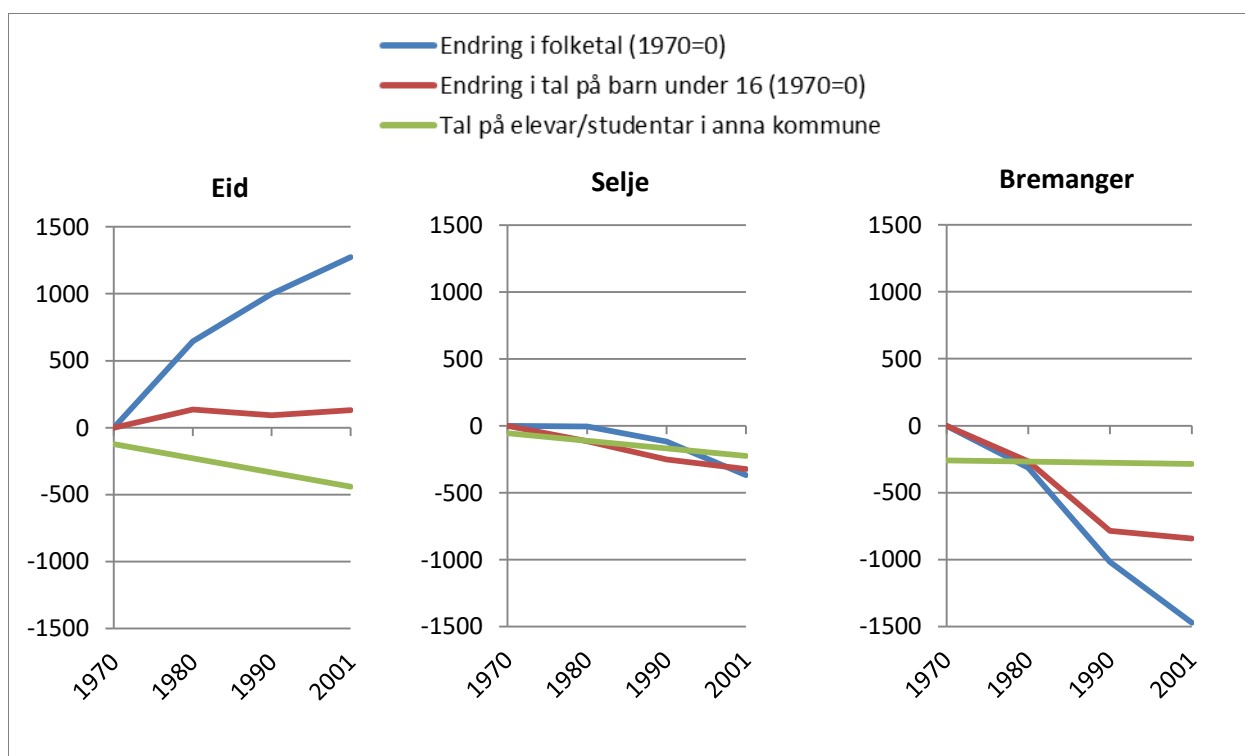
Figur 3-2: Endring i folketal, barnetal og studentar, Nordfjord



¹¹⁴ Tal frå folketeljningane i 1970, 1980, 1990 og 2001 (det var ikkje teljing i 2000) henta frå Statistisk sentralbyrå

Figur 3-2 viser at desse prosentane utgjorde ei stor endring i det faktiske talet på barn under 16 år, trass i at det framleis blei fødd høveleg mange barn per kvinne i Nordfjordregionen mot slutten av perioden.¹¹⁵ Det var 2211 færre barn i regionen i 2001 enn i 1970, og 915 fleire som studerte utanfor heimbygda si.¹¹⁶ For ei rørsle som indremisjonen vil det seie at tilgangen på kandidatar til barneforeningar, yngreslag og ungdomslag skrumpa betydeleg inn. Mange av dei som kunne vore potensielle arvtakarar til misjonsarbeidet, reiste av stad for å studere. Og når vi ser på tala på kommunenivå blir dette biletet tydelegare, men òg meir varierende.

Figur 3-3: Endring i folketal, barnetal og studentar, tre kommunar



Vi ser av Figur 3-3 korleis endringane slo ulikt ut for ulike kommunar. For Eid sin del gjekk utviklinga i folketalet i positiv retning, med 1273 fleire innbyggjarar i 2001 enn i 1970.

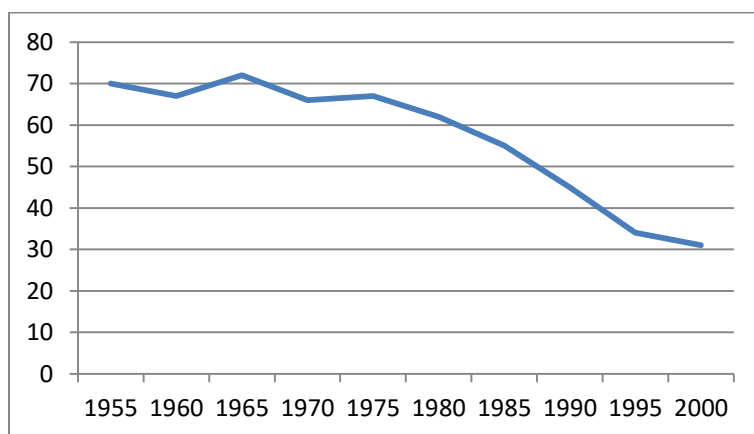
¹¹⁵ I følgje Statistisk sentralbyrå 2003 hadde både Selje og Hornindal ein fruktbarheit i landstoppen i perioden 1996-2000, og ingen av kommunane i Nordfjord hadde eit fruktbarheitstal i denne perioden på under 2 per kvinne.

¹¹⁶ Talet på elevar og studentar gjeld dei som er registrert med skule- eller studieplass i ein annan kommune, tala seier ikkje noko om kor mange som eventuelt pendlar heim kvar dag eller i helgane. Men dei fortel noko om talet på ungdomar som ikkje har sitt daglegliv i heimbygda lenger. Talet er her vist som eit negativt tal for å synleggjere effekten dei har, i det minste mellombels, på lokalsamfunna dei er borte frå. Tala for elevar og studentar i andre kommunar er frå folketeljingane i 1970 og 2001, Statistisk sentralbyrå.

Folketalet i Eid sentrum blei fordobla i denne perioden. For Selje, derimot, var utviklinga etter kvart negativ. Det totale folketalet sank med 369, barnetalet med 322, samstundes som 224 av Selje sine ungdomar gjekk på skule eller studerte ein annan stad. Bremanger opplevde den verste utviklinga, der gjekk folketalet ned med 1470 og barnetalet med 843. Mange av bygdene som mista folk var typiske bastionar for misjonsarbeidet, medan ein tilflyttingsplass som Nordfjordeid sentrum ikkje på same vis var prega av vekkingskristendom og indremisjonsverksemd. Her, som i andre tilflyttingsområde i landet, fekk bedehusa rekrutteringsproblem trass i folkeveksten.¹¹⁷

Hennøystranda i Bremanger hadde i 1980 berre 8 fastbuande att, men misjonsforeininga der sende likevel eit bidrag på kr. 1000,- til indremisjonsregionen så seint som i 1985, før det tok slutt. I 1955 hadde øya Silda eige bedehus, og var den enkeltstaden i noverande Vågsøy kommune som samla inn mest pengar til indremisjonen. Ved folketeljinga i 1960 hadde Silda 178 innbyggjarar, i 1980 var der 114 att, og i 2001 berre 38, ingen av dei under 15 år. Mange av småsamfunna blei altså fråflytta. Andre slutta å fungere som eigne lokalsamfunn ettersom folk orienterte seg meir inn mot kommunesentra og ettersom det blei lettare å kome til og frå med bil. Indremisjonen sin måte å drive både møteverksemd og innsamling på var ikkje tilpassa dette nye busettings- og kommunikasjonsmønsteret.

Figur 3-4: Lokalsamfunn i Nordfjord med indremisjonsverksemd. 5-årig intervall.

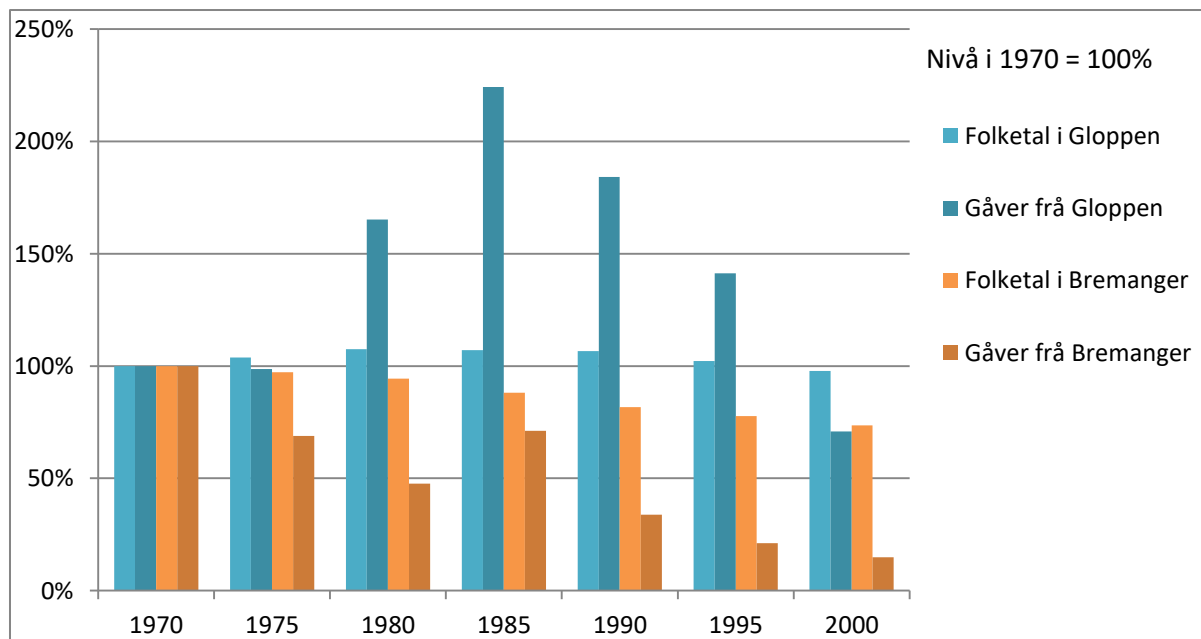


Medan det i 1965 var 72 ulike lokalsamfunn i Nordfjord der det blei samla inn pengar til indremisjonen, så var det som vist i Figur 3-4 i 2000 berre 31 stader att der det blei arrangert

¹¹⁷ Agedal 2003 beskriv s. 167 korleis bedehusa i ein annan kommune med folkevekst i denne perioden, «drabantbygda», heller ikkje klarte å fange opp nykomarane.

inntektsbringande arrangement for Nordfjord indremisjon.¹¹⁸ I Bremanger gjekk dette talet frå ti i 1965 til to stader i 2000, i Vågsøy frå femten til fire, og i Selje frå sytten til fem. Eid kommune hadde betre folketalsutvikling, og her kom dei vesentlege bidraga frå dei same fire lokalsamfunna i 2000 som i 1965. Her er altså naturleg nok nokre tydelege korrelasjonar mellom den negative demografiske utviklinga i dei ulike lokalsamfunna og aktiviteten i indremisjonsarbeidet.

Figur 3-5: Prosentvis endring i folketal og gåver (i lønsvestjusterte 2017-kr.) til indremisjonen i to kommunar. 5-årig intervall.¹¹⁹



Figur 3-5 viser ein mogleg samanheng mellom gåveinntekter gjennom lokalforeiningar til Nordfjord indremisjon og folketalskonjunkturane i Bremanger og Gloppen. I Bremanger ser

¹¹⁸ Indremisjonsverksemd er her registrert ut frå kva for stader som skaffa inntekter til Nordfjord indremisjon, for å skilje ut kva for foreiningar som var levande og kva for nokre som berre eksisterte på papiret. Sjølv sagt kan det ha vore aktivitet utan innsamling, dette vil ikkje denne metoden fange opp. Her er det òg eit definisjonsspørsmål kva som skal gjelde som lokalsamfunn, og denne definisjonen ser ut til å ha vore i sterk endring i perioden. I 1955 var det til dømes teke opp kollektar både på Tonning og i Stryn, samt på Refsnes og Ferstad på Stadlandet. I begge tilfella dreier det seg om grender med om lag 500 meters avstand. Eg har definert desse og andre grender med opp til 1- 1,5 km avstand til kvarandre som lokalsamfunn. Det same gjeld nokre litt større område som Breim (frå Reed til Byrkjelo), og Bryggja/Maurstad/Rimstaddalen/Totland, dette fordi protokollar og rekneskap bruker namn på grender og desse bygdeområda om kvarandre, og det er vanskeleg å skilje konsekvent i materialet. Inntekter frå Sandane inkluderer òg Austrheim i den fulle oversikten som står i tillegget.

¹¹⁹ Sjølv om gåveinntekter til ein viss grad er avhengige av dei involverte si inntekt reknar eg desse inntektene som viktige indikatorar for engasjementet for indremisjonssaka. Dei viser både kva vilje det var i eit område til å støtte indremisjonsrørsla (men vil ikkje fange opp t.d. bankgirogåver), og kva for kontaktnett og organisasjon som fanst ute på lokalplanet. Her er gåvene rekna om til 2017-kroner og i tillegg justerte for lønsvestjusterte for lønsvestjusterte, etter tal frå SSB. (Sjå Figur 8-1 og Figur 8-4 i tillegget.)

vi ein korrelasjon mellom stor prosentvis nedgang i folketalet og endå større nedgang i gåvene til indremisjonen. Bremanger var den kommunen i Nordfjord som blei hardast råka av fråflyttinga. Saman med nedgangen i stader med aktivt indremisjonsarbeid kan desse tala fortelje historia om aktive lag og foreiningar som slutta å fungere fordi lokalsamfunna kom i krise. I Gloppen ser vi ei svak auke i folketalet gjennom 70- og 80-talet som blei avløyst av ein nedgang på 90-talet. Den same trenden, berre med mykje større prosentvis utslag, er synleg når det gjeld gåver frå Gloppen til indremisjonen. Korrelasjonen i Gloppen kan nok ikkje seie veldig mykje om til- og fråflytting som årsaksfaktor for indremisjonsinntektene, men samantreffet er interessant. Tala (sjå Figur 8-4 i tillegget for inntekter) viser at nedgangen i inntekter frå Vågsøy var like brutal som i Bremanger og hadde følgje med nedgang i folketal, medan indremisjonen sine inntekter frå vekstkommunen Eid ikkje heldt følgje med folketalauka. Det er vanskeleg å sjå tydeleg korrelasjon i tala frå Selje og Stryn.

3.2 Nasjonale konjunkturar – bankkrise og inflasjon

«Pengar må til i dag meir enn før for å forkynne evangeliet – for å auke Jesu kapital. Prisutviklinga gjer at større summar trengst»,¹²⁰ skreiv formannen i Nordfjord indremisjon i 1973. Kva som kjem først av minkande gåveinntekter og minkande engasjement og aktivitet er vel eit høna-eller-egget-spørsmål, men at det er ein samanheng, synast heilt klart. Sitatet minner oss òg om ein annan ting: Ei krone er ikkje berre ei krone. Prisutviklinga og lønsutviklinga gjorde at ein gåveinntektsbasert organisasjon som indremisjonen kvart einaste år måtte auke dei innsamla inntektene sine i kroneverdi. Alternativet var nedtrapping og lågare aktivitet. Og kan hende sat det lengre inne å gje i vanskelege økonomiske tider. Nordfjord indremisjon hadde i alle fall tidlegare opplevd sterk nedgang i gåver under krakket på 1920/30-talet.¹²¹

Utover 1980-talet opplevde landet store økonomiske svingingar. *Jappetida* frå om lag 1983 til 1987 innebar ein stor vekst i privat forbruk i det nyrike oljelandet Noreg. I 1985 var veksten i forbruket 10% målt mot året før.¹²² Bustadprisane auka mykje, sjølv om renta låg

¹²⁰ Formann Norvald Wergeland i årsmeldinga til Nordfjord indremisjon 1973

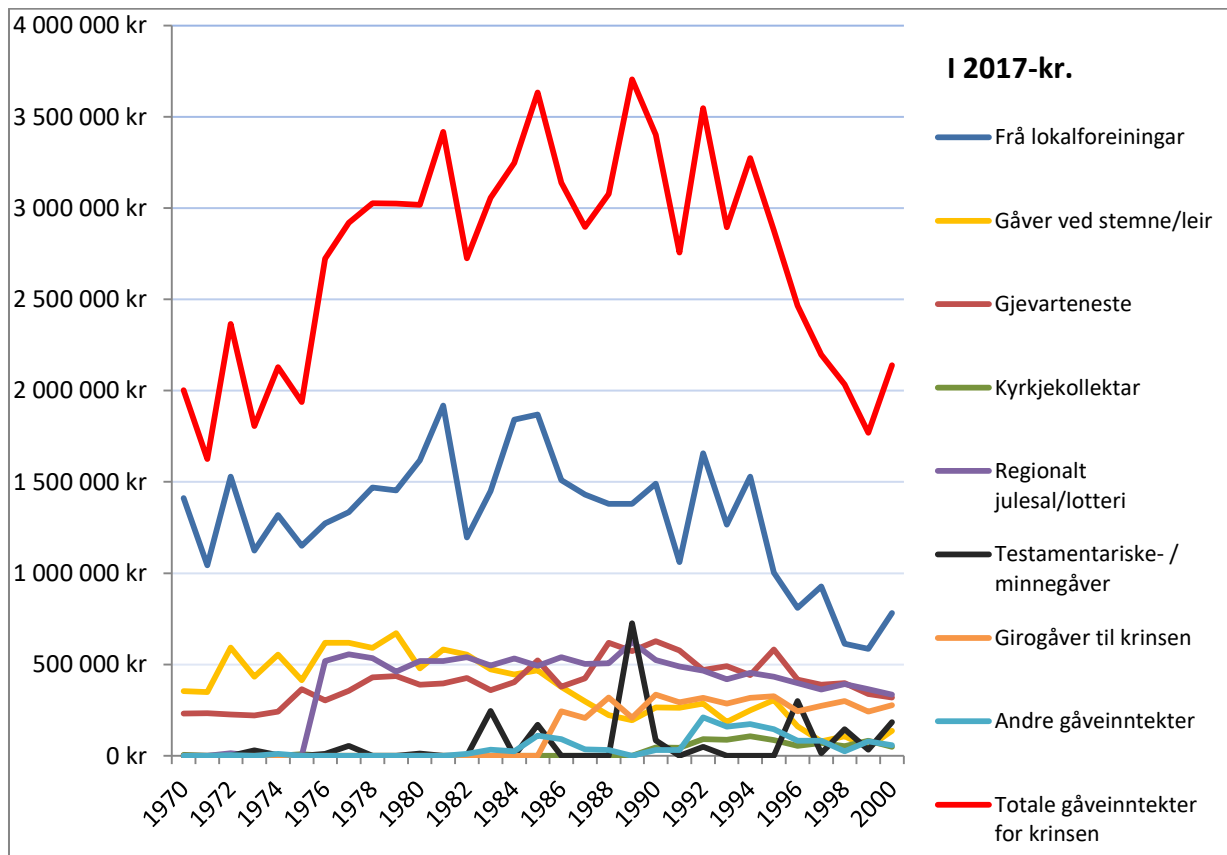
¹²¹ Wergeland 1979 s. 124 viser ein oversikt over inntektene til Nordfjord indremisjon kvart 5. år, der misjonen fekk inn kr 7.561 i 1922, men berre kr 3.035 i 1929 og kr 6.990 i 1934, før inntektene auka jamt.

¹²² Aamo 2011, figur 5

på opp mot 16%. Så kom smellen i 1987, og både bustadprisar, nybygging og forbruk gjekk ned. Dette påverka nok byane mykje meir enn Nordfjord, med sin meir tradisjonelle næringslivsstruktur, men regionen var sjølvstekt ikkje skjerma frå nasjonale konjunkturar. Det er interessant i denne samanhengen at bankkrisa frå 1987 til 1992 fall saman med ei tydeleg oppfatning i Nordfjord indremisjon om at organisasjonen var inne i ei djup krise.

3.3 Nedgang for lokalforeiningane

Figur 3-6: Pris- og lønsvestjusterte gåveinntekter til Nordfjord indremisjonskrins. 1-årig intervall.



Figur 3-6 viser korleis gåveinntektene svinga mykje frå år til år på 80- og tidleg 90-tal, men med eit toppunkt i 1985, om vi held testamentariske gåver utanfor. Vi ser her korleis det i stor grad var nedgangen i inntektene frå lokalforeiningane sine arrangement som gjorde at indremisjonen fekk mykje mindre å rutte med utover 1990-talet. Det regionale julesalet, girogåver og fast gjevarteneste var meir stabile inntektskjelder, men her òg var dei pris- og lønsvestjusterte inntektene minkande utover 90-talet. Den einaste inntektskjelda som auka monaleg frå midten av 80-talet, om enn med ujamne mellomrom, var testamentariske gåver i samband med dødsfall. Ut frå desse tala kan vi teikne følgjande bilete: Nordfjord

indremisjon var utover 1980- og 90-talet ein organisasjon med mange trufaste medlemmar som gav jamt og trutt gjennom gjevarteneste og årlege innsamlingar. Men medlemmane blei eldre og eldre, og blei etter tur «kalla heim». Samstundes gjekk aktiviteten – og med det pengeinnsamlinga – i dei tidlegare så viktige lokalforeiningane mykje ned frå toppåra først på 1980-talet. Det blei heller ikkje lenger samla inn like mykje på leirar og stemne.

3.4 Utdanningsrevolusjonen

Eit hjartesukk frå *Ljosstrålar* i 1993 fortel noko viktig om korleis utdanningsrevolusjonen frå om lag 1970 hadde endra rammevilkåra for indremisjonen:

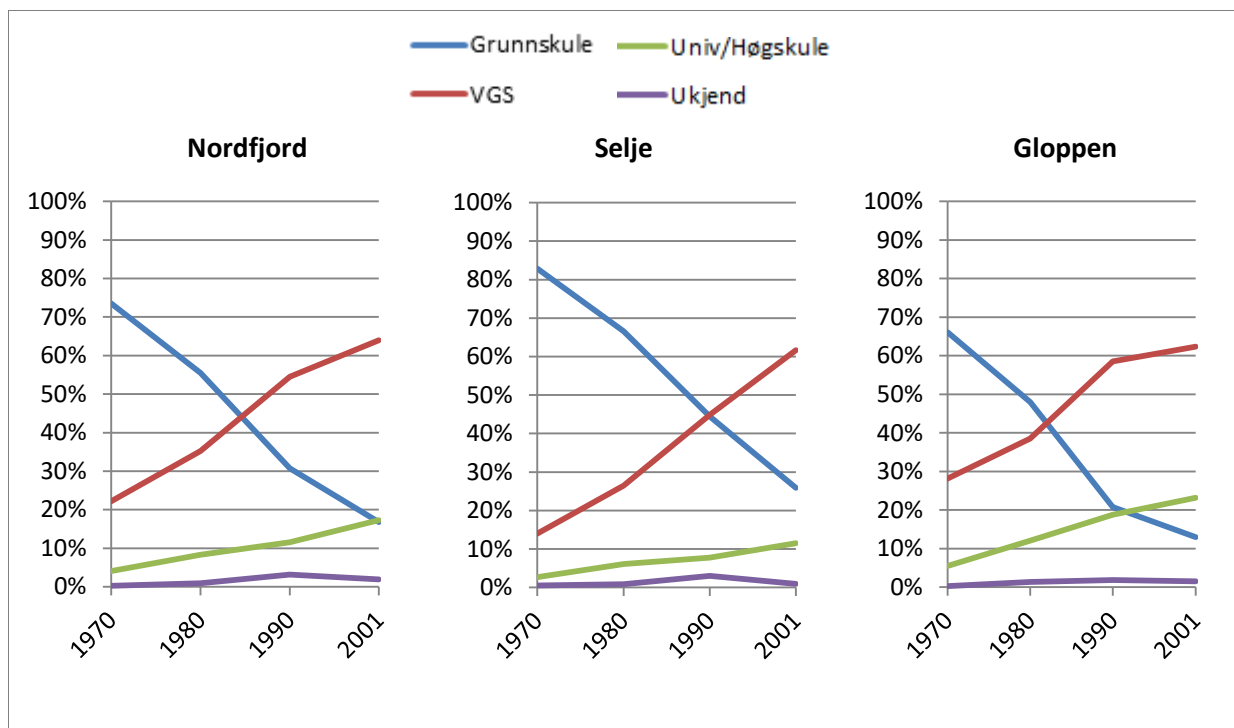
Mange bygder opplever at når ungdommen er ferdig med grunnskulen og skal inn i vidaregåande utdanning og arbeidsliv, reiser dei til større bygder og byar. Det merkast i miljøet når kanskje fem av ei gruppe på ti blir borte i eit jafs. Gruppa i alderen 15-30 manglar i mange bedehusmiljø.¹²³

Nordfjord hadde vore eit område med mange og små skular. I gamle Davik kommune var det til dømes 24 skular å fordele dei 441 elevane på i 1946. Men utover 1960-talet kom rutebilskyss til skular i gong, og det gjorde det mogleg å minske talet på småskular. Likevel gjekk om lag 40% av elevane i Sogn og Fjordane framleis på fådelte skular i 1980. Frå 1969 var kommunane lovpålagde å tilby 9-årig grunnskule, og i 1974 blei vidaregåande opplæring ein av hovudoppgåvene til fylkeskommunen. Tilboda både på ungdomsskulenivå og vidaregåande nivå blei standardisert og utvida, og stadig fleire unge i Nordfjord tok høgare utdanning.¹²⁴

¹²³ *Ljosstrålar* oktober 1993

¹²⁴ Roll-Hansen 2017 s. 168-171

Figur 3-7: Utdanningsnivå i heile Nordfjord, Selje og Gloppen



Figur 3-7 viser at i 1970 hadde 73,5% av nordfjordingane berre grunnskuleutdanning, 22% hadde vidaregåande utdanning og 4% hadde høgskule- eller universitetsutdanning. I 2001 var dette endra til om lag 17% med grunnskuleutdanning, ein stor majoritet på om lag 64% som hadde fått vidaregåande opplæring og 17% med høgare utdanning. Denne store endringa i utdanningsnivå slo ulikt ut for ulike bygder. I Selje og Bremanger var talet på grunnskuleutdanna og dei med vidaregåande opplæring om lag like høgt rundt 1990, medan denne overgangen skjedde 8-10 år tidlegare i Gloppen og Eid. I Gloppen og Eid hadde ca 23% og 21% høgare utdanning i 2001, mot ca 12% i Selje og 13% i Bremanger. Stryn og Vågsøy følgde ein profil meir lik gjennomsnittet for regionen.

Sidan den einaste høgare utdanninga som var å oppdrive i Nordfjord var spesialpedagogisk utdanning frå 1981 og musikkterapiutdanning frå 1988 på Sandane,¹²⁵ måtte dei fleste som skulle ta høgare utdanning reise bort for ein periode. Det gjaldt òg for dei fleste VGS-elevar frå Bremanger og Selje, og for mange som ønskte ei vidaregåande utdanning som ikkje fanst i heimbygda. I 2001 var det derfor 2183 elevar og studentar frå Nordfjord-kommunane som

¹²⁵ Starheim, Høgskulen i Sogn og Fjordane - NRK Fylkesleksikon/Allkunne 2015

studerte ein annan stad enn i heimkommunen sin. Gloppen og Eid var nok likevel netto mottakarar av elevar i aldersgruppa 16-19, fordi bygdene husa både vidaregåande skule og folkehøgskular. I aldersgruppa 20-24 var det mange som reiste ut av regionen, til Sogndal, Volda, Bergen, Trondheim eller Oslo for å utdanne seg. Indremisjonsungdom som ville gå på folkehøgskule, reiste lenger enn før. Folkehøgskulen på Vereide blei fylt opp med elevar frå andre kantar av landet, og mista med det ein del av kontakten med indremisjonsfolket i Nordfjord. Bladet *Ljosstrålar* inneheldt utover 80- og 90-talet gjentekne appellar lik denne på framsida i mars 1994: «Nordfjord – Søk Ljosborg».

Når vi ser tala for bortreiste studentar saman med fødselsstatistikken og folketalsutviklinga kan vi sjå at ein god del av dei unge valde å ikkje flytte heim att til Nordfjord. Sogn og Fjordane fekk tilnamnet «lærarfylket» fordi så mange lærarar i andre delar av landet stamma herfrå.¹²⁶ Men vi kan òg lese ut frå det aukande utdanningsnivået i regionen at minst 17% av dei busette i Nordfjord i 2001 hadde budd ein annan stad i landet eller i utlandet,¹²⁷ eller var innflyttarar til Nordfjord. Høgare grad av geografisk mobilitet er ein faktor som gjerne fører til endringar i etablerte fellesskapsformar.¹²⁸ Og samstundes som mobiliteten i seg sjølv endra det religiøse landskapet, gjorde sjølve utdanninga det same. Ved utdanningsinstitusjonane blei gjerne det religiøse fortolkingsystemet kritisert, og truverdet til trua kunne bli undergreve. Utdanning kunne gi studentane omgrep til å distansere seg frå det heimlege meiningsuniverset, men kunne òg ruste truande studentar til å møte kritikken betre.¹²⁹

Plausibilitetsstrukturar er nettverk av sosial samhandling som er med på å gjere ein religiøs tradisjon truverdig for individet.¹³⁰ I eit tradisjonelt bygdesamfunn ville plausibilitetsstrukturen som blei halde ved like gjennom lekfolket sine aktivitetar gjere at pietistisk kristendom blei opplevd som noko rimeleg eller sjølvsgagt. Men i meir pluralistiske samfunn, som dei vi finn i byane, finst fleire konkurrerande plausibilitetsstrukturar. Dette gjer

¹²⁶ Roll-Hansen 2017 s. 181.

¹²⁷ Den næraste utdanningsinstitusjonen for høgare utdanning låg i Volda. Sogndal kom òg mykje nærare etter at dei siste tunnelane dit opna i 1994, men det slår ikkje særleg mykje ut i denne samanhengen. Det er mogleg at nokre av dei høgare utdanna i t.d. Eid kunne ha pendla under utdanninga, men eg reknar med at dei fleste av desse 17% med høgare utdanning hadde budd ein periode på ein studiestad utanfor Nordfjord.

¹²⁸ Seland 2006 s. 366

¹²⁹ Repstad 1984 s. 21

¹³⁰ Lundby 1987

meningsinnhaldet i religiøse tradisjonar sårbart. For studerande indremisjonsungdom kunne altså den noko firkanta og sjølvsegte kristendomsforma frå barndomens bedehus kollidere med eit ganske annleis, meir kritisk og pluralistisk syn på tilveret i studiemiljøa i byane. Dette kunne føre til religiøs passivering eller i det minste ein endra religiøsitet. Ei amerikansk spørjeundersøking frå 2007 viste at berre ein femdel av universitetsstudentar heldt oppe nivået på «spirituell aktivitet» som dei hadde medan dei gjekk vidaregåande skule.¹³¹ Det å flytte heimanfrå var ein sterk utløysande faktor for religiøs passivitet òg her til lands allereie på 1970-talet.¹³²

Den folkelege bedehusforkynninga på 1960- og 1970-talet var ofte tilpassa ei tilhøyrarskare som stort sett var lågt utdanna. Mangel på formell utdanning, det å vere «berre ein enkel lekmann» og likevel kunne tale Guds Ord, var noko å vere stolt av. Det blir likevel feil å framstille pietismen og indremisjonen som kunnskapsfiendtleg.¹³³ Distansen til dei «lærde» og «teologane» var òg mindre i «landsindremisjonen» enn i meir radikale delar av lekmannsrørsla. *Ljosstrålar* var ofte spekka med tung teologi som det var venta at lekfolket skulle fordøye. Vestlandske lekmannskristne kunne kjempe for utdanning til folket fordi dei opererte innafor ein kristen-pedagogisk kontekst som la vekt på kristen barnelærdom i heimen, kristendomsopplæring i skulen og konfirmasjon, som til saman gav den kulturelle kapitalen «barnetru».¹³⁴ Nordfjord Folkehøgskule var ivrige etter å sluse elevar vidare inn i særleg lærarutdanning, og lista over elevar som var komne inn blei stolt publisert i *Ljosstrålar*.¹³⁵ På 1960-talet reklamerte Måløy bedehus med at fyrsteetasjen var opa lesestove for fiskarar kvar dag i sesongen. At fiskarar og bønder sjølv kunne lese Guds ord var jo sjølv basisen for rørsla i si tid. Men lesedugleik gjorde andre skrifter tilgjengelege òg. I

¹³¹ Barna Group 2007

¹³² Repstad 1984 s. 67

¹³³ Sørbo 1994 har ein interessant refleksjon over dette på s. 7-10 under overskrifta «Bøkene i bedehusland» som går ut på korleis mange forfattarar lar oppbrotet frå sin pietistiske barndom representere ei dannelsreise frå mørke til lys. «Det ville vere usant», skriv han, «ikkje var det så mørkt der eg kom frå, og ikkje er eg blitt så opplyst at Georg Brandes ville godkjend det». Forteljinga av mørk vestlandsk religion er så klisjéfylt at det er vanskeleg å snakke om, meiner han, sjølv om det finst eit bakteppe av realitet i ho når ein ser til dømes på Hallesby si blanke avvising av moderne kultur som «heidenskap».

¹³⁴ Løvlie 2007 s. 136

¹³⁵ Her verkar det som Henrik Kaarstad sin kristent funderte lærarskule i Volda hadde særleg høg status, og det er stadige rapportar i *Ljosstrålar* om kven som har kome inn på lærarskulen i Volda, meldingar frå studentane der og andre som nemner i intervju at dei gjekk lærarskule i Volda. Ut frå desse informasjonsbitane kan vi rekke med at ein ikkje så reint liten del av lærarane som gjorde Sogn og Fjordane til «lærarfylket» hadde indremisjonsbakgrunn frå Nordfjord.

staden for å sjå lekmannsrørsla i Nordfjord som ein motstandar av kunnskapssamfunnet, er det nok meir rett å sjå på korleis rørsla opererte innanfor ein tradisjonell kristen-pedagogisk kontekst, og korleis rørsla så fekk problem med den raske endringa mot eit meir mobilt, pluralisert og kunnskapsbasert samfunn.

3.4.1 Endra oppfatning av «ellipsemodellen» hos heimflyttarar og innflyttarar

For dei som bevarte si kristne tru gjennom studietida, kan vi rekne med at dette hadde samanheng med at dei oppsøkte kristne samanhengar i byen. I Oslo, til dømes, var det mogleg for indremisjonsungdomen å høyre til *Storsalen* i Staffeldts gate, i Trondheim fanst *Salem*. Men slike bedehus i byane fungerte på ein annan måte enn det dei var vande med heimanfrå.¹³⁶ Den såkalla *ellipsemodellen* låg lenge i botn for sameksistensen mellom kyrkjer og bedehus utover heile landet. Arbeidsdelinga i følgje denne modellen fungerte slik at kyrkja tok seg av sakramentsforvaltning og høgtider på føremiddagane og bedehusa sørgja for oppbygging, tettare og meir forpliktande fellesskap og til tider vekking på ettermiddag og kveld.¹³⁷ Men byforeiningane som dreiv på denne måten, opplevde drastisk tilbakegang. I Stavanger indremisjon var det berre om lag 20-25 medlemmar i 1979. Utover 90-talet forlét dei ellipse-modellen, begynte å kalle seg *IMI-kirken* og tilbød nattverd og dåp. *Storsalen* i Oslo starta opp gudstenester i 1989, og *Salem* i Trondheim følgde på. Felles for alle desse forsamlingane var at dei opplevde at denne satsinga gav vekst. IMI-kirken samlar i 2018 over 1000 og *Salem* 700 menneske kvar helg.¹³⁸ Utviklingstrekka som førte til at byforsamlingane endra forståinga av seg sjølv, kan likevel sporast mykje lengre tilbake enn til 1990-talet.

Samfunnsgeografen Jon P. Knudsen påpeikte i 1986 at den same opplevingsfokuserete vekkingstradisjonen som karakteriserte bedehusa i bygdene, òg var typisk for mange av frikyrkjene i byane, og at desse på sett og vis verka som «bedehus for byane».¹³⁹ Gjennom 1990-talet skjedde det ein «smitteeffekt» mellom dei ulike typane kristne forsamlingar i storbyane, som gjorde at rundt 2000 ville eit besøk i *Storsalen* og eit besøk i misjonskyrkja

¹³⁶ Agedal 2003 s. 277 merker seg at kyrkja framleis på 90-talet hadde «monopol» på søndag føremiddag jamvel i ein bygdeby med eit nokså vitalt bedehusmiljø sjølv om bedehusfolket flest ikkje nødvendigvis gjekk i kyrkja.

¹³⁷ Austad 2017 s. 575. I biletet av kyrkjelivet som ein ellipse finst det to brennpunkt. Det eine symboliserast ved presten, det andre ved emissæren.

¹³⁸ Granerud 2017 s. 76-79

¹³⁹ Knudsen 1986 s. 171

Betlehem eller til og med pinsekyrkja Filadelfia i Oslo ikkje arte seg veldig ulikt. IMI-kirken i Stavanger fekk ein profil som var mykje meir karismatisk enn det indremisjonen tradisjonelt var vand med.¹⁴⁰ Det kan dermed vere god grunn til å rekne med at dei som kom heim til Nordfjord frå studie- eller arbeidsopphald i byane med trua i behald, hadde justert biletet sitt av korleis kristen verksemd kunne og burde sjå ut. Dette kan ha gjort det vanskelegare å trå heilhjarta inn i «dei gamle» sine foreiningar og ta over dei. Knudsen argumenterer for at frikyrkjedanninga på Sør-og Austlandet var sterkt påverka av impulsar gjennom brev frå dei som hadde flytta ut, spesielt til Amerika.¹⁴¹ Her er gode grunnar til å tenkje seg at brev, telefonar og besøk frå eksil-nordfjordingar i andre landsdelar ville kunne gitt jamvel dei som aldri flytta frå Nordfjord nokre alternative tankar om organiseringa av kristeleg arbeid.

Mykje av den same mekanismen som gjorde at tilbakeflyttarar ikkje kjende seg heime på bedehuset etter nokre år i byen, gjaldt òg for innflyttarar. Olaf Aagedal beskriv korleis innflyttarar i «drabantbygda» som hadde vore aktive i kristent arbeid, hadde ein medveten eller umedveten modell av «bykristendom», som dei identifiserte seg med. Denne forma, som gjerne innebar «alt under eitt tak», fann dei ikkje att på det lokale bedehuset, og dermed stod dei ovanfor tre moglege val. Dei kunne halde på kontakten med det kristne miljøet i byen, dei kunne gli inn i passivitet eller dei kunne prøve å innføre «bykristendommen» i bygda ved å starte noko nytt eller endre det arbeidet som allereie fanst.¹⁴² Vi kan seie at tilbake- og innflyttarar til Nordfjord hadde ein *referansetilhørigheit* frå andre stader, som ikkje stemte med det dei fann på bedehusa. Avstandane gjorde det vanskeleg å halde ein jamn kontakt med det kristne miljøet på staden dei reiste frå, så her kan vi gå ut frå at alternativa for mange var passivitet eller endring/nyskaping.

Allereie i 1947 ser vi ein interessant observasjon i *Håndbok for indremisjonsarbeidet*, nemleg at «Mange unge kjenner seg fremmede for kirken». Løysninga er i følgje handboka at eldre indremisjonsvenner må gje dei yngre forståing for korleis kyrkja arbeider for Guds rike. Handboka fortel òg allereie då at «Det blåser en kirkelig vind», som vil føre til samling i kyrkja fordi prestar og lekfolk var trøytt av organisasjonsstrid.¹⁴³ Bedehusfolket heldt likevel fast

¹⁴⁰ Granerud 2017 s. 77

¹⁴¹ Knudsen 1986 s. 170

¹⁴² Aagedal 2003 s. 149-150

¹⁴³ Hagnor, et al. 1947 s. 58

på ein uklar ekklesiologisk posisjon opp mot kyrkjelyden,¹⁴⁴ men det var ikkje alltid lett for yngre menneske å forstå kvifor ein skulle gjere ting «halvvegs», og verken vere kyrkje eller heilt fristilt rørsle. Mange ønskte å ha *ein* stad der ein kunne høyre til og engasjere seg, og utviklinga i Dnk gjekk i etterkrigstida i retning av å byggje levande kyrkjelydskjernar. Dette kunne gjere at bedehus og foreiningsarbeid fort blei opplevd som eit unødvendig tillegg.¹⁴⁵

3.5 Konkurransesituasjonen

Mange i indremisjonen oppfatta rørsla si som ein av fleire konkurrentar i kampen om folket i Nordfjord si tid, pengar og merksemd.¹⁴⁶ Og der det er konkurranse, vil det seie at det finst ein viss *religiøs marknad* der det er mogleg å gjere det bra eller dårleg. *Religions sosiologisk marknadsteori* oppstod i ein nordamerikansk samanheng, og går gjerne ut på at det ikkje nødvendigvis er slik at sekularisering fører til minkande religiøs interesse. Frå denne synsvinkelen er det vanleg å sjå konkurransen som blir skapt av religiøs pluralisering som positiv for den totale religiøse mobiliseringa, medan dei nordiske statsfinansierte folkekyrkjemodellane skapar ein monopolsituasjon som vil gje mindre religiøs mobilisering.¹⁴⁷ Sosiologen Rodney Stark er mellom dei som har vore kritisk til det manglande konkurranseaspektet i skandinavisk kyrkjeliv, med bakgrunn i klassisk økonomisk teori applisert på kyrkjer, såkalla «rational choice»-teori. Her om den svenske kyrkja, brukt som døme på den skandinaviske modellen:

*Indeed, many claim that State subsidized monopoly, administered by a largely atheistic government, has turned the Church of Sweden into a spiritual wasteland, as evidenced by steadily declining rates of Sunday worship, Sunday school attendance, Bible reading, and prayer.*¹⁴⁸

¹⁴⁴ Hegstad 1996 s. 163 skriv at lekmanstrørsle gjennom å vere uklare på sin ekklesiologiske terminologi kunne hindre at den grunnleggjande spenninga mellom synet på kyrkja som trusfellesskap og kyrkja som folkekyrkje skulle kome til uttrykk.

¹⁴⁵ Hegstad 1998 s. 97-98

¹⁴⁶ Leiarartikkel i *Ljosstrålar* januar 1994 s. 2, skriv: «Også arbeidet i organisasjonslivet er ein «konkurranse», ikkje om medaljar og ære, men om kultur, ideal og oppslutning.»

¹⁴⁷ Seland 2006 s. 406

¹⁴⁸ Stark, Iannaccone og Finke 1997

Om denne samanhengen er fullt så enkel, det får vere eit anna spørsmål.¹⁴⁹ Men om ein først skal sjå på det norske kyrkjelandskapet på 1900-talet med Adam Smith sine briller, så bør ein sjå at Dnk ikkje var i ein rein monopolposisjon, i alle fall ikkje på Sør- og Vestlandet, og at det norske religiøse kyrkjelandskapet var langt meir pluralisert enn det kunne verke ut frå kyrkjemedlemskapstala.¹⁵⁰ Dei frivillige organisasjonane i kyrkja var i høgste grad ein del av den religiøse marknaden. Ein del av Stark sin kritikk mot statskyrkjesystemet går ut på at den statlege finansieringa tar bort incentiva for endring frå kyrkja si side og for engasjement frå medlemmane si side. Men for til dømes Nordfjord indremisjon var økonomien fullstendig medlemsfinansiert. Med unntak av folkehøgskulen, som baserte seg stadig meir på statleg støtte, så var det gjennom heile perioden 1970-2000 berre mikroskopiske bidrag frå statskassa til drift av indremisjonen.¹⁵¹ Det vil seie at innanfor visse ekklesiologiske og kulturelle avgrensingar, så kunne Nordfjord indremisjon operere i ein religiøs marknad, med dei incentiv for konkurranse som det inneber.

Spørsmålet om kor fri ein slik religiøs marknad i Nordfjord var, handlar i stor grad om kvar grensene gjekk for kva indremisjonen og andre organisasjonar kunne tillate seg. Olaf Agedal fann ein viss skilnad då han undersøkte bedehusbygder lengre sør. Der «Bygdebyen» etter kvart utvikla ein verkeleg religiøs marknad, så fungerte det ikkje slik i «Bondebygda», som hadde meir kyrkjevennlege organisasjonar og låg urbaniseringsgrad.¹⁵² I Nordfjord var truleg marknadstanken etter kvart meir til stades i dei større kommunesentra, medan småbygdene heldt fram meir slik Agedal beskriv «Bondebygda». I tre av dei fire store kommunesentra kom òg frikyrkjer med i «marknaden». På Sandane var det både pinsekyrkje og frikyrkje, i Stryn pinsekyrkje og i Måløy var Frelsesarmeen på plass allereie i 1920. Måløy (frå 1988 flytt til Rimstaddalen) hadde og ei frikyrkje knytt til «Den kristelige menighet», som ofte kallast «Smiths venner». Leikanger på Stadlandet skil seg ut frå mønsteret som ein liten stad med ei aktiv pinsekyrkje, og Nordfjordeid skil seg ut som eit større kommunesentrum utan frikyrkje.

¹⁴⁹ Stark og andre såkalla «rational choice» - teoretikarar blir gjerne kritisert av tilhengarar av sosialiseringsteoriar for å sjå for mykje bort frå sosiale og kulturelle samanhenger og sjå for individualistisk på korleis menneska gjer sine val av religiøs tilhøyrsl. Sjå t.d. Furseth og Repstad 2003 s. 146

¹⁵⁰ Seland 2006 s. 407-408

¹⁵¹ Statsbidraga dreier seg stort sett om småsummar i støtte til leiarkurs for ungdom.

¹⁵² Agedal 2003 s. 442

3.5.1 Konkurransen med andre organisasjonar

I 1965 tok sekretæren i Nordfjord indremisjon, Knut Myrstad, til orde for samanslåing av ikkje berre Indremisjonsselskapet, DVI og NLM, som han såg på som veldig naturlege partnarar, men òg Indre Sjømannsmisjon, Finnemissionen, Muhammedanermisjonen, Santalmisjonen og NMS.¹⁵³ Frå 1947 hadde Indremisjonen, NKUF, NMS og Kinamisjonen eit samarbeid om ungdomsleirar i Nordfjord,¹⁵⁴ og NKUF fekk be om kronerulling for leirstaden sin på Nesholmen gjennom *Ljosstrålar* i 1951.¹⁵⁵ Men samanslåinga kom aldri, og organisasjonane heldt fram kvar for seg ut heile 1900-talet.

Dermed stod Nordfjord Indremisjon framleis i ein konkurransesituasjon med andre kristelege organisasjonar. Dei klare territoriegrensene mot Vestlandske Indremisjon gjorde at ein her ikkje konkurrerte,¹⁵⁶ men det fanst sterke lag, særleg av NLM, NMS og NKUF i regionen. NLM sitt arbeid bygde på den same vekkingstradisjonen som indremisjonen, og det var heller ikkje noko problem for medlemmar i indremisjonen å støtte NMS eller Santalmisjonen sitt arbeid «ute mellom heidningane». Men med *Norges Kristelige Ungdomsforbund* var det noko annleis. Dei hadde satsa på speidararbeid og klubbverksemd etter krigen, og Ten-Sing-kor utover 70-talet.¹⁵⁷ Nordfjord krins hadde framleis 49 aktive foreiningar i 1988.¹⁵⁸ NKUF var typisk nok den organisasjonen Myrstad ikkje nemnde i sine samanslåingsvyer i 1965. Konkurransen med dei hadde eit klart element av ulik teologi¹⁵⁹ og prinsipielt ulik tilnærming til ungdomsarbeid, i følgje indremisjonshistorikar Ola Rudvin:

¹⁵³ I *Ljosstrålar* mai 1965 skreiv Myrstad «Er ikkje tida no inne for samanslåing av dei kr. organisasjonane? [...] Alle organisasjonane ønskjer å drive ungdomsarbeid, og mange også barne-arbeid. Får ein ikkje ungdommen med, vil organisasjonen snart døy. Det kan såleis bli ei tautrekking om ungdommen som ikkje er sunn. [...] Organisasjonane har no arbeidd ved sida av kvarandre i mange år. Dei er blitt påverka av kvarandre, slik at det for mange no er liten skilnad i arbeidsmåtar, skriftsyn og kyrkjesynt»

¹⁵⁴ Wergeland 1979 s. 102

¹⁵⁵ *Ljosstrålar* april 1951 s. 4

¹⁵⁶ Desse tydelege grensene heldt seg gjennom heile perioden. I debatten om samanslåing med Sunnfjord blir det i *Ljosstrålar* mai 1997 s. 5 vist fram eit mogleg kart over korleis regionen Nordfjord + Sunnfjord kunne sjå ut. Her er halve Bremanger, halve Askvoll, Fjaler og Gaular markert tydeleg som DVI-område, og altså ikkje ein del av samanslåinga. Gundersen 1996 referer til ein fellesuttale om «grensespørsmålet» frå 1935 på s. 56-57: «...som en alminnelig regel vil vi ha uttalt at det ene selskap ikkje skal gå inn på den annes område og danne nye foreningar».

¹⁵⁷ Voksø og Kullerud 1980 s. 284 skriv at i 1976 fanst det 145 kor med over 8000 medlemmar over heile landet tilslutta NKUF.

¹⁵⁸ Hjertenæs 1988 s. 77

¹⁵⁹ Særleg den internasjonale moderrørsla til NKUF (YMCA/YWCA) hadde lagt seg på ei meir ålmenntreligiøs og humanistisk line, i følgje Voksø og Kullerud 1980 s 308

Innen de kretser som soknet til ynglingeforeningene og Norges kr. Ungdomsforbund søkte man å gi plass for både det særkristelige, for kulturspørsmål, for kunnskap, opplysning osv. Resultatet ble vakling og brytninger og stor uenighet om retningslinjene. Dette var grunnen til at indremisjonen fant måter å organisere sitt eget spesielle ungdomsarbeid, som samlet seg om vekkelsevirkomheten og de særkristelige oppgavene.¹⁶⁰

Ulike haldningar til vekkingverksemd og «særkristelege oppgåver» gjorde det vanskeleg å finne felles grunn òg i Nordfjord. Frå 1961 var det slutt på samarbeidet mellom organisasjonane om ungdomsleirar på grunn av usemje om mellom anna kor mykje (og heilt sikkert kva slags) misjonering ungdommen skulle utsetjast for, og om gutar og jenter skulle vere i lag.¹⁶¹ Indremisjonen, framleis saman med NLM, starta opp eigne leirar på Ljosborg, medan NKUF arrangerte sine leirar på Nesholmen i Hyen. Seinare blei det starta opp Ten-Sing-kor i NKUF-regi både i Stryn, på Sandane og på Eid. Konkurransen mot fengande rytmisk musikk med engelske tekstar var ikkje berre enkel for indremisjonskora og yngreslaga, og i *Ljosstrålar* blir det åtvart i 1983:

Vi vil være kristne men samtidig ha med oss mest mulig av denne verdens gleder. Kanskje vi til og med bruker det som unnskyldning for å «nå flere med Guds ord» som vi sier. Tar vi i bruk denne verdens strengespill fordi vi virkelig ønsker å nå denne verdens barn for enhver pris, eller er det fordi vi selv ønsker å være mest mulig lik verden? [...] Det sørgelige er at så mange arbeider for at grensene skal bli utvidet mest mulig, prøver å planere ut den smale vei til å bli den brede. Veien er smal og porten er trang. Å arbeide i grenseland er farlig.¹⁶²

Indremisjonen romma definitivt mange som på liknande vis frykta dei nye kulturuttrykka. Men særleg korarbeidet, leirarbeidet på Fjordly og folkehøgskulen var med på å dra nye musikk- og kulturuttrykk inn i både forkynninga og ungdomsarbeidet.¹⁶³ Verkemidla i kor- og leirarbeidet var slett ikkje så ulike dei som blei tekne i bruk av t.d Ten-Sing-rørsla utover 70-

¹⁶⁰ Rudvin 1970 s. 496

¹⁶¹ Wergeland 1979 s. 102

¹⁶² Roy Lindquist i Norsk Søndagsskoleforbund, trykt i *Ljosstrålar* januar 1982, s. 2

¹⁶³ Agedal 2003 s. 532 beskriv korleis «aktivitetsfellesskapa» på bedehusa veks utover 90-talet, men at dei har eit laust og uavklara forhold til «vedkjenningsfellesskapet». Det kan vere denne skilnaden som kjem fram gjennom dei noko motstridande skriftstykkane i *Ljosstrålar*.

talet. Friluftslivsatsinga til Nordfjord Folkehøgskule var heller ikkje veldig ulik det mangslungne speidararbeidet som NKUF stod for.¹⁶⁴

Institusjonane til Nordfjord indremisjon var i tillegg bygd med samarbeid med dei andre organisasjonane som grunnprinsipp. Då ungdomsskulen «Ljosborg» blei bygd, tok indremisjonen på seg ansvaret for bygging og drift, mot at dei andre organisasjonane støtta opp.¹⁶⁵ Den same ordninga blei brukt då det skulle byggjast eit eige ungdomssenter i Nordfjord, og i 1969 kom det oppmoding frå NKUF til indremisjonen om å byggje ny leirstad i fjorden.¹⁶⁶ Vidare ut på 80-talet var samarbeidet med NKUF vel så tydeleg som usemja, som kanskje etter kvart låg meir på teologisk profil og det indremisjonsfolket ville kalle «tydelegheit», enn på arbeidsformar.¹⁶⁷

I Nordfjord indremisjon var ein altså sterkt medvitne om at ein stod i eit konkurranseforhold til andre kristelege organisasjonar, og at nettopp konkurransen var ein drivande faktor for vekst. Samtidig låg det frå gamalt av ei visse, spesielt i det prestevennlege Indremisjonselskapet, om at «konkurranseånden hindrer Guds rike»¹⁶⁸ fordi det førte med seg strid og splid. I Nordfjord var gjerne løysinga på denne mentale spagaten å bruke «båtlag-metaforen», det at fleire båtar fiskar betre enn ein, men at båtane likevel arbeider saman. Då ein indremisjonsmedarbeidar tok jobb i ei frikyrkje, spelte han vidare på denne metaforen med å seie at «Sjølv om eg no skiftar *båtlag*, så er vi altså framleis i same *rederiet*».¹⁶⁹

3.5.2 Konkurransen i og med folkekyrkja

I 1995 var Nordfjord det prostiet i Bjørgvin som låg på topp i talet på gudstenestebesøk per innbyggjar, gjennomsnittleg 3,1 besøk årleg mot 1,4 i Bergen og eit snitt på 2,0 i bispedømet.

¹⁶⁴ Lærarstaben ved folkehøgskulen var heller ikkje einsidig engasjerte i indremisjonen på 70-, 80-, og 90-talet, mange hadde verv i mellom anna NKUF.

¹⁶⁵ Wergeland 1979 s. 129

¹⁶⁶ Wergeland 1979 s. 107

¹⁶⁷ *Ljosstrålar* mars 1987 s. 3 rapporterer til dømes om at vinterungdomsstemnet til Nordfjord krins av NKUF blei arrangert på «Ljosborg», med humor, leik og fullt band på programmet og med elevane til stades. Det vil vel seie at verken skuleleiinga eller ungdomsforbundarane var spesielt redde for samrøre. I ein nordfjordsk NKUF-samheng kunne Lotsberg 2002 på s. 135 referere frå leirlivet om *vekking* og om korleis ungdomar kunne *gje seg over til Gud* i NKUF-regi utover slutten av 1900-talet. Slike uttrykk tyder på ein viss likskap til indremisjonens tanke- og arbeidsmåtar, og visst innslag av *omvendingskristendom* i NKUF i Nordfjord.

¹⁶⁸ Hagnor, et al. 1947 s. 76

¹⁶⁹ *Ljosstrålar* januar 1990 s. 4

91% av alle barn blei døypte, eit tal som svara til situasjonen for bispedømet sett under eitt 15 år tidlegare, og sett opp mot talet på nyfødde var det 111% i 1995 som stod til konfirmasjon, 101% som gifta seg kyrkjeleg og 113% som blei gravlagde i regi av Dnk.¹⁷⁰

Desse tala ville av dei fleste i indremisjonen i Nordfjord bli oppfatta som utelukkande positive, sidan dei ikkje tenkte på kyrkja som ein direkte konkurrent. Misjonsfolket såg seg som del av kyrkjelyden, men den nye vektlegginga av *kyrkjelyden* som kom utover 60- og 70-talet, gjorde at dei kunne bli i tvil, som her i *Ljosstrålar* i 1971:

*Når man til en hver tid sier «kirke, kirke» i forbindelse med det nye, og dette òg har en viss tidsvind over seg, kan det «gamle» misjonsfolk komme i forvirring som om det de står i skulle være ukirkelig [...]*¹⁷¹

Denne kommentaren må forståast ut frå at sjølve omgrepet *menighet/kyrkjelyd* var i sterk endring i etterkrigstida. Frå å vere namnet på ei formell kyrkjeleg inndeling blei omgrepet i stadig større grad brukt om eit fellesskap av menneske som møtast i gudstenesta. Og når kyrkjelyden skulle «byggast», var det mange i indremisjonen som såg på denne prosessen som ein konkurranse, kanskje til og med ein *åndskamp*. Særleg var kampen om ungdomane viktig.¹⁷² På den andre sida kunne tradisjonelt «folkekyrkjelege» som ikkje var ein del av den lågkyrkjelege lekmannsrørsla oppleve det som vanskeleg at organisasjonsfolket engasjerte seg i t.d. sokneråd. « Dei religiøse » hadde nemleg eit språk for å snakke om tru og dei hadde lett for å dominere i kyrkjelege samanhengar.¹⁷³ Sosiologen Knut Lundby gjorde eit djupnestudium i 1987 av det han kalla eit *truskollektiv*, som oppstod innafor rammene av Dnk etter ei vekking på Tøyen i Oslo på 1930-talet. Han meinte å kunne påvise at dette kollektivet hadde framandgjort arbeidarane i strøket frå si lokalkyrkje, og at truskollektivet var medskuldig i oppløysinga av den lokale folkekyrkjekulturen. Lundby meinte vidare at funna kunne generaliserast til andre delar av landet. Han trakk inn Agedal si beskriving av

¹⁷⁰ Winsnes 1996 s. 52-54. Tala over 100% speglar i følgje Winsnes at det var populært å gjere unna desse seremoniane i heimstrøket sjølv om ein budde ein annan stad i landet.

¹⁷¹ *Ljosstrålar* januar 1971 s. 2

¹⁷² Austad 2017 refererer s 576 til korleis dåverande landsungdomssekretær i Indremisjonsselskapet, Gunnar Prestegaard, meinte i 1965 at tendensen til å opprette kyrkjeleg ungdomsarbeid, som ikkje var underlagt organisasjonane, ville «sprengje, istedenfor å forene».

¹⁷³ Hegstad 1996 s. 36. Desse beskrivingane er henta frå Mære i Nord-Trøndelag, ein typisk folkekyrkjeleg kyrkjelyd med noko innslag av organisasjonsliv.

både «Bondebygda», der det hadde vore ei vekking som som utkrystalliserte eit truskollektiv sentrert rundt bedehuset, og «Drabantbygda» der bedehuset hadde blitt forbigått av eit nytt truskollektiv sentrert rundt kyrkjelege aktivitetar.¹⁷⁴ I følgje Lundby var det tydeleg at dei som helst ønskte seg ei einskapleg folkekyrkje såg dei lekmannskristne truskollektiva som konkurrentar når det gjeld sjølve definisjonen av kyrkje og kristendom:

Vekkelsesfromheten organisert i troskolektiver, rammer folkekirken og folkekirkekulturen innenfra. Troskolektivet bidrar til folkekirkekulturens oppløsning, ved å bryte opp folkekirkekulturen som allmennkultur, gjennom skillet mellom omvende og uomvende. Skillet mellom «personlig kristne» og folk flest, undergraver en religiøs institusjon som i utgangspunktet er almenn.¹⁷⁵

Lundby si «undergravingslov» kan kritiserast, slik Olaf Agedal gjer det, for ikkje å ta med i reknestykket at bedehusa rundt om på bygdene hadde ei sterk tilknytning til lokalsamfunnet, i motsetnad til «truskollektivet» på Tøyen.¹⁷⁶ Men uansett viser Lundbys perspektiv at det fanst ein del av kyrkjefolket som kjente at dei lekmannskristne sitt hegemoni på «rett kristendom», verka ekskluderande på dei. Vi må rekne med at desse bekymringane fanst mellom folkekyrkjeleg anlagte i Nordfjord òg. Kristenfolket i Nordfjord hadde ein viss pott med engasjement, dugnadsvilje og pengegåver. Denne måtte delast mellom dei frivillige organisasjonane og alle dei nye frivillige tiltaka i Dnk. Sjølv sagt var ikkje storleiken på denne ressurspotten fasttømra. Men i ein slik situasjon vil alltid konkurranseaspektet spele inn, uansett kor mykje dei involverte fokuserer på samarbeid og harmoni, og på at dei berre er ulike arbeidslag i den same kyrkjelyden.

Konkurransen blei etter kvart merkbar, òg sett frå bedehusfolket si side. Særleg gjaldt dette når kyrkja etter kvart tok meir hand om barne- og ungdomsarbeid og diakoni og la samlingar til ettermiddags- og kveldstid. Omgrepet «arbeidskyrkje» er ei nyvinning frå etterkrigstida som signaliserer både eit bygg som er veileigna til ulike typar arbeid, og ei kyrkje der presten inspirerer eit arbeidande lekfolk til innsats. Men «arbeidskyrkje-tanken» fanst òg på stader der det ikkje blei bygd ei fysisk ny kyrkje. Kyrkjelydane samla inn stadig meir pengar til eigen

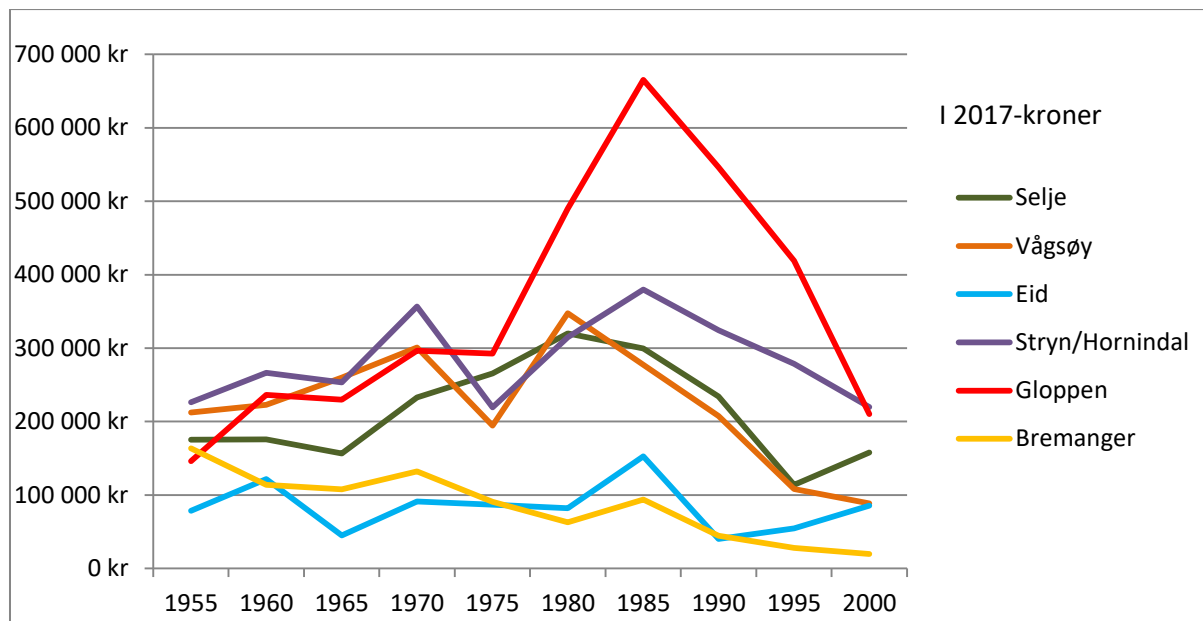
¹⁷⁴ Lundby 1987 s. 245-249

¹⁷⁵ Lundby 1987 s. 250

¹⁷⁶ Agedal 2003 s. 490

verksemd som kunne gje grunnlag for å tilsetje barne- og ungdomsarbeidarar eller diakonar.¹⁷⁷ Dette var synleg òg i Nordfjord: «Kyrkja satsar på nye stillingar og folk, indremisjonen sakter akterut», uttalte formannen i 1997.¹⁷⁸ Med denne satsinga tok kyrkja nokre solide steg inn på det som i følgje den tradisjonelle ellipsemodellen hadde vore einemerka til dei lågkyrkjelege organisasjonane.

Figur 3-8: Pris- og lønsvestjusterte gåveinntekter til indremisjonskrinsen frå lokalforeiningar. 5-årig intervall.



Figur 3-8 viser korleis gåveinntektene til indremisjonen fordelte seg på kommunenivå. Her er det særleg endringane i Gloppen som krev ei forklaring. Kanskje finn vi denne vel så mykje i kyrkja som på bedehuset. I Nordfjord blei det i løpet av perioden 1970-2000 bygd tre arbeidskyrkjer. Nordsida i Stryn fekk arbeidskyrkje i 1973,¹⁷⁹ og i Berle i Bremanger stod arbeidskyrkja ferdig i 1977.¹⁸⁰ Ingen av stadene ser det ut frå gåveinntektene til kringen som at arbeidskyrkjebygginga svekka indremisjonen på lokalplan, i alle fall i starten. Men desse bygdene hadde verken bedehus eller kyrkje frå før, og dei fekk med bygginga av kyrkjene eit nytt samlingspunkt for organisasjonsverksemda.

¹⁷⁷ Hegstad 1998 s. 106-107

¹⁷⁸ Formann Thor Horntvedt i *Ljosstrålar* juni 1997 s. 3

¹⁷⁹ Aaraas 2000 s. 116

¹⁸⁰ Aaraas 2000 s. 70

På Sandane i Gloppen ser utviklinga ganske annleis ut. Allereie på 1930-talet hadde det vore samla inn pengar til kyrkje i Sandane sentrum. På 1980-talet fekk tanken om kyrkje her ny vind i segla, og organisasjonane ønskte bygging av arbeidskyrkje. Frå 1989 blei det arrangert loppemarknad med ein inntekt på ca 100 000 kr årleg for kyrkjebygginga, og første delen med møterom og kontor stod ferdig i 1994. I 1995 var både indremisjonen sin søndagsskule, familiekoret med 90 medlemmar og «10-12-treffet» flytta til det nye bygget.¹⁸¹ Kyrkjedelen stod klar til innviing i 1997, etter opp mot 6000 dugnadstimar totalt for begge delane.¹⁸²

Sandane indremisjon hadde gjeve dei suverent største bidraga til Nordfjord indremisjon si krinskasse i 1985 med 78 913 kr. 18% av gåvene blei samla inn gjennom denne eine av 55 lokalforeiningar. Men tre år etter at arbeidskyrkja opna, var inntektene til Sandane indremisjon berre 1/3 av det det hadde vore før bygginga starta.¹⁸³ Det var nok ikkje slik at bedehusfolk i stort monn «meldte overgang», det var meir ei stor gruppe eldre som opplevde at generasjonen under ikkje tok over bedehusarbeidet. Men på Sandane, som hadde bedehus frå før, ser det uansett ut som om bygginga av ny arbeidskyrkje gjekk ut over det tradisjonelle indremisjonsarbeidet.¹⁸⁴

3.5.3 Konkurransen internt i indremisjonen

Når krubba er tom, bitst hestane, seiast det. Sjølv om 1980-talet under eitt baud på økonomisk vekst for indremisjonen, var det tydeleg mot slutten av tiåret at situasjonen stramma seg til. I 1993 var økonomien prega av «frå hand til munn»-tendensar, slik formannen formulerte det. Han skisserte at det no var nødvendig å drive vedlikehald i staden for å byggje nytt. Det som uttalen dreidde seg om, var byggjesteg 3 på «Fjordly

¹⁸¹ *Ljosstrålar* september 1995 s. 5

¹⁸² Aaraas 2000 s. 159

¹⁸³ Medrekna pris- og lønnsstigning. Her er nokre mindre variasjonar frå år til år, men tala for enkeltåra heng godt saman med åra før og etter, og vi kan spore ein jamn reduksjon i gåveinntekter for Sandane indremisjon i tida frå 1985 til 2000, som korresponderer med tidsrommet for innsamling til og bygging av arbeidskyrkja i Mona, seinare kalla Sandane kyrkje. Sjølv sagt var kyrkjebygginga ikkje einaste årsak til nedgangen, men ho var heilt klart ein medverkande faktor.

¹⁸⁴ Dette fekk Sandane indremisjon til å forsøke andre typar arrangement. I *Ljosstrålar* mars 1998 skriv dei: «Få unge menneske går på dei vanlege møta. Kanskje finn dei seg ikkje til rette i det tradisjonsrike opplegget, der vi sit bakover og ser i nakken til kvarandre.... Fleire unge går i arbeids-kyrkja. Der er det *ledigare*. Også bedehuset bør prøve å mjuke opp.»

omsorgs- og retreatsenter».¹⁸⁵ I 1990 var utbygginga kritisk omtalt i eit lesarinnlegg i *Ljosstrålar*¹⁸⁶ og i 1991 var fleire av lokalforeiningane sterkt kritiske til utbygginga.¹⁸⁷ Seinare på året blei det open debatt i lokalavisene om denne utbygginga.¹⁸⁸ Ein anna storsatsing frå 1990 var IMI-cupen i fotball som blei arrangert på Sandane med 70-80 medarrangørar og om lag 200 deltakarar. Denne blei òg kritisert både i lokalavisene og av misjonsfolk etter episodar med fyll og hærverk i 1997,¹⁸⁹ og det tok 4 år før neste gong det blei forsøkt eit liknande arrangement.¹⁹⁰

Vi har sett korleis banda mellom indremisjonsfolket og folkehøgskulen på Vereide blei svakare, og det verkar som det same gjaldt for hotellet Misjonsheimen i Innvik.¹⁹¹

Spørsmålet som melder seg med dette er om den tommare «krubba» utover 90-talet gjorde at dei ulike institusjonane og delane av Nordfjord indremisjon konkurrerte meir med kvarandre om misjonsfolket sine pengar og innsatsvilje?

¹⁸⁵ *Ljosstrålar* juni 1993 s. 3, Formann Rolf J. Stave i intervju. «Fjordly omsorgs- og retreatsenter» går andre stader under namnet «Fjordly omsorg/retreat» og heiter i 2018 Holmely retreatsenter, og ligg vegg i vegg med Fjordly, indremisjonen sin leirstad på Bryggja.

¹⁸⁶ *Ljosstrålar* juni 1990 s. 4

¹⁸⁷ Referat frå krinsstyremøte 7/3 1991.

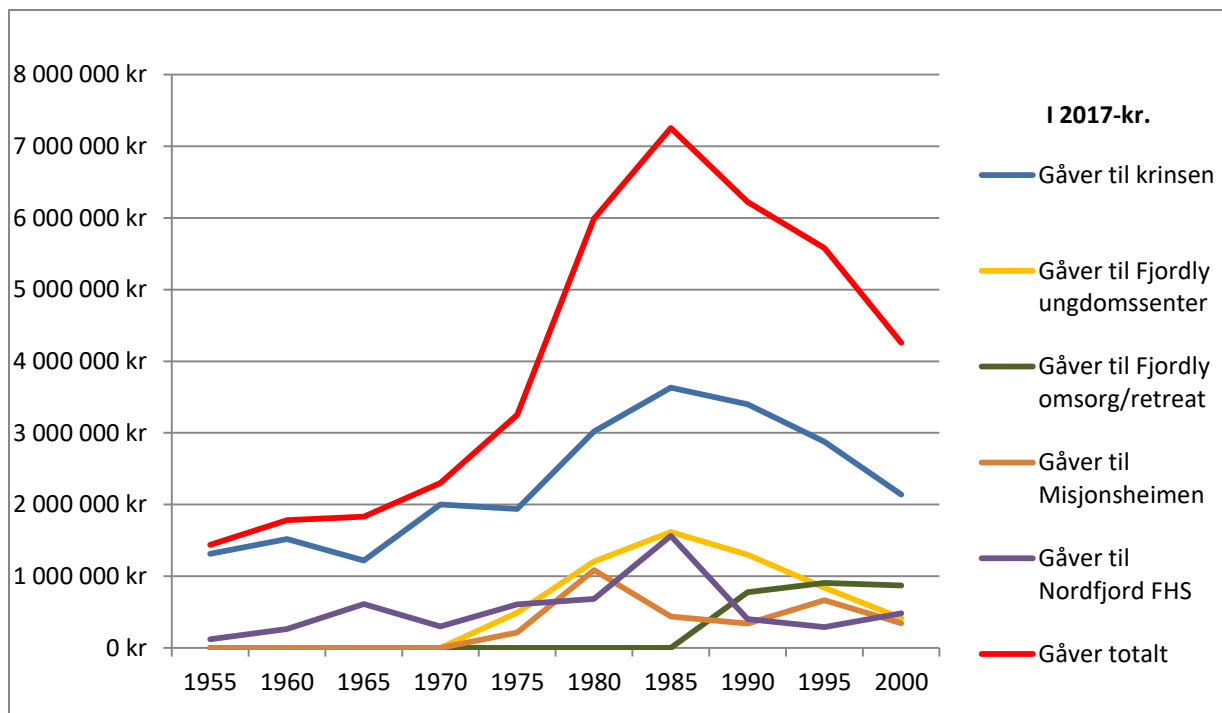
¹⁸⁸ Referat frå krinsstyremøte 26/9 1991. Krinsstyret valde å ikkje gje noko offentleg uttale om saka.

¹⁸⁹ *Ljosstrålar* februar 1997.

¹⁹⁰ *Ljosstrålar* desember 2000 rapporterer om oppstart av «FjordCup» med omtrent det same konseptet i 2001.

¹⁹¹ Det var til dømes lenge usemje om ein skulle byte namn på Misjonsheimen. I eit skriv frå krinsstyret til styret for Misjonsheimen frå april 1991 reagerer krinsstyret på korleis dei fekk kjensleladde skuldingar mot seg under generalforsamlinga om at «de kjem utanfrå og skal bestemme kva namn vi skal ha på Misjonsheimen». Det at krinsstyret blei oppfatta som «utanfrå» fortel mykje om at den kollektive identiteten som *Nordfjord Indremisjon* ikkje var like sterk som før.

Figur 3-9: Pris- og lønsvekstjusterte gåveinntekter til ulike delar av Nordfjord indremisjon. 5-årig intervall.



Som vi kan sjå frå Figur 3-9, gjekk dei totale pris- og lønsvekstjusterte gåveinntektene til indremisjonen skarpt ned utover 90-talet. Dermed blei det mindre midlar å drive indremisjon for. Mykje av forklaringa ligg i inntektssvikten for det som her heiter «gåver til krinsen», som stort sett er samla inn gjennom arrangement som basarar eller kollektar i dei lokale foreiningane. Som vi har sett tidlegare i kapitlet, var årsakene til nedgangen for lokalforeiningane ganske samansette. Endra flyttemønster, utdanningsmønster, større mobilitet og utbygging av Dnk sine tilbod var nokre av faktorane. Inntektsposten «Gåver til krinsen» består òg av fast gjevarteneste, som er svakt minkande gjennom 90-talet. Men vi ser òg ut frå figuren at gåvene til Fjordly ungdomssenter gjekk ned frå 1985, trass i at arbeidet her var sett på som svært verdifullt av alt indremisjonsfolket. I eit innlegg i *Ljosstrålar* i 1992 får vi vite at « Det kan verke som usemja om omsorgsbygget har verka negativt for Fjordly ungdomssenter. Dette er unødvendig og negativt.»¹⁹² Heller ikkje gåvene til folkehøgskulen eller til misjonshotellet i Innvik viser noko særleg positiv utvikling frå 1985.

Spørsmålet melde seg om innsamlinga til retreatsenteret «tok» gjevarar og dugnadshjelp frå dei andre institusjonane. I august 1993 konkluderte likevel årsmøtet med at sjølv om

¹⁹² *Ljosstrålar* februar 1992 s. 2

retreatsenteret var «fødd for tidleg», så hadde det berre i liten grad «teke» gjevarar frå andre delar av Nordfjord indremisjon, fordi det fekk støtte òg frå andre kantar av landet.¹⁹³

«Fødselen» til retreatsenteret viser både at det fanst ein tendens til å hegne om «sine» prosjekt mellom ulike greiner av indremisjonen, og at denne tendensen truleg blei forsterka i økonomiske nedgangstider. Ein kan tolke det grønne lyset for retreatsenteret som at organisasjonen ikkje hadde evne til å gjere vanskelege val og prioritere. Eller som at det var vilje til, og aksept for, det nyskapande diakonale initiativet som eit retreatsenter var, jamvel i ei krevjande tid for krinsen. Det verkar klart at saka om utbygging av retreatsenteret utløyste sterke reaksjonar mange stadar i fjorden, men misnøya hadde djupare røter enn akkurat denne saka. Då det for første gong frå 1990-91 blei ført ein open debatt i lokalavisar og delvis òg i *Ljosstrålar* om indremisjonen sine prioriteringar, var det som å ta loket av ein trykkokar. Etter dette ser vi ei tydeleg dreining mot meir kritikk av eigen organisasjonsform og kultur, både i *Ljosstrålar* og i opne fora, som på årsmøta.

3.5.4 Konkurransen mot verdslege fritidstilbod

Lag, samskipnader og foreiningar har ikkje vind i segla i dag. Verdslege og humanitære lag, og mange ideelle med, har lagt ned arbeidet i stor målestokk. Dei kristelege laga har kome betre frå motbøren enn dei fleste andre laga. No spørst det kva veg det ber. Minkar misjonsforeiningane på arbeid, innsats og stønad, tapar misjonen mykje av slagkrafta si. Venesamfunnet lir uboteleg skade, og dei truande kan ta skade på sjela si.¹⁹⁴

Her såg altså leiinga i Nordfjord indremisjon på 70-talet kva veg det hadde gått med andre liknande organisasjonar, og dei frykta at det same skulle slå inn i deira rørsle. Men som dei skriv var bedehusa dei forsamlingshusa som heldt best stand mot trykket frå moderniteten. *Folkets hus* og fråhaldshusa stod tome mange stadar i landet frå 50-talet, og ungdomshusa blei uviktige når nye samfunnshus dukka opp. Men mange bedehus, òg i Nordfjord, blei kontinuerleg pussa opp og fornya og stod att som dei einaste *ideologisk funderte* husa i bygdene.¹⁹⁵

¹⁹³ *Ljosstrålar* august 1993

¹⁹⁴ Formann Norvald Wergeland i årsmeldinga til Nordfjord indremisjon 1973

¹⁹⁵ Swensen 1997 s. 344

Arbeidarrørsla stod aldri spesielt sterkt nokon stad i Nordfjord. Og etter kvart som ungdomsrørsla tapte seg i nordfjordbygdene, var det i stor grad idretten som samla bygdefolket.¹⁹⁶ Konkurransen med kino-, kultur- og restaurantlivet var naturleg nok mindre i dei grisgrendte bygdene i Nordfjord, men var nok til stades i bygdesentra. Større var vel etter kvart konkurransen frå TV og det behagelege sofalivet. Ved inngangen til 1970-talet var indremisjonen framleis klar på at dei representerte eit betre alternativ enn «popkulturen og piggrådmusikken»¹⁹⁷ og den nye velstanden, som uansett ikkje kunne gje evig tryggleik.

3.6 Store endringar utanfor bedehusdørene

Det Nordfjord som i 1970 framleis bestod av små grender med bønder og fiskarar, der kvar grend hadde si eiga indremisjonsforeining, fanst ikkje lenger i 2000. Det Nordfjord som hadde om lag 9400 barn under 16 år i 1970 hadde berre om lag 7200 av dei i 2000. Av ungdomane over 16 var det ved tusenårsskiftet om lag 1000 fleire som studerte utanfor heimkommunen sin. Det Nordfjord der tre av fire hadde berre grunnskuleutdanning, var blitt erstatta av eit Nordfjord der fire av fem hadde vidaregåande utdanning eller meir. Og det Nordfjord der lekmannskristendomen hadde definisjonsmakta over kva som var rett tru og praksis i lokalsamfunnet, fanst heller ikkje lenger. Nordfjord i 2000 var altså eit heilt anna samfunn enn Nordfjord i 1970.

Så er spørsmålet i om indremisjonskulturen heldt følge med desse endringane, og i kva grad misjonsfolket gjorde aktive val på bakgrunn av dei. Eller om dei heller lukka bedehusdørene og lét samfunnet reise av garde utan dei. Dette er tema for neste kapittel.

¹⁹⁶ Folkestad 2016 s 114

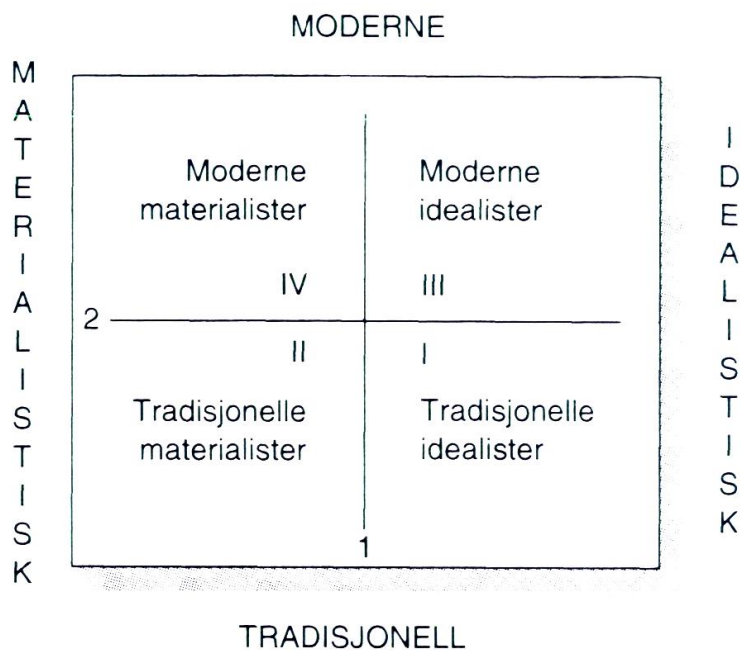
¹⁹⁷ *Ljosstrålar* februar 1970 beskriv under overskrifta «Lysnar det?» korleis unge no spør etter varige livsverdiar og korleis det dermed opnar seg eit nytt åndeleg klima. Under overskrifta «Nota Bene» tar bladet opp korleis nordmenn no stolar meir på lønsposen og dei nye trygge husa sine enn Gud. Felles for desse og mange av stykka elles i *Ljosstrålar* på denne tida er tryggleik på at dei står for det beste alternativet.

4 Endring og kontinuitet i indremisjonskulturen

Sjølv om folket i bedehusa rundt i landet synta fram ein temmeleg stor variasjon i arbeidsmåtar og omgangsformar, gjev det god meining å snakke om ein norsk «bedehuskultur». Spesielt vil det vere mogleg å finne kulturelle fellestrekk når vi ser på noko såpass avgrensa i geografi og organisasjon som Nordfjord indremisjon. Bjørn Slettan viser gjennom arbeidet sitt med vekkingrørsler i Agder korleis bedehusfolket både oppfatta seg sjølv og blei oppfatta som ein subkultur i bygdene, korleis dei markerte sin eigenart, sørgde for avstand til andre kulturelle grupper og vidareførte tradisjonane sine til neste generasjon.¹⁹⁸

Korleis kan vi så forstå denne kristelege subkulturen opp mot andre delar av det norske folket? Spørreundersøkingane til Norsk Monitor om verdiar frå 1985 til 1995 kan vere til hjelp her. Svara til respondentane gjorde det mogleg å plassere dei langs ein akse på mange ulike verdipar, som til dømes *hedonisme/nøysemd* og *anti-autoritet/autoritet*. Slik kunne den norske befolkninga delast inn i fire kulturelle grupper, som Ottar Hellevik så har beskrive nærare i *Nordmenn og det gode liv* frå 1996.¹⁹⁹

Figur 4-1: Det kulturelle planet sine hovuddimensjonar og segment (Frå Hellevik 1996)



¹⁹⁸ Slettan 1992a s. 166

¹⁹⁹ Hellevik 1996 s. 54 Etter innhentinga av responsen på verdispørsmål blei befolkninga inndelt i 4 om lag like store kvadrantar. Metoden er nærare beskrive i Hellevik 1996 s. 201-203.

Hovudskiljet gjekk mellom dei med *tradisjonelt* verdisyn (botn) og dei med *moderne* verdisyn (topp).²⁰⁰ Gruppe I nede til høgre i skjemaet var *tradisjonelle idealistar*, som var prega av respekt for tradisjonell moral, som rekna fråhald som ein dyd og var skeptiske til forbruk og nyting. Desse verdsette det landlege, langvarige, religiøse og norske, og hadde klare liner bakover til det gamle bondesamfunnet. Bedehuskulturen ute på bygdene, slik han var blitt på 1970-talet, er eit klart døme på dette segmentet. Sjansen var størst for å vere tradisjonell idealist om ein var busett på Nordvestlandet.²⁰¹ Dei *tradisjonelle materialistane* i gruppe II prioriterte materiell vekst og tryggleik framfor personleg vekst og miljøomsyn. Dei var opptekne av ikkje å skilje seg ut, og møtte teknologiske og samfunnsmessige nyvinningar med skepsis. Her er arbeidarklassekultur (men ikkje nødvendigvis marxistisk ideologi) eit typisk døme. Dei *moderne idealistane* i gruppe III var prega av skepsis til autoritetar og dyrking av individuelt særpreg. Miljøvern og likestilling var viktige for denne gruppa. Sekstiåttar-generasjonen sine verdiar er typiske døme på moderne idealistar. Så har vi til slutt dei *moderne materialistane* i gruppe IV, som var opptekne av nyting og å skaffe seg gode, og av å vise det fram for andre. Respekten for tradisjonell moral var lågast i denne gruppa, og dei tenkte i stor grad innanfor korte tidshorisontar. Her er det lett å setje dei kjøpelystne unge «jappane» som eit typisk døme.²⁰²

Kontinuiteten i bedehuskulturen kan nok delvis forklarast med teologiske særtrekk ved lekmannsrørsla som gjev nokre uttrykk som endrar seg lite over tid. Men vel så nyttig er det å forstå kontinuiteten som eit utslag av at indremisjonsfolk flest var trygt plasserte i det kulturelle segmentet *tradisjonelle idealistar*. Når vi likevel ser endring i indremisjonskulturen, vil dette i stor grad dreie seg om endringar internt i gruppa av tradisjonelle idealistar. Samstundes skjedde det ei endring der bedehusfolk «melde overgang» til dei andre kulturelle segmenta, slik at dei anten slutta å vere bedehusfolk eller tok med andre verdisyn inn i bedehusmiljøa. Etter som styrkeforholdet mellom desse kulturelle gruppene i storsamfunnet endra seg, fekk dette direkte innverknad på kulturen i indremisjonen.

²⁰⁰ Her er det viktig å presisere at det ikkje ligg noko implisitt vurdering av det «moderne» eller «idealistiske» som kvalitativt betre enn det «tradisjonelle» eller «materialistiske» verdisynet, det er berre merkelappar som forklarar skilnaden i verdisyn i befolkninga.

²⁰¹ Denne overrepresentasjonen av tradisjonelle idealistar på Nordvestlandet kan òg forklarast med faktorar som lågare urbanitet og lågare utdanningsnivå.

²⁰² Hellevik 1996 s. 24-30

Indremisjonskulturen blei til dømes påverka både av at ungdom engasjerte seg meir i moderne idealisme i form av miljøvern eller kvinnekamp, og av at miljøvernsakar eller feministiske kampsakar blei løfta tydelegare fram i norsk offentlegheit.

Teologen Arne Redse har funne ein annan nyttig innfallsvinkel i møte med kulturell stabilitet og endring hos den franske sosiologen Pierre Bourdieu. Særleg uttrykka *sosiale felt*, *kapital*, *doxa* og *habitus* kan vere nyttige for å kunne seie noko om skilnaden på djupne og overflate i kulturen. Eit *sosialt felt* er ei gruppe eller ein institusjon der det er ein spesiell type *kapital* som gjeld. Bedehusmiljøa i Nordfjord er slike sosiale felt der det kan vere andre ting som gjev status og innflytelse innanfor enn utanfor. *Økonomisk kapital* i form av pengar kan vere statusgjevande i nokre sosiale felt, medan *sosial kapital* i form av relasjonar, venskap og nettverk eller *kulturell kapital* i form av kunnskap, dugleik eller utdanning kan vere viktige i andre sosiale felt. *Doxa* er Bourdieu sitt omgrep for grunnleggjande oppfatningar innanfor eit sosialt felt, som sjeldan kjem fram i lyset, men som er aksiom som ligg bak alt som blir sagt og gjort. Metafysikken og dei grunnleggjande forteljingane om korleis verda heng saman, er viktige brikkar i forminga av *doxa*. *Habitus* er dei handlemåtane, tenkemåtane, rolleforventingane og etikken som er vanleg innanfor eit sosialt felt. *Habitus* er meir synleg enn *doxa*, men dei heng nøye saman med kvarandre. Sjølv om det gjerne er *habitus* som går ut frå *doxa*, kan påverknaden skje begge vegar.²⁰³

4.1 Venting på vekkinga og emissæren

Det har lange tradisjonar. Dei eldre kan fortelje om alle båtane som la til kai på Vereide [...] So er haustmøtet over for i år òg. Kanskje ikkje den storsamlinga som det var før i tida. Nordfjordingane har mange fleire tilbod no.²⁰⁴

Skildringa ovanfor fortel om nostalgi over svunne tider. Denne måten å snakke om arrangementa på er del av eit mønster, der det blei vanleg å inkludere kor mykje betre og meir populære dei same tilstellingane var før i tida. Som arrangør av noko i regi av Nordfjord indremisjon på slutten av 1900-talet, visste ein alltid at ein «hoppa etter Wirkola». Det var alltid nokon som hadde gjort jobben betre før.

²⁰³ Redse 2015 s. 6-9

²⁰⁴ Referat frå det årlege haustmøtet for heile regionen på Vereide i *Ljosstrålar* november 1985, s. 1

På same vis var det eit tradisjonelt mønster som heldt fram å forme forventinga om korleis ein blei kristen, og kva omvending var. Dette kom frå dynamikken og dramaturgien i vekkingane, som i si tid var grunnlaget for rørsle. Nokon av dei som var aktive i indremisjonen i siste tredel av 1900-talet hadde opplevd vekkingane på 30-talet sjølv. Men dei fleste hadde fått overlevert historia frå eldre generasjonar om korleis det var. Minnet og mytane om vekkingane var med på å forme biletet av kva misjonsfolk bad om og ønskte seg.

I sentrum for ei vekking hadde det mest alltid stått ein predikant. I Nordfjord fanst nokre omreisande predikantar som var løna av Nordfjord Indremisjon. Andre var på «lån» frå landsorganisasjonen. Felles for dei var at det blei sett opp *reiseruter* som skulle dekkje over flest mogleg av grendene. Når predikanten kom, var det gjerne sett opp møte over fleire dagar, ofte ei utvida helg eller ei heil veke. Så var poenget med besøket å sørgje for fornying av kristenlivet, inntekter til indremisjonen og aller helst ei vekking. Vekkingane hadde vore kjenneteikna av høg kjenslemessig temperatur, tydelege personlege appellar og tydelege personlege vitnesbyrd og ritualiserte omvendingshandlingar, som å bøye kne. Dersom predikanten plutseleg «stod i vekking», kunne det bli unntakstilstand både i bygda og i organisasjonen, besøket blei gjerne forlenga.²⁰⁵ Som vi såg i Figur 2-2, var det lenge mellom vekkingane i Nordfjord etter 2. verdskrigen. Men ut frå reiserutene ser det ut som besøka frå omreisande predikantar i nordfjordbygdene, òg i smågrendene, faktisk tok seg opp utover 1970-talet, nådde eit høgdepunkt på midten av 1980-talet, før det var ei drastisk nedgang i slike besøk utover 1990-talet.²⁰⁶

²⁰⁵ Seland og Agedal 2008 s. 67-68

²⁰⁶ Her har eg hatt tilgang til berre nokre årgangar av dei originale reiserutebøkene. Bileta i Figur 4-2 fortel likevel ein tydeleg historie om nedgang utover 90-talet. Kvar kolonne representerer ein person si reiserute den aktuelle månaden.

Figur 4-2: Reiseruter for indremisjonsarbeidarane i september ulike år

Reiserute sept. 1976

Reiserute sept. 1983

Reiserute sept. 1993

Reiserute sept. 1999

Figur 4-2 gjev eit visuelt bilete av korleis arbeidarane (ein i kvar kolonne) hadde månaden full av reisedagar og avtalar på 70-talet og endå tettare program på 80-talet. Dei få arbeidarane som var att på 90-talet hadde ikkje lenger særleg mange treff ute i lokalforeiningane i løpet av månaden. Nedgangen i reisinga har sjølvstøtt samanheng både med at grender blei folketome og lag blei lagt ned. Men i utgangspunktet skulle ein jo tenkt seg at betre kommunikasjonstilhøve gjorde reisinga lettare enn før.

Særleg dei mindre lokalforeiningane fekk store problem når predikantane ikkje lenger kom reisande. Medan dei større foreiningane kanskje hadde nokre talekrefter sjølv, og kunne arrangere ulike samkomer og innsamlingar utan naudvendigvis å få besøk av nokon utanfrå, så var heile strukturen rundt om i grendene lagt opp til at det vesle indremisjonslaget skulle vere vertskap for den som kom og «heldt møtet». Så når det kom meldingar til krinskontoret om at «Vi ynskjer meir besøk av arbeidarane i krinsen»,²⁰⁷ betydde det gjerne i klartekst at det ikkje blei arrangert særleg mange møte i dei foreiningane som ikkje fekk besøk. Dermed

²⁰⁷ Ljosstrålar oktober 1990 s. 2

samla dei ikkje inn pengar til eventuelle nye arbeidarar som kunne reise rundt. Dette blei ein negativ spiral utover 90-talet.

Her ser vi tydeleg at forventinga om kva den tilreisande emissæren kunne få til, verka passiviserande på lokalforeiningane. Og kanskje ligg noko av utfordringa utover 90-talet nettopp i den strukturen som hadde oppstått, med stort sett løna emissærar og arbeidarar som reiste rundt og serverte møte til lokalforeiningane. Foreiningane hadde i si tid organisert seg i krinsar nettopp for å ha stabil tilgang på kvalifisert forkynning.²⁰⁸ Dei hadde berre i liten grad teke ansvar for forkynninga sjølve, og blei ståande på bar bakke når ikkje emissærane kom. Det ligg òg ein interessant sentrum-periferi-dimensjon i denne problematikken, der det frå utkantane lett kunne sjå ut som om alle ressursane blei samla i «sentrum», som i dette tilfellet var krinskontoret på Sandane, og ikkje Oslo.

I indremisjonslitteraturen står oftast dei tidlegare vekkingane omtalte som eit resultat av bønemakt eller åndsmakt. Men på folkemunne fekk gjerne vekkingane namn etter emissæren eller predikanten som stod i sentrum for vekkinga.²⁰⁹ Det var ein fare for at tilhørarane først og fremst blei «fans» av predikanten, og ikkje ønskte å binde seg tettare opp til det lokale «venesamfunnet».²¹⁰

No bør det seiast at indremisjonsfolket ikkje trudde det var emissæren *sjølv* som skapte vekking og vekst. Det var det berre Gud som kunne gjere, foreiningsmedlemmane sitt ansvar gjekk i stor grad ut på å førebu den åndelege «vårlyøysinga» i bøn og praktisk gjerning. Men trua på at vekkinga så å seie måtte dale ned ovanfrå, kunne òg føre til passivitet og avmakt ute i lokalforeiningane. Egil Aarvik skreiv allereie i 1954 om kor øydeleggjande det var for vekkingslivet, dersom det kristelege arbeidet ikkje var miljøskapande i utgangspunktet.²¹¹

Indremisjonen var avhengig av eit fungerande forkynnarkorps som reiste rundt og heldt møte. Når årsmeldinga i 1999 fortalde at «Det har vore ein brutal nedgang på forkynnalarar

²⁰⁸ Seland 2006 s. 426

²⁰⁹ Seland 2006 s. 129

²¹⁰ Hagnor, et al. 1947 skriv på s. 75-76: «.. vi er klar over farene ved den lønnede lekpredikants arbeid. Det vil vel høres uforståelig ut for mange, men lekpredikanten kan bli en fare for lekmannsvirksomheten. [...] De kristne skal ikke bli grepet av predikanten, men av Kristus og evangeliet. Predikantkristne er de dårligste kristne.»

²¹¹ Aarvik 1954 s. 48-49: «Vekkelse er i det hele tatt ikke noe som oppstår, men noe som er. Vekkelse er i dypeste forstand miljøvekkelse!»

gjennom mange år, det er snart ingen som reiser»,²¹² var dette eit kriseteikn. Men krisa fekk indremisjonsfolket til å tenkje gjennom om avhengigheita av eksterne forkynnarar var så sunt. «Brukar vi berre dei som formelt og menneskeleg kan kallast *flinke* hindrar vi alminnelege folk frå lokalmiljøet å stå fram», les vi i *Ljosstrålar* i 1996,²¹³ og det blei oppretta ei liste over såkalla «fritidsforkynnarar».

Namnevalet på denne satsinga er interessant. For det første fortel det at ei sekularisert oppfatning av at *religionsutøving er noko ein driv med på fritida* hadde smitta over på indremisjonen. For det andre signaliserer namnet at den oppgåva som tidlegare hadde vore nettopp noko som lekfolk reiste rundt og gjorde utan betaling, no verka litt spesielt å gjere utan å ha det som hovudnæringsveg. Ordet «lek» betydde jo i si tid nettopp at det ikkje var profesjonelle prestar som likevel forkynte. Så når ein må byte ut «lek» med «fritid», signaliserer jo det at «lekpredikant» no meir var ein beskytta tittel for dei tilsette i rørsle. Det verkar som konseptet ikkje tok av med ein gong, og at desse blei lite brukte av foreiningane. Men så kan vi lese i *Ljosstrålar* i 2000 at «bruken av fritidsforkynnarane har losna».²¹⁴ Årsmeldinga same år viser til 9 ulike fritidsforkynnarar som har heldt 48 møter.²¹⁵ Dette kan tolkast som ein måte å føre attende ressursar til lokalforeiningane på, og såleis ei desentralisering av forkynnarembetet. På mange måtar ville rørsle då vere tilbake der ho starta, med frivillige forkynnarar som talte Guds ord til sine likemenn i bygdene. Satsing på «fritidsforkynnarar» var dermed både ei endring frå det profesjonaliserte organisasjonslivet på 70- og 80-talet, men med ein tydeleg kontinuitet til rørsle sin barndom.

4.2 Forskansing på bedehuset

Journalisten, emissæren og politikaren Egil Aarvik si bok frå 1954: *Vi gjemmer oss på bedehuset* beskriv korleis det ville vekke forbausning dei fleste stadar om eit «verdslig menneske forviller seg inn på bedehuset».²¹⁶ Samtidig var det jo nettopp desse «verdslege menneska» som talane og forkynninga var retta mot. Bedehuset var i følgje Aarvik allereie

²¹² Årsmelding for Nordfjord indremisjon 1999 s. 7

²¹³ *Ljosstrålar* januar 1996 s. 3

²¹⁴ *Ljosstrålar* januar 2000

²¹⁵ Årsmelding for Nordfjord indremisjon 2000 s. 4, berre halvparten av desse møta var annonserte under reiserutene i *Ljosstrålar*.

²¹⁶ Aarvik 1954 s. 22-23

då blitt ein stad der det hang eit usynleg skilt over døra der det stod «kun for kristne». Han spurde vidare:

*Tror dere dette er misjon? Tror dere dette er å sette evangeliet i forbindelse med mennesker som skal vinnes ved evangeliet? [...] Men Gud velsigner aldri et arbeid som ikke er gjort. Og så godt burde vi kjenne Gud at vi aldri ba ham velsigne til vekkelse og frelse det evangelium som vi aldri fikk forkynt. Det er – synes meg – på tide at vi blir klar over dette forhold. Predikantene kan da ikke i lengden holde ut å spille gjesteroller i denne tragikomedien. Og våre troende venner må da omsider gå trett.*²¹⁷

Aarvik sine kritiske merknadar kan stå som eit korreks til ein tendens internt i lekmannsrørsla til å idyllisere situasjonen på 50- og 60-talet. Gjennom heile etterkrigstida har det vore ein tendens mange stadar til at bedehusfolket isolerte seg frå resten av bygda. Sosiologen Andreas Hompland beskrev frå feltarbeid i Sogndal tidleg på 1980-talet korleis retorikken om å «gje seg over til Jesus i kveld», krasjlanda i møte med forsamlingar av grånande bedehusvande menneske, og korleis dette etterlet tilhøyrarane med ein flau smak i munnen.²¹⁸ Kristenfolket var blitt framande i eiga bygd fordi dei hadde lukka seg inne på bedehuset og lete vere å endre opplegget i møte med innflytting, bygdebyutvikling og nye ungdomstrendar. Hompland merka seg at forkynnarane sin retorikk var med på å forsterke dette skiljet mellom dei «ufrelste der ute» og «oss frelste her inne». Den sosiale isolasjonen og den retoriske marginaliseringa hang såleis tett saman.²¹⁹

Aarvik meinte òg at isolasjonen til bedehusfolket handla om at folk flest ikkje lenger hadde den same kristendomskunnskapen og det same verdsbiletet som før:

*Når folk kom til emissær N.N.s møte, kom de med en nokså klar bevissthet om at det N.N. forkynte var virkelighet. De kunne være fiendsk innstilt, spotte og trosse. Men kristendommen var ikke en likegyldig ting. Gud ble ennå skrevet med stor G. Dessuten kunne de sin barnelærdom, og enda viktigere, de trodde på den, selv om de slett ikke levde etter den.*²²⁰

²¹⁷ Aarvik 1954 s. 54-55

²¹⁸ Hompland 1984 s. 13

²¹⁹ Hompland 1984 s. 19

²²⁰ Aarvik 1954 s. 22-23

Bedehusfolket hadde dermed, sjølv om dei ikkje alltid var så mange, ofte eit slags ideologisk monopol på kva som var rett og ideell kristendom. Det betydde ikkje at folk flest var einige eller nødvendigvis bekymra for sin eigen del. Dei kunne halde avstand til bedehuset av mange ulike årsakar, men likevel tenkje at dei hadde sikkert rett *om kristendom*, dei der inne. Om folk ikkje trudde t.d. *synd* var ein realitet, då var det for mange etter kvart meir pussig og uverkeleg enn eksistensielt vanskeleg det bedehusfolket trudde på og dreiv med. Religiøst sett hadde lekmannsrørsla likevel eit hegemoni, og det heldt naturleg nok stand mykje lenger ute på bygdene enn i byane. I det statskyrkjelege og landlege Nordfjord kunne den dominerande indremisjonen lenge ha hevd på å formidle rett kristen tru og livsførsel, sjølv om folk flest heldt seg unna. Det var først med den aukande flyttinga og kulturelle pluraliseringa frå 1970-talet at nordfjordingar flest opplevde at det fanst andre måtar å forhalde seg til kristenlivet på. Det oppstod til dømes grupper av aktive kristne som hørde til i *kyrkja*, men ikkje på bedehuset. Og det blei mange fleire som ikkje brydde seg i det heile.

Endringa kan illustrerast slik: Om emissæren kom til bygda di på Stadlandet tidleg i 70-åra, og bygda bestod av seks huslydar, så hadde du eit tydeleg ja/nei-val om å høyre på og godta emissæren si pietistiske kristendomsforståing. Valet ditt blei lagt merke til. Når emissæren kom til bedehuset i bygdebyen med 800 huslydar på slutten av 90-talet, måtte du i staden gjere eit aktivt val for å møte opp. Om du ikkje hadde møtt der før, måtte du rekne med at hovuda i benkeradene blei vridne nesten av i det du kom inn døra. Dette er ei stor endring, som illustrerer korleis tettstadsutviklinga gjorde terskelen for å involvere seg i indremisjonen betrakteleg høgare.

Ut frå intervjumaterialet i Norsk Monitor 1985-95 ser vi at særleg tre faktorar spelte inn på kvar personar var på skalaen mellom tradisjonelt og moderne verdisyn. *Høg utdanning*, *busetjing i tettbygd strøk* og *ung alder* hadde alle tre ein tendens til å henge saman med meir moderne verdisyn.²²¹ Som vi såg i gjennomgangen av bakgrunnsfaktorane i kapittel 3, var alle desse faktorane i sterk endring i Nordfjord mellom 1970 og 2000. Utdanningsnivået gjekk frå at 4 av 5 hadde berre grunnskule i 1970, til at det var berre 1 av 5 i 2000, folk flytta frå grisgrendte strøk inn mot bygdebyane og ungdomane flytta vekk for å studere. Ungdomen som blei att, var gjerne dei som fekk seg arbeid tidleg, og hadde som oftast ei

²²¹ Hellevik 1996 s. 32-34

meir materialistisk enn idealistisk innstilling til livet. Alle desse faktorane til saman gjev oss eit tydeleg bilete: Det tradisjonelle idealistiske verdsbiletet som bedehuskulturen på Nordvestlandet stod så sterkt forankra i, var sett under sterkt press utover 80- og 90-talet.

Samfunnsgeografen Per Koren gjorde ei undersøking på 70-talet av korleis den religiøse aktiviteten endra seg med tettstadsutviklinga i Borg bispedøme, der indremisjonselskapet eigde halvparten av bedehusa. Han fann ein klar samanheng mellom låg oppslutning om kristeleg arbeid og auka urbanisering, og såg føre seg at ein stadig større del av befolkninga derfor kom til å bli framande for kristeleg organisasjonsarbeid.²²²

I kapittel 3.1 såg vi på korleis Nordfjord fekk fire ganske jamstore sentra som vi gjerne kan kalle *bygdebyar*. Olaf Agedal fortel om korleis bedehuset i «Bygdebyen» han undersøkte lengre sør på Vestlandet, hadde utvikla eit mangfald av aktivitetar og tilbod slik at huset og folket der hadde eigenvekt nok til å halde det gåande inn i den nye tida. Slik blei huset ein base der folk kom innom for ulike aktivitetar, eit såkalla «aktivitetsbedehus». Agedal fann at det hadde skjedd ei mentalitetsendring i «Bygdebyen» som ikkje hadde skjedd i «Bondebygda», nemleg at den gamle omvendingsforkynninga gradvis gav plass for oppseding til det kristne livet gjennom nye arbeidsformar.²²³ Ei slik endring betyr gjerne at ein gjennom oppveksten kunne gå frå barneaktivitetar via ungdomsaktivitetar vidare til vaksen- eller fleirgenerasjonsmøte, i det same lokalet eller miljøet. I Nordfjord kunne vi kanskje ha venta ei liknande utvikling i bedehusarbeidet, særleg i dei veksande kommunesentra Måløy, Nordfjordeid, Stryn og Sandane. I staden kan *Ljosstrålar* på 90-talet rapportere om mangel på ungdom i bedehusa i Stryn og på Eid. På Sandane flytta indremisjonsaktivitetar ut av bedehuset og inn i arbeidskyrkja. I Måløy arrangerte indremisjonen opne nattkafear laurdagskveldane, ikkje på bedehuset, men i Røde Kors-huset. Men både kafeen og anna arbeid her bar preg av at det var vanskeleg å drive. Vaksenleiarane fortalde at «kafeen krev innsats. [...] Kanskje må vi inn med fleire vaksne som kan lette børa og hindre at nokon blir utbrende.»²²⁴ Ingen bedehus i Nordfjord kunne på 90-talet karakteriserast som yrande «aktivitetsbedehus» av den typen Agedal fann i

²²² Koren 1977 s. 177-178

²²³ Agedal 2003 s. 433-434

²²⁴ *Ljosstrålar* desember 1993 s. 3, artikkelen fortel om ungdom med bakgrunn i Fjordly ungdomssenter som «ville nå lenger ut med det som låg dei på hjartet», og derfor starta nattkafe for måløyungdomen.

«Bygdebyen», og dette kan vere eit viktig element i forklaringa av utviklinga for indremisjonen i regionen.

Ein rapport frå eit indremisjonslag i 1995 kan stå som eit ganske representativt døme på korleis nordfjordingane framleis dreiv bedehusverksemd på 1990-talet:

Arbeidet elles er ganske tradisjonelt med vanlege møte, ulike festar, basar og Fjordly-kveld. Annankvar torsdag har vi møte i småsalen der vi set av tid til felles bøn og vitnemål. Slike småmøte er viktige for fellesskapet. Vona vår er at Gud får skape eit så varmt og sterkt fellesskap mellom oss at det vil verke som ein magnet på menneska utanfor fellesskapet.²²⁵

Mange i bedehusmiljøa sette heilt tydeleg pris på desse arrangementa, og vona at jamvel menneske utanfor bedehuskulturen ville bli tiltrekt av det som gjekk føre seg der. Dette illustrerer godt korleis indremisjonen hadde endra seg, missiologisk sett. Tidlegare var indremisjonen i hovudsak ei *misjonal*, oppdragsfokusert rørsle med ein *gå-struktur*, som tok evangeliet rundt i grendene og inn i stovene til vanlege folk. No satsa dei mest på at folk blei tiltrekt av fellesskapet, og at folk sjølv fann vegen inn i småsalen på bedehuset. Dette kan vi kalle *attraksjonal* tenking eller *kom-struktur*.²²⁶

Det låg ein stor skepsis hos mange i indremisjonsmiljøa mot å endre møteformane frå dei tradisjonelle småmøta, basarane og ikkje minst møteveke, som hadde vore vanleg rundt om på bygdene, til meir jamlege og strukturerte møte, som kanskje kunne oppfattast som gudstenesteliknande. Agedal beskriv dette som ein kollisjon mellom to ulike livsformer, der den gamle kulturen, med intens møteverksemd nokre gongar i året, kolliderte med den nye kvardagen, der folk planla vekene sine, køyrde ungane til aktivitetar, og ikkje kunne setje av ei heil veke til møte kvar kveld. Slike møteveker trefte heller ikkje behova for småbarnsfamiliane, som ønskte seg faste møtetidspunkt med opplegg for barna.²²⁷ Men det var først og fremst under møteveke, med ein tilreisande predikant, at misjonsfolket kunne håpe på vekking. Derfor ville det sitje langt inne å slutte med slikt i ei rørsle som framfor alt bad om nye vekkingar.

²²⁵ *Ljosstrålar* juni 1995 s. 5

²²⁶ Jørgensen 2017 s. 29 og 42

²²⁷ Agedal 2003 s. 153

Det kan sjølvsagt vere ein medviten strategi å gjere *det som har fungert før*, jamvel i møte med nedgangen og spørsmåla denne skapar. Framsida på *Ljosstrålar* i september 1993 illustrerer dette gjennom tre saker: Ei sak gjeld Olden indremisjon, som spør seg kvifor ikkje nye kjem til. Ei anna sak diskuterer om kristne arbeidsformar ikkje appellerte til ungdomen fordi ein lagde møteopplegg i gamle spor, berre for den gamle kristenflokken. Den tredje saka er ein appell frå krinsssekretæren om at haustmøtet må gjenreisast og få den oppslutninga det ein gong hadde.²²⁸ Det går altså an å spørje seg om det er feil å gjere ting på same måten som før, for så samtidig å meine at haustmøtet *bør* gjenreisast fordi det ein gong fungerte godt. Eit redaksjonelt innlegg i 1991 sa det slik:

*Ei ny tid krev delvis nye arbeidsmåtar. Men sviktar vi dei «gamaldagse» samlingane om Guds ord og bøn, stengjer vi oss ute frå den Ånd og kraft vi treng for å vinne nye menneske i ei ny tid.*²²⁹

Dette illustrerer korleis det var vanskeleg å sjå føre seg at ein berre skulle slutte med det som ein gong hadde verka. Ofte, som her, skin det gjennom at den tradisjonelle måten å møtast på, er slik Gud føretrekk at det gjerast. Kven av bedehusfolket ville vel ha på seg at dei «stengde seg ute frå Anden og krafta»? Her er eit tydeleg døme på det som fleire gongar blei nemnd i *Ljosstrålar* som eit problem, nemleg at praktiske, organisatoriske spørsmål blei åndeleggjort, og dermed mykje vanskelegare å diskutere.

Spørsmålet om ein gjer ting på rett måte, ligg likevel heile tida der utover 90-talet. Det er tydeleg at den same dissonansen mellom kritiske spørsmål på eine sida, og tradisjonar som får halde fram på andre sida, fanst i rikt monn ute i lokalforeiningane. Sjølvsagt kan vidareføring av tradisjonar, som kanskje ikkje lenger har livets rett, vere eit utslag av inngrodde vaner, pliktkjensle eller av frykt for å leggje seg ut med nokon. Men det *kan* òg vere ein bevisst bruk av laget sine avgrensa ressursar.

²²⁸ *Ljosstrålar* september 1993 s. 1: «Vi må stille spørsmål også i vårt land og våre bygder: Kører mange leiarar og lokallag i gamle og smale spor utan å sjå nye krav og behov i ein breiare del av folket? Lagar vi møteopplegg berre for den tradisjonelle kristenflokken utan merksemd for det viktigaste: Trekkje nye menneske inn, dei som legg grunnlaget for kristenflokken også i vaksen alder?»

²²⁹ *Ljosstrålar* april 1991 s. 2

Det kan nemleg vere mykje sunt bondevit i å ikkje endre på noko som ein veit *kan* verke. Alle som har vore med i styre og stell av ein organisasjon veit at det kan vere enklare å repetere hendingane frå året før, enn å «finne opp krutet på nytt» heile tida. Å halde fram med «dei vanlege møta» sikra i det minste at indremisjonslaga hadde noko å samle seg om, at bedehusa blei brukte, og at det fanst ein struktur som eventuelt nye kunne slutte seg til. Å halde i stand eit bedehus sikra at det fanst ein stad å samle seg, dersom flokken auka eller ungdomsarbeidet kom i gong att.

Stadig fleire nordfjordingar budde i tettbygde strøk utover 70-talet, og som vi har sett i undersøkingane frå Norsk Monitor førte dette med seg endringar i verdisynet. Men det var altså framleis ei utbreidd oppfatning at arbeidsformane som fungerte i tettbygde strøk elles i landet ikkje ville fungere i Nordfjord. Knut Myrstad var krinsssekretær i 17 år og sidan stortingsmann, og var mellom dei verkelege høvdingane i Nordfjord indremisjon. I 1979 fortalde han at «Innførte møtemetodar har eg alltid vore redd. Dei høver slett ikkje alltid i våre bygder.» Denne skepsisen til formar som kom «utanfrå» var karakteristisk for indremisjonen i Nordfjord. Mykje handla om at ein oppfatta nye og annleis møteformar og organisering som eit reint urbant fenomen, slik Myrstad vidare fortel: «Metodar som vert nytta i byane, høver ikkje alltid ut over i bygdene der alle kjenner alle.»²³⁰

Ein slik tankegang burde vel då implisitt bety at metodar som fungerte utover i bygdene passa dårleg i dei nye tettstadane og byggefelta i Nordfjord. Men denne koplinga var fråverande.²³¹ Vi kan rekne med at både den passiviserande effekten av tettstadsutvikling som Koren fann i Borg og den framandgjerande retorikken som Hompland fann i bedehuset i Sogndal, ville vere til stades i bedehusa i Nordfjord på 1980-talet.²³² Dette kan vere med på å forklare stagnasjonen og tilbakegangen på 1990-talet. Vi såg tidlegare i Figur 3-1 korleis berre ca 27% av nordfjordingane budde i tettbygde strøk i 1970 til om lag 50% ved

²³⁰ Wergeland 1979 s. 142, intervju med Knut Myrstad

²³¹ Haanes 1990 såg s. 211 eit mønster der Indremisjonsselskapet overalt i landet var sein med å omstille seg til den nye busettingsstrukturen som kom frå 1960-talet. Først no (1990) såg han ei satsing på byar og tettstader.

²³² Sjølv om lesarane av *Ljosstrålar* kanskje ikkje var den fremste misjonsmarka, kunne andakta så seint som i 1992 sjå slik ut: «Hva opplever du av glede, fred, omsorg og kjærlighet, framtid og håp i samfunn med verdens fyrste, Djevelen? [...] Vil du da leve ditt liv sammen med ham, blir òg du kastet ut i mørket og dømt til den evige undergang! STANS! Det finnes en vei tilbake til din Frelser, Jesus Kristus! Kom tilbake, du frafalne, og jeg vil lege ditt frafall!» Jeremia 3,12. Veien tilbake til Jesus Kristus er åpen for DEG i DAG!» Her ser vi eit tydeleg døme på retorikk som ville passa til å vekke opp uomvende eller eventuelt frafalne som var fullt klar over sitt «syndeforderv», men som var dårleg tilpassa dei som faktisk las *Ljosstrålar*.

tusenårsskiftet. Vi har òg sett korleis talet på aktive indremisjonsforeiningar blei meir enn halvert i den same perioden, og korleis inntektene frå lokalforeiningane blei meir enn halvert frå 1985 til 2000. Det fortel at Nordfjord indremisjon ikkje klarte omstillinga frå ein grendekultur, der dei enkelt rakk fram til resten av bygdefolket med budskapet sin, til ein bygdebykultur der dei måtte kjempe om folk si tid og merksemd.

4.3 Indremisjonslektene

Indremisjonen si sjølvforståing som ei vekkingrørsle fekk, naturleg nok, nokre problem når vekkingane ikkje kom. Men misjonsfolket kunne likevel lenge halde fast på at det først og fremst var gjennom vekkingar at rørsla hadde vekse i fortida og kunne vekse i framtida. I Kvinnherad i Hordaland fann Atle Døssland i si gransking av indremisjonslaga der, at sjølv om misjonsfolket fokuserte mykje på vekkingar, så viste medlemslistene at desse var svært overvurderte som rekrutteringsarena. Dei langt fleste medlemmane kom frå misjonsfamiliar.²³³ Dette mønsteret kan vi finne att i Nordfjord, og det blir tydelegare jo lengre ut på 1900-talet vi kjem. Nibarnsmora og lærarinna Anna Skrivervik fortel i memoarane sine om korleis foreldra hennar hadde ansvaret for Betania i Stryn før ho, og korleis ho tidleg såg «ei oppgåve i å føre deira arbeid vidare».²³⁴ Og det er heilt tydeleg fleire stader i Nordfjord at det er nokre slekter der ansvaret og engasjementet for indremisjonen har gått i arv. I 1993 skildra Olden indremisjon det som eit problem at det var «dei same menneska, dei same familiare, i bedehuset år etter år, generasjon etter generasjon.»²³⁵ Leiinga i fleire av laga hadde gjerne dei same etternamna i fleire generasjonar, og når nye personar dukkar opp i ungdomsarbeidet, har dei gjerne etternamn som har vore kjende i indremisjonen frå før. Ut av dette kan vi slutte at rørsla fekk ein svakare posisjon i lokalsamfunnet,²³⁶ men òg at mange av barna til indremisjonsfolket fekk eit engasjement for den rørsla dei var vakse opp i. Dette skjedde gjerne gjennom søndagsskulen,²³⁷ lokale «korvett-lag», «Y-A», «Yngres» og regionale tiltak som leirar og ungdomsstemne. Det er

²³³ Døssland 1975 s. 49

²³⁴ Skrivervik 2003 s. 35 og 109

²³⁵ *Ljosstrålar* september 1993 s. 1, der Olden indremisjon fortalde om at dei derfor arrangerte eit møte med bygdefolket om arbeidsformer og rekruttering i eit forsøk på å gjere noko med situasjonen.

²³⁶ Døssland 2011 s. 70 ser ei smal sosial rekruttering som teikn på svak stilling i lokalsamfunnet for rørsla.

²³⁷ Kvåle 2016 fortel s. 66-72 om det omfattande søndagsskularbeidet rundt om i grendene i Vågsøy, som indremisjonen nokre stader stod for åleine, andre stader saman med andre.

vanskeleg å sjå føre seg at indremisjonen skulle ha overlevd lenge i etterkrigstida utan slike aldersspesifikke tiltak.²³⁸

Ønskje og bønner om vekking fekk mykje større plass i *Ljosstrålar* enn håpet om at ungdomane som var vekse opp i kristne heimar, skulle bli bevarte. Bedehusrørsla la jo tradisjonelt stor vekt på omvendinga som eit dramatisk høgdepunkt i livet til ein kristen, noko som kunne festast til tid og stad, og som gjerne var det sentrale punktet i den omvende sitt vitnesbyrd.²³⁹ Arven frå pietismen, heilt frå 1700-talet, innebar at det fanst ei klar oppfatning av ulike stadium eit menneske måtte gjennom på veg mot herleggjeringa. Dette la klare føringar på forkynninga, som skulle vekke folk frå «syndesøvn» og få dei til å spørje om frelse frå synd og død, for så å setje dei på eit klart val. Etter at valet var tatt, skulle det så ei tydeleg livsstilendring til.²⁴⁰ Det er ut frå denne bakgrunnen vi må forstå kvifor det både i Indremisjonsselskapet, og enno meir i dei meir radikale lekmannsrørslene, hadde vore tradisjon for at det ikkje gjekk an å vekse seg inn i eit inderleg gudsforhold. Det måtte ei omvending til.²⁴¹

I mange slekter var det lang tradisjon for å ta eit år på «Ljosborg», rørsla sin folkehøgskule på Vereide.²⁴² Det er mogleg å sjå dei tilbakevendande ønskja i *Ljosstrålar* om at nordfjordungdomen måtte søkje seg dit som eit uttrykk for eit kompromiss mellom oppdragingskristendomen, som var realiteten for dei kristne ungdomane, og omvendingskristendomen, som var idealet for dei vaksne. Her var det ei tydeleg forventning frå gamalt av, om at skuleåret skulle bidra til ei slags omvending eller gjennombrøt. Ein tidlegare elev, som i følgje intervjuet hadde om lag 100 temmeleg nære slektningar som hadde gått på skulen, sa det slik: «Elevåret var avgjerande. Kristentrua braut for alvor

²³⁸ Seland 2006 s. 424 ser foreiningar for barn og unge som ein framtidsretta strategi, sjølv om det skapte uro då det blei innført i misjonsorganisasjonane tidleg på 1900-talet.

²³⁹ Hegstad 1998 s. 94 skriv at «den kristne normalbiografi» i langt større grad enn tidlegare er historia om gradvis utvikling frå barnetru til vaksen tru, medan normalen tidlegare var at jamvel barn frå truande heimar skulle vere «ute i verda» ei stund før dei blei omvende ved inngangen til vaksen alder.

²⁴⁰ Haraldsø 1997 s. 206

²⁴¹ Seland 2006 refererer s. 121 til indremisjonsselskapets predikant Alfred Hagnor som i 1937 forkynte at «selv om du har levd med ham op gjennom barneårene, må det komme et personlig gjennombrudd med dig. Det går an å bli en opdragelseskristen, som ikke lenger eier livet i Gud.»

²⁴² *Ljosstrålar* juni 1994 kan fortelje om Aabrekk-familien, der dei feirar både 50, 25, 20, 15 og 10-årsjubileum for skulevintaren dette året.

igjennom til utadventt liv. Eg vart frimodigare».²⁴³ Tidlegare elevar uttrykte seg ofte i liknande vendingar når dei blei spurdt om «Ljosborgvintaren» sin i *Ljosstrålar*.²⁴⁴ Vi må kunne rekne med at dette ville vere ein viktig legitimerande faktor for skulen sine støttespelarar rundt om i fjorden.

Ungdomsskulane/folkehøgskulane kunne fungere som eit tett gruppefellesskap, der indremisjonens pedagogar kunne arbeide fram omvendinga. Dette var noko som ungdomane var bevisste på at foreldra ønskte seg.²⁴⁵ Folkehøgskulen på Vereide ser ut til å ha fått oppgåva med å sørge for at ungdomane som vaks opp i kristne heimar, og kanskje ikkje hadde all verda å vende om frå, fekk ei klar oppleving av «før» og «etter», sjølv om tilsette ved skulen ser ut til å ha vore merksame på faren for suggesjon.²⁴⁶ På mange vis var det akkurat omvendinga som blei oppfatta som hovudpoenget med skulen frå misjonsfolket i Nordfjord si side.²⁴⁷ Dette er med på å forklare kvifor det verka så enormt viktig for indremisjonsfolket utover 80- og 90-talet, at ungdomen skulle søkje seg til «Ljosborg», som dei heldt fram å kalle skulen, og kvifor det blei oppfatta som eit nederlag at nordfjordungdomen i aukande grad drog til andre kantar av landet om dei skulle gå folkehøgskule.²⁴⁸

4.4 Ein oase for ungdomen

Ved starten av 1970-talet var det store prosjektet i Nordfjord indremisjon å bygge eit eige ungdomssenter. I *Ljosstrålar* blei det gjort tydeleg at dette var det største løftet i organisasjonen sidan bygginga av ungdomsskulen. Krinssekretær Martin Halleraker viste til at ungdomsskulen hadde betydd enormt mykje for kristenlivet i fjorden, men at det som no

²⁴³ *Ljosstrålar* juni 1991 s. 3, intervju med tidlegare elev og nyttilsett rektor Oddvar Almenning.

²⁴⁴ Som t.d. i eit intervju i Wergeland 1979 s. 138 med tidlegare kringsekretær og stortingsmann Knut Myrstad der han seier: «Det tok likevel si tid før eg kom fram til klårleik og personleg tileigning av frelsa. Det hende då eg var elev på Ljosborg. Heile livet vil eg vere takknemleg for det Nordfjord Ungdomsskule gav av hjelp til tru, av kunnskap og av livsorientering.»

²⁴⁵ Seland 2006 s. 122

²⁴⁶ Tidlegare lærar Oddvin Lotsberg seier til *Ljosstrålar* september 1993: «Det har aldri vore eit prinsipp i mi tid å skape kjenslemessige omvendingabylgjer i stor stil».

²⁴⁷ Rektor Oddvar Almenning blir referert i *Ljosstrålar* august 1996: «Mange av elevane våre går her nettopp for å få orden på gudslivet – og det er målet for arbeidet vårt. Vi vil peike på Jesus, og driv etter mi meining eit ekte indremisjonsarbeid.»

²⁴⁸ *Årsmelding for Nordfjord indremisjon* 2000 rapporterer at berre 5 av elevane ved Nordfjord FHS året 2000-2001 var frå Sogn og Fjordane.

gjaldt, var å få bygd ein leirstad.²⁴⁹ I denne samanlikninga ser vi tanken om at eit ungdomssenter kunne ta over stafettspinnen etter ungdomsskulen som fremste reiskapen for ungdomsarbeid i indremisjonen. Ønsket om ungdomssenter kan forståast som at indremisjonsfolket skjønnte at folkehøgskulane var på veg til å bli meir vanlege skular, med eit større geografisk nedslagsfelt enn regionale vekkingstinstitusjonar, trass dei tilbakevendande appellane til nordfjordungdomen om å søkje seg til «Ljosborg». Ungdomssentre og leirstadar blei bygd på andre kantar av landet òg på denne tida, så Nordfjord indremisjon var ikkje aleine om ideen.

I 1973 stod Fjordly ungdomssenter klar til bruk. Mange ulike lokalitetar i Eid og Vågsøy kommune hadde blitt vurderte, men til slutt fall valet på Holmen ved Bryggja. Det var Vågsøy kommune som kjøpte ut og gav tomta til indremisjonen, og dei ytte òg 100 000 kr til bygginga – ein stor sum på denne tida.²⁵⁰ Allereie frå starten av var det eit mangfaldig arbeid som blei drive på ungdomssenteret. I 1974 hadde det, i tillegg til barne- ungdoms- og konfirmantleirar, blitt arrangert mange møte for andre organisasjonar, politiske og kulturelle konferansar, lærarlagsmøte og prostimøte. Foreiningar, klubbar, pensjonistlag og skuleklassar hadde besøkt bygget, det hadde vore fleire bryllaup og gravferder, og bygdefolket hadde skipa til festar og basarar. I så måte kan vi seie at Fjordly frå starten av fylte rolla til eit grendebedehus, og fungerte som eit samfunnshus for Bryggja og området rundt, i ei tid då slik bruk av bedehusa var blitt mindre vanleg.²⁵¹

Men Fjordly fylte ei anna rolle òg, som ikkje berre handla om å vere arena for arrangement. Årsmeldingane fortel allereie frå første heile driftsåret i 1974 om korleis Fjordly var blitt eit kraftsenter i fjorden og ein *åndeleg heim* for ungdomane, og ein plass der dei skulle få «hjelp til å kome inn på den faste grunnvollen og hjelp til å bli der, vekse og gå ut som salt...».²⁵² Tanken på Fjordly som ein stad der kristen ungdom kunne vere del av eit større fellesskap av ungdomar, går att gjennom 70- 80- og 90-talet. I 1994 beskreiv ungdomssekretæren senteret som ein «oase for ungdom», og la vekt på at det her var mogleg å finne kristne

²⁴⁹ *Ljosstrålar* mars 1971 s. 1

²⁵⁰ *Årsmelding for Nordfjord indremisjon* 1972 s. 7

²⁵¹ Agedal 2003 s. 336 viser til korleis bedehusa i «Bondebygda» pleidde å ha arrangement av mange typar for bygdefolket, men no var blitt meir «reine» bedehus.

²⁵² *Årsmelding for Nordfjord indremisjon* 1974 s. 8-10

venar i eiga aldersgruppe.²⁵³ Biletet av ein oase er interessant. Det seier noko om sjølve oasen som ein plass ein kan drikke «levande vatn» og samlast, men rundt ein oase er det gjerne ørken. Og medan det på 1970-talet stadig blei starta og drive yngres- og ungdomsgrupper, òg på småstadar som Årdal i Breim og Hjelledalen i Stryn, så kunne nok mange av bedehusmiljøa i Nordfjord på 1990-talet karakteriserast som ørkenlandskap frå eit ungdomsperspektiv. Kva hadde skjedd?

4.4.1 Ungdomen og småmøtekulturen

Nordfjord indremisjon og bedehusmiljøa i regionen var framleis på 1970-talet prega av motstand mot ein kristendomsform som kan kallast «oppsedingskristendom». Idealet var framleis vekkingkristendomen, med den klare omvendinga til eit nytt liv. Vi såg i kapittel 3.5.1 korleis dette skapte skilje mellom indremisjonen og NKUF. Indremisjonsfolket var bekymra for at om ein senka terskelen for deltaking, ville det viske ut det spesifikt kristelege. Vi såg i kapittel 4.2 korleis ingen av bedehusa i Nordfjord blei «aktivitetsbedehus», med omfattande korarbeid eller ulike aktivitetsgrupper som var opne for deltaking for bygdefolk flest. I staden fokuserte rørsla på at ungdomen som hadde blitt omvende eller «kome til klårleik» tok del i det etablerte *venesamfunnet*, som ungdomssekretæren formidlar i *Ljosstrålar* etter vekkinga i Olden i 1973:

«Og til dykk unge vil eg seia: Finn din plass i venesamfunnet. Lat ikkje din plass stå tom når dei kristne, der dei bur, samlast til bønemøte. Vi treng kvarandre. Og ikkje minst treng vi unge dei eldre. Vi treng deira erfaring, deira råd, deira omsorg og deira forbøn. Venesamfunnet er ein av dei kraftstasjonane Gud har gjeve oss.»²⁵⁴

Problemet var berre at dette venesamfunnet som heldt *småmøte* eller *bønemøte* ofte blei opplevd som ei ganske smal gruppe, med veldig tydelege føringar for oppføring, meiningar og deltaking. Småmøta var som regel bøn- og vitnemøte utan ein oppsett talar, og kunne vere ganske personleg involverande. I ein artikkel i *Ljosstrålar* om småmøta i 1994, får vi referert hovudintrykket folk har av desse møta: «Eldre folk, trist tone og ei kjensle av tvang

²⁵³ Ungdomssekretær Trond Pundsnes i *Ljosstrålar* mars 1994

²⁵⁴ Ungdomssekretær Svanhild Juvik i *Ljosstrålar* mars 1973

om å be høgt for å demonstrere kvaliteten i kristenlivet».²⁵⁵ Det var ikkje sjølvstøtt at nyomvende ungdomar ønskte å ta plass mellom dei 7-8 eldre menneska som samla seg til bønemøte på det lokale bedehuset, sjølv om dei kunne vere ganske einige i evangelieførståing og teologi. Ein årsak kan vere, som vi ser nærare på i kapittel 4.11, at omvending som sosiologisk fenomen ikkje handlar primært om individuell overtving. I staden er det ein grunnleggjande sosial prosess, som handlar om å samordne sine religiøse mønstre med folk ein ønskjer fellesskap med. Det er dermed slett ikkje unaturleg at ungdom kom til tru eller fekk «saka si i orden» ut frå eit ønskje om fellesskap. Denne innsikta er heller ikkje ukjend i Bibelen. I Apg 2, 42-47 ser vi til dømes korleis dei første kristne «heldt saman og hadde alt i lag», og korleis dette drog nye menneske til seg. Idealet, både i urkyrkja, i det nye ungdomsarbeidet og for det gamle *venesamfunnet*, var at det tette fellesskapet skulle verke tiltrekkande. Men bedehusfolket i Nordfjord verkar å ha kopla dette idealet tett opp mot ein veldig spesifikk måte å leve ut fellesskapet på, nemleg *småmøta* eller *venemøta*:

«Lat oss vere varsame med å føre våre born inn i ein rutine- eller form-kristendom, men inn i eit åndeleg fellesskap med Gud. Læra dei at Ordet og Anden er den absolutt bestemmande faktor i vårt kristenliv. [...] Miss ikkje motet om de er få på venemøtet. Bli du der til du vert varm, og fortsett til du vert brennande. Då er det rart om ikkje brannen skulle gå vidare.»²⁵⁶

Krinssekretær Martin Halleraker trakk her tydelege grenser mot fellesskap som var baserte på aktivitetar eller rutine. Det var Ordet som skulle vere i sentrum, ikkje aktiviteten. Samstundes var det jo nettopp oppmøte på ein spesiell aktivitet, nemleg *venemøtet*, som var målet på om ein var innanfor *venesamfunnet*. Ønsket var tydeleg om at dei unge skulle ta del i akkurat *denne* rutinemessige aktiviteten.²⁵⁷ Med Bordieus terminologi kan vi seie at innanfor det sosiale feltet *bedehus i Nordfjord* gav det *kapital* å følgje den etablerte *habitus* med å stille opp på småmøta. Framleis i 1996 blei møta løfta fram i *Ljosstrålar* som dei

²⁵⁵ *Ljosstrålar* oktober 1994 s. 4. Artikkelen handlar om at dei faktisk er ei blanding av unge og eldre som møter opp på småmøta på Stadlandet, men det er tydeleg at dette ikkje er normalen rundt om. Sandane bedehus hadde òg ei viss aldersblanding på småmøta.

²⁵⁶ Krinssekretær Martin Halleraker i *Ljosstrålar* januar 1971

²⁵⁷ Agedal 2003 skriv s. 234 om paradokset som ligg i mytologien rundt småmøta, for dersom mange møtte opp på desse møta var dei jo slett ikkje småmøte lengre, men noko heilt anna. Då ville dei slutte å fungere som ein eksklusivitetsmarkør.

viktigaste samlingane, men i artikkelen måtte ein no forklare for lesarane kva dei eigentleg gjekk ut på.²⁵⁸

Tanken var at ungdomane kom til å tre inn i den etablerte kristelege kulturen når dei berre blei litt eldre. Religions sosiologen Ida Marie Høeg har gått denne teorien etter i saumane og funne at det slett ikkje er slik at jo eldre ein blir, jo meir innstilt blir ein på å ta vare på tradisjonell tru og praksis. Den yngre generasjonen nærmar seg ikkje oppfatninga til dei eldre etter kvart som dei blir eldre sjølv. Alt i alt, finn ho, er den haldninga ein startar opp med, avgjerande for utfallet.²⁵⁹

Så når ungdomane ikkje kom på småmøta medan dei var unge, var denne møteforma i praksis dømt til å forsvinne. Sidan det var ved å møte opp på slike møte at ein fekk verkeleg innpass i bedehusmiljøet, etablerte ikkje ungdomen eigarskap til sitt lokale bedehus. Dermed ville bedehuskjerna nødvendigvis minke med åra. I staden fann indremisjonsungdomen i Nordfjord sin åndelege heim på Fjordly, slik jo intensjonen med bygget var, medan dei eldre heldt fram med å kjenne seg åndeleg heime på bedehusa. Slik blei det eit generasjonsskilje på indremisjonsfolket ut frå kvar dei fann sitt primære fellesskap.

Kløfta mellom generasjonane var jo tydeleg for alle som hadde opplevd 1960-talet, då ein for første gong begynte å snakke om ein eigen «ungdomskultur». I 1971 uttalte leiartreningssekretæren i Indremisjonsselskapet til *Ljosstrålar* at ein «renessanse for nådemidlenes maksimale funksjon i arbeidet vårt», ville føre til at «nådegavene kommer, og blir satt i funksjon». Då hadde han tru på både at ungdomsarbeidet ville vekse, og at det ville bli bygd bru over generasjonsmotsetningane.²⁶⁰ I staden ser det ut til at kulturen mellom dei eldre i bedehusa og kulturen mellom ungdomane på Fjordly utvikla seg i ganske ulike retningar, og at nettopp inntoget til (eventuelt gjenoppdaginga av) nådegåvene kan vere med på å forklare dette.

²⁵⁸ *Ljosstrålar* januar 1996 s. 5

²⁵⁹ Høeg 2010 s. 336

²⁶⁰ *Ljosstrålar* november 1971, intervju med leiartreningssekretær Odd Kjeldsen under leiartreningskurs med 50 deltakarar på Sandane.

4.4.2 Karismatikk, takk

Ordet karismatikk kjem frå gresk *χάρισμα*/charisma, og tyder *nådegåve*, altså noko som ein har fått utan å fortene det eller å betale for det. Tradisjonelle kyrkjer tolkar desse gåvene frå Den Heilage Ande som noko kyrkja *kollektivt* har fått, og som i tradisjonell luthersk forstand blir uttrykt gjennom presten si preike. Men amerikansk vekkingkristendom la utover 1900-talet meir vekt på *personlege* uttrykk som tungetale, helbreding ved bøn, profetiar og sterke kjensler.²⁶¹ Denne forståinga av nådegåver spreidde seg i mange ulike kyrkjesamfunn frå 1960-talet, ikkje berre i dei pentekostale miljøa der den starta.²⁶² I norsk samanheng kom dette til uttrykk gjennom den såkalla «Jesusvekkinga» og gjennom Oase-rørsla, som fekk fotfeste i Nordfjord med samlingar på Misjonsheimen i Innvik.²⁶³ Ein elles nokså positiv artikkel om Oase i *Ljosstrålar* i 1994, viser til skepsis mot Oase-inspirerte møte i fleire bygder. «Kan det skape splitting?», spør bladet, og vidarebringer spørsmålet om dei som kjenner at dei har det bra nok med Gud i sitt «rolege» kristenliv, har eit mindre ekte eller mindreverdige kristenliv.²⁶⁴ Indremisjonsfolk si lunkne haldning til karismatiske impulsar kan godt forståast som ei grensedragnings mot både pinserørsla og det nokon oppfatta som ein konkurrent i Oase-rørsla. Sjølv om ikkje t.d. lovsong med løfta hender kan reknast som noko spesiell *nådegåve*, blei dette kroppslege uttrykket gjerne forbunde med karismatikk. Derfor kunne ei løfta hand på bedehuset medføre mistanke om «snikpinsifisering».

I 2008 gjorde Edle Lerang Nes gjorde eit åtte månader langt sosialantropologisk feltarbeid i bedehusmiljøet på Finnøy i Rogaland. Bedehusa her hadde stor oppslutning frå lokalbefolkninga, men kulturen blei oppfatta, til dømes av bedehusungdom som hadde budd borte frå øya, som litt «beskjeden». Informanten «Trine», som studerte i Oslo, fortalde Lerang Nes om korleis ho hadde hatt så lyst til å løfte hender som forsongar på eit

²⁶¹ Stensvold 2005 s. 347

²⁶² Engelsviken, Hanssen og Sannes 1981 s. 12. Den tydelegaste eksponenten for den nye karismatikken i Noreg på 1970-talet var Aril Edvardsen og det interkonfesjonelle, men pinsevennprega arbeidet i Sarons Dal i Kvinesdal.

²⁶³ Allereie frå tidleg 80-tal ser vi ei opning i Nordfjord indremisjon mot Oase-rørsla. I *Ljosstrålar* desember 1983 s. 4 er eit lengre lesarinnlegg med referat frå Oasehelg i Førde, der det til dømes blir understreka kor stor skilnad det er på å *ha* Den heilage Ande og å vere *fylt* av han, og der det blir understreka kor ulike kristne menneske kan vere.

²⁶⁴ *Ljosstrålar* mai 1994 s. 4. Sokneprest Harald Runde, som var engasjert i Oase-rørsla, forsøkte i intervju å gjere det tydeleg at Oase ikkje skulle «ta» folk frå indremisjonen eller skape nye skilje mellom meir og mindre åndeleg basert på kven som rekk opp handa under songen. Men artikkelen lét samstundes indremisjonsfolket sine bekymringar skine klart gjennom.

bedehusmøte. Men ho hadde lete vere, fordi ho trudde det ville ha blitt «oppstandelse» på bedehuset, der å løfte hender ville bli rekna som ein «karismatisk ting» å gjere. Trine sin nyutvikla truspraksis, eller *habitus*, med å bruke kroppen til å uttrykke tru, braut med det ho oppfatta som *doxa* i bedehusmiljøet heime. Trine valde derfor å halde seg fast i mikrofonleidningen, for å ikkje bryte med dei sosiale konvensjonane ved å løfta handa. Dermed, resonnerer Lerang Nes, var Trine sitt brot med sin nye karismatiske *habitus* frå byen med på å oppretthalde eit ukarismatisk *doxa* i bedehusa på Finnøy.²⁶⁵

Indremisjonsungdom i Nordfjord ville nok kunne kjenne att mange av trekka ved bedehusmiljøet på Finnøy. Heller ikkje i Nordfjord fekk *karismatikken* særleg fotfeste i etablerte bedehusmiljø, og løfta hender på eit vanleg bedehusmøte på 1990-talet ville nok kunne føre til heva augebryn og vel så det. Friskare musikalske uttrykk kunne bli møtt med kritikk, som då det etter eit haustmøte der nokre av songane hadde vore på engelsk og i tillegg «støyande», kom eit lesarinnlegg til *Ljosstrålar* som viste til Amos 5,23: «Lat meg sleppa dine ståkande songar» som argument for å halde på den gamle musikkstilen.²⁶⁶

Eit anna mogleg perspektiv på skepsisen mot karismatiske uttrykk er at vi her ser eit møte mellom dei *tradisjonelle idealistane* på bedehuset, som verdsette tryggleik, fornuft og stabilitet, og dei meir *moderne idealistane* i kristeleg drakt, med vekt på personleg utvikling, opplevingar og kjensler. Dermed kunne møtet mellom bedehuskulturen og ungdomskulturen vere eit reelt kulturmøte mellom to grupper som ikkje delte det grunnleggjande verdisynet. Musikksmak var ein annan indikator på kulturell gruppering i materialet frå Norsk Monitor. Medan religiøs musikk og folkemusikk var trygt plassert i det *tradisjonelt idealistiske hjørnet*, var det *moderne materialistar* som var mest glade i pop og rock og *moderne idealistar* som var mest glade i viser og jazz. Dei sistnemnde sjangrane svara betre til dei aktuelle lydbileta i nyare lovsongar som blei brukte på Fjordly ungdomssenter.²⁶⁷

²⁶⁵ Lerang Nes 2009 s. 88

²⁶⁶ *Ljosstrålar* november 1999 s. 4. I neste nummer kom det eit anna innlegg om det same møtet som viser at denne haldninga til nyare engelske songar slett ikkje var einerådande mellom dei etablerte i indremisjonen: «Tenk, der stod tre store kor av unge. Grepne av Jesus forkynte dei med heile seg ære og tilbeding til Kongenes Konge (King of Kings) som har all makt (power) også i dag.»

²⁶⁷ Hellevik 1996 s. 42.

Om det ikkje var «trygt» for nordfjordingane å løfte ei hand under lovsong på bedehuset heime, så gjaldt ikkje desse begrensingane i same grad på Fjordly. Her var det ut over 90-talet plass til både tungetale og nye lovsongar, det blei vanleg at folk bad for kvarandre med handspålegging, her var tårer og kjensler. Men desse impulsane blei verande på ungdomssenteret når ungdomane reiste heim. Det er få teikn til at bedehusa rundt i fjorden blei prega av karismatisk fornying. Dersom ungdomane som opplevde karismatikken på Fjordly i det heile tatt stilte opp i sine lokale bedehus, lét dei vere å ta med seg nyutvikla *habitus* dit. Ny truspraksis i form av meir karismatiske uttrykk, ville kunne tolkast som kritikk av den etablerte *doxa*. Det er mykje truleg at vi her ser den same innordninga under heimleg *doxa* som «Trine» på Finnøy representerte. Ungdomsmiljøa på dei enkelte bedehusa rundt i Nordfjord var ikkje store nok til at det utvikla seg lokale avleggarar av den kulturen som var utvikla på Fjordly. Enkeltungdomane valde anten å innordne seg tradisjonell praksis når dei var heime, eller å halde seg unna det vanlege lokale bedehusarbeidet. Det eine bedehusmiljøet som kanskje blei prega av karismatikk, i Måløy, opplevde at dei mest karismatiske gjekk ut av indremisjonen og starta «Fisken Kristne Fellesskap» på slutten av 1980-talet.

Ungdom som hadde vore aktive på Fjordly, kunne konstatere med ein viss frustrasjon at mange ute i bygdene dreiv vidare etter gamal tradisjon, og at dei ikkje utan vidare var opne for spontanitet eller «ny» forståing av nådegåvene.²⁶⁸ Ut frå Fjordly-miljøet blei det i 1996 danna eit «ungdomsteam», som krunsstyret satsa på som del i ein fornyingsprosess. Liknande team hadde reist rundt i fjorden med utgangspunkt i Fjordly både på 1970-talet og i 1987. «Jesus var radikal. Også vi kan vere det – gjennom frimodige vitnemål...», uttalte teamleiaren i *Ljosstrålar*. Dei ønskte å «ikkje berre kalle inn til møte, men sjølv gå ut, vere der folk er»,²⁶⁹ og dei tenkte å prøve ut forkynning gjennom drama «der det var naturleg». Men etter eit halvt år var teamet oppløyst.²⁷⁰ Fjordly kunne ha vore «forsknings- og utviklingsavdelinga» til bedehusa i Nordfjord, og slike ungdomsteam kunne kanskje, som på 70-talet, ha heldt kontakten mellom bedehusa og ungdomssenteret og vore spydspissar for

²⁶⁸ *Ljosstrålar* desember 1994 s. 3

²⁶⁹ *Ljosstrålar* juni 1995 s. 5

²⁷⁰ *Ljosstrålar* mars 1996 s. 5. Vanskar med å få gruppa til å fungere latar til å ha vore hovudårsaken.

endringar ute i lokalmiljøa. Den karismatiske fornyinga si vekt på personlege erfaringar av Anden si gjerning kunne ha vitalisert bedehusmiljøa.²⁷¹ Men slik gjekk det altså ikkje.

4.4.3 Ungdomsarbeid i ein eigen silo

«Stor er flokken av dei som har sunge lovsongar til Gud gjennom desse åra på *Fjordly*, lovsong som har sprunge fram frå hjartedjupet», skreiv styraren i 1979.²⁷² I 1983 og frametter blei det invitert til «unge-vaksne-helg» på *Fjordly*,²⁷³ og i 1997 blei det kalla inn til «mimre-leir» for dei som hadde vore på *Fjordly* frå midten av 70-åra til ut i 80-åra.²⁷⁴ Slike arrangement tyder på at det fanst ei stor gruppe menneske som hadde tilknytning til ungdomssenteret, men som kanskje ikkje hadde funne seg til rette i foreiningane heime. Vi kan òg lese, ut frå gåvestatistikken og tala på nedlagte foreiningar, at den første *Fjordly*-generasjonen i stor grad lét vere å ta over drifta av dei lokale foreiningane.

Et bilete på denne typen ungdomsarbeid kan vere ein «eittøyra Mikke Mus». «Hovudet» som står for hovudforsamlinga (som i vår samanheng vil seie bedehusa), og det veksande «øyret», ungdomsarbeidet (i dette tilfellet på *Fjordly*), har veldig få berøringspunkt.²⁷⁵ Tidlegare hadde ungdom gjerne starta eige arbeid, men det hadde likna såpass på det dei gamle dreiv med, at generasjonsovergangane like vel var meir prega av kontinuitet enn brot.²⁷⁶ Ut over frå 70-talet blei det annleis. Ungdomen samla seg til kveldsmøte på fredagane og laurdagane nokre helgar på *Fjordly*, dei eldre samla seg i «småsalen» på bedehuset til bønemøte på føremiddag eller kveld i veka og kanskje «vanleg møte» på søndag ettermiddag/kveld. Ungdomen spelte biljard, dei eldre strikka og snekra. Ungdomen song nyare norske og engelske lovsongar, dei eldre heldt seg til det som stod i «Sangboken». Ungdomen hadde delekveldar og bad for kvarandre på *Fjordly*, utan at dei var klare over at omtrent det same, berre i andre formar, skjedde på venemøta heime på bedehuset.

²⁷¹ Slik Engelsen, Hanssen og Sannes 1981 s. 113 vona skulle skje for heile den lutherske kyrkja.

²⁷² Wergeland 1979 s. 158. Styrar på *Fjordly*, Jorunn Glomnes, i ei helsing til 100-årsskriftet for Nordfjord indremisjon

²⁷³ *Ljosstrålar* september 1983 s. 1

²⁷⁴ *Ljosstrålar* januar 1997

²⁷⁵ Creasy Dean og Foster 1998 s. 30

²⁷⁶ Skrivervik 2003 fortel s. 109 at «I slutten av 1940-åra fekk eg saman med nokre andre i gang ei misjonsforeining for yngre kvinner. Dei eldre hadde sitt arbeid, vi kunne starte for oss sjølve» Denne foreininga arrangerte basarar stort sett akkurat som dei eldre, sjølv om aldersgruppene var skilde.

Mykje tyder på at Fjordly og bedehusa fungerte som ulike *sosiale felt* (jf. Bordieu), der det var nokre formar for *sosial* eller *kulturell kapital* som blei verdsett på ungdomssenteret og heilt andre typar kapital som gjaldt heime på bedehuset. Dersom ein ungdom kjente seg heime på Fjordly, hang dette truleg saman med at han/ho forstod dei kulturelle kodane der, og kunne bli anerkjent til dømes for evna til å finne på artige leikar, for åndsfylt lovsong eller lageret av tørre vitsar. Dette var formar for kapital som ungdomen ville få liten gevinst for på bedehuset heime. Der var det kapital som trufast oppmøte, fråhald frå alkohol og gevinstproduksjon til basar som gav anerkjenning. Nokre typar sosial og kulturell kapital, som deling av vitnesbyrd, dugnadsvilje, gjevarglede eller bibelkunnskap var felles for dei to kulturane, men fekk så ulike uttrykk at det kunne vere vanskeleg å sjå dette på tvers av kulturgrensene.

Problemet som modellen med den «eittøyra Mikke Mus» illustrerer, er kort fortalt at separate ungdomsgrupperingar gjerne fungerer dårleg til å leie ungdomen inn i ein vedvarande truspraksis, når ungdomsarbeidet ikkje heng nøye saman med det øvrige arbeidet, slik òg *Ljosstrålar* åtvare om i 1974.²⁷⁷ Ungdomar som hadde hatt sin åndelege heim på ungdomssenteret, kunne bli dobbelt framandgjort. For når ungdomstida var ferdig hadde dei lite forhold til hovudforeininga, samtidig som dei gjerne kunne ha eit negativt bilete av folk utanfor kristne miljø. Høgmessa i den lokale kyrkja tilbød heller ikkje det same fortetta fellesskapet som på ungdomssenteret, og dermed var vegen kort til passivitet. Utfordringa blei oppsummert av formannen i 1994: «Mange av dei som er med på leirar og ungdomshelger, ser ikkje ut til å bli fanga opp av det kristne miljøet når dei kjem heim».²⁷⁸

På Fjordly var det ein bevisst tanke i botn om at ein kunne få aukande ansvar, slik at ein kunne starte som kjøkenhjelp og få meir og meir leiaransvar.²⁷⁹ Slik sett ser det ut til at leiartreninga mellom generasjonane fungerte internt på ungdomssenteret. Likevel fortel ungdomssekretæren ut på 90-talet om manglande respons frå vaksne på spørsmål om å

²⁷⁷ *Ljosstrålar* februar 1974 s. 3 rapporterte frå andre stadar i landet: «Det er ikkje til å kome forbi at den sterke spesialiseringa av ungdomsarbeidet dei siste tiåra har ført med seg at ein har mist noko av den styrken det gjev å ha heile «kristenfamilien» samla. Men fleire og fleire ser no ut til å sanna at skal det kristne ungdomsarbeidet vera sterkt må det ha opne dører til anna kristeleg verksemd».

²⁷⁸ Formann Svein Ottar Sandal i *Ljosstrålar* september 1994 s. 3.

²⁷⁹ *Ljosstrålar* april 1998 s. 5 beskriv t.d. ei slik utvikling for ei som starta som vanleg deltakar og sidan «gjeikk gradene» som kjøkenhjelp, og vidare til leiaroppgåver.

stille som leiarar på Fjordly.²⁸⁰ Leirleiarfunksjonen kunne ha vore eit godt høve for bedehusfolket til å rekruttere og informere om det «vanlege» bedehusarbeidet og bygge relasjonar. Men her ser vi kanskje òg ein konsekvens av at bedehusfolket ikkje oppfatta innhaldet i arbeidet på Fjordly som «sitt» ansvar og ein føresetnad for vidare indremisjon, men heller noko avsondra frå det dei elles dreiv med.²⁸¹ Vi kan heller ikkje sjå bort frå at eksistensen av eit slikt ungdomssenter kunne få lokale leiarar til å tenkje at ungdomane fekk det dei trong der, slik at det var mindre farleg å leggje ned yngreslaget eller ungdomsgruppa.

Det er vanskeleg å finne skriftlege døme på at leirarbeidet eller satsinga på Fjordly ungdomssenter blei kritisert av nokon i indremisjonen gjennom heile perioden 1970-2000. Usemja i åra kring 1990 handla mest om retreatsenteret, som blei bygd opp eit steinkast unna. Ungdomsarbeidet blei heia fram av folk i alle generasjonar, og det blei gjeve masse naturalia som potetsekkar og heimelaga pyntegjenstandar til Fjordly, lenge etter at dette var slutt på folkehøgskulen. Dette fortel om ei tilknytning til ungdomssenteret frå folk som var gamle nok til framleis å ha ein fot i det gamle naturalhushaldet. Om misjonsfolket var samde om noko, så var det at leirarbeidet for ungdomar på Fjordly var sentralt for organisasjonen si framtid. Og det verkar som dette var ei rett vurdering. I 1972, siste året utan eige ungdomssenter, hadde indremisjonen 400 deltakarar på leirar. Det svarte til om lag 4% av talet på barn og unge i Nordfjord. I 1997 var talet på leirdeltakarar stege til 800, som då svarte til om lag 11% av barn og unge.²⁸² Dei fleste andre målbare tal gjekk motsett veg for indremisjonen i denne perioden, så slik sett må bygginga og drifta av senteret kunne reknast som ein suksess. Fjordly fungerte etter intensjonen som ein åndeleg heim for mange, og på slutten av 1990-talet var ungdomssenteret mellom dei få delane av Nordfjord indremisjon som kunne karakteriserast som vital. Dersom kriteriet på suksess var om ungdomar blei vunne og bevart som kristne, verkar Fjordly å ha fungert som det skulle. Men senteret ser altså ikkje ut til å ha støypt ungdomen inn i ein indremisjons-mal som gjorde at dei fekk lyst

²⁸⁰ *Ljosstrålar* mars 1994 s. 3.

²⁸¹ Denne beskrivinga gjeld sjølve avviklinga av leirar og ungdomsarrangement. Situasjonen var ein heilt annan på gåvefronten og når det blei kalla inn til dugnad på Fjordly. Her stilte indremisjonsfolket opp så det monna gjennom heile perioden, som skildra td. i *Ljosstrålar* mars 1994 s. 7 der 4 arbeidslag var i sving med vasking, baking, og snekring. I aprilnummeret kan vi lese om Bertel Austrheim, som berre siste året hadde hatt 50 dugnadsdagar på Fjordly.

²⁸² Tal på leirdeltakarar frå årsmeldingane. Prosentdelen er av personar busette i Nordfjord under 16 år. Nokon har truleg vore på meir enn ein leir, og det går ikkje klart fram frå årsmeldingane om dei er talt ei eller fleire gongar.

til å tre inn i det lokale bedehusarbeidet, og dei lokale bedehusa ser ikkje ut til å ha gjort gode grep for å inkludere «Fjordly-kulturen» i foreiningane. Denne mangelen på samanheng mellom generasjonane er ei viktig forklaring på problema for lokalforeiningane utover 80- og 90-talet.

4.5 Adiafora-spørsmål

Indremisjonsungdomen måtte òg operere innanfor eit normsystem dei ikkje alltid heilt forstod bakgrunnen for. Stridsspørsmåla var gjerne såkalla *adiafora*, handlingar som verken kan kallast moralsk gode eller fullstendig forkastelege. Manøvreringsrommet for adiafora var i endring i indremisjonen gjennom siste del av 1900-talet. Bjørg Seland beskriv korleis dei seinare generasjonane, som ikkje sjølv hadde opplevd vekkingane, hadde vanskar med å forstå grunnen til strenge moralkodeks som forbaud kortspel, ring i øyra eller blåbærplukking på søndagar.²⁸³ Nokre av adiafora-spørsmåla, som TV-kikking, var ikkje lenger like store stridstema i indremisjonen utover 1970-talet. I *Ljosstrålar* i oktober 1953 ser vi eit glimt av bedehusfolket si tradisjonelle haldning til idretten, eitt av dei adiafora-spørsmåla som indremisjonen endra haldning til.

«Eg har lese det gong på gong, at det er ikkje farleg for ein kristen å driva litt idrett, berre det ikkje vert konkurranseidrett. [...] ...vi er fleire kristne idrettsmenn her i fjorden som konsekvent nektar å vere med på konkurransar om sundagen. [...] Vi skjønar nok at åtaka på idretten mykje har sin grunn i at idretten er ei makt i tida, og at det er mange som tapar si sjel nett her. [...] Når eg har vore saman med truande vener, har eg sumtid fortald at eg driv idrett. Då har eg ofte vorte møtt med litt mistenksame augo: Nei, jaså, er du av den sorten?»²⁸⁴

Men innsendaren opponerte altså mot denne tradisjonelle haldninga. Det er òg verdt å merke seg at bedrifta Olav K. Henden på Sandane annonserte for «Treningsdrakter for vaksne og born» i same nummer av *Ljosstrålar*. Skotta mellom idrett og bedehus var ikkje vasstette på 1950-talet heller. I 1973 stod det i årsmeldinga til Nordfjord indremisjon korleis elevar på folkehøgskulen hadde tatt trenarkurs og delteke i konkurransar. «Idretten kan ta

²⁸³ Seland 2006 s. 217

²⁸⁴ *Ljosstrålar* oktober 1953, lengre innlegg under tittelen «Kristendom og idrett».

både tid og krefter, men han kan og inspirere til større innsats», heiter det der.²⁸⁵ Frå 1991 stod Nordfjord indremisjon som arrangør av IMI-cupen i fotball på Sandane.²⁸⁶ Og når vi kjem fram til 1997 finn vi ei reportasje i *Ljosstrålar* om veteranidrettsmann og forkynnar Gudmund Skrivervik, som uttalte:

«Det har gått føre seg ein frigjeringsprosess i kristne miljø og hos den einskilde av oss. Dette har eg gjennomlevd på kropp og sjel – like frå syndestempel på permanent til våre dagars fridomsideal med aksept for livsutfalding t.d. i sport og idrett.»²⁸⁷

Spørsmålet krystalliserte seg gjerne i kva som var rett og gale å gjere på ein søndag. I *Ljosstrålar* finn vi ein slik debatt i 1969, der ein innsendar hevdar at i den nye tida er folk slitne på nye måtar, slik at kroppsleg utfalding og hobbyarbeid kan vere å halde kviledagen heilag. Ein annan innsendar reagerer då på mangelen på tydeleg skilje: «Men kroppsleg aktivitet ute er ymse i dag som ikkje har noko og gjere med Jesu sine ord: Du skal halde kviledagen heilag».²⁸⁸

For mange kunne bedehusa sine tydelege grenser vere appellerande, kanskje særleg for dei med sjølvopplevde eller innprenta opplevingar av korleis adiafora som kortspel og alkohol kunne øydeleggje heile familiar. Dei enkle «anten-eller» svara på kompliserte spørsmål stod seg likevel dårleg mot erfaringane mange gjorde seg i møte med eit stadig meir pluralisert samfunn utover 1900-talet. Men for nokon var det nok nettopp det *trygge* ved bedehusa som var særleg tiltrekkande, jamvel etter 1970.²⁸⁹

Pål Repstad gjorde i 1984 ei rekkje intervju med sørlendingar som hadde gått «fra ilden til asken» religiøst sett. Stort sett fann Repstad at det ikkje var direkte hykleri som var årsak til passiviteten, men ofte ein opplevd mangel på samsvar mellom liv og lære hos bedehusfolk.²⁹⁰ Mange blei òg passive i eit slags stille opprør mot det dei oppfatta som knugande moralnormer utan tilstrekkeleg grunningjeving. Her kan *Ljosstrålar* fortelje lite om korleis dette arta seg i Nordfjord, vi kan berre anta at det nok fanst fellesstrekk mellom dei

²⁸⁵ Årsmelding for Nordfjord indremisjon 1973 s. 16

²⁸⁶ *Ljosstrålar* januar 1992 har ei reportasje om andre gong cupen blei gjennomført.

²⁸⁷ *Ljosstrålar* september 1997 s. 3

²⁸⁸ *Ljosstrålar* november 1969 s. 2

²⁸⁹ Seland 2006 s. 416

²⁹⁰ Repstad 1984 s. 113 gjev ulike skildringar av korleis livsstilspietistane «siler mygg, men sluker kamelar».

som forsvann frå bedehusa på Sørlandet og i Nordfjord. Ei sosiologisk undersøking av religiøs passivisering ville kunne avdekke meir presist korleis samanhengen mellom moralnormer og passivisering var i Nordfjord. Men ein faktor som utvilsamt spelte ei stor rolle i passiviseringa av bedehusfolket, var det store *arbeidspresset*.

4.6 Arbeidspress og store forventingar

I 1923 såg Ludvig Hope eit trekk ved lekmannsrørsla som han var uroleg for, «kristenfolket held på å gå trøytt under dette sundrivande arbeidstrykket.»²⁹¹ Dette trykket ser ikkje ut til å ha gått over ved inngangen til 1970-talet. Det er slåande kva ord som gjerne blei brukt i omtalen av indremisjonen og lekfolket i *Ljosstrålar* gjennom heile siste tredelen av 1900-talet: "ansvar", "oppgåver", innsats", "jobb" og "arbeid". Dette gjaldt både når det var snakk om det som går føre seg på bedehuset, og ikkje minst når enkeltmenneske i misjonen skulle omtalast i rosande ordelag. Minneorda over tre indremisjonsvener som var gått bort i 1973, blei innleia med desse orda: «Arbeidsdagen er slutt for nokre av våre kjære», og verset som blei brukt til å minnast dei begynte:

*For Guds folk er hvilen tilbake,
I himmelens salige hjem.
Bak trengselens skyfulle dage,
En hviledag venter på dem.*²⁹²

Her låg ei tydeleg felles forståing av at bedehusarbeidet er ein del av «trengselens skyfulle dage», som så blir avløyst av den kvila som er fortent for arbeidarane. Eit av dei verkeleg store paradoksa i bedehusrørsla er korleis forkynninga ofte dreidde seg om å vende seg frå «gjerningskristendom», samstundes som det var nettopp *arbeid*, eller *gjerningar* om du vil, som var forventa av medlemmane. Her kan vi sjå ei felles grunnoppfatning, eit *doxa*, som blei sett som sjølvsgatt av dei involverte i rørsla. For å forstå kva dette handlar om, er det interessant å sjå kva stikkord Ottar Hellevik bruker for å beskrive den kulturelle gruppa *tradisjonelle idealistar*, nemleg *yte og ofre*. *Moderne idealistar* derimot blir beskrive med

²⁹¹ Hope 1923 s. 40. Om dette arbeidstrykket òg kunne ha ein samanheng med den særnorske skikken han omtalar positivt på s. 26 med å «vera med i 2-3-4-5 organisationar samstundes», det skriv han ikkje noko om.

²⁹² *Årsmelding for Nordfjord indremisjon* 1973. Frå nr. 832 i *Sangboken*, skrivne av Per Nordsletten i 1891.

stikkorda *yte* og *meistre*.²⁹³ Det kan jo sjå likt ut på overflata sidan det første ordet er likt, men det er stor skilnad på å yte noko og rekne det som eit offer (utan at ein treng synast synd på seg sjølv av den grunn), og det å yte for å få kjensla av å meistre noko. Her er ein nøkkel til å forstå noko av grunnen til at det var vanskeleg å inkludere dei unge moderne idealistane i det tradisjonelle arbeidet. Det grunnleggjande verdisynet deira krasja med verdisynet hos dei tradisjonelt innstilte når det gjaldt poenget med all denne ytinga. Kristne med eit moderne idealistisk verdisyn ville vere ute etter kjensla av meistring ved å vere med på noko som utgjør ein skilnad. Men medan det er lite meistring å spore i reportasjane i *Ljosstrålar* på denne tida, ville dei som tenkte på tenesta si som eit offer, ha rikeleg oppbyggjeleg lesestoff. Og når tyngdepunktet i verdiane til folket som heilskap gjekk frå tradisjonelt mot moderne, slik Monitor-undersøkinga avdekkjer at skjedde mellom 1985 og 1995,²⁹⁴ gjev det ei forklaring på kvifor bedehusrørsla fann stadig mindre respons ute i bygdene for sitt *yte* og *ofre*-baserte verdisyn.

I materialet frå *Ljosstrålar* ser det likevel ut som at snakket om arbeid, innsats og oppgåver tar seg opp frå rundt 1990. Og frå då av blir det ofte nemnt at misjonsfolket må «bli flinkare til» både det eine og det andre.²⁹⁵ I uttrykket *flinkare* finn vi kanskje tendensar til at ønsket om *meistring*, ikkje berre *offer*, gjer seg gjeldande hos nokre av indremisjonsfolket. Frå før av hadde indremisjonsfolk, som vi såg i kapittel 4.1, forventingar knytt til at det dei gjorde skulle gjerast slik det blei gjort *då ting fungerte* i gamle dagar. Frå slutten av 1980-talet kom i tillegg forventingane om at ein skulle gjere alt på heilt nye måtar, men utan at ein skulle slutte med noko av det gamle. Det er ikkje rart om «trengselens skyfulle dage» blei opplevd som ekstra mørke av dei som skulle gjennomføre ei slik umogleg oppgåve.

På slutten av 1980-talet og utover 1990-talet var det tydeleg at arbeidspresset på spesielt dei som tok på seg leiaransvaret i Nordfjord indremisjon, var veldig stort. Dette gjaldt både tilsette og frivillige. Eit tydeleg teikn på dette er utviklinga i kor lenge folk blei sitjande med ansvaret dei hadde teke på seg, og grunnane dei gav for å trekkje seg. Frå 1972 til 1985 hadde organisasjonen same krinssekretær. Då han gav seg, sat den neste i om lag 3 år, så

²⁹³ Hellevik 1996, «hugselapp» med stikkord på baksida av boka

²⁹⁴ Hellevik 1996 s. 84

²⁹⁵ Til dømes er uttrykket *flinkare* brukt 8 gongar i ei halvsides spalte der tre krinsstyremedlemmar blir spurde om kva dei vil leggje vekt på framover i *Ljosstrålar* januar 1995 s. 4

under eitt år, så om lag 5 år, så stod Nordfjord indremisjon utan krinssekretær i heile 1996, før ei kriseløysing kom på plass og gav delt sekretær med Sunnfjord i 1997. Ein av sekretæra gav seg med denne grunngjevinga:

For meg er det for mye som sliter på ved det å være kretssekretær. Ansvar for daglig drift, mange saker å forholde seg til, personalforvaltning og omsorg for foreningene og den enkelte oppi dette.²⁹⁶

Like vanskeleg som å finne arbeidarar, var det å finne frivillige som ville stille seg i spissen for arbeidet. Ein formann sat frå 1994 til 96, så sat neste i eitt år før ho gav seg, og òg den neste formannen gav seg etter eitt år. Begge dei siste uttalte til *Ljosstrålar* at arbeidet var svært slitsamt og at dei brukte nær sagt all si tid på det.²⁹⁷ Med slike innrømmingar frå dei på topp, var det ikkje rart at valnemnda hadde ein særst vanskeleg jobb med å få folk til å stille, sjølv om dei tok «hundrevis av telefonar».²⁹⁸ I 1998 melde *Ljosstrålar* at det ikkje hadde lukkast å finne folk til rolla som verken regionleiar, administrasjonsleiar eller formann.²⁹⁹ Eit innlegg i *Ljosstrålar* i 1990 viste korleis slitasjeproblema for indremisjonsarbeidarane fekk nokon til å spørje seg:

Hvordan forvalter Nordfjord indremisjon den viktigste ressursen den besitter: arbeiderne sine? Er personalpolitikken forfeilet når gode medarbeidere både på landsplan og i vår sammenheng går over ende p.g.a. hverdagens arbeidstrykk?³⁰⁰

Spørsmålet var heilt tydeleg på sin plass, og problematikken med stort trykk på dei aktive gjaldt òg på lokalplan. På Eid kunne dei melde om at dei var «ein liten aktiv kjerne som faktisk står føre fleire aktivitetar enn nokon gong i laget si soge»,³⁰¹ men aktivitetsnivået blei ikkje problematisert her. Dei mange bedehusa som var blitt bygde, førte med seg ei viss arbeidsmengde i form av vedlikehald og eventuell oppussing. Men det ser samstundes ut til at husa gjorde det vanskelegare for indremisjonsarbeidet å berre døy stilt ut. 20 av dei 32 stadene som framleis hadde indremisjonsverksemd i 2000, hadde eige bedehus. Berre Silda,

²⁹⁶ *Ljosstrålar* november 1990 s. 2

²⁹⁷ *Ljosstrålar* april 1997 og april 1998.

²⁹⁸ *Ljosstrålar* mai 1997

²⁹⁹ *Ljosstrålar* august 1998 s. 1, oppgåvene skulle då gjelde for ein samanslått region av Nordfjord og Sunnfjord.

³⁰⁰ *Ljosstrålar* juni 1990 s. 4

³⁰¹ *Ljosstrålar* juni 1995 s. 5

Almenningen, Gangsøy og Ålfoten hadde på dette tidspunktet slutta å arrangere inntektsbringande aktivitetar i bedehusa sine.

I nokre grender var det avfolkinga som gjorde at laga blei lagt ned, men andre stadar var arbeidspresset ein viktig faktor. I 1993 melde indremisjonslaget på Bryggja om at dei la ned drifta etter at det ikkje lukkast dei å finne formann eller styremedlemmar. Nedlegginga blei grunngeven mellom anna med at lokallaget si oppgåve var blitt redusert til å samle inn pengar til regionkontoret, som dei såg lite til etterpå, og fordi konflikhtar blei åndeleggjort i staden for å bli løyste på gode måtar.³⁰² òg frå andre delar av landet veit vi at fleire som hadde blitt mindre aktive på bedehuset, forklarte sitt minkande engasjement med kombinasjonen av store krav til prioritering av bedehusarbeidet og manglande evne i bedehusmiljøet til å handtere konflikhtar.³⁰³ Det er, som vi kan sjå, gode grunnar til å tru at denne passiviseringsmekanismen slo sterkt ut i Nordfjord indremisjon utover 1990-talet. Det er likevel ikkje sikkert at dei som fekk nok av arbeidstrykket i indremisjonen, blei fullstendig religiøst passive. Truleg hadde Ludvig Hope eit poeng då han i 1923 spådde at «dei trøytt kristne vil gå til *kyrkja* og *presten* og finne kvile der».³⁰⁴ Dette kan vere ein av årsakene til arbeidskyrkja sin vekst og bedehuset sin nedgang på Sandane som vi såg i kapittel 3.5.2, og vi må rekne med at den same trøyttten slo inn i dei andre nordfjordbygdene, òg.

4.6.1 Ansvarsmobilisering

Ein strategi for å hindre tilbakegangen, er *ansvarsmobilisering*. Det vil seie tanken om at dersom berre alle gjorde jobben sin og gav det dei burde, så ville ein ikkje nødvendigvis hatt desse problema.³⁰⁵ I 1968 stod følgjande å lese i *Ljosstrålar*:

Økonomien i Nordfjord indremisjon er ikkje som han skulle og burde vere. Ein kan ikkje tale om økonomisk tryggleik eller ryggrad i arbeidet. [...] Men no må det bli plan over vår gjevarteneste også i indremisjonen. [...] Det vi vil fram til er ein ring av vener som er villige til

³⁰² *Ljosstrålar* mai 1993 s. 3. Det kom mange reaksjonar på denne nedlegginga, og i juninummeret blei det peikt på at det ikkje var opp til styremedlemmane om dei ville leggje ned laget, det måtte eit årsmøte til.

³⁰³ Agedal 2003 s. 330

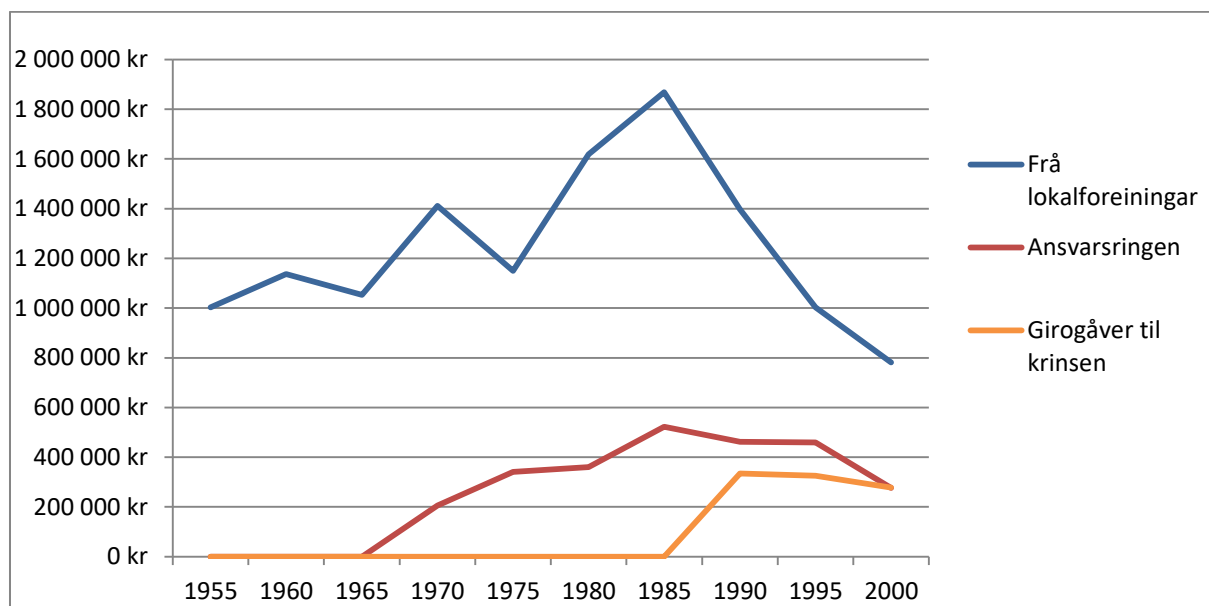
³⁰⁴ Hope 1923 s. 40

³⁰⁵ Agedal 2003 s. 352

– å leggje til sides så mykje som ein «får lukke til» og kvar månad eller kvartal sende si gåve til indremisjonskontoret.³⁰⁶

Namnet på denne nyskapinga blei *Ansvarsringen*. Dette blei ei gruppe menneske rundt om i fjorden som tok ansvar, ikkje berre for det økonomiske, men òg for bøn. På mange måtar gjer det meining å tenkje på Ansvarsringen som ein slags regional indre kjerne, slik dei som møtte trufast på småmøta var den indre kjernen på bedehusa. Ut frå eit *yte-offer*-verdisyn ville dette vere ein naturleg måte å angripe problemet med sviktande inntekter og engasjement, og ein slik strategi ville dermed kunne fungere godt på folk i det tradisjonelt idealistiske kultursegmentet.

Figur 4-3: Tre gåvekilder til Nordfjord indremisjonskrins, pris- og lønsvestjustert til 2017-kr.



Og det viste seg å slå til. Indremisjonsfolket i Nordfjord reagerte positivt på ein slik sjanse til å både yte og ofre på ein trufast og skikkeleg måte. Det begynte smått, men så blei det eit stort hopp oppover i inntekter gjennom Ansvarsringen frå 1976. Frå midten av 80-talet blei det òg mogleg å gje fast via bank- eller brevgiro, utan å vere med i Ansvarsringen og møte opp på deira tilstellingar. Vi ser ut frå Figur 4-3 korleis inntektene frå Ansvarsringen og giroinnbetalingar blei viktigare for krinskassa etter kvart som inntektene direkte frå lokalforeiningane gjekk bratt ned frå 1985.

³⁰⁶ Ljosstrålar mai 1968

4.7 Høvdingane sin status

Ein ting er arbeidspresset på dei aktive i indremisjonen, men ei anna side av reknestykket er den *statusen og makta* ein kunne oppnå gjennom slikt arbeid. Sjølv om alle dei ulike misjonsorganisasjonane formelt sett var demokratisk oppbygde, var dei samstundes gjerne kjenneteikna av at dei hadde såkalla *høvdingar*. Desse definerte særleg den teologiske profilen, men òg strategiske val. Høvdingane representerer ein paternalistisk makttradisjon, som eksisterte parallelt med den demokratiske organisasjonen. For indremisjonsselskapet på landsplan var Johan Martin Wisløff, sonen Fredrik Wisløff og Ole Hallesby dei mest framtrèdande på midten av 1900-talet, medan Gunnar Prestegård og Anfin Skaaheim stod i omtrent same tradisjonen mot slutten av 1900-talet. Høvding-posisjonen gav rom for å byggje solide personlege maktposisjonar.³⁰⁷

I Nordfjord-regionen fanst det òg høvdingar som fekk tillit ved politiske val på bakgrunn av innsatsen sin i misjonsarbeid. Tre av dei fire stortingsrepresentantane som blei vald inn frå Nordfjord i tida 1954-1977 hadde bakgrunn frå lekmannsrørsla.³⁰⁸ Hans O. Ommedal sat som tingmann 1954-1965 for KrF. Han var skuleinspektør, tidlegare formann i det lokale kristelege ungdomslaget i Hyen, sat i styret i NMS og var ein pådrivar for byggeprosjekt på «Ljosborg» i 1963.³⁰⁹ Frå 1965 var det krinsekretæren i Nordfjord indremisjon, Knut Myrstad, som tok over setet til Ommedal. Han sat på Stortinget heilt til 1977, han òg for Kristeleg Folkeparti. Men i Nordfjord var ikkje KrF einerådande mellom lekfolket. Senterpartimannen John A. Austrheim var aktiv i indremisjonen lokalt på Sandane og Austrheim, og var formann i Nordfjord indremisjon 1949-1951 og 1955-1957. Han sat i hovudstyret til Indremisjonsselskapet 1956-1965, på Stortinget 1961-1977, og hadde jobben som samferdsleminister under Lars Korvald. For alle desse tre gjekk vegen frå tillitsverv i

³⁰⁷ Seland 2006 s. 239

³⁰⁸ Ein slik bakgrunn kan vere vanskeleg å definere, men høgrerepresentanten Paul Svarstad ser ikkje ut til å ha vore aktiv i lekmannsrørsla, etter det eg kan sjå, og la til dømes lite vekt på indremisjonen si rolle i Innvik då han skreiv ei soge om prestegjeldet der i 1981. Men utdanninga si hadde han frå indremisjonsskulen Framnes i Hardanger. Edvard Solheim, som var vararepresentant frå Breim møtte i tillegg fast for Ap frå 1956-57.

³⁰⁹ Roll-Hansen 2017 s. 175

misjonen til tillitsverv i politikken. Nordfjord indremisjon «eigde» altså to av dei fem seta frå Sogn og Fjordane heilt frå 1961 til 1977.³¹⁰

Ei samanlikning frå nyare tid kan vere korleis posisjonen som leiar for Røde Kors kunne fungere positivt for Jonas Gahr Støre si politiske karriere. Ein slik leiarposisjon byggjer nettverk og tillit, gjer personen kjend og gjev del i organisasjonen sitt gode namn og rykte. Men det er jo avhengig nettopp av at organisasjonen sitt namn og rykte er godt. Og utover 80- og 90-talet begynte den auraen som tidlegare omgav høvdingane i indremisjonen, å bli svekka, parallelt med indremisjonen si svekka stilling i samfunnet. Likevel, framleis på 80- og 90-talet finn vi i Nordfjord at Magne Aarøen, som var Ljosborgelev, tidlegare formann i Blakset indremisjonsungdom og aktiv i Selje og Sandane indremisjon, hadde først to varaperiodar og sidan fast plass på Stortinget for KrF frå 2001 til han døydde i 2003. Svein Ottar Sandal, som var formann i Nordfjord indremisjon frå 1994 til 1996, fekk statssekretærstilling i den første Bondevik-regjeringa. Gjennom heile perioden 1970-2000 var det altså mogleg å oppnå politisk makt for indremisjonsfolk. Men det betydde ikkje at statusen ved å ta på seg leiarverv var uendra.

Krinssekretær Kåre Vølstad uttalte til *Ljosstrålar* i 1998: «I tidlegare tider vart det sett på som ei ære å få eit slikt tillitsverv, i dag ei bær». ³¹¹ Etter kvart blei det kanskje til og med noko ein måtte forklare eller skjule ovanfor bygdefolk og potensielle arbeidsgjevarar. ³¹²

Sosiologen Mary Douglas beskriv korleis religiøse organisasjonar gjerne gjer det bra om dei kan tilby leiarane løn i form av velstand eller innflytelse, men korleis mindre innflytelse for leiarskapet ofte vil føre med seg splid og friksjon. ³¹³ Særleg lukrativt pengemessig var nok aldri leiarposisjonar i indremisjonen, men på 90-talet gav det heller ikkje lenger noko særleg

³¹⁰ Faktaopplysingar om Nordfjord-representantane og deira organisasjonsbakgrunn er henta frå Stortinget sine biografi-nettsider. Der ser vi òg at Sp-representanten og klokkarsonen Leiv Blakset, som var tingmann frå 1985-1993, hadde tydeleg bakgrunn frå frivilleg arbeid i Stryn, om ikkje primært misjonsarbeid.

³¹¹ *Ljosstrålar* august 1998 s. 3

³¹² En artikkel i pinserørsla sitt organ Korsets Seier i oktober 2017 utløyste t.d. debatt etter at dei fortalde om korleis avisa ofte får spørsmål frå intervjuobjekt om å slette namnet deira frå artiklar som blir liggjande på nett, fordi kristne er redde for dårlegare sjansar for jobb eller å bli stigmatisert dersom namnet deira kan bli søkt opp og forbunde med "kristen-sakar". Den tida er tydeleg over då kristne verv var ein effektiv veg til innflytelse i storsamfunnet, og dette har vore ei gradvis utvikling.

³¹³ Douglas 1987 s. 23-24

status og vørdnad i storsamfunnet å vere bedehushøvding.³¹⁴ Det er sannsynleg at høvdingane sin høge status i samfunnet i si tid betydde mykje for rekrutteringa til leiarposisjonar langt nedover i organisasjonen. Negativ endring i denne respekten ville dermed påverke leiarrekrutteringa negativt. Her er ein mogleg grunn mellom fleire til at leiarkursa til indremisjonen var sprekkfulle på 1970-talet, mens det blei vanskeleg å finne både krinsekretærar og formenn til Nordfjord indremisjon på 1990-talet.

Björg Seland beskriv korleis både ho og Bjørn Slettan fann at bedehusmiljøa på Agder fram til 1945 blei haldne oppe av ein liten, men aktiv flokk. Dei hadde gjerne sterke band til bygdas politiske leiing, og bedehusarbeidet var i slike bygder ein mogleg veg til status og innflytelse.³¹⁵ Olaf Agedal har undersøkt bedehusfolket sin innflytelse ved kommunestyreval og soknerådsva i bygdene han besøkte,³¹⁶ og Atle Døssland undersøkte indremisjonsfolket sin politiske innverknad i Kvinnherad.³¹⁷ Slike undersøkingar på meir lokalt plan ville vore interessante for Nordfjord sin del òg, men har ikkje vore del av dette prosjektet.

4.8 Misjonskvinnene

Ein så tydeleg patriarkalsk høvdingtradisjon gjer at vi må stille oss spørsmålet om korleis kvinnene si stilling utvikla seg i indremisjonen gjennom denne perioden. Den patriarkalske lekmanstradisjonen kan i alle fall førast tilbake til haugianarrørsla.³¹⁸ Men Hauge lét kvinner tene som leiarar og «eldste» i venesamfunna og som «tilsynsmenn».³¹⁹ Kvinner fekk på

³¹⁴ Slettan 1992a skriv s. 167 om korleis den sosiale statusen til misjonsfolket i Agder var noko som hadde vekse fram mot 1900. «Forakten for de hellige endret seg så smått til aksept og sympati. Misjonssaken ble møtt med velvilje fra mange hold.» Det er denne haldningsendringa som går meir eller mindre i retur utover siste del av 1900-talet.

³¹⁵ Seland 2006 s. 424

³¹⁶ Agedal 2003 s. 522. Han fann stor nedgang i representasjonen frå 80- til 90-talet ved begge typar val i «Drabantbygda», lite endring i «Bondebygda» og nedgang berre i soknerådsrepresentasjonen i «Bygdebyen»

³¹⁷ Døssland 2011 oppsummerer s. 68-69 korleis indremisjonsfolket utgjorde halve kommunestyret i Kvinnherad på starten av 1900-talet, og korleis denne representasjonen blei innskrenka til engasjement for skulestyre, sokneråd og forkynning.

³¹⁸ Ropeid 1980 s. 207 kallar denne posisjonen for «sentralpersonen» i venesamfunnet, ein som ikkje blei vald, men som blei peikt ut på bakgrunn av stor kristeleg røynsle, og som verka stabiliserande og konserverande på flokken.

³¹⁹ Golf 1998 s. 132 skriv at Hauge allereie i 1802 valde ut 5 kvinner mellom 33 tillitsvalde som skulle føre oppsyn med rørsle.

nokså banebrytande vis tale i dei haugianske forsamlingane.³²⁰ Kirsti Svanøe (1781-1840) var den reelle leiaren av drifta på det haugianske Svanøy-godset i Sunnfjord,³²¹ og hadde blitt kopla saman med mannen sin av Hauge.³²² Berthe Canutte Aarflot (1795-1859) frå Ørsta/Volda blei kjend for si brevskriving og salmedikting, og for sine oppbyggingsmøte, både på Sunnmøre, i Nordfjord og i Sunnfjord.³²³ Mange av haugianarkvinnene oppfatta seg som jambyrdige med mennene, og dei må seiast å ha vore pionerar for likestilling.³²⁴

Vidare utover 1800-talet ser det ikkje ut som at kvinnene med det same profitterte på innføringa av demokratiske strukturar i dei kristelege organisasjonane.³²⁵ Men allereie i 1904 fekk kvinner stemmerett i Det norske misjonsselskap, ni år før dette fekk gjennomslag ved stortingsval.³²⁶ Indremisjonsselskapet var òg tidlegare ute enn det politiske Noreg, og vedtok stemmerett for kvinner ved generalforsamlinga i 1911. Nordfjord indremisjon sitt årsmøte hadde då vore samrøystes for at kvinner og menn skulle ha lik stemmerett og rett til å bli vald inn i styra. Då hadde krinsstyret allereie frå 1904 godkjend at Malena Arnestad reiste rundt som emissær, sjølv om ho hadde fått beskjed om å halde seg unna det mest offentlege rampelyset, og om å arbeide mellom sjuke, gamle og i søndagsskulen.³²⁷ Kvinnene sitt inntog i søndagsskulen og barneforeiningane blei ikkje nødvendigvis problematisert av kyrkja heller, men kunne sjåast som ei utviding av plikta til å gje ei kristeleg oppseding i familien, og dermed ikkje noko som truga «skaparordninga».

³²⁰ Langhelle 2006 s.125

³²¹ Golf 1998 s. 27

³²² Golf 1998 s. 89 skriv om korleis Hauge ofte opptredde som ekteskapsformidlar og rådgjevar. Det hendte òg at Hauge greip inn for å *hindre* ekteskap, som når skulestyrar S. Østviken frå Gloppen ville gifte seg med ei som ikkje var haugianar. Hauge greip inn og fekk oppheva forlovinga.

³²³ Golf 1998 s. 67

³²⁴ Golf 1998 s. 133

³²⁵ Seland 2006 s. 325

³²⁶ Seland og Agedal 2008 s. 57-59

³²⁷ Wergeland 1979 s. 83 om indremisjonen si tilsetting av Malena Arnestad (stava Malene i nokre kjelder). Almenning 1981 s. 74-75 teiknar elles eit spanande portrett av Malena Arnestad som ei kvinne som kjente på eit spesielt kall frå Gud, og som tidleg gav ein lovnad om å bruke livet i teneste for han. Ho reiste gjerne til gardar i Gloppen og Breim der ho høyrde at det var sjukdom og død, og «mange tykte det var godt å halde Malena i handa når dei la ut på sin siste ferd». Seinare, då ho reiste rundt for NMS, var ho kjend for aldri å skrive ned talane sine, og å traske langs landevegen i staden for å belaste misjonskassa med utgiftar til bussbillettar.

Dei mange *kvinneforeiningane* som blei etablerte ser heller ikkje ut til å ha vore særleg problematiske for nokon.³²⁸ Den første i Nordfjord kom i Selje allereie i 1861. Her, som i Gloppen,³²⁹ kom kvinneforeininga før hovudforeininga. Kvinneforeininga kombinerte gjerne praktisk arbeid for misjonen, som strikking eller hekling av basargevinstar, med korte andaktar og sosialt fellesskap rundt bordet i heimen eller i småsalen på bedehuset. I starten var det regelen at ein mann, gjerne presten, måtte stå for forkynninga, men utover 1900-talet blei dette mindre vanleg. «Dei oppbyggjer kvarandre, ber les og syng», skriv Wergeland om kvinneforeiningane etter krigen, og fortel at dei gjerne møttest meir regelmessig enn før krigen, då «kvinnene i bygda» arbeidde intenst i forkant av basarane.³³⁰ Her ser vi at misjonsarbeidet gjekk frå å vere noko dei fleste kvinnene i grenda tok del i, til å vere meir for ei definert gruppe misjonskvinner med eit tettare fellesskap.³³¹ Det fanst kvinneforeiningar som støtta fleire organisasjonar, men nokre var knytt til berre ein. Det norske misjonsselskap hadde spesielt mange i Nordfjord, og i 1980 var det nettopp desse foreiningane som i stor grad var NMS sitt arbeid i regionen.³³² Men indremisjonen hadde òg mange grupper som arbeidde jamt og trutt for misjonssaka, og i 1979 fanst det 17 av dei rundt om i fjorden.³³³

Frå 1916 blei det vald kvinnelege utsendingar til årsmøta i Nordfjord indremisjon, og utover 1970-talet var det om lag like mange av kvart kjønn som møtte. Styret i Nordfjord indremisjon hadde framleis berre menn i 1961, men om lag lik kjønnsfordeling i 1967.³³⁴ I 1979 var det 62 ulike foreiningar og kontaktag, av dei hadde 26 kvinneleg leiar. Men om vi reknar inn kvinneforeiningane, var kvinner i fleirtal som leiarar på lokalplanet på dette tidspunktet. Den første kvinnelege krinsformannen i Nordfjord indremisjon blei likevel vald først i 1996. Likevel kan vi trygt seie at Nordfjord indremisjon var meir ein pådrivar for

³²⁸ Løvlie 2016 s. 95

³²⁹ Sandal 1979 s.426

³³⁰ Wergeland 1979 s. 85

³³¹ Almenning 1981 vurderer det slik på s. 42: «Tida etter siste krig har ikkje vore noko ekspansjonstid for kvinneforeiningane i Nordfjord [...] Polariseringa av folkelivet har vel ført til at dei som ikkje høyrer «veneflokken» til, held seg borte frå misjonsforeininga.» Anbefalinga er derfor: «Her er det vel berre å gå den gamle vegen: Bed og arbeid!»

³³² Almenning 1981 s. 70

³³³ Wergeland 1979 s. 161

³³⁴ *Ljosstrålar* juni 1961 s. 4 og juni 1968 s. 4 , då 3 av 7 styremedlemmar var kvinner

jamstelling i styre og stell enn ei sinke. Rørsla låg langt framfor politikken, der berre om lag ein av fem kommunestyrerepresentantar var kvinner i perioden 1979-1983.³³⁵

I ei liste over arbeidarar i indremisjonen frå 1879 og framover, ser det ut til at det gjekk lang tid før Olina Dalset i 1944 begynte å arbeide for Nordfjord indremisjon som kvinne nummer to, men så kjem fire nye utover 50-talet og seks nye utover 60-talet.³³⁶ Av elleve arbeidarar ved krinskontoret og Fjordly ungdomssenter i jubileumsåret 1979 var sju kvinner og fire menn.³³⁷ Denne fordelinga spegla nok på mange vis kjønnsfordelinga mellom aktive i indremisjonen på denne tida. Bjørn Slettan ser ein interessant samanheng mellom kvinnedominansen i benkeradene og at forkynninga på bedehusa gjerne la vekt på kjensler, fremja «tenarsinnet» og heldt fram «mjuke verdiar», som stemte bra med den ideologien kvinnene var oppdratte med.³³⁸ Det er liten tvil om at indremisjonen, som andre kristelege rørsler, blei mindre mannsdominert i perioden 1970-2000. Eit interessant spørsmål er korleis mennene reagerte på det dei kan ha oppfatta som femininisering av rørsla. For medan det på byrjinga av 70-talet gjekk an å samle 100 menn til ei heil helg med møte,³³⁹ blei mannsmøtet i 1994 avlyst fordi det berre var fire påmelde.³⁴⁰

Kvinnemøta, derimot, samla framleis over 50 frå heile fjorden på same tidspunkt.³⁴¹ Frå 1969 hadde det blitt arrangert slike kvinnestemne for regionen, som samla «yngre og eldre travelt opptekne husmødrer», og dette var i følgje jubileumsboka «den einaste ferien for mange», der dei fekk gå til dekkja bord.³⁴² Forkynnaren der utover 70-talet var cand.theol. og lærar sidan 1941 ved Indremisjonsselskapet sin bibelskule i Staffeldsgate, Elna Kvellestad. Her ser vi altså at uavhengig av spørsmålet om kvinnelege prestar, fekk teologisk utdanna kvinner forkynne i rørsla, i alle fall når forsamlinga bestod av kvinner eller barn. I Nordfjord var det frå tidleg 70-tal vanleg at kvinner reiste rundt og talte i blanda, mindre forsamlingar rundt i bygdene. Men når menn og kvinner frå heile krinsen skulle samlast til stortreff på haustmøta

³³⁵ Rolstad 1983 s. 9

³³⁶ Wergeland 1979 s. 163-164. Lista inneheld mange namn dei første åra som berre er etternamn eller første bokstav i fornamn. Eg reknar med at kvinnelege forkynnarrar ville ha stått med fornamn i oversikten, men dette er altså ikkje sikkert.

³³⁷ Wergeland 1979 s. 34

³³⁸ Slettan 1992a s. 147

³³⁹ *Ljosstrålar* oktober 1973 s. 1

³⁴⁰ *Ljosstrålar* februar 1994 s. 5

³⁴¹ *Ljosstrålar* januar 1994 s. 6

³⁴² Wergeland 1979 s. 42

på Vereide, då var det menn som stod på talarlista gjennom heile 1970-talet, medan kvinnene stod for songen. I 1981 stod ein kvinneleg misjonær for første gong «på plakaten» som hovudtalar, men då saman med sin mann.³⁴³ I 1983 var ein kvinneleg misjonær for første gong hovudtalar utan «følge». Typisk nok var det ytre misjonskvinner som bana veg, for ute på «misjonsmarka» kunne det vere vanskelegare å halde på dei tradisjonelle grensene for kva kvinner kunne og ikkje kunne gjere.³⁴⁴

Trass i aukande likestilling levde den parallelle høvdingstrukturen likevel vidare i Nordfjord indremisjon. Tydelegast ser vi dette i krinssekretærrolla. Tilsetting av krinssekretærar fungerte slik at ein mogleg kandidat fekk tilsendt eit *kallsbrev* frå krinsstyret. Dette var ein modell som var velegna til å vidareføre høvding-rolla, og denne rolla kunne strengt tatt berre fyllast av ein mann. I 1999, etter fleire år utan krinssekretær og med nødløysingar, var tonen i *Ljosstrålar* annleis når dei bad indremisjonsfolket om tips: «Nordfjord indremisjon er på jakt etter ein person som kan gå inn i stillinga som krinssekretær.» Bruken av ordet «person» og opninga for «tips» fortel oss at kjønn eller *kall* her ikkje lenger nødvendigvis var avgjerande, berre vilje til å ta på seg jobben. Men akkurat det ville nok krevje sin mann.

4.9 «Menighedens Syge og Elændige»

Malena Arnestad, som blei tilsett som arbeidar i indremisjonen i 1904, hadde eit tydeleg *diakonalt* kall. Dette var i tråd med Nordfjord indremisjon sine opphavlege statuttar, som beskrev to hovudoppgåver: forkynning av Ordet og arbeid mellom «Menighedens Syge og Elændige». Det siste blir altså gjerne kalla *diakonalt* arbeid, og har tradisjon tilbake til dei første kristne.³⁴⁵ Frå tidleg ser det ut som kyrkja tok hand om enkjer og foreldrelause, og stell av sjuke kan vere med å forklare kristendomen sin framvekst i antikke bysamfunn.³⁴⁶ Seinare blei sjukerøkta ein prioritert oppgåve for munkeordenar som benediktinarane, og

³⁴³ *Ljosstrålar* oktober 1981 s. 1. Seland 2006 skriv s. 322 om korleis lekmenn fekk posisjonar som likna prestskapet sine, og korleis dermed konene til lekmenn i eliteposisjonar fekk noko av dei same rollene som prestekonene kunne ha.

³⁴⁴ Seland 2006 s. 315

³⁴⁵ Apg 6, 1-6

³⁴⁶ Stark 1997 s. 84 beskriv t.d. korleis keiser Julian apostaten utan hell beordra dei heidenske prestane til å konkurrere med dei kristne i filantropi, ut frå erkjennelsen av at dette gjorde kristendomen attraktiv. Det tok seg dårleg ut når «dei støttar ikkje berre sine egne fattige, men våre òg, alle kan sjå at våre folk ikkje får hjelp av oss».

hospitala som etter kvart vaks fram i Europa, hadde tette band til desse. På 1800-talet ser vi framveksten av den moderne sjukepleietenesta. Institusjonen Kaiserswerth i Tyskland utdanna både Florence Nightinggale og norske Cathinka Guldberg. Guldberg drog så heim og grunnla diakonisseutdanning i 1868, i første omgang med ein einaste elev, men fleire kom etter kvart. Institusjonen, som etter 1883 låg på Lovisenberg, blei fylt opp av sjuke og fattige.³⁴⁷ I 1897 blei det gjort vedtak i Nordfjord indremisjon om å sende tre unge kvinner til dette diakonissehuset for å få utdanning som «kyrkjelyds-søstrer».³⁴⁸ Rolla som diakonisse innebar forventingar om å halde seg ugift for å ofre seg heilt for sjukestellet. Marta Bøen (1895-1996), eller *søster Marta*, frå Davik i Bremanger, er døme på ei som levde livet sitt slik.³⁴⁹

I jubileumssoga frå 1979 høyrer vi ikkje meir om verken diakonisser eller diakonalt arbeid, berre at no har dei fleste sokn ordna seg med «sjukerøktlag med særskild styre og kasse».³⁵⁰ Ansvar for eldreomsorg blei kommunalt. Materialet frå *Ljosstrålar* vitnar òg om at arbeid mellom sjuke og fattige ikkje var opplevd som ein sentral del av indremisjonsarbeidet, verken på 1950-, 60- eller 70-talet.³⁵¹ Kommune og stat tok utover etterkrigstida over omsorgstenestane som dei frivillige organisasjonane hadde initiert. « Dei fattige har de alltid hos dykk», fortalde Jesus til læresveinane, men i Noreg frå 1950-talet blei fattigdomen vanskelegare å få auge på. Det kan verke som at diakonien, den eine av dei to opphavlege grunnsøylene i indremisjonen, blei opplevd som overflødig.

Situasjonen for den andre grunnsøyla, forkynninga, gjekk i motsett retning. Eitt av lekmannshøvdingen Ludvig Hope sine fremste argument for at lekfolket skulle støtte opp om statskyrkja i staden for å etablere frikyrkjer, var at staten gjennom skulane sørgde for god opplæring i kristendom.³⁵² Henrik Kaarstad, som starta lærarskule i Volda, argumenterte på

³⁴⁷ Ebbell 1940 s. 59

³⁴⁸ Wergeland 1979 s. 26

³⁴⁹ *Søster Marta* er portrettert i Askeland 2008 s 25-26

³⁵⁰ Wergeland 1979 s. 27

³⁵¹ Eit døme kan vere i *Ljosstrålar* februar 1953 s. 4, der ein nokså lang artikkel legg ut om dei mange formar eit «levande lekmannsarbeid» kan ha. Her er det slåande at alt som er verdifullt kristeleg arbeid til sjuande og sist handlar om å sørgje for at folk får høyre forkynning, som her: «Kanskje skulle vår lekmannsgjerning i dag være å sitte for nabokona med de mange barna, så hun kunne komme fra og høre Guds ord en gang». Å «sitte for nabokona», personlege samtalar, stille pengar til disposisjon, alt dette er retta inn mot å «bringe massene under Ordets hørelse igjen».

³⁵² Hope 1923 s. 27

same vis.³⁵³ Men frå 1969 var det forbode å forkynne i den offentlege skulen, og opplæringa i kristendom blei stadig innskrenka med nye læreplanar. Indremisjonen opplevde dermed at kommune og stat rett nok hadde tatt over ansvaret for «Menighedens Syge og Elændige», men samstundes hadde det offentlege slutta heilt å ta ansvar for å «vække og nære et sandt kristeligt Liv».³⁵⁴ Ut frå den bakgrunnen var det kanskje ikkje rart at fokuset til indremisjonen blei dreidd meir einssidig over mot forkynning.

Så blei det likevel ikkje slik at velferdsstaten sørjde for at alle blei lykkelege og fekk alle sine behov dekte. Ordet «stress» kom til dømes inn i det norske vokabularet, og det opna seg nye nisjar for diakonalt arbeid. Utover 1980-talet gjekk særleg Fjordly ungdomssenter i bresjen for nye slike prosjekt. I 1980 blei det arrangert «husmorferie for yngre kvinner»,³⁵⁵ i 1982 inviterte dei til «Stille dagar».³⁵⁶ I samband med at Fjordly blei opplevd som ein «åndeleg heim» for mange, slik vi såg i kapittel 4.4, var det òg hit ungdom og etter kvart andre grupper søkte når livet blei vanskeleg. Dette viste seg vanskeleg å kombinere med sprudlande leirliv på same stad, og dermed kom ideen om eit eige *retreatsenter* opp. I eit skriv som blei sendt rundt til foreiningane i 1989, blei planane om eige bygg ved sida av ungdomssenteret skisserte. Målgruppa var ungdom og vaksne i ulike livskriser og utbrende organisasjonsarbeidarar, og bygget skulle òg brukast til familieterapi og inspirasjonssamlingar. Men økonomien i krinsen var trong, og som vi såg i kapittel 3.5.3, blei det debatt både i *Ljosstrålar*, men òg i lokalavisane og heilt klart i benkeradene på bedehusa om dette var rett bruk av indremisjonsressursane. I eit brev frå fire krins- og Fjordlystyremedlemmar til sentraladministrasjonen i indremisjonsselskapet, datert 07.05.1991, blir det beskrive korleis ein forkjempar for retreatsenteret blei mistenkjeleggjort og fekk skulda for at mange meldte seg ut av indremisjonen, og korleis det verserte det dei kalla «ondsinna insinuasjonar» og «grums» i samband med denne saka.

Folket på Misjonsheimen i Innvik var òg opptekne av at dei fylte eit diakonalt behov, særleg retta mot eldre. Så når indremisjonen blei skulda for å vere utan diakonalt arbeid, reagerte

³⁵³ Løvlie 2007 s. 15

³⁵⁴ Wergeland 1979 s. 22 – Sitata er henta frå dei første statuttane for Nordfjords Fællesforening for den Indre Mission.

³⁵⁵ *Ljosstrålar* oktober 1980 s. 1

³⁵⁶ *Ljosstrålar* oktober 1982 s. 4

dei som dreiv dette tilbodet: «Vi er frimodige til å kalle verksemda på Misjonsheimen nettopp diakoni». Dei forklarte at dei «prøver etter beste evne å leggje vekt på praktisk handling. Dette må vel også vere det vi kallar retreat..».³⁵⁷ I 1994 hadde dei hatt 1500 gjestedøgn i ei ordning der eldre fekk bu på hotellet.³⁵⁸ Kommunen dekte halvparten av døgnprisen, og opp til 30 personar kunne vere der samstundes. Dei eldre fekk vere i eit fellesskap og ha nokon å prate med. Ordninga hadde eksistert heilt sidan 1982, men hadde vore lite omtalt.

Nordfjord folkehøgskule hadde ei sjukestell-gruppe som praktiserte eldre- og sjukeomsorg, og i 1975 oppretta dei ut frå dette ei «sosialline» som skulle samarbeide med spesialskulen for psykisk utviklingshemma på Sandane.³⁵⁹ Medan folkehøgskulen og institusjonane Fjordly og Misjonsheimen altså hadde tydelege diakonale tilbod, er det vanskelegare å sjå eit slikt fokus i det vanlege bedehusarbeidet. No er diakoni ofte stille og lågmælt arbeid som er fort gjort å oversjå for den som ikkje står i arbeidet sjølv, så her må vi ta med i reknestykket at omsorg og medmenneskelegheit stort sett ikkje kom på trykk i krinsbladet. Likevel er det ein påfallande mangel på artiklar og omtale av bedehusdiakoni gjennom heile perioden. Den harde debatten rundt utbygginga av Retreatsenteret tyder på at delar av bedehusfolket ikkje såg på «omsorg» som ein sentral del av indremisjonsarbeidet, men heller noko som tok fokus bort frå «det eine nødvendige», forkynninga. Og dersom suksesskriteriet for indremisjonsverksemda først og fremst var talet på omvendingar, ville det nok vere vanskeleg å sjå nytte og effekt av diakonalt arbeid.

4.10 Indremisjonen og sakramenta

Teologen Erling Utne heldt i 1966 eit føredrag som fekk mykje merksemd på dei lågkyrkjelege organisasjonane sitt felles leiarmøte på Geilo, der han innleia med å seie:

..jeg tror Bedehusets åndelige krise ikke minst henger sammen med dets forhold til nådemiddelfylden. Bedehuset viser sykdomssymptomer fordi det er noe i veien med næringstilførselen. Jeg er overbevist om at dets åndelige krise går dypere enn til de problemer

³⁵⁷ *Ljosstrålar* mai 1994 s. 5

³⁵⁸ *Ljosstrålar* mars 1994 s. 1

³⁵⁹ *Ljosstrålar* mai 1975 s. 4. Elevane på sosiallina kunne òg «adopterast» av sjuke, einslege og eldre for eit år slik at dei fekk faste besøk «til hygge og hjelp».

som folkeflytningen skaper, dypere enn de problemer som den sosiologiske omforming av samfunnsstrukturen skaper, med utdannelsessamfunn, en ny travelhet og levestandard, dypere enn til overorganiseringen og den nye kirkelige aktivitet. [...] Nei, den krise vi er oppe i, er dypest sett en avmaktskrise, en åndsfattigdomskrise.³⁶⁰

Her ser vi at Utnem verka kjent med mange av problemstillingane vi har sett at bedehusa stod i, men at han først og fremst diagnostiserte rørsla med ein teologisk mangelsjukdom. Vidare samanfatta han sin kritikk ved å sjå på bedehusfolket sitt forhold til dei «fire B-ane», bibel, brorskap, brødsbryting og bøn.³⁶¹ Han stilte spørsmålet om bedehuset hadde for liten bibel, for snever definisjon av «venesamfunnet», eit mangelfullt forhold til nattverden og om bedehuset no var meir preikehus og innsamlingslokale enn «bønnens hus».³⁶²

Kanskje det mest interessante trekket han omtalar, er bedehusfolket si haldning til nattverd og dåp, dei to *sakramenta* som lutherske kyrkjer anerkjenner. Den lutherske forståinga av dåpen og nattverden er tradisjonelt at desse har ein verknad uavhengig av trua til den som tar imot.³⁶³ Men Luther var tydeleg på at ein kristen ikkje skulle halde seg borte frå nattverden i lang tid.³⁶⁴ og at dåpen på ingen måte var eit «tomt teikn».³⁶⁵

Ulike kyrkjesamfunn er usamde om kor mange sakrament ein skal rekne med, og korleis dei verkar. Katolikkane har sju ulike sakrament som dei reknar som nødvendig hjelp til å oppnå frelse, og dei må vere forretta av ein ordinert prest for å vere gyldige. På den andre ytterkanten har vi nokre protestantiske kyrkjesamfunn eller organisasjonar som t.d. Frelsesarmeen, som ikkje har fysiske synlege sakramentshandlingar i det heile, men ser på det som symbolske handlingar ein kristen kan ta del i om ein vil. Eit slikt sakramentssyn kallar vi *spiritualistisk*.³⁶⁶

³⁶⁰ Utnem 1966 s. 26

³⁶¹ Desse fire B-ane kjem frå Apg 2,42

³⁶² Utnem 1966 s. 27

³⁶³ Luther 1529 s. 172: «For vannet er til stede sammen med Guds ord, uansett om han ikke mottar dem som han skulle. Slik er det også med dem som går uverdigg til nattverden. De får det rette sakramentet, selv om de ikke tror.»

³⁶⁴ Luther 1529 s. 189

³⁶⁵ Luther 1529 174

³⁶⁶ Engelsviken 2018

Fram til slutten av 1800-talet var det vanleg dei fleste stadar i landet å gå til nattverd minst to gonger i året for folk flest. Men vekkingørslene kom samstundes med eit dramatisk fall i nattverdssøkinga mange stadar.³⁶⁷ I Gloppen ser dette ut til å ha skjedd i åra etter 1900, i ein periode med fleire vekkingar i soknet.³⁶⁸ Fram til om lag 1980 var det veldig uvanleg for vanlege kyrkjemedlemmar å gå til nattverd i bygder som elles var ganske urørte av pietismen. Dette var på grunn av ei innarbeidd forståing av nattverden som noko som var berre for dei *personleg kristne*.³⁶⁹

Kva kan det vere i den lekmanskristne forståinga av sakramenta som fekk slike utslag, til og med på stadar der det ikkje fanst særleg mange lekmenn? Ein av dei få som har formulert noko frå «innsida» om den lekmanskristne tanken om sakramenta, er kinamisjonshøvdingen Ludvig Hope.³⁷⁰ Han fortel om korleis dei nyvakte drøymde om å «få sitje saman med veneflokken om nattverdbordet», korleis det «var imot Guds ord at alle skulle få gå til alters», og kor vondt det var å få nattverd «i hop med dei som spotta oss *lesarane*, gjorde narr av oss, banna og drakk og spotta Guds namn.»³⁷¹ Seinare kjem Hope med eit hovudargument mot at nattverden må feirast i einskap under kyrkjeleg oppsyn: ei slik lære er «kav-katolsk».³⁷²

Den same tankegangen finn vi att i spørsmålet om kva dåpen er og kva han gjer. Olav Valen-Sendstad var teolog og filosof og talsmann for lekmansrørsla si kristendomsforståing. Han argumenterte kraftig i ein avisdebatt i 1946 mot det han kalla «kryptoromanisme», altså

³⁶⁷ Slettan 1992b s. 20 skriv om korleis dette er tydeleg i heile landet frå 1870-åra, men at fallet i nattverdssøkinga kom litt seinare på Agder. Frå om lag 100% deltaking går det ned til om lag 10% dei fleste stader rundt 1910.

³⁶⁸ Eide 2014 refererer s. 100 frå Kristian M. Eckhoff, som tenestegjorde som prest i Gloppen mellom 1895 og 1925: «Noget som ogsaa preget denne første tid var de store alterganger. Jeg erindrer, at jeg ved en av de første gudstjenester i Vereide kirke hadde 338 altergjester [...] Nadvergjesternes antal sank da ogsaa betydelig i løpet av de 30 år jeg virket».

³⁶⁹ Hegstad 2008 s. 154-156

³⁷⁰ Hope 1923 s. 95-96 er innom nedgangen i nattverdssøkinga, men ser to heilt andre forklaringar enn vekkingane. Anten må det vere fordi prestane har drive kyrkjetukt og nekta folk som levde «forargerlige liv» å ta imot nattverd, eller så må det vere, slik han held ein knapp på, at kyrkja har mista si makt over folket.

³⁷¹ Hope 1923 s. 94. Her må det nemnast at Hope var atskillig meir radikal i sitt nattverdssyn enn dei fleste i Nordfjord. Det var nettopp denne skilnaden i synet på kva som var kyrkja si rolle som var grunnen til at Kinamisjonen fekk lite fotfeste, medan «landsindremisjonen» blei dominerande mellom misjonsfolket i Nordfjord.

³⁷² Hope 1923 s. 92

katolske tendensar i Dnk, som gjorde dåpen til noko magisk og uutsletteleg og dermed endra kyrkja frå å vere eit samfunn av truande, til eit samfunn av døypte uavhengig av tru.³⁷³

Andreas Ropeid peiker på korleis statskyrkja sin posisjon som jordisk frelsesapparat gjennom forvalting av sakramenta som objektive nådemiddel, på mange vis braut med det sentrale poenget frå reformasjonen om frelse ved tru åleine. Når lekfolket hevda at nattverd og dåp var utan verknad dersom det ikkje var knytt til subjektiv tru, kan det sjåast som eit forsøk på å vere motkraft til katolske, sakramentale tendensar i Dnk.³⁷⁴ Men mest av alt ser det ut som indremisjonsidentiteten innebar å ikkje vere spesielt oppteken av sakramenta.

Indremisjonsselskapet sin store høvding Ole Hallesby nemnde til dømes ikkje sakramenta med eitt ord i si andaktsbok med 365 stykke i 1932.³⁷⁵ I boka *Religiøsitet og kristendom* omtalar Hallesby dåpen som eit nådemiddel som er tilpassa barnet, men at både etter ein opprørsfase i ungdomen (som framstillast nokså skjematisk), men òg om ein ikkje gjorde noko opprør, er det «Ordets naademiddel» som gjeld for den vaksne.³⁷⁶ Dåpen er her òg noko som Hallesby går raskt forbi, for så å dvele lenge ved dei mange aspekta ved omvendinga, som er det elementet i «frelsesordenen» som har størst plass i indremisjonslitteraturen, og som på mange vis har rolla som det viktigaste «sakramentet» i indremisjonstradisjonen.

I Nordfjord er det mogleg at den opprivande striden mellom sokneprest Heffermehl og «Skule-Jo» på 1850-talet la ein langvarig dempar på lekfolket sin iver etter å ha nattverdsbordet for seg sjølv. For både i denne og tidlegare konflikhtar med presteskapet i Gloppen, var det *lekfolket* som blei utestengd frå altaret. Med dette i bakhovudet var det nok mindre freistande å be prestane utøve *kyrkjetukt* ved å nekte sakrament til nokon.³⁷⁷ Det var i alle fall aldri vanleg praksis eller noko uttalt ønskje om såkalla «fri nattverd» i Nordfjord indremisjon. Slikt blei oppfatta som unødvendig splittande. Samlinga om kyrkjeleg nattverd ser ut til å ha vore ein viktig del av identiteten til Nordfjord indremisjon.³⁷⁸ Men

³⁷³ Benestad 2012 s. 37-38

³⁷⁴ Ropeid 1980 s. 198

³⁷⁵ Benestad 2012 s. 14

³⁷⁶ Hallesby 1923 s. 147-148

³⁷⁷ Lothe 1950 s. 179

³⁷⁸ I *Ljosstrålar* mars 1955 s. 2 skriv krinsssekretær Myrstad under overskrifta "Skriftemål og nattverd": «Dei fleste vedkjennande kristne i dag, held sikkert den såkalla «frie nattverd» for å vere fullgod med den kyrkjelege.

sakramenta er lite omtalte i andaktar og innlegg i *Ljosstrålar* på 1970-talet. Stort sett berre under det årlege haustmøtet blei nattverden kvart år omtalt, på den måten at det var stort å sjå ungdomen på kne for Gud.³⁷⁹ Her verkar det som nattverden blei sett på som ein variant av omvendingsritualet på bedehuset der ein bøyer kne, og ikkje nødvendigvis som ein viktig regelmessig post i det kristne livet i seg sjølv. Nattverden var først og fremst «å fornye si dåpsspakt»,³⁸⁰ altså ei subjektiv, bekreftande handling først og fremst av *nattverdsgjesten*, ikkje av Gud. Dette tyder på ei nokså spiritualistisk forståing av sakramenta, og at det, som hos Hallesby, var *omvendinga* som blei oppfatta som det sentrale omdreiingspunktet i det kristne livet, medan det å gå offentleg til alters, blei eit synleg teikn på denne omvendinga.

Utover 1980-talet kan vi spore tendensar til eit anna nattverdssyn, til dømes i eit innlegg i *Ljosstrålar* i 1982, der det blir beskrive korleis mange ulike typar hender tar imot brødet og vinen, og dette blir kopla mot Joh. 1,12, at dei «har rett til å vere Guds born».³⁸¹ Synet på dåpen ser òg ut til å ha vore i endring i indremisjonen på denne tida, slik at ein kan snakke om at barnedåpen gjer at «nye menneske blir vunnet for Guds rike».³⁸² På same tid som «vanlege» kyrkjegjengarar begynte å gå til nattverd att utover 1980-talet, ser altså indremisjonen sitt syn på sakramenta ut til å ha bevegde seg mot å forstå dei meir som objektive nådemiddel enn som uttrykk for subjektiv tru.³⁸³

4.11 Kollektivet og individet

Bedehusfolket forstod gjerne seg sjølv som eit *venesamfunn*. I føredraget *Visitat på bedehuset* heldt Erling Utne fram skilnaden på Guds «samfunnsskjenkende» kjærleik

Det er såleis ikkje sjølv nattverdssynet som gjer at den frie nattverden har vore lite nytta i Nordfjord. Men Nordfjords kristenfolk er glade i kyrkja si, og vil nødig føre kløyving inn i veneflokkane ved å få nattverd utanfor kyrkjehuset. For ordens skuld, har såleis heile Nordfjords kristenfolk stått samla om kyrkjeleg nattverd». Han skriv òg at det beste prestane kan gjere for å hindre splitting er å «nytta truande lekfolk til utdeling av nattverd ved store nattverdhøgtider».

³⁷⁹ *Ljosstrålar* november 1974 s. 3 fortel om kor mektig det er å sjå at «ring etter ring, ring etter ring med unge og eldre knelte og tok imot Jesu lekam og blod til forlating for syndene».

³⁸⁰ *Ljosstrålar* november 1973

³⁸¹ *Ljosstrålar* oktober 1982 s. 3

³⁸² *Ljosstrålar* september 1984 s. 3 under overskrifta «Frelsesmøte i kirken». Artikkelen begynner: «Det er ikke bare i bedehuset under vekkelseskampanjen at nye mennesker blir vunnet for Guds rike, det skjer også i kirken under hver barnedåp».

³⁸³ I 1993 sendte indremisjonsselskapet ut eit skriv til høyring i kinsane om forvaltning av nattverden i bedehusa der det blir klart understreka kor viktig nattverden sin sakramentale karakter er. Nordfjord indremisjon streka i høyringssvaret på si side under kor viktig det var at eventuell nattverdsforvaltning skjedde «i forståelse med den lokale prest».

(*agape*) og den venskapskjærleiken (*filia*) som har som kjenneteikn at ein må kvalifisere seg for han. Utneim minna om at det ikkje er omgrepet *vener*, men heller *brøyr* som blir brukt i Det nye testamentet om dei truande sine innbyrdes relasjonar. Han fann det illevarslande «at noen mellom oss opptrer som om de var ansatt som sorteringsmannskap i Vår Herres folkeregister» og åtvare mot at sjølv omgrepet «venesamfunn» gjorde vegen kort til kameraderi, indre-sirkel-mentalitet og fariseisme.³⁸⁴ Utneim sin kritikk allereie i 1966 viser at det gjennom heile siste del av 1900-talet var mogleg å finne teologiske ankepunkt mot bedehusrørsla sin kollektive identitet.

Uansett kor teologisk haldbart omgrepet *venesamfunn* er, viser terminologien kor sentralt det sosiale samspelet blei opplevd for dei som var involverte i rørsla. Men dette samfunnet blei gjerne forstått som noko ein blei del av først etter ei høgst individuell oppleving av *syndenød*, med påfølgande omvending, eller eventuelt den noko meir intellektuelt vekta varianten, som gjerne blei kalla *å kome til klårleik*. Sett frå eit indremisjonsperspektiv var denne prosessen eit Guds under, og slik blei det gjerne omtalt i etterkant av dei som hadde opplevd det sjølv. Men prosessen er mogleg å beskrive frå ein sosiologisk vinkel òg.

Sosiologen Rodney Stark var, saman med John Lofland, dei første som gjorde faktiske, samtidige observasjonar av religiøs konvertering, mellom anna av korleis Moon-kulten spreidde seg i USA på 1960-talet ut frå ei einaste kvinne, Young Oon Kim. Sjølv om alle intervjuobjekta deira var ivrige med å beskrive korleis dei hadde gått frå tomheit til meining gjennom å bli med i Moon-kulten, så merka Stark seg korleis alle hadde eit venskaps- eller familieband til Kim. Han fann tydelege indikasjonar både her og andre stadar på at konvertering *ikkje* primært handlar om å omfamne ein ideologi, men om å få sin eigen religiøse praksis meir på linje med den som er vanleg hos majoriteten av venar og familie. Seinare sosiologisk forskning på mellom anna mormonarane, ser ut til å bekrefte denne samanhengen.³⁸⁵ Stark har vidare sannsynleggjort at framveksten av den tidlege kristendomen sosiologisk sett ikkje bør forklarast med mirakelverksemd eller keisarlege dekret, men at veksten primært skuldast sameint og motivert innsats frå kristne som

³⁸⁴ Utneim 1966 s. 39-41

³⁸⁵ Stark 1997 s. 16-18. Det kan vere verdt å merke seg at Stark og Lofland konsentrerte seg om konvertering over ei større barriere enn det ville vere å «konvertere» frå passiv kyrkjegang til aktivt indremisjonsliv.

inviterte venar, familie og naboar til å høyre *dei gode nyhenda*.³⁸⁶ Det var med andre ord den totale sosiale kontaktoverflata i ei rørsle med aktive og engasjerte deltakarar som gjorde den eksponensielle veksten utover 300-talet mogleg. Denne innsikta har stor overføringsverdi til norsk vekkingskristendom. Frå Fjotland på indre Agder skriv Bjørg Seland om korleis indremisjonsfolket kunne fortelje om at vekkingsånden låg så tett over bygda at det var som om «Gud va' øve' alt, han va' alle plassa!», slik at det var vanskeleg å lure seg unna vekkinga.³⁸⁷ I ein slik situasjon ville insentiva vere sterke til å samordne sin religiøse praksis med naboar, familie og venar som allereie var omvende.

Når sosiale band er så viktige for å forklare religiøs konvertering og omvendning, kva skjer då med det religiøse fellesskapet, om dei sosiale banda i *venesamfunnet* blir svekka eller borte? *Ljosstrålar* kunne i 1994 fortelje under overskrifta «Tragisk-også i Nordfjord» om spesielt eldre menneske, men òg innflyttarar og andre unge menneske, som var einsame og hadde vanskar med å få kontakt med bedehusfolket. Ein prest og sjelesørgar fortalde i same nummer om møte med menneske som hadde «gått inn og ut av bedehus utan at nokon har retta ut ei hand».³⁸⁸ Då indremisjonslaget på Bryggja blei lagt ned i 1993, var ein av grunnane at «medlemmar må vere støypt i ei viss form for å bli akseptert».³⁸⁹ Her ser vi tendensar til at det varme venesamfunnet var utsett for ei oppløysing innanfrå.

Lekmannsrørsla tok utgangspunkt i eit ganske individorientert menneskesyn, der enkeltmennesket skulle kome til ei personleg omvendning.³⁹⁰ Idealet i lekmannsrørsla tidleg på 1970-talet var framleis at ein, som del av omvendingsritualet, skulle vitne framfor «venene» om både omvendinga, kva bibelord som eventuelt hadde «løyst ein ut» og ikkje minst om det syndige livet som no låg bak. Etter omvendinga var den enkelte sine ønsker og meiningar gjerne underordna interessene til det truskollektivet som oppstod etter vekkingane, i alle fall så lenge dette kollektivet framleis hadde autoritet og definisjonsmakt.

³⁸⁶ Stark 1997 s. 208

³⁸⁷ Seland 2006 s. 136

³⁸⁸ *Ljosstrålar* april 1994, redaksjonelt innlegg og intervju med Olav Eikenæs

³⁸⁹ *Ljosstrålar* mai 1993 s. 3

³⁹⁰ Agedal 2003 skriv s. 520 om korleis den subjektive kristendomsforma på bedehusa legg vekt på den einskilde si tru og omvendning, i kontrast til ein meir kollektivt orientert kyrkjeleg religiøsitet.

Utviklinga mot moderne samfunn gjorde, i følgje religionssosiologen Peter L. Berger, at det blei stadig vanskelegare for større ideologiske kollektiv å halde på eit meningsfellesskap, slik at mønstre av mening gjerne berre blei mogleg å halde ved like i mindre grupper.³⁹¹ Berger var mellom dei som spådde at heile det overordna religiøse meningsuniverset ville forsvinne som følgje av sekulariseringa. Dette skjedde ikkje heilt på den måten han såg føre seg, for folk heldt fram med å vere religiøse. Men når ikkje det overordna rammeverket for samfunnet var religiøst lenger, blei religiøsiteten endra. I følgje religionssosiologen Thomas Luckmann gjorde sekulariseringa primært at individet i den nye tida konstruerte sin personlege identitet og sitt eige meningsystem.³⁹² Om andre trekk ved Berger og Luckmann sine teoriar kanskje ikkje held vatn, verkar det svært sannsynleg med ein slik samanheng mellom bortfall av overordna religiøst rammeverk for samfunnet og ei meir individualisert trusutøving, i Nordfjord òg.

Utover 90-talet var det i større grad *kollektivet* og ikkje *individet* som blei kritisert i Nordfjord indremisjon. Sjølvransakingsprosessane frå om lag 1990 viste at den kollektive bedehuskulturen ikkje lenger stod høgt i kurs. Glimta av håp fanst i det som enkeltindivid utførte som kvardagskristne, nærast *trass i* ein knugande organisasjonsstruktur og -kultur.³⁹³ Her hadde det tydeleg skjedd ei endring mellom medlemmane, frå ei kollektiv til ein meir individualistisk haldning til kristenlivet. Samtidig må vi rekne med at endringa frå stabile bygdesamfunn med liten mobilitet til eit meir marknadsorientert forbrukarsamfunn òg har vore med på å gjere nordfjordingane meir religiøst individualistiske og mindre tradisjonstru.³⁹⁴ I det store og heile er det er vel liten tvil om at 80- og 90- talet generelt var prega av stadig meir individualisme og autoritetsskepsis. Det kan vere blant forklaringane på ei utvikling òg mellom kristne i Nordfjord som blei omtalt i krinsbladet i mars 1995:

³⁹¹ Frå Berger si bok saman med Thomas Luckmann frå 1995, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* referert i Furseth og Repstad 2003 s. 76

³⁹² Furseth og Repstad 2003 s. 77

³⁹³ I *Ljosstrålar* mars 1995 s. 3 kan vi i samband med oppsummeringa av dei negative trekka i indremisjonen finne som nær sagt einast lyspunkt at den enkelte kristne har eit ansvar for å leve som gode medmenneske slik at dei rundt får opp auga for «det trygge og gode ved å vere eit Guds barn».

³⁹⁴ Furseth og Repstad 2003 refererer s. 154 til Mary Douglas' teoriar om korleis «Mennesker som lever i en markeds kontekst, vil bli religiøse individualister – opptatt av selvrealisering, kritiske til autoriteter og troløse mot tradisjoner». Kritikken mot Douglas går på at dette gjerne blir ei reaktiv og skjematisk framstilling av religion. Samvariasjonen mellom markeds kontekst og individualisering ser uansett ofte ut til å vere til stades, så kan heller kausaliteten diskuteras.

Her er tendenser til ikke å la seg knytte til noen organisasjon. Grupper vil operere fritt og være nøytrale. – Vi vil oppfordre disse gruppene til å komme inn i en sammenheng der de kan få kontakt utenfra. Bedehuset kan være et sentrum.³⁹⁵

Denne tendensen må òg sjåast i lys av dei mange utfordringane for indremisjonen som blei beskrive i same nummer av *Ljosstrålar*. I vekkingstidene på 30- og 40-talet hadde dei nyvakte organisert seg i foreiningar fordi strukturane ikkje låg til rette for at dei kunne få utløp for engasjementet sitt i statskyrkja. Indremisjonen var ein gong ein slags ventil for kristne som «ville noko». Men enkeltpersonar eller grupper som på 90-talet tok imot oppfordringa og innordna seg i indremisjonen og bedehusrørsla, ville arve mange utfordringar som nok ikkje verka som sentrale for å formidle evangeliet. Dersom ein då ikkje allereie sat med ansvaret for eit bedehus i fanget. Det er grunn til å rekne med at *særleg* kristne med eit visst initiativ og ønskje om å «få ting til å skje», vil ha tenkt seg om to gonger før dei gjekk heilhjarta inn i indremisjonen – og det var jo nettopp denne typen folk som rørsla var på desperat jakt etter.

4.12 Sjølvransaking og strategidebatt

I materialet frå *Ljosstrålar* blir ikkje utfordringa frå Erling Utne på slutten av 60-talet kommentert. Men i landsindremisjonsbladet *For Fattig og Rik* parerte høvdingen C.F Wisløff med å anbefale stø kurs, med satsing på «bibel og bønn og forkynnelse til vekkelse og omvendelse». Han meinte det var nødvendig med ei indremisjonsrørsle som var sjølvstendig frå Dnk sine organ. «Den gamle kursen er i så måte riktig nok, la oss bare følge den bedre enn før», konkluderte han.³⁹⁶ Ved inngangen til 1970-talet var det altså lite som minna om sjølvransaking i Indremisjonsselskapet, verken nasjonalt eller i Nordfjordregionen.

Først mot slutten av 1980-talet er det spreidde teikn i materialet frå Nordfjord indremisjon som tydar på verkeleg uro over utviklinga. I møte med utfordringane oppstod det eit behov for å finne ut kva som ikkje fungerte. Sentralorganisasjonen initierte ein strategiprosess frå 1988, som seinare førte til at lokalforeiningane i regionen blei kalla inn for å snakke om strategi. Strategikonferansen i 1990 blei likevel nemnt berre i ein notis i *Ljosstrålar*, og ser ikkje ut til å ha utløyst store bølger. Men frå då av blei kritisk sjølvransaking ope formidla

³⁹⁵ *Ljosstrålar* mars 1995 s. 4

³⁹⁶ Referert i Hegstad og Haanes 2017 s. 50

gjennom krinsbladet. Å stikke fingeren i jorda og gjere opp status for kva indremisjonen dreiv med, kan ha verka utløysande på kritikk som hadde samla seg opp over tid.

Årsmøtet i krinsen i 1994 hadde sett av mykje tid til «ordet fritt». Mellom det som kom fram var at ein burde ha møte i enklare formar og mindre forbruk av komitear. Det hasta med arbeidet for dei eldre, mange av dei fekk ikkje besøk av kristne. Formennene burde delegere oppgåver og få dei einskilde medlemmane til å ta ansvar. Dei eldre var både for lite flinke til å sleppe ungdomen til, og til å gå på dei unge sine arrangement. Indremisjonsfolket burde vere meir vakne for behova til ungdomen, ta kontakt, syne omsorg og gje støtte. Dei burde «løyse på slipset» og skape større variasjon i det tradisjonelle mønsteret med opningsong, tale og takk-for-i-dag. Dei burde korte ned talene og opne for samtale.³⁹⁷ I 1995 blei det arrangert ein ny strategikonferanse der 35 personar var samla, og *Ljosstrålar* refererer frå konferansen, som resulterte i heile 17 ulike tiltak som skulle setjast ut i livet:

Misjonsarbeidet i Nordfjord har for få forkynnara, for lite offensiv evangelisering, for mykje redsle for å ta på seg tillitsverv og binde seg til oppgåver. Mange sit fast i gamle tradisjonar, dei kristne ungdomsflokkane er små og kløfta mellom generasjonane mange stader stor. [...] Her er for mange konflikta og for liten vilje til å rydde opp. [...] Mange program er for trøytte og fargelause, mange forsamlingar for "lukka" og mange miljø utan evne og vilje til å ta imot nye menneske med opne armar, også som personlege vener i privatlivet.³⁹⁸

Slik såg det ut når det aktive indremisjonsfolket skulle snakke ope og ærleg om organisasjonen sin. Det harmonerte dårleg med andre utsegn som gjerne krydra reportasjar frå indremisjonsmarka, slik som «Tilbakegang pregar ikkje Nordfjord Indremisjon, skal ein døme ut frå oppslutninga kring Haustmøtet»,³⁹⁹ eller «Nei, indremisjonsfolket er ikkje ein gjeng av svartkledde, trege og grublande menneske...».⁴⁰⁰ Totalinntrykket av medlemmane sitt bilete av seg organisasjonen på denne tida er nokså negativt. Men ikkje alle var samde i denne situasjonsbeskrivinga. I neste nummer stod eit lesarinnlegg på trykk der ein «gammal indremisjonsmann» fortalde om korleis slik «svartmåling» tok bort trua på, og lysta til å vere

³⁹⁷ *Ljosstrålar* august 1994 s. 5, under overskrifta «Ein flaum av impulsar». Bladet understrekar likevel s. 4 at organisasjonen var «prega av harmoni».

³⁹⁸ *Ljosstrålar* mars 1995 s. 3

³⁹⁹ *Ljosstrålar* november 1996 s. 1

⁴⁰⁰ *Ljosstrålar* desember 1993 s. 4

med i arbeid for ein så håplaus organisasjon. «Er det så gale», skreiv han, «kan vi like godt slutte med heile indremisjons-arbeidet i Nordfjord.»⁴⁰¹ Innsendaren gav her uttrykk for at det han hadde stått for, arbeid for og vore trufast i, ikkje lenger var verdsett og viktig. Altså er det tydeleg at slik sjølvransaking som ovanfor kunne føre til avskaling av trufaste gjevarar og medarbeidarar. Det er vel òg vanskeleg å sjå føre seg korleis ein organisasjon med ei slik sjølvforståing, skulle vere noko å invitere nye medlemmar inn i, i alle fall på kort sikt, før det var rydda i dei problema som blei brakt på bane. Eller korleis ein no med dette i bakhovudet såg føre seg å gå «ut med glede i Nordfjord», som var overskrifta på artikkelen om konferansen.

Kombinasjonen av skjønning, sjølvransaking og motreaksjonar avslører ein tydeleg *ambivalens*, altså positive og negative haldningar side om side, i organisasjonen.⁴⁰² Organisasjonspsykologisk sett kan slik kollektiv ambivalens vere utløyst av hybride identitetar og rollekonfliktar, som når ein person i indremisjonen var både ven, administrasjonsleiar og sjelesørgar. Motstridande målsettingar, som når indremisjonen ikkje var samde om retningsval, kan òg utløyse ambivalens. Det same kan dualitet i organisasjonen, som den innebygde motsettinga mellom trusfellesskap og kyrkjetilknyping i Nordfjord indremisjon.⁴⁰³ Kjensla av ambivalens kjem av at ein ønskjer ei endring, men ikkje nødvendigvis alt «styret» som følgjer med. Ofte vil derfor ambivalensen i første omgang bli forsøkt *unngått*. Ein vanleg reaksjon dersom det ikkje lenger er mogleg å ignorere ambivalensen er at leiarar «skjer gjennom» og forsøker å fjerne kjensla ved å vere *dominerande*. Meir *holistiske* tilnærmingar krev at ein kan snakke om og halde saman dei vanskelege elementa med ein viss visdom. Men Nordfjord indremisjon takla ambivalens utover 1990-talet primært gjennom *kompromiss*. Spørsmål om formar på arbeidet, om innsats i Dnk og om strategiar framover, var område der indremisjonsfolk var ambivalente. Gjennomgåande blei denne tosidigheita forsøkt løyst ved *både-og-løysingar*.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Lesarinnlegg i *Ljosstrålar*, april 1995

⁴⁰² Ashfort, et al. 2014 s. 1454

⁴⁰³ Ashfort, et al. 2014 s. 1456

⁴⁰⁴ Organisasjonspsykologane Ashfort, et al. 2014 s. 1470 set opp fire ulike tilnærmingar til ambivalens: *Avoidance*, *domination*, *compromise* og *holism*. Dei meiner at desse fire oftast følgjer dette kronologiske mønsteret. Kvar av dei har sine fordelar og ulemper.

4.12.1 Drøfting av formar på arbeidet

Utover 90-talet var det, som vi ser, mange forhold i indremisjonen som blei diskuterte og omtalte som bremsande for den yngre generasjonen. Men nokre delar av «bedehuspakka» ser ikkje ut til å ha vore oppe til debatt, som til dømes ei konservativ bibelforståing, medlemskap i Dnk og innsats for og i denne i tillegg til bedehuset. Oppslutning om dei regionale møta og basarane, dei «vanlege» lokale møta var framleis sjølvsgagt, det same gjaldt dugnadsinnsats og offervilje. Alt dette kan reknast som *doxa*, som normal tankebasis i indremisjonen framleis utpå 90-talet. Dette ofte usynlege, men likevel sjølvsgagte mønsteret danna grunnlaget for meir synlege element av bedehuskulturen, som til dømes adiafora-normer, møteformar og samlivsetikk. Men sidan dei underliggjande tankemønstra ikkje var så lett synlege var det gjerne dei meir overflatiske delane av kulturen som først kom under debatt. For Nordfjord indremisjon sin del var det derfor gjerne *forma* på møta som blei diskuterte når ein snakka om strategi og endringar.

Ei sak som var oppe i *Ljosstrålar* fleire gonger var at ein rekna med at det å sitje i «buss» og «sjå i nakkane på kvarandre» gjorde det vanskeleg for den yngre generasjonen å finne seg til rette, og at det å sitje rundt småbord kanskje var ein meir eigna form. I *Ljosstrålar* mars 1998 blir det poengtert at samtale rundt bord kan vere vel så kristeleg som einetale frå talarstol, og at ein må leggje vekt på sosialt fellesskap og personleg kontakt. Men typisk nok står det ein anna artikkel på same side med overskrifta «Supplere – ikkje fjerne», som roar ned dei som er redde for å miste sine gamle formar, ved å forsikre om at dei bør «halde fram der det fungerer».⁴⁰⁵ Dette kan sjåast i eit mønster utover 90-talet der nytt arbeid, nye formar, nye prosjekt heile tida skulle kome *i tillegg* til det ein allereie dreiv. Det er ikkje sikkert arbeidspresset blei mindre av dette.

4.12.2 Fusjonsdebatt

Strategidebattane først på 90-talet blei avløyste av debattar om samanslåing i siste del av tiåret. I første omgang gjaldt det samanslåing med Sunnfjord indremisjon som var ønska frå både Sunnfjord og administrasjonen i Oslo. Men årsmøtet i Nordfjord krins i 1997 gjekk for

⁴⁰⁵ *Ljosstrålar* mars 1998 s. 3

eit meir avgrensa samarbeid.⁴⁰⁶ Her var mange i leiarsjiktet i krinsen tilhengarar av unionsplanane⁴⁰⁷, men ikkje alt fotfolket var heilt samde i det leiinga anbefalte.⁴⁰⁸ Det blei organisert ein eigen komité for å utgreie fordelane ved å bevare Nordfjord indremisjon, ut frå ei oppleving av at den eksisterande nemnda berre hadde i oppdrag å beskrive fordelane med samanslåing.⁴⁰⁹ Midt i prosessen med å slå saman krinsane, kom det opp frå sentralt hald eit forslag om samanslåing med santalmisjonen. Ei avstemming på krinsårsmøtet i 1999 enda med eit nei til samanslåing med Sunnfjord, men eit ja til samanslåing med Santalmisjonen.⁴¹⁰ Ein del av motstanden mot samanslåing handla om frykta for at organisasjonen skulle bli for fjern frå det lokale arbeidet. Samstundes var det òg ein klassisk lokaliseringsdebatt, der nordfjordingane ikkje ønskte at administrasjonen skulle flyttast til Førde.⁴¹¹ Ein kan spørje seg, slik leiaren i *Ljosstrålar* gjorde, om fokuset på struktur gjennom mange år tok fokuset bort frå dei sentrale oppgåvene til indremisjonen.⁴¹² I 2000 innsåg i alle fall misjonsfolket i Nordfjord at fusjonen mellom Indremisjonen og Santalmisjonen rulla vidare på nasjonalt plan, og at nye regionløyisingar var ein del av dette, som det var vanskeleg å stritte mot. På årsmøtet dette året blei fusjonen og krinssamanslåinga vedteke med 72 mot 9 røyster,⁴¹³ og ved årsskiftet til 2001 var Nordfjord indremisjon historie etter 122 år, og Normisjon region Sogn og Fjordane tok over.

⁴⁰⁶ *Ljosstrålar* juni 1997 s. 3

⁴⁰⁷ *Ljosstrålar* mars 1999 s. 4 oppgjev eit fleirtal på 5 i krinsstyret som positive til samanslåing

⁴⁰⁸ I *Ljosstrålar* mars 1999 uttalte Morten Leirgul at «Diskusjonen er kanskje i for sterk grad prega av den generelle fusjonsbølga i samfunnet, styrt frå toppen, og utan at fotfolket i tilstrekkeleg grad er med i prosessen.»

⁴⁰⁹ *Ljosstrålar* desember 1998 s. 7

⁴¹⁰ *Ljosstrålar* mai 1999 s. 7, her blei samstundes vedteke eit benkeforslag om struktur som innebar ei detaljstyring som krinsstyret ikkje var særleg nøgde med.

⁴¹¹ *Ljosstrålar* september 1997 s. 4

⁴¹² *Ljosstrålar* september 1999 s. 2. «Indremisjonen, også i Nordfjord, har diskutert struktur og atter struktur i mange år, faktisk så lenge at forma på *innpakkingspapiret* er komen meir i brennpunktet enn innhaldet i *pakken*».

⁴¹³ *Ljosstrålar* april 2000 s. 1. Krinsbladet fortel at heile dette historiske møtet blei gjort unna på 20 minutt. Dette blir forklart med harmoni, men resignasjon er vel òg ei mogleg forklaring. Leiaren i mainnummeret spør seg om folk var «lei heile prosedyren som har pågått i lang tid? Eller følttest det nyttelaust å gå inn i nokon debatt? Var framtida bestemt på førehand?»

5 Analytiske perspektiv på tilbakegangen for Nordfjord indremisjon

Problemstillinga for denne oppgåva var todelt. Gjennom kapittel 3 og 4 har vi forsøkt å *forklare utviklinga for indremisjonsrørsla i Nordfjord mellom 1970 og 2000*. Kapittel 4 har òg bidratt til å svare på siste del av problemstillinga, *korleis vi kan tolke endringar og kontinuitet vi finn i rørsla sin kultur og strategi gjennom denne perioden*. Så langt har vi forsøkt å pusle saman eit bilete av endringar og stabilitet i indremisjonskulturen fram mot tusenårsskiftet. Mot slutten av kapittel 4 har vi sett korleis opplevinga av krise sette inn i Nordfjord indremisjon frå om lag 1990. Dette førte altså til behov for både å finne ut kva som hadde gått gale, og kva strategiar ein kunne velje. I kapittel 5 skal vi analysere tilbakegangen, særleg i perioden frå 1985 til 2000, med nokre verktøy som ikkje blei brukte på det tidspunktet. Dette vil gi oss ei meir utfyllande tolking av både endring og kontinuitet i kultur og strategi. Vi vil bruke tre ulike modellar, og langsmed presentasjonane av dei ser vi på korleis Nordfjord indremisjon passar inn i dei. Den første modellen er henta frå Harald Hegstad og teologien, eller meir presist frå ekklesiologien, den andre frå sosiologane Mayer N. Zald og Roberta Ash og den tredje er henta frå leiarskapsforskarer og bedriftskonsulenten Jim Collins. Ingen modell vil nokon gong vere god nok til å spegle røynda fullstendig, men frå kvar sin vinkel kan desse tre utfylle biletet av Nordfjord indremisjon sine nedgangstider.

5.1 Fullverdige fellesskap eller støttetroppar for kyrkjelyden?

Teologen Harald Hegstad tok i boka *Kirke i forandring* frå 1998 opp mange spørsmål knytt til spenningsfeltet mellom *folkekyrkje* og *trusfellesskap*. Han såg ei spesiell utfordring for bedehusrørsla i å definere seg sjølv ekklesiologisk sett i den nye situasjonen, der *ellipsemodellen* i stadig større grad blei erstatta av *kjernemenighetsmodellen* rundt om i landet. Medan ellipsemodellen innebar at det sentrale trusfellesskapet i ein kyrkjelyd kunne vere til dømes indremisjonen sine kjernetroppar,⁴¹⁴ betydde den nye arbeidskyrkjetankegangen at kjernen i kyrkjelyden i mykje større grad var integrert i kyrkja sine struktur.⁴¹⁵ Dette var ein

⁴¹⁴ Austad 2017 skriv s. 576 om korleis nokre av organisasjonane såg på den offisielle kyrkja meir som eit stillas ein kunne stå på medan ein bygde «Kristi menighet» i vennsamfunna.

⁴¹⁵ Hegstad 1998 s. 88

modell som begynte i byane og som spreidde seg ut over landet, slik at Hegstad med nokre forbehold kunne seie i 1998 at det verka som ellipsemodellen si tid var over.⁴¹⁶

Det er slåande i materialet frå *Ljosstrålar* kor lite denne tematikken blir omtalt.

Indremisjonsfolk med andre tankar om rørsle sitt forhold til kyrkja satsa kanskje på å «sitje stille i båten», framfor å snakke om denne problematikken. Men det gjorde dei i så fall ikkje berre av omsyn til prestar og «kyrkjefolk», men òg fordi ellipsemodellen si deling mellom «kyrkja på føremiddagen, bedehuset på kvelden» var så innebygd i indremisjonsfolket, at det ikkje var gjenstand for debatt i det heile. Ludvig Hope beskrev i 1923 korleis «ei statskyrkje som gjev rom for eit gudfryktig, radikalt og fritt lekmannsarbeid» ville gje dei beste fruktene for Guds rike i Noreg.⁴¹⁷ Denne tankegangen var framleis *doxa*, sjølvstøtt tankebasis, i Nordfjord indremisjon på slutten av 90-talet, sjølv om han i høgste grad var blitt *heterodoxa* og mogleg å diskutere i byane. Nordfjord indremisjon si ekklesiologiske sjølvforståing på seint 90-tal var altså som det eine brennpunktet i ein ellipse, der kyrkja var det andre punktet.

Spørsmålet som organisasjonane måtte stille seg i denne situasjonen, skreiv Hegstad vidare, var om dei skulle bli «mer menighet» eller «mindre menighet».⁴¹⁸ «Mer menighet» ville då innebere ei utvikling i retning av forsamlingar som fungerte som kyrkjelydar, anten som sjølvstendige frikyrkjer eller som ein type valkyrkjelydar innanfor Dnk sine strukturar. «Mindre menighet» ville innebere å tone ned foreiningsarbeidet som eit kyrkjelydsliknande fellesskap, og i staden fokusere på til dømes barne- og ungdomsarbeid, gjerne i ein tett samarbeidsrelasjon til den lokale kyrkja. Erling Utne peikte på omtrent det same 1966, så problemstillinga burde vere godt kjend på 90-talet.⁴¹⁹

På strategikonferansen til Nordfjord indremisjon i 1995 verkar ikkje spørsmålet å ha vore debattert openlyst (spesielt ikkje med bruk av ordet *menighet*). Men at det låg og vaka rett under overflata, kan vi lese ut frå eit føredrag referert i *Ljosstrålar* som konstanterte at «Vi ønsker å være et arbeidslag som kommer inn i kirken og beriker den..» og vidare at

⁴¹⁶ Hegstad 1998 s. 93

⁴¹⁷ Hope 1923 s. 40

⁴¹⁸ Hegstad 1998 s 97-104

⁴¹⁹ Utne 1966 s. 48: «Bedehus hvor går du? Vil du være både bedehus og kirke – en bedehuskirke? -eller vil du bare være bedehus?»

«oppslutning om gudstjenesten og god kontakt med presten, menighetsråd og lokalmenigheter skal være vår holdning.»⁴²⁰ Her ser vi korleis eventuelle refleksjonar om nye strategiar skulle skje på basis av den gjeldande elliptiske ekklesiologien.⁴²¹ Handlingsplanen etter strategimøtet slo òg fast at «Samarbeidet med kyrkja må bli sterkare. Indremisjonsfolket bør prioritere det gudstenestlege fellesskapet, og ta ansvar i arbeidet i kyrkja.»⁴²² Men når ein trong nemne desse tinga, inneber det at det fanst alternativ.

Andre forslag på same konferansen gjekk til dømes i ei litt anna retning, *Ljosstrålar* refererte korleis formann Svein Ottar Sandal meinte indremisjonen burde «vurdere å satse på nokre kjernetroppe på dei større stadene».⁴²³ Handlingsplanen etter konferansen slo fast at indremisjonen «står særleg veikt i bygdesentra/kommunesentra i Nordfjord» og at det var bruk for eit meir *kontinuerleg* arbeid der for å sikre at ungdomane hadde kristne miljø nær heimstaden.⁴²⁴ I desember 1995 skreiv Sandal om korleis NLM og DVI sine fellesskap var mindre ramma av bedehusnedlegginga enn «landsindremisjonen», og meinte dette hang saman med at dei hadde meir «fullverdige fellesskap», men òg ei meir sjølvstendig line opp mot Dnk enn Nordfjord indremisjon sin «Kyrkja søndag føremiddag – bedehuset søndag kveld».⁴²⁵ Dette er det einaste dømet gjennom 50 årgangar av *Ljosstrålar* på at ellipsemodellen blei forsøkt problematisert på noko vis.⁴²⁶

Hovudstyret i Indremisjonsselskapet hadde vedteke krav om statskyrkjemedlemskap for alle medlemmar og arbeidarar i 1989.⁴²⁷ Formelt kyrkjemedlemskap var altså ikkje noko å debattere etter dette, men utover det hadde foreiningane og krinsen i Nordfjord indremisjon, som i byane, eit visst manøvreringsrom ut frå kva som var dei lokale behova.

⁴²⁰ *Ljosstrålar* mars 1995 s. 4, føredrag ved tidlegare krinssekretær Thor Horntvedt

⁴²¹ Løvlie 1996 s. 29, her om strategiprosessane i Dnk litt tidlegare: «Når en strategi settes under et press, og det oppstår et behov for endringer, vil det i første omgang gjerne føre til en refleksjon på basis av gjeldende ekklesiologi.»

⁴²² *Ljosstrålar* april 1995 s. 5

⁴²³ *Ljosstrålar* mars 1995 s. 5

⁴²⁴ *Ljosstrålar* april 1995 s. 5

⁴²⁵ *Ljosstrålar* desember 1995 s. 4

⁴²⁶ Knut Myrstad hadde nokre betraktningar som gjekk på organisasjonane sin plass i samarbeidet med Dnk, som i *Ljosstrålar* oktober 1961, men eg finn ingen teikn i materialet på at nokon stilte spørsmål ved sjølvve systemet med «kyrkje på føremiddagen, bedehus på ettermiddagen».

⁴²⁷ *Ljosstrålar* januar 1990 s. 4, dette gjorde at ein indremisjonsarbeidar i Nordfjord med frikyrkjetilhøyrse fann seg anna beite like etter.

Det blei til dømes arrangert «gudstenestlege møte» midt på 90-talet i Stryn.⁴²⁸ I

Indremisjonsselskapet (seinare Normisjon) andre stadar i landet har det vore tydeleg at endringane, som førte til at stadig fleire forsamlingar kalla seg *menighet*, har hatt utgangspunkt i lokale behov og vurderingar, ikkje i teologiske eller kyrkjepolitiske konflikter eller føringar frå sentralorganisasjonen.⁴²⁹ Dette heng òg saman med at lokalforeiningar og krinsar i Indremisjonsselskapet både tradisjonelt og juridisk har hatt stort sjølvstende.

Opprettinga av «unge vaksne»-møte på Sandane for å nå 20-40-åringar, kan sjåast som eit forsøk på å satse på kjernetroppar og få til eit meir kontinuerleg arbeid, slik Sandal foreslo året før. Dette var eit svar på eit lokalt behov som potensielt kunne ha utvikla seg i retning «mer menighet». Men nysatsingar var eit vanskeleg terreng å navigere i, for her måtte det forsikrast om at det nye ikkje skulle konkurrere med andre indremisjonsarrangement som familiekoret eller dei faste torsdagsmøta på bedehuset.⁴³⁰ Og sjølv sagt skulle det ikkje vere ein konkurrent, men eit tillegg til kyrkja sitt arbeid. På Eid måtte unge vaksne gje same typen garantiar då dei starta opp eit nytt tiltak for omtrent same målgruppa på tvers av organisasjonsgrenser: «Bibel- og lovsongskveldane skal ikkje redusere dei einskilde laga sine eigne og tradisjonelle møte. Det er eit supplement»,⁴³¹ forsikra dei. Det var slett ikkje berre kyrkjelege tær ein kunne trække på ved å gjere noko nytt, det same gjaldt ovanfor det eksisterande bedehusarbeidet.

Dette heng, slik eg ser det, tydeleg saman med at ekklesiologien var umogleg å snakke ope om. Ellipsen i Nordfjord var eit likevektssystem etter at tida for dei store vekkingane var over, og fungerte som han gjorde så lenge ingen snakka om han eller endra han brått på noko vis. Men ei kvar kristeleg nyskaping ville derfor vere eit trugsmål mot ein innarbeidd, men uuttalt balanse.⁴³² Nordfjord indremisjon *kunne* ha vald å gå tydeleg inn på «mindre menighet»-linja, og sagt slik KFUK/KFUM og til dels NMS gjorde, at dei hørde tydeleg heime som støttetroppar i Dnk og ikkje var på veg nokon annan stad.⁴³³ Eller dei kunne ha sagt

⁴²⁸ *Ljosstrålar* oktober 1995

⁴²⁹ Hegstad og Haanes 2017 s. 57

⁴³⁰ *Ljosstrålar* september 1996

⁴³¹ *Ljosstrålar* oktober 1994

⁴³² Bedehusfolket verkar likevel å ha vore mykje varare for å forstyrre si side av balanseskåla enn kyrkja, som ikkje nødvendigvis kjente på liknande problem knytt til å starte barne- eller ungdomsarbeid i eigen regi.

⁴³³ Austad 2017 s. 578 om dei ulike tilknyttingane til Dnk som organisasjonane har vald utover 2000-talet.

tydeleg i frå om at dei ville gå i retning «mer menighet» på grunn av den teologiske utviklinga i Dnk,⁴³⁴ eller ut frå behovet for tydeleg mandat til å bygge meir omfattande fellesskap. Indremisjonen kunne til og med vald å halde begge desse to aspekta holistisk saman, dersom det var vilje til å snakke ope om problemstillinga.⁴³⁵

Men indremisjonen valde å ikkje velje. Dermed blei det enkelte medlem ståande i ein stadig aukande spagat mellom satsing på trusfellesskapet på bedehuset og meir innsats i kyrkja, utan å få tydelege signal frå krins eller sentralledd om kva bein dei skulle stå mest på. Eige samvit blei einaste rettesnor. Men dei fleste indremisjonssamvita var allereie for tungt lasta med praktiske oppgåver som burde gjerast, til å tenkje mykje på ekklesiologi.

5.2 Ressursmobilisering i sosiale rørsle-organisasjonar

Tradisjonelle forklaringar på rekrutteringa til religiøse grupper, såkalla *deprivasjonsteoriar*, har ofte fokusert på deltakarane sin psykologiske tilstand, særleg når det gjeld lukka miljø og sekter. På 1960-talet vaks det fram nye måtar å forstå ikkje berre rekruttering til religiøse rørsler, men sosiale rørsler i det heile. *Ressursmobiliseringsteori* er ei samlande nemning på teoriar som fokuserte meir på korleis medlemmane er aktive, fornuftige menneske som gjer sine val ut frå ulike faktorar, og kva strategiar organisasjonen kunne ta i bruk for å rekruttere og halde på medlemmar.⁴³⁶

Sosiologane Mayer N. Zald og Roberta Ash introduserte uttrykket “Social Movement Organization”, (sosial rørsle-organisasjon på nynorsk, heretter SRO) i 1966 for å beskrive ein type organisasjon som skil seg frå andre ved å vere *eit formålsbasert og kollektivt forsøk frå ei gruppe menneske på å endre individuelle eller samfunnsmessige institusjonar og strukturar*. Ønsket om endring gjer at insentiva for å vere aktiv i organisasjonen først og

⁴³⁴ Homofilisaka har seinare blitt ei sak som har akselerert utviklinga i mange bedehus mot «mer menighet» etter tusenårsskiftet og fått bedehusfolk til å vurdere både praktisk innsats og formell tilhøyrse. I *Ljosstrålar* mars 1999 s. 3 oppfatta sentralstyret biskop Rosemarie Køhn si gjeninnsetting av ein lesbisk samboande prest som splittande, men oppsummerte med eit ja-takk-begge-deler: «Hovedstyret har forståelse for dem som på grunn av den kirkelige situasjonen vurderer sitt kirkemedlemskap. Vi vil likevel oppfordre til at vårt misjonsfolk blir i kirken». Det var ikkje liknande sakar lokalt i Nordfjord i perioden, noko som ville ha sett situasjonen meir på spissen.

⁴³⁵ Hegstad 1999 s. 12 skriv om korleis trusfellesskap og folkekyrkje ikkje er gjensidig utelukkande kategoriar, men at ein er avhengig av å forstå dynamikken mellom dei for å kunne utvikle ein heilskapleg teologi rundt fenomena. Det vil i sin tur avhenge av at ein kan snakke om problematikken.

⁴³⁶ Furseth og Repstad 2003 s. 173

fremst heng saman med formålet til ein SRO, ikkje med utsiktar til materiell eller statusmessig vinning.⁴³⁷

I artikkelen *Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change* kritiserte og utbetra dei ein modell for å forklare endringsprosessar i SRO-ar som dei spora tilbake til Max Weber og Robert Michels.⁴³⁸ Denne modellen går kort fortald ut på at etter at ein SRO har fått ein viss sosial og økonomisk base i samfunnet og det opphavlege karismatiske leiarskapet er skifta ut, skjer det ei byråkratisering og tilpassing til samfunnet rundt. Dei som har interesser i organisasjonen, har òg interesse av å bevare organisasjonen, uavhengig av om han framleis har evne til å nå dei opphavlege måla. Dermed skjer det tre endringar: 1) Måla blir transformerte i konserverande retning eller blir meir diffuse, 2) det blir meir vekt på organisasjons-vedlikehald i form av å halde på medlemmar og eigarar og 3) makta blir meir konsentrert i samband med profesjonalisering og byråkratisering av organisasjonen, det Michels i 1911 kalla «oligarkiets jernlov».⁴³⁹

Zald og Ash utvikla modellen vidare ved å sjå nærare på korleis denne prosessen blir påverka av miljøet som SRO-en eksisterer i. Dette miljøet består av to hovuddelar. Den første er *den utvida rørsla*, som inneheld både «grunnfjellet», potensielle medlemmar og støttespelarar og andre liknande organisasjonar. Den andre delen er *storsamfunnet*, som inneheld dei strukturane eller individa som rørsla har som mål å endre og rekruttere medlemmar frå. Dei diskuterte korleis ein stemningsendring i storsamfunnet frå medvind til motvind (eller

⁴³⁷ Zald og Ash 1966 s. 329, mi omsetjing av definisjonen frå engelsk. Økonomisk avhengigheit av støttespelarane verkar i tillegg å vere implisitt for SRO-ar i USA i 1966. I ein norsk kontekst i 2018 er mange SRO-ar blitt avhengige av offentlege midlar for å drive, men denne problematikken er naturleg nok ikkje handsama i artikkelen.

⁴³⁸ Ressursmobiliseringsteori gjev ikkje nødvendigvis eit heilt og fullt bilete av prosessane i ein sosial rørslе-organisasjon, og kan kritiserast frå ulike vinklar. Særleg i europeisk samanheng vaks det fram motsatsar til dei amerikanskdominerte ressursmobiliseringsteoriane og meir individorienterte rational-choice-teoriane. Desse perspektiva er interessante på mange vis, men ville kanskje vore meir aktuelle for å analysere den vidare utviklinga til indremisjonsrørsla ut over 2000-talet i eit meir postmoderne kulturelt landskap, prega stadig meir av at både individuelle og kollektive identitetar blei sett under større press og endra seg raskare enn før. Eller for å analysere meir nettverksbaserte kollektive prosjekt, der ressursmobiliseringsteori kanskje har mindre forklaringssevne. Men for mitt prosjekt har denne teorien vore nyttig. I Zald og Garner 2012 ser forfattarane tilbake på verknadshistoria til teorien, og konstaterer både at den har vore nyttig og at dei ikkje ville gjort store endringar på hovudpoenga i artikkelen nesten 50 år etter. I nordisk religionssosiologisk samanheng er Zald og Ash sin artikkel frå 1966 t.d. brukt av René Dybdahl Pedersen 2008 s. 197. Han forklarar gjennom ressursmobiliseringsteori korleis radikale leiarar på 70-talet i den då uengasjerte og døydande danske teosofiske rørsla kunne hevde guddommelege nådegåver, og dermed radikaliserе rørsla.

⁴³⁹ Zald og Ash 1966 s. 327, 328

motsett) for rørsla sine mål og SRO-en sin legitimitet, påverkar organisasjonen si evne til å rekruttere medlemmar og oppnå måla sine. Her brukte dei religiøse vekkingar som døme på ein situasjon der vekst er enkelt, fordi samfunnet rundt gjerne er velvillig innstilt til både måla og organisasjonen. Som døme på ein vanskeleg situasjon for rekruttering nemnde dei fråhaldsrørsla i si samtid, fordi samfunnet *ikkje* lenger var velvillig innstilt til måla, og fordi det var lita eller inga interesse i samfunnet for organisasjonen.⁴⁴⁰

Nordfjord indremisjon passar godt inn i begge desse døma. I vekkingstidene segla rørsla i medvind i bygdene. Ideologien vann gjenklang hos folk som hadde fått ei grundig kristendomsopplæring i skulen, den flaut på kampen mot alkoholen, og var jo ,særleg etter at rørsla tok opp i seg målsaka, eit ektefødd uttrykk for norsk bygdekultur. Sjølve organisasjonen var kanskje den mest prestisjefylde i fjorden, og fekk sine høvdingar vald til stortingsrepresentantar. Men samfunnet rundt endra seg mykje frå vekkingstidene. Vi har sett korleis kommunikasjonane og busetjingsmønsteret i Nordfjord blei totalt endra mellom 1960 og 2000, korleis utdanningssamfunnet gjorde sitt inntog og korleis nye underhaldningstilbod gjorde bedehusgalleriet mindre attraktivt. Men mest av alt fann det stad ei forskyving i verdiar i befolkninga totalt sett. Her kan ein gjerne skulde på det mangetydige omgrepet «sekularisering», og det er liten tvil om at nordfjordingar flest merka mindre til religion i kvardagen i 2000 enn i 1970. Men Norsk Monitor sine verdiundersøkingar viser oss at medan trua på Gud var rimeleg stabil i perioden 1985-95, så endra andre delar av verdisettet seg frå det tradisjonelt-idealistiche i retning moderne og materialistisk. Det som frå bedehuset såg ut som avkristning og fråfall, kan ha vore vel så mykje at særleg yngre nordfjordingar ikkje lenger resonnererte med *yte-ofre*-verdisettet på bedehuset, og dermed blei det mykje vanskelegare å verve folk til rørsla. Sjølv om det framleis var mogleg å bli stortingsrepresentant frå indremisjonen i 2001, hadde rekrutteringa til leiarposisjonar internt bråstoppa, og det fortel om manglande prestisje for organisasjonen.

Kor mykje endringar i storsamfunnet sitt stemningsklima påverkar ein SRO, er etter Zald og Ash sin modell avhengig av 1) kor mykje som krevjast av medlemmane og 2) i kva grad måla til organisasjonen handlar om endring på individnivå eller samfunnsnivå. Ein *inkludiv*

⁴⁴⁰ Zald og Ash 1966 s. 330

organisasjon, som krev lite av medlemmane, vil vere meir påverkeleg for stemningsendringar enn ein meir *eksklusiv* organisasjon, som krev høg innsats og involverer fleire område av livet. Ein organisasjon med meiningar som ikkje er i harmoni med storsamfunnet, vil likevel møte mindre motbør dersom organisasjonen fokuserer på individuell endring hos medlemmane sine (som til dømes ei religiøs sekt), enn dersom dei jobbar for endring av heile samfunnet (som ei revolusjonær gruppering).⁴⁴¹

Her har vi nokre nøklar til å forstå utviklinga i Nordfjord indremisjon. For på skalaen mellom inklusiv og eksklusiv, havnar nok indremisjonen ganske langt over på eksklusiv-sida. Det betyr ikkje det same som *ekskluderande*, berre at det var ein høg terskel (omvending eller oppvekst i bedehusfamilie) for å bli med og ganske høge krav (innsats, dugnad, oppmøte, offer) for å bli rekna som solid innanfor fellesskapet. Misjonsfolket gjekk, som vi såg i dømet frå kvinneforeiningane, frå å vere ein naturleg del av bygda til å bli ein subkultur. Men denne subkulturen var ikkje lenger så påverkeleg for endringar i samfunnet rundt som meir inklusive rørsler ville ha vore. Frå 1970-talet og utover blei nok heller ikkje indremisjonen opplevd som noko samfunnsomveltande revolusjonær rørsle, slik det kanskje kunne opplevast i bygder med vekking på 1930-talet. I staden konsentrerte rørsla seg om individuell endring hos medlemmane. Dette kan vere med å forklare kvifor bedehusa fekk vere i fred med sitt, sjølv om stemningsklimaet i samfunnet rundt endra seg mykje.

Sosiologen Albert Hirschman fann at ein organisasjon kunne bli pressa til endring av at medlemmar gjekk ut (*exit*), men òg av at dei heva røysta si i organisasjonen (*voice*). Men medlemmar var mykje meir tilbøyelege til heller å vere *lojale* mot ein organisasjon dersom dei hadde betalt ein «høg inngangspris», som til dømes ei omvending, for å bli med. Då var òg behovet stort for å rettferdiggjere denne kostnaden i ettertid.⁴⁴² Ei slik rettferdiggjering skjer gjerne med å vere *meir aktiv* enn elles, og Hirschman viser til eit eksperiment der i utgangspunktet kjedelege aktivitetar blei meir interessante for deltakarane jo høgare inngangsprisen hadde vore.⁴⁴³ I økonomifaget betyr uttrykket *sunk cost* tidlegare investeringar som ein uansett ikkje får tilbake, og dei skal normalt ikkje telje med i ei

⁴⁴¹ Zald og Ash 1966 s. 331

⁴⁴² Hirschman 1970 s. 93

⁴⁴³ Hirschman 1970 s. 94

rasjonell avgjerd om å halde fram med noko eller ikkje i framtida. Men menneske som har investert store delar av livet sitt i til dømes ei foreining, tar gjerne avgjerder på eit heilt anna grunnlag, slik at å halde opp med noko vil kjennast som eit svik mot tidlegare innsats. Desse dynamikkane kan vi kjenne att i bedehusmiljøa.

Vidare ser Zald og Ash på kva det har å seie for ein SRO om måla for rørsle er innan rekkevidde. *Suksess* for ein SRO er når formålet med organisasjonen er oppnådd. *Fiasko* er når samfunnet definitivt har forkasta måla og/eller organisasjonen som verkemiddel for å nå dei. Men mellom suksess og fiasko finst òg alternativet *stagnasjon*. Dette skjer dersom organisasjonen, etter å ha oppnådd vekst og stabilitet, framleis har relevante mål, men sjansane for endeleg suksess verkar fjerne.⁴⁴⁴ Ein organisasjon som har stagnert, er òg mest utsett for å byrje med målforskyving, organisasjonsvedlikehald og maktopphoping etter Weber/Michels-modellen. Når suksessen synast langt unna, er det vanskeleg å tiltrekke nye medlemmar, og eksisterande medlemmar kan bli apatiske. Dei tidlegare radikale måla kan no verke trugande for både leiarar og medlemmar. Dette er fordi organisasjonen har funne seg ei sikker nisje, slik at dei involverte helst vil «sitje stille i båten» så ikkje den hardt tilkjempa posisjonen i samfunnet blir øydelagt.⁴⁴⁵ Under litt andre omstende kan likevel minkande interesse for deltaking føre til meir radikale mål, fordi avgjerdene no blir tatt av berre dei mest ihuga medlemmane.⁴⁴⁶

Det er ingenting som tyder på at Nordfjord indremisjon oppnådde ein slik suksess at organisasjonen blei overflødig, og heller ikkje noko teikn til at nordfjordingane fullstendig forkasta indremisjonen sine mål og struktur. Måla om å «vække og nære et sandt kristeligt Liv» var for så vidt like relevante for misjonsfolket på 1990-talet som 60 år tidlegare. Skilnaden var berre at vegen dit verka langt vanskelegare enn på 30-talet. Vi kan dermed trygt seie at Nordfjord indremisjon passar inn i kategorien *stagnert*. Så kan vi vidare spørje oss om organisasjonen begynte med *målforskyving*, *organisasjonsvedlikehald* og *maktupphoping* etter den klassiske Weber/Michels-modellen.

⁴⁴⁴ Zald og Ash 1966 s. 333. Uttrykka *success*, *failure* og *becalmed* har eg her omsett til *suksess*, *fiasko* og *stagnert*.

⁴⁴⁵ Zald og Ash 1966 s. 334

⁴⁴⁶ Zald og Ash 1966 s. 339. Desse omstenda er kort fortalt at leiarskapet må vere meir radikale enn vanlege medlemmar samstundes som dei fleste medlemmane blir apatiske og makta blir samla på færre hender.

Denne modellen si beskriving av *målforskyving* inneber at dei reelle måla blir meir diffuse, slik at organisasjonen erstattar vanskeleg oppnåelege mål om endring av individ og samfunn med mål som er meir innafor rekkevidde. Det fremste målet Nordfjord indremisjon hadde var å forkynne Ordet, og i utgangspunktet skulle dette vere *oppsøkjande* verksemd. Vi har sett tydeleg korleis husbesøk for det meste var blitt erstatta med bedehusmøte når vi kjem til 1970, og vi har sett korleis det etter 1985 blei stadig færre som reiste og færre møte som blei arrangerte i færre grender. Det tydelege målet om å forkynne rundt om i heimane, var i realiteten erstatta, først med eit noko meir diffust mål om «vekking» med utgangspunkt i møte på bedehuset. Etter ca 1985 kan vi nok seie at det blei eit mål i seg sjølv å halde møte på bedehuset. Altså blei det karakteristiske SRO-målet om å oppsøke menneske med evangeliet, i stor grad forskyvd i retning av eit meir byråkratisk mål om å tilby ei teneste for ein ganske fast brukarmasse.⁴⁴⁷ Vekkingsrørslene hadde tidlegare vore karakterisert av kjensleutbrot og subjektive opplevingar, og det hadde vore eit mål å ta nådegåvene i bruk gjennom det allmenne prestedømet.⁴⁴⁸ Foreiningslovene på 90-talet inneheldt eit punkt om «å få frem nådegavene på stedet og ta dem i bruk.»⁴⁴⁹ Men indremisjonsfolk som hadde opplevd det dei kalla «karismatisk fornying» med til dømes profetiar og bøn for sjuke gjennom Oase-rørsla, og ungdom som kunne dele personlege trusopplevingar og vise kjensler på Fjordly, kunne oppleve at slikt var for radikalt heime på bedehuset, der til dømes *vitnesbyrdet* hadde blitt eit ritual med nokså fasttømra formar.

Var det samstundes slik at stadig meir av energien i rørsla blei nytta på *organisasjonsvedlikehald*? Her er det nok berre å svare eit klart ja. Formenn og sekretærar stod i arbeidet i mange år på 1970-talet og brukte mykje tid på forkynning og besøk i foreiningane. Men formennene gav seg etter eitt år både i 1997 og 1998, og grunngevingane gjekk på at administrasjon og byråkrati tok uforholdsmessig mykje krefter. Særleg verkar det som institusjonane, som hadde blitt fleire og meir omfattande, genererte

⁴⁴⁷ Zald og Ash 1966 s. 329 ser det å tilby ei teneste på fast basis som eit kjenneteikn på ein byråkratisk organisasjon i motsetnad til ein SRO.

⁴⁴⁸ Hope 1923 s. 134-135 gjev ei samanlikning mellom dei første kristne og lekmannsrørsla, der eitt av momenta er: «Dei tok naadegaavene i bruk til oppbyggjing. Me ogso.»

⁴⁴⁹ *Ljosstrålar* februar 1997 s. 2. Dette verkar ut frå målføret å vere sentralt gjevne lovar som gjeld for den enkelte foreininga i Indremisjonselskapet.

mykje papirarbeid.⁴⁵⁰ Folkehøgskulen og barnehagane, men òg hotellet og ungdomssenteret måtte halde seg til stadig meir detaljerte regelverk og fleire skjema frå statleg og kommunalt hald, og trykket på dei frivillige i indremisjonen blei spesielt stort når det var vanskeleg å få tilsett arbeidarar ved krinskontoret. Den energien som måtte ha vore att på 90-talet når papira var ordna opp, gjekk i stor grad til strategi- og fusjonsdebattar. I denne situasjonen var det på eitt vis det same kva organisasjonen hadde som mål opphavleg, for det som leiarane måtte bruke tid på var å oppretthalde institusjonar, inntekter, medlemskap, faste arrangement og organisasjonsstruktur. Vi såg tidlegare korleis *ekslusiviteten* til indremisjonen på eitt vis skjerna bedehusa sine mål frå endringstrykket utanfrå, men dette gjaldt ikkje for institusjonane, som var i dagleg kontakt med samfunnet rundt, og dermed heller ikkje for leiinga i krinsen, som sat med ansvaret for dei. Denne prosessen verka dempende på eventuelle radikale målsettingar, for spesielt institusjonane i Nordfjord indremisjon hadde ikkje råd til å vere så radikale at dei kom i noko slags konflikt med samfunnet rundt.

Den viktigaste biten av det Robert Michels kalla «oligarkiets jernlov», var at ein kvar organisasjon ville utvikle eit *oligarki* eller fåmannsvelde over tid. Skjedde ein slik maktkonsentrasjon i Nordfjord indremisjon? På eitt vis kan vi vel seie at det utvikla seg eit fåmannsvelde utover 70- og 80-talet. Vi har sett korleis lekpredikantane blei fast tilsette og korleis foreiningane etter kvart klaga over manglande oppfølging frå krinskontoret. Men på 90-talet gjekk utviklinga heller mot eitt «ingenmannsvelde» der få ønskte makta over organisasjonen, samtidig som både strategi og struktur framover var uviss. Dermed var fotfolket nøyde til anten å engasjere seg eller sjå organisasjonen døy.

Under dei første samtalane om samanslåing av Nordfjord og Sunnfjord indremisjon blei det først vedtatt å dele Nordfjord i to distrikt. Så kom eit framlegg om fire ulike distrikt i fjorden med kvar sin arbeidar, med ein mykje mindre administrasjon på krinskontoret.⁴⁵¹ Dette ville

⁴⁵⁰ *Ljosstrålar* april 1997 s. 3 gjev att Solveig Aaberg si grunngjeving under overskrifta «Mange saker – lite misjon»: «Eg visste at formannen måtte rekne med mange administrative oppgåver, men trudde ikkje at eg måtte bruke mest all tid og tankekraft på «saker», slik at forkynning og misjon kom i bakgrunnen. Men slik er det blitt.» og vidare: «Alle institusjonane våre har viktige oppgåver, men det seier seg sjølv – og det gjeld generelt – at aukar eigedomar og bygningar den administrative og byråkratiske børa slik at formannen og styret mest ikkje får tid til å stimulere misjonsarbeidet ute mellom folk, då har vi gått for langt.»

⁴⁵¹ *Ljosstrålar* september 1997 s. 4

ha vore ein dekonsentrasjon av makt i organisasjonen. Her ser vi eit døme på noko sosiologen Charles Kurzman peiker på, nemleg at det finst eit potensiale til å unngå fåmannsvelde når deltakarane gjer bruk av det Hirschman kalla *voice* og Zald kalla *social movements in organizations*. Kort fortald, når medlemmane hever røysta og mobiliserer ressursar internt i organisasjonen.⁴⁵² Vi ser eit slikt døme i Nordfjord i fusjonsdebatten, der det blei organisert eigen komité for å greie ut ulemper med samanslåing, som så fekk gjennomslag for synet sitt på grasrota. Det nytta å engasjere seg. Men så kan ein seie at den sentralstyrte fusjonsprosessen beviste at det eigentleg ikkje nytta likevel, for eitt år seinare var fusjonen vedtatt, men no utan inndelinga i mindre krinsar. Likevel er det trekk i historia til Nordfjord indremisjon på 90-talet som viser at utviklinga ikkje berre følgde «oligarkiets jernlov» mot eit fåmannsvelde på krinskontoret.

5.3 Fem fasar av tilbakegang

Jim Collins er ein amerikansk økonom og bedriftscoach som har forska på både kva som gjer at nokre firma går – som tittelen på ei av bøkene hans fortel – *From Good to Great – hvorfor noen virksomheter blir fremragende og andre ikke*.⁴⁵³ Her introduserte han nokre omgrep som beskreib kva som var typisk for suksessfulle bedrifter. Det eine er at dei hadde eit *hovudkonsept* som kombinerer det bedrifta verkeleg kan gjere best i verda, det dei verkeleg bryr seg om og det som får hjula til å gå rundt økonomisk.⁴⁵⁴ Hadde så Nordfjord

⁴⁵² Kurzman 1998 s. 24

⁴⁵³ Collins framstår på mange vis som ein typisk «sjølvhjelpsguru», han sel millionvis av bøker, og dei er populærvitenskaplege i form. Men han stod i spissen for eit team av forskarar som undersøkte seksti selskap frå tretti ulike industrisektorar i arbeidet som førte til bøkene *Good to Great* og *Built to Last*. Ut frå visse kriterier for å ha vore eit stort og suksessrikt selskap ein gong og deretter ha falle frå høgdene, er studiet i *How the Mighty Fall* basert på 11 av desse selskapa. Sjølv om dei 60 først var plukka ut etter visse kriterier og dei 11 sidan etter andre, etter mi meining fornuftige kriterier (sjå Collins 2009 s 127-141), kan det innvendast at studiet er basert på eit smalt utval. Dei 60 inkluderer til dømes ikkje bedrifter som følgde same «suksessoppskrift» utan å gjere det spesielt bra. Det er òg eit minus med boka, slik James Kohlen peiker på i ei bokmelding i 2010 i *The Quality Management Journal*, at boka baserer seg på «restemateriale» frå tidlegare prosjekt, og at forfattaren reknar med at lesaren er kjend med *konsept*a han har innført i tidlegare utgjevingar. Det er gjort eit norsk mastergradsarbeid på Jim Collins' teoriar sin forklaringskraft når det gjeld vekst i norske små og mellomstore bedrifter av Lotte Marie Kajander i 2010. Ho fann s. 94 at særleg Collins' svinghjulsteori hadde støtte i anna litteratur om bedriftsvekst, men at Collins kanskje blei noko overflatisk sett opp mot det som faktisk skjer i små og mellomstore bedrifter.

⁴⁵⁴ www.jimcollins.com/concepts/the-hedgehog-concept.html, besøkt 06.04.2018. Collins kallar dette eit *hedgehog concept*, «pigsvinkonsept». Namnet spelar på eit essay av Isaiah Berlin, basert på ei gresk forteljing om skilnaden på reven som kan mykje og piggsvinet som berre kan éin ting. I Berlins essay handlar dette om tenkarar og kunstnarar som ser verda gjennom *ein* definerande idé. Her bruker eg nemninga «hovudkonsept» som gjev noko meir meining i seg sjølv på norsk.

indremisjon eit slikt *hovudkonsept*? Den openberre kandidaten er samlingane rundt om i smågrendene i fjorden med forkynning av «det klare evangeliet om synd og frelse» og innsamling av midlar til vidare misjon. På eit tidspunkt tidleg på 1900-talet var dette hovudinntektskjelda, det var ingen som gjorde det «betre», og det var hovudformålet med at rørsle eksisterte. Så var det, som vi har sett, mykje i samfunnet rundt som endra seg, men indremisjonen endra òg karakter gjennom satsinga på bedehus- og institusjonsbygging. Dette gjorde at hovudkonseptet endra seg langsmed, for på 1950-talet, og kanskje framleis rundt 1970 ville indremisjonsfolket kunne seie både at å *arrangere møte på bedehuset* var noko dei verkeleg kunne, noko dei brann for og noko som skaffa inntekter. Utpå 1990-talet stilte bedehusfolk spørsmål ved om dei heldt noko særleg gode møte, om dei verkeleg brann for akkurat dette og om det framleis gav pengar i kassa.

Eit anna viktig kjenneteikn er at dei veit kva som er *hovudsvinghjulet*⁴⁵⁵ for firmaet. På same vis som eit tungt mekanisk svinghjul treng mange små dytt i same retning for å oppnå moment, treng ei bedrift, i følgje Collins, å gjere dei same tinga konsistent over tid for å verkeleg få fart på forretningane. Det var ikkje éi stor rørsle, men mange små, som ein gong fekk svinghjulet i rørsle for eit firma i medvind. Og medan det er fornuftig med nyskapande prosjekt som gjev hjulet fart i same retning som det allereie går, vil nysatsingar som tar svinghjulet i heilt andre retningar kunne øydeleggje momentet for organisasjonen fullstendig. Hadde så indremisjonen noko slikt som eit hovudsvinghjul? Tor-Odd Berntsen, som var formann i indremisjonsselskapet 1983-92, heldt eit foredrag til indremisjonen sitt rådsmøte i 1988, der han argumenterte for at indremisjonen måtte vere ei *ei-saks-rørsle*, der den eine saka er forkynning, sjølv om denne kunne ha ulike formar. Det var den «rette forkynnelsen av Guds ord» som i sin tur løyste ut nådegåver, vekking og skapte iver for evangelisering, uavhengig av *kvar* denne forkynninga gjekk føre seg, i følgje Berntsen.⁴⁵⁶ Ludvig Hope beskreiv i 1923 korleis evna til å leggje ned arbeid som ikkje fungerte, var lekmannsrørsle sitt fortrinn framfor både Dnk og etablerte frikyrkjer.⁴⁵⁷ Slik kunne rørsle

⁴⁵⁵ www.jimcollins.com/concepts/the-flywheel.html, besøkt 06.04.2018. Collins kallar altså dette for *main flywheel*, mi omsetjing som eg bruker for å unngå for mange ulike omgrep er “hovudsvinghjulet”.

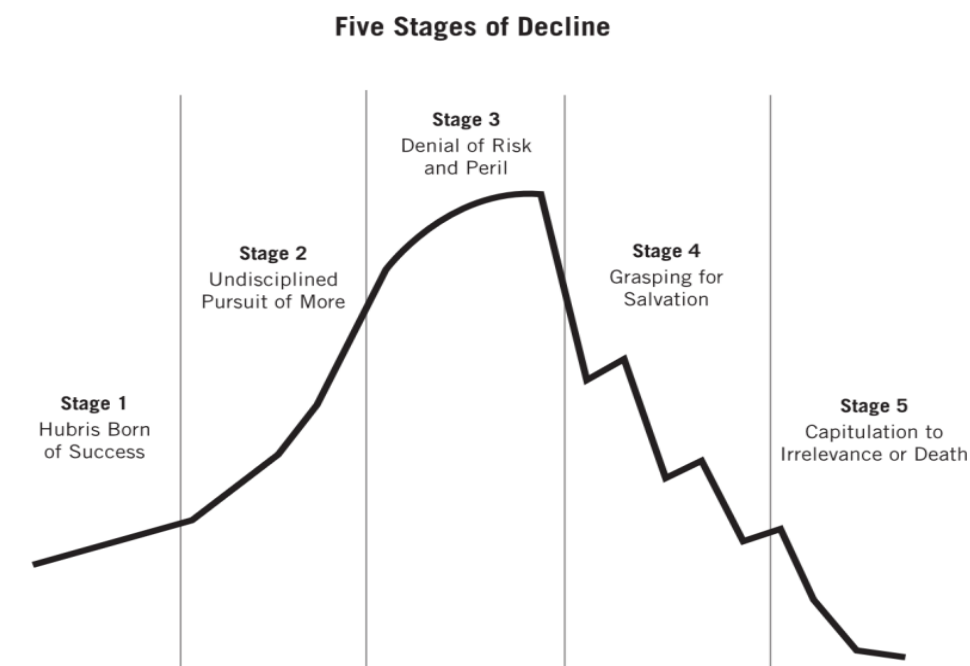
⁴⁵⁶ Berntsen 1988 s. 1

⁴⁵⁷ Hope 1923 s. 75-76: «Det vart ikkje verna om turre strå, ved kyrkjesamfunn, lovparagrafar og sterk organisasjon. [...] Organisasjonen må ikkje vere sterkare enn at dødvekta kan skalast av. Er det så ikkje meir liv att, ja, så får alt gå. Det er betre det enn at døden skal bli pussa opp og stelt ut som liv.»

spisse seg inn på å gjere «det ene fornødne», som Nordfjord indremisjon sine første statuttar kalla det. Når Berntsen beskriv forkynninga som basis for alt det andre indremisjonen gjer, og når Hope beskriv korleis rørsla bør kvitte seg med «dødvekt» for å fokusere på forkynninga, då liknar dette på ei konsistent forståing over tid av kva som er lekmannsrørsla si primæroppgåve, som vidare gjer alle andre oppgåver moglege å gjennomføre. Med andre ord eit *hovudsvinghjul*.

Collins si forskning på kva som kjenneteikna firma som presterte godt over tid, førte han over i eit komplementært spørsmål som er høgaktuelt for å studere Nordfjord indremisjon: Kva kjenneteiknar firma som *har vore* suksessfulle, men som så har møtt stor nedgang? Dei same datasetta som fortalde om grunnlaget for framgang, kunne òg i følgje Collins brukast til å spore tidlege teikn til nedgang, som deretter kunne gjere det mogleg å hindre ei slik utvikling.⁴⁵⁸

Figur 5-1: Fem fasar av tilbakegang (Frå Collins 2009)⁴⁵⁹



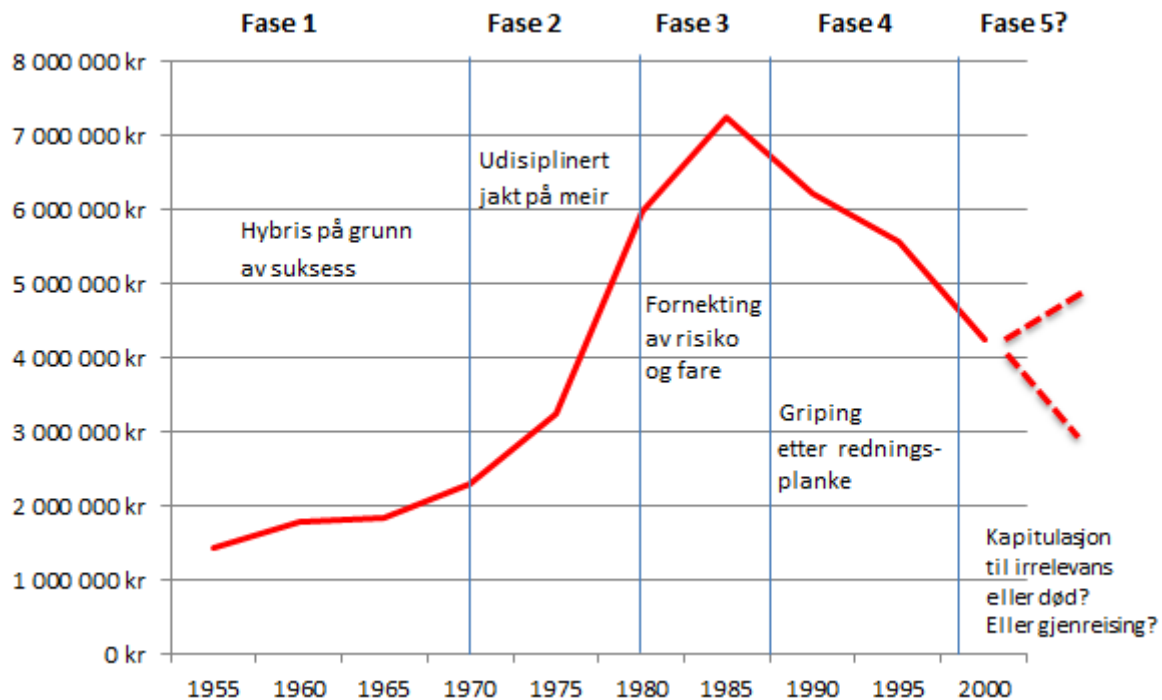
⁴⁵⁸ Collins 2009 s. 25. Det ligg ikkje noko deterministisk i denne innsikta, Collins held fram at nettopp det å kjenne att tidlege teikn på nedgang gjer det mogleg å reversere den negative utviklinga heilt fram til fase 4. Men frå fase 5 er det vanskeleg å kome tilbake.

⁴⁵⁹ Collins 2009 s. 20

Ei samanlikning mellom Collins' typologiserte utviklingskurve for eit tidlegare suksessfullt firma i nedgang i Figur 5-1 og gåveinntektene til Nordfjord indremisjon i

Figur 5-2 gjev god grunn til å leite etter parallellar. Her følgjer eit forsøk på å samanstill Collins' typologi med mine funn frå Nordfjord indremisjon:

Figur 5-2: 5 moglege "fasar av tilbakegang". Gåveinntekter til Nordfjord indremisjon i pris- og lønsvekstjusterte 2017-kr.



Fase 1: *Hybris på grunn av suksess* er den første fasen Collins identifiserte. *Hybris* er eit ovmot som kjem av manglande innsikt i egne begrensingar. Desse begrensingane handlar i denne samanhengen om koplinga mot «hovudsvinghjulet», altså bedrifta sin eksistensgrunn som gjev moment til vidare satsingar i same retning. Men dersom merksemda blir vendt bort frå hovudsvinghjulet til satsingar på område som ikkje heng heilt saman med det, kan resultatet bli at svinghjulet har mista alvorleg mykje fart og moment etter ei stund.⁴⁶⁰ I denne fasen er det eit typisk trekk at ein mistar taket på «kvifor» og i staden fokuserer på «kva». Når svaret er gjeve på førehand på kvifor det er bruk for ein organisasjon eller eit

⁴⁶⁰ Collins 2009 s. 32. Ei slik satsing på noko som ligg på sida av det eigentlege hovudfokuset, kan skje anten på grunn av tru på at hovudsvinghjulet ikkje vil halde fram å verke så godt i framtida, eller av rein keisemd.

firma og kvifor det fungerer som det gjer, glir merksemda heller over på kva ein skal gjere. Dermed blir organisasjonen dogmatisk og sluttar å lære.⁴⁶¹

Om denne fasen var ein del av utviklingsløpet til Nordfjord indremisjon, ser det ut som han låg i tidsrommet før 1970. Sidan denne perioden ligg utanfor fokusområdet for oppgåva, har eg ikkje så godt belegg for å seie noko om eventuell *hybris* i organisasjonen. Men vi ser ein sjølvtilitt i denne perioden som t.d. manifesterer seg i val av krinssekretæren til stortingsmann og ei tydeleg visse om at det er nettopp denne rørsla som forvaltar «Guds klare ord» ute i bygdene, og at ho derfor har livets rett.⁴⁶² Forma på og innhaldet i bedehusarbeidet er òg lite problematisert internt i rørsla før 1970.

Fase 2: Udisiplinert jakt på meir er den neste fasen Collins identifiserte. Ei utbreidd førestilling både når det gjeld bedrifter og for så vidt kyrkjer og kristelege organisasjonar i nedgang, er at dei stivnar til og dør ut fordi dei blir late og utdaterte etter å ha opplevd suksess. Her viser forskinga til Collins at dette stort sett *ikkje* er tilfelle.⁴⁶³ Frøa til nedgangstidene blir gjerne sådd når eit firma eller ein organisasjon forvekslar *stort* med *strålande* og gjer udisiplinerte hopp inn i nye område som ikkje byggjer opp momentet til *hovudsvinghjulet*. Desse nysatsingane gjer at det blir nødvendig å byggje opp eit større byråkrati, som i sin tur skremmer bort potensielle initiativrike medarbeidarar.⁴⁶⁴

Her kan Collins sine funn kaste eit interessant lys over utviklinga i indremisjonen. For ei sjablongaktiv forståing av bedehusrørsla er at ho stagnerte i form og innhald av mangel på innovasjon etter ein relativ suksess på 50- og 60-talet. Dette stemmer ikkje for Nordfjord indremisjon som heilskap. I staden ser organisasjonen ut til å følgje utviklinga Collins skisserer i fase 2 til punkt og prikke mellom 1970 og 1980. Vi har sett korleis indremisjonen

⁴⁶¹ Collins 2009 s. 40-42 oppgjev Wal-Mart som døme på ein typisk lærande organisasjon som aldri heldt opp å spørje «kvifor», og som heldt fast ved prinsippa om å eksistere for å gje låginntektskundar tilgang på varer som berre dei med høgare inntekt hadde kunne handle tidlegare. Det førte til at dei utkonkurrerte hovudkonkurrenten Ames, som hadde fokuset sitt på vekst «for ein kvar pris».

⁴⁶² Som til dømes i *Ljosstrålar* i oktober 1961, der krinssekretær og seinare stortingsmann Knut Myrstad argumenterer for lekmanrørsla sin plass i kyrkjelandskapet ut frå korleis kyrkjedepartementet ikkje kan få «diktatorisk makt» til å definere utviklinga i Dnk.

⁴⁶³ Collins 2009 s. 47 oppgjev ein einaste bedrift I datasettet som gjekk frå *hybris* til latskap og vidare til dei andre fasene. Det gjaldt *The Great Atlantic & Pacific Tea Company*, (s 37) som fekk ein ny sjef i 1957 som vidareførte den formen på organisasjonen grunnleggjaren hadde innført ned til ein slik detaljgrad at han gjekk rundt i grunnleggjaren sine klede for ikkje å endre på noko.

⁴⁶⁴ Collins 2009 s. 63

ekspanderte inn i mange nye felt: Bygging og drift av ungdomssenter og barnehagar, hoteldrift i storskala, omreisande evangeliseringsteam, manns- og kvinnehelger, arrangement for *ansvarsringen*, bibelkurs, pensjonisttreff og bibelcamping. I tillegg kom ei stor utbygging av internat på folkehøgskulen og nybygg av eit par bedehus. Ekspansjonen ser ut til å ha generert ei massiv auke i gåveinntekter og engasjement, men vi ser tydeleg korleis ekspansjonen samstundes skapte eit massivt byråkrati, som seinare gjorde det vanskeleg å rekruttere og halde på leiarar.

Mykje tyder på at indremisjonen gjennom alle desse satsingane mista det skarpe fokuset på *hovudkonseptet* sitt, nemleg samlingane med forkynning rundt om i heimar og bedehus, som òg var rekrutteringsbasen for nye gjevarar og frivillige til alle nysatsingane. Institusjonane var skapte for å støtte opp og utfylle arbeidet på bedehusa, men utover 90-talet var det blitt slik at ein stadig større prosentdel av samlingane på bedehusa, var festar og basarar retta inn mot å skaffe midlar til institusjonane. Tanken om at bedehusa fraus fast i tida før 1970, stemmer derfor likevel godt på den måten at det frå då av blei drive lite innovasjon og forbetring av *forma* og *innhaldet* i «dei vanlege» bedehusmøta. Eit klarare fokus på hovudkonseptet ville nemleg ikkje betydd fastfrysing av forma på bedehusmøta, men at desse blei utvikla vidare, slik at møta og fellesskapa kunne halde fram å vere «best i verda» i ein bygdekultur som endra seg raskt. I staden kom all Nordfjord indremisjon sin innovasjon i forgreiningar av arbeidet *utanfor* bedehusa, medan bedehusfolket fram mot 90-talet mista trua på sin eigen primære samversform.⁴⁶⁵

Fase 3: Fornekting av risiko og fare følgjer etter ein udisiplinert vekst. Denne fasen er, i følge Collins, karakterisert av manglande vilje og evne til å ta konsekvensen av urovekkande fakta, og i staden berre fokusere på det som er positivt. Det er typisk at eventuelle problem blir forklart med eksterne faktorar. I tillegg er ein slik periode gjerne prega av at leiinga kjem fjernare frå fotfolket, av omorganiseringar og forvitring av lagånd i organisasjonen.⁴⁶⁶

I Nordfjord indremisjon ser vi ein slik kultur om lag mellom 1980 og 1987. Det var ein tydeleg stoltheit i rørsla over at den negative utviklinga indremisjonen hatt andre stader i landet,

⁴⁶⁵ Langhelle s. 143 observerer at «kring tusenårsskiftet var det gamle venesamfunnet, basis og ryggmarg for alt det andre, i ferd med å bli sterkt svekt og mange stader i ferd med å døy ut.»

⁴⁶⁶ Collins 2009 s. 81

ikkje hadde vist seg i Nordfjord. Og om det fanst urovekkande trekk, så blei dei forklart med «sekularisering», «avkristning», «samfunnsutvikling» eller liknande ulne og eksterne fenomen. Her har eg ikkje særleg god samtidig empiri for å hevde at lagånden i indremisjonen forvittra, eller at leiinga fjerna seg frå grasrota. Men det heng saman med at krinsbladet stort sett fokuserte på det som var positivt,⁴⁶⁷ og forklarte negative aspekt både med eksterne faktorar, men òg med kritikkverdige forhold på grasrota.⁴⁶⁸ Vi ser uansett tydeleg ut frå kritikken som kom i *Ljosstrålar* frå rundt 1990, at det var nettopp ei forvitring av lagånd og auke i avstand mellom leiing og fotfolk, som måtte ha skjedd i den føregåande perioden.

Fase 4: *Griping etter redningsplanke* er den fjerde fasen hos bedrifter i nedgang.

Kjenneteikna på denne fasen er ein tendens til å hoppe hovudstups inn i satsingar på «det nye store», som skal redde organisasjonen frå den krisa som no er blitt tydeleg. Det er typisk at ein hoppar frå strategi til strategi med panikk i blikket, utan ein konsistent samanheng. Nye tiltak blir gjerne «hupa» og introdusert med stor bravur, men små teikn til betring blir gjerne følgde av skuffande resultat etter litt. Då tar forvirringa og kynismen over mellom dei involverte, og fasen ender gjerne i kronisk restrukturering og erosjon av det finansielle grunnlaget.⁴⁶⁹

Det er denne fasen av dei fem som er mest utvetydig representert i dømet Nordfjord indremisjon. Frå 1988 til 1999 hadde organisasjonen *alle* kjenneteikna som er beskrivne ovanfor. Etter påtrykk frå sentralorganisasjonen i 1988 begynte krinsen i Nordfjord å leite etter det dei kalla nye strategiar, med slike prosessar i 1989-90 og 1995 og stadige rundar med strategiprat på årsmøta med «ordet fritt». Det å velje ein strategi betyr implisitt at ein *vel bort* mykje anna. Men for Nordfjord indremisjon ser det ut som at krisa førte til mange veldig ulike delstrategiar for å gjere noko med dei mange ulike krisebeskrivingane, medan

⁴⁶⁷ Den slåande skilnaden frå 70-talet er at medan store deler av trykksverta då gjekk med til å formidle teologi og planar for framtida, gjekk brorparten av spalteplassen på 80-talet til referat frå vellukka arrangement.

⁴⁶⁸ Som i *Ljosstrålar* august 1984 der «troende mennesker» som ser «opptil flere spillefilmer i uken» får skylda for frafall, eller i januar 1984 der «liberalisering av lekfolk» gjer at bibelkunnskapen minkar.

⁴⁶⁹ Collins 2009 s. 100-101

dei djupare debattane om kven Nordfjord indremisjon var og kva rolle rørsla hadde i kyrkjelandskapet i Nordfjord, ikkje kom.⁴⁷⁰

Vi såg til dømes korleis det var 17 ganske ulike tiltak som skulle gjennomførast etter strategikonferansen i 1995, og korleis nokre av desse, som «Nordfjordteamet», blei lansert med brask og bram før dei raskt kollapsa. Dette mylderet av planar kan òg vere med på å forklare skepsisen til retreatsenteret, som kunne sjåast som berre éitt av titals moglege satsingsområde. Strategiprosessar i ein frivillig organisasjon vil vere avhengig av ein nokolunde fungerande organisasjonsstruktur og av ein viss grad av lojalitet frå medlemmane. Men Nordfjord indremisjon hadde store problem med kontinuiteten i leiarverv og leiarstillingar i denne perioden, og hadde tydeleg mange medlemmar som var misnøgde med heile prosessen med sjølvgransking og leiting etter nye strategiar. Og medan den finansielle situasjonen blei drastisk forverra frå 1994, gjekk tida med til å diskutere struktur og etter kvart eventuelle fusjonar.

Fase 5: Kapitulasjon til irrelevans eller død er den fasen som det er nært sagt umogleg å kome tilbake frå. Denne fasen er kjenneteikna rett og slett av at dei involverte har gjeve opp. Det er mogleg å tolke den resignerte stemninga ved avstemminga om fusjon i 2000 som ein slik kapitulasjon, og på sett og vis er jo samanslåinga eit formelt punktum. Men så lenge ein ikkje er slått heilt ut av spelet, er eit comeback framleis mogleg, og det siste nummeret av *Ljosstrålar* ber preg av håpet om at fusjonen inn i Normisjon skulle føre til «større slagkraft», «nye muligheter» og «fornyng av visjonane om å vinne menneske for Kristus».⁴⁷¹ Collins gjev ein del døme på firma som faktisk har henta seg inn etter fase 4 og opplevd ei gjenreising,⁴⁷² så det er slett ikkje umogleg at samanslåinga var meir eit komma enn eit punktum. Men det spørsmålet overlèt eg til nokon som vil undersøkje utviklinga etter 2000.

⁴⁷⁰ Løvlie 1996 s. 27 forklarar korleis Dnk sine strategiske val i siste del av 1900-talet var baserte på to hovudfaktorar, nemleg *samtidsanalyse* og *ekkleiologi*. Sjølv om dei la vekt på ulike problem, ser det ut som leiande stemmer i indremisjonsrørsla i Nordfjord var nokolunde samde om samtidsanalyse si, men ekklesiologien fekk stå urørt og ukomentert.

⁴⁷¹ *Ljosstrålar* desember 2000

⁴⁷² Collins 2009 s. 113-116 skriv om korleis Xerox kom tilbake frå kanten av stupet gjennom å sates på ein "insider" som hadde selskapet sin kultur godt innarbeidd, og som satsa på hard kostnadskutting kombinert med forskning, utvikling og konsentrasjon om kjerneverksemda. Andre døme på selskap som kom seg att etter stor nedgang, var IBM, Disney, HP og Boeing, i følge datagrunnlaget til Collins.

6 Konklusjon

Denne oppgåva har forsøkt å svare på korleis vi kan forklare utviklinga for indremisjonsrørsla i Nordfjord mellom 1970 og 2000, og korleis vi kan tolke endringar og kontinuitet vi finn i rørsla sin kultur og strategi gjennom denne perioden.

For å forstå utviklinga etter 1970, måtte vi først bevege oss gjennom kyrkjehistoria og den regionale historia fram til dette årstalet. Der fann vi at Nordfjord indremisjon var ein organisasjon som sprang ut av tradisjonen etter Hans Nielsen Hauge og Gisle Johnson, og at lekfolket i Nordfjord viser ein langvarig kontinuitet over hundreår i å vere meir prestevennlege enn lekfolket andre stader på Vestlandet (kanskje med unntak for Sunnfjord). Frå starten i 1879 var rørsla basert på å nøre opp under og vekke folk til personleg tru i nordfjordbygdene, og dette blei kombinert med eit ønske om å vere til stades for gamle, sjuke og fattige. Utover tidleg 1900-tal opplevde rørsla fleire vekkingar rundt om i Nordfjord, med ein topp i åra rundt 1932. Mange stader resulterte vekkingane i bygging av bedehus, men nokre stadar blei husa bygde utan store vekkingar på førehand. Det store felles løftet for indremisjonen var bygginga av ungdomsskulen «Ljosborg» på Vereide i 1923.

Utover 1960- og 70-talet endra kommunikasjonane i distriktet og underhaldningstilboda seg drastisk. Mange grender blei fråflytta eller mista kjensla av å vere eigne samfunn, medan mykje av tilboda og veksten samla seg særleg i kommunesentra Stryn, Eid, Måløy og Sandane. Nordfjord gjekk frå å vere eit distrikt der berre 24% hadde vidaregåande skule eller meir i 1970 til at 83% hadde det i 2001. Samtidig skjedde ei forskyving av verdisetet til nordmenn flest, bort frå dei tradisjonelt idealistiske verdiane som prega lekmannsrørsla. Desse endringane rokka ved den kulturen som bedehusa var grunnlagt i, og bedehuset blei dei fleste plassar stadig meir isolerte frå bygdelivet elles. Sentrumsbedehusa i bygdebyane drog ikkje i særleg grad nytte av dei nye byggefelt og tilflyttinga dit, og den klassiske omvendingsforkynninga og kulturen for å *yte* og *ofre* på bedehusa endra seg lite, sjølv om desse resonerte stadig dårlegare med bygdefolket. Indremisjonsfolket bad om vekkingar som likna dei på 30-talet, slik at fleire i bygdene skulle bli omvende og ta del i fellesskapet på bedehuset. Men rekrutteringa til miljøa skjedde i stor grad gjennom barn som vaks opp i kristne heimar, og dette skapte ein del utfordringar for ei rørsle som tenkte seg at *omvendinga* var ein sentral føresetnad for å kalle seg ein kristen. Dermed blei bedehusmiljøa

i stadig større grad *subkulturar* i nordfjordbygdene, og bedehusa blei hus for dei spesielt interesserte, i staden for bygdas hus. Gjennom 1970- og 1980-åra fekk det etablerte bedehusfolket eit stadig meir dogmatisk forhold til kva som var akseptert truspraksis, og hadde lite behov for å grunngi eller diskutere sin *habitus*. Dette understreka at det fanst ei underforstått kulturell grunnpakke, ein *doxa*, som ikkje var oppe til forhandling, sjølv om indremisjonsungdomen ikkje fann seg til rette i bedehuskulturen.

Utover 1970-talet gjennomførte indremisjonen store satsingar på institusjonsbygging og fekk mellom anna bygd ungdomssenteret Fjordly på Bryggja, hotellet Misjonsheimen i Innvik og nytt internat på folkehøgskulen på Vereide. Dette førte til oppsving i gåveinntekter og eit levande ungdomsmiljø på Fjordly gjennom heile perioden. Det gjorde òg at folkehøgskulen heldt fram å vere ein arena der indremisjonsungdomen kunne oppleve noko som svara til den omvendinga som var etterspurd på bedehuset. Men kulturen i institusjonane og i bedehusmiljøa glei stadig lenger frå kvarandre når nordfjordungdomen etter kvart slutta å ta eit år på «Ljosborg», og når ungdom som treivst på leirstaden Fjordly, ikkje fann seg til rette i bedehusbenkane heime. Mykje tyder på at institusjonsbygginga var med på å ta misjonsfolket sitt fokus bort frå å vidareutvikle trusfellesskapa, som var sjølvve basisen for heile rørsla. Desse fellesskapa på bedehusa stivna i form, strevde stadig meir med rekrutteringa, men heldt oppe ein viss aktivitet for å støtte «avleggjarane» ungdomssenteret og folkehøgskulen. På 1990-talet var det ein organisasjon med eit stadig svakare fundament på grunnplan som skulle administrere store institusjonar med stadig meir byråkrati, og dette var med på å gjere det vanskeleg å finne leiarar til indremisjonen.

Indremisjonsfolket var medvetne om at dei stod i eit konkurranseforhold til verdslege organisasjonar og dei nye underhaldningstilboda. Dette var ein kamp som rørsla såg, erkjente og ønskte å vinne. Men rørsla stod òg i konkurransesituasjonar til andre kristelege organisasjonar og til frikyrkjene, etter kvart som det vaks fram ein viss «religiøs marknad» i bygdebyane. Denne konkurransesituasjonen blei berre delvis anerkjent. I stor grad skildra indremisjonen dette som å vere «ulike båtlag» med same oppdrag. Dnk hadde stabile tal gjennom perioden, og få i rørsla ville beskrive forholdet til Dnk som ein konkurranse. Men stadig sterkare kyrkjelydskjerner og meir barne- og ungdomsarbeid i regi av kyrkja sjølv, skapte like fullt ein konkurransesituasjon mange stadar.

Vi finn ein kontinuitet i indremisjonen si ekklesiologiske sjølvforståing, som tok utgangspunkt i den såkalla ellipsemodellen med kyrkje på føremiddag og bedehus på kvelden, men som ikkje blei diskutert. Denne noko uklare ekklesiologien medverka til at bedehusfolk var forventa å yte mykje for bedehuset, men like mykje for kyrkja, og i tillegg bidra til dei mange institusjonane, som etter kvart skulle haldast oppe av dei same folka. Det var òg ein viss konkurranse desse institusjonane imellom. Denne situasjonen sleit ut både fotfolk og tilsette, og etter kvart som det blei færre å fordele byrdene på, auka belastninga på dei som var att. Ellipsemodellen låg hele tida som ein sjølvstøtt, men uomtala tankebasis for alle eventuelle diskusjonar om strategi. Diskusjon om ekklesiologien ville vore ein nødvendig del av ein verkeleg strategidebatt, og utan språk til å diskutere dette, blei strategiprosessane utover 90-talet meir prega av oppramsing av alt som ikkje fungerte.

Gjennom heile perioden eksisterte det ein patriarkalsk høvdingkultur, som gjorde det mogleg for høvdingane å oppnå maktposisjonar, ikkje berre i rørsle, men òg i det politiske landskapet. Parallelt med denne høvdingstrukturen fanst det òg ein demokratisk struktur, der kvinner frå tidleg i perioden var i fleirtal. Gjennom perioden 1970 til 2000 utvikla indremisjonsinstitusjonane nye formar for diakoni, men desse blei ikkje alltid verdsett av bedehusfolket som sentralt indremisjonsarbeid. Det var nemleg den tradisjonelle møteverksemda som blei opplevd som rørsle si hovudoppgåve av dei fleste medlemmane.

Strategiprosessar som starta med at sentralorganisasjonen minna om primæroppgåva *forkynning*, førte til at det blei stilt spørsmål ved det meste som blei gjort i Nordfjord indremisjon. Men i staden for at ein gjekk inn for å kutte ut aktivitetar, la organisasjonen opp til ei storstilla, urealistisk utviding i mange ulike retningar samtidig. Alle nye satsingar skulle kome *i tillegg til* det ein allereie dreiv med. Dette førte til stadig høgare arbeidspress på stadig færre aktive, som i sin tur gjorde nyrekruttering vanskeleg. Trufaste medlemmar fekk inntrykk av at det dei gjorde, ikkje lenger var godt nok, men kursen vidare var ikkje tydeleg staka ut. Utover 1990-talet gjekk gåveinntektene drastisk ned, medan det var vanskeleg å rekruttere arbeidarar. Mykje av kreftene til indremisjonsfolket gjekk med til å diskutere struktur og etter kvart fusjonsplanar.

Nordfjord indremisjon entra 1970-åra som ei optimistisk rørsle, som framleis hadde stemninga i grendene på si side, og var gjennom 1980-åra trygg på si eiga rolle som forvaltarar av «dei gode nyhenda» om synd og frelse. Men 1990-åra var meir prega av isolasjon, vonbrot og overarbeid, og då det var slutt for krinsen i 2000, var det med ei blanding av letta sukk over utført arbeid, nostalgi over det som forsvann og håp om at den nye organiseringa skulle revitalisere rørsla.

6.1 Vidare forskning

Ei naturleg fortsetting av dette prosjektet ville vere å sjå på korleis fusjonen slo ut for Nordfjord indremisjon etter 2000. Ein synkron komparasjon med nabo-indremisjonane i Sunnfjord og på Sunnmøre ville òg gjeve betydeleg innsikt i ein spennande problematikk. Elles ser eg at det er stort rom for historiefagleg forskning på striden mellom «Skule-Jo» og sokneprest Heffermehl, på haugiansk-inspirert næringsliv i Nordfjord og på forholdet mellom bedehusfolket og "dei andre", kanskje spesielt spenninga mellom frilynt og kristeleg sektor i nordfjordbygdene. Bedehusfolket sin representasjon i sokneråda og i lokalpolitikken i Nordfjord er andre uutforska område. Eg skulle òg gjerne sett teologisk forskning på forholdet mellom sakramenta og bedehusfolket sin identitet.

Sosiologisk eller antropologisk forskning på korleis norske vekkingar kunne fungere som overgangsritual for dei involverte, på samanhengen mellom moralnormer og religiøs passivisering eller på samanhengen mellom innflytting og endringar i bedehuskulturen er andre opne felt. Ein meir eintydig sosiologisk variant av mitt prosjekt kunne vore ein hirschmansk analyse av exit/voice/loyalty i Nordfjord indremisjon, eller ei intervjubasert gransking av dei kulturendringane eg har skildra.

7 Kjelder og litteratur

Kjelder

Ljosstrålar - krinsblad for Nordfjord. Nordfjord krins av Det Norske Lutherske Indremisjonsselskap og Nordfjord Ungdomsskule, årgangane 1951-2000.

Statistisk sentralbyrå. Folketeljingar i 1970, 1980, 1990 og 2001. Kongsvinger

— «Samlet fruktbarhetstall med 95 prosent konfidensinterval og gjennomsnittlig fødealder. 1996-2000.» 8. mai 2003.

<https://www.ssb.no/a/samfunnsspeilet/utg/200302/02/tab-2003-05-08-01.html>

besøkt 23. november 2017.

Stortinget. «Biografier.» <https://www.stortinget.no/no/Representanter-og-komiteer/Representantene/Biografier/> besøkt 9. februar 2018.

Styreprotokollar for Nordfjord indremisjon sitt krinsstyre 1987-1994

Årsmeldingar for Nordfjord indremisjon 1949-2000

Litteratur

Almenning, Styrkår (red.), Olga Hjelle, Martin J. Ommedal, Jan Ulveseth, Astrid Nageløren. (1981). *Gamlemisjonen 100 år : Nordfjord samskipnad av det Norske misjonsselskap, 1880-1980*. Ørsta.

Ashfort, Blake E., Kristie M. Rogers, Michael Gerard Pratt, og Camille Pradies. (2014). «Ambivalence in Organizations: A Multilevel Approach.» *Organization Science* 25(5), Oktober 2014, s. 1453-1478.

Askeland, Kjell. (2008). *Folk før - Femti historier frå Nordfjord*. Førde: Selja forlag.

Austad, Torleiv. (2017). «Ellipsetenkingen i norsk organisasjonsliv i 1960-årene.» *Luthersk kirketidende nr. 22*, s. 575-579.

- Barna Group. (2007). *Most twentysomethings put Christianity on the shelf following spiritually active teen years*. <https://www.barna.com/research/most-twentysomethings-put-christianity-on-the-shelf-following-spiritually-active-teen-years/> besøkt 22.januar 2018.
- Benestad, Bjørnulf Tveit. (2012). «Dåp, tro og gjenfødelse - En analyse av Dåpsdebatten i 1946, mellom Leiv Aalen og Olav Valen-Sendstad.» Oslo: Masteravhandling ved Det teologiske menighetsfakultet.
- Bergset, Vidar. (1998). *Nordfjord folkehøgskule 75 år*. Sandane.
- Berntsen, Tor-Odd. (1988). «Organisasjon eller bevegelse.» *Foredrag ved indremisjonsselskapets rådsmøte, Solborg Folkehøgskole, Stavanger*. Indremisjonsselskapet, 9. juni.
- Botvar, Pål Ketil. (1998). *Gud og grønne skoger - En undersøkelse av sammenhenger mellom religiøsitet og miljøvernengasjement - KIFO Rapport nr 8*. Trondheim: Tapir forlag.
- Collins, Jim. (2009). *How the Mighty Fall- and why some companies never give in*. New York: HarperCollins.
- Konseptforklaring frå Jim Collins' nettsted. www.jimcollins.com/concepts.html besøkt 6. april 2018.
- Creasy Dean, Kenda, og Ron Foster. (1998). *The Godbearing Life - the Art of Soul Tending for Youth Ministry*. Nashville: Upper Room Books.
- Douglas, Mary. (1987). *How institutions think*. London: Routledge & Kegan Paul .
- Døssland, Atle. (2011). «"Kredsen møtte godt bærende frem sine gaver..."» I *Guds folk og folkets Gud: Artiklar om kyrkjeliv og gudstru i historie og samtid - Festskrift til Birger Løvlie*, av Per Magne Aadnanes, Asbjørn Simmonnes, Arne Redse og Per Halse, s. 65-78. Trondheim: Tapir.
- (1975). *Den organiserte lekmannsrørsla i eit vestnorsk bygdesamfunn frå omkring 1890-1945*. Trondheim.

- (1986). «Dissentarar i ei vestlandsbygd - Volda, eit unntak frå ein historisk hovudregel.» I *Bedehuset: rørsle, bygda, folket*, av Olaf (red) Aagedal, 173-190. Oslo: Samlaget.
- (2003). «Bønder, bøker og politikk.» *Historisk Tidsskrift, Bind 82*, s. 141–161.
- Ebbell, Clara Thue. (1940). *Cathinka Guldberg, banebryter - den norske diakonisses mor*. Stavanger: Lutherstiftelsens forlag.
- Eide, Ove. (2014). «Kyrkje og kyrkjelyd frå 1600-talet til vår tid.» I *Vereide kyrkje - Kyrkjestad og kyrkjelyd gjennom 850 år*, av Ove (red) Eide, 56-110. Bergen: John Grieg Forlag.
- Elstad, Hallgeir J. (2000). "*...en Kraft og et Salt i Menigheden...*" - *Ein studie av dei såkalla "johnsonske prestane" i siste halvpart av 1800-talet i Noreg*. Oslo: Unipub.
- Elstad, Hallgeir J., og Per Halse. (2002). *Illustrert norsk kristendomshistorie*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Engelsviken, Tormod. «Frelsesarmeen.» *Store Norske Leksikon*. <https://snl.no/frelsesarmeen> besøkt 27. mars 2018.
- Engelsviken, Tormod, Ove Conrad Hanssen, og Kjell Olav Sannes. (1981). *Den Hellige Ånd i kirkens liv*. Oslo: Luther forlag.
- Folkestad, Sverre. (2016). «Lag og organisasjonar.» I *Nordfjordboka - kulturhistorisk vegvisar*, av Jon Tinnereim (red), s. 109-114. Førde: Selja Forlag.
- Furseth, Inger, og Pål Repstad. (2003). *Innføring i religionssosiologi*. Oslo.
- Fylkesarkivet i Sogn og Fjordane. «Kulturhistorisk leksikon.» <https://leksikon.fylkesarkivet.no/>. Besøkt 20. mars 2018
- Gadamer, Hans-Georg. (2012 - norsk utgåve). *Sannhet og metode*. Pax.
- Gjengedal, Asbjørn. (2001). *Abraham Vereide*. Oslo: Lunde.
- Golf, Olav. (1988). *Den haugianske kvinnebevegelse*. Oslo.

- Granerud, Svein. (2017). «Forsamlinger og menigheter.» I *Misjon i bevegelse*, av Knud Jørgensen, Tore Seierstad, Svein Granerud og Dag-Håkon Eriksen, s. 74-87. Oslo: Luther.
- Grytten, Ola Honningdal. (2010). «Protestantisk etikk og entreprenørskapens ånd.» *Minerva nr 4*.
- Gundersen, Knut T. (1996). *Visjon og vekst - Framveksten av de frivillige kristelige organisasjonene 1814-1940*. Volda: Høgskulen i Volda / Møreforskning.
- Haanes, Vidar Leif. (1990). «Visitat på bedehuset - 24 år etter.» I *Sannheten tro i kjærlighet - Festskrift til biskop Erling Utne på 70 årsdagen 7. februar 1990*, av Halvor Bergan, Ernst Baasland, Vidar Leif Haanes og Tore Kopperud, s. 197-214. Oslo: Nye Luther Forlag.
- Hagesæter, Johs. (red). (1982). *Sunnmøre indremisjon 100 år*. Samskipnaden.
- Hagnor, Alfred, Finn Olsen, Ola Rudvin, og H.E. Wisløff. (1947). *Håndbok for indremisjonsarbeidet*. Oslo: Det norske lutherske indremisjonsselskap.
- Hallesby, Ole. (1923). *Religiøsitet og kristendom*. Oslo: Lutherstiftelsens forlag.
- Haraldsø, Brynjar. (1997). *Kirke og misjon gjennom 2000 år*. Lunde.
- Hegstad, Harald. (1996). *Folkekirke og trosfellesskap: et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*. Trondheim: Tapir.
- (1998). *Kirke i forandring: Fellesskap, tilhørighet og mangfold i Den norske kirke*. Oslo: Luther.
- (1999). «A Minority Within the Majority - On the Relation Between the Church as Folk Church and as a Community of Believers.» *Studia Theologica* 53, s. 119-131.
- (2008). «Kristen, men ikke religiøs.» I *Helse- Frelse - Samfunnsmedisin og livssyn- et møte*, av Idar Kjølsvik og Jostein Holmen (red), s. 145-158. Kristiansand.

- Hegstad, Harald, og Vidar M. Haanes. (2017). «Lavkirkelige organisasjoner i en samfunnsmessig og kirkelig kontekst de siste 50 år.» I *Misjon i bevegelse*, av Knud Jørgensen, Tore Seierstad, Svein Granerud og Dag-Håkon Eriksen, s. 46-58. Oslo: Luther.
- Hellevik, Ottar. (1996). *Nordmenn og det gode liv : Norsk monitor 1985-1995*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hirschman, Albert O. (1970). *Exit, Voice and Loyalty: Responses to decline in firms, organizations and states*. Harvard.
- Hjertenæs, Magnar. (1988). *Kort og godt om kristelege organisasjonar*. Volda: Møre og Romsdal distriktshøgskule.
- Hoel, Oddmund Løkensgard. (2017). *Soga om Sogn og Fjordane, band 3, "Fjordfylket på nye vegar 1875-1945"*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Hompland, Andreas. (1984). *Kvi sa du til fleir ei ifrå? - Retorikk og forskansing på bedehuset*. Institutt for samfunnsforskning.
- Hope, Ludvig. (1923). *Kyrkja og Guds folk*. Oslo.
- Høeg, Ida Marie. (2010). «Religion og alder.» *Kirke og Kultur nr. 4*, s. 331-337.
- Jahr, Karl Andreas. (2017). *Skapkrystne*. Avisartikkel den 8. oktober i *Korsets seier*. <http://korsetsseier.no/2017/10/08/skapkrystne/> besøkt 9. februar 2018.
- Jørgensen, Knud. (2017). «De store perspektiver.» I *Misjon i bevegelse*, av Knud Jørgensen, Tore Seierstad, Svein Granerud og Dag-Håkon Eriksen. Oslo: Lunde Forlag.
- Kajander, Lotte Marie. (2010). «Kan Jim Collins' teori "Good to Great" også forklare vekst i små og mellomstore virksomheter?» *Mastergradsoppgave i organisasjons- og ledelsesvitenskap*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Kleppenes, Anne-Berta. (1992). «Glytt frå kristenlivet i bygdene våre.» I *Årbok for Nordfjord 1992*, s. 85-107. Sandane: Nordfjord Sogelag, Sogn og Fjordane Ungdomslag, Nordfjord Folkemuseum.

- Knudsen, Jon P. (1986). «Frikirkene - bedehus for byene?» I *Bedehuset: rørsla, bygda, folket*, av Olaf Aagedal, 155-172. Oslo: Samlaget.
- Kohnen, James. (2010). «Review: How the Mighty Fall: And Why Some Companies Never Give In.» *The Quality Management Journal*; no. 17, 4; *Health Research Premium Collection*, s. 62.
- Koren, Per. (1977). «Lokalsamfunn og kirke - Et samfunnsgeografisk bidrag.» I *Det Religiøse Norge: religionssosiologiske artikler*, av Pål (red.) Repstad, s. 131-149. Oslo.
- Kurzman, Charles. (1998). «Organizational Opportunity and Social Movement: A Comparative Analysis of Four Religious Movements.» *Mobilization: An International Journal*, no 3, s. 23-49.
- Kvåle, Kjellaug. (2016). «Indremisjonen i Vågsøy.» I *Vågsøy historielag årbok*, av Vågsøy historielag, s. 63-73. Måløy.
- Langhelle, Svein Ivar. (2006). «Frå religiøst fellesskap til personlege val.» I *Vestlandets historie, bind 3 - Kultur*, av Knut (red) Helle, s. 106-145. Bergen: Vigmostad & Bjørke.
- Lerang Nes, Edle. (2009). «Myke brudd - Endring og kontinuitet i bedehusmiljøet på Finnøy.» Masteroppgåve ved Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Lothe, Anders A. (1950). *Striden millom sokneprest Heffermehl og Skule-Jo*. Sandane: Nordfjord Sogulag.
- Lotsberg, Oddvin. (2002). *Liv i leiren - Nesholmen 50 år*. Sandane: Nesholmstyret.
- Lundby, Knut. (1987) *Troskollektivet - en studie i folkekirkens oppløsning i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Luther, Martin. (1529, no. utg. 1996) *Luthers store katekisme - norsk utgave 1996*. Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn.
- Løkensgard Hoel, Oddmund. (2017). *Soga om Sogn og Fjordane, band 3 - Fjordfylket på nye vegar, 1875-1945*. Bergen: Fagbokforlaget.

- Løsnesløkken, Åge og Strømstad, Trygve. (2000). *Underveis : bilder fra Det norske lutherske indremisjonsselskap 1868-2000*. Oslo: Indremisjonsselskapet.
- Løvlie, Birger. (1996). *Kirke, stat og folk i en etterkrigstid : kirkeordningsarbeid i Den norske kirke 1945-1984 i et strategisk perspektiv*. Oslo: Luther.
- (2007). *Kor mykje stort- : Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur og kristenliv*. Trondheim.
- (2016). «Lekmanns- og misjonsbevegelsene som demokratiseringsagenter.» I *Mellom gammelt og nytt - kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet*, av Knut Dørum og Helje Kringlebotten Sødal (red), s. 93-108. Bergen.
- Myhre, Reidar. (1996). *Grunnlinjer i pedagogikkens historie*. Oslo: Gyldendal.
- Nygjerd, Gunnar. (1994). *Wald Drageseth - industripioner og samfunnsmenneske*. Olden/Selje.
- Os, Edvard. (1957). *Nordfjord frå gamle dagar til no, bind 5 - Selje og Vågsøy*. Oslo.
- Ousland, Godvin. (1978). *Vekkelsesretninger i norsk kirkeliv*. Oslo.
- Pedersen, René Dybdal. (2008). «Re-charismation - When Charisma Revives: The case of Theosophy in Denmark.» *Nordic Journal of Religion and Society* 21 (2), s. 185-201.
- Redse, Arne. (2015). «Kultur og kulturanalyse – trusfridom og dialog.» Høgskulen i Volda.
- Repstad, Pål. (1984). *Fra ilden til asken - en studie i religiøs passivisering*. Universitetsforlaget.
- Roll-Hansen, Hege. (2017). *Soga om Sogn og Fjordane, bind 4 - Kraft og motkrefter, etter 1945*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Rolstad, Kari. (1983). *Kvinner og politikk*. Oslo: Likestillingsrådet.
- Ropeid, Andreas. (1984). «Misjon og bedehus.» I *Det gjenfødte Norge. Norges kulturhistorie bind 4*, av Ingrid Semingsen, Nina Karin Monsen og Stephan, Ustvedt, Yngvar Tschudi-Madsen (red.), s. 195-218. Oslo: Aschehoug.

Rudvin, Ola. (1967). *Indremisjonsselskapets historie : 1 : Den norske Lutherstiftelse 1868-1891*. Oslo.

— (1970). *Indremisjonsselskapets historie : 2 : Det norske Lutherske Indremisjonsselskap 1892-1968*. Oslo.

Sandal, Per. (1979). *Soga om Gloppen og Breim. 2 : Frå om lag 1800 til vår tid*. Sandane.

Seland, Bjørg. (2006). *Religion på det frie marked - folkelig pietisme og bedehuskultur*. Bergen.

— (2015). «1800- og 1900-tallets religiøse bevegelser - Historiografiske perspektiver på forskning og formidling.» *Norsk historisk tidsskrift nr 03*, s. 419-453.

Seland, Bjørg, og Olaf Aagedal. (2008). *Vekkelsesvind, den norske vekkingskristendommen*. Oslo.

Skrivervik, Anna. (2003). *Tilbakeblikk*. Stryn.

Slettan, Bjørn. (1992a). *O at Jeg kunde min Jesum prise - Folkelig religiøsitet og vekkelsesliv i Agder på 1800-tallet*. Universitetsforlaget.

— (1992b). «Separatistar eller sanne kristne? Fekk "einskapskulturen" grunnskotet av vekkingsrørslene?» I *Vekkingsrørsler på Agder - sprengstoff i folkekyrkja?*, av Bjørn Slettan (red.), s. 7-28. Kristiansand: Agder distriktshøgskole.

Starheim, Ottar. *Høgskulen i Sogn og Fjordane - NRK Fylkesleksikon/Allkunne*.

<https://www.allkunne.no/framside/fylkesleksikon-sogn-og-fjordane/skular/hogskulen-i-sogn-og-fjordane/1910/78845/> besøkt 24. november 2017.

— *Separatistane på Nesjane - Sogn og Fjordane Fylkesleksikon/Allkunne*.

<https://www.allkunne.no/framside/fylkesleksikon-sogn-og-fjordane/historie-i-sogn-og-fjordane/historie/separatistane-pa-nesjane//1901/77178/> besøkt 20. september 2017.

Stark, Rodney. (1997). *The Rise of Christianity*. San Fransisco.

- Stark, Rodney, Laurence R. Iannaccone, og Roger Finke. (1997). «Deregulating religion: the economics of church and state.» I *Differenz und Integration: die Zukunft moderner Gesellschaften. Band 2*, av Karl-Siegbert (red) Rehberg, s. 462-466. Deutsche Gesellschaft für Soziologie.
- Stensvold, Anne. (2005). «Amerikansk vekkelserkristendom i Norge.» I *Norges religionshistorie*, av Arne (red.) Bugge, s. 342-355. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sundnes, Hans Morten. (1997). *Eit eventyr frå Aa til Aa - Boka om brødrene Aa i Nordfjord*. Folkestad: Brødrene Aa.
- Sunnfjord indremisjon. (1965). *Frå indremisjonssoga i Sunnfjord*. Førde.
- (1986). *Sunnfjord Indremisjon 100 år, 1886-1986*. Førde..
- Swensen, Grete. (1997). *Moderne, men avleggs? Foreningers byggevirksomhet i et formativt perspektiv 1870-1940*. Oslo: Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Sørbo, Jan Inge. (1994). *Essay om teologi og litteratur*. Samlaget.
- Utne, Erling. (1966). *Visitat på bedehuset*. Oslo: Vårt Lands Forlag.
- Voksø, Per, og Erik Kullerud. (1980). *I trekantens tegn - Norges Kristelige Ungdomsforbund gjennom hundre år*. Oslo: Triangelforlaget.
- Wergeland, Norvald (red.) (1979). *Nordfjord indremisjon 100 år, bakgrunn og framvokster 1879-1979*. Sandane: Nordfjord Indremisjon.
- Winsnes, Ole Gunnar (red.) (1996). *Tallenes tale - Perspektiver på statistikk og kirke - KIFO rapport nr. 3*. Trondheim: Tapir Forlag.
- Wisløff, Fredrik. (1949). *Den haugianske linjen : norsk lekmannsforkynnelse sett i historisk lys*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Zald, Mayer N., og Roberta Ash. (1966). «Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change.» *Social Forces* (44), s. 327-343.

Zald, Mayer N., og Roberta Garner. (2012). «Now We Are Almost Fifty! Reflections on a Theory of the Transformation of Social Movement Organizations.» *Social Forces Vol. 91, No. 1*, September 2012, s. 3-11.

Øidne, Gabriel. (1957). «Litt om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet.» I *Bedehuset: rørsle, bygda, folket (1986)*, av Olaf Aagedal (red.), s. 40-60. Oslo: Samlaget.

Aagedal, Olaf. (2003). *Bedehusfolket- Ein studie av bedehuskultur i tre bygder på 1980- og 1990-talet*. Trondheim

— (1988). *Rapport frå Bedehusland*. Oslo.

Aamo, Bjørn Skogstad. (2011). «Bankkrisen 20 år etter - hva lærte vi?» *Samfunnsøkonomen nr 2, Årg. 125*, s. 4-12.

Aaraas, Margrethe Henden, Torkjell Djupedal, Sigurd Vengen, Finn Borgen Førstund (2000). *På kyrkjeferd i Sogn og Fjordane, bind 1: Nordfjord og Sunnfjord*. Førde.

Aarvik, Egil. (1954). *Vi gjemmer oss på bedehuset*. Oslo: Land og Kirke.

8 Tillegg

Figur 8-1: Inflasjon og reallønsvekst, 5-årig intervall

Prisstigning i prosent til 2017 frå:	1955	1960	1965	1970	1975	1980	1985	1990	1995	2000	2005
Total inflasjon basert på KPI	1366,0	1173,2	947,5	723,2	450,4	267,9	138,8	76,4	56,9	40,0	28,4
KPI+reallønsvekst	4972,5	3706,8	2477,9	1604,9	813,7	502,3	324,2	201,0	150,5	92,4	55,9

Figur 8-2: Vekkingar i Nordfjord

Kommune i 1975	Kyrkjesokn	Før 1900	1901-1920	1921-1945	Etter 1946
Vågsøy	Sør-Vågsøy			1921, 1932 (Almenningen), 1940-45	1951, 1959, 1961
	Nord-Vågsøy				1959
	Totland			1932	
Selje	Selje	1890-åra		1932 (Selje/Silda), 1942 (Nordpoll)	
	Leikanger / Ervik (Ytre Stad)	1890-åra	1921	1932-33, 1936	1972
Eid	Kjølsdalen			1932 (?)	
	Stårheim	1888	1910 (Haugen)	1939 (?)	
	Eid			1942	
Stryn	Hornindal				
	Randabygd				
	Nordsida			1929, 1934	1950
	Nedstryn	1893	1905	1930, 1933, 1944 ⁴⁷³	
	Oppstryn			1930	
	Loen				1973
	Olden		1919 (Oldedalen)	1943 (Oldedalen)	1973
	Innvik				
Gloppen	Utvik			1944	
	Breim		1905, «20-åra»		
	Gloppen	1887-88 (Rygg og Lote)	1905, 1916, 1918 (Rygg)	1931	
	Hyen		1905	1932, 1938-39, 1944	
Bremanger	Ålfoten				
	Davik				
	Rugsund				
	Midtgulen				

⁴⁷³ 1933 og 1944 rapportert av Anna Skrivervik i memoarane hennar frå 2003

Figur 8-3: Bedehus i Nordfjord

Kommune i 1975	Kyrkjesokn	Før 1900	1901-1920	1921-1945	Etter 1946
Vågsøy	Sør-Vågsøy			Måløy 1923	Almenningen 1967 Skavøypollen 1979
	Nord-Vågsøy				Kvalheim 1947 Raudeberg 1968
	Totland				
Selje	Selje			Silda 1942 ⁴⁷⁴	Nordpoll 1965 Selje 1965
	Leikanger / Ervik (Ytre Stad)		Leikanger 1902		
Eid	Kjølsdalen		Kjølsdalen 1914		
	Stårheim		Haugen 1917	Stårheim 1924	
	Eid		Eid 1905		
Stryn	Hornindal				
	Randabygd				
	Nordsida				
	Nedstryn		Stryn 1907		
	Oppstryn		Hjelledalen 1914		
	Loen				
	Olden		Olden 1913	Oldedalen 1924(kapell)	Olden (nytt) 1979
	Innvik				
Gloppen	Utvik				Utvik 1962
	Breim				Breim 1958
	Gloppen		Rygg 1920	Sandane 1923	
Bremanger	Hyen				
	Ålfoten				Ålfoten ca 1955
	Davik				Davik 1947
	Rugsund				Gangsøy ca 1979 ⁴⁷⁵
	Midtgulen				

⁴⁷⁴ Silda blei overført frå Selje til Vågsøy kommune i 1964

⁴⁷⁵ Gangsøy blei overført frå Davik til Vågsøy kommune i 1964

Figur 8-4: Inflasjons- og reallønnsvekstsjusterte gævinntekter til Nordfjord indremisjon 1955 – 2000 ⁴⁷⁶

Kategori	Nivå1	Nivå2	55 i '17kr	60 i '17kr	65 i '17kr	70 i '17kr	75 i '17kr	80 i '17kr	85 i '17kr	90 i '17kr	95 i '17kr	00 i '17kr
Inntekter og gaver via lokalforeningar												
	Fordelt på:		1 002 759 kr	1 136 612 kr	1 052 994 kr	1 410 567 kr	1 149 825 kr	1 618 093 kr	1 868 176 kr	1 397 514 kr	1 002 390 kr	781 752 kr
	Kommune	Krins										
	Selje	Totalt	175 498 kr	175 711 kr	156 798 kr	232 901 kr	265 519 kr	320 109 kr	299 696 kr	234 127 kr	113 713 kr	157 935 kr
		Barmen	9 876 kr	8 718 kr	8 765 kr	6 402 kr	3 559 kr	3 072 kr	2 142 kr			
		Borgundvåg	3 322 kr	2 284 kr	3 867 kr		1 964 kr	1 265 kr				
		Eitvik	4 283 kr				6 499 kr	10 233 kr	848 kr	2 188 kr		
		Eide		1 142 kr								
		Flatraket	964 kr		11 167 kr	27 618 kr	7 467 kr	5 517 kr	3 648 kr	9 933 kr	3 729 kr	
		Fure		9 898 kr	12 309 kr	4 262 kr	1 371 kr					
		Hoddevik		8 678 kr	25 382 kr	22 436 kr	18 512 kr	12 326 kr	10 520 kr	9 421 kr	9 820 kr	2 982 kr
		Kjødepollen	1 167 kr	7 832 kr	6 522 kr	4 774 kr	3 362 kr	1 443 kr				
		Moldestad	29 674 kr	22 841 kr	17 817 kr	16 214 kr	22 422 kr	45 968 kr	52 618 kr	52 043 kr		
		Rundereim			644 kr							
		Nordpoll	27 975 kr	30 492 kr	21 397 kr	36 020 kr	33 202 kr	84 244 kr	46 153 kr	31 605 kr	20 040 kr	24 319 kr
		Selje	12 459 kr	51 223 kr	16 598 kr	52 991 kr	46 739 kr	62 787 kr	28 867 kr	37 264 kr	64 992 kr	74 116 kr
		Stadlandet/Leikanger	22 015 kr	2 328 kr	9 152 kr	48 783 kr	63 157 kr	22 324 kr	85 704 kr	68 830 kr	15 133 kr	40 404 kr
		Drage		2 941 kr	1 176 kr							
		Stokkevåg/ Årsheim	18 140 kr	6 091 kr	12 026 kr	6 479 kr	5 437 kr	2 710 kr	2 545 kr			
		Ytre Stad / Ervik		3 854 kr	5 542 kr	3 239 kr	29 592 kr	53 764 kr	66 650 kr	22 843 kr		16 114 kr
		Refsnes	8 485 kr	1 561 kr								
		Årvik	3 145 kr	3 709 kr	1 289 kr	1 466 kr	4 569 kr	14 455 kr				
		Honningsvåg	13 871 kr	4 124 kr	2 501 kr	2 216 kr	17 667 kr					
		Persongåver	20 122 kr	7 994 kr	644 kr							

⁴⁷⁶ Kronebeløpa er rekna om til 2017-kroner ut frå konsumprisindeks og justerte for lønnsvekst etter tala i Figur 8-1. Informasjon om kombinert inflasjon og reallønnsvekst er basert på tal frå Statistisk sentralbyrå og rekna ut for det enkelte år ved hjelp av <https://www.smartepenger.no/kalkulatorer/937-inflasjons-og-lonnsutvikling>.

Kategori	Nivå1	Nivå2	55 i '17kr	60 i '17kr	65 i '17kr	70 i '17kr	75 i '17kr	80 i '17kr	85 i '17kr	90 i '17kr	95 i '17kr	00 i '17kr
	Vågsøy	Totalt	212 597 kr	222 734 kr	260 102 kr	301 068 kr	194 513 kr	347 689 kr	277 111 kr	207 593 kr	108 080 kr	88 546 kr
		Gangsøy	15 522 kr	9 822 kr	7 570 kr	11 483 kr	8 263 kr	7 830 kr	424 kr			
		Husevåg	2 308 kr	3 369 kr	2 083 kr	1 628 kr						
		Tytingvåg				1 756 kr						
		Kvalheim	4 185 kr		7 186 kr	3 684 kr	1 695 kr	1 421 kr				
		Kråkenes	17 906 kr	4 568 kr	5 671 kr	23 272 kr	11 878 kr	10 119 kr	3 182 kr			
		Vedvik	1 243 kr									
		Refvik	4 946 kr									
		Lefdal										
		Maurstad/Bryggja		33 496 kr	13 089 kr	19 180 kr	31 064 kr	74 685 kr	23 289 kr	45 273 kr	11 273 kr	6 926 kr
		Måløy	37 864 kr	60 774 kr	75 473 kr	85 005 kr	27 384 kr	54 736 kr	89 103 kr	48 016 kr	33 481 kr	27 167 kr
		Holvik			1 959 kr	1 944 kr						
		Nordstranda	5 073 kr	5 710 kr	2 578 kr	23 458 kr	9 411 kr	24 480 kr	30 267 kr	1 294 kr	7 315 kr	
		Raudeberg	8 173 kr	42 255 kr	43 503 kr	51 552 kr	29 135 kr	84 075 kr	66 481 kr	73 233 kr	37 475 kr	40 305 kr
		Halsøy	14 203 kr	9 403 kr								
		Silda	54 148 kr	32 282 kr	26 560 kr	25 268 kr	48 298 kr	4 008 kr				
		Deknepollen			1 289 kr							
		Skavøypollen		9 517 kr	19 848 kr	18 792 kr	2 284 kr	54 786 kr	32 621 kr	13 831 kr	1 002 kr	14 148 kr
		Almenningen	8 537 kr		3 558 kr							
		Vågsvåg	30 121 kr	2 021 kr	32 669 kr	34 047 kr	24 697 kr	31 548 kr	31 374 kr	25 946 kr	17 535 kr	
		Saltkjel			2 629 kr							
		Hjertenes					403 kr					
		Åsmundnes										
		Persongåver	8 370 kr	9 517 kr	14 436 kr							



Kategori	Nivå1	Nivå2	55 i '17kr	60 i '17kr	65 i '17kr	70 i '17kr	75 i '17kr	80 i '17kr	85 i '17kr	90 i '17kr	95 i '17kr	00 i '17kr
	Eid	Totalt	78 538 kr	121 644 kr	45 125 kr	91 339 kr	86 826 kr	82 223 kr	152 505 kr	40 367 kr	54 744 kr	85 479 kr
		Nordfjordeid	10 383 kr	61 653 kr	13 426 kr	31 527 kr	44 706 kr	19 319 kr	42 242 kr	9 381 kr	14 226 kr	29 764 kr
		Hjelle	22 268 kr	13 137 kr				2 225 kr	848 kr			
		Haugen	13 696 kr	18 273 kr	10 312 kr	11 082 kr	7 474 kr	28 368 kr	33 588 kr	17 190 kr	26 593 kr	46 388 kr
		Heggjabygda	1 015 kr			13 571 kr	2 115 kr	903 kr	1 094 kr	2 688 kr		
		Hjelmelandsdalen	14 718 kr	7 945 kr	14 350 kr	6 414 kr	13 616 kr	9 667 kr	20 362 kr	3 266 kr	2 147 kr	6 041 kr
		Kjølsdalen						8 011 kr				
		Haus										
		Remmedalen	2 420 kr	2 004 kr	258 kr	3 410 kr	1 212 kr					
		Stårheim	1 438 kr	4 737 kr	6 780 kr	20 015 kr	15 426 kr	12 826 kr	54 370 kr	3 784 kr	11 779 kr	3 286 kr
		Holmøyane						903 kr				
		Torheim	2 612 kr					1 782 kr				
		Hundvik	350 kr									
		Persongåver	9 638 kr	13 895 kr						4 058 kr		
		Stryn/Hornir	226 309 kr	266 271 kr	253 300 kr	356 480 kr	219 249 kr	315 013 kr	379 664 kr	324 487 kr	278 751 kr	219 780 kr
		Hornindal				1 219 kr		12 829 kr	1 697 kr		313 kr	2 597 kr
		Blakset	16 920 kr	40 969 kr	16 801 kr	9 547 kr	8 041 kr	20 484 kr	86 961 kr	9 421 kr	2 029 kr	
		Erdal	14 203 kr	8 565 kr	10 700 kr	20 672 kr	6 021 kr			1 084 kr		
		Fjelli	7 990 kr	3 807 kr	23 872 kr	9 547 kr	2 942 kr	3 975 kr		6 020 kr		2 328 kr
		Hjelledalen	20 620 kr	12 277 kr	18 731 kr	23 898 kr	13 879 kr	15 223 kr	12 259 kr	17 717 kr	9 530 kr	7 696 kr
		Innvik	14 696 kr	2 132 kr	3 267 kr	39 542 kr	7 913 kr	10 384 kr	37 245 kr	41 538 kr	30 060 kr	14 834 kr
		Oldedalen	11 763 kr	8 777 kr	13 532 kr	12 399 kr	13 467 kr	23 085 kr	60 877 kr	31 542 kr	14 028 kr	3 886 kr
		Olden	31 414 kr	55 068 kr	45 514 kr	51 105 kr	60 953 kr	95 796 kr	60 877 kr	63 829 kr	56 527 kr	65 530 kr
		Strandsida / Oppstryn	20 004 kr	6 928 kr	18 646 kr	42 571 kr	2 832 kr	18 256 kr	10 414 kr	4 264 kr		
		Rake / Loen						8 451 kr	8 348 kr	2 333 kr		385 kr
		Sunde	10 179 kr	7 043 kr	2 578 kr	8 319 kr	4 386 kr	2 921 kr	5 438 kr	1 300 kr		
		Tistam	20 658 kr	18 806 kr	10 988 kr	11 679 kr	16 218 kr	11 679 kr	10 266 kr	8 583 kr	12 841 kr	10 217 kr
		Tonning / Stryn	29 109 kr	85 569 kr	45 545 kr	75 878 kr	51 425 kr	81 491 kr	93 433 kr	62 304 kr	50 844 kr	73 731 kr
		Utvik	25 743 kr	3 827 kr	22 100 kr	47 437 kr	29 284 kr	20 057 kr	29 641 kr	74 553 kr	102 580 kr	38 576 kr
		Flo				1 534 kr	2 499 kr					
		Hopland	2 345 kr				457 kr					
		Persongåver	12 428 kr	9 517 kr	25 779 kr							

Kategori	Nivå1	Nivå2	55 i '17kr	60 i '17kr	65 i '17kr	70 i '17kr	75 i '17kr	80 i '17kr	85 i '17kr	90 i '17kr	95 i '17kr	00 i '17kr
Inntekter ved stemne og årlege møte			240 707 kr	294 145 kr	115 003 kr	354 656 kr	414 207 kr	479 364 kr	468 850 kr	265 314 kr	304 527 kr	136 426 kr
Haustmøtet, kyrkjekollekt			60 495 kr	86 795 kr	90 907 kr	125 695 kr	91 371 kr	43 779 kr				
Haustmøtet, gåver							41 808 kr	17 273 kr	49 514 kr	59 435 kr	30 561 kr	13 100 kr
Årsmøtet, gåver og kollekt			71 015 kr	70 180 kr	36 013 kr	73 312 kr	94 052 kr	130 094 kr	97 929 kr	63 571 kr	225 727 kr	104 132 kr
Påske/pinse/sommarmøte			35 062 kr	56 015 kr				77 985 kr	89 989 kr	16 504 kr		
Påske/pinse/sommarmøte, kyrkjekollekt					35 310 kr	26 872 kr						
Manns-/kvinne -arrangement					31 200 kr	47 056 kr	47 056 kr	66 436 kr	47 179 kr	32 153 kr	23 762 kr	19 195 kr
Krinsungsstemsstømme/helg			38 855 kr	25 721 kr	9 944 kr	93 315 kr	27 430 kr	21 592 kr	58 198 kr	28 325 kr		
Pensjonistarrangement								53 162 kr	91 118 kr	65 326 kr	24 476 kr	
Familiearrangement								20 888 kr	6 215 kr			
Friluftstømme			35 280 kr	55 434 kr	33 735 kr	4 262 kr	112 490 kr	48 155 kr	28 709 kr			
Gjenvartene						230 843 kr	364 829 kr	389 483 kr	522 763 kr	626 906 kr	581 924 kr	318 230 kr
Ansvarsringen						205 696 kr	341 076 kr	359 971 kr	522 763 kr	462 229 kr	459 179 kr	276 229 kr
Fast gjevartene										164 677 kr	122 745 kr	42 001 kr
Utannfrå Nordfjord						25 147 kr	23 753 kr	29 513 kr				
Kyrkjekollektar			12 525 kr	86 172 kr	50 635 kr	5 797 kr	8 863 kr	8 863 kr		45 114 kr	85 642 kr	49 910 kr
Gåver frå sokneråd					11 639 kr		8 863 kr					
Kollekt ved ordinære gudstenester			12 525 kr	86 172 kr	38 996 kr	5 797 kr				45 114 kr	85 642 kr	49 910 kr
Lotteri for helle regionen			49 711 kr					518 303 kr	492 495 kr	523 498 kr	432 320 kr	334 622 kr
Testamentariske gåver/minnekransar			10 145 kr					12 829 kr	169 723 kr	83 374 kr		183 292 kr
Girogåver til krinsen										335 058 kr	325 825 kr	277 339 kr
Andre gåveinntekter					2 658 kr				111 098 kr	124 765 kr	145 295 kr	57 412 kr
Totale gåveinntekter			1 315 847 kr	1 516 928 kr	1 221 289 kr	2 001 864 kr	1 937 723 kr	3 018 071 kr	3 633 104 kr	3 401 543 kr	2 877 923 kr	2 138 983 kr
Gåver til Fjordly ungdomssenter								490 005 kr	1 204 405 kr	1 617 692 kr	1 297 992 kr	838 244 kr
Gåver til Fjordly Omsorg/Retreat (no Holmely)										778 747 kr	907 982 kr	869 981 kr
Gåver til Misjonsheimen Innvik								215 878 kr	1 084 973 kr	439 132 kr	340 130 kr	664 489 kr
Gåver til Nordfjord ungdomsskule/FHS			122 209 kr	264 171 kr	612 723 kr	297 593 kr	608 288 kr	682 637 kr	1 565 396 kr	404 445 kr	290 896 kr	484 627 kr
Totale gåveinntekter inkl. institusjonar			1 438 056 kr	1 781 100 kr	1 834 012 kr	2 299 457 kr	3 251 894 kr	5 990 086 kr	7 255 324 kr	6 222 857 kr	5 579 534 kr	4 257 216 kr