

The background features a stylized illustration of a group of people. The figures are rendered in various shades of brown and tan, with some having black outlines. The composition includes a large figure on the left, a smaller child in the center, and several other figures of varying sizes and orientations, suggesting a diverse group of individuals. The overall style is reminiscent of a woodcut or a textured print.

# *Sions döttrar*

De laestadianska kvinnorna  
som traditionsförmedlare i  
norra svenska Österbotten  
åren 1927–2009

**Gerd Snellman**



## **Gerd Snellman**

Född 1962, uppvuxen i Larsmo, Finland.  
Studier vid Teologiska Fakulteten vid Åbo  
Akademi. Blev teologie magister år 2005.

Bokomslag design: Linnea Ekstrand  
Hemsida: [www.linnart.com](http://www.linnart.com)  
Foto baksidan: Rune Hagström  
Foto, pärm, insida: Ole Snellman

### **Åbo Akademis förlag**

Biskopsgatan 13, FI-20500 ÅBO, Finland  
Tel. +358 20 786 1468  
Fax. + 358 20 786 1469  
E-post: [forlaget@abo.fi](mailto:forlaget@abo.fi)  
Hemsida: [www.abo.fi/stiftelsen/forlag](http://www.abo.fi/stiftelsen/forlag)

### **Distribution**

Oy Tibo-Trading Ab,  
PB 33, FI-21601 PARGAS, Finland  
Tel. +358 2 454 9200  
Fax. +358 2 454 9220  
E-post: [tibo@tibo.net](mailto:tibo@tibo.net)  
Hemsida: [www.tibo.net](http://www.tibo.net)

# SIONS DÖTTRAR



# Sions döttrar

De laestadianska kvinnorna som traditionsförmedlare  
i norra svenska Österbotten åren 1927–2009

Gerd Snellman

ÅBO 2011

---

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG – ÅBO AKADEMI UNIVERSITY PRESS

### **CIP Cataloguing in Publication**

**Snellman, Gerd.**

Sions döttrar : de laestadianska kvinnorna  
som traditionsförmedlare i norra svenska  
Österbotten åren 1927–2009 / Gerd Snellman. -  
Åbo : Åbo Akademis förlag, 2011.

Diss.: Åbo Akademi. – Summary.

ISBN 978-951-765-614-6

ISBN 978-951-765-614-6  
ISBN 978-951-765-615-3 (digital)  
Painosalama Oy  
Åbo 2011

# Innehåll

Förord	9
<b>1 INLEDNING</b>	<b>11</b>
1.1 Forskningsläge, forskningsuppgift och frågeställning	11
1.2 Teoretiska infallsvinklar	17
1.3 Metod och disposition	29
1.4 Källmaterial	31
1.5 Informanturval	35
<b>2 SAMHÄLLSUTVECKLINGEN OCH LAESTADIANISMEN MED JAKOBSTAD, LARSMO OCH KARLEBY I FOKUS</b>	<b>40</b>
2.1 Det finländska samhället åren 1900–2009	40
2.1.1 Välfärdssamhället byggs upp	40
2.1.2 Kyrklig utveckling	42
2.1.3 Familjen	44
2.2 Laestadianismen	49
2.2.1 Spridning och splittring	49
2.2.2 Rauhan Sana-riktingens organisation och verksamhet	51
2.2.3 <i>Sions Missionstidning</i> - en identitetsstärkande tidskrift	55
2.2.4 Särdrag inom Rauhan Sana-riktingen - utifrån- och inifrånperspektiv	60
2.3 Projektorterna	63
2.3.1 Jakobstad och Jakobstads Fridsförening	64
2.3.2 Larsmo och Näs Fridsförening	68
2.3.3 Karleby och Närvilä Bönehusförening	71
<b>3 TRADITIONENS INNEHÅLL – KALLELSELÄRA I DET FÖRESTÄLLDA OCH DET MATERIELLA UTRYMMET</b>	<b>76</b>
3.1 Det konungsliga prästerskapet – förvaltarskap och kors	76
3.1.1 Självprovning inför köttslig frihet och egenrättfärdighet	79
3.1.2 Redskap mot utmaningar	92
3.1.3 Omsorg och verksamhet inom troendegemenskapen	106
3.1.4 Samhällsansvar och mission	123

3.2 Kvinnorna i det konungsliga prästerskapet	128
3.2.1 Ideal och utmaningar	128
3.2.2 Redskap och uppdrag	133
3.2.3 Kallelsepraxis i det föreställda och det materiella utrymmet	141
3.3 Sammanfattning	147
<b>4 TRADITIONENS FORM I DET LEVDA UTRYMMET</b>	<b>150</b>
4.1 Kallelsemedvetandet skapas	153
4.1.1 Traditionen tas emot	153
4.1.2 Traditionen omförhandlas	169
4.2 Kallelsepraxis – ”av tro till tro”	188
4.2.1 Traditionsförmedlingens form	188
4.2.2 Traditionsförmedlarnas värderingar	195
4.3 Sammanfattande diskussion om traditionsförmedlingen i det levda utrymmet	209
<b>5 TRADITIONENS MÅL – INDIVIDUELL OCH SOCIAL IDENTITET</b>	<b>218</b>
5.1 Traditionens mål – individuell identitet	219
5.1.1 Bibliska personer som rollmodeller för individuell identitet i det föreställda utrymmet	219
5.1.2 Trygghet ”i tron” – in-via-identitet	228
5.1.3 Traditionsförmedlingens <i>telos</i> i det levda utrymmet	230
5.2 Traditonens mål – social identitet	235
5.2.1 Laestadianer och förlätare – eller Guds barn?	236
5.2.2 Kontrasterande social identitet	240
5.2.3 Språklig identitet	248
5.3 Sammanfattning	257
<b>6 DEN LAESTADIANSKA KVINNAN SOM TRADITIONSFÖRMEDLARE</b>	<b>259</b>
6.1 Tradition – konserverande och nyskapande	260
6.1.1 Det föreställda utrymmets traditionsinnehåll	260
6.1.2 Traditionsinnehållet i de laestadianska barndomshemmen	265



6.2 Kallelse i korseld mellan gammalt och nytt	266
6.2.1 Kallelseläran i praktisk handling	267
6.2.2 Det materiella utrymmets kvinnor	274
6.3 Identitet	275
6.4 Jämställdhet och makt i laestadianskt perspektiv	278
<b>BILAGOR</b>	284
<b>FÖRKORTNINGAR</b>	289
<b>KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING</b>	290
<b>PERSONREGISTER</b>	308
<b>SUMMARY</b>	310



## Förord

Att skriva en avhandling är på flera sätt jämförbart med att göra en resa till en okänd destination. Det finns ett mål för resan och man planerar resrutten. Man reser ensam eller väljer ut ett lämpligt resällskap. Man försöker förbereda sig för alla eventualiteter för att resan ska bli så lyckad som möjligt. Man packar ned den utrustning som man tror sig behöva. Då avresedagen är inne är man fylld av förväntan inför det nya, okända som man ska få uppleva.

Min avhandlingsresa började för flera år sedan. Bagaget bestod mest av livserfarenheter tillsammans med en rejäl portion nyfikenhet. Det fanns en önskan att få stifta närmare bekantskap med de människor som på sätt och vis skulle komma att bli mitt resällskap: de laestadianska kvinnorna. I hela mitt liv har dessa kvinnor, i olika åldrar, funnits i min närhet. De har fascinerat och gjort mig förundrad. Ibland har de också utmanat mig. Men framför allt har några av dem påverkat mig djupt och medverkat till att jag är den jag är. Jag ville tränga djupare in i de laestadianska kvinnornas värld, lära känna deras historia och försöka förstå dem i deras samtid. Samtidigt fanns en önskan att berätta om dem för en bredare publik.

I resällskapet har även funnits ett antal andra mycket viktiga personer. Några av dem ska jag nämna. Min tacksamhet går först och främst till min handledare, professor Ingvar Dahlbacka. Genom hans goda handledning och stora stöd har resan underlättats på många sätt. Ett varmt tack! En annan viktig person, som inte endast har fungerat som min opponent på de högre seminarierna vid Åbo Akademi, utan även kommit att bli en vän, är docent Carola Nordbäck. Tack Carola, du vet dessutom vad det innebär att vara kvinna! Andra personer i den akademiska miljön som har uppmuntrat och hjälpt mig i skrivprocessen är TD Kim Groop, amanuens Mary Dahlbacka, docent Birgitta Sarelin, TM Tove Höglund, liksom alla övriga seminariedeltagare i kyrkohistoriska doktorandseminariet, ingen nämnd och ingen glömd. Vidare vill jag tacka de av fakulteten utsedda förgranskarna, docent Sölve Anderzén och professor Jouko Talonen, för goda råd i avhandlingsarbetets slutskede.

Tack också TM Barbro Öhman, mitt resällskap under resorna till Åbo, för våra gemensamma studieträffar i form av cafébesök. Till TM Kurt Hellstrand och PeM Marianne Asplund som har läst mitt manuskript och gett nyttiga synpunkter vill jag rikta ett varmt tack. Mitt tack går även till diplomkorrespondent Carola Lassila som åtog sig att översätta sammanfattningen till engelska.

Jag är mycket tacksam för det ekonomiska stöd som jag har erhållit från följande fonder: Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, Kyrkans Forskningscentral, Svenska Litteratursällskapet, Waldemar von Frenckells stiftelse, Svensk-Österbottniska Samfundet och Svenska Kulturfonden. Ett stort tack!

Parallellt med avhandlingsresan har livsresan löpt. Med i det resällskapet har mina nära och kära funnits. Till min mamma och svärmor: ni hör till de laestadianska kvinnor som kommit att betyda särskilt mycket för mig. Tack för er kärlek! Till "klanen" Fagerholm, svågrar och svägerskor: Tack för stöd och uppmuntran! Tack framför allt för alla givande diskussioner under resans gång. Ni har gett mig perspektiv på såväl livet som mitt forskningsämne. Ytterligare finns ni, alla mina vänner, i mina tankar idag. Särskilt vill jag tacka Gundel. Våra morgonpromenader har hjälpt mig med livet utanför avhandlingsarbetet.

Till er, mina allra käraste, vill jag framför allt rikta mitt varma tack. Ni har gjort mitt liv så oerhört rikt. Jag tänker på alla våra söner: Samuel, Jonathan, Joel, Alex, Jeremias och Jakob. Ni bereder mig en stor glädje. Det gjorde även Dennis, som lämnade oss för aderton år sedan. Jag tackar Gud för er alla. I många år fanns ett kvinnounderskott i vår familj. Det har korrigerats med åren. Familjen har utökats med storflickorna Janina, Anna och Sonja samt småflickorna Amanda och Matilda. Jag gläds över er och tackar Gud också för er. Till Mannen i mitt liv, Ole: tack för att du har stått vid min sida, uppmuntrat mig och trott på mig! Du är Guds stora gåva till mig.

Slutligen vill jag tacka den store Uppdragsgivaren. Utan Hans stora kärlek, nåd och trofasta ledning skulle jag inte ha kommit i mål. Soli Deo Gloria!

Jakobstad, den 21 juli 2011

*Gerd Snellman*

# 1 Inledning

Den laestadianska väckelserörelsen har under de senaste åren varit föremål för livliga debatter i massmedierna. Debatterna har avslöjat att kunskapen om laestadianismen i många fall har varit ytlig. De har även visat att det inom den laestadianska traditionen förekommer olika synsätt och handlingsmönster. Laestadianismen har i över 150 år befunnit sig i och formats av korsdraget mellan önskad bibelautenticitet och det omgivande samhället. I detta spänningsfält har ett omfångsrikt traditionsstoff utmejslats. Det handlar om traditioner som i olika hög grad har övertagits och förmedlats vidare, traditioner som har fötts, förändrats eller dött ut. Det handlar även om hur kallelse har manifesterats på individnivå, och inte minst hur en laestadiansk identitet har formats. Avhandlingens syfte är att klarlägga något av denna process, där traditionsförmedlingen undersöks med fokus på de laestadianska kvinnornas aktivitet. Inledningsvis ges en översikt över det aktuella forskningsläget.

## 1.1 Forskningsläge, forskningsuppgift och frågeställning

### *Forskningsläge*

Prästen Lars Levi Laestadius (1800–1861) och den inomkyrkliga väckelserörelse som blev en följd av hans verksamhet har blivit föremål för omfattande forskning inom flera olika discipliner. Bland den forskning som har berört Lars Levi Laestadius kan ett par, för denna avhandlings del, intressanta avhandlingar nämnas. Kristina Nilsson har undersökt Lars Levi Laestadius ur ett för kvinnoforskningen betydelsefullt perspektiv. Nilsson har i sin avhandling granskat kvinnans betydelse i och för Laestadius teologi och förkunnselse. Enligt Nilsson nämner Laestadius fyra personer som har varit centrala för hans andliga utveckling. Tre av dem var kvinnor. Laestadius tillmätte känslolivet en central betydelse för människans personlighet och andliga liv. Han menade att kvinnor hade en större förmåga än män att utveckla ett rikt känsloliv, och att kvinnor därmed ägde en större benägenhet till den utgivande kärlek som hör till Guds väsen. Laestadius framställde ofta Gud som *den himmelske Föräldern*. Detta berikade, enligt Nilsson, hans gudsbild, eftersom föräldrabegreppet inrymmer såväl faderliga som moderliga drag. Nilsson menar att Laestadius inte förde någon speciell kvinnokamp även om han högaktade och hade förtroende för kvinnor. Hos Laestadius fanns i huvudsak två grup-

per av människor: de troende och de icke-troende. Hans omsorg om kvinnor kom snarast från att han värnade om de svaga i samhället dit bland andra kvinnorna hörde.<sup>1</sup>

Lilly-Anne Østtveit Elgvins undersökning om Lars Levi Laestadius spiritualitet är ur denna avhandlings synvinkel intressant. Østtveit Elgvin har särskilt intresserat sig för Laestadius metaforiska språk. Enligt henne emanerar Laestadius bibeltolkning från gudsmetaforen *den himmelske Föräldern*. Østtveit Elgvin menar att Laestadius har påverkats av den orala samiska kulturen samtidigt som hans rika bildspråk har rötter ända till patristiken. Genom identifikation med bibliska rollmodeller skapas en mystikupplevelse av en nådefull gudsnärvaro vilket är målet för Laestadius spiritualitet, enligt Østtveit Elgvin.<sup>2</sup> Förutom de som har nämnts finns ett antal andra undersökningar som berör Lars Levi Laestadius.<sup>3</sup>

Forskningen har även omfattat den laestadianska väckelserörelsen.<sup>4</sup> En för denna avhandling relevant undersökning är Olaus Brännströms avhandling om den laestadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet. Brännström har bland annat försökt reda ut rötterna till och utvecklingen av den praxis med syndabekännelse och avlösning som särskilt har betonats inom den laestadianska väckelserörelsen genom tiderna. Vidare har Brännström undersökt den laestadianska väckelserörelsens förhållande till den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland och Sverige, väckelserörelsens utveckling i Amerika och de splittringar som uppstod inom väckelserörelsen kring 1800-talets slut.<sup>5</sup>

Väckelserörelsens utbredning har undersökts av Pekka Raittila vars avhandling gäller laestadianismens spridning och konsolidering under 1860-talet. Den berör således i huvudsak åren efter Laestadius död år 1861. Väckelserörelsen spred sig snabbt över hela Nordkalotten, till Finland och till Amerika. Raittila beskriver hur den spontana väckelsen småningom övergick i en strukturerad verksamhet som i hög grad leddes av lekmannapredikanter. Även om Raittila inte direkt fokuserar på kvinnligt eller manligt i sin forskning nämner han att några kvinnor hörde till nyckelpersonerna i början av väckelsen. Raittila kallar dem profetiska kvinnor. Dessa profetiska kvinnor innehade synliga roller i den laestadianska verksamheten innan den institutionaliserades. Det handlar om yngre kvinnor som verkade som lärare vid missionsskolorna och om kvinnliga talare i evangelisationsuppgifter. I och med mötesinstitutionens konsolidering och en förkunnelse som allt mer fick karaktär av textförklaring, kom förkun-

---

<sup>1</sup> Nilsson 1988.

<sup>2</sup> Østtveit Elgvin 2010.

<sup>3</sup> Se exempelvis Zidbäck 1937; Dahlbäck 1950.

<sup>4</sup> Utöver de som nämns finns även exempelvis Miettinen 1942; Sivertsen 1955; Lohi 1997a; Vuollo 1999; Kinnunen 2004; Tapaninen 2007.

<sup>5</sup> Brännström 1962.

naruppgiften att tillhöra männen. Raittila redogör även för utvecklingen av det lekmanaledda predikoämbetet samt för byabönens och sammankomstens utveckling.<sup>6</sup>

Den laestadianska väckelserörelsen har vidare undersökts ur ett samhällsperspektiv. Jouko Talonen har granskat den laestadianska väckelserörelsen i en politisk-samhällelig kontext. Han redogör för det i huvudsak borgerliga politiska understödet bland gammallaestadianerna och de nyväckta i norra Finland under åren 1905–1929. Inom laestadianismen önskade man underordna sig de styrande i samhället. Denna lydnad för överheten delades med andra 1800-talsväckelserörelser. Samtidigt strävade laestadianerna efter att påverka samhället och den evangelisk-lutherska kyrkan utifrån sina egna ideal. De innehade en aktad ställning som aktörer på den kyrkliga och politiska arenan vid slutet av 1920-talet. Enligt Talonen fanns dock en något trög inställning till kultur och utbildning bland laestadianerna jämfört med den evangeliska rörelsen och de väckta (heränneet).<sup>7</sup> Talonen har även undersökt de förstfödda laestadianernas samhällssyn åren 1900–1944. Enligt Talonen präglades de förstfödda laestadianerna av en patriarkalisk-konservativ samhällssyn. Det innebar bland annat lojalitet till överheten, understöd för nykterhetsrörelsen och en stram linje gällande konst och kultur. I övrigt var de förstfödda laestadianerna ekonomiskt aktiva och innovativa företagare.<sup>8</sup>

Laestadianismen har olika ansikten i olika miljöer, enligt Kirsti Suolinna och Kaisa Sinikara. De har forskat i den laestadianska väckelserörelsen i en nordfinsk by som geografiskt hör till väckelserörelsens ursprungsområden. Med en tvärvetenskaplig ansats har de undersökt hur laestadianismen har inverkat på livet i byn. Det handlar om samma laestadianska förgrening som i denna avhandling, nämligen Rauhan Sanniktningen. Enligt Suolinna och Sinikara skiljer sig den laestadianska livsstilen inte från de övriga bybornas i någon högre grad. Suolinna och Sinikara undersöker inte specifikt kvinnor men menar att väckelserörelsens gammalmodiga kvinnosyn härleds ur dess agrara bakgrund. De anser att kvinnornas ställning inom väckelserörelsen utanför bygemenskapen har försvagats. Laestadianismen i den nordfinska byn är enligt dem mera moderat än den svenskspråkiga laestadianismen i Tornedalen trots att det i bägge fallen handlar om samma laestadianska förgrening.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Raittila 1976. Raittila har sammanställt en matrikel över laestadianska förkunnare, präster och andra för väckelserörelsen betydelsefulla personer. I samma verk finns en katalog över litteratur i anknytning till Laestadius och/eller den laestadianska väckelserörelsen. Se Raittila 1967. Raittila har även undersökt den laestadianska rörelsens spridning och konsolidering i Amerika fram till år 1885. Han grundar sin forskning på dittills för forskningen okända brevsamlingar och tidskrifter och ger en bild av laestadianismen i Amerika som enligt honom avviker från senare uppfattningar och traditioner. Se Raittila 1982.

<sup>7</sup> Talonen 1988a.

<sup>8</sup> Talonen 1993. Talonen har även undersökt den laestadianska väckelserörelsens utbredning i Estland fram till mitten av 1900-talet. Se Talonen 1988b.

<sup>9</sup> Suolinna & Sinikara 1986.

Laestadianismens utbredning till och utveckling i svenska Österbotten har undersökts av Erik Wentin. Den undersökta perioden, från 1870-talet fram till en bit in på 1960-talet inrymmer väckelserörelsens splittringar i slutet av 1800-talet och mitten av 1930-talet. Från den andra splittringen fram till undersökningsperiodens slut följer Wentin endast den laestadianska Rauhan Sana-riktningens utveckling. Han problematiserar inte specifikt de laestadianska kvinnornas uppgifter. Däremot beskriver han den offentliga laestadianska verksamheten och läromässiga ståndpunkter om bättring, syndaavlösning och det andliga prästadömet inom laestadianismen.<sup>10</sup>

Laestadianismen, framför allt de laestadianska kvinnorna sedda ur ett köns- och maktperspektiv, har intresserat nyare forskning. I en undersökning som gäller lyngenlaestadianismen i Norge har kvinnornas ställning inom rörelsen granskats ur ett maktperspektiv. Torjer A. Olsens avhandling som i huvudsak grundar sig på Michel Foucaults och Joan W. Scotts teorier om makt och kön sträcker sig över perioden 1941–2007. Olsen menar att religion, kön och sexualitet är sociala konstruktioner och att människan skapar mening genom socialt samspel. Könsskillnader är en ordning som är tätt sammanknuten med den sociala ordningen samtidigt som begreppet kön inte är absolut utan har skapats i olika historiska kontexter. Olsen lyfter fram strukturella förändringar inom lyngenlaestadianismen vilka bidrar till förändringar i könssystemet och därmed de lyngenlaestadianska kvinnornas roll i viss utsträckning under perioden. Unga lyngenlaestadianer och samhällsförändringar är enligt Olsen bakomliggande krafter till förändringar. Avhandlingens titel "Kall, skaperordning og makt" associerar till den spänning som finns mellan ett inifrån- och ett utifrånperspektiv i förståelse av kön bland lyngenlaestadianerna.<sup>11</sup>

Ett könsrollsperspektiv finns även i en mindre undersökning bland de förstfödda laestadianerna i Finland. Leena Numminen lyfter i sin kyrkosociologiska pro gradu-avhandling fram det analogiska förhållandet mellan väckelserörelse och hem. De uppgifter som hör till kvinnor respektive män i hemmen hör således till kvinnor respektive män även i den offentliga verksamheten. En viktig roll för kvinnorna utgörs av moders- och värdinnerollen. Numminens undersökning berör såväl laestadianska kvinnor som laestadianska traditioner.<sup>12</sup> Ytterligare en artikel som berör gammallaestadianismen kan nämnas. Päivi Alasuutari granskar preventivmedelsdiskursen utifrån artiklar i den gammallaestadianska tidskriften *Päivämies* åren 1954–1984. Enligt Alasuutari, som följer Foucaults tankar om makt, döljs en förtäckt nedvärdering av kvinnan genom att moderskapet ges en hög status bland gammallaestadianerna. Alasuutari noterar en avmattning i preventivmedelsdiskussionen under perioden och menar att följderna är ett mera utbrett godkännande av familjeplanering bland gammallaestadianerna. Som

---

<sup>10</sup> Wentin 1963.

<sup>11</sup> Olsen 2008.

<sup>12</sup> Numminen 2000.



ett bevis anför hon felaktigt uppgifter om laestadianerna tagna från Fjalar Finnäs undersökning om befolkningsutvecklingen i Larsmo.<sup>13</sup> Laestadianerna i Larsmo hör nämligen inte till den gammallaestadianska fåran utan hör i stället till Rauhan Sana-riktningen – och ingår därmed i min undersökning.

Enstaka mindre undersökningar som har fokuserat på kvinnor har även utförts. Här kan nämnas Eila Kaivolans artikel om barnmorskan Mathilda Fogman (1835–1921) som innehade en central position inom den tidiga laestadianismen, eftersom hon utgjorde en viktig kontaktlänk mellan de laestadianska ledarna och predikanterna.<sup>14</sup> Kaija Tirolas pro gradu-avhandling om de laestadianska kvinnornas ställning under 1800-talets andra hälft visar att kvinnorna hade en viktig roll som fostrare i hemmen och som värdinnor på möten.<sup>15</sup> Seppo Lohi presenterar i en artikel de laestadianska kvinnornas ställning i 1800-talets Finland. Enligt honom hade kvinnorna i väckelserörelsens expansionsskeden mera framträdande roller i verksamheten. Efter väckelserörelsens konsolidering blev den laestadianska idealkvinnan barnaföderskan och fostraren i hemmet samt åhöraren och värdinnan i sammankomstsituationen. Förebilden till detta ideal hämtades från Bibelns Marta och Maria-berättelse.<sup>16</sup>

I en kyrkosociologisk pro gradu-avhandling har Eeva-Liisa Hyytinen undersökt kvinnors religiositet utgående från gammallaestadianska kvinnors livsskildringar. Hon menar att de gammallaestadianska kvinnornas religiositet är bunden till samfundet, i detta fall således gammallaestadianismen. Den personliga övertygelse som framträder hos kvinnorna erbjuder en meningsskapande tolkningsram i alla livssituationer.<sup>17</sup> Av samma åsikt är Leena Pesälä i sin artikel om de gammallaestadianska mödrarna. Det är mödrarnas personliga tro som inger känsla av kontroll och mening i livet. Pesälä lyfter även fram det för kvinnorna viktiga emotionella, sociala och andliga stöd som de upplever att de får från sina äkta män. De gammallaestadianska kvinnorna är inte intresserade att följa det omkringliggande samhällets värderingar och trender då det gäller familjens storlek, enligt Pesälä.<sup>18</sup>

Sammanfattningsvis kan konstateras att Lars Levi Laestadius och den laestadianska väckelserörelsen har undersökts ur olika perspektiv. Det finns forskning om

---

<sup>13</sup> Alasuutari 1992; Finnäs 1989. Finnäs har i sin undersökning om de demografiska konsekvenserna av laestadianismen i Larsmo inte specificerat den laestadianska falangen dess närmare. Den laestadianska förgrening som återfinns i Larsmo är emellertid Rauhan Sana-riktningen. Enligt Finnäs har befolkningen i Larsmo, på grund av hög fertilitet, ökat åren 1950–1980 med drygt 40 %. Denna ökning tillskrivs det stora antalet laestadianer i kommunen. Kommunens icke-laestadianska befolkning tillskrivs en nedgång i fertiliteten, vilken på 1980-talet var under genomsnittet i Finland. Finnäs har även noterat en skillnad i fertiliteten i de laestadianska familjerna i Larsmo. Hans slutsatser är att omkring drygt en fjärdedel av de laestadianska paren skulle använda någon form av familjeplanering.

<sup>14</sup> Kaivola 1959.

<sup>15</sup> Tirola 1989.

<sup>16</sup> Lohi 1997b.

<sup>17</sup> Hyytinen 1995.

<sup>18</sup> Pesälä 2004.

laestadianismens utbredning och teologi. Det finns samhällspolitiskt inriktad forskning, sociologiska och mindre kyrkosociologiska undersökningar om laestadianismen. Även enstaka mindre undersökningar om kvinnors uppgifter och ställning i 1800-talets laestadianism samt senare om kvinnor i olika laestadianska förgreningar föreligger. Slutligen finns den norska, ur köns- och maktperspektiv utförda undersökningen om lyngenlaestadianska kvinnor. Det är naturligt att forskning som berör de laestadianska kvinnorna från ingången av 1900-talet utgår från olika laestadianska förgreningar, inte väckelserörelsen som helhet, eftersom den första splittringen inom väckelserörelsen inträffade i slutet av 1800-talet. Efter denna och senare splittringar har de olika grupperingarna utvecklats i olika riktningar. Noteras bör att forskning om 1900- och 2000-talets laestadianska kvinnor tenderar att betona maktaspekter medan undersökningar om den tidiga laestadianismen fokuserar på de laestadianska kvinnornas ställning och uppgifter i allmänhet.

#### *Forskningsuppgift och frågeställning*

Som framgår av framställningen ovan har de laestadianska förgreningarna under 1900-talet i någon mån blivit föremål för forskning medan Rauhan Sana-riktningen inte har undersökts i någon större utsträckning. Att det dessutom som Suolinna och Sinikara konstaterar tycks förekomma lokala varianter av samma laestadianska förgrening på olika orter understryker ytterligare behovet av fortsatt forskning.

Eftersom laestadianismen i norra svenska Österbotten inte har undersökts under de senaste 50 åren är denna kyrkohistoriska avhandling befogad. Det bör rimligtvis ha skett förändringar inom den laestadianska väckelserörelsen i svenska Österbotten sedan Erik Wentins undersökning publicerades år 1963. Samtidigt finns ett kvinnohistoriskt motiv. Om den laestadianska Rauhan Sana-riktningens svenskspråkiga gruppering kan anses relativt utforskad så gäller detta inte minst gruppens kvinnor. Som fallet är med andra grupper av människor utgör inte heller de laestadianska kvinnorna någon homogen skara. För en djupare förståelse av den laestadianska väckelserörelsens kvinnor finns ytterligare behov av fortsatt forskning. I det avseendet lämnar min avhandling rum för många framtida undersökningar om den laestadianska väckelserörelsen i allmänhet och dess kvinnor i synnerhet.

Syftet med avhandlingen är att undersöka kvinnornas medverkan i traditionsförmedlingen under åren 1927–2009 i den laestadianska Rauhan Sana-riktningen i norra svenska Österbotten. Avhandlingen har en kyrkohistorisk ansats och avgränsas till tre bönehus- och fridsföreningar: Jakobstads Fridsförening rf Pietarsaaren Rauhan Sana ry, Näs Fridsförening rf i Larsmo samt Närvilä Bönehusförening rf Närvilän Rukoushuoneyhdistys ry i Karleby. Den bakre tidsgränsen motiveras med att de äldsta informanternas minnesbilder kan härröra från undersökningsperiodens början. Dessutom

fanns det i det skriftliga materialet, *Sions Missionstidning*, för forskningsuppgiften belysande artiklar från år 1927 och framåt. Avhandlingens främre tidsgräns motiveras med att intervjuerna, som utgör undersökningens huvudsakliga källmaterial, slutfördes under år 2009.

Inom ramen för frågeställningen finns tre delfrågor. Den första delfrågan gäller frågan "Vad?". Den riktas mot det stoff eller den kallelselära som kan sägas ingå i den laestadianska traditionen. Speciell uppmärksamhet ges åt de traditioner som berör kvinnor. Avhandlingens andra delfråga är "Hur?". Den fokuserar på traditionsförmedlingens form inom den laestadianska väckelserörelsen. Den handlar om hur ett kallelsemedvetande skapas och omstöps i en kallelsepraxis. Den tredje deluppgiften återfinns inom ramen för frågan "Varför?". Dess syfte är att undersöka traditionsförmedlingens mål, vilket hör samman med individuell och kollektiv identitet. I samtliga delfrågor står kvinnornas aktiviteter i centrum. Nämda frågeställning och delfrågor undersöks med tanke på de sociala arenor där traditionsförmedlingen huvudsakligen sker: i hem och bönehus. I följande avsnitt preciseras och diskuteras de begrepp som är knutna till delfrågorna: tradition, kallelse och identitet. Dessa utgör undersökningens teoretiska ram.

## 1. 2 Teoretiska infallsvinklar

Avhandlingens centrala begrepp är tradition, kallelse och identitet. Dessa är, som nämndes ovan, knutna till frågeställningen. Att begreppet tradition markeras kommer sig av att avhandlingens fokus är traditionsförmedling. Termen identitet är till exempel inom folkloristiken tätt sammanvävd med tradition.<sup>19</sup> Traditionen kan sägas ha en dubbelfunktion i förhållande till identitet: den såväl skapar som bevarar identiteten.<sup>20</sup> Den kan även ses som en social grups "kvalitativa stämpel" (qualitative marker), något som är typiskt för en grupp.<sup>21</sup> Frågor som gäller tradition berör således i hög grad identitet.

Traditionen har ett innehåll, något som traditionsförmedlaren överför till andra människor på olika sätt. Traditionsförmedlingen är dessutom målinriktad. Som en sammanbindande länk mellan tradition och identitet finns tanken på ett motiv för en bestämd aktivitet. Här kommer kallelsen in som en slags motor i traditionsförmedlingen. Begreppet kallelse är centralt inom kvinnoforskning som berör till exempel filantropisk verksamhet och mission.<sup>22</sup> Det är samtidigt ett viktigt begrepp inom teologin. Tradition, kallelse och identitet används som analysredskap i undersökningen av den

---

<sup>19</sup> Se till exempel Jonsson 1988.

<sup>20</sup> Bø 1988, 146.

<sup>21</sup> Honko 1988, 9.

<sup>22</sup> Se till exempel Hammar 1999; Helander 2001; Hammar 2004.

laestadianska kvinnans medverkan i traditionsförmedlingen. Inledningsvis diskuteras begreppet tradition med dess olika aspekter.

### *Tradition*

Tradition kommer från latinets *tradere* vilket betyder att förmedla eller överräcka.<sup>23</sup> Den består av ett material, ett innehåll som genom förmedling kontinuerligt överförs och som genom denna förmedling kan ses som kulturellt byggmaterial, tråden som det kulturella tyget vävs av. Olika traditioner präglar olika sociala grupper.<sup>24</sup> I varje kultur har traditionen en central uppgift eftersom den uppfattas som "något som har fungerat förut" och därigenom upplevs fungera även framöver.<sup>25</sup> Traditionen kan av någon uppfattas som meningsfull eftersom den hjälper individen att bevara sin identitet och att rättfärdiga en vald livsstil. Men tradition kan även uppfattas som synonymt med dogmer. Den ses då som någonting dött som inte mera är signifikant utan låser in människor i påtvingade system. Tradition bör inte förväxlas med vanor eftersom det i traditionen finns en medveten strävan efter upprepning. Samtidigt har traditionen en betydelse för gruppen vilket denna är medveten om. Enligt Jorge E. Gracia fungerar traditionen som en bro mellan kommunikation, kunskapsförmedling och gruppidentitet.<sup>26</sup>

Tradition serves to ground and preserve our identity by locating us within smaller communities with which we can identify, in which our voices can be heard, and whose perspectives we accept and share.<sup>27</sup>

Traditionen är således grundläggande för identiteten samtidigt som den upprätthåller denna. Den gör att vi identifierar oss med en grupp vars perspektiv vi accepterar och delar. Den möjliggör även kommunikation och kunskapsförmedling inom gruppen. För att hantera traditionens roll i förhållande till kontinuitet och förändring har traditionen ibland beskrivits som en aktivitet eller process.<sup>28</sup>

I denna avhandling betraktas traditionsförmedlingen som helhet som en mål-inriktad process där innehållet förmedlas genom någon form av aktivitet. Jag avskiljer dock traditionens innehåll från formen för och målet med traditionsförmedlingen.

---

<sup>23</sup> Enligt svenska Akademiens ordbok (elektronisk).

Tillgänglig: <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>>. Sökväg: *tradition* (16.8.2011).

<sup>24</sup> Honko 1988, 9–11; Gracia 2003, 107.

<sup>25</sup> Stier 2009, 25.

<sup>26</sup> Gracia 2003, 14, 27–28, 52, 83, 116.

<sup>27</sup> Gracia 2003, 12.

<sup>28</sup> Gracia föreslår att traditionen betraktas som en avsiktlig och frivillig aktivitet som upprepas av medlemmar i en social grupp och som har betydelse för gruppens identitet. Se Gracia 2003, 123. Bringéus definierar traditionen "som en process varigenom färdigheter, beteenden, kunskaper och värderingar förmedlas från en individ till en annan". Se Bringéus 1990, 103. Såväl Gracias som Bringéus definitioner sammanfaller med begreppet traditionsförmedling i denna avhandling.

Fokus riktas först mot själva innehållet i traditionen, ett objekt som överförs, traderas. Det kan bestå av olika delar eller verksamheter, bland andra ideologier, lärosatser, åtgärder, ritualer, texter, ting, regler och institutioner.<sup>29</sup> Objektet kan även bestå av roller och rollsystem.<sup>30</sup> Av särskilt intresse är den lära som uppfordrar till olika typer av aktivitet.

Traditioner kan indelas i olika huvudgrupper beroende på grad av användning och liv. Döda traditioner återfinns i arkiv och bibliotek medan levande men passiva traditioner återfinns som inaktiva i minnet. Ytterligare finns levande, aktiva traditioner som utförs och kommuniceras, men som samtidigt kan vara svårdefinierade.<sup>31</sup> I avhandlingen redogörs för den utveckling som har skett under undersökningsperioden med beaktande av nämnda huvudgrupper. Dessutom undersöks om det har uppstått nya traditioner under perioden.

Traditionsförmedlingen sker på olika sätt. Nils-Arvid Bringéus räknar med ett flertal traderingstyper. Observation och efterrapning är medel för den manuella traditionen och beteendetraditionen. Lärlingssystemet utgör ett exempel på den förstnämnda traditionen medan beteendetradition innefattar alla mer eller mindre oskrivna regler om hur man bör bete sig i samhället. Det talade och avlyssnade språket är ett medel för tradering medan skriftspråket utgör ett annat. Ytterligare kan traditionen förmedlas genom bilder.<sup>32</sup> Gracia delar in traditionsförmedlingens form i två huvudgrupper. Den kan vara en text som beskriver och kommunicerar traditionen eller ett beteende som synliggör den.<sup>33</sup>

Tradering genom beteende har delvis berörts av Hjalmar Sundén i hans undersökning om barns förhållande till religion. Sundén ställer fokus på traditionsförmedlaren och dennes attityd till det trossystem som ligger som grund för traditionen. Sundén talar om två olika förhållningssätt som i sin tur utmynnar i två olika typer av traditionsförmedling. Han nämner *total traditionsförmedling* som, eftersom den utförs av religiöst hängivna fostrare, ger barnet snarare en gudsupplevelse än en gudsföreställning. Sundén lyfter härmed fram förmedlarens eget böne- och andaktsliv och betonar den betydelse detta har i förmedlingen. *Blott verbal traditionsförmedling* sker genom förmedlare som nog värnar om att till exempel be aftonbön tillsammans med barnet i hemmet men bönen blir enbart en utantillramsa utan större betydelse. Den religiösa övertygelsen har inte helt övertygat förmedlaren själv.<sup>34</sup> Sundén kategoriserar ytterligare tradi-

---

<sup>29</sup> Gracia 2003, 41.

<sup>30</sup> Traditionen uppbyggs även av roller. Därmed handlar religiösa traditioner ytterst om "människor och gudar och de sätt, på vilka de umgås med varandra". Se Sundén 1959, 51–68. Rolltagande diskuteras mera ingående under begreppet kallelse.

<sup>31</sup> Honko 1988, 10.

<sup>32</sup> Bringéus 1990, 105–106.

<sup>33</sup> Gracia 2003, 42, 106.

<sup>34</sup> Sundén 1970, 81–86.

tionsförmedlarna i *säkra* och *alltför säkra* förmedlare. De *säkra* förmedlarna har upplevt en total traditionsförmedling och därigenom insett att rollen som förmedlare ytterst innebär förmedling av en tradition "genom vilken Gud talar till människan och människan talar till sin Gud". De *alltför säkra* förmedlarna åter placerar sig i Guds ställe inför barnen och förmedlar en negativ bild av Gud. Moraliserande och bestraffning hör till fostringsmetoderna.<sup>35</sup> Enligt Nils G. Holm innehåller traderingen alltid element från den som traderar och från den miljö där traderingen sker. Speciellt vid religiös traditionsförmedling får de religiösa symbolerna färg av de personer som har varit inbegripna i processen och från den omgivning där processen äger rum.<sup>36</sup>

Traditionsförmedlingen kan motiveras med tanken på en kallelse. Därmed kommer vi in på avhandlingens andra centrala begrepp.

### *Kallelse*

"Jag tror att var och en har ett eget uppdrag här i livet, en alldeles egen väg att gå" skriver Patricia Tudor-Sandahl i sin bok *En given väg*.<sup>37</sup> Uppdrag eller kallelse, vilkendera termen som används spelar, enligt Tudor-Sandahl, inte någon större roll. Poängen är att varje människas kallelse är unik liksom även sättet att bejaka sin kallelse är unikt. Det behöver inte handla om kallelse att göra något speciellt, det kan lika gärna handla om att vara. Men det är viktigt att följa sin kallelse, enligt Tudor-Sandahl.<sup>38</sup>

Som redan har nämnts kan kallelsetanken betraktas som en förutsättning för traditionsförmedlingen. Kallelse kan ha olika funktioner beroende av kontext. Inom pietistiska väckelserörelser har kallelse främst handlat om kallelsen till Guds rike. Den kallelsen har uppfattats gälla alla människor, såväl kvinnor som män. Så låg även tyngdpunkten i kallelsebegreppet hos Laestadius i kallelsen till Guds rike. Uppdraget att kalla människor till omvändelse innehades av predikanter och präster samt framför allt av det andliga prästerskapet bestående av redan omvända kvinnor och män.<sup>39</sup> Men kallelsen omfattade även tanken på ett liv i helgelse. Den skulle tas emot och genomsyra människans liv i världen. Världslighet skulle man undvika. Man skulle leva nyktert och flitigt utföra det dagliga arbetet. Hos Laestadius framträdde således den lutherska synen på arbetet.<sup>40</sup> Hos Luther framträdde kallelsetanken på tre sätt: Kallelsen till Guds rike, kallelsen till predikoämbetet och kallelsen till ett visst stånd eller yrke. Luther markerade den sistnämnda typen av kallelse (Beruf). Därmed tänktes människan som Guds medarbetare i skapelsen. Kallelsen innebar att var och en hade ett gudomligt

---

<sup>35</sup> Sundén 1970, 111–128.

<sup>36</sup> Holm 2001, 13.

<sup>37</sup> Tudor-Sandahl 2005, 9.

<sup>38</sup> Tudor-Sandahl 2005, 139–149.

<sup>39</sup> Brännström 1962, 124–125.

<sup>40</sup> Taipale 1957, 123–127.

uppdrag och att man inom ramen för detta uppdrag tjänade sin nästa.<sup>41</sup> Kallelsen i vardagslivet förverkligades genom att lyda som underordnad eller att som överordnad ha omsorg om de underordnade. Såväl över- som underordnad skulle följa dekalogens föreskrifter.<sup>42</sup>

Enligt den lutherska synen har föräldraskap setts som en kallelse och moderskap har därigenom tillmätts ett högt värde. Kvinnans kallelse har definierats som underordnad mannen i hemmet medan mannens kallelse har varit i beslutande organ.<sup>43</sup> Fram till 1800-talets slut hörde trofasthet och företagsamhet till den manliga kallelsen. Moderskap och samhällsmotherskap hörde till kvinnors kallelse. Under 1900-talet kom termerna kallelse och kall att få olika betydelser. Kallelse användes i mera religiöst relaterade sammanhang medan kall åter fick en mera sekulär prägel och uppfattades som identiskt med osjälviskt arbete.<sup>44</sup> Cecilia Nahnfeldt, som har undersökt kallelsen i förhållande till kön, konstaterar att termen kallelse har en såväl språklig som en teologisk och tidsbunden mångtydighet. Hennes definition av kallelse som Guds tilltal och "att vara kallad" som människans svar på detta tilltal sammanfaller med betydelsen av begreppet kallelse i denna avhandling.<sup>45</sup>

Med definitionen av kallelse som en uppfattning av Guds tilltal kan man finna forskning om kvinnors kallelse och verksamhet inom den offentliga och den privata sfären. Undersökningar om kvinnliga missionärer utgör ett exempel på det förstnämnda. I Sverige har majoriteten av missionärer under 1900-talet varit kvinnor.<sup>46</sup> Så är även fallet med Finska Missionssällskapets missionärer.<sup>47</sup> 1800-talets kvinnliga missionärer var banbrytare på flera sätt. Historiker har påvisat att den vanliga, protestantiska missionsordningen har varit att manliga missionärer först har rest ut till missionsfältet. Sedan har missionärsfruarna kommit med och ofta initierat undervisning för barn och kvinnor. Den sista gruppen har varit de ogifta kvinnliga missionärerna. En central uppgift för den sistnämnda gruppen har varit att ansvara för undervisningen på missionsfältet.<sup>48</sup> De tidiga kvinnliga missionärerna har generellt haft större handlingsfrihet på missionsfältet än sina systrar i hemlandet.<sup>49</sup> Eila Helander som har undersökt kvinnliga missionärer inom Finska Missionssällskapet efter andra världskriget konstaterar att

---

<sup>41</sup> Grenholm 1988, 151–152, 154, 400–403. Grenholm har sammanfattat Luthers tankar om kallelse och arbete: Arbetets mening var att vara en del i Guds fortsatta skapelsearbete, att tjäna nästan genom att visa omsorg om medmänniskor samt att bära Kristi kors. Se även Hägglund 2003, 211–212.

<sup>42</sup> Wingren 1942, 184–196. Goda gärningar var hos Luther inte endast särskilda religiösa handlingar som utfördes i avskildhet inom klostermurar utan snarare något som varje enskild människa kunde och borde utföra i sin jordiska kallelse. Var och en hade sin uppgift och sitt arbete att utföra.

<sup>43</sup> Hammar 1999, 57–58; Nahnfeldt 2006, 66–68.

<sup>44</sup> Nahnfeldt 2006, 87–88, 92.

<sup>45</sup> Nahnfeldt 2006, 104–105, 109.

<sup>46</sup> Sarja 2002, 309.

<sup>47</sup> Kena 2000, 13–14; Helander 2001, 33.

<sup>48</sup> Sarja 2002, 14–15.

<sup>49</sup> Sarja 2002, 313.

hos dem hade kallelsetanken en stor betydelse. Den religiösa övertygelsen utgjorde tolkningsramen för det på många sätt obekväma livet som missionär.<sup>50</sup> Andra exempel på offentlig kvinnlig kallelse är kvinnorörelsen i Sverige under senare delen av 1800-talet. Inger Hammar som har undersökt denna konstaterar att frontalkvinnorna i debatten ville omdefiniera och omtolka förståelsen av kvinnors kallelse som dittills hade ansetts tillhöra den privata sfären. Samtidigt ville de bevara det kristna idéarvet.<sup>51</sup> Ytterligare exempel på kvinnors kallelse och offentliga verksamhet från 1800-talet är grundaren av Samariterhemmet i Uppsala, Ebba Boström.<sup>52</sup>

För en annan typ av kvinnlig kallelse inom den offentliga sfären står de profetissor och evangelister för vilka framträder som väckelseledare i finländsk väckelsehistoria från mitten av 1700-talet och framåt. Det handlade om väckelserörelser, ofta med extatiska drag. Den kvinnliga ledaren uppträdde ibland, men inte alltid, som så kallad sömn- eller dvalapredikant. De kvinnliga väckelseledarna kan ses som markberedare för de senare folkväckelserna.<sup>53</sup> Inom den laestadianska väckelserörelsen deltog kvinnor i den tidiga lekmanneevangelisationen. De var lärare i missionsskolorna och söndagsskollärare. I Uleåborg berättas att bokhandlaren Maria Sofia Hackzell verkade som talare vid hemsammankomster.<sup>54</sup> Mathilda Fogman, Angelica Laestadius och Nora Laestadius hör till de mera framträdande laestadianska kvinnorna under 1800-talet. Barnmorskan Mathilda Fogman fungerade som Johan Raattamaas sekreterare, tolk och kontaktlänk mellan predikanter. Angelica Laestadius, Lars Levi Laestadius svärdotter grundade en slöjdskola för flickor och en söndagsskola i Haparanda samt fungerade själv som söndagsskollärare och översättare av Laestadius predikningar. Hon betraktades som en "församlingsmoder" och var en känd "biktmoder". Nora Laestadius, dotter till prosten Lars Levi verkar ha haft en framträdande roll i den tidiga laestadianska väckelserörelsen. Hon läste sin fars predikomanuskript på de orter som hon besökte och verkar ha ägt förtroende bland de första laestadianska predikanterna. Att betrakta henne som en av Laestadius utsedd predikant torde dock vara en alltför vågad slutsats.<sup>55</sup> Efter Laestadius död kritiserades uppenbarligen hans efterträdare för de

---

<sup>50</sup> Helander 2001, 195–196.

<sup>51</sup> Hammar 1999, 79.

<sup>52</sup> Koivunen Bylund 1994.

<sup>53</sup> Det kunde handla om kvinnor som genom upplevda uppenbarelsen ansåg sig föranledda att varna byborna för den förtäppelse som ovillkorligen skulle följa på ett syndigt leverne. Av de mera kända kvinnorna på finskt håll kan nämnas Lisa Eriksdotter, Anna Lagerblad, Juliana Söderborg och Anna Rågel. Den sistnämnda var en dvalapredikant som även var verksam på svenskt håll. Se Sulkunen 1999. För en närmare presentation av Anna Rågel se exempelvis Häggblom 2004. Exempel på svenskspråkiga kvinnliga andliga ledare i Gamla-karleby var Anna-Stina Silakka, Brita Nygrann, Lovisa Laurell och Maria Rotander. Se Björkstrand 1994, 481–483. En mera känd dvalapredikant och väckelseledare i österbottniska sammanhang från början av 1900-talet är Maria Åkerblom. Se Björkstrand 1976.

<sup>54</sup> Raittila 1976, 233 (not 12); Lohi 1997b, 122.

<sup>55</sup> *Crape, Mia* i SMT 5/1914, 94–99; Boreman 1954, 240; Nilsson 1988, 99–100. Cullberg (1996, 26) som stöder sig på Nilssons forskning menar att Laestadius dotter Nora fungerade som predikant.



laestadianska kvinnornas aktiva medverkan i evangelisationsarbetet. I ett brev till P.O. Grape år 1878 avvisar Raattamaa bestämt kritiken. Han förklarar att kvinnorna nog är "Guds redskap och mödrar i Israel, så att de även kan förklara ordet, när förståndet är öppnat genom den Helige Ande, i synnerhet på mindre sammankomster, då det fattas gåvor hos männen, så att de inte kan, inte heller förstår språk, i synnerhet det språket, som man lär sig i den Helige Andes skola." Lika bestämt avvisas dock kvinnliga präster.<sup>56</sup> Med tiden förändrades de laestadianska kvinnornas aktivitet och övergick till att bli mindre framträdande i sammankomstsituationer.<sup>57</sup> Detta skedde i och med att väckelserörelsen konsoliderades och mötesinstitutionen utvecklades.<sup>58</sup>

Ett annat sätt för kvinnor att förverkliga sin kallelse har skett i den privata sfären, vardagslivet. Den schartauanska kvinnofromheten har undersökts av Katarina Lewis. Betecknande för den är en tydlig kallelsemedvetenhet. Alla människor har sin bestämda kallelse i vilken det är viktigt att förbli.<sup>59</sup> Detta gäller inte minst i kvinnornas vardagliga liv. Det är just här de lever i kallelsen att tjäna Gud och nästan. Arbetet upplevs då inte som ett medel för jordisk välfärd utan som ett mål i sig. Det är ett sätt att sprida evangeliet. Lewis har funnit tre olika områden där de schartauanska kvinnorna förverkligar sin kallelse: som mödrar, som samhällsmödrar och som trotjänarinnor.<sup>60</sup> Margaretha Balle Petersen har studerat väckelserörelser i Danmark. Hon beskriver hur livet uppfattades av människor som levde i väckelserörelsens kulturella landskap. Hon särskiljer tre olika dimensioner: en vertikal, en kognitiv och en horisontal dimension. Den vertikala dimensionen innebär en upplevelse av att leva i Guds närhet. Den kognitiva dimensionen innebär att livet betraktas med trons ögon vilket erbjuder en existentiell tolkningsram. Den horisontala dimensionen innebär gemenskap med andra människor i väckelserörelsen. Balle Petersen undersökte inte specifikt kvinnors kallelse men den kognitiva dimensionen tangerar kallelse i allmänhet. Hon beskriver hur ett i övrigt

---

<sup>56</sup> Wikberg 2000, 185–186.

<sup>57</sup> Snellman 2005, 18. Kvinnor verkade fortsättningsvis som så kallade bänkpräster (penkkipappi), en allmän benämning på kvinnor och män som under möten framförde kommentarer i anslutning till predikan. I *Rauhan Sana* 2/2010 beskrev Lennart Haapaniemi hur lärarinnan Emma i hans barndom ofta uppmanades att uttala sig i sammankomsten med frågan "har lärarinnan Emma något att säga?" (Onko Emma-opettajalla mitään sanomista?). Varpå Emma talade om sådant som rördes i hennes hjärta. Haapaniemi konstaterade att sådant inte förekom längre.

<sup>58</sup> Raittila 1976, 233–234. En likadan utveckling har även iakttagits bland andra väckelserörelser. Då verksamheten har fått en fast form har kvinnors aktiviteter i allmänhet avtagit. Så var fallet exempelvis inom bedjarrörelsen omkring mitten av 1800-talet. De verksamhetsfält inom den evangelisk-lutherska kyrkan som kvinnor hade möjligheter att verka inom, från 1800-talet till 1900-talets första decennier, var diakoni och med tiden mission. Se Helander 1987, 30–33. Inom den evangeliska rörelsen kunde kvinnor under 1800-talet vid sidan av männen uppträda som bokförsäljare. Skillnaden mellan de manliga och de kvinnliga kolportörerna var att kvinnorna inte kunde uppträda som talare inom ramen för kolportörsverksamheten. Björkstrand 1994, 486; Dahlbacka 1997, 232–237. De frikyrkliga kvinnorna var från början aktiva evangelister och talare. Även deras roller omstrukturerades då rörelsen antog fastare strukturer. Se Helander 1987, 201–205.

<sup>59</sup> Lewis 1993, 254–256.

<sup>60</sup> Lewis 1994, 51–52, 60.

föraktat arbete i 1800-talets Danmark kändes meningsfullt för en man eftersom han identifierade sig med bibliska personer med samma yrke.<sup>61</sup>

Balle Petersens beskrivning av en kallelsemedvetenhet som emanerar ur identifikation med bibliska personer utgör exempel på Hjalmar Sundéns teori om rolltagande. Sundén påpekar att rolltagandet, "att se på eller antecipera en annans beteende, i det att man ser det i kontexten av en roll som tillerkännes denne andre"<sup>62</sup> i själva verket utgör en väsentlig del av innehållet i de religiösa traditionerna. Det handlar om att identifiera sig med personer som i traditionen har innehaft en viss rollgivande status i förhållande till guden eller gudarna. Följden av identifikationen är att även gudens roll upptas. Enligt Sundén är Kristusrollen en slags urtyp i den religiösa traditionen. Men rolltagandet sker även i förhållande till olika behov. Så har till exempel Psaltaren kunnat erbjuda goda möjligheter för troende människor att identifiera sig med psalmdiktaren. Gud upplevs således som partner för såväl diktaren som läsaren.<sup>63</sup> Guds närvaro är en absolut verklighet hos troende människor.<sup>64</sup> Exempel på kallelse som förverkligas som rollövertagande är de laestadianska kvinnorna på 1800-talet. Kvinnornas kallelse i den offentliga verksamheten och i den privata sfären förverkligades genom tjänar- och åhörarrollen. Som bibliska förebilder till dessa två roller stod systrarna Marta och Maria.<sup>65</sup>

Av det ovan nämnda framgår att kallelsetanken har påverkat människor i det dagliga livet. Kallelsen, Guds tilltal och människans svar, kan ses som den energi som får människor att handla i en bestämd riktning. Kallelse har även varit drivkraften i kvinnlig verksamhet i historien. Om kallelse kan sägas höra samman med kvinnors verksamhet i traditionsförmedlingen så kan identiteten ses som ett slags "resultat" av tradition och kallelse. Nedan diskuteras begreppet identitet ur ett individ- och ett grupperspektiv.

### *Identitet*<sup>66</sup>

Det finns slutligen en målsättning för traditionsförmedlingen. Den handlar om socialisation. Resultatet av en lyckad socialisation är gruppgemenskap, vilket innebär att gruppmedlemmarna tolkar symboler på samma sätt och att gruppens normer efterföljs.<sup>67</sup> Traditionsförmedlingen är i hög grad identitetsformande och -upprätt-

---

<sup>61</sup> Balle Petersen 1994, 21–26.

<sup>62</sup> Sundén 1959, 53.

<sup>63</sup> Sundén 1959, 53–55, 58, 63.

<sup>64</sup> Sundén 1959, 213.

<sup>65</sup> Lohi 1997b, 122.

<sup>66</sup> Wolf-Knuts 1995a, 2. Termen identitet kommer från latinets *idem* som betyder *densamma*.

<sup>67</sup> Wellros 1998, 18.

hållande.<sup>68</sup> För avhandlingens del ställs frågan om vilka traditioner som hör samman med och upprätthåller en laestadiansk identitet. Vilka är de laestadianska kvinnorna och vem kan kalla sig laestadian? Termen identitet har såväl en individuell som en kollektiv dimension. Det innebär att identitet står för något som en individ har gemensamt med någon annan. Det innebär samtidigt att individen har något unikt och särpräglat som skiljer henne från andra individer.<sup>69</sup> Den individuella identiteten formas bland annat av den självbild individen har. Den formas även av utifrån kommande uppfattningar om individen.<sup>70</sup> Människans identitetsutveckling som fortgår hela livet är ett samspel av biologiska, mentala och sociala processer.<sup>71</sup> Intressant i min undersökning är hur kvinnornas laestadianska identitet konstitueras och upprätthålls i hem och bönehus samt hur denna identitet påverkar och påverkas av traditionsförmedlingen.

Av intresse för denna avhandling är samtidigt den kollektiva eller sociala identiteten.<sup>72</sup> Den har i likhet med den individuella identiteten flera dimensioner. De är gruppens egen uppfattning om sig själv och uppfattningar som individer utanför gruppen har om denna.<sup>73</sup> Identiteten omkonstrueras ständigt i det mellanmänniska spelet. Det innebär att kontraster framträder i relation till andra individer eller grupper och att individen eller gruppen, beroende av kontext, väljer att betona någon sida av sin identitet i olika situationer.<sup>74</sup> Identitetsskapandet kan därmed betraktas som en situationell och relationell process som en följd av olika kulturmöten.<sup>75</sup> Ett möte med andra kulturer innebär ett möte med det främmande och det annorlunda. Men kulturmöten kan även innebära ett möte med den egna kulturen. Någon form av ömsesidig påverkan sker i dessa möten.<sup>76</sup> Man kan således inledningsvis anta att den laestadianska identitetsutvecklingen har, genom möten med den omgivande kulturen i samhället, påverkats i högre eller lägre grad. Man kan även anta att den laestadianska identiteten har, beroende av kontext, manifesterats på olika sätt i olika sammanhang.

---

<sup>68</sup> Gracia nämner några förslag på mål för traditionsförmedling. De kan vara upplysning, nöje, identitetsformande eller -bevarande och förtryck. Men han tillägger att listan kan göras mycket längre. Se Gracia 2003, 41.

<sup>69</sup> Wolf-Knuts 1995a, 2; Stier 2003, 17–19.

<sup>70</sup> Wolf-Knuts 1995a, 5.

<sup>71</sup> Stier 2003, 29–32.

<sup>72</sup> I avhandlingen används härefter begreppet social identitet. Social identitet kan definieras som en identitet som andra människor definierar en individ utifrån "termer av breda, allmänt accepterade, sociala kategorier eller attribut såsom kön, ålder, yrke, etniskt ursprung, nationalitet eller religiös bekännelse". Wellros 1998, 116.

<sup>73</sup> Olika typer av social identitet är till exempel etnisk identitet, kulturell identitet och religiös identitet. Wolf-Knuts 1995a, 7–8, 12–22; Wellros 1998, 142–143; Stier 2003, 66–72.

<sup>74</sup> Wolf-Knuts 1995a, 9–12; Stier 2003, 48–49, 61; Hammarén & Johansson 2009, 90.

<sup>75</sup> Stier 2009, 29–31.

<sup>76</sup> Balle-Petersen 1994, 21; Stier 2009, 29–31, 99. En religiös väckelse skapar ofta nya kulturer i samhället då väckelserörelsen som grupp bildar en kulturell provins med fasta gränser gentemot den omgivande kulturen.

Ett sätt att undersöka en social identitet är att i likhet med Jonas Ideström betrakta kyrkan, eller i mitt fall den laestadianska gruppen, som en social kropp. Ett av nyckelbegreppen i Ideströms avhandling är *identitetsutrymmen*, närmare bestämt *det materiella, det föreställda och det levda utrymmet*.<sup>77</sup> De utgör den kontext där traditionsförmedlingen försiggår. Genom att iaktta de aktiviteter som sker i olika identitetsutrymmen skapas konturer för den sociala kroppen. De identitetsutrymmen som förekommer i denna avhandling är följande: Med det materiella utrymmet avses det fysiska rum där traditionsförmedlingen sker offentligt, det vill säga bönehuset eller andra platser där laestadiansk verksamhet finns. Källmaterialet från detta utrymme består av skriftliga dokument såsom verksamhetsberättelser och protokoll främst från styrelse- och årsmöten. Det består även av informanternas utsagor om verksamheten i bönehuset. Det föreställda utrymmet utgörs av artiklarna i tidskriften *Sions Missionstidning*. Inom ramen för det föreställda utrymmet kunde även predikningar, som genom åren har hållits i bönehusen, inrymmas. Min bedömning är dock att *Sions Missionstidning* väl representerar förkunnelsen i bönehusen; artiklarna i tidskriften avspeglar såväl till form som till innehåll det laestadianska lärostoffet. Det levda utrymmet betecknar det levda livet så som det uppfattas och beskrivs av informanterna. I det levda utrymmet framträder samtidigt i vilken mån kvinnorna införlivar de materiella och de föreställda utrymmenas ideal i sina liv.

Ideström vill ytterligare betona den dynamiska dimensionen av den kyrkliga identiteten. Han betraktar denna som den sociala kroppens rörelse – en identitet *in via*, som han definierar:

Kyrkan befinner sig i en *mitt-i-mellan-tid*, på väg från Kristi kroppsliga närvaro i Jesus från Nasaret mot Kristi återkomst i den yttersta tiden.<sup>78</sup>

Eftersom kyrkan som social kropp är i ständig rörelse formas den kontinuerligt av sin sociala och historiska kontext. Samtidigt har den något som den konkret strävar mot – ett mål eller *telos*.<sup>79</sup> I denna avhandling utgörs den sociala kroppen av den laestadianska Rauhan Sana-riktningen. Att betrakta den som en social kropp med en identitet *in via* och att identiteten även inrymmer ett *telosperspektiv* passar väl till avhandlingens kyrkohistoriska ansats.

Ytterligare en typ av identitet som framträder i avhandlingen är könsidentitet. Den har genom kvinnoforskningen kommit att diskuteras livligt under senare decennier såväl inom vetenskapen som i samhället. Könsidentiteten kan betraktas från flera synvinklar. I grova drag talar man om könsidentitet ur ett essentialistiskt eller ett kon-

---

<sup>77</sup> Ideström 2009, 65–68.

<sup>78</sup> Ideström 2009, 43.

<sup>79</sup> Ideström 2009, 41–45. Begreppet har använts av Jonas Ideström med innebörden ett bestämt mål.

struktionistiskt perspektiv. Förespråkarna för det essentialistiska synsättet menar att kön är biologiskt betingat; det finns något i varje individ som gör den till man eller kvinna. Andra menar att kön är något som konstrueras i socialt mellanmänniskt samspel. Man väljer då att hellre använda begreppet genus än kön. Genom att använda genusbegreppet vill man betona att könet snarare är socialt än biologiskt bestämt.<sup>80</sup> Inom genusforskningen har man ofta lyft fram hur könskonstitueringen sker. Samtidigt har man gärna betonat maktaspekten genom att fokusera på manlig överordning och kvinnlig underordning. Genus är ett sätt att uttrycka maktrelationer, anser den kända genusforskaren Joan W. Scott.<sup>81</sup>

Etnologen Birgitta Meurling har undersökt könskonstitueringen i en kontext som genomsyras av kristen ideologi: svenska prästfamiljer där mannen är präst.<sup>82</sup> Hon utgår från att könsskapandet är en "process, som sker längs en skala, i vars ena ände de förmodat mycket stabila könskriterierna återfinns (biologiskt kön) och i dess andra de förmodat mycket föränderliga (socialt kön)". Kön är något som ständigt blir till och förändras beroende av i vilken utsträckning kvinnor och män följer könsnormsystemen eller bryter mot dem.<sup>83</sup> Meurling har funnit en spänning mellan ett könskomplementärt och ett jämställdhetsinriktat tänkande bland prästfruarna.<sup>84</sup> Hon har framhållit att den kristna ideologin har en normativ funktion i könskonstitueringen hos prästparen.<sup>85</sup>

Den kristna ideologin är något som prästfruarna i Meurlings forskning och de laestadianska kvinnorna har gemensamt. Det ter sig fruktlöst att diskutera könsidentitet hos laestadianer utan att beakta den kristna ideologin och det laestadianska lärostoffet. Könsroller i teologiska diskussioner har berörts av Inger Hammar i avhandlingen *Kvinnoemancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*.<sup>86</sup> Hon har visat hur kvinnorörelsens pionjärer bekämpade den tidens kyrkliga uppfattning att mannen var den förnuftiga och kvinnan den emotionella i Guds avbild eftersom detta synsätt möjliggjorde kvinnlig underordning i offentligheten.<sup>87</sup> Intressant för min avhandling är hur frågor om jämställdhet behandlas i det laestadianska lärostoffet och hur jämställdhetsdiskussioner förs bland de laestadianska kvinnorna. En kort diskussion om jämställdhet och makt ingår i kapitel sex i avhandlingen.

Sammanfattningsvis kan konstateras att traditionsförmedlingen sker i korsdraget mellan Rauhan Sana-riktningen och det omgivande, sekulariserade samhället, den

---

<sup>80</sup> Meurling 1996, 30–32; Hammarén & Johansson 2009, 66–69.

<sup>81</sup> Lövkrona 1999, 20.

<sup>82</sup> Meurling 1996.

<sup>83</sup> Meurling 1999, 81.

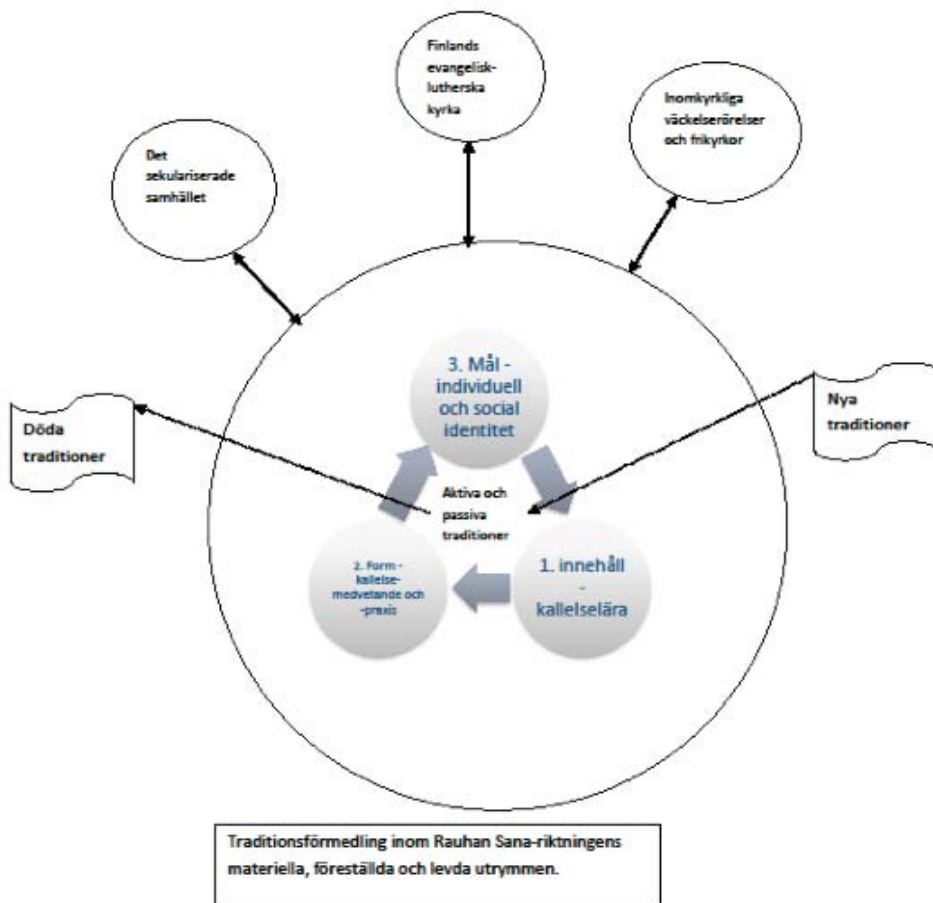
<sup>84</sup> Meurling 1999, 93.

<sup>85</sup> Meurling 1999, 96.

<sup>86</sup> Hammar 1999.

<sup>87</sup> Hammar 1999, 247.

evangelisk-lutherska kyrkan samt inomkyrkliga väckelserörelser och frikyrkor. Tradition, kallelse och identitet utgör centrala begrepp i traditionsförmedlingen. Traditionen innehåller en form av kallelselära. Denna skapar en kallelsemedvetenhet som leder till en kallelsepraxis, det vill säga traditionen förmedlas vidare i någon form. Traditionsförmedlingen leder till att identiteten konstrueras och vidmakthålls. Identiteten i sin tur resulterar i att traditionsstoffet omkonstrueras; döda (och möjligen passiva) traditioner försvinner medan de passiva, som eventuellt aktiveras och de aktiva traditionerna förmedlas vidare. I processen kan även nya traditioner uppstå. Dessa inlemmas i den traditionsförmedling som upprepas från steg 1 då cirkeln sluts (se figur 1:1).



Figur 1:1

### 1.3 Metod och disposition

Till min forskningsuppdrag har hört att undersöka de laestadianska kvinnornas medverkan i traditionsförmedlingen. Undersökningens mest signifikanta källmaterial, vid sidan av tidskriften *Sions Missionstidning*, har utgjorts av minneskunskap.<sup>88</sup> Denna har erhållits genom personliga intervjuer och transkribering av dessa. Användandet av minneskunskap har varit nödvändigt. Det har öppnat vägen till kunskap om den laestadianska traditionsförmedlingen, särskilt i det levda utrymmet. Det har även belyst traditionsförmedlingen i det materiella utrymmet. Officiella dokument och handlingar, även om de skulle finnas i riklig mängd, ger ingen djupare kunskap om de enskilda människornas aktiviteter inom ramen för den offentliga verksamheten.

I anslutning till minneskunskap bör vissa påpekanden göras. Det första gäller människans minne vilket består av ett korttids- och ett långtidsminne. Av dessa två har långtidsminnet visat sig vara förvånansvärt stabilt. I minnet finns ändå inslag av glömska och fel. Minneskunskap är användbar om man inser att minnet inte är en passiv förvaringsplats utan fungerar aktivt genom att skapa innehålls- och orsakssammanhang. Minnet berättar inte heller endast vad människor gjorde utan snarare det som de ville göra. Det berättar vidare det som människor trodde att de gjorde och vad de i efterhand anser att de gjorde. Följaktligen berättar minneskunskap mera om händelsers betydelse än den gör om själva händelsen. Minnet bidrar även till att forma vår identitet samtidigt som det påverkas av våra attityder. Vi minns händelser i ljuset av senare erfarenheter. Människor justerar ibland omedvetet sitt minne så att det överensstämmer med de normer som de har i dagsläget. Vidare bör påpekas att minneskunskap är en produkt av samspelet mellan intervjuare och informant. Detta betyder att såväl intervjuare som informant och även själva intervjutillfället kan färga minnet. Dessutom har människan en tendens att systematisera händelser vilket ger minneskunskap en större kontinuitet än vad livet i verklighet erbjuder.<sup>89</sup>

Den andra aspekten på minneskunskap gäller sanningsfrågan som även kritiker mot minneskunskapsforskning har påpekat. Minneskunskap strävar inte med nödvän-

---

<sup>88</sup> I Finland har man valt att använda termen minneskunskapsforskning (*muistotietotutkimus*) om den forskning som använder sig av muntliga källor. Därmed inkluderas även det i de allra flesta fall transkriberade materialet. Se Fingerroos & Peltonen 2006, 9. En annan term som används är muntlig historia. Enligt Malin Thor definieras muntlig historia som ett forskningsfält inom vilket det "används flera olika metoder för att samla in muntliga källor som sedan analyseras". Se Thor 2006, 8–9. En av företrädarna för oral history i Europa är britten Paul Thompson. Han anser att muntlig historia inte är något nytt utan snarare en återgång till en gammal tradition i det förlitterära samhället. Se Thompson 1980, 33–34. I Norden utvecklades det inomvetenskapliga intresset för muntliga källor på 1940-talet. Se Kjeldstadli 1998, 185. Från 1970-talet ökade intresset för denna typ av forskning då sociologer och socialhistoriker började intressera sig för den. De muntliga källornas emancipatoriska kraft betonades. Muntlig historia har ofta inriktats på att synliggöra grupper av människor som tidigare forskning har marginaliserat. Se Löfgren 1980, 244–247; Arvidsson 1998, 9–11; Thor 2006, 9, 14.

<sup>89</sup> Kjeldstadli 1998, 188–189; Marander-Eklund 2003, 63–64; Portelli 2006, 55–58.

dighet efter fakta eller efter att konstruera sanning och säker kunskap om det förgångna. Snarare strävar den till förståelse av den komplicerade värld vi lever i. Den inrymmer såväl efterklokhet som förskönande. Begreppen fakta, kunskap och sanning kan kategoriseras som källkritiska aspekter. Kulturvetare som i stor utsträckning använder sig av muntliga källor har önskat att i stället för begreppet källkritik introducera ett annat begrepp. Man väljer hellre att tala om att "läsa källor". Detta innebär inte att försöka avgöra huruvida källan är tillförlitlig och sann utan snarare att forskaren strävar till att samverka seriöst med sin informant och därigenom förmår tränga in i den nas sätt att minnas och berätta. Även om minneskunskap kan anses konstruerad av såväl efterklokhet som förskönande ger den ändå en bild av informantens sammanhang och kultur.<sup>90</sup>

Det tredje påpekandet gäller tolkningsfrågan. Hela forskningsprocessen består av en räkka av tolkningar. Intervjuaren tolkar informantens svar under intervjuens gång. Informanten gör tolkningar av sina erfarenheter i förhållande till intervjusituationen. Dessa tolkningar utgör primärtolkningar och visar att det empiriska materialet är konstruktioner. Minneskunskap erhålls ofta genom bandade intervjuer som i de flesta fall överförs till skrift. Transkriberingen utgör en sekundär tolkning eftersom det finns en naturlig skillnad mellan tal- och skriftspråk.<sup>91</sup>

Det finns således en pågående diskussion om användandet av minneskunskap som källmaterial. Diskussionen är nödvändig för att man ska kunna använda sig av den potential som finns i muntliga källor. Det viktiga är att förstå vilken typ av kunskap som kan erhållas genom minneskunskap. Det som ovan har nämnts om minnet och minneskunskap bör beaktas i forskningen. Minnet är således inte en passiv förvaringsplats. Det strävar snarare efter att förstå det skedda än att producera en ultimat sanning. Minneskunskapen innehåller dessutom en räkka tolkningar.

Ett sätt att hantera ett källmaterial som i huvudsak består av intervjuer är således, vilket har nämnts, att problematisera den minneskunskap som erhålls. Detta förfarande är vanligt inom etnologin. Inom fenomenografin har man även inriktat sig på att försöka förstå varför människor uppfattar verkligheten, eller olika fenomen, på olika sätt.<sup>92</sup> Enligt det konstruktionistiska tänkesättet skulle förklaringen till att människor uppfattar fenomen på olika sätt ligga i att individen möter sin omvärld mot någon form av bakgrund.<sup>93</sup> Därför uppmärksammar individerna olika delar av samma fenomen samtidigt som de organiserar dessa på skiftande sätt. Härigenom får organisering-

---

<sup>90</sup> Fingerroos & Haanpää 2006, 33; Kalela 2006, 76; Thor 2006, 11.

<sup>91</sup> Thompson 1980, 189; Kvale 1997, 152–153; Portelli 2006, 51–52.

<sup>92</sup> Uljens 1989, 11, 62. Fenomenografi har främst använts inom den pedagogiska forskningen men kan med fördel utnyttjas i andra sammanhang.

<sup>93</sup> Uljens 1989, 21.



en av delar samtidigt växlande innebörd.<sup>94</sup> Förklaringen till divergerande uppfattningar av verkligheten skulle därmed ligga i våra tidigare erfarenheter. Detta syns bestyrka det som ovan har nämnts om minneskunskap.

Avhandlingens kyrkohistoriska ansats präglar såväl perspektiv som disposition. Uppställningen är kronologisk med början från år 1927 fram till slutet av år 2009. I kapitel två redogörs för samhällsutvecklingen, familjens utveckling och den kyrkliga utvecklingen i Finland under undersökningsperioden. I samma kapitel skildras även den laestadianska väckelserörelsens uppkomst, spridning och splittringar. Ytterligare beskrivs den ekonomiska och andliga utvecklingen på projektorterna, den laestadianska verksamheten på varje ort och relationerna mellan ortens bönehus och Evangelisk-lutherska kyrkans i Finland lokalförsamling. Kapitlen tre till fem utgör undersökningens huvuddel. I kapitel tre beskrivs traditionsstoffet i det föreställda utrymmet och kvinnorna i det materiella utrymmet. Kapitel fyra omfattar det levda utrymmets traditionsförmedling, där kallelsemedvetenhet och kallelsepraxis ingår. I kapitel fem redogörs för traditionsförmedlingens mål med fokus på individuell och social identitet. I kapitel sex diskuteras undersökningsresultatet, även utifrån ett genusperspektiv. Nedan följer en närmare presentation av källmaterialet.

## 1. 4 Källmaterial

Avhandlingens källmaterial består av två huvudsakliga källor: den redan nämnda minneskunskapen och tidskriften *Sions Missionstidning*. Därtill finns skriftligt material som verksamhetsberättelser och protokoll från bönehusföreningarna samt historiker.<sup>95</sup> I detta avsnitt redogörs närmare för intervjuerna och det skriftliga källmaterialet.

### *Intervjuprocessen*

Som redan har framgått sker den laestadianska traditionsförmedlingen i olika identitetsutrymmen. Det levda utrymmet representerar ett utrymme. Källmaterialet för detta utrymme består av minneskunskap som har skapats genom intervjuer. I huvudsak skedde intervjuerna åren 2008–2009. Intervjumaterial från åren 2002–2004 i Jakobstad har delvis kompletterats och använts. Intervjuerna och utskrifter förvaras hos författaren.

Den intervjuform som har använts i denna avhandling kan närmast karaktäriseras som temaintervju<sup>96</sup>. Den återfinns i mitten av skalan mellan den öppna intervju

---

<sup>94</sup> Svensson 1984, 250–251. Vid analysen av en persons uppfattning av en företeelse skiljer man inom fenomenografin mellan den innehållsliga (hur något är) och den strukturella (hur något uppfattas av individen) aspekten i fenomenets betydelse. Se Wenestam 1984, 20–21.

<sup>95</sup> Förekomsten av protokoll är sparsam fram till mitten av 1900-talet.

<sup>96</sup> Tuomi & Sarajärvi 2002, 77.

och den strukturerade intervjun och innebär som namnet säger att ett visst tema styr intervjun. Inför intervjuerna sammanställdes en frågelista (bilaga 1) enligt forskningsuppgiften, att undersöka hur traditionsförmedlingen sker i hem och bönehus samt de laestadianska kvinnornas medverkan i denna. Frågelistan går i kronologisk ordning och är till sitt innehåll strukturerad så att informantens personalia inledningsvis klar görs. Därefter följer frågor som gäller det levda utrymmet. De berör informantens barndom med tonvikt på den andliga verksamheten i barndomshemmet. Från barndomen flyttas fokus till informantens vuxna liv och informanten som subjekt i traditionsförmedlingen. Avslutningsvis ställs frågor som berör det materiella utrymmet. De gäller informantens syn på och deltagande i den laestadianska verksamheten på orten.

Det praktiska arbetet med intervjuerna var såväl utmanande som intressant. I kapitel 1.5 redogörs för principerna för urvalet av informanter. Några av informanterna var bekanta från tidigare medan andra var helt obekanta för mig. De flesta har jag i alla fall sett på större laestadianska samlingar. Ingen av informanterna hör dock till min närmaste släkt eller till mina närmaste vänner. Som första steg i informantkontakten sändes ett brev (bilaga 2) till den presumtiva informanten. I brevet presenterade jag mig kort, berättade om min forskning och mina önskemål. Jag uttryckte en önskan om att intervjun skulle om möjligt ske i informantens hem. Detta inger vanligtvis en trygghetskänsla hos informanten.<sup>97</sup> Veckan efter att brevet hade sänts tog jag kontakt per telefon med informanten. I några fall slutade processen här. Den tillfrågade personen önskade av olika orsaker inte ställa sig till förfogande för min forskning. Som orsaker nämndes tidsbrist eller en annars olämplig livssituation. Någon sade helt sonika nej utan vidare förklaringar. Det kan eventuellt tolkas som rädsla för och misstänksamhet mot min forskning. Med de informanter som ställde sig till förfogande avtalades om lämplig tidpunkt för intervjun. Alla intervjuer skedde i den intervjuades hem. En informant önskade besvara frågorna skriftligt vilket jag accepterade. Några, men inte alla, av informanterna i Jakobstad har deltagit i intervjuer för min tidigare undersökning.<sup>98</sup> Till dem sände jag endast brev (bilaga 3) med information om min nuvarande undersökning. Samtidigt sände jag intervjuutskriften för att informanterna skulle ha möjlighet att kommentera och komplettera dem. Genom telefonkontakt fick jag del av dessa informanters kommentarer.

Något behöver även sägas om interaktionen mellan intervjuare och informant i intervjusituationen. Ett förtroendefullt klimat är en av förutsättningarna för en god intervju.<sup>99</sup> Min bakgrund var förmodligen avgörande för det förtroende som informanterna visade. Jag betraktades som en bundsförvant, en som "vet hur det är". Vår gemensamma referensram underlättade intervjuerna så till vida att någon egentlig tid för

---

<sup>97</sup> Eskola & Vastamäki 2001, 28–30.

<sup>98</sup> Snellman 2005.

<sup>99</sup> Alasuutari 1994, 122–123.

att stifta bekantskap inte krävdes; vi var trossyskon. Denna emotionella förståelse<sup>100</sup> influerade hela intervjutillfället. Mitt uppdrag och min kompetens som forskare ifrågasattes inte och informanterna delgav mig med förtroende sina berättelser. Flera av informanterna uttryckte tacksamhet över att få berätta sin historia. Detta förtroende innebär samtidigt flera etiska förpliktelser såväl under intervjuernas gång som efteråt. Min strävan har varit en respektfull hållning gentemot mina informanter. Det har varit viktigt att hålla mig till mitt uppdrag och att inte genom manipulation missbruka min ställning för att få veta så mycket som möjligt. Så gott som alla informanter ville försäkra sig om att anonymiteten kunde garanteras.

I vissa avseenden kan "innanförskapet" utgöra en nackdel. Det kan lätt bli så att frågan "varför" inte ställs eftersom såväl intervjuare som informant "vet" vad den andra avser. Det kan även bli så att bekanta fenomen inte problematiseras eftersom de tas för givna.<sup>101</sup> Eftersom jag kände till riskerna inriktade jag mig aktivt på att om möjligt helt eliminera dem eller åtminstone försvaga dem. Här hade jag nytta av den offentliga diskursen, såväl det som "alla" icke-laestadianer "vet" som den diskussion som förs bland laestadianerna själva, om laestadianska traditioner. Genom att spegla intervjufrågorna och -svaren i denna diskurs kunde jag lättare problematisera självklarheter. Förkunskap om informanten, och för informantens del om intervjuaren, invercade sannolikt på intervjun. För min egen del märkte jag att i de fall jag trodde mig ha förkunskaper om informanten visade sig dessa ofta vara felaktiga under intervjuerna.

Bland annat inom kvinnoforskningen har uppfattningen om själva intervjuprocessen reviderats under 1990-talet. Från att ha tänkt sig denna som ett möte och ett delande på lika villkor riktades uppmärksamheten även mot de svårigheter som obönhörligen uppstår i intervjuprocessen. Intervjuaren är den som har makt och därmed även ansvar inför den intervjuade. Forskarens och informantens makt(o)balans går inte att eliminera.<sup>102</sup> Jag var medveten om att min roll som intervjuare skilde sig från informantens roll som informatör. Under intervjuerna strävade jag efter att hålla en yrkesmässig distans till informanten för att undvika att rollerna blev otydliga. Tre av mina informanter var män. Det fanns en tydlig skillnad i intervjuerna med de manliga respektive de kvinnliga informanterna.<sup>103</sup> Med männen bibehölls den affärsmässiga karaktären under hela intervjun. Med kvinnorna kunde intervjun ibland få karaktären av samtal väninnor eller trossysstrar emellan. I något fall utmynnade intervjutillfället i självvårdssituationer. Vid dessa tillfällen återgick jag så fort situationen tillät till in-

---

<sup>100</sup> Vuorinen Pihla 2002. Emotionell förståelse medför tillit och växelverkan. Bland antropologer som studerar sin egen kultur används även uttrycket "empatisk läsning" (empathic reading) i interaktionen mellan intervjuare och informant. Den empatiska läsningens fundament är gemensamma erfarenheter och känslor.

<sup>101</sup> Alasuutari 1994, 187–202.

<sup>102</sup> Oinas 2004, 222–223.

<sup>103</sup> Andra forskare har liknande erfarenheter. Se exempelvis Alasuutari 1994, 125.

tervjufrågorna och min roll som intervjuare. Vid transkriberingen noterades den förändrade situationen.

Intervjuerna transkriberades för att möjliggöra analys och tolkning. Någon forskare har påpekat skillnaden mellan tal- och skriftspråk och att transkriberingen utgör en första tolkningsprocess.<sup>104</sup> I transkriberingen strävade jag efter att återge intervjuerna så nära den ursprungliga språkdräkten som möjligt. De flesta intervjuer skedde på dialekt. Det innebär att utskriften var mera svårlästa men samtidigt mera autentiska. Då utskriften var klar sändes den till informanten för genomläsning. Jag ringde upp informanterna några veckor senare för att ta del av kommentarer. Dessa noterades som fotnoter i utskriften. I enstaka fall var kommentarerna så många att informanten returnerade utskriften per post. Jag kopierade denna och sände den tillbaka till informanten. Det fanns olika skäl till korrigeringsarna. Man önskade förtydliga och komplettera vissa uttalanden. De mera omsorgsfulla informanterna gjorde såväl språkliga som innehållsliga korrigeringar. I något fall hade informanten uppenbarligen saknat beredskap att verbalisera sin livssituation. En stor del av utskriften hade strukits.

Att inkludera informanten i den tolkning som transkriberingen utgör hade för- och nackdelar. Fördelen var att informanten under själva intervjun visste att hon eller han hade möjligheter att rätta till eventuella misstag eller missförstånd i ett senare skede. Det invercade avspännande på informantens hållning under intervjun. Nackdelen var att så gott som alla informanter störde sig på den triviala prägel utskriften hade. De var kritiska till formen på sina egna uttalanden även i de fall de för övrigt var nöjda med innehållet.

Vid transkriberingen utfördes en första analys av innehållet. Informanterna kategoriserades enligt deras förhållande till den lokala laestadianska gruppen (se kapitel 1.5) utifrån utsagor och helhetsintryck från intervjuerna. Jag gjorde även en första systematisering av utsagorna i kategorierna traditionens innehåll, form och mål. I denna analys har informanterna inte medverkat. Bearbetningen av intervjuerna resulterade i omkring 550 sidor färdigt utskrivet minneskunskapsmaterial.

### *Skriftligt material*

Avhandlingens skriftliga källmaterial hänförs till det materiella och det föreställda utrymmet. I det materiella identitetsutrymmets källmateriel ingår protokoll från bönehusverksamheten. I den laestadianska väckelserörelsen har man i allmänhet inte prioriterat dokumentation. Förekomsten av protokoll från tidig verksamhet i de olika frids- och bönehusföreningarna är sparsam. De bönehus- och fridsföreningar som ingår i min undersökning har alla sammanställt historiker vilka har utgjort källmaterial i avhandlingen. Historikerna belyser såväl de olika historiska skeendena som den själv-

---

<sup>104</sup> Kvale 1997, 152–153, 158.

förståelse som finns bland laestadianerna. Till det föreställda utrymmets källmaterial hör den laestadianska rörelsens tidskrift, *Sions Missionstidning*<sup>105</sup> (se avsnitt 2.2.3). Tidskriften har utkommit på svenska sedan år 1914.<sup>106</sup> Den utgör en signifikant kunskapskälla om den laestadianska traditionen, kallelsetanken och identiteten under olika epoker i det föreställda identitetsutrymmet.

Ovan nämnda källor, det vill säga minneskunskap, dokumentationen från bönehusverksamheten och den svenskspråkiga Rauhan Sana-riktingens tidskrift *Sions Missionstidning* utgör avhandlingens huvudsakliga källmaterial. Nedan följer en utredning av tillvägagångssättet i valet av projektbönehus och informanter och en översikt av informanterna.

## 1. 5 Informanturval

Avsikten vid valet av informanter har varit att få en maximalt bred och representativ framställning av Rauhan Sana-riktingen i svenska Österbotten. Urvalsprocessen har innefattat två steg: val av projektbönehus och val av informanter från projektbönehusen. I det första steget i urvalsprocessen har jag beaktat medlemsantalet inom bönehus- eller fridsföreningarna och medlemsantalet i förhållande till ortens invånarantal. Jag har även beaktat bönehusens verksamhetsprofil eller vilken typ av verksamhet som sker i bönehusen, eftersom verksamheten kan ses som yttringar av traditionsförmedlingen i bönehusen.

Projektbönehusen som har valts utifrån nämnda kriterier finns i Jakobstad, Larsmo och Karleby. Bönehusen administreras av frids- eller bönehusföreningar. Projektföreningarna utgörs av Jakobstads Fridsförening rf Pietarsaaren Rauhan Sana ry i Jakobstad, Näs Fridsförening rf i Larsmo och Närvilä Bönehusförening rf Närvilän Rukoushuoneyhdistys ry i Karleby.<sup>107</sup> Förutom nämnda föreningar finns sex andra laestadianska föreningar i svenska Österbotten och södra Finland tillhörande Laestadianernas Fridsföreningars Förbund rf (LFF). Ett första urvalskriterium har därför varit föreningens numerära storlek. För att kunna garantera informanternas anonymitet var det önskvärt att medlemsantalet i föreningen var tillräckligt högt. Detta utslöt Vasa Fridsförening rf med ett medlemsantal på omkring 20 personer och Etelä-Suomen Rauhan Sana Fridsföreningen i södra Finland ry med ett medlemsantal på omkring 130 personer. En stor del av medlemmarna i dessa bägge föreningar består av unga studerande

---

<sup>105</sup> Tidskriftens namn ändrades under år 2002 från *Zions Missionstidning* till *Sions Missionstidning*. I avhandlingen används den senare stavningen.

<sup>106</sup> För en överblick över *Sions Missionstidnings* tillkomst och utveckling se exempelvis Wentin 1963, 103–107; Ventin 1978.

<sup>107</sup> Framöver används enbart de svenska namnen. Registrerad förening, rf, utelämnas även.

vilket gör att föreningens medlemsstruktur varierar beroende av årstid.<sup>108</sup> Utifrån nämnda kriterier kunde dock alla de övriga sju frids- och bönehusföreningarna principiellt ha fungerat som undersökningens projektbönehus.

Jakobstads Fridsförenings verksamhetspunkt valdes som projektbönehus eftersom föreningen hör till dem som har största antalet medlemmar av LFF:s medlemsföreningar, omkring 1 150 personer.<sup>109</sup> Föreningen verkar i bönehuset i Skutnäs i Jakobstad, således i stadsmiljö. Laestadianerna i Jakobstad utgör omkring 4 procent av stadens totala befolkning.<sup>110</sup> Det andra projektbönehuset, Närvilä bönehus, drivs av Närvilä Bönehusförening med omkring 370 medlemmar och verkar även det i stadsmiljö.<sup>111</sup> Närvilä Bönehusförening är den till medlemsantalet numerärt sett minsta föreningen som valdes. Min bedömning är att anonymiteten kan säkras även i fråga om denna förening. Medlemmarna i Närvilä Bönehusförening utgör knappt 1 procent av invånarna i Karleby.<sup>112</sup> Valet av Näs Fridsförenings verksamhetspunkt i Näs bönehus kan motiveras av flera skäl. Medlemsantalet i Näs Fridsförening är omkring 700 personer vilket garanterar anonymitet.<sup>113</sup> Verksamheten sker i landsbygdsmiljö i motsats till de två andra projektbönehusen. Det finns samtidigt en demografisk motivering. Laestadianerna i Larsmo utgör omkring 45 procent av kommunens totala befolkning.<sup>114</sup> Av befolkningen inom Näs bönehus medlemsområde torde andelen laestadianer vara ännu högre. Verksamheten i Näs bönehus sker således i en miljö där laestadianerna utgör majoriteten av befolkningen i närområdet.<sup>115</sup>

I Larsmo verkar två andra bönehusföreningar, Risöhall Bönehusförening rf och Bosund Bönehusförening rf. Dessutom finns två bönehus i Pedersöre kommun, i Källby och i Esse. Samtliga verkar i landsbygdsmiljö och har ett medlemsantal mellan 600 och 1 170 personer.<sup>116</sup> Principiellt kunde något av dessa ha valts till projektbönehus. Ett tredje kriterium har därför utgjorts av respektive förenings verksamhetsprofil. Till bas-

---

<sup>108</sup> Skriftligt meddelande Snellman, Tommy 24.5.2011; Muntligt meddelande Ventin, Mikael 31.5.2011.

<sup>109</sup> Enligt medlemsregister i augusti 2008. Barnen är inkluderade.

<sup>110</sup> Antalet invånare i Jakobstad i december 2009 var 19627 enligt befolkningsregistercentralen. Tillgänglig: <[www.vaestorekisterikeskus.fi](http://www.vaestorekisterikeskus.fi)>. Sökvägar: *Tjänster för medborgare/Statistik/Invånarantal* (19.8.2011). Av det totala medlemsantalet i Jakobstads Fridsförening är cirka 880 Jakobstadsbor.

<sup>111</sup> Enligt medlemsregister i mars 2008. Barnen är inkluderade.

<sup>112</sup> Antalet invånare i Karleby i december 2009 var 45896 enligt befolkningsregistercentralen. Tillgänglig: <[www.vaestorekisterikeskus.fi](http://www.vaestorekisterikeskus.fi)>. Sökvägar: *Tjänster för medborgare/Statistik/Invånarantal* (19.8.2011).

<sup>113</sup> Enligt medlemsregister i december 2007. Barnen inkluderade.

<sup>114</sup> Antalet invånare i Larsmo kommun i december 2009 var 4719 enligt befolkningsregistercentralen. Tillgänglig: <[www.vaestorekisterikeskus.fi](http://www.vaestorekisterikeskus.fi)>. Sökvägar: *Tjänster för medborgare/Statistik/Invånarantal* (19.8.2011). I Larsmo kommun finns förutom Näs bönehus även Bosund bönehus och Risöhall bönehus med omkring 1400 medlemmar tillsammans, enligt medlemsuppgifter i juli 2008.

<sup>115</sup> 65–70 % av hushållen i Näs torde vara laestadianska. Skriftligt meddelande Fagerholm, Thomas 25.5.2011.

<sup>116</sup> Risöhall Bönehusförening hade omkring 620 medlemmar i juli 2008 medan Bosund bönehusföreningar hade omkring 800 medlemmar vid samma tidpunkt. Muntligt meddelande Björkskog, Fredrik 13.7.2008 och Sundelin, Jonas 28.7.2011. Medlemsantalet i Källby Fridsförening låg i maj 2011 på 980 personer. Muntligt meddelande Mård, Mikael 24.5.2011. I Punsar bönehus fanns 1 170 medlemmar i maj 2011. Muntligt meddelande Häggman, Per-Ole 26.5.2011.

verksamheten i samtliga bönehus hör sammankomster (samlingar med sång och predikan) och söndagsskola. Närvilä Bönehusförening har utökat basverksamheten med ett antal andra verksamhetsformer.<sup>117</sup> Näs Fridsförening har det smalaste utbudet av verksamhetsformer medan Jakobstads Fridsförening placerar sig ungefär på skalans mittpunkt i detta avseende.<sup>118</sup> I avsnitt 2.3 beskrivs projektbönehusen närmare. Efter detta första urval av projektbönehus har jag gått till steg två i urvalsprocessen, val av informanter.

Inledningsvis tänkte jag mig en grupp informanter på omkring tjugo personer, det vill säga sex eller sju personer från varje projektbönehus.<sup>119</sup> I det första urvalsskedet följde jag riktlinjerna för strategiskt urval.<sup>120</sup> Detta innebar att hemort, kön och ålder utgjorde huvudkategorier. Nämnade uppgifter inhämtades ur medlemsregistren. Ytterligare urvalskriterier var att informanterna kommer från laestadianska hem, att de är bosatta på sin barndoms uppväxtort och uppfattar sig själva som laestadianer. Jag tänkte mig således personer som kunde sägas ha en laestadiansk identitet och som aktivt deltar i den verksamhet som ortens frids- eller bönehusförening erbjuder. Att jag önskade informanter som var bofasta på sin barndoms hemort härleds till undersökningens historiska ansats med intervjufrågor som även berör informantens barndomstid. Under intervjuernas gång gjorde jag delvis avsteg från ursprungsplanen. Jag beslöt att inkludera informanter, som inte var uppvuxna i laestadianska hem. Jag anser att dessa informanter berikar materialet genom att de kunde problematisera och ifrågasätta "självklarheter" på ett annat sätt än den som har socialiserats in i väckelserörelsen sedan barnsben. Förfarandet gav samtidigt värdefull information om i vilken mån informanten hade tillägnat sig de laestadianska traditionerna. Intressant var att merparten informanter hellre valde beteckningen "kristen" än "laestadian". Alla informanter kan dock sägas delta eller ha deltagit i den laestadianska verksamheten på sin hemort i högre eller lägre grad.

---

<sup>117</sup> Enligt Närvilä bönehus internetsida finns följande verksamhet i bönehuset: sammankomst, söndagsskola, sångkvällar, ungdomssamlingar, syförening och bibelsamtal. Tillgänglig: <<http://www.narvila.fi/verksamhet/index.php>> 6.5.2010.

<sup>118</sup> Enligt LFF:s internetsida består verksamheten i Näs bönehus av sammankomst och söndagsskola. Tillgänglig: <<http://www.lff.fi/web/guest/>> 28.6.2010. På LFF:s internetsida meddelar Skutnäs bönehus om följande verksamhet i bönehuset: sammankomst och söndagsskola. "Utöver detta anordnas även övrig verksamhet för att sprida evangelium" är den något kryptiska formuleringen för syföreningsverksamhet, ungdomsverksamhet och sångkvällar med mera. Tillgänglig: <<http://www.lff.fi/web/guest/skutnas>> 6.5.2010.

<sup>119</sup> Trost 2005, 122–123. Enligt Trost bör antalet intervjuade inte vara för högt i kvalitativa undersökningar. Eskola & Suoranta stöder denna tanke men medger samtidigt att det är svårt att fastslå ett lämpligt antal intervjuer. De rekommenderar att man inledningsvis väljer ett fåtal informanter. Utifrån den kunskap som erhålls genom dessa fyller man på med flera intervjuer tills man anser att materialet är mättat (kyllääntyntyt), d.v.s. ingen ny kunskap erhålls längre. Se även Eskola & Suoranta 1998, 61–64.

<sup>120</sup> Trost 2005, 117–119. Vid strategiskt urval väljs de variabler som är av betydelse. Oftast utgörs de av kön och ålder. Sedan utses variabelvärden. Kön har två variabelvärden, d.v.s. man och kvinna. Ålder kan ha flera variabelvärden. Utifrån denna kategorisering skapas celler som fylls med önskvärt antal informanter.

Det första urvalet av informanter i respektive frids- och bönehusförening skedde således utgående från föreningarnas medlemsregister. Registren ger dock inga uppgifter om huruvida medlemmen har bott på orten sedan barndomen eller i hur hög grad hon eller han deltar i bönehusverksamheten. De ger inte heller tillräckligt tydliga upplysningar om medlemmarnas familjesituation, det vill säga huruvida personen är gift, om det finns barn och hur många barn som finns i familjen. Eftersom avsikten var att få variationer gällande familjesituation använde jag, i de fall min förkunskap inte räckte till, mig av en så kallad snöbollsselektion<sup>121</sup>; jag har bitt människor som jag har intervjuat att föreslå andra potentiella informanter. Risken med snöbollsselektion är att urvalet begränsas till ett speciellt nätverk eller en speciell grupp av människor. Jag har medvetet strävat efter variationer i detta avseende. Jag har valt informanter som inte har varit bundna till varandra genom nära släkt- eller bekantskap. Förutom snöbollsselektionen har jag vid behov använt mig av pålitliga kontaktpersoner som har kunnat ge behövliga personupplysningar om presumtiva informanter.

Under arbetets gång kunde jag konstatera att tjugotvå informanter räckte till för att generera ett tillräckligt brett källmaterial. Urvalsprocessen hade resulterat i en representativ samling av informantkaraktärer. Bland informanterna återfinns såväl gifta som ogifta kvinnor och män. Åldersmässigt är urvalet varierande. De yngsta informanterna är födda på 1980-talet medan de äldsta informanterna är födda före år 1945. Med i undersökningen finns informanter med större och mindre familjer. De kommer från jordbruks- och småbrukarhem, arbetar- och tjänstemannahem. Här finns kvinnor som största delen av sina liv har arbetat inom hemmet och kvinnor som har förvärvsarbetat hela livet. Här finns predikantdöttrar och söndagsskollärare samt "vanliga" kvinnor och män. Genom de tjugotvå informanternas berättelser anser jag mig ha uppnått ett brett källmaterial och en mättnad av information. Nedan presenteras en tabell där informanternas fingerade namn och ungefärliga ålder framgår. I tabellen ingår även en karaktäristik av informanten, det vill säga, min bedömning av informantens förhållande till den egna lokala laestadianska Rauhan Sana-gruppen.

---

<sup>121</sup> Aspers 2007, 91–92. Snöbollsselektion innebär i korthet att forskaren kan utgå från en person eller ett fenomen som ingår i studien och utifrån denna eller detta låta en redan utvald informant peka på flera fall att studera.



Namn <sup>122</sup>	Född	Grupp <sup>123</sup>
Linnea	Före 1945	Inre församlingkärna
Saga	Före 1945	Sympatisör
Anita	Före 1945	Yttre församlingkärna
Rut	Före 1945	Yttre församlingkärna
Greta	Före 1945	Yttre församlingkärna
Ingrid	Före 1945	Inre församlingkärna
Viola	Före 1945	Inre församlingkärna
Erik	Före 1945	Sympatisör
Mona	1946 – 1969	Yttre församlingkärna
Monika	1946 – 1969	Yttre församlingkärna
Mia	1946 – 1969	Inre församlingkärna
Ulla	1946 – 1969	Konventionell
Elisabet	1946 – 1969	Distanserad
Ellen	1946 – 1969	Yttre församlingkärna
Krister	1946 – 1969	Yttre församlingkärna
Maria	1970 – 1985	Yttre församlingkärna
Lillemor	1970 – 1985	Inre församlingkärna
Sofia	1970 – 1985	Inre församlingkärna
Yvonne	1970 – 1985	Yttre församlingkärna
Sara	1970 – 1985	Inre församlingkärna
Susanne	1970 – 1985	Yttre församlingkärna
Mattias	1970 – 1985	Perifer

<sup>122</sup> I presentationen är informanternas namn fingerade, medan födelsetid överensstämmer med verkligheten.

<sup>123</sup> Gruppindelningen är baserad på Susan Sundbacks typindelning av kyrkomedlemmar. Se Sundback 2000, 64–65. Enligt Sundback finns det följande typer av kyrkomedlemmar: *en inre församlingkärna* – med hög praktisk och emotionell bindning, *en yttre församlingkärna* – med hög bindning av det ena slaget, moderat av det andra, *sympatisörer* – med medelhög bindning på båda komponenterna, *konventionella* – med relativt hög praktisk och låg emotionell bindning, *perifera* – med låg bindning av det ena slaget och moderat av det andra, *distanserade* – med låg bindning av båda slagen. I denna avhandling gäller klassificeringen varje informants förhållande till sin lokala frids- eller bönehusförening, således inte till den laestadianska rörelsen som helhet. Kriteriet för praktisk bindning gäller därmed hur ofta informanten vid intervjuerna uppgav sig delta i bönehusets verksamhet; i sammankomsten och söndagsskolan. För emotionell bindning gäller den grad av tillfredsställelse med hela verksamheten i det egna bönehuset som informanten uppvisade under intervjun.

## 2 Samhällsutvecklingen och laestadianismen med Jakobstad, Larsmo och Karleby i fokus

Avhandlingen omspannar omkring åttio år. Under den tiden har det skett stora förändringar i samhälle och kyrka. Dessa förändringar har även satt sina spår i synen på familjen och familjens funktion. I föreliggande kapitel beskrivs dessa förändringar i stora drag. Därefter redogörs för den laestadianska väckelserörelsens utveckling. Sist ges en allmän överblick över projektorterna och den laestadianska verksamheten på respektive ort.

### 2.1 Det finländska samhället åren 1900–2009

#### 2.1.1 Välfärdssamhället byggs upp

Finland präglades av en slags utvecklingsoptimism under 1900-talets första decennier. Den inhemska industrin upplevde ett uppsving. Användningen av tekniska hjälpmedel som bil, buss, telefon och telegraf samt byggandet av landsvägar blev mera allmänt under 1920-talet. Urbana nybyggen med stora fabriker, broar och stenhus betraktades som tecken på en god utveckling medan mycket av det som förknippades med landsbygden ansågs omodernt.<sup>124</sup> Efter den ekonomiska recessionen i slutet av 1920-talet fortsatte den finländska ekonomins snabba utveckling. Landet var dock i huvudsak agrart ännu i slutet av 1930-talet.<sup>125</sup>

Efter andra världskriget tog industrialiseringen och servicenäringsen fart, vilket medförde att jordbruksnäringen minskade.<sup>126</sup> Tiden framöver präglades av en snabb samhällsutveckling.<sup>127</sup> Samtidigt skedde stora socialpolitiska reformer. Välfärdssamhället skulle byggas upp med ökad service inom social- och hälsovård samt med höj-

---

<sup>124</sup> Lönnqvist 1996, 36.

<sup>125</sup> Meinander 1999, 119–124.

<sup>126</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 63.

<sup>127</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 11–12, 57–62, 127–129, 176–179. Författarna har beskrivit levnadsstandardens, livsföringens och socialpolitikens utveckling i Finland som en del av samhällets utveckling. Levnadsstandard steg i Finland efter andra världskriget genom ekonomisk tillväxt med industrialisering och urbanisering som viktiga faktorer. Livsföringen förändrades genom att kvinnor i allt högre grad inträdde i förvärsarbete och familjen privatiserades. I begreppet levnadsstandard ingår uppgifter om ekonomi, arbete, hälsa, boende och utbildning. I livsföringen åter ingår förutom levnadsstandard även sociala relationer och självförverkligande. Författarna hänvisar till Allardt 1975, enligt vilken levnadsstandard skulle bestå av "att ha" medan livsföringen inkluderar "att älska" och "att vara".

ningar av skatter och socialskyddsavgifter. Pensionssystemet och sjukförsäkringssystemet utvecklades på 1950- och 1960-talen.<sup>128</sup> Under 1960-talet ökade antalet bilar i Finland nästan fyrdubbelt.<sup>129</sup> Televisionen blev vanligare i hemmen.<sup>130</sup> Genom rikssvenska tv-program blev influenserna från Sverige generellt starkare hos finlandssvenskarna i Österbotten än i Nyland.<sup>131</sup> Finlandssvenskarnas andel av totalbefolkningen sjönk under 1950- och 1960-talen. Orsakerna till detta var utflyttning främst till Sverige och lägre nativitet än hos den finskspråkiga befolkningen.<sup>132</sup>

Tiden efter andra världskrigets slut präglades av politisk oro. I Finland kändes en viss otrygghet eftersom hotet från Sovjetunionen fortfarande var en realitet. Trots vänskaps- och biståndspakten från år 1948 försökte Finland alltmer fjärma sig från Sovjet och närma sig västländerna.<sup>133</sup> Urho Kekkonen valdes till Finlands president år 1956.<sup>134</sup> Presidenten bemödade sig om goda relationer med östgrannen och karaktäriserade själv utrikespolitiken som en neutralitetspolitik. Det politiska spelet innehöll dock flera osäkra tidsperioder. En av dessa var den så kallade nattfrostkrisen år 1958 som följdes av notkrisen år 1961.<sup>135</sup> Osäkerheten i förhållande till Sovjet avtog med tiden. Valet av Mauno Koivisto till president år 1982 kan ses som ytterligare ett steg i den riktningen.<sup>136</sup>

Under 1900-talets senare hälft individualiserades samhället allt mer. Strävan efter det kollektiva goda ersattes av mera individualistiska mål.<sup>137</sup> Samtidigt började informationssamhället ta form. Finland lyftes in på världskartan genom bland annat mobiltelefonin, vilket bidrog till en teknisk utvecklingsoptimism.<sup>138</sup> Finland markerade sig som en del av Europa i och med anslutningen till *Europeiska unionen* år 1995.<sup>139</sup> Från 2000-talet globaliserades samhället allt snabbare. Internet, e-post och mobiltelefoner möjliggjorde snabb kommunikation över så gott som hela världen. Terroristhot och stora naturkatastrofer blev genom medierna vardagsmat för gemene man. Diskussioner om och oro för klimatförändringar aktualiserades. Våldsdåd även inom landet bidrog till att trygghetskänslan naggades i kanten.<sup>140</sup> Den tekniska och ekonomiska utveckling-

---

<sup>128</sup> Alestalo 1985, 196–199.

<sup>129</sup> Mäenpää 2004, 292–293.

<sup>130</sup> Koivunen, 2004, 397. I slutet av 1967 hade vartannat hushåll i Finland en tv-apparat.

<sup>131</sup> Jallinoja 1985, 285.

<sup>132</sup> Jallinoja 1985, 278–279.

<sup>133</sup> Meinander, 1999, 288–290, 293.

<sup>134</sup> Meinander, 1999, 358.

<sup>135</sup> Meinander, 1999, 354–370. Kylslagna relationer mellan Moskva och Helsingfors samt diverse förvecklingar efter bildandet av Fagerholms regeringskoalition år 1958 döptes till nattfrostkrisen. Notkrisen år 1961 gällde Moskvas intresse av Finlands inrikespolitik även om infekterade relationer mellan stormakterna sågs som yttre orsak. Notkrisen orsakade oro såväl i Finland som internationellt.

<sup>136</sup> Meinander, 1999, 472.

<sup>137</sup> Hoikkala & Roos 2000, 25–27. Individualiseringen gav samtidigt rum för egoism och själviskhet. Se även FELK 2009, 21–26.

<sup>138</sup> Mäenpää 2004, 517–518. Se även Meinander, 1999, 519–523.

<sup>139</sup> Meinander, 1999, 537–541; Pykkänen, Anu 2004, 173.

<sup>140</sup> FELK 2005, 12, 20, 28–29; FELK 2009, 11–12.

en var således snabb under perioden, medan värderingar och attityder blev allt mer jagcenterade.

I början av 2000-talet kan begrepp som "socialt kapital" ställas mot ovan nämnda yttre hot och så kallade hårda värden. I en undersökning som gällde finlandssvenskarna i Österbotten konstaterades att dessa – "Mumindalens folk" – mådde bättre och levde längre, än majoritetsbefolkningen i landet, på grund av sitt sociala kapital. Socialt kapital definierades som gemenskap med "vi-anda", tillhörighet och ömsesidig tillit.<sup>141</sup>

Ovan grovt skissade samhällsutveckling satte sin prägel på finländarnas förhållande till kyrka och religiositet vilket framkommer i det följande.

## 2.1.2 Kyrklig utveckling

De svåra åren i början av 1900-talet och i synnerhet krigstiderna innebar att inställningen till religiösa värden i samhället överlag var positiva. Kyrkan kom att spela en betydelsefull roll i det finländska samhället.<sup>142</sup> Religionsfrihetslagen, som trädde i kraft år 1923, samma år som Borgå stift bildades, gjorde det möjligt för finländarna att fritt välja sin religiösa hemort.<sup>143</sup> Omkring 90 procent av finländarna stannade dock kvar inom den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland fram till århundradets sista decennier.<sup>144</sup> Under vinterkriget och andra världskriget befäste kyrkan sin ställning som folkkyrka.<sup>145</sup> De från slutet av 1920-talet regelbundna gudstjänst- och andaktsprogrammen i radion kompletterades med televiserade gudstjänster från 1950-talet.<sup>146</sup>

Den starka ekonomiska tillväxten från mitten av 1900-talet präglade utvecklingen inom kyrkan. Flyttningsrörelsen från landsbygd till stad var kraftig. Särskilt 1960-talet var en omstörtande tid även politiskt då vänstern genom de unga ökade sitt inflytande. Samhällsförändringarna förde med sig att kyrkans traditionella värdegrund som dittills varit tongivande i samhället alltmer förlorade sin betydelse.<sup>147</sup> Samtidigt började interna åsiktsmotsättningar göra sig gällande inom kyrkan. Efter andra världskrigets slut hade det inom kyrkan utmejslats en linje som önskade stärka den diakonala insatsen. Denna lundainspirerade nyfolkkyrklighet stod i kontrast till den gamla väckelseinspirerade traditionen inom kyrkan.<sup>148</sup> Den så kallade femte väckelsen eller nypietismen på 1960-talet blev ytterligare en proteströrelse mot ett som man ansåg förstelnat andligt liv inom såväl kyrka som väckelserörelser. Inom nypietismen ville man betona den personliga trons betydelse och avskärma sig från liberalteologin.<sup>149</sup>

---

<sup>141</sup> Hyypä 2007, 31, 159–163.

<sup>142</sup> Murtorinne 2000, 90–93.

<sup>143</sup> Murtorinne 2000, 104–107, 113–115.

<sup>144</sup> FELK 2009, 27.

<sup>145</sup> Murtorinne 2000, 171–176.

<sup>146</sup> Lauha 2004, 209.

<sup>147</sup> Murtorinne 2000, 213–218.

<sup>148</sup> Murtorinne 2000, 228–231.

<sup>149</sup> Murtorinne 2000, 233–236.

Det politiskt instabila läget i Finland var en god grogrund för domedagsprofetior av olika slag. En religiös företeelse som hade verkningar inom undersökningsområdet var den så kallade Uleåborgsprofetismen på 1960-talet. Enligt den hotades Finland av undergång år 1962 om inte folket gjorde bättring från synder. Väckelsemöten med god uppslutning arrangerades och skrifter spreds. Uleåborgsprofetismens betydelse avtog mot slutet av decenniet.<sup>150</sup>

Inom den evangelisk-lutherska kyrkans ramar fanns förutom nyfolkkyrkligheten och nypietismen även expanderande traditionella väckelserörelser. Till exempel vann Evangeliföreningen och Kyrkans Ungdom fler anhängare i svenska Österbotten efter kriget.<sup>151</sup> Väckelserörelserna förkyrkligades och utvecklades till smågrupps- och gemenskapsrörelser inom kyrkan. På samma gång var de fortfarande lekmanbaserade i lägre eller högre grad.<sup>152</sup> Den laestadianska väckelserörelsen behöll dock fortfarande sin prägel av proteströrelse.<sup>153</sup>

Gudstjänstdeltagandet sjönk från mitten av 1960-talet. I allmänhet besöktes gudstjänsten i kyrkan i högre grad på landsbygden än i städerna. Radiogudstjänsterna ersatte sannolikt gudstjänstbesöken i någon mån.<sup>154</sup> Antalet söndagsskolbarn började sjunka från 1960-talet.<sup>155</sup> Läsförhören behöll sin ställning på landsbygden fram till 1960-talet. De hölls dock allt oftare i offentliga utrymmen i stället för i hemmen.<sup>156</sup> Vid andra världskrigets slut hörde 96 procent av finländarna till den evangelisk-lutherska kyrkan. År 1960 hade medlemsantalet sjunkit till drygt 92 procent.<sup>157</sup>

Förutom den evangelisk-lutherska kyrkan och inomkyrkliga väckelserörelser fanns frikyrkorna med på den andliga kartan i Österbotten. Redan i början av 1900-talet hade bland andra Baptistkyrkan, Metodistkyrkan, Fria Missionsförbundet och Pingstkyrkan samt Adventkyrkan etablerat sig i Svenskfinland.<sup>158</sup> År 1970 fanns i Svenskfinland knappt 7 300 vuxna frikyrkomedlemmar varav omkring hälften hörde till Pingströrelsen. Frikyrkorna hade livlig verksamhet trots att de under perioden 1950–1970 upplevde en medlemsmässig tillbakagång i svenska Österbotten.<sup>159</sup>

Mot slutet av seklet brottades den evangelisk-lutherska kyrkan med ett flertal stora frågeställningar. En av dessa gällde förhållandet mellan kyrkan och staten. Under 1980-talet stärktes folkkyrkans ställning samtidigt som kyrkans trosföreställningar och

---

<sup>150</sup> Isaksson 1990, 7–25. Väckelsemöten hölls bland annat i Pedersöre Prosteri år 1961. Profetissan Laila Heinsonens skrift "Finland din räddning är i Mins Sons blod" och broschyren med samma titel spreds i tusental i Svenskfinland. Se även Ekstrand 2008, 77–79.

<sup>151</sup> Ekstrand 2001, 115–121.

<sup>152</sup> Huotari 1981, 168–173.

<sup>153</sup> Heino 1997, 54.

<sup>154</sup> Murtorinne 2000, 265–266. Undersökningar visar att äldre människor var mera flitiga gudstjänstbesökare än yngre. Se FELK 2009, 40.

<sup>155</sup> Murtorinne 2000, 267.

<sup>156</sup> Murtorinne 2000, 268–269.

<sup>157</sup> Lauha 2004, 202; FELK 2005, 43.

<sup>158</sup> Murtorinne 2000, 162–166.

<sup>159</sup> Holm & Sandström 1972, 49, 67–68.

normsystem alltmer ifrågasattes.<sup>160</sup> År 1986 godkände kyrkomötet kvinnors rätt att prästvigas.<sup>161</sup> Från 1970-talet fram till år 2007 sjönk antalet medlemmar i kyrkan från 92,4 procent av Finlands befolkning till 81,8 procent.<sup>162</sup> Intresset för högmässan avmattades samtidigt som intresset att delta i specialgudstjänster ökade.<sup>163</sup> I början av 2000-talet kunde man inom kyrkan konstatera att den "institutionella religiositeten har försvagats och privatiseringen av religionen har fortgått".<sup>164</sup>

En ny religionsfrihetslag trädde i kraft år 2003. Den ersatte lagen från år 1923 och tänktes förbättra individens och samfundens grundlagsenliga rätt att utöva religion.<sup>165</sup> På den religiösa kartan i Finland fanns, förutom den evangelisk-lutherska kyrkan, inomkyrkliga väckelserörelser. Bland dessa kan laestadianismen, pietismen, nypietismen, den evangeliska rörelsen och den karismatiska rörelsen nämnas.<sup>166</sup> Frikyrkorna var fortfarande in på 2000-talet verksamma i svenska Österbotten. Baptistkyrkan med svenskspråkig verksamhet i Jakobstad och Larsmo, Metodistkyrkan med internationell prägel i Karleby och Jakobstad, Ebeneserkyrkan i Jakobstad och Pingstkyrkan samt Adventkyrkan var synliga frikyrkliga aktörer.<sup>167</sup> Genom immigrationen växte den ortodoxa kyrkan i Finland, liksom även de islamska samfunden.<sup>168</sup>

Samhällsutvecklingen och den kyrkliga utvecklingen hör således samman och har bägge påverkat och påverkar människor. I samma mån som samhället har individualiserats har även finländarnas religionsutövning privatiserats. Ytterligare en för denna avhandling signifikant institutions utveckling ska granskas, nämligen familjens funktion och synen på familjen.

### 2.1.3 Familjen

Frågor som rör synsättet på familjen har debatterats offentligt i Finland sedan mitten av 1800-talet. Det traditionella familjebegreppet har inbegripit tanken om en kärnfamilj be-

---

<sup>160</sup> Murtorinne 2000, 287–290.

<sup>161</sup> Murtorinne 2000, 297–298.

<sup>162</sup> FELK 2009, 27.

<sup>163</sup> Murtorinne 2000, 307.

<sup>164</sup> FELK 2005, 360.

<sup>165</sup> FELK 2005, 29–30. Den nya religionsfrihetslagen innefattade "rätt att bekänna sig till och utöva sin religion, rätt att ge uttryck för sin övertygelse samt rätt att höra eller inte höra till ett religiöst samfund". Den innebar även rätten att tillhöra flera religiösa samfund och ger vårdnadshavare och barn större frihet att besluta om barnets religiösa tillhörighet.

<sup>166</sup> FELK 2005, 341, 355–356. Till den karismatiska rörelsen på svenskt håll räknades OAS-rörelsen, förbönskvällar i Lukas församling i Helsingfors och Tomasmässor. Se även Murtorinne 2000, 289, 318. En av den tidiga karismatiska rörelsens förgrundsfigurer vars verksamhet särskilt samlade folkskaror i Österbotten var pingstväckelsens förkunnare Niilo Yli-Vainio.

<sup>167</sup> Ebeneserkyrkan hör till Missionskyrkan i Finland. Om de nämnda frikyrkorna, se internetsidor: Baptistkyrkan, tillgänglig: <<http://www.betania.fi/?V%E4lkommen>> (22.8.2011); Metodistkyrkan i Karleby, tillgänglig: <<http://www.metodistkyrkan.fi/karleby/>> (22.8.2011); Metodistkyrkan i Jakobstad, tillgänglig: <<http://www.metodistkyrkan.fi/jakobstad/>> (22.8.2011); Ebeneserkyrkan i Jakobstad, tillgänglig: <<http://www.ebeneserkyrkan.fi/>> (22.8.2011); Pingstkyrkan i Jakobstad, tillgänglig: <<http://www.pingstkyrkan.fi/webb/>> (22.8.2011); Adventkyrkan, tillgänglig: <<http://www.adventist.fi/ruotsinkieliset/>> (22.8.2011).

<sup>168</sup> FELK 2005, 24.

stående av man och hustru med barn, som bor i samma hushåll. Många forskare anser att begreppet familj, med innebörden kärnfamilj, hör till industrialismen. Därmed skulle storfamiljen hör till förindustriella samhället. Storfamiljen som i allmänhet baserades på släktskap var vanlig i östra Finland ännu fram till 1800-talets början. Kollektivet åter, var en form av storfamilj som den feministiska kvinnorörelsen på 1960-talet lyfte fram.<sup>169</sup>

Det har i huvudsak funnits två synsätt på familjen. Det familistiska synsättet innebär att familjen som kollektiv är det väsentliga och att den definieras enligt ett funktionalistiskt synsätt. Därmed kommer familjen att innefatta de individer som bor tillsammans på grund av gemensamma uppgifter, gällande exempelvis reproduktion, fostran och ekonomi. Den familistiska modellen präglade det förindustriella samhället. Mot denna traditionella syn på familjen började en annan familjesyn göra sig gällande i vårt land från 1900-talet. Det var den individualistiska riktningen som särskilt på 1960-talet upplevde ett genombrott. Den ställde individen framom kollektivet; varje människa skulle vara fri och självständig. Äktenskapet sågs som ett hot mot denna frihet och skilsmässor blev vanligare. Industrialismen med förändringar i livsföringen medverkade till att begreppet "den moderna familjen" uppstod. Den moderna familjen karaktäriserades som en kärnfamilj, där familjen var en privat institution och där man försökte balansera mellan de enskilda familjemedlemmarnas och familjeenhets intressen.<sup>170</sup>

Som ovan har konstaterats skedde det stora förändringar i familjens funktion från den förindustriella epoken fram till modern tid. Från 1980- och 1990-talen skedde även förändringar i familjens funktion och struktur. "Karriärfamiljer" med bägge föräldrar i yrkesarbete blev allt vanligare. Skilsmässor, med ensamförsörjare och nyfamiljer i släptåget, komplicerade den tidigare bilden av familjen. Det var inte längre självklart att stanna kvar i ett dåligt fungerande äktenskap. Istället blev lojaliteten i parförhållandet avhängigt av bägge parters personliga utveckling.<sup>171</sup> Äktenskap var inte heller den självklara samlevnadsformen. Allt oftare bodde par tillsammans utan att vara gifta.<sup>172</sup> Frågan om vilken typ av relation som kunde betraktas som en familj diskuterades allt mer. Samboende par av olika kön som inte var gifta och hade gemensamma

---

<sup>169</sup> Jallinoja 1990, 7–8, 62–64, 67–68. Om familjens utveckling, se även Giddens 2007, 193–203.

<sup>170</sup> Jallinoja 1990, 6, 21, 26–28, 114–120; Paajanen 2007, 12–14.

<sup>171</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 203–211. Författarna hänvisar till begreppet "det rena förhållandet" vilket utmärker relationerna i postmodern tid. Det innebär att privatlivet mellan parterna i ett parförhållande i allt högre grad betonas. Relationen förutsätter aktivitet och känslomässigt utbyte. Relationen utmärks av strävan efter ömsesidig respekt, ömsesidigt engagemang och strävan efter jämställdhet. Se även Jansson 1999, 52–53. Tidigare fanns flera faktorer som inverkar på parrelationens sammanhållande: försörjning, familjens tillökning och släktens normer och förväntningar. Numera bygger parrelationen i västvärlden alltmer på känslor. Se ytterligare Kontula 2009, 12.

<sup>172</sup> Samboendet som samlevnadsform för ogifta par blev under perioden 1960–1980 allt vanligare. Mest allmänt var att samboförhållanden slutade i äktenskap. Se Jallinoja 1990, 47–48. Forskare har listat tänkbara orsaker till samboförhållandenas växande popularitet: Liberalisering av äktenskapslagar, preventivmedlens utveckling på 1960-talet, revidering av abortlagen på 1970-talet och kvinnors ökade förvärvsarbete. I takt med att samboförhållande blev vanligare accepterades de även mera allmänt. Se Kontula 2009, 27.

barn betraktades vanligen som en familj. Familjebegreppet utvidgades ytterligare till att gälla samkönade relationer. Samboende par av samma kön betraktades i någon mån som en familj i Finland i slutet av 1900-talet.<sup>173</sup> Ytterligare en samlevnadsform som blev mera allmän in på 2000-talet var särboende.<sup>174</sup> En- och tvåpersonshushållens andel av de totala hushållen ökade på 2000-talet, medan hushåll med över tre personer minskade.<sup>175</sup>

Oberoende av vilket synsätt man anlägger på det som vi kallar familj, har det skett förändringar i dess funktion och struktur. Familjen kan i stora drag i västvärlden sägas ha utvecklats från en enhet med hemproduktion till en medverkare i den industriella produktionen. I det förindustriella samhället utgjorde familjen en produktionsenhet, ett hushåll där man, hustru och barn deltog i produktionen. Industrialiseringen från 1800-talet medförde förändringar i familjestrukturen och -funktionen. Kvinnans roll i reproduktionen och socialisationen blev i den borgerliga familjen viktig.<sup>176</sup> Grunden för familjens sammanhållning förändrades. Familjebanden som tidigare hade byggt på föräldrarnas makt började ersättas av känslomässiga band.<sup>177</sup> Det finländska borgerliga hemidealet kom att spridas i en vidare krets och spelade en allt viktigare roll i reformsträvandena i början av 1900-talet. Hemmet skulle stå för det stabila med regelbundna måltider och arbetstider. Där skulle ordning och renhet råda. Detta hemideal där hemmet fick ett allt högre socialt värde befästes under 1920-talet. Kvinnan var den som skulle sköta hemmet och ge det värme och skönhet. Hemmets uppgift och vård betonades speciellt av Martharörelsen som inledde sin verksamhet år 1899.<sup>178</sup> På landsbygden var det ofta trångbott. Hemmen i stadsmiljön började däremot alltmer präglas av särskilda rum för särskilda behov. Mödrar som hade fött många barn värderades högt. Kriget under 1930- och 1940-talen innebar en återgång till självhushållning på flera områden.<sup>179</sup> Någon form av religiös fostran torde ha varit rätt allmän i de finländska hemmen vid tiden före och in på 1950-talet.<sup>180</sup>

Det skedde stora förändringar i den sociala och ekonomiska tryggheten under 1900-talet. Bland efterkrigstidens socialpolitiska reformer som var av särskild betydelse för familjen kan barnbidragets införande år 1948 nämnas.<sup>181</sup> Samtidigt mötte familjen

---

<sup>173</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 207. År 2002 trädde den så kallade partnerskapslagen i kraft. Lagen gav personer av samma kön som registrerar sitt partnerskap liknande rättigheter och skyldigheter som gifta makar. Det registrerade partnerskapet skulle dock inte betraktas som äktenskap. Se FELK 2005, 41.

<sup>174</sup> Kontula 2009, 20. Särboende definieras som vuxna par med långvariga relationer. Parterna bor inte tillsammans men kan ha tät kontakt.

<sup>175</sup> FOS: Bostäder och boendeförhållanden. Elektroniskt material, tillgängligt: [http://www.stat.fi/til/asas/2010/asas\\_2010\\_2011-05-24\\_tie\\_001\\_sv.html](http://www.stat.fi/til/asas/2010/asas_2010_2011-05-24_tie_001_sv.html) (22.8.2011).

<sup>176</sup> Ambjörnsson 1978, 14, 28, 51–53, 65.

<sup>177</sup> I det förmoderna samhället var bland annat kroppsagan en form av maktutövning. Den hörde allmänt till fostran ännu fram till år 1965. Jallinoja 1990, 86–87.

<sup>178</sup> Lönnqvist 1996, 35–37, 44–45.

<sup>179</sup> Lönnqvist 1996, 37–39.

<sup>180</sup> FELK 2009, 120. År 2007 ansåg 67 procent av de som var födda 1933–1942 att de hade fått en religiös fostran i barndomshemmet.

<sup>181</sup> Alestalo 1985, 196–199.



under de därpå följande decennierna nya utmaningar. En sådan var kvinnors och framför allt mödrars ökade förvärvsarbete. Samtidigt steg utbildningsnivån hos kvinnor. Fram till andra världskriget var gifta kvinnor knutna till hemmet i högre grad än männen. Ogifta kvinnor kunde däremot förvärvsarbeta. Ökningen av kvinnors andel i förvärvsarbetet var snabbare i städerna än på landsbygden. Typiskt kvinnliga yrken fanns i huvudsak inom vårdsektorn, matlagning och olika typer av hemvårdstjänster. Kvinnor var inte familjeförsörjare i första hand.<sup>182</sup> Betald moderskapsledighet infördes år 1964.<sup>183</sup> Det var inte helt okomplicerat att kombinera moderskap och förvärvsarbete. Åsikterna om kvinnornas ökade förvärvsarbete gick isär. Å ena sidan skulle en "riktig" kvinna sköta hem och hushåll själv. Många kvinnor var också stolta över sin identitet som hemarbetande och fann tillfredsställelse i väl utfört hemarbete. Å andra sidan tänktes kvinnors förvärvsarbete utgöra ett villkor för kvinnors frigörelse. Det besvärliga och oinspirerande hemarbetet blev då något som förhindrade denna process.<sup>184</sup>

Nativiteten steg efter kriget i Finland liksom i övriga Europa för att sedan sjunka igen.<sup>185</sup> Under efterkrigsåren födde kvinnor i medeltal 3,5 barn. År 1950 fanns i var tredje familj minst tre barn. Fyrtio år senare hade var sjätte familj över tre barn.<sup>186</sup> Under 1960-talet inträffade "preventivmedelsrevolutionen" i och med att p-pillren lanserades.<sup>187</sup> År 1969 födde kvinnor i medeltal 1,94 barn.<sup>188</sup> Andelen finländska hem, där religiös fostran ingick i primärsocialisationen, sjönk från mitten av 1950-talet framåt, till omkring hälften av hemmen.<sup>189</sup>

---

<sup>182</sup> Jallinoja 1985, 246, 251–253, 259. Kvinnornas förvärvsarbete hade redan i slutet av 1800-talet ökat. De vanligaste arbetsplatserna för dessa kvinnor var till att börja med pigtjänster i privata hushåll. Utbildningsnivån steg hos kvinnor under perioden. År 1901 fick kvinnorna allmän rätt till universitetsstudier. Vid andra världskrigets slut var omkring hälften av de som avlade studentexamen flickor. In på 1960- och 1970-talen var omkring hälften av de som avlade en universitetsexamen kvinnor. Det var främst gymnasiestudier som intresserade flickor medan pojkar i högre grad idkade yrkesutbildande studier. Förklaringen till att flickor oftare satsade på allmänbildande studier har ansetts vara att de inte såg sig som familjeförsörjare i första hand. Pojkarna som betraktades som familjeförsörjare gick direkt efter fullbordad läroplikt över till yrkesstudier eller yrkesarbete. Totalt sett ökade antalet högskolestuderande under 1950- och 1960-talen. Andelen kvinnor som hade avlagt högre akademisk examen var avsevärt lägre än andelen män under perioden. Se Allardt 1975, 77; Jallinoja 1985, 267–269; Karisto & Takala & Haapola 1998, 88.

<sup>183</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 297.

<sup>184</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 171–176; Jallinoja 1985, 246–250. Under senare delen av 1900-talet började man, genom influenser bland annat från den feministiska rörelsen, i allt högre grad diskutera det ekonomiska värdet av kvinnors arbete i hemmen. Se Anttonen & Zechner 2009, 20–22.

<sup>185</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 58.

<sup>186</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 177–178.

<sup>187</sup> Alasuutari 1992, 107; Julkunen 2004, 180.

<sup>188</sup> FOS: Födda. Elektroniskt material, tillgängligt: <[http://www.stat.fi/til/synt/2009/synt\\_2009\\_2010-04-15\\_tie\\_001\\_sv.html](http://www.stat.fi/til/synt/2009/synt_2009_2010-04-15_tie_001_sv.html)> (22.8.2011).

<sup>189</sup> FELK 2009, 120. År 2007 ansåg 52 procent av personer födda 1953–1962 sig ha fått en religiös fostran i sitt barndomshem. Trenden var nedåtgående. Av personer födda på 1970- och början av 1980-talen ansåg 41 procent att de hade fått en religiös fostran i hemmet.

1970-talet förväntades bli livskvalitetens och jämlikhetens årtionde.<sup>190</sup> De personliga relationernas betydelse ökade.<sup>191</sup> En ny lag om barndagvårdens utvecklande stadfästes år 1973. Den skulle möjliggöra småbarnsmödrars arbete utanför hemmet.<sup>192</sup> I mitten av decenniet ökade kvinnorörelsen sin aktivitet påverkad av feminismen i andra västländer. Nu diskuterade man inte endast kvinnors rätt till och villkor i förvärvsarbete utan även kvinnors privatliv ur jämställdhetssynvinkel.<sup>193</sup> Mot slutet av seklet blev det allt vanligare att kvinnor valde att satsa på karriären.<sup>194</sup> Kvinnor födde allt senare sitt första barn.<sup>195</sup> Barnens födsel planerades även noggrant för att passa in i karriärfamiljen och blev därigenom ett slags livsprojekt vid sidan om karriären.<sup>196</sup>

Vad hände då med männen? I den förindustriella familjen som samtidigt utgjorde en ekonomisk enhet fanns en skarp gränsdragning i arbetsfördelningen.<sup>197</sup> Det fanns manliga och kvinnliga arbetsuppgifter. I den moderna familjen var arbetsfördelningen inte längre lika strikt, men mannen betraktades i huvudsak som familjeförsörjare.<sup>198</sup> Åren 1930–1970 har beskrivits som ”de frånvarande pappornas tid”.<sup>199</sup> Från 1970-talet förändrades synen på faderns roll. Uppmärksamheten mot mor och barn vidgades till att omfatta även fadern. Under 1980-talet infördes rätten till betald faderskapsledighet; moderskapspenningen blev föräldrapenning. Åtgärden skulle stärka relationen mellan fadern och det nyfödda barnet.<sup>200</sup> Mannen blev den aktiva familjefadern som började närvara vid förlossningar och delta i besök på mödra- och barnrådgivningscentralen.<sup>201</sup> Förutom att han engagerade sig i barnens skötsel deltog han allt mer i hushållsarbetet.<sup>202</sup> I den postmoderna familjen blev således rollfördelningen flexiblare och fadern blev i allt högre grad närvarande i familjen.<sup>203</sup>

Förändringar i samhälle, kyrka och familj var väsentliga även med beaktande av att avhandlingens tidsram är vid. Den laestadianska väckelserörelsen var naturligtvis inte en isolerad ö i detta föränderliga samhälle. De yttre förändringarna innebar också

---

<sup>190</sup> Jakobsson 1988, 36–37.

<sup>191</sup> Roos 1987, 56–58.

<sup>192</sup> Jallinoja 1985, 256.

<sup>193</sup> Jallinoja 1985, 269–270.

<sup>194</sup> Enligt Jallinoja hade andelen gifta stadskvinnor i förvärvsarbete ökat från 10 procent till 68 procent åren 1910–1990. Jallinoja 1990, 108

<sup>195</sup> Kontula 2009, 11. De flesta par valde att leva tillsammans flera år innan man planerade in barn.

<sup>196</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 203–211.

<sup>197</sup> Se exempelvis Östman 2000, 307–320. Enligt Östman var arbetet på landsbygden könskonstituerande även om det fanns en viss flexibilitet i särskilt kvinnors arbetsuppgifter.

<sup>198</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 219–220.

<sup>199</sup> Giddens 2007, 211–213.

<sup>200</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 216; Lammi-Taskula 2007, 46–47. Utvecklingen följde den svenska modellen. Ifrågasättandet av könsroller började på 1960-talet i Sverige. Man ville stärka kvinnors position i yrkes- och samhällslivet och stärka mannens ansvar för hem och barn. Se Åström 1990, 292–299. Se även Johansson & Klinth 2007, 144–145.

<sup>201</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 216–217.

<sup>202</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 218. Författarna påpekar att männen år 1988 använde i genomsnitt 2 h till hushållsarbete medan kvinnorna använde 3,5 h till detta.

<sup>203</sup> Karisto & Takala & Haapola 1998, 219–220.

utmaningar för väckelserörelsens traditioner. I följande avsnitt granskas den laestadianska väckelserörelsens utveckling med början från dess uppkomst ända fram till in på 2000-talet.

## 2.2 Laestadianismen

### 2.2.1 Spridning och splittring

Den laestadianska väckelserörelsen är en inomkyrklig väckelserörelse som fick sin början i norra Sverige i mitten av 1800-talet. Den uppstod kring prosten Lars Levi Laestadius. Vid Laestadius död hade väckelserörelsen fått fäste förutom i Sverige, även i Norge, i Finland och i Nord-Amerika. Rörelsen kom till Österbotten i slutet av 1860-talet. Johan Raattamaa (1811–1899) som tidigt verkade som medhjälpare till Laestadius blev rörelsens ledare efter Laestadius död. Efter Raattamaas död splittrades rörelsen i tre grenar. De *förstfödda* bildade en gren med huvudcentra i Gällivare i norra Sverige. De *nyväckta* i trakterna runt Kittilä utgjorde den andra gruppen. Största delen av de laestadianer som fanns i svenska Österbotten blev kvar inom den tredje grenen, *gammallaestadianerna*. En del av de svenskösterbottniska laestadianerna gick över till de nyväckta.<sup>204</sup>

År 1934 sönderföll gammallaestadianismen i två riktningar. Olika förklaringsmodeller till sönderfallet har framförts under åren. Förmodligen samverkade flera faktorer till splittringen, bland annat dogmatiska faktorer och skillnader i den andliga mentaliteten. Teologie doktor Uuras Saarnivaara har menat att orsakerna låg i de två olika synsätten inom den laestadianska riktningen. Det ena synsättet var den "Raattamaanska" linjen med bland annat en vidare församlingssyn. Det andra åter var "Uleåborgs-riktningen". Den linjen representerade en snäv, exklusiv församlingssyn och även en slags antinominism.<sup>205</sup> Vid splittringen stannade laestadianerna i Skaftung och ett fåtal personer i Vasa och Karleby kvar inom den större gruppen, *Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys ry* (SRK). Den "Raattamaanska" gruppen, med själsfränder bland annat i Tornedalen, kom att benämnas *de småfödda* eller *Rauhan Sana-riktningen*. De finskspråkiga organiserade sig runt den förening som i dag har namnet *Lähetisyhdistys Rauhan Sana ry* (LYRS). De svenskspråkiga laestadianerna i svenska Österbotten har, efter att kontakterna till SRK i Uleåborg bröts, organiserat sig i separata lokala fridsföreningar. Verksamheten inom föreningarna sker på såväl svenska som finska. Som gemensam organisation fungerar *Laestadianernas Fridsföreningars Förbund rf* (LFF).<sup>206</sup>

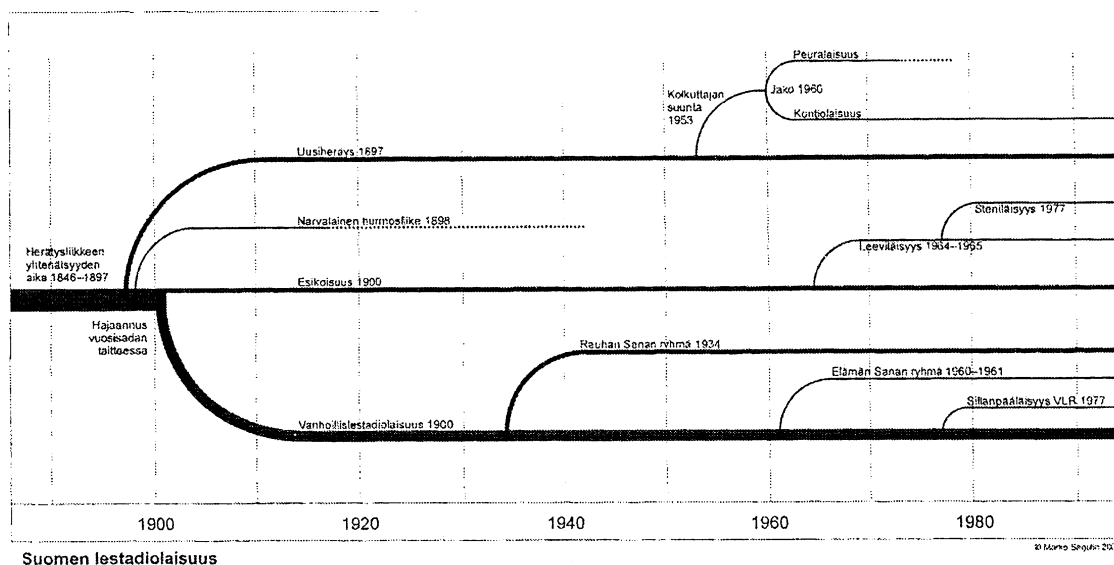
---

<sup>204</sup> Wentin 1963, 15–18, 22–23,49; Huotari 1981, 38–39.

<sup>205</sup> Talonen 2008, 128–129.

<sup>206</sup> Wentin 1963, 69–74; Huotari 1981, 38–40. Se även LFF:s hemsida, tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/lff>> (23.8.2011) samt LYRS' hemsida, tillgänglig: <<http://www.lyrs.fi/>> (23.8.2011).

Den laestadianska väckelserörelsen har splittrats flera gånger. Orsakerna till splittringarna härleds från spänningen mellan tradition och förnyelse. En annan bakgrundsfaktor kan ligga i laestadianismens tidiga globala spridning. Ett tredje orsaks-sammanhang kan förmodligen sökas i väckelserörelsens brokiga dogmatik; den har ofta framsprungit ur lekmanapredikanernas personliga erfarenheter.<sup>207</sup> År 2001 fanns inte mindre än 18 olika förgreningar. Den största gruppen är SRK som finns utspridd i Finland, Sverige, Ryssland, Estland, Tyskland, USA och Kanada med cirka 115 000 anhängare. De *förstfödda* (esikoiset eller i Sverige västlaestadianer) finns i Finland, Sverige, Norge och USA med cirka 25 000 anhängare. Tredje största gruppen är *Rauhan Sana-riktningen* med anhängare i Finland, Sverige, Norge, USA och Kanada samt genom missionsarbete även i Ryssland, Nigeria, Guatemala och i Asien, särskilt i Indien. Antalet anhängare är cirka 24 000. De övriga 15 grupperna finns representerade i Finland, Sverige, Norge och USA. Dessa har ett mindre antal anhängare.<sup>208</sup> Nedan följer en närmare beskrivning av den för denna avhandling centrala laestadianska falangen, Rauhan Sana-riktningen.



Laestadianismen i Finland. Diagram från Iustitia 14/2001.

<sup>207</sup> Talonen 2001, 12.

<sup>208</sup> Talonen 2001, 24. Antalet gällde situationen år 2001; LFF:s hemsida, tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/home>> (23.8.2011).

## 2.2.2 Rauhan Sana-riktningens organisation och verksamhet

Rauhan Sana-riktningen är en i geografiskt avseende splittrad organisation. Hit hör redan nämnda LFF och LYRS. Hit hör även *Alta-laestadianismen* i Nord-Norge, *Öst-laestadianismen* i Tornedalen och *Apostolic Lutheran Church of America (ALC)*.<sup>209</sup> Rauhan Sana-riktningens lokalförsamlingar inom LFF är organiserade i bönehus- eller fridsföreningar. Även om LFF, som registrerades år 1968, fungerar som gemensam organisation för frids- och bönehusföreningarna är dessa administrativt självständiga i förhållande till LFF.<sup>210</sup> LFF:s medlemsföreningar finns i Karleby, i Larsmo kommun: Bosund, Näs och Risöhall, i Jakobstad och i Pedersöre kommun: Kållby och Esse, samt i Vasa och i Helsingfors.<sup>211</sup> År 2001 fanns i LFF:s medlemsföreningar omkring 4 300 personmedlemmar, barnen inkluderade.<sup>212</sup> År 2009 torde medlemsantalet ha rört sig omkring 5 900 medlemmar.

De flesta, men inte alla, frids- eller bönehusföreningar upprätthåller medlemsregister och uppbär även medlemsavgifter. Som medlem upptas principiellt den som själv så önskar. Det krävs ingen skriftlig eller muntlig medlemsansökan. Barnen i de laestadianska familjerna upptas automatiskt som medlemmar. Att avsäga sig medlemskap sker genom att inte betala medlemsavgiften eller genom att utebli från allmänna laestadianska samlingar. Upprätthållande av medlemsregister har inte prioriterats i föreningarna. Några av föreningarna har dessutom registrerat sig först omkring ett halvt sekel efter att verksamheten påbörjades. Det är därför svårt att få en exakt bild av den laestadianska rörelsens medlemsutveckling.<sup>213</sup> Många laestadianer uppfattar sig inte heller i första hand som föreningsmedlemmar. Snarare betraktar man sig som medlemmar i en församling. Med termen församling avses inte den evangelisk-lutherska kyrkans församling utan uttryckligen den laestadianska lokalgruppen.<sup>214</sup>

---

<sup>209</sup> Undersökningen gäller i första hand LFF:s område. LFF som en del av Rauhan Sana-riktningen framträder dock i det föreställda utrymmet, *Sions Missionstidning*, i form av artikelförfattare från bland annat norra Sverige och artiklar som har översatts från den finska tidskriften *Rauhan Sana* (RS). I det materiella utrymmet framträder samhörigheten främst i form av predikantutbyte inom Rauhan Sana-riktningen. De olika accenterna som kan finnas inom Rauhan Sana-riktningen ges därmed inte någon nämndvärd uppmärksamhet i denna avhandling.

<sup>210</sup> Ventin 1978, 51; Fagerholm 2001, 20; LFF:s hemsida, tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/home>>. Sökväg: LFF (23.8.2011).

<sup>211</sup> LFF:s hemsida, tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/home>> (23.8.2011).

<sup>212</sup> Fagerholm 2001, 20.

<sup>213</sup> Se de olika frids- och bönehusföreningarnas självbeskrivningar på LFF:s hemsida tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/lff>> (23.8.2011); Muntligt meddelande Björkskog 13.7.2008: I Bosund Bönehusförening finns inget medlemsregister.

<sup>214</sup> Wentin 1963, 86. Raattamaa använde benämningen "församling" (seurakunta) i betydelsen den laestadianska gruppen. Raittila 1976, 248–249. Jfr Wikberg 2000, 88, 313; Se även exempelvis referat från predikantmöte, skrivet av *Östman, R & Värnström, A.* i SMT 1/2007, 14–17. Här används termen i samma betydelse.

Laestadianernas Fridsföreningars Förbund rf (LFF)  
- Mission (inre och yttre)  
- Tidskriften Sions Missionstidning  
- Radio LFF och [www.lff.fi](http://www.lff.fi)

Narvila Bönehusförening rf, Narvilan Rukoushuoneyhdistys ry i Karleby.  
Ca 370 medlemmar, inklusive barn (mars 2008). Verksamhet: sammankomst, söndagsskola, syförening, bibelsamtal, ungdomsverksamhet och temasamlingar. Styrs av årsmöte, styrelse, äldstegrupp

Bosund Bönehusförening rf i Larsmo  
Ca 800 medlemmar, inklusive barn (juli 2008)  
Verksamhet: sammankomst, söndagsskola, syförening. Styrs av årsmöte, styrelse och äldstegrupp.

Näs Fridsförening r.f. i Larsmo.  
Ca 700 medlemmar, inklusive barn (december 2007)  
Verksamhet: sammankomst, söndagsskola och syförening  
Styrs av årsmötet, styrelse och äldstegrupp.

Risöhall Bönehusförening rf i Larsmo  
Ca 620 medlemmar, inklusive barn (juli 2008)  
Verksamhet: sammankomst, söndagsskola, syförening, samlingar för unga och temasamlingar. Styrs av årsmöte, styrelse och äldstegrupp.

Jakobstads Fridsförening r.f., Pietarsaaren Rauhan Sana r.y. i Jakobstad.  
Ca 1150 medlemmar, inklusive barn (1 augusti 2008)  
Verksamhet: sammankomst, söndagsskola, syförening, samlingar för unga och temasamlingar. Styrs av årsmötet, styrelse och äldstegrupp

Källby Fridsförening rf i Pedersöre  
Ca 980 medlemmar, inklusive barn (maj 2011)  
Verksamhet: sammankomst, söndagsskola, syförening, övriga samlingar för unga och temasamlingar. Styrs av årsmöte, styrelse och äldstegrupp.

Punsar Bönehusförening r.f. i Pedersöre.  
Ca 1170 medlemmar, inklusive barn (maj 2011)  
Verksamhet: sammankomst, söndagsskola, bibelsamtal och temasamlingar.  
Styrs av: årsmöte, styrelse och äldstegrupp.

Vasa Fridsförening r.f. i Vasa  
Medlemsantalet varierande. Omkring 20 personer (maj 2011)  
Verksamhet: sammankomst, bibelstudiekvällar, temasamlingar och övriga samlingar. Styrs av årsmöte och styrelse

Etelä-Suomen Rauhan Sana  
Fridsföreningen i södra Finland ry i Helsingfors och Åbo.  
Ca 130 medlemmar, inklusive barn (maj 2011). Verksamhet: sammankomst, söndagsskola, temasamlingar. Styrs av årsmöte och styrelse

Frids- och bönehusföreningar inom LFF. Uppgifterna hämtade från LFF:s hemsida, tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/home>> (23.8.2011) och projektbönehusens medlemsregister. Se även muntligt meddelande Björkskog, Fredrik 13.7.2008; Muntligt meddelande Sundelin, Jonas 28.7.2008; Muntligt meddelande Märd, Mikael 24.5.2011; Muntligt meddelande Ventin, Mikael 31.5.2011. Skriftligt meddelande Snellman, Tommy 24.5.2011.

Frids- och bönehusföreningarna finansierar sin ideella verksamhet genom medlemsavgifter, kollekter, syföreningar och olika försäljningsevenemang som ordnas i bönehusens regi.<sup>215</sup> Föreningens egna predikanter, tolkar och söndagsskollärare erhåller ingen lön för sitt arbete i föreningens verksamhet. Däremot ersätts utifrån kallade predikanter enligt LFF:s lönerkommendationer. I bönehusen finns dock ofta en avlönad vaktmästare, eller vaktmästarpar, det vill säga gifta makar som sköter uppgiften tillsammans. Samtliga predikanter är män. Däremot har kvinnor fungerat och fungerar fortfarande i några av bönehusen som tolkar och söndagsskollärare.<sup>216</sup> Verksamheten administreras av en styrelse som utses varje år på föreningens årsmöte. Styrelsen har vanligen bestått av män.<sup>217</sup> Årsmötet är det högsta beslutande organet i föreningen. Verksamhetens andliga frågor sköts, beroende på ärendenas art, av styrelsen i samarbete med predikanter. I någon förening fungerar styrelsen i nära samarbete med en äldstegrupp. Äldstegruppen består vanligen av de medlemmar i föreningen som har fyllt 50 år eller i något fall 60 år. I de flesta äldstegrupper ingår endast män. Äldstegruppen tycks ha funktionen av ett förberedande organ för årsmötesbeslut, särskilt i sådana frågor som gäller predikanter.<sup>218</sup>

Till den huvudsakliga bönehusverksamheten hör samlingar, så kallade sammankomster, och söndagsskola. Att regelbundet delta i bönehusverksamheten kan sägas vara nära sammanknutet med den laestadianska identiteten. Sammankomster ord-

---

<sup>215</sup> Snellman 2005, 46–47,70; Se exempelvis Risöhall bönehus på LFF:s hemsida, tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/home>>. Sökväg: *Risöhall bönehus/Verksamhet* (23.8.2011): "All verksamhet i Risöhall bönehus finansieras av föreningsmedlemmarna, dels genom kollekter, som uppbärs varje söndag och dels via personliga bidrag som medlemmarna offerar till föreningen."

<sup>216</sup> Snellman 2005, 21–22. I de flesta bönehusen fanns kvinnliga söndagsskollärare med från starten. Se exempelvis Wentin & Wentin 1986, 23; Björkskog 1996, 32; Granholm m.fl. 2003, 49; Gäddnäs & Fagerholm 2006, 104–108; Pettersson m.fl. 2009, 84. Vid undersökningsperiodens slut år 2009 fanns kvinnliga söndagsskollärare i en av LFF:s österbottniska medlemsföreningar: Närvilä Bönehusförening.

<sup>217</sup> Av LFF:s medlemsföreningar hade Närvilä bönehus, Skutnäs bönehus och bönehusen i Vasa och Helsingfors kvinnliga styrelseledamöter vid undersökningsperiodens slut. I Närvilä bönehus har kvinnor haft förtroendeuppdrag i styrelsen i ett tidigt skede redan från föreningens bildande år 1932 fram till slutet av 1960-talet. Från 1980-talets början fanns kvinnor kontinuerligt med i bönehusets styrelse. Se Wentin & Wentin 1986, 24; NBÅM 18.3.1981; NBÅM 14.3.1985; NBÅM 13.3.1991; NBÅM 14.3.2009. I Skutnäs bönehus valdes den första kvinnan till ersättare i styrelsen år 2008. Följande år valdes en kvinna som ordinarie medlem i styrelsen. Se JFÅM 29.2.2008; JFÅM 20.2.2009. Gällande de övriga bönehusen se muntligt meddelande Svenfelt, Per 31.5.2011; Muntligt meddelande Björkskog, Fredrik 31.5.2011; Muntligt meddelande Ventin, Mikael 31.5.2011. Se även skriftligt meddelande Fagerholm, Birgitta 31.5.2011.

<sup>218</sup> Exempelvis i Skutnäs bönehus består äldstegruppen av 60 år fyllda män och kvinnor. I Bosund hör 50 år fyllda kvinnor och män till äldstegruppen. I de övriga bönehusen består äldstegruppen av enbart män. I Näs bönehus, Flynnängens bönehus i Källby, Risöhall bönehus består äldstegruppen av 50 år fyllda män. Se skriftligt meddelande Snellman, Fredrik 25.5.2011; Muntligt meddelande Svenfelt, Per 31.5.2011; Muntligt meddelande Björkskog, Fredrik 31.5.2011. I Närvilä bönehus bildades en äldstegrupp år 1996. Den bestod av 60 år fyllda män. Se NBÅM 8.3.1997. Sedermera sänktes gränsen till 50 år fyllda män. Se NBSM 21.2.2008. Numera finns ingen nedre åldersgräns. I praktiken har män i 35-års ålder och äldre tillhört äldstegruppen. Se skriftligt meddelande Fagerholm, Kaj 25.5.2011. I Punsar bönehus finns en äldstegrupp bestående av män som sammankommer en gång per år. Se skriftligt meddelande Lassfolk, Torsten 26.5.2011. I bönehusen i Vasa och Helsingfors finns inga äldstegrupper. Skriftligt meddelande Fagerholm, Peter 25.5.2011; Muntligt meddelande Ventin, Mikael 31.5.2011.

nas i regel varje söndag och ibland även på lördag kväll. Sammankomsten är en gemensam samling med sång och predikan för alla olika åldrar. Söndagsskolan hålls vanligen på söndagsförmiddagen då barnen, ofta tillsammans med en förälder, samlas för sång och undervisning. I de flesta söndagsskolor samlas alla barn oberoende av ålder i samma grupp.<sup>219</sup> En söndagsskolgrupp på flera hundra barn är därför inte ovanligt.<sup>220</sup> Ytterligare en verksamhet som förekommer i de flesta bönehus är syföreningen. Kvinnor, och ibland även män, samlas för gemenskap. Ungdomsverksamheten varierar mellan de olika bönehusen. Generellt består den av samlingar med sång, diskussioner och undervisning samt servering.<sup>221</sup>

Viktiga höjdpunkter under året är de stormöten som ordnas vid sidan av sammankomsterna. Nyårsmötet hålls antingen i Jakobstad eller i Karleby. Pingstmötet ordnas i Bosund. Sommarmöten alternerar mellan Larsmo och Esse. Ett sensommarmöte hålls i Kållby. Höst- och vintermöten ordnas i Helsingfors, ibland även i Åbo. Höstmötet i Österbotten alternerar mellan Jakobstad och Karleby. En del av dessa stormöten har en många decennier lång tradition bakom sig. Till mötestraditionen hör även att besöka stormöten som ordnas längre bort. Via annonser i lokaltidningar och *Sions Missionstidning* inbjuds mötesdeltagare från när och fjärran. Många laestadianer från Österbotten reser följaktligen under semestern till stormöten på andra orter, främst i norra Sverige och norra Norge, men även till Ryssland och USA. I gengäld gästas de österbottniska stormötena av mötesdeltagare från nämnda länder. Genom dessa kontakter förstärks gruppgemenskapen och de sociala kontakterna upprätthålls.<sup>222</sup>

Vid laestadianska samlingar sjungs sånger såväl ur den egna sångboken *Sions Sånger* som ur psalmboken. *Sions Sånger*, redigerad av Elis Sjövall, utgavs första gången år 1951.<sup>223</sup> Sångboken har reviderats ett antal gånger. Den senaste upplagan utkom i slutet av år 2008. Det instrument som används vid ackompanjemanget är mestadels orgel. Som organister fungerar såväl kvinnor som män.<sup>224</sup>

Till LFF:s ansvarsområden hör utgivandet av tidskriften *Sions Missionstidning* och evangelisation i hemlandet samt sedan år 1987 även mission i Ingermanland. För missionsarbetet i Ingermanland fanns åren 2003–2009 ett heltidsanställt missionärspår.

---

<sup>219</sup> I Närvilä bönehus delas barnen in i två grupper enligt ålder. Se Närvilä Bönehusförenings hemsida, tillgänglig <<http://www.narvila.fi/>>. Sökväg: *Verksamhet/ Söndagsskola* (23.8.2011).

<sup>220</sup> Enligt verksamhetsberättelsen för år 2006 fanns t.ex. 417 inskrivna söndagsskolbarn i Jakobstads Fridsförening. Även om inte alla deltar i söndagsskolan varje söndag blir mängden barn som samlas ansevärd. Se JFVB 2006.

<sup>221</sup> Wentin 1963, 86–91; Snellman 2005, 13, 94. Om verksamheten i bönehusen inom LFF, se LFF:s hemsida, tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/home>> (23.8.2011).

<sup>222</sup> Wentin 1963, 95–103; Snellman 2005, 12, 21; SMT 5/2007: Möteskalender.

<sup>223</sup> Raittila 1967, 325; Wentin 1963, 107–108. Enligt Wentin användes den herrnhutiska sångsamlingen *Sions Sånger* i den tidiga laestadianska väckelserörelsen. I slutet av 1800-talet och 1900-talets början kom den evangeliska sångboken *Sionsharpan* att användas i allt högre grad. De mest sjungna sångerna skrevs i vaxdukshäften och utgjorde stommen i den första upplagan av *Sions Sånger*.

<sup>224</sup> Snellman 2005, 67–68; SMT 3/2007, 20. Exempelvis i bönehusen i Näs, Kållby, Jakobstad och Närvilä finns kvinnliga organister.



Till LFF:s ansvarsområden hör dessutom radioutsändningar från sammankomster och stormöten. I slutet av år 2008 öppnades LFF:s hemsida på internet.<sup>225</sup> I det följande ges en historisk översikt av *Sions Missionstidning* eftersom den utgör en av avhandlingens primära källor.

### 2.2.3 *Sions Missionstidning* – en identitetsstärkande tidskrift

Zions Missionstidning<sup>226</sup>, Olivlövet, har åter en gång hamnat i min postlåda. Vår kära tidning, som för mig och säkert för många andra har betytt så mycket [---]. Vad finns det då i tidningen som kan väcka en läsare uppmärksamhet? Inte mycket för den som söker sensation, inga feta rubriker, som kan fånga vårt intresse. Varför är den ändå så kärkommen? Svar: Den kommer med evangelium.<sup>227</sup>

Citatet speglar ett av många positiva omdömen i *Sions Missionstidning* under den period som avhandlingen omspannar. Tidskriften har haft en viktig roll inom Rauhan Sana-riktningen.<sup>228</sup> *Sions Missionstidning* utkom på svenska åren 1914–1920. Den var en översättning från den finskspråkiga tidskriften *Siionin Lähetyslehti*.<sup>229</sup> Efter ett uppehåll på omkring fem år i utgivningen av den svenska tidskriften togs ett nytt initiativ till utgivning år 1925. Redaktörer blev predikanten Gustaf Westerlund (1866–1938)<sup>230</sup> och prosten Oskari Heikki Jussila (1888–1955)<sup>231</sup>. Westerlund var redaktör för tidskriften fram till slutet av år 1931.<sup>232</sup> Från år 1932 övertog prosten Vilho Heikki Kivioja (1896–1977)<sup>233</sup> posten. Artiklarna som publicerades var fortfarande till största delen översatta från finska *Siionin Lähetyslehti*. De flitigaste skribenterna i *Sions Missionstidning* fram till 1930-talets splittring var predikanten (Paulus) Pauli Rantala (1862–1936)<sup>234</sup>, prosten V. H. Kivioja, prosten O.H. Jussila och Gustaf Westerlund.<sup>235</sup> Efter splittringen år 1934 ville redaktören förankra tidningen hos de svenskspråkiga genom att be svenskspråkiga predikanter att producera artiklar.<sup>236</sup> Bland de österbottniska skribenterna fram till mit-

---

<sup>225</sup> LFF:s hemsida, tillgänglig: <<http://www.lff.fi/web/guest/home>> (23.8.2011).

<sup>226</sup> Under år 2002 ändrades stavningen av namnet på tidskriften: *Sions Missionstidning* blev *Sions Missions-tidning*. I avhandlingen används den senare stavningen.

<sup>227</sup> *Hjulfors*, V. i SMT 9/1987, 120. Citatet ger uttryck för det affektiva värde som en väckelserörelses tidskrift ofta har för den enskilda medlemmen. Se Palola 2001, 25–26.

<sup>228</sup> I SMT 10/1938, 160 framhåller redaktören att "Zions Missionstidning bör finnas i varje hem".

<sup>229</sup> För en närmare presentation av tidskrifter som utgivits inom den laestadianska väckelserörelsen, se Raittila 1967, 320–324.

<sup>230</sup> Dödsannons i SMT 6/1938, 96.

<sup>231</sup> För en utförligare presentation av O.H. Jussila, se Tapaninen 2007.

<sup>232</sup> Ventin 1968, 63; Ventin 1978, 35–39. Det praktiska redaktörskapet sköttes av Westerlund. Formellt stod *Fridsföreningarnas Centralförbund* senare SRK som utgivare fram till år 1936 då splittringen mellan SRK och *Rauhan Sana-riktningen* var ett faktum. O. H. Jussila fanns formellt med i redaktionen fram till mitten av år 1935. Se även signaturen V.H.K. i SMT 1/1975, 3–5.

<sup>233</sup> SMT 11/1977, 159. Prosten Kiviojas assistent i redaktionen var hans hustru Alice Kivioja. Hon översatte och bearbetade insända artiklar. Se Ventin 1978, 38; *Wentin, Erik* i SMT 6/2000, 19–20.

<sup>234</sup> Nekrolog skriven av redaktören i SMT 5/1936, 78–79.

<sup>235</sup> Ventin 1978, 37.

<sup>236</sup> Från redaktionen i SMT 11/1935, 174.

ten av 1900-talet fanns dock inte enbart predikanter. Tolken Maria Ventus (1877–1966)<sup>237</sup> i Karleby och lokal- och kyrkopolitiker Alexander Kåla (1877–1942)<sup>238</sup> i Karleby var bland de flitigaste österbottniska skribenterna.<sup>239</sup> Det publicerades få alster av Laestadius eller Luther före mitten av 1900-talet. Några skribenter hänvisade dock till dessa lärofäder i sina artiklar.<sup>240</sup> Förutom finländska artikelförfattare skrev de laestadianska trossyskonen i norra Sverige och Nordnorge artiklar i tidskriften. Nämnas bör även att alla skribenter inte med nödvändighet hörde hemma i den laestadianska väckelserörelsen.<sup>241</sup>

I slutet av år 1957 avgick prosten Vilho Kivioja efter 26 år som redaktör för tidskriften.<sup>242</sup> Han efterträddes av dåvarande pastor Erik Wentin (1929–).<sup>243</sup> Under Wentins ledning kunde läsarna i högre grad ta del av betraktelser ur Laestadius Evangeliepostilla som utgavs år 1957.<sup>244</sup> Samtidigt fick även Luthers undervisning större utrymme i tidskriften än under tidigare år.<sup>245</sup> Artikelförfattarna var i huvudsak män men även kvinnliga skribenter framträdde. Redaktören skrev ofta den inledande artikeln i tidskriften.<sup>246</sup> Från mitten av 1900-talet ökade andelen skribenter från projektörerna. Återkommande lokala artikelförfattare var fortfarande tolken Maria Ventus, predikanten Elis Sjövall (1921–1982)<sup>247</sup> och tolken och söndagsskolläraren Sven Granholm (1935–)<sup>248</sup>. Även predikanterna i Skutnäs bönehus Sigurd Åkerlund (1913–1988)<sup>249</sup> och Evald Lindgren (1933–1997)<sup>250</sup> skrev artiklar i tidskriften under perioden. Ytterligare skrev en av förgrundsgestalterna i Näs bönehus, Näs Fridsförenings första ordförande Edvard

---

<sup>237</sup> Nekrolog skriven av signaturen *Jakob* i SMT 2/1966, 28–29; Nekrolog skriven av *Olaussen, Ethel* i SMT 2/1966, 31–32.

<sup>238</sup> Nekrolog, skriven av redaktören i SMT 3–4/1942, 52.

<sup>239</sup> Maria Ventus debuterade i slutet av 1930-talet som skribent i SMT. Då var hon redan omkring 60 år. Fram till år 1950 hade hon hunnit författa omkring 40 artiklar i tidskriften. I nekrolog över Alexander Kåla i SMT 3–4/1942, 52 skrevs: "Vi hava ofta fått läsa i denna tidning långa betraktelser, undertecknade av A. Kåla. Här efter få vi ej mera nya skrivelser av honom, ty hans verksamma liv sloknade stilla [– – –]."

<sup>240</sup> Hänvisningar till Laestadius, se till exempel *Saatio, I.W.* i SMT 5/1927, 70–71; *Vasunta, Arne* i SMT 2/1935, 25–29; *Nyman, Nils Albert med hustru* i SMT 3–4/1940, 34–37. Hänvisningar till Luther, eller den lutherska läran, se till exempel *Norrgård, O.S.* i SMT 4/1927, 53–54; *Havas, Väinö* i SMT 6/1932, 84–86; *Westerlund, G.* i SMT 9/1932, 139–142; *Kitti, Pekka* i SMT 8/1940, 123–125 tidigare publicerad i *Rauhan Sana*.

<sup>241</sup> Exempelvis domprosten Nils Bolander. Se *Bolander, Nils* i SMT 7/1955, 101–103.

<sup>242</sup> *Wentin, Erik* i SMT 1/1958, 4.

<sup>243</sup> *Kivioja, V.H.* i SMT 12/1957, 182.

<sup>244</sup> *Annon* i SMT 7/1957, 109.

<sup>245</sup> Åren 1958–1969 innehöll *Sions Missionstidning* omkring fyrtio artiklar från Luthers produktion: *Luthers huspostilla*, *Stora Galaterbrevskommentaren*, *Genom tron allena*. Under samma period fanns omkring tjugo artiklar från Laestadius postilla. Under de tidigare redaktörerna Vilho H. Kiviojas samt Gustaf Westerlunds tid ingick sällan artiklar skrivna av de båda lärofäderna. Det tycks ha rått en viss spänning angående Luthers skrifter. Några av de av lärofadern publicerade artiklarna uppfattades som förreformatöriska och därmed olämpliga i tidskriften. Se *Wentin, Erik* i SMT 12/1969, 169–171.

<sup>246</sup> Se *Wentin* 1978, 52. Detta förfarande blev praxis även för de kommande redaktörerna.

<sup>247</sup> *Granholm m.fl.* 2003, 34.

<sup>248</sup> Medlemsregister i Jakobstads Fridsförening rf.

<sup>249</sup> *Granholm m.fl.* 2003, 34.

<sup>250</sup> *Granholm m.fl.* 2003, 35.

Åkerfelt (1905–1995)<sup>251</sup> några artiklar från 1960-talet. Genom skribenternas lokala anknytning återfinns en koppling mellan periodens föreställda och materiella identitetsutrymmen. Dessa skribenter gav uttryck för de traditioner som var önskvärda inom den laestadianska väckelserörelsen i respektive projektbönehus.

År 1974 övertog LFF det redaktionella och ekonomiska ansvaret för tidskriften, vilket tidigare hade legat på ansvariga redaktören.<sup>252</sup> Erik Wentin efterträddes som redaktör av dåvarande tolken Bengt Pettersson från ingången av år 1976.<sup>253</sup> Fram till slutet av undersökningsperioden innehades redaktörskapet av kyrkoherde Markus Ventin (åren 1983–1998), predikant Börje Mård (åren 1998–2007) och predikant Anders Wärmström (2008–).<sup>254</sup> Artikelförfattarnas andel ökade och tidskriften fick ur österbottensk synvinkel en alltmer lokal prägel.<sup>255</sup> Från mitten av 1970-talet var andelen publicerade artiklar ur Luthers produktion märkbart högre än de av Laestadius författade. Det var även fler skribenter som hänvisade till Luther än till Laestadius i sina artiklar.<sup>256</sup>

*Sions Missionstidnings* upplaga ökade under åren. Då tidningen började utges hade den 400–500 prenumeranter. I slutet av år 1964 var upplagan 1 200 exemplar. År 1988 var upplagan knappt 1 700 och tjugo år senare omkring 2 400 exemplar. Spridningsområdet var förutom Svenskfinland även Sverige, Norge och åtminstone periodvis Amerika.<sup>257</sup>

Generellt sett har en väckelserörelses tidskrift konstaterats ha flera funktioner. En av dessa är strävan att bevara enheten inom rörelsen.<sup>258</sup> Denna funktion synliggjordes särskilt i *Sions Missionstidning* fram till mitten av 1900-talet. Till redaktörens strategi hörde att i mån av möjlighet hålla tidskriftens läsekrets utanför schismerna i samband med splittringen år 1934.<sup>259</sup> Med undantag av enstaka artiklar fanns få spår av splittringen i tidskriften under perioden. Tidskriften skulle ju vara en "fridens budbärare åt

---

<sup>251</sup> Gäddnäs & Fagerholm 2006, 74–75.

<sup>252</sup> Fram till år 1974 hade tidskriften "ägts och förvaltats av redaktören". Se *Wentin, Erik* i SMT 11/1974, 160; *Wentin, Erik* i SMT 5/2000, 19–20.

<sup>253</sup> *Wentin, Erik* i SMT 12/1975, 170.

<sup>254</sup> *Pettersson, Bengt* i SMT 12/1982, 192; *Wentin, Erik* i SMT 7–8/2000, 20; *Mård, Börje* i SMT 1/2008, 17.

<sup>255</sup> Bland de tio flitigaste skribenterna under åren 1958–1982 kom sex från Jakobstad med omnejd. De övriga kom från andra österbottenska orter och från norra Sverige. Två av de flitigaste skribenterna var kvinnor, fyra var predikanter och en var tolk. Under perioden 1983–1998 kom nio av de tio flitigaste skribenterna från Jakobstad med omnejd medan en kom från norra Sverige. Under den perioden fanns inga kvinnor med bland de flitigaste skribenterna. Däremot var sju av dessa predikanter och en var tolk. Se *Wentin* i SMT 6/2000, 19–20; *Wentin* i SMT 7–8/2000, 20; *Wentin* i SMT 9/2000, 17–19. De senaste redaktörerna Mård och Wärmström är bägge bosatta i Pedersöre, Jakobstads grannkommun.

<sup>256</sup> Från år 1976 fram till slutet av 1990-talet fanns omkring 50 publicerade artiklar ur Luthers författarskap och omkring 25 av Laestadius författarskap.

<sup>257</sup> *Redaktören* i SMT 11/1964, 172. Här framkommer att det finns prenumeranter i Finland, Sverige och Norge samt Amerika. Se även referat från LFF:s årsmöte i SMT 4/1989, 62–63. År 1983 började *Sions Jultidning* (egentligen *Zions jultidning*. Stavningen ändrades i samband med stavningsändringen på tidskriften år 2002.) utkomma vilken snart ersatte december månads nummer av *Sions Missionstidning*. Jultidningen trycktes år 1988 i 3 500 exemplar. Inget nämns om eventuella prenumeranter i Amerika. Se ytterligare skriftligt meddelande av Östman-Tylli, Nina 4.5.2009.

<sup>258</sup> Palola 2001, 25.

<sup>259</sup> Ventin 1978, 38–39, 46.

kringspridda Guds barn och åt dem bringa tröst, råd och lärdomar".<sup>260</sup> De som ville "följa Frälsaren med den gamla kristendomen i ett hjärta och en själ" kunde understöda tidskriften genom förbön och genom att författa artiklar. Tidskriften ville endast "förhärliga Getsemanes Herre".<sup>261</sup> Tidskriftens gemenskapsträvanden framträdde även senare.<sup>262</sup> Den har ytterligare fungerat som en kontaktlänk mellan laestadianer på olika orter.<sup>263</sup>

Till *Sions Missionstidning* hörde ytterligare funktioner som var typiska för en väckelsetidskrift, nämligen att ge intern information och förstärka den egna identiteten.<sup>264</sup> Intern information förekom i form av annonsering av möten och mötesreferat.<sup>265</sup> Den förekom även som tillkännagivanden av dödsfall i form av dödsannonser och nekrologer över de avlidna.<sup>266</sup> Efter krigsåren blev nekrologerna mera allmänna och återkom regelbundet i tidskriften.<sup>267</sup> Nekrologerna kan sägas ha fungerat identitetsstärkande särskilt för den individuella identiteten.<sup>268</sup> Språket i *Sions Missionstidning* var även av betydelse då det gällde den kollektiva identiteten.<sup>269</sup> Från början av tidskriftens utgivande var språket ofta ett metaforiskt förkunnelsespråk med riklig förekomst av formeluttryck, vilka förekom hos Laestadius.<sup>270</sup> In på 2000-talet har tidskriftens infor-

---

<sup>260</sup> *Westerlund, G. & Forss, A.* i SMT 3/1935, 47–48. En artikel som berörde splittringen var en kungörelse från ett predikantmöte i Karleby 2.8.1936 genom S. Ainali, G. Westerlund och A. Forss i SMT 9/1936, 142–144. I artikeln dementerades de, som man upplevde, grova beskyllningarna från gammallaestadianskt håll.

<sup>261</sup> *Redaktören* i SMT 8/1936, 123–125. Enhetssträvanden kom även till uttryck i redaktörens årliga information om tidskriften. Alla Guds barn skulle "bedja till Gud, att han måtte upplysa redaktören och alla skrivare, så att denna vår lilla tidning kunde befrämja frid och enighet, så att hela Herrens hjord skulle i inbördes kärlek följa i Överherdens fotspår och nå målet". Se redaktören i SMT 12/1943, 192.

<sup>262</sup> Se exempelvis *Ventin, Markus* i SMT 1/1984, 1–2.

<sup>263</sup> *Ventin* 1963, 107.

<sup>264</sup> *Palola* 2001, 25.

<sup>265</sup> *Ventin* 1978, 32–35.

<sup>266</sup> Fram till mitten av 1900-talet förekom nekrologer mera sporadiskt. Dessa skrevs över till exempel predikanter eller präster men även kvinnor inom troendegemenskapen. Se exempelvis nekrolog skriven av *Norrgård, O.S.* i SMT 12/1927, 192; Nekrolog skriven av *Voutilainen, Hanna* i SMT 6/1928, 87–89; Nekrolog skriven av *Westerlund, G.* i SMT 9/1934, 143–144. Nekrologerna kunde utseendemässigt likna dödsannonser och hade troligen till stor del funktionen av "offentlig upplysning" och "minnesskapande". Enligt Hviid Jacobsen & Holst 2008, 358–360 är bägge funktionerna kopplade till kända personer. Funktionen "offentlig upplysning" informerar således allmänheten om dödsfallet. Den minnesskapande funktionen skapar som namnet säger, ett kollektivt minne om en människa.

<sup>267</sup> Se exempelvis nekrolog skriven av *Westerlund, Selma* i SMT 4/1957, 56–57; Nekrologer skrivna av *Björkskog, H.* och *Lampinen, Nanna* i SMT 1/1966, 12–13. I SMT 9/1980, 118–120 ingick tre nekrologer: två skrivna av *Snellman, A.* och en av signaturen "Åsa". Nekrologerna fick med tiden en annan funktion: bearbetande av sorgen. Se Hviid Jacobsen & Holst 2008, 358–360.

<sup>268</sup> Hviid Jacobsen & Holst 2008, 367. Enligt forskning kan minnesord över avlidna beskriva önskvärda egenskaper snarare än verkliga hos den avlidna. Därigenom skapas ett slags ideal, en typ av tillrättalagd identitet.

<sup>269</sup> *Palola* 2001, 77–78. Ett gemensamt språk har framförallt ansetts upprätthålla identiteten. Varje religiöst samfund har sitt säregna språkspel och speciella betydelser för olika begrepp. Det framträder särskilt i kategorier av vi – Guds barn och de – världens barn. Se närmare kapitel 5.

<sup>270</sup> Østtveit Elgvin har funnit formler eller formeluttryck hos Laestadius. Hon definierar dessa som ofta upprepade ord eller fraser som kan kombineras och användas i olika sammanhang. Exempel på formler hos

mationsfunktion troligen avmattats, medan den identitetsstärkande funktionen sannolikt har bestått.<sup>271</sup>

Artiklarna i tidskriften var under perioden självprovande. Innehållsmässigt hade de karaktär av väckelseförkunnelse och andlig uppbyggelse.<sup>272</sup> De avspeglade den orala laestadianska förkunnelsen och uppfattades som Guds ärende till läsaren.<sup>273</sup> Merparten av artiklarna var riktade till väckelserörelsens egna medlemmar. Genom förmaning och bestraffning leddes läsaren till självprovning där försoningsläran med syndaavlösning hade en tröstande funktion. Samtidigt fanns det en missionerande ansats. I händelse av att någon ännu inte omvänd läsare läste tidskriften fanns det undervisning om nådens ordning. En icke-omvänd läsare kunde antingen vara en som hade gått ut i synd och värld från Guds rike eller en som aldrig ens hade varit inne i det riket.<sup>274</sup> Ofta kunde en och samma artikel innehålla en blandning av nämnda teman. Majoriteten av skribenterna var män men även kvinnor skrev artiklar som hade en liknande karaktär.

Dogmatiskt sett fanns en viss variation i artiklarna. Skribenternas egna markeringar kunde skilja sig från varandra särskilt i frågan om förhållandet mellan lag och evangelium.<sup>275</sup> Båda aspekterna rymdes med i tidskriften och ansågs uppenbarligen tillsammans skapa en slags balans. En viss dogmatisk otydlighet till exempel gällande synen på dopet framträdde. Än framhölls att människan i dopet förenades med den treenige Guden. Hon blev ett nådebarn och blev delaktig i "Jesu Kristi verkställda försoning och den därmed förbundna gåvan av syndernas förlåtelse". Hon kom "i åtnjutande av den Helige Andes pånyttfödande och helgande nådeverk".<sup>276</sup> Än kunde man

---

Laestadius är "fattiga vandringsmän" (köyhät kulkijat) och "korsbärare" (ristinkantajat). Se närmare Østtveit Elgvin 2010, 100–106.

<sup>271</sup> I *Sions Missionstidning* publiceras fortfarande artiklar som stöder den laestadianska trosformen. Den fungerar med hänvisning till Palola, 2001, 25 som ett "Guds redskap" och som en kanal för interna diskussioner och ståndpunkter.

<sup>272</sup> Signaturen EAW (Erik Wentin) i SMT 7–8/1975, 107–108. En form av läsarundersökning visade att tidskriften hade funktionen av "väckelsebudskap till de icketroende" och "ett grönt olivlöv" för troende. Åtgärder mot konkurrens om unga läsare från andra tidskrifter och dagspress föreslogs. Dess gammalmodiga form kunde avhjälpas med färgtryck och yngre skribenter. För tidningens framtid behövdes förböner för såväl tidskriften som skribenterna.

<sup>273</sup> *Johansson, Sofia* i SMT 2/1937, 25. Johansson fungerade som ombud för prenumeranter och tackade i ett brev för "år som gått och för allt det dyrbara Guds ord, som kommit oss till del, genom denna lilla kära Missionstidning".

<sup>274</sup> Redaktörens uppmaning i SMT 12/1968, 192 och SMT 10/1977, 144. Ett sätt att evangelisera var att prenumerera på tidskriften åt släktingar och vänner, förmodligen sådana som stod utanför troendegemenskapen eftersom man inom troendegemenskapen förutsattes prenumerera på den.

<sup>275</sup> Det kunde förekomma åsiktsbrytningar i tidskriften vilket redaktören exempelvis år 1971 försökte hantera med följande skrivelse: "Skrivelsen 'Lagträldom' i nr 2 av ZM har gett anledning till tankeutbyte och diskussioner i lagfrågan. Någon vidare diskussion i frågan kommer inte att föras i tidningens spalter, bl.a. av den orsaken att tidningen utkommer blott en gång i månaden och det därför blir långt mellan inläggen. Luther säger att den som rätt kan skilja mellan lag och evangelium håller han högt i ära och vill kalla honom en doktor i den Heliga Skrift. Detta bör vi alltså eftersträva och må Gud därvid bevara oss såväl från lagträldom som laglöshet". Se *Wentin, Erik* i SMT 3/1971, 48.

<sup>276</sup> Referat av föredraget "Det Heliga dopet" hållet av kyrkoherde O.H. Jussila i Uleåborgs domkyrka 12.1.1927 i SMT 3/1927, 36–39. Likadana tankar framfördes av signaturen P.R.H. i SMT 12/1934, 185–188.

läsa att pånyttfödelsen skedde genom ånger och bättring samt den därpå följande avlösningen.<sup>277</sup> Någon större spänning mellan olika synsätt framträdde sällan i tidskriften även om de teologiska ståndpunkterna ibland torde ha varit oförenliga.

Läsarna indelades i huvudkategorier av omvända – oomvända, en vanlig företeelse inom väckelserörelser med pietistiska förtecken. Samtidigt kunde flera underkategorier urskiljas. Dessa var bland andra ålder och kön. Genom rubriker som "Till unga kristna" kunde skribenten särskilt rikta sin undervisning till unga.<sup>278</sup> Könskategorierna var mera subtila och tidskriften kunde lätt ge intrycket av att vara könsneutral. Mera sällan riktade man sig uttalat till män eller kvinnor var för sig.<sup>279</sup> Om man gjorde det hanterades könsskillnaderna som biologiskt betingade.<sup>280</sup> Ytterligare fanns en underkategori av läsare enligt den ställning eller funktion denne tänktes ha i det materiella utrymmet bönehuset. Där fanns lärare och åhörare. Som en röd tråd genom underkategorierna löpte tanken om det konungsliga prästerskapet som omfattade alla kategorier av rätt troende.

De flesta människor i Österbotten torde på något sätt ha kommit i kontakt med laestadianismen och även bildat sig en uppfattning om rörelsen. De vanligaste uppfattningarna om den laestadianska gruppen beskrivs i det följande.

## 2.2.4 Särdrag inom Rauhan Sana-riktningen – utifrån- och inifrånperspektiv

Den laestadianska väckelserörelsen har följt den för nordiska väckelserörelser typiska utvecklingen. I förstadiet uppstår en oorganiserad och spontan väckelse. Detta skede är dynamiskt och oförutsägbart. Efter detta initialskede finns två utvecklingsmöjligheter. Väckelsen kan antingen avstanna och dö ut eller organisera sig som frikyrkliga eller som inomkyrkliga rörelser i förhållande till landets evangelisk-lutherska kyrka.<sup>281</sup> Den laestadianska väckelsens initialskede karaktäriserades av utomstående som epidemiskt. Det utmärktes av betoning av synd och nåd, ånger och omvändelse. Väckelsen innehöll starka känslouttryckningar och extatiska fenomen, så kallade rörelser (liikutuksia).<sup>282</sup> Den laestadianska väckelserörelsen organiserade sig som en inomkyrklig väckelserörelse vilket den fortfarande är. Den har samtidigt varit en lekmanarörelse. Utmärkande för

---

<sup>277</sup> *Lugnet*, M. i SMT 11/1928, 169–172.

<sup>278</sup> Se exempelvis *Naatus*, *Suoma* i SMT 3/1927, 45–46. Se även *Mömmö*, *Rosa* i SMT 7/1928, 104–107; *Lugnet*, M. i SMT 11/1928, 169–172. Från slutet av år 1961 ingår mera regelbundet avdelningen "Brev till de små".

<sup>279</sup> Se t.ex. *Kastell*, *Emil* i SMT 8/1929, 127–128. Undervisning rörande det kristna hemmet och barnens fostran riktade sig ofta till bägge föräldrarna. Samtidigt var kvinnan den "ömma moder" som fanns tillgänglig för barnens behov. Hon torkade "bort tårarna från de gråtande småttingarnas kinder" och gav "råd och tröst under livets vandring". Se "Ett gravtal" hållet av *Johansson*, *Abraham* 11.3.1928. Referat i SMT 8/1928, 125–127.

<sup>280</sup> Signaturen *H.B.* i SMT 5/1943, 70–71. Enligt skribenten har kvinnor av naturen högre benägenhet för högmöda.

<sup>281</sup> Huotari 1981, 16–18.

<sup>282</sup> Boreman 1954, 45–59; Raittila 1976, 148–160; Wettainen 1979, 36–41; Nilsson 1988, 21–22.

den postmoderna laestadianismen är inte att många människor utifrån ansluter sig till gruppen. Den växer i huvudsak inifrån.<sup>283</sup> Däremot återfinns inom laestadianismen det för väckelserörelser karaktäristiska draget att tron hör intimt samman med vardagslivet. Gemensamma symbolsystem förenar väckelsefolket och avskiljer dem från omgivningen vilket manifesteras i ett annat sätt att leva.<sup>284</sup>

Inslaget av laestadianer är starkt på en del orter i Österbotten. På någon ort utgörs majoritetsbefolkningen av laestadianer. Förhållandet mellan laestadianer och icke-laestadianer är ofta gott, men undantag finns. Ibland uppfattas laestadianerna som isoleringsbenägna och ovilliga att delta i samhällslivet utanför sin egen krets. Devisen "att leva i världen men inte av världen" har tagits på allvar. Den har bland laestadianerna förverkligats genom ett mera eller mindre avståndstagande från en i deras ögon alltför världslig livsstil. Laestadianerna betraktas följaktligen ibland som kompromisslösa och konservativa samhällsmedlemmar. Det har även hänt att laestadianer på ett rättframt och kärvt sätt uppmanat sina medmänniskor till omvändelse och därigenom kommit att framstå som snäva och dömande.<sup>285</sup>

Inom laestadianismen betonas familjens sammanhållning vilket generellt har inneburit en låg skilsmässofrekvens inom gruppen. Till de mera uppseendeväckande dragen hör familjernas storlek som sedan 1900-talets andra hälft allt mer har avvikit från det omgivande samhällets icke-laestadianska familjer. Bland laestadianerna har man generellt ställt sig negativa till såväl familjeplanering som aborter vilket syns i de barnrika familjerna. Som grund för detta ligger ett starkt kallelsemotiv som finns hos laestadianerna: att "göra vanliga liv till gudstjänst". Om Gud ger barn har man velat visa trohet i uppgiften att ta emot dem och att fullfölja sin uppgift som förälder.<sup>286</sup>

Kvinnornas ställning inom rörelsen har ofta av utomstående uppfattats som svag i jämförelse med männens. Under andra hälften av år 2008 och början av år 2009 debatterades denna fråga och också annat som rör laestadianismen livligt på dagstidningars internetsidor och bloggar. Eftersom debattörerna hade möjlighet att vara anonyma var tonen tidvis frän. Av debattinläggen framgår att deltagarna var såväl laestadianer och före detta laestadianer som utomstående. Bland debattörerna rädde oenighet om den laestadianska rörelsens normsystem i allmänhet och den laestadianska kvinnans ställning i synnerhet. Sådär skrev några av debattörerna:

Man kan under en tid vara konservativ o spjärna emot utvecklingen, men förr eller senare blir man tvungen att acceptera förändringar. Under 30/40 kanske ännu 50-talet var det fel att ha radio. Kvinnor fick inte ha långbyxor, endast kjol el. klänning. TV fick man inte heller ha, vi[]kjet nu håller på att uppluckras. Preventivmedel kommer också att accepteras, förr eller senare.

---

<sup>283</sup> Palo 2000, 30, 126–137.

<sup>284</sup> Jarlert 1995, 4–6.

<sup>285</sup> Palo 2000, 73–82, 103–107.

<sup>286</sup> Palo 2000, 3–7, 44–60, 144.

\*\*\*

[--] Av egen erfarenhet så har vissa laestadianer minst sagt klankat ner på oss som inte tillhör rörelsen och rakt ut sagt att vi hamnar i helvetet, för att vi är så "syndiga"... alltså vi "bestämmer" över antalet barn, och vi gör det ena med det tredje. [--] Glöm inte att det inte är hela laestadianska rörelsen som tycker så och så, det är främst vissa släkten som tydligen inte kan komma upp ur sin håla och se/acceptera hur andra lever.

\*\*\*

... Båda mina föräldrar är fd laestadianer. [--] Ett av de viktigaste skälen att gå ur var för min mor just att man inom rörelsen inte kunde tolerera barnbegränsning. Hon hade själv sett sin egen mor gå under av allt barnafödande och vägrade göra detsamma. [--] Att gå ur var inte lätt och de kommentarer vår familj fått utstå genom åren har varit många. [--] Det mest sårande var den återkommande frågan från de vuxnas håll: varför vi inte längre ville vara Guds barn. Som om laestadianerna skulle vara Guds enda barn på denna jord? [--] Jag tror också att man går åt rätt håll inom rörelsen, att man inte är lika konservativ i alla frågor som tidigare. Men när det gäller barnafödandet så vet ja (ja, jag VET), att än idag känner många kvinnor inom rörelsen kravet på att skaffa många barn för att duga. Må så detta krav vara uttalat eller inte, men det finns!

\*\*\*

[--] Jag är själv uppvuxen i en [lae]stadiansk familj [--] . Har själv tre barn och är nöjd med dessa. Känner absolut ingen press på flera barn och vi gör och fattar de bes[il]lut som känns rätt för oss. [--] Visst finns det mycket konservativa tankesätt inom denna rörelse men absolut ingen stor grupp skulle jag vilja påstå. [--]

\*\*\*

[--] Avhoppare som blivit utfrysade??? Jag känner många "avhoppare" men ingen av dem blir utfrysade av sina familjer!!!! De jag känner har fortfarande samma kontakt som innan med sina familjer, däribland men egen bror. [--] Men varför delar ni in oss [laestadianer] i ett helt stort dåraktigt gäng, som om vi inte hörde till er värld? [---]

\*\*\*

Kvinnorna inom den laestadianska rörelsen är jättefascinerande tycker jag, helt härligt och otroligt att de lyckas få ihop ett liv som de trivs med mitt i ett samhälle som definitivt inte upplever familjer med 13 barn som ett ideal.

\*\*\*

[--] Let face it, vi har fördomar mot lessarna. Vi är rädda för det som är annorlunda och de är klart annorlunda än oss andra. Kommentarererna på ÖT:s sidor kommer aldrig annars så nära hets mot folkgrupp som när man kommenterar laestadianerna. [---]

\*\*\*

[--] När man lever ett lyckligt familjeliv, som jag gör kan jag känna frustr[ati]on över att jag måste försvara mej själv (den nedtryckta, värdelösa disktrasan) min man (tyrannen) mina barn (oönskade och ouppfostrade) p.g.a. skriverier som dessa, där man relaterar alla de här människornas problem till laestadianismen. Det gör det svårt för oss "vanliga laestadianer" att kunna möta andra människor utan att de med en hel påse fördomar klassar oss som värdelösa.<sup>287</sup>

---

<sup>287</sup> Debatt på ÖT:s webbsida 27.11.2008–2.12.2008, tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=47303>> (23.8.2011); Debatt på ÖT:s webbsida 19.1.2009–20.1.2009, tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=53139&highlight=det%20%C3%A4r%20ingen%20m%C3%A4nniskor%C3%A4ttsfr%C3%A5ga>> (23.8.2011); Debatt på bloggsida, tillgänglig: <<http://bloggen.fi/netti/>> (3.2.2009).



Av debattinläggen att döma har dialogen mellan laestadianer och icke-laestadianer inte alltid fungerat väl. Negativa och positiva erfarenheter lyfts fram av såväl laestadianer som icke-laestadianer. Icke-laestadianerna betraktar den laestadianska gruppen som en homogen grupp medan laestadianerna själva bemöter kritiken bland annat genom att peka på gruppens heterogenitet.

Laestadianerna är även kända för att förespråka helnykterhet. Ytterligare ett fenomen som utomstående ibland har lagt märke till är en god gemenskap laestadianer emellan. Detta är något som även laestadianerna själva värderar högt. Man ställer upp med praktisk hjälp för varandra då behov föreligger. Vid bönehusbyggen och -renoveringar framträder denna "talkoanda". Arbetet sker till stor del med hjälp av frivilliga insatser.<sup>288</sup> Denna gemenskap noterades även i ovan nämnda mediedebatt:

En liten fråga. Vad är det som upprör alla på vad [lae]stadianerna har för åsikter i en massa frågor? Kan det bero på gemenskapen?<sup>289</sup>

Jag har mycket gott att säga om den sunda laestadianismen dit jag räknar mig själv. Stora släkt och gemenskaper har varit och är en rikedom och styrka i olika livssituationer.<sup>290</sup>

Sammanfattningsvis finns det således olika uppfattningar om vad laestadianismen och det laestadianska normsystemet är. Från denna allmänna beskrivning om laestadianismen går vi över till undersökningens projektorter och de laestadianska föreningar som verkar på dessa orter.

## 2.3 Projektorterna

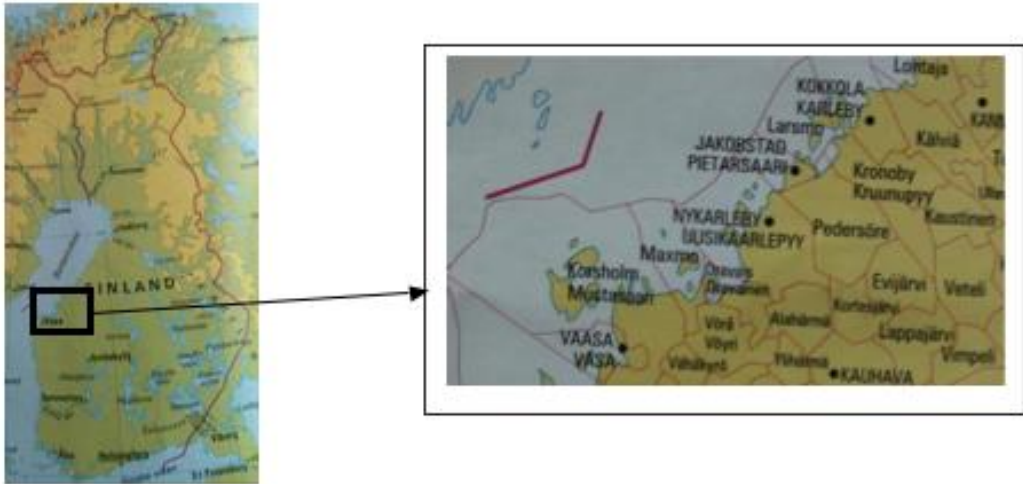
De informanter som medverkar i undersökningen kommer från norra svenska Österbotten i västra Finland. De är alla knutna till Rauhan Sana-riktningen och kommer från projektorterna Jakobstad, Larsmo och Karleby. Nedan följer en kort beskrivning av orterna och den laestadianska verksamheten på varje ort.

---

<sup>288</sup> Tendensen att "älska trossyskonen" har kritiserats av Pentti Taipale. Enligt Taipale har den allmänna nästankärleken fått stryka på foten vid en alltför markerad betoning av kärleken mellan trossyskonen. Se Taipale 1957, 128; Snellman 2005, 84; "Något om Laestadianismen", tillgänglig <[http://www.lff.fi/c/document\\_library/get\\_file?folderId=10811&name=DLFE-501.pdf](http://www.lff.fi/c/document_library/get_file?folderId=10811&name=DLFE-501.pdf)> (23.8.2011); KP 23/2008.

<sup>289</sup> Debatt på ÖT:s webbsida 19.1.2009–20.1.2009, tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=53139&highlight=det%20%C3%A4r%20ingen%20m%C3%A4nniskor%C3%A4ttsfr%C3%A5ga>> (23.8.2011).

<sup>290</sup> Debatt i KP 21.1.2009, tillgänglig: <[http://www.kyrkpressen.fi/component/option,com\\_mamblog/Itemid,889/task,show/action,view/id,19163/](http://www.kyrkpressen.fi/component/option,com_mamblog/Itemid,889/task,show/action,view/id,19163/)> (23.8.2011).



Projektbönehusen finns i Jakobstad, Larsmo och Karleby.

### 2.3.1 Jakobstad och Jakobstads Fridsförening

#### *Staden Jakobstad*

Jakobstad är en kuststad och var fram till slutet av 1800-talet en viktig sjöfartstad med gamla anor inom varvsindustrin.<sup>291</sup> Från slutet av 1800-talet etablerades andra industrier i staden, såsom bland annat trävaruindustri. Samtidigt upplevde tobaksfabriken ett uppsving, tätt följd av metallindustrin och även annan industri. Industrins positiva utveckling gjorde att inflyttningen till staden blev livligare.<sup>292</sup> Den totala folkmängden i Jakobstad var vid ingången av 1900-talet drygt 2 800 personer varav omkring 88 procent var svenskspråkiga. I början av 2000-talet hade stadens invånarantal stigit till omkring 19 500 personer med drygt hälften svenskspråkiga.<sup>293</sup> In på 2000-talet utgjorde pappersindustri och övrig industri samt servicebranschen huvudnäringarna i Jakobstad. Nativiteten i Jakobstad har i stora drag följt utvecklingen i landet i övrigt. Utbildningsnivån hos de svenskspråkiga i staden har varit något högre än hos de finskspråkiga.<sup>294</sup>

<sup>291</sup> Nikula 1952, 54; Hoffman 2002, 293–294.

<sup>292</sup> Nikula 1952, 62–64, 67–89; Hoffman 2002, 311–318.

<sup>293</sup> Finnäs 2002, 154.

<sup>294</sup> Finnäs 2002, 166–170, 189–193; "Fakta om Jakobstad", tillgänglig: <[http://www.jakobstad.fi/jbst/upload/doc/1034.Fakta\\_om\\_Jakobstad\\_07\\_Se.pdf](http://www.jakobstad.fi/jbst/upload/doc/1034.Fakta_om_Jakobstad_07_Se.pdf)> (23.8.2011).

### *Det andliga livet i Jakobstad*

Industrialiseringen i Jakobstad med tillhörande inflyttning gjorde att arbetarrörelsen, och även nykterhetsrörelsen fick fotfäste i staden i början av 1900-talet.<sup>295</sup> Slutet av 1800-talet och början av 1900-talet innebar samtidigt början på en livlig inomkyrklig och frikyrklig aktivitet i staden. I någon mån lyckades man på svenskt håll med tiden bredda kontakterna mellan arbetarna och den andliga verksamheten. De socialetiska konferenserna som ordnades av Jakobstads svenska församling tillsammans med Församlingsförbundet från början av 1960-talet kan ses som ett uttryck för detta.<sup>296</sup> De flesta svenskspråkiga Jakobstadsbor hörde under undersökningsperioden till den evangelisk-lutherska församlingen i Jakobstad. År 2006 hade Jakobstads svenska församling 10 043 medlemmar.<sup>297</sup> Kontakterna mellan de finskspråkiga inflyttarna och Jakobstads finska församling, som bildades år 1963, var till en början mera sparsamma.<sup>298</sup> Antalet medlemmar i Jakobstads finska församling omfattade år 2005 drygt 6 600 personer.<sup>299</sup> Flera såväl svensk- som finskspråkiga frikyrkor har, vilket redan har nämnts, etablerats i staden. Detta har bidragit till en livlig andlig verksamhet. Bland övriga religiösa samfund med verksamhetspunkter i Jakobstad kan ytterligare Jehovas vittnen och Jesu Kristi kyrka av Sista Dagars Heliga nämnas.

### *Laestadianismens etablering i Jakobstad*

Den laestadianska rörelsen nådde Jakobstad i slutet av 1800-talet. Ett fåtal eldsjälur i staden började bygga ett bönehus. Detta stod klart år 1903 i Skutnäs som hörde till Pedersöre kommun fram till år 1950. Den laestadianska rörelsens anhängare ökade med tiden. År 1949 bildade laestadianerna i Jakobstad en förening vilken registrerades under namnet Jakobstads Fridsförening rf. Tio år senare hade föreningen över 100 medlemmar. År 1972 byggdes ett nytt bönehus eftersom det gamla var för litet. I slutet av 1970-talet hade medlemsantalet stigit till 364 medlemmar. Ytterligare en tillbyggnad gjordes åren 1984–1986 och en grundrenovering åren 1998–1999. År 2000 omregistrerades föreningens namn till Jakobstads Fridsförening rf Pietarsaaren Rauhan Sana ry.<sup>300</sup> År 2008 var medlemmarnas antal omkring 1150 personer.<sup>301</sup>

### *Verksamheten i Skutnäs bönehus*

Verksamhetspunkten för Jakobstads Fridsförening är således Skutnäs bönehus. Till den traditionella verksamheten hör sammankomster, söndagsskola och syförening. Sammankomsterna är sedan början av 1960-talet tvåspråkiga vilket innebär att varje predikan tolkas från svenska till finska och tvärtom. Vid behov tolkas även till eller från

---

<sup>295</sup> Nikula 1952, 89–90.

<sup>296</sup> Ekstrand 2008, 9–18, 106–112.

<sup>297</sup> Ekstrand 2008, 138.

<sup>298</sup> Ekstrand 2008, 184–188.

<sup>299</sup> Ekstrand 2008, 185.

<sup>300</sup> Granholm m.fl. 2003, 6–7, 16–21, 51; Snellman 2005, 45, 66,

<sup>301</sup> Jakobstads Fridsförening rf: s medlemsregister år 2008.

engelska. Jakobstads Fridsförening och Närvilä Bönehusförening ordnar vintertid höst- och vintermöten växelvis. Föreningen håller även andakter på åldringshem och sjukhus i Jakobstad. Under några år i slutet av 1990-talet hölls mamma-barn-samlingar varje vecka i bönehuset.<sup>302</sup> Årliga föräldrasamlingar för söndagsskolbarnen har någorlunda regelbundet hållits sedan början av 1990-talet. Sedan hösten 1997 har årliga diskussionskvällar med predikanter och ungdomar som deltagare även hållits. Ytterligare en typ av ungdomsverksamhet är, sedan år 2004, en så kallad förskriftskola. Denna består av en serie samlingar på vårterminen innan de unga inleder sitt skriftskolår. Till verksamheten hör även sedan år 2002 möjligheter till enskild själavård. För ändamålet har en grupp personer utsetts.<sup>303</sup> I slutet av år 2009 skakades Jakobstads Fridsförening och LFF:s övriga medlemsföreningar av avslöjanden om sexuella övergrepp utförda av en numera avliden förkunnare i bönehuset i Skutnäs.<sup>304</sup> Som en följd av avslöjandet gjordes på årsmötet 2010 beslut om organisatoriska förändringar inom Jakobstads Fridsförening. Samtidigt planerades verksamhetsmässiga förändringar med tyngdpunkt på undervisning i söndagsskola, i ungdoms- och bibelstudiegrupper.<sup>305</sup>

#### *Relationerna mellan Skutnäs bönehus och Jakobstads svenska församling*

Även om relationerna mellan den evangelisk-lutherska församlingen i Jakobstad och laestadianerna på orten länge präglades av ömsesidigt misstroende har laestadianerna alltid varit medlemmar i lokalförsamlingen.<sup>306</sup> Majoriteten av medlemmarna i Jakobstads Fridsförening hör till Jakobstads svenska församling. Därmed utgör laestadianerna nästan tio procent av församlingsmedlemmarna i Jakobstads svenska församling.<sup>307</sup> Ett fåtal medlemmar i fridsföreningen hör till Jakobstads finska församling och omkring 23 procent av medlemmarna hör till Pedersöre församling eller någon av de andra närbelägna evangelisk-lutherska församlingarna. Fridsföreningens medlemmar återfinns bland kyrkligt förtroendevalda i respektive evangelisk-lutherska församling. Laestadianerna i Jakobstad deltar även i församlingsfadderverksamheten i Jakobstads svenska församling.<sup>308</sup>

Samarbetet mellan fridsföreningen och Jakobstads svenska församling har bestått av att föreningen ordnar sina lördagssammankomster ett par gånger om året i Jakobstads kyrka och Pedersöre kyrka. Höstens och vinterns stormöten ordnas även i kyr-

---

<sup>302</sup> Snellman 2005, 67, 86–88.

<sup>303</sup> JFSM 10.3.1992; JFÅM 20.2.1993; JFSM 12.8.1997; JFSM 16.9.1998; JFSM 29.1.2000; JFÅM 15.8.2002; JFSM 11.11.2003.

<sup>304</sup> Artikel i ÖT 29.12.2009.

<sup>305</sup> JFÅM 29.1.2010.

<sup>306</sup> Wentin 1963, 146–147.

<sup>307</sup> Artikel i ÖT 30.12.2009. ÖT:s intervju med kyrkoherden i Jakobstads svenska församling.

<sup>308</sup> JFSM 5.4.1994; JFSM 27.9.02; JFSM 12.12.06; Ekstrand 2008, 234; Jakobstads svenska församlings hemsida, tillgänglig: <[http://www.pedersoreprosteri.fi/web/index.php?option=com\\_frontpage&Itemid=1](http://www.pedersoreprosteri.fi/web/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1)>. Sökväg: *Jakobstads svenska/Förvaltning* (23.8.2011). Om församlingsfadderverksamheten se avsnitt 3.2.3.

kans utrymmen.<sup>309</sup> Övrigt samarbete har i huvudsak förekommit vid särskilda festligheter. Kyrkoherden i Jakobstads svenska församling ledde ceremonin vid invigningen av såväl det nybyggda bönehuset år 1972 som återinvigningen av det renoverade bönehuset år 1999. Från fridsföreningens håll har man deltagit i och uppvakttat vid festligheter i Jakobstads svenska församling. I planerna för år 2008 ingick även att inbjuda kyrkoherden att predika i sammankomsten vid bönehuset.<sup>310</sup> Från de evangelisk-lutherska församlingarna i Jakobstadsnejden har man uttryckt önskan om att fridsföreningen inte isolerar sig från den evangelisk-lutherska kyrkans verksamhet.<sup>311</sup> I övrigt har fridsföreningens medlemmar deltagit i varierande grad i den evangelisk-lutherska kyrkans verksamhet.

### *Övrigt om laestadianismen i Jakobstad*

Laestadianerna i Jakobstad utgör omkring 4 procent av befolkningen i staden. Det innebär en minoritetsställning i jämförelse med laestadianerna på den andra projektorten, Näs. Någon undanskymd roll kan laestadianismen trots detta inte sägas ha i Jakobstad. De barnrika familjerna syns framför allt i skolvärlden. Laestadianer engagerar sig inom näringsliv, privatföretagsamhet och politik. På den politiska arenan återfinns de till största delen bland Kristdemokraterna och Svenska Folkpartiet.<sup>312</sup> Förutom verksamheten i Skutnäs bönehus finns en annan laestadiansk verksamhet i Jakobstad. Den upprätthålls av den gammallaestadianska riktningen genom föreningen *Pietarsaaren Rauhanyhdistys ry* med 23 medlemmar (år 2008). Således finns också i Jakobstad spår av splittringen inom laestadianismen på 1930-talet.<sup>313</sup> Det förekommer inget samarbete mellan nämnda förening och Jakobstads Fridsförening.

Jakobstads Fridsförening är den numerärt sett största av av föreningarna som ingår i undersökningen. Omkring 20 kilometer norrut längs kusten återfinns följande projektbönehus, Näs bönehus i Larsmo kommun.

---

<sup>309</sup> JFSM 17.3.98; Om stormöten se exempelvis verksamhetsberättelse år 2003; om lördagssammankomster se exempelvis JFSM 14.12.1992; JFSM 6.4.2008.

<sup>310</sup> Granholm m.fl. 2003, 19–20; JFSM 4.9.2007; JFSM 14.8.2008.

<sup>311</sup> I samband med renoveringen av bönehuset åren 1998–1999 fördes diskussioner om byggande av altarring i bönehuset. Efter diskussioner med kyrkoherdarna i Jakobstads svenska och finska församlingar samt Peder-söre församling avstod man från att förverkliga detta. Se JFSM 17.3.98. Denna önskan upprepades av kyrkoherden i Jakobstads svenska församling i samband med avslöjandena om sexuella övergrepp i slutet av år 2009. Se ÖT 30.12.2009.

<sup>312</sup> "Kristdemokraterna har länge haft ett starkt understöd, speciellt i Jakobstadsregionen" var ett uttalande från en kristdemokratisk kandidat från Jakobstad i EU-valet år 2009. Se Kristdemokraternas hemsida, tillgänglig: <[http://www.kristillisdemokraatit.fi/KD/www/se/nyhetsrummet/nyheter.php?we\\_objectID\\_5084](http://www.kristillisdemokraatit.fi/KD/www/se/nyhetsrummet/nyheter.php?we_objectID_5084)> (23.8.2011). Svenska Folkpartiet har även haft laestadianska förtroendevalda. Se exempelvis "Ledare" i ÖT 17.12.2008, tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=49861>> (23.8.2011).

<sup>313</sup> Wentin 1963, 69–77; Skriftligt meddelande Junttila, Irja 11.9.2008.

## 2.3.2 Larsmo och Näs Fridsförening

### *Larsmo kommun*

Skärgårdskommunen Larsmo som ligger mellan Karleby i norr och Jakobstad i söder består av två större öar, Larsmo och Eugmo samt nästan 400 mindre öar. Fram till 1900-talets andra hälft bestod de traditionella huvudnäringarna av säljakt och fiske samt jordbruk och boskapsskötsel. Båtindustrin utgjorde den huvudsakliga näringsgrenen ännu in på 2000-talet även om knappt hälften av kommunens arbetsplatser återfanns inom servicenäringen.<sup>314</sup> Antal invånare i hela kommunen var år 2009 cirka 4 700 varav över drygt 92 procent var svenskspråkiga.<sup>315</sup> Befolkningsutvecklingen i Larsmo rönt på 1980-talet intresse från forskarkåll. En hög nativitet, vilken långt kan tillskrivas de laestadianska familjerna, gjorde att kommunens befolkning ökade med drygt 40 procent åren 1950–1985. Enligt Fjalar Finnäs utgjorde laestadianerna drygt 40 procent av kommunens befolkning i slutet av 1980-talet. Finnäs konstaterar även i sin rapport att utbildningsnivån i Larsmo under 1900-talets senare hälft var jämförelsevis låg.<sup>316</sup> Statistiska uppgifter om befolkning, sysselsättning och skilsmässor låg som grund för en kvällstidnings val av Larsmo till landets lyckligaste kommun i slutet av år 2008. Om-sorg om medmänniskor och trygghet lyftes fram som stabila värden bland kommunens invånare. Det faktum att förekomsten av alkoholrelaterade problem var låg ansågs härröra från den stora andelen laestadianska familjer i kommunen.<sup>317</sup>

### *Andligheten i Larsmo*

Larsmo har präglats av en livlig andlig verksamhet. I slutet av 1800-talet bredde den pietistiska rörelsen ut sig i Larsmo. Den åtföljdes av laestadianismen i början av 1870-talet. Under 1900-talet fick Kyrkans ungdom och Luthersk inremission fotfäste på orten. Baptismen och i någon mån Jesu Kristi kyrka av Sista Dagens Heliga är exempel på icke-lutherska samfund som har egen verksamhet i Larsmo. Den laestadianska Rauhan Sana-riktningens etablering i Larsmo har resulterat i att tre frids- och bönehus-föreningar har bildats med egna bönehus i Bosund, Näs och Risöhall.<sup>318</sup> Varje förening har likartad verksamhet med inalles 2 120 medlemmar.<sup>319</sup> Frids- och bönehusföreningarna i Larsmo hör som redan har nämnts till LFF:s medlemsföreningar.

---

<sup>314</sup> Fagerudd 2006, 7; Fagerudd 2006, 31–46; Karlsson 2006, 47–58; Larsmo kommuns hemsida, tillgänglig: <<http://www.larsmo.fi/document.asp>>. Sökväg: *Larsmo-info/Näringsliv* (23.8.2011).

<sup>315</sup> Larsmo kommuns hemsida, tillgänglig: <<http://www.larsmo.fi/document.asp>>. Sökväg: *Larsmo-Info/Fakta* (23.8.2011).

<sup>316</sup> Finnäs 1989, 3, 45.

<sup>317</sup> "Fem frågor till Gun Kapténs, kommundirektör i Larsmo" i Hbl 24.12.2008.

<sup>318</sup> Wentin 1963, 29; Finnäs 1989, 5; Fellman & Björkskog 2006, 102–106.

<sup>319</sup> Enligt medlemsregistren hade Näs Fridsförening cirka 700 medlemmar, år 2007. Risöhall Bönehusförening hade cirka 620 medlemmar år 2007. Bosund Bönehusförening har inget medlemsregister men medlemmarnas antal uppskattas till omkring 800, enligt muntligt meddelande Björkskog, Fredrik 13.7.2008.

### *Laestadianismens etablering i Näs*

Det laestadianska bönehuset i Näs byggdes åren 1903–1906. Verksamhet med sammankomster på söndagar kom igång och åtminstone tre större sommarmöten hölls i bönehuset under 1900-talets första decennier. År 1964 registrerades Näs Fridsförening rf. Söndagsskolan som tidigare hade hållits i hemmen och i skolan började från år 1965 hållas i bönehuset. År 1969 ökade antalet medlemmar då laestadianerna i Västerby anslöt sig till föreningen. Hösten 1976 invigdes ett nybyggt bönehus eftersom fridsföreningens medlemsantal hade ökat och det gamla bönehuset var slitet. En ytterligare renovering och förstoring av bönehuset skedde på 1990-talet. Det nyrenoverade bönehuset med plats för 420 personer stod klart år 1996.<sup>320</sup> Medlemsantalet var i slutet av år 2007 knappt 700 personer, barnen inräknade.<sup>321</sup>

### *Verksamheten i Näs bönehus*

Tyngdpunkten i verksamheten i Näs bönehus har varit sammankomster med tolkning av predikningar till finska, eller i händelse av finskspråkiga talare, till svenska. Återkommande kontakter med laestadianer i USA<sup>322</sup> innebär att tolkning även har skett till eller från engelska vid behov. Sammankomster hålls vintertid även som veckosluts-sammankomster en gång i månaden. Då kallas gästande talare till bönehuset. Midsommarhelgens sammankomst på Köpmanholmen, en liten ö i Eugmo yttre skärgård, är även en mångårig tradition. Dessutom upprätthålls kontakter till Sandlundens åldringshem genom att sammankomster ordnas där och genom att åldringar inbjuds till bönehuset en söndag i året. Till verksamheten hör även söndagsskola och syförening. Under 1990-talet hölls kurser i orgelspelning i bönehuset. En yngre verksamhetsform har utgjorts av en mamma-barn-grupp som samlades varje vecka med början från år 2003. Den verksamheten upphörde efter ett par år.<sup>323</sup>

### *Relationerna mellan Näs bönehus och Larsmo församling*

Laestadianerna i Näs bönehus är medlemmar i Larsmo församling. Relationerna till Finlands evangelisk-lutherska kyrka var inte goda då den laestadianska väckelserörelsen etablerades i Larsmo i början av 1870-talet. Ändå ville laestadianerna inte lämna kyrkan. Under 1900-talets första decennier verkar motsättningarna ha minskat. Ett närmande kan skönjas då sommarens stormöten i Näs från år 1935 flyttades till Larsmo kyrka. Att Larsmo församlings läsförhör och senare läsmöten ordnades i bönehuset tills man upphörde med dessa år 2003 kan även ses som uttryck för samarbete.<sup>324</sup> Vid undersökningsperiodens slut ordnar Näs Fridsförening tillsammans med Bosund och Risöhall bönehusföreningar fortfarande sommarstormöten i samarbete med Larsmo

---

<sup>320</sup> Gäddnäs & Fagerholm 2006, 9–10, 14–15, 58, 74, 76, 78, 90, 104–105.

<sup>321</sup> Näs Fridsförenings medlemsregister 2007.

<sup>322</sup> Medlemmar i Apostolic Lutheran Church of America.

<sup>323</sup> Gäddnäs & Fagerholm 2006, 90–91, 101–108; Muntligt meddelande Snellman, Barbro 8.9.2008.

<sup>324</sup> Gäddnäs & Fagerholm 2006, 47, 51, 54–57.

församling vartannat år.<sup>325</sup> Dessutom ordnar Näs Fridsförening sammankomster i Larsmo kyrka två lördagskvällar per år. Övriga kontakter mellan bönehuset i Näs och Larsmo församling förekommer i huvudsak på personlig nivå. De enskilda medlemmarna i fridsföreningen deltar i den evangelisk-lutherska kyrkans verksamhet i Larsmo i varierande grad.<sup>326</sup> Det finns bland de förtroendevalda i Larsmo församling personer som kan anses representera Näs Fridsförening.<sup>327</sup>

### *Övrigt om laestadianismen i Näs*

Laestadianerna utgör idag omkring 45 procent av befolkningen i Larsmo kommun. I Näs delområde är majoriteten av befolkningen, ca 70 procent, laestadianer.<sup>328</sup> Härvidlag skiljer sig Näs från de två övriga projektorterna. Politiskt har laestadianerna i Larsmo i huvudsak tillhört Svenska Folkpartiet och Kristdemokraterna.<sup>329</sup> Enligt Wentin har enheten bland de svenskspråkiga laestadianerna bevarats. Splittringarna inom laestadianismen berörde de finskspråkiga laestadianerna i högre grad. Den första splittringen som skedde vid sekelskiftet i början av 1900-talet då de förstfödda och de nyväckta lämnade gammallaestadianismen har dock i någon mån berört laestadianerna i Näs. De nyväckta med en något striktare och mera lagisk lärosyn fick till en början anhängare i gårdarna i och omkring Näs men största delen återgick till gammallaestadianismen.<sup>330</sup> Att enheten bland de svenskspråkiga laestadianerna har bevarats innebär inte att åsiktsbrytningar har saknats. Spänningar som har funnits i Näs bönehus kan eventuellt ses som konsekvenser av den nya väckelsens nedslag i lokalhistorien.<sup>331</sup>

Näs bönehus, ett av Rauhan Sana-riktningens tre bönehus i Larsmo kommun, är det andra av avhandlingens projektbönehus. Från Näs cirka 20 kilometer norrut ligger Karleby med Närvilä Bönehusförening som är det tredje projektbönehuset i undersökningen.

---

<sup>325</sup> Artikel i ÖT 10.7.2008.

<sup>326</sup> Muntligt meddelande Thylin 13.8.2008.

<sup>327</sup> Larsmo församlings hemsida, tillgänglig: <[http://www.pedersoreprosteri.fi/web/index.php?option=com\\_frontpage&Itemid=1](http://www.pedersoreprosteri.fi/web/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1)>. Sökväg: *Larsmo församling/ Fullmäktige* samt *Larsmo församling/Kyrkoråd* (23.8.2011).

<sup>328</sup> Invånarantal i Näs delområde utgjorde i slutet av år 2005 935 personer enligt "Kort fakta om Larsmo" 4.4.2008. Antalet medlemmar i Näs Fridsförening torde vid den tidpunkten ha rört sig omkring 670 medlemmar. Se Gäddnäs & Fagerholm 2006, 90.

<sup>329</sup> Bland deltagarna i Svenska Folkpartiets partidag år 2010 fanns exempelvis en av medlemmarna i Näs Fridsförening. Se exempelvis Svensk Folkpartiets delegatlista, tillgänglig: <[http://sfp.fi/Site/Widget/Editor/100/files/Partidagen\\_2010/\\_delegater.pdf](http://sfp.fi/Site/Widget/Editor/100/files/Partidagen_2010/_delegater.pdf)> (23.8.2011). I ÖT inför kommunalvalet år 2008 kunde man läsa 14.7.2008: "Kd [Kristdemokraterna] har alltid haft en stark position i Larsmo och nu har vi rejält med medvind. Naturligtvis kan man inte räkna med en lika stor ökning varje år, men det ser bra ut och vi väntar oss flera platser i det kommande valet." Artikel tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=30522>> (23.8.2011).

<sup>330</sup> Wentin 1963, 54, 69–74, 116–119.

<sup>331</sup> Gäddnäs & Fagerholm 2006, 42–43, 91.



### 2.3.3 Karleby och Närvilä Bönehusförening

#### *Karleby stad*

Karleby är den av projektorterna som är belägen längst i norr. Den är en kuststad i likhet med Jakobstad. Staden fick sitt nuvarande namn vid samgången mellan Gamla-karleby stad och Karleby landskommun, senare Karleby kommun år 1977. Gamla-karleby stad grundades år 1620. Viktiga näringsgrenar var sjöfart och skeppsbyggnad. I mitten av 1800-talet mattades utvecklingen av, för att igen på grund av industrialiseringen få ett uppsving mot slutet av århundradet. Läder- och metallindustrin medverkade till den positiva utvecklingen. I början av 1880-talet fanns omkring 2 000 invånare i staden varav 300 var finskspråkiga.<sup>332</sup> I slutet av år 2009 fanns knappt 46 000 invånare i staden varav omkring 84 procent finskspråkiga och 14 procent svenskspråkiga. Samhällelig service, industri och handel var stadens viktigaste näringsgrenar år 2005.<sup>333</sup>

#### *Andligheten i Karleby*

I Karleby finns en lång tradition av religiös verksamhet. I slutet av 1800-talet beskrevs invånarna i staden som "till hundra procent lutheraner och därtill ännu mycket religiösa".<sup>334</sup> Kyrklig föreningsverksamhet i form av nykterhetsföreningar, föreningar för socialt arbete, andlig upplysning och evangelisation blomstrade under de första decennierna av 1900-talet. Förekomsten av kyrkliga och frikyrkliga rörelser var riklig. Bland inomkyrkliga väckelserörelser utgjorde laestadianismen, den evangeliska rörelsen och den nya kyrkliga väckelsen (senare Kyrkans Ungdom) de mest betydelsefulla i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet. En svärmisk form av andlighet fick fäste i nejden i och med den väckelse som uppstod kring Maria Åkerblom från 1910-talet framåt. Metodismen, baptismen, Frälsningsarmén och pingströrelsen vann även anhängare i dåvarande Gamlakarleby i slutet av 1800-talet. Någon större genomslagskraft fick däremot inte övriga religiösa samfund som Jehovas vittnen och Adventkyrkan.<sup>335</sup>

#### *Närvilä bönehus historia*

Laestadianismen nådde Karleby omkring år 1869. Man samlades till möten i hemmen och i ett arbetsrum anslutet till en smedja. År 1886 byggdes det laestadianska bönehuset i Närvilä. Liksom själva byggandet sköttes bönehusets underhåll och renoveringar med frivillig arbetskraft. År 1925 fanns omkring 200 laestadianer i trakten. Behovet att organisera sig ledde till att Kokkolan Rauhanyhdistys ry/Gamlakarleby Fridsföre-

---

<sup>332</sup> Back 1976, 285–286; Toiviainen 2001, 17–19, 126–135, 142–149, 408, 414,

<sup>333</sup> Se Karleby stads hemsida, tillgänglig: <<https://www.kokkola.fi/>>. Sökväg: *Kunta-info/Yleistietoa kunnasta* (23.8.2011).

<sup>334</sup> Toiviainen 2001, 17.

<sup>335</sup> Toiviainen 2001, 513, 523–538.

ning rf grundades år 1932 med tvåspråkig verksamhet.<sup>336</sup> Splittringen inom gammal-laestadianismen år 1934, vilken innebar att Rauhan Sana-riktningen avskiljde sig från gammallaestadianismen, satte förmodligen sina avtryck i bönehusets gemenskap. Familje- och släktskapsband klipptes av och man förlorade kontakten med varandra. Bönehuset grundrenoverades i början av 1970-talet. I slutet av 1990-talet inleddes planeringen av ett nytt bönehus, som invigdes i maj år 2003. Bönehuset med såväl samlingssal som serveringsrum har omkring 250 sittplatser. I mars 2008 fanns i Närvilä Bönehusförening<sup>337</sup> omkring 370 medlemmar, barnen inräknade.<sup>338</sup>

### *Verksamhet i bönehuset*

Den primära verksamheten har ända från laestadianismens etablering i Karleby varit sammankomsten. Tvåspråkigheten har kommit till uttryck genom att predikningarna har tolkats till finska eller svenska. Sammankomster hölls från verksamhetens början på söndagar men även under flera dagar i sträck då långväga predikanter gästade orten. Söndagsskolan startade år 1935. Syföreningen samlades i hemmen på 1920-talet. Man tillverkade alster för årligen återkommande försäljningstillfällen. På 1950-talet noterades syföreningens intäkter separat i föreningens bokslut. Syföreningen samlades kvällstid, vilket ändrades mot slutet av undersökningsperioden till samlingar dagstid.<sup>339</sup>

På 1970-talet dryftades frågan om behovet av ungdomsverksamhet. Årsmötet utsåg år 1973 ansvarspersoner för ändamålet. På 1980-talet ordnades bibelstudier och mötes- och skidresor för de unga. Från 1990-talet befastes ungdomsverksamheten och man valde ungdomsledare – även kvinnliga – på årsmötena. Man höll även ett par teckenspråkskurser i bönehuset. Under 2000-talet utökades verksamheten ytterligare. Man önskade förstärka gemenskapen i bönehuset genom anordnandet av familjekvällar, med programpunkter som servering, fri samvaro och andakt. Barnen skulle aktiveras i klubbverksamhet och förslaget om körverksamhet bifölls av årsmötet. Vidare skulle söndagsskolbarnen ibland medverka med sång på sammankomsten. Sångaftnar, separata samlingar för män och kvinnor och gemensamma temakvällar om exempelvis äktenskap arrangerades även.<sup>340</sup>

### *Relationer mellan Närvilä bönehus och Karleby församling*

Majoriteten av medlemmarna i Närvilä Bönehusförening är svenskspråkiga och således medlemmar i Karleby svenska församling. Relationerna till den evangelisk-lutherska lokalförsamlingen präglades länge i Karleby, liksom på övriga orter i svenska Öster-

---

<sup>336</sup> Wentin 1963, 22–29; Wentin & Wentin 1986, 7–13, 18; Toiviainen 2001, 525–526.

<sup>337</sup> *Styrelsens* tillkännagivande i SMT 2/2005. Föreningsnamnet Kokkolan Rauhanyhdistys ry/Gamlakarleby Fridsförening rf ändrades till Närvilä Bönehusförening rf – Närvilän Rukoushuoneyhdistys ry.

<sup>338</sup> Närvilä Bönehusförenings medlemsregister, mars 2008.

<sup>339</sup> NBB 1954, 1955, 1956; Närvilä Bönehusförenings hemsida, tillgänglig <<http://www.narvila.fi/>>. Sökväg: *Verksamhet/Syförening* (23.8.2011); Wentin & Wentin 1986, 19–20.

<sup>340</sup> NBÅM 18.3.1973; NBSM 20.10.1986; NBÅM 16.3.1988; NBÅM 21.3.1990; NBVB 1996; NBÅM 6.3.2004; NBSM 4.6.2007.

botten, av ömsesidigt misstroende.<sup>341</sup> Numera har trenden svängt och samarbetet mellan bönehusföreningen och Karleby svenska församling har ökat. Erik Wentins förhoppning under 1960-talet, om ett närmande mellan laestadianer och den evangelisk-lutherska kyrkan, ser ut att ha burit frukt i det bönehus som förmodligen har stått hans hjärta närmast.<sup>342</sup> Exempel på samarbete är läsförhör som har hållits i bönehuset.<sup>343</sup> Predikanterna från Närvilä har tillsammans med präster i Karleby svenska församling hållit sammankomster i Karlebynejden.<sup>344</sup> Närvilä har arrangerat samlingar i kyrkans utrymmen, även vid sidan om de traditionella stormöten som har ordnats i kyrkan. Vid nämnda stormöten har Karleby svenska församlings präster medverkat, ofta vid inledningsmötet.<sup>345</sup>

Från 2000-talet utökades samarbetet ytterligare. Ramar för kyrkans användning av Närvilä bönehus utrymmen drogs upp. Bakgrunden var att man i Närvilä hade begärt ekonomiskt stöd för bönehusbygget av Karleby kyrkliga samfällighet. Årsmötet önskade att all verksamhet som skedde i bönehuset skulle "ske i enlighet med kristen tro och föreningens principer".<sup>346</sup> Karleby svenska församlings präster skulle årligen kallas att predika på sammankomsten.<sup>347</sup> Det utökade samarbetet syntes i stormötesannonseringen, där såväl Närvilä Bönehusförening som Karleby svenska församling framträdde.<sup>348</sup> Närvilä Bönehusförening gick med som arrangörer i Kyrkhelgen som ordnades för andra året i rad i september 2009 i Karleby.<sup>349</sup> Medlemmarna i Närvilä Bönehusförening har även varit kyrkopolitiskt aktiva.<sup>350</sup>

Bönehuset i Närvilä skiljer sig verksamhetsmässigt från de andra projektbönehusen. Det nära samarbetet med den evangelisk-lutherska kyrkan, och från 2000-talet även med inomkyrkliga grupperingar, divergerar i jämförelse med de övriga projektbönehusen.

---

<sup>341</sup> Toiviainen 2001, 525–526.

<sup>342</sup> Wentin 1963, 148.

<sup>343</sup> Se NBVB 1989; NBSM 19.2.2001.

<sup>344</sup> NBSM 26.10.1983; NBSM 1.9.1993.

<sup>345</sup> Se exempelvis NBVB 1989; NBVB 2000; NBVB 2001; NBÖP: Diskussionstillfälle i Närvilä 8.11.1989; Mötesprogram för höstmötet 2–3.11.2002.

<sup>346</sup> NBÅM 8.3.2003.

<sup>347</sup> NBSM 25.3.2004.

<sup>348</sup> NBSM 3.10.2008.

<sup>349</sup> NBSM 28.4.2009. Arrangörer för Kyrkhelgen 2009 var bland andra Karleby svenska församling, Evangeliska folkhögskolan i Österbotten, Kristet Perspektiv, Luthersk Inremission, Martyrkyrkans Vänner, Oasrörelsen i Svenskfinland, Student- och Skolungdomsmissionen och Svenska Lutherska Evangeliföreningen. Se SB 5/2009. Kyrkhelgen ordnades första gången i augusti 2008. Man ville samla de så kallade gammaltroende inom evangelisk-lutherska kyrkans ram för att stärka gemenskapen mellan olika grupperingar men som man uppfattade att sinsemellan delade värderingarna. Kyrkhelgen har samlat rikligt med deltagare. Exempelvis under Kyrkhelgen i september 2010 samlades 1100 personer till lördagskvällens festmessa. "Vi upplever detta som ett klart behov av en tydlig bibelförankrad förkunnelse där Jesus Kristus är i centrum", skrev ordförande i arbetsgruppen för Kyrkhelgen, kyrkoherde i Larsmo församling, Max-Olav Lassila, efter Kyrkhelgen i september 2010. Se Kyrkhelgens hemsida, tillgänglig: <[http://kyrkhelg.blogspot.com/2010\\_09\\_01\\_archive.html](http://kyrkhelg.blogspot.com/2010_09_01_archive.html)> (23.8.2011).

<sup>350</sup> Se exempelvis NBÅM 8.3.2003.

### Övrigt om laestadianismen i Karleby

Laestadianerna i Närvilä Bönehusförening utgör knappt 1 procent av befolkningen. De är aktiva inom näringsliv, privatföretagsamhet och politik. Liksom sina trossyskon i Näs och Jakobstad går det politiska understödet till Svenska Folkpartiet och Kristdemokraterna.<sup>351</sup> Närvilä bönehus var det projektbönehus som berördes mera direkt av laestadianismens splittring på 1930-talet då de svenskspråkiga laestadianerna tog ställning i tvisterna vid en samling i bönehuset år 1936. Ett par familjer drog sig ur gemenskapen i Närvilä bönehus och bildade en ny gammallaestadiansk fridsförening år 1948. Medlemsantalet i denna, *Kokkolan seudun Rauhanyhdistys rf – Karlebynejdens Fridsförening ry*, uppgår till 700 personer (år 2008). Till verksamheten hör sammankomster, söndagskola, dagklubbar och bibelklasser.<sup>352</sup> Det finns inget samarbete mellan nämnda gammallaestadianska förening som hör till SRK och Närvilä Bönehusförening. Däremot är relationerna goda mellan medlemmarna i Närvilä Bönehusförening och medlemmarna i *Kokkolan Rauhan Sana* som bildades i mitten av 1960-talet. Föreningen fungerar i anslutning till LYRS med omkring 60 personer engagerade i föreningen. Till verksamheten hör tisdagskvällens familjemöten och lägerverksamhet på lägerområdet *Varvet*. Medlemmarna besöker såväl Närvilä bönehus som den evangelisk-lutherska kyrkans gudstjänster.<sup>353</sup> Det kan således konstateras att det i Karleby finns tre aktiva laestadianska föreningar. I fokus för denna undersökning står Närvilä Bönehusförening som är en av LFF:s medlemsföreningar.

---

<sup>351</sup> Bland Svenska Folkpartiets fullmäktigeledamöter i Karleby stad har medlemmar i Närvilä Bönehusförening återfunnits. Se exempelvis artikel i ÖT 26.10.2008, tillgänglig: <<http://www.ot.fi/story.aspx?storyID=29827>> (23.8.2011) och Yles nyheter, tillgänglig: <<http://svenska.yle.fi/nyheter/sok.php?id=201127&lookfor=&sokvariant=arkivet&advanced=yes&antal=10>> (23.8.2011); Skriftligt meddelande Snellman, Hans 27.5.2011.

<sup>352</sup> Wentin 1963, 69–72; Skriftligt meddelande Junttila 11.9.2008.

<sup>353</sup> Muntligt meddelande Paananen Juhani 25.9.2008. LYRS fungerar organisatoriskt på annat sätt än LFF. LYRS har personmedlemmar, inte bönehusföreningar som exempelvis LFF har. Styrelsen i LYRS godkänner nya medlemmar efter skriftlig ansökan om medlemskap. Se LYRS hemsida, tillgänglig: <[http://www.lyrs.fi/toiminta\\_jasenhakemus.php](http://www.lyrs.fi/toiminta_jasenhakemus.php)> (23.8.2011).

Kommun	Invånarantal Källa: befolkningsregistercentralen <sup>354</sup>	Näringsgrenar <sup>355</sup>	Förening	Verksamhets- profil	Medlemsantal Ca	Laest. % av kommunens invånare
Jakobstad	19627 (12. 2009) Språkgrupper (1.2010) <sup>356</sup> Svenskspråkiga ca 56 % Finskspråkiga ca 40 % Övriga ca 4 %	Tjänster Pappersindustri Livsmedelsindustri	Jakobstads Fridsförening	Bredare verksamhet	1150 (8. 2008) varav ca 880 jakobstadsbor	Ca 4 %
Larsmo	4719 (12. 2009) (1 Näs 935 31.12.2005) Språkgrupper (2010) <sup>357</sup> : Svenskspråkiga ca 92 % Finskspråkiga ca 6 % Övriga ca 2 %	Kommunal service Båtindustri	Näs Fridsförening Bosund Bönehusförening Risöhall Bönehusförening	Basverksamhet	700 (12. 2007)  800 (7. 2008)  620 (7. 2008)	Ca 45 % (Ca 70 % av invånarna i Näs)
Karleby	45896(12. 2009) Språkgrupper (12.2009) <sup>358</sup> Finskspråkiga ca 84 % Svenskspråkiga 14 % Övriga ca 2 %	Tjänster Handel Metallindustri Kemikalieindustri	Närvilä Bönehusförening	Bredaste verksamhet	370 (3. 2008)	Ca 1 %

Karaktäristik av projektbönehusen och deras hemorter.

Efter denna presentation av laestadianismen, projektbönehusen och deras hemorter går vi över till avhandlingens empiriska del vilken omfattar kapitlen tre, fyra och fem. I följande kapitel redogörs för traditionens innehåll i det föreställda och det materiella utrymmet.

<sup>354</sup> Uppgifter från befolkningsregistercentralen, tillgänglig: <<http://www.vaestorekisterikeskus.fi>>. Sökväg: *Tjänster för medborgare/Statistik/Invånarantal* (19.8.2011).

<sup>355</sup> Fakta om Jakobstad, tillgänglig: <[http://www.jakobstad.fi/jbst/upload/doc/1034.Fakta\\_om\\_Jakobstad\\_07\\_Se.pdf](http://www.jakobstad.fi/jbst/upload/doc/1034.Fakta_om_Jakobstad_07_Se.pdf)> (23.8.2011); Larsmo kommuns hemsida, tillgänglig: <<http://www.larsmo.fi/document.asp>>. Sökväg: *Larsmo-info/Näringsliv* (23.8.2011); Karleby stads hemsida, tillgänglig: <<https://www.kokkola.fi/>>. Sökväg: *Kunta-info/Yleistietoa kunnasta* (23.8.2011).

<sup>356</sup> <[http://www.jakobstad.fi/index\\_se.html](http://www.jakobstad.fi/index_se.html)>. Sökväg: *Jakobstads-info* (23.8.2011).

<sup>357</sup> Larsmo kommuns hemsida, tillgänglig: <<http://www.larsmo.fi/document.asp>>. Sökväg: *Larsmo-info/Fakta* (23.8.2011)

<sup>358</sup> Se Karleby stads hemsida, tillgänglig: <<https://www.kokkola.fi/>>. Sökväg: *Kunta-info/Tilastot/Kokkolan väestö iän, sukupuolen ja kielen mukaan 31.12.2009* (23.8.2011).

### 3 Traditionens innehåll – kallelselära i det föreställda och det materiella utrymmet

I detta kapitel redogörs för det föreställda och det materiella utrymmets traditionsstoff. Det materiella utrymmet utgörs av bönehusverksamheten i Jakobstads Fridsförening, Näs Fridsförening och Närvilä Bönehusförening. Denna verksamhet avspeglas i protokoll, i historiker för respektive bönehus och i den minneskunskap som intervjuerna har resulterat i. Påpekas bör att protokollen från den äldsta perioden är få eftersom man inte prioriterade dokumentation av verksamheten.<sup>359</sup> Under undersökningsperioden har föreningarna registrerat sig och medlemsantalet har vuxit i samtliga föreningar. Det föreställda utrymmet utgörs av tidskriften *Sions Missionstidning*. Nedan följer en framställning av huvuddragen i traditionens innehåll i nämnda identitetsutrymmen åren 1927–2009. Framställningen, som är diakron, tematiseras i avsnitt 3.1 enligt synen på utmaningar och uppdrag inom troendegemenskapen. I avsnitt 3.2 redogörs för det traditionsstoff som gällde specifikt kvinnor.

#### 3.1 Det konungliga prästerskapet – förvaltarskap och kors

De presumtiva läsarna av *Sions Missionstidning* tänktes tillhöra endera kategorin omvända eller oomvända människor under hela undersökningsperioden.<sup>360</sup> Till de icke-troende riktades behövlig väckelsecentrerad undervisning om nådens ordning. Inom den redan omvända människan fanns "den gamla och den nya människan"<sup>361</sup> som stred om herraväldet. Därför fick de omvända ta del av teologisk undervisning i form av uppbyggelseartiklar som ofta innehöll uppmaning till självprovning.<sup>362</sup>

---

<sup>359</sup> Wentin & Wentin 1986, förordet. Dokumentation ansågs inte nödvändig under perioden.

<sup>360</sup> Se exempelvis *Juntumaa E.* i SMT 9/1954, 133–135, tidigare publicerad i RS; *Åkerlund S.* i SMT 5/1955, 73–79; *Wikberg Linnéa* i SMT 3/1958, 45–46. Wikbergs artikel (bilaga 4) kan ses som en sammanfattning av det laestadianska traditionsstoffet. Indelningen av omvända och oomvända människor härrör sig från Laestadius kategorisering. Se Nilsson 1988, 86. Hos Laestadius fanns även den pietistiska indelningen av människor i tre olika kategorier: säkra, väckta (hos Laestadius två grupper: väckta som helt behärskas av de nedriga passionerna samt väckta där den himmelska passionen strider mot de nedriga passionerna) och benådade. Se Dahlbäck 1950, 172–177.

<sup>361</sup> Nilsson 1988, 36–37. Den gamla och den nya människan har hos Laestadius två betydelser: a) den oomvända och den omvända människan, b) två motverkande krafter inom den omvända människan: hennes medfödda ondska – arvsynden och ett hjärta som innebos av Guds Ande.

<sup>362</sup> Se exempelvis *Saarnivaara Uuras* i SMT 10/1950, 140–141, tidigare publicerad i KK; *Wentin Erik* i SMT 7–8/1965, 97–99. Särskilt Saarnivaara konkretiserade självprovningen i sju punkter under rubriken "Varav beror nedgången

Den primära kallelsen, i linje med pietistisk tradition, var kallelsen till Guds rike. Den som redan hade tagit emot den kallelsen hörde till det konungliga prästerskapet<sup>363</sup> vilket innebar en kallelse att förvalta Guds gåvor. Den troende ägde således ingenting utan allt var ett lån från Gud. Den himmelska gåvan var ytterst försoningen i Kristus som människan kunde bli delaktig av genom tro. Den skulle förmedlas vidare till de icke-troende. De jordiska skatterna var Guds och den troende skulle bruka dem i evangelisationens tjänst.<sup>364</sup> Kallelsen till uppdraget kom från Gud som också gav kraft i tjänsten.<sup>365</sup>

De konungliga prästernas förvaltarskap innefattade ett tredelat uppdrag. Dessa framträdde på olika sätt i det föreställda utrymmet. Som inneboende i Guds rike var självprövning och – som ett resultat av denna – bikten viktig. Man skulle vandra i Guds ords "ljus i strid mot synden såsom dess avläggare".<sup>366</sup> Detta, att sköta sin gudsrelation, kategoriseras i avhandlingen som förvaltarskapets första uppgift. Det andra uppdraget hade en horisontell dimension. Det omfattade relationen till systrar och bröder i troendegemenskapen. De troende var nämligen kallade att tjäna varandra.<sup>367</sup> Därmed utgör omsorg och

---

av vår kristendom?" I första punkten frågades om läsarens sammankomstbesök: hade dessa varit regelbundna och hade barnen från 3–4-års ålder hämtats till sammankomsten? I punkt två och tre dryftades den gemensamma andakten i hemmen. Hade man läst Bibeln eller någon annan uppbygglig litteratur gemensamt i familjen varje dag, eller åtminstone i samband med måltiden? Slarvades det med bordsbönen? Hur skulle barnen lära sig tacka Gud för goda gåvor om inte föräldrarna föregick med gott exempel? I punkt fyra och fem frågades om världslig litteratur fick större plats i hemmen än Bibeln. Hade varje barn sin egen Bibel? Och hade läsaren offrat ens fem procent av sin inkomst för evangeliets utbredning? I punkt sex lyftes missionsbefallningen fram. Speciellt betonades hednamissionen. I sista punkten ställdes frågan om läsaren hade nöjt sig med en yttre formkristendom men saknade trons kraft. Hade man bekänt Gud med munnen men förnekat Honom med sina gärningar? Saknades ödmjukhet som uppfordrade till bikt vid försyndelser i hemmet? Se även *Granholt, Sven* i SMT 2/1974, 21–23. *Granholt* skrev: "Guds ord väcker [till] självprövning som är både hälsosam och nödvändig."

<sup>363</sup> I allmänhet användes begreppet "konungsligt prästerskap" eller "allmänt prästerskap" i det föreställda utrymmet. Det av Laestadius använda begreppet "andligt prästerskap" användes även ibland. Se *Juntunen, V.A.* i SMT 10/1943, 151–153, tidigare publicerad i RS. Skribenten hänvisade till 1Petusbrevet 2 då han skrev: "Guds barn i världen är anförtrodd en stor uppgift. De äro ett heligt folk och konungsligt prästerskap, för att förkunna hans kraft, som kallat dem från mörkret till sitt underbara ljus." *Elis Sjövall* betonade att det konungliga prästerskapet snarare var en uppgift än en hederstitel. Se *Sjövall, Elis* i SMT 11/1966, 160–164. *Urpo Kuusniemi* anförde: "Men evangeliet har anförtrots alla kristna, och ingen har sänts ut med tomma händer. Åt var och en har evangeliet om Jesus Kristus givits att bäras fram. Envar får ha sin personliga stil, emedan var och en har egna gåvor givna av Gud och kraft att föra budskapet vidare. Denna verksamhet kallar vår kristna lära: de kristnas andliga prästadöme. Och det betyder att de i kärlek skall förmana och trösta varandra." Se predikan hållen av *Kuusniemi, Urpo* 24.10.1971. Artikel, med rubriken "Förvaltarskapet" i SMT 11/1971, 147–151. Se även *Wahlberg, Erik* i SMT 3/1976, 41–44. Se ytterligare *Palo, Maj-Lis* i SMT 4/1996, 10–13 under rubriken "Det välsigna(n)de allmänna prästadömet". *Palo* skrev: "Att tillhöra det allmänna, konungliga prästadömet är en viktig och aktiv uppgift, förenad med stort ansvar."

<sup>364</sup> *Saarnivaara, Uuras* i SMT 12/1950, 180–185, tidigare publicerad i RS. Av en god förvaltare förväntades trofasthet. Han eller hon skulle med alla medel arbeta för Guds rikets utbredande. Se även "Sigurd Åkerlunds sista predikan". Insänt av *Granholt, Sven* i SMT 9/1988, 122–126.

<sup>365</sup> Referat från radioandakt i SMT 2/1954, 24–27.

<sup>366</sup> *Niskakangas, Matti* i SMT 10/1939, s 154–156. Artikeln publicerad i RS. Se även *Snellman, William* i SMT 12/1973, 166–167. *Snellman* påpekade att de troende sköter sin gudsrelation genom att låta "Kristi ord rikligen bo ibland" dem. Det innebar att läsa Guds ord, lyssna till Guds ord och sprida Guds ord.

<sup>367</sup> *Havas, Väimö* i SMT 2/1934, 19–21: "Bröder och systrar, det är vår plikt att tjäna varandra både med andliga och timliga gåvor."

gemenskap förvaltarens andra uppgift i avhandlingen. Det tredje uppdraget gällde människor utanför troendegemenskapen. I förhållandet till dessa var missionsbefallningen central. Kallelserna att sprida evangeliet gällde kvinnor som män, unga som gamla, således inte endast dem som hade valts till förkunnare i väckelserörelsen. Den troende skulle vara "ett nådesbarn, ett ljus för världen" och uppmanades att ständigt vittna om Guds nåd för människor som han eller hon tänktes möta i sin dagliga kallelse i vardagslivet, oberoende av arbetsplats.<sup>368</sup> Förvaltarens tredje uppgift, i avhandlingen, gällde således evangelisation och mission.

Samtidigt hörde korset till livsvillkoren för det konungliga prästerskapet. Det handlade om lidande, att följa Jesus "en liten tid, i lära, leverne och lidande". Det innebar uppoffring och ofta oförståelse från den icke-troende omgivningen.<sup>369</sup> Den store korsbäranden var Jesus som hade gett sitt liv för syndare. Det lilla kors som för den troende kunde kännas nog så tungt bestod förutom av förakt från omvärlden även av olika slag av mödor, sorger och frestelser. Svårigheter i den troendes liv var ingen slump utan Guds kärleksfulla handlande med sitt barn. Krafter att bära prövningar gav Gud.<sup>370</sup> Den troende kallades att "korsfästa sig själv" vilket innebar att avstå från allt världsligt, alla nöjen och all glädje som fanns i världen.<sup>371</sup> Tre fiender som hade ingått allians med varandra, nämligen den onde, världen och det egna jaget försökte med alla medel locka den troende bort från Jesu närhet. Kraft att kämpa mot synden erhöles genom att ständigt återvända till den "Gode Herdens nådefamn".<sup>372</sup> Då infann sig glädjen som en frukt av den helige Ande.<sup>373</sup> Korsets väg var således paradoxernas väg. Guds kraft och människans svaghet samt den helige Andes glädje hos människan mitt i hennes lidande var samtidigt närvarande i den troendes liv. Dessutom var korsets tid en jämförelsevis kort tid. De troende såg fram emot att byta korset till kronan i Guds rike i evigheten.<sup>374</sup>

---

<sup>368</sup> Morgonandakt i finska rundradion 26.10.1939 av V.H. Kivioja. Artikel i SMT 11/1939, 161–163. Se även Rantala, Pauli i SMT 11/1927, 161–163. Artiklar skrivna av Pauli Rantala kunde ibland signeras med en försvenskning av namnet: Paul Rantala. I Avhandlingen används trots detta enbart Pauli Rantala. Se ytterligare Söderlund Alfred i SMT 6–7/1942, 91–92. En predikan hållen av Uluras Saarnivaara i Brändö refererades i SMT 7–8/1961, 110–118. Saarnivaara preciserade det konungliga prästerskapets fyra uppgifter: 1) bön- och tackoffer, där förbön ingår, 2) helgelse, att offra hela sin kropp med tankar, vilja, känslor och sinnen åt Gud, 3) evangelisation, 4) profetisk gåva att särskilja sann tro från falsk. Till denna uppgift krävdes bibelkunskap och klarsyn. Saarnivaaras fyra punkter kan systematiseras inom ramen för de tre uppgiftskategorier som har framställts ovan: att sköta gudsrelationen, att sköta relationen till nästan och att evangelisera.

<sup>369</sup> Westerlund, G. i SMT 12/1927, 189–191; Signaturen GW (Gustaf Westerlund) i SMT 10/1930, 159–160. Se även Segerlund, Hulda i SMT 11/1948, 109–111 samt Vasara P-G. i SMT 4/1970, 50–52.

<sup>370</sup> Kylmäluoma, Saima i SMT 5/1931, 78–79.

<sup>371</sup> Se *Utdrag ur Rautio-Junnus predikan under den första kristendomstiden* i SMT 1/1937, 5–6. Se även Ajanki, Mia i SMT 10/1943, 147–149. Artikeln tidigare publicerad i RS.

<sup>372</sup> Kuikka, Pekka i SMT 2/1930, 28–29.

<sup>373</sup> Signaturen O.H. J-a (O.H. Jussila) i SMT 11/1930, 161–162.

<sup>374</sup> Uttryck för att korset hörde till livsvillkoren finns exempelvis i *Sions sånger* 2008, nr 318:5: "Jag löfte fått att bli min Jesus lik och ära med, o tänk vad jag blir rik! Men skall jag en gång bära kronan där, så måste jag ock bära korset här." Se närmare kapitel 5.



Förvaltarskapet, det konungliga prästerskapets kallelse, som det framträdde i *Sions Missionstidning* hade likheter med den schartauanska trosformen.<sup>375</sup> I följande avsnitt granskas innehållet i de traditioner som hänför sig till de utmaningar den troende mötte eller tänktes möta i livet.

### 3.1.1 Självprovning inför köttlig frihet och egenrättfärdighet

Vad innebar de faror som fiendealliansen försökte locka den troende med? Utmaningarna var av två slag: *köttlig frihet* – ett liv i uppenbar synd<sup>376</sup> och *egenrättfärdighet* – en lyckad kristen fasad. Den sistnämnda var i själva verket en falsk rättfärdighet som byggde på egna förtjänster i stället för på Kristi försoning. De båda utmaningarna var till det yttre mycket olika varandra. I själva verket var de ändå två yttringar av samma sak. De var avfall från den levande tron.<sup>377</sup> I fråga om synen på synd följde man den pietistiska fromhetstraditionen. Efter omvändelsen ställdes höga krav på helgelsen i form av etiska föreskrifter. Dessa sammanföll i stora drag med de etiska föreskrifterna inom exempelvis Kyrkans Ungdom omkring mitten av 1900-talet.<sup>378</sup>

---

<sup>375</sup> Lewis 1997, 54–66. Begrepp, vilka hörde samman med den schartauanska trosformen, var bland andra kallelse, nåd, upprättelse, sanning, måttlighet, rätt och det allmänna prästadömet.

<sup>376</sup> Synd har, tillsammans med nåd, hört till de centrala begreppen inom den laestadianska traditionen. Synd, i form av arvsynd, var något som drabbade alla människor. Alla människor utövade dessutom synd under sina jordeliv. Den troende ville dock, till skillnad från den icke-troende, kämpa mot synden. Guds nåd tänktes som en överskuggande storhet. Att leva i nåden var att leva i förlåtelsen; att bekänna synderna och tro avlösningorden. Se *Sjövall, E.* i SMT 5/1960, 67–72. Predikan hållen i Vasa bönehus 10 januari 1960.

Begreppet synd definieras inom teologin som något ont i förhållande till gudsrelationen. Det hade i gammaltestamentlig kontext flera betydelser: uppror (kapina), missgärning (väärinteko) och brott (rikkomus). I nytestamentlig tid antog synden skepnaden av enskilda brott eller ett drag i personligheten eller en personlig kraft. Den var laglöshet eller fientlighet mot Gud. Synd handlade om individens begär. Den var en brist och innebar olydnad. Synd uppenbarade sig som skuld inför Gud och även i bestämda utförda handlingar. Begreppet "arvsynd" härstammar från Augustinus begreppsvärld. Se Pyysiäinen 2005, 49–65.

<sup>377</sup> Se exempelvis *Havas, Väinö* i SMT 3/1933, 38–42. *Havas* hänvisade till Kol. 3 i fråga om köttlig frihet: boleti, orenhet, lusta, ond begärelse, och girighet. Dessutom nämndes vrede, häftighet, ondska, smädelse, skamligt tal ifrån eder mun, och lögn. I fråga om egenrättfärdighet hänvisades till Gal. 3 och 5. Se även *Fellman, Walfrid* i SMT 2/1996, 3–5: "Om icke syndakänedomens bevaras, så faller vi i endera gropen: till uppenbara synder, eller till egenrättfärdighet och självgodhet, tror oss vara någonting förmer än de andra. Båda två är lika farliga och kan föra till andlig död."

<sup>378</sup> Ekstrand 2001, 106–107. Etiska föreskrifter förekom även inom exempelvis finlandssvensk frikyrklighet under 1900-talet. Med finlandssvensk frikyrklighet avses baptismen, metodismen, Fria missionsförbundet, adventismen och pingströrelsen. Se Holm & Sandström 1972, 42–47. Etiska föreskrifter fanns ytterligare under 1900-talet inom svensk frikyrklighet. Med rikssvensk frikyrklighet avses baptistiska samfund (Fribaptistsamfundet, Helgelseförbundet, Örebromissionen och Pingströrelsen), kongregationalistiska samfund (Svenska Missionsförbundet och Svenska Alliansmissionen) och metodistiska samfund (Metodistkyrkan, Frälsningsarmén och Svenska Frälsningsarmén). Se Cedersjö 2001, 45–47. Dessutom har Björn Cedersjö visat en likartad syn gällande etiska föreskrifter inom Svenska kyrkan samt folkrörelser som nykterhets- och fackföreningsrörelsen fram till omkring 1960-talet. Cedersjö 2001, 284–294.

### *Girighet, högmod och omoral (1927–1950)*

Undervisning om den köttsliga friheten i *Sions Missionstidning* uttrycktes i en sedelära som var karaktäristisk för den lutherska kyrkan under 1700-talet i Sverige-Finland. Denna sedelära med utgångspunkt i dekalogen inbegrep ett motsatspar: dygden och lasten.<sup>379</sup> I *Sions Missionstidning* markerades lasten mer än dygden, särskilt från undersökningsperiodens början. Ett resultat av markeringen var att en "syndakatalog", som till stora delar sammanföll med den frikyrkliga "syndakatalogen", växte fram.<sup>380</sup>

Det främsta brottet var avgudadyrkan i alla former. Från detta emanerade förbrytelser mot de övriga buden och därmed alla laster som hörde till världslighet.<sup>381</sup> Den köttsliga friheten var världslighet i alla tänkbara former och det varnades man för.<sup>382</sup> Världsligheten exemplifierades i bland annat girighet, högmod och sexuell lösaktighet. Girigheten kunde gälla såväl i fråga om ägodelar som i fråga om världslig ära och samverkade på det sättet med högmodet. Högmodet kunde ta sig uttryck i strävan efter lyxprylar och modekläder.<sup>383</sup> Sexuell lösaktighet var allt sexuellt umgänge utanför äktenskapet. Samtidigt som man slog fast att hela Finlands folk tycktes leva osedligt sökte man efter orsakssammanhangen till detta moraliska förfall. Det var tydligt att upplysningsfilosofin hade sin del i utvecklingen. Dess verkningar hade börjat synas i samhället. Den förnuftiga människan ville inte lyda Gud och bibelkunskapen var skral. Lättsinnig litteratur som stal tid från människan hade ersatt bibelläsningen. Utvecklingsläran som trängde sig på, religionsfrihetslagen, lättjan och alkoholkonsumtionen samt biografer, danstillställningar och teatrar var följder av den nya filosofin.<sup>384</sup> Undervisning om dessa företeelser behövdes i tidskriften eftersom världsligheten ville tränga sig in bland de troende.<sup>385</sup>

### *Nya utmaningar möter (1950-talet–1980-talet)*

Från mitten av 1900-talet framåt var utmaningarna i hög grad desamma. Världskärleken var knuten till osedligt leverne, till girighet och till högmod.<sup>386</sup> Det som däremot förändra-

---

<sup>379</sup> Nordbäck 2009, 111–117.

<sup>380</sup> Cedersjö 2001, 112, 154–155.

<sup>381</sup> Westerlund, G. i SMT 5/1929, 75–77.

<sup>382</sup> Varning för världslighet skedde ofta med 1 Joh.2:15–16 som referens: "Älska inte världen, inte heller det som är i världen. Om någon älskar världen, finns inte Faderns kärlek i honom. Ty allt som finns i världen, köttets begär och ögonens begär och högmod över livets goda, det kommer inte från Fadern utan från världen."

<sup>383</sup> Signaturen H.B. i SMT 5/1943, 70–71. Se även artikel av *Laitinen, Aatu* i SMT 12/1959, 191–192. Tidigare publicerad i *Röster från Zion*.

<sup>384</sup> *Rantala, Pauli* i SMT 12/1927, 181–183. *Rantala* skrev om "Frankrikes djävulska lära" som har utbredd sig i samhället. Se även *Rantala, Pauli* i SMT 2/1927, 17–19; *Rantala, Pauli* i SMT 3/1927, 41–43; *Rantala Pauli* i SMT 12/1928, 182–184.

<sup>385</sup> *Rantala Pauli* i SMT 8/1927, 116–118.

<sup>386</sup> I SMT 1/1958, 7–9 ingår ett utdrag ur Laestadius Evangeliepostilla. Här nämndes bland annat om att missbruka vilodagen med "kortspel, lättsinne, dans och spel och dryckenskap". För den troende passade det sig inte heller att vara "fåfängliga och snikna efter denna världen". Nog ville människan gärna bli rik, "njuta goda dagar, äta läckerheter, dricka det som smakar gott, bära grannlåt" men sådant skulle inte utmärka den troende. Se även *Grankulla, K.* i SMT 9/1971, 124–126; *Granholt, Sven* i SMT 10/1971, 131–133.

des var samhället. Perioden präglades som redan nämndes av en snabb samhällsutveckling. Denna förändring ledde till att traditionsstoffet förändrades. Den tekniska utvecklingen sköt fart och föranledde såväl tacksamhet som förfäran. Att Gud hade gett människan hennes intellekt, som hon hade använt till att utveckla olika samfärdsmedel, däribland järnvägen och olika elektriska apparater, var ämne för tacksamhet. Särskilt radion med sina gudstjänstprogram noterades med glädje. Samtidigt användes den fel om man började lyssna till radions världsliga musik. Det gällde således att använda den teknik som stod till förfogande på rätt sätt.<sup>387</sup> I betydligt mindre positiva ordalag diskuterades 1950-talets nykomling inom den tekniska utvecklingen, televisionen.<sup>388</sup> I fråga om denna rådde nolltolerans. Det fanns inget nyttigt för en troende att hämta från televisionen. Således skulle man inte skaffa apparaten till hemmet.<sup>389</sup> Skepsisen mot radio och television delade troendegemenskapen med andra fri- och inomkyrkliga väckelserörelser. Bland de finlandssvenska frikyrkorna intog Pingstkyrkan den mest restriktiva hållningen mot televisionen. I slutet av 1960-talet skedde det dock en viss attitydförändring i denna restriktiva linje.<sup>390</sup>

Vari bestod det skadliga med massmedier som radio och television? Ur samhällelig synvinkel fanns negativa konsekvenser från televisionen i form av ökad brottslighet.<sup>391</sup> En annan invändning mot massmedier överlag gällde den omoral som avspeglades genom dessa. 1960-talets frihetsideal där "ordets frihet, talfrihet, tryckfrihet" ingick behövde kombineras med ansvar. Nu såg det ut som om frihetssträvornas mål endast var att via litteratur, radio och television underblåsa "sexuell hämningslöshet". Sexualupplysning behövdes nog för de unga men då den uppmuntrade till omoral var den inte önskvärd.<sup>392</sup> Nära sammanhörande med sexuell omoral och uppluckring av sjätte budet var aborterna. Rättigheten till fri abort som diskuterades i samhället behandlades i tidskriften. Abort var brott mot femte budet och därmed detsamma som mord.<sup>393</sup> Denna återhållsamma linje var inte heller specifikt enbart för den laestadianska gruppen. Inom de finlandssvenska frikyrkorna rådde en likartad syn på utomäktenskapliga sexuella förbindelser och aborter. Skillnaden mellan Rauhan Sana-gruppen och den frikyrkliga gruppen var att konsekvenserna för brott mot de sexuella normerna var olika. Till exempel ledde brottet inom Pingst-

---

<sup>387</sup> Segerlund, Hulda i SMT 2/1956, 23–26. Motstånd mot tekniska innovationer har i allmänhet präglat det väckelsekristna synsättet. Ny teknik möts med skepsis som tenderar att stabiliseras kulturellt. Se Balle Petersen 1977, 119.

<sup>388</sup> Sundback 1985, 100–102; Kortti & Salmi 2007, 13–16. Televisionen blev vanlig i de finländska hemmen kring mitten av 1900-talet.

<sup>389</sup> Se exempelvis Sjövall, Elis i SMT 2/1962, 24–31.

<sup>390</sup> Holm & Sandström 1972, 43. En likartad utveckling kunde noteras inom den svenska frikyrkligheten. Cedersjö 2001, 100–101.

<sup>391</sup> Sjövall, Elis i SMT 2/1962, 24–31.

<sup>392</sup> Salmi, E i tidskriften RS i mars 1967. Översatt av Granholm, Sven och publicerad i SMT 9/1967, 130–132. Se även referat från predikant- och äldstemöte i Karleby i november 1972 i SMT 11/1972, 150–152.

<sup>393</sup> Predikan hållen av pastor Antero Juntumaa i Vasa 1962. Referat i SMT 4/1963, 50–56; Ollinen, L. i SMT 1/1971, 14–16; Wentin, Erik i SMT 12/1972, 161–163.

rörelsen till församlingstukt med uteslutande ur församlingen.<sup>394</sup> Rauhan Sana-gruppen med en annan församlingsstruktur utövade inte församlingstukt med uteslutning som följd.

Andra negativa konsekvenser då det gällde det andliga livet var att en stor del av innehållet i såväl tidningspressen och radion som i televisionen handlade om idrott, som kunde hänföras till avgudadyrkan.<sup>395</sup> Människans äregirighet drev henne att delta i idrottstävlingar. Visst var motion nyttigt men idrott med strävan att nå "ära och beröm" anstod inte en troende människa.<sup>396</sup> En troende skulle inte intressera sig för mänskliga prestationer och därigenom falla för frestelsen att tillbe det skapade framom Skaparen. All ära tillhörde Gud och "köttslig förnöjelse" var inget som en troende skulle beblanda sig med.<sup>397</sup> Men det skadliga med att delta i eller vara åskådare på idrottstävlingar var även att man använde nådatiden på fel sätt. Tv-tittande var slöseri med tid. Televisionen var samtidigt en brobyggare till biografier och teatrar. Där tidigare generationer av troende klart hade satt gränser för ett gott kristligt leverne kom televisionen och gjorde gränsdragningen oskarp. Därför avråddes föräldrar å det bestämdaste från att inköpa televisionsapparaten till hemmet.<sup>398</sup>

---

<sup>394</sup> Holm & Sandström 1972, 44–45. Även den svenska frikyrkligheten präglades av i stort sett likadan inställning till äktenskap och sexualitet. Björn Cedersjös undersökning om svensk frikyrklig etik från 1930- till 1990-talet, baserar sig på skriftligt material från Örebromissionen och Svenska Missionsförbundet samt på intervjuer med människor i flera andra frikyrkor. Undersökningen visar en kontinuitet i inställningen att sexualiteten hörde hemma i äktenskapet. Se Cedersjö 2001, 93–96.

<sup>395</sup> De olympiska sommarspelen ordnades i Helsingfors år 1952 vilket uppenbarligen aktualiserade diskussionerna om idrott. *Björnvik, Börje* i SMT 2/1973, 23–24 skrev: "Vi säger väl inte för mycket om vi kallar sådan dyrkan av idrotten och kroppens välbefinnande [där man strävar efter en världslig ära] för avgudadyrkan."

Intresset för de olympiska spelen i Helsingfors tycks även ha varit svalt bland frikyrkorna. Exempelvis noterade inte de finlandssvenska baptisterna händelserna i någon större utsträckning. Se Holmqvist 2006, 81.

En likadan inställning till idrott fanns exempelvis även inom den pietistiska traditionen i Norge under mellankrigstiden. Den troende skulle inte delta i idrottsevenemang, inte heller som åskådare. Se Amundssen 1995, 71–72.

<sup>396</sup> *Kjelsberg, Helga* ansåg (i SMT 4/1950, 55–57, tidigare publicerad i SBL) att nådatiden missbrukades om man använde den till nöjen. Kortspel, schackspel och dans var "tanketjuvar" som djävulen använde för att binda människans tankar på fel ställen. Se även *Sjövall, Elis* i SMT 2/1962, 24–31.

<sup>397</sup> *Granholt, Sven* i SMT 9/1968, 139–142. Se även *Björkskog, Hans* i SMT 3/1964, 38–39; *Sjövall, Elis* (i SMT 2/1962, 24–31) definierade idrottsutövning: "Vår hälsa kommer förr eller senare i olag om vi ej rör på oss. Men vi kan förena nytta med nöje och i Guds natur sporta endast för att bevara hälsan. Att sporta för ära och beröm är något helt annat, och anstår ej en kristen."

<sup>398</sup> *Sjövall, Elis* i SMT 2/1962, 24–31; *Wälivaara, Karl-Göran* i SMT 5/1964, 75–77; *Fant, Rune* i SMT 7–8/1965, 106–107 ansåg att televisionen var djävulen själv som "köpes in och får hedersplatsen i helgdagsrummet. Om aftonen fladdrar hans eld med det blåaktiga sken, som kan förliknas vid helvetets eld". Åtminstone i Jakobstads Fridsförening var televisionen ett bekymmer. År 1966 beslöt årsmötet att styrelseordföranden skulle författa ett brev till samtliga skolor i Jakobstad. Anledningen till brevet var "T.V.-undervisningen som försiggår i stadens skolor. Emedan alla var eniga om att programmen är skadliga för barnens själsliv" skulle brevet undertecknas av elevernas föräldrar. Se JFÅM 29.1.1966, § 14. Tv-tittande och idrottande var fortfarande under 1970-talets andra hälft det samma som fel tidsdisponering: att "förnöta nådatiden". Se *Sjövall, Elis* i SMT 6/1975, 86–90. Sjövall skrev om televisionens skadeverkningar. Han nämnde det omoraliska i att köpa dyra apparater då majoriteten av jordens befolkning är fattiga. Tv-apparaten var hälsovadlig eftersom den utsöndrade strålning. Barnen skulle fysiskt skadas av tv-apparaten. Sjövall gick även åt programutbudet: "Den lavinartade våg av gudlöshet och ideologisk

Frestelsen att använda nådatiden felaktigt ökade med höjd levnadsstandard. Felanvänd tid var till exempel fritidsresor som uppenbarligen ökade från mitten av 1900-talet inom troendegemenskapen. Stormötesresorna utgjorde dock ett undantag. Bekymret gällde sådana resor som innebar att man inte kunde delta i söndagens sammankomst.<sup>399</sup> Inom ramen för god levnadsstandard kunde dessutom girigheten lätt smyga sig in. Bakom strävan efter höjd levnadsstandard dolde sig begäret efter mer. Detta drev människor bland annat till att vanhelga vilodagen. Girigheten kunde i värsta fall leda till ohederlighet. Men framför allt innebar girigheten att man inte litade på Guds omsorg även i fråga om materiella ting.<sup>400</sup> Girigheten var förrädisk. De troendes stora utmaning var kanske inte idrotten med det ofta därtill hörande begäret efter världslig ära. En större utmaning var nog den ökande materialismen och det omätliga begäret efter högre levnadsstandard.<sup>401</sup> Penningbegäret var roten till allt ont.<sup>402</sup> Välfärdssamhällets falska lycka låg i pengar, ära och karriär.<sup>403</sup> Trots risken för girighet fick den troende inte förfalla till lättja.<sup>404</sup>

Hälsokunskapen ökade i samhället omkring mitten av 1900-talet, vilket innebar bland annat att idrottens betydelse för hälsan alltmer började betonas.<sup>405</sup> Denna trend avspeglade sig i artiklarna i *Sions Missionstidning*. Motion för hälsans skull kunde accepteras. Det var först då tävlandet kom med i bilden som det gick för långt.<sup>406</sup> Hälsan var Guds goda gåva och därmed ett ämne för tacksägelse.<sup>407</sup> Strävan efter god hälsa riskerade dock att bli en "ytlig och krass kroppskult och muskeldyrkan". Dessutom fick man inte glömma bort själens hälsa. Bikten betraktades som ett ypperligt botemedel mot "trasiga nerver" och kunde bota människor ifall ohälsan inte var fysiologiskt betingad.<sup>408</sup>

Kunskapen om tobaksrökningens skadliga inverkan på hälsan ökade. Tobaksrökning var dock inte skadligt endast för kroppen utan även själen tog skada av den. Predikanter som rökte var dåliga föredömen. Tobaksrökning passade varken män eller kvinnor. Rökarna skulle pröva sig själva huruvida man med sin tobaksrökning ärade Gud eller inte.

---

ateism som nu väller över vår jord har utnyttjat tv och radion." Hellre såg Sjövall att man satsade pengar på god litteratur eller till andra nyttiga saker som mission. Tv-tittandet var en sorglig påminnelse om de troendes vanligaste synd: fel disponering av tiden. Se ytterligare *Grankulla, Kurt* i SMT 1/1976, 6–8; *Marttiini, Janne*, tidigare publicerad i *Christian Monthly*. Översatt och insänd av *Grankulla, R* i SMT 2/1980, 27–30; *Vähäkangas, Martti* i SMT 2/1990, 18–20, tidigare publicerad i RS; *Granhholm, G.* i SMT 1/1992, 10–11.

<sup>399</sup> *Eklund, Gunmar* i SMT 4/1973, 53–54. Alldeles särskilt avråddes från att företa dylika resor under påskhelgen. Se även *Grankulla, K.* i SMT 4/1970, 60–61.

<sup>400</sup> *Miettinen, Eino* i SMT 6/1951, 74–75, tidigare publicerad i RS; *Pöyhtäri, Frans* i SMT 2/1958, 22–25, tidigare publicerad i RS. Se även *Olofsson, Sigvard* i SMT 11/1973, 156–158; *Granhholm, Sven* i SMT 2/1977, 18–21; *Eklund, Mildred* i SMT 5/1986, 69–72.

<sup>401</sup> Signaturen *EAW (Erik Wentin)* i SMT 1/1974, 1–3. Se även *Sjövall, Elis* i SMT 11/1971, 154–155.

<sup>402</sup> *Sjövall, Elis* i SMT 11/1970, 156–158; *Eklund, Mildred* i SMT 5/1986, 69–72.

<sup>403</sup> Signaturen *K.W.* i SMT 5/1975, 73–75.

<sup>404</sup> *Granhholm, Bengt* i SMT 11/1992, 151–152.

<sup>405</sup> Från andra världskrigets slut betonades sambandet mellan den fysiska och den psykiska hälsan, och därmed behovet av motion, allt mer. Lönnqvist 2004, 380.

<sup>406</sup> *Sjövall, Elis* i SMT 2/1962, 24–31.

<sup>407</sup> *Segertlund, Hulda* i SMT 1/1953, 2–4; *Siggemo, Håkan* i SMT 9/1994, 7.

<sup>408</sup> Artikel i SMT 1/1954, 5–7, författare *Nils Bolander*.

Allt tydde på att rökning kunde anses vara en skötesynd.<sup>409</sup> Andra argument mot tobaksrökning var ekonomiskt relaterade. Det var direkt olämpligt att slösa pengar på något så hälsovådligt som rökning. Här ställdes ibland kaffedrickarna i samma båt. Den troende skulle med alla tänkbara resurser, de ekonomiska inkluderade, främst sprida evangeliet vidare.<sup>410</sup> I fråga om tobaksrökning fanns uppenbarligen inte nödvändigtvis en samsyn bland laestadianerna under tidigt 1950-tal.<sup>411</sup> Med tiden publicerades fler artiklar med en negativ hållning till tobaksrökning.<sup>412</sup> En negativ inställning till alkoholkonsumtion framträdde under perioden i *Sions Missionstidning*. Alkoholkonsumtionen som var en negativ följd av samhällsutvecklingen skapade otrygghet. I tidskriften fick man ibland ta del av olika nykterhetskampanjer som fördes i samhället. Alkoholkonsumtionen var ett hot mot såväl trafik- som arbets säkerheten. Det var naturligtvis helt otänkbart att den troende skulle dricka alkohol.<sup>413</sup> Inställningen till stimulantia hade vissa likheter med den som förekom inom frikyrkligheten i Svenskfinland. Skillnaden var den att tobaksrökning tycks ha jämförts med alkoholbruk bland de frikyrkliga medan Rauhan Sana-gruppen hade en avsevärt strängare syn på alkoholbruk än på tobaksrökning.<sup>414</sup> Att dricka alkohol var synd. Det var det även inom Kyrkans Ungdom, där man intog en restriktiv hållning till alkohol ännu efter mitten av 1900-talet.<sup>415</sup>

---

<sup>409</sup> Skötesynd definieras som "typisk svaghet" eller "ovana" hos någon". Se Svenska Akademiens ordlista på nätet, tillgänglig: <[http://www.svenskaakademien.se/svenska\\_spraket/svenska\\_akademiens\\_ordlista/saol\\_pa\\_natet/ordlista](http://www.svenskaakademien.se/svenska_spraket/svenska_akademiens_ordlista/saol_pa_natet/ordlista)>. Sökväg: *Skötesynd* (23.8.2011). En skötesynd hörde ofta nära samman med någon typ av beroende eller last. Den skilde sig från andra synder på så sätt, att det allmänt hörde till saken att kämpa mot synden i sitt eget liv. En skötesynd var svårare att avstå från. *Sjövall, Elis* (i SMT 10/1953, 154–158) menade att tobaksrökning var exempel på skötesynd. *Sjövall* frågade sig även varför toleransen verkade vara högre mot en i barnens närvaro rökande far än en ammande, rökande mor.

<sup>410</sup> *Saarnivaara, Uuras* i SMT 12/1950, 180–185; *Sjövall, Elis* i SMT 10/1953, 154–158; *Johansson K.J.* i SMT 11/1962, 159–162.

<sup>411</sup> *Sjövall, Elis* i SMT 10/1953, 154–158. Efter artikeln påpekade redaktören att varje skribent ansvarar för sina egna åsikter.

<sup>412</sup> Se exempelvis *Sjövall, Elis* i SMT 5/1959, 75–78; *Sjövall, Elis* i SMT 12/1962, 174–179; Signaturen *I.H.F.* i SMT 2/1970, 25–27. Artikeln tidigare publicerad i *Röster från Sion* år 1897. Efter artikeln påpekade redaktören att diskussionen om tobaksrökning inte är en "tros- eller lärofråga utan en kärlekens uppgift att hjälpa varandra till ett friskare liv". Signaturen *EAW (Erik Wentin)* i SMT 1/1974, 1–3. I en skrivelse till mötesarrangörer i SMT 11/1972, 160 värdade *Elis Sjövall* att man skulle avstå från att sälja cigaretter på stormöten: "Rökningen är ju oemotsägligt en syndig last som nu de uppväxande ungdomarna faller offer för både pojkar och flickor." Artiklar där tobaksrökningens hälsovådliga effekter lyftes fram återkom ännu på 1990-talet i tidskriften. Se exempelvis *Asplund, Marianne* i SMT 9/1993, 6; *Tyni, Juha* i SMT 7–8/1994, 7–8; *Hjulfors, Anselm* i SMT 3/1995, 6–7, referat från predikantmötet 1994.

<sup>413</sup> SMT 10/1957, 160. Information från Finlands nykterhetsorganisationers förbund; Mötesreferat skrivet av *Fellman, V.* och *Granholm, S* i SMT 2/1966, 22–28. Predikanten *Eero Anttila* varnade för alkoholförtäring (s 25). Särskilt de unga varnades för alkoholbruk vilket hörde till ett världsligt leverne. Se exempelvis *Fant, Rune* i SMT 1/1970, 4–5. Artiklar med varningar för alkoholbruk ingick även senare i tidskriften. Se exempelvis *Häggblom, Greta-Lis och Börje* i SMT 3/1997, 5.

<sup>414</sup> *Holm & Sandström* 1972, 45. I svenska frikyrkor blev inställning till snus och tobaksrökning mer negativ från mitten av 1900-talet. Att snusa eller röka blev synd. Mot 1900-talets slut ansågs det inte längre nödvändigtvis som synd, men definitivt som hälsovådligt. Se *Cedersjö* 2001, 101–102.

<sup>415</sup> *Ekstrand* 2001, 102–107.

## *Kultur eller okultur? (1980-talet–2009)*

Från 1980-talet och framåt försökte man fortfarande komma tillrätta med de ständiga utmaningarna för den troende. Världskärleken, knuten till omoral, girighet och högmod, hotade fortfarande att tränga in i troendegemenskapen. Välfärden med överflöd och tekniska innovationer hade dessutom gjort synden mera lättillgänglig.<sup>416</sup> Internet smög sig in i hemmen utan att någon riktigt hann reagera.<sup>417</sup> Artikelförfattarna i *Sions Missionstidning* hade olika strategier för hur man skulle navigera mellan blindskären. Fortfarande fanns det skribenter som fokuserade på hoten. Genom att ständigt påpeka var dessa fanns och uppmana till avhållsamhet från särskilda situationer tänktes den troende med Guds hjälp kunna segra. Det gällde att "korsfästa sitt kött var dag tillika med lustar och begärelser".<sup>418</sup> Att nöjen gick under benämningen kultur båtade föga då merparten av kulturutbudet inte kunde tillfredsställa människans existentiella behov.<sup>419</sup> Samtidigt framgick det att åsikterna i fråga om hoten var diametralt motsatta utan att man gjorde desto större väsen av saken.<sup>420</sup> De värsta hoten var inte de yttre, utan de som emanerade ur människans eget för-därv. Det var i dessa som högmodet, egoismen, avundsjukan, omoralen och egenrättfärdigheten frodades. Lösningen var således inte att förbjuda eller påbjuda vissa handlingar.<sup>421</sup>

---

<sup>416</sup> *Kero, Henry* i SMT 5/1981, 74–77; Signaturen "Hannu" i SMT 8/1996, 9.

<sup>417</sup> Diskussionen om internet var annorlunda än tv-diskussionen under 1960- och 1970-talen. Den diskussionen försökte fortfarande förhindra de troende att skaffa tv-apparat till hemmet. Då diskussionen om internet kom igång stod man redan inför det faktum att internet fanns i många hem i troendegemenskapen. Enstaka skribenter berörde temat. Se exempelvis signaturen *Far till små Guds barn* i SMT 1/2001, 23: "Jag skriver med fruktan och bävan. Vågar man skriva om datorn, som är så omtyckt i många kristna hem? Den tas in i våra hem i 'kunska-pens tecken'. Datorn erbjuder dig alla möjliga spel och allt vad du vill se (internet) av denna världen, dygnets alla 24 timmar. [– –] Blir inte vi föräldrar till förförare för våra barn, när vi tar datorer och TV apparater in i våra hem?" *Wargh, Eva-Maria* i SMT 6/2001, 19–20. Wargh betonade som pedagog hur viktigt det var att barnen fick utveckla det personliga etiska ansvaret inte endast i förhållande till internet. Signaturen *Hanna* i SMT 5/2008, 14–15 beklagade att internet fanns i hemmen i troendegemenskapen: "På internet hittas mycket som är bra, viktigt och nyttigt. Men lika mycket hittas allt fult, skadligt och förfärligt att skåda. [– –] Internet är en sådan stor fälla, genom vilken själafienden får och har fått oss att falla. Den är en stor fälla som själafienden har lyckats föra in i kristna familjer."

<sup>418</sup> *Fellman, Valfrid* i SMT 10/1980, 139–141. Se även exempelvis *Björkskog, Hans* i SMT 1/1980, 8–9; *Björnvik, B.* i SMT 9/1980, 122–125; *Marttiini, Janne* i *Christian Monthly*. Översatt och insänd av *Grankulla, R* i SMT 2/1980, 27–30; *Kero, Henry* i SMT 5/1981, 74–77; *Mrs David Mattila* i *Christian Monthly*. Översatt och insänd av signaturen *R.G.* i SMT 1/1982, 7–8; *Granholt, Sven* i SMT 12/1983, 174–175. De vanligaste farorna var den utbredda omoralen som syntes i massmedier och litteratur. Här var televisionen huvudfaran. Annat som varnades för var underhållning i form av musik, dans, film och teater. Till samma genre hörde alkoholbruket. Dessutom fortsatte man att varna för idrotten. Det fanns risk för att dessa synder blev lovliga inom troendegemenskapen. Se även *Granholt, Gustav* i SMT 3/1991, 42.

<sup>419</sup> *Granholt, Bengt* i SMT 10/1986, 134–135: "Många talar vackert om kulturella värden och kulturarv men stannar ändå oftast vid något av följande, musik, konst, teater, idrott, dans mm."

<sup>420</sup> Se exempelvis *Wikberg, Lars-Erik* i SMT 9/1980, 116–117. Artikeln publicerad i Haparandabladet 17.5.1980; *Blind, Ellen-Sylvia och Vestman, Ann-Mari* i SMT 10/1988, 139–141. I artiklarna framgick att tv-tittandet hörde till normal rutin.

<sup>421</sup> *Wikberg, Lars-Erik* i SMT 9/1980, 116–117. Artikeln publicerad i HB 17.5.1980.

Andra tog sig an undervisningen och ville ge handlingsalternativ särskilt till de unga. Till exempel kunde dessa satsa på hobbyer i stället för att läsa dålig litteratur eller titta på dåliga filmer. Det var inte av missunnsamhet som de äldre varnade de unga. Kristendomen var minst av allt livsfientlig.<sup>422</sup> I stället skulle Kristus utgöra fundamentet för kulturen. De troende var kallade till aktiva skapare och bärare av kultur, i synnerhet som begreppet innefattade så mycket mer än konst, litteratur och musik. Det innefattade hela livsstilen med känsla för traditioner, gemenskap och förhållande till naturen.<sup>423</sup> Denna synvinkel avspeglade en förändring i synsättet på "världen". Kulturskeptikernas attityd var negativ. Det kristna livet hotades av "världen". Hos kulturförespråkarna fanns en positiv dimension i "världen". I begreppet inkluderades skapelsen och familjen.<sup>424</sup>

Normer i anslutning till världslighet och världskärlek var i allmänhet lättdefinierade och normbrotten förhållandevis enkla att notera. Det handlade om sociala markörer som klädsel, nykterhet och en restriktiv hållning till världsliga nöjen. Den andra faran för den troende, egenrättfärdigheten var som framgår nedan avsevärt svårare att hantera.

#### *Kunskap på gott och ont – ett ständigt dilemma*

Ett sätt att komma tillrätta med faran för egenrättfärdighet var, redan från början av undersökningsperioden, att förpassa denna till utbildnings- och kunskapsfären. I mera svepande ordalag hänvisades till samhällsutvecklingen. Bevisligen hade en stigande utbildningsnivå inte alls genererat ökad gudsfuktan i samhället. Förklaringen låg i att förnuftet inte underställdes tron. Om Gud inte först fick upplysa människans förstånd var det förmörkat. Människan var beroende av Gud för att kunna äga den sanna kunskapen. Ingen utbildning kunde hjälpa om denna sanna kunskap, att känna Gud, saknades.<sup>425</sup> Andra definierade mera noggrant sin syn på kunskap. Den mänskliga visdomen var nödvändig. Den var en gåva av Gud. Kunskapen kunde öka genom studier. Men därigenom lärde man inte känna Gud. Den inre, andliga kunskapen kunde man således inte erhålla genom studier. Kunskapen om den yttre verkligheten var däremot nödvändig i samhället och

---

<sup>422</sup> Eklund, Mildred i SMT 1/1986, 10–13; Eklund, Mildred i SMT 5/1986, 69–72.

<sup>423</sup> Palo, Maj-Lis i SMT 7–8/1989, 102–106. Utdrag ur föredrag på vuxenskriftskola i Nykarleby år 1985. Enligt Palo har Bibeln "genom tiderna varit en outsinlig källa för både författare och konstnärer, för att inte tala om sången och musiken. Det bästa som har skapats och som har överlevt genom tiderna har varit sådant som hämtat inspiration från Bibeln".

<sup>424</sup> En likadan utveckling kunde noteras inom den svenska frikyrkligheten från omkring 1970-talet. Cedersjö 2001, 139–140.

<sup>425</sup> Rantala, Pauli i SMT 12/1927, 181–183; Rantala, Pauli i SMT 1/1929, 3–5: "Bland alla folkklasser har gudsförnekelse vunnit insteg. Det har gjort insteg på lärdomens väg under sken av bildning. [– – –] Men när det onda tager ett så vackert namn som bildning, vilja alla följa det. Vem vill icke vara bildad? Men huru mycket är den bildning värd, som saknar sann kännedom om Gud? Det är sorgligt, att sann bildning saknas." Signaturen S.Å. (i SMT 5/1943, 74–75) underströk ytterligare en polarisering mellan utbildning och sann tro: "[M]å vi ej tro oss vara så utlärda och högt studerade, att vi nu bara få sätta studentmössan på, och med blommor i famn löpa till fotografen för att få en kopia av oss och visa våra grannar, huru jag ser ut som student. Nej, bevara oss Gud för studenten, blommor och allt."



skulle inte misskrediteras. Men de lärdas åsikter skulle tåla kritisk granskning.<sup>426</sup> Från undersökningsperiodens början tycks man således ha förfäktat en luthersk syn på kunskap.<sup>427</sup> Enligt Luther fanns det en naturlig kunskap som gällde för det världsliga och som förnuftet kunde uppenbara. Det fanns dessutom en troskunskap som endast den troende innehade. Dessa kunskaper skulle inte förväxlas men bägge var nödvändiga.<sup>428</sup>

Eftersom den kunskap som man beivrade inte alltid definierades, tycks en viss utbildningsskeptisk linje ha utvecklats, särskilt från mitten av 1900-talet framåt. Det var bättre att inte utbilda sig alls om det ledde till att tron fördunklades. Förmodligen stod Laestadius andliga utveckling som ett gott exempel för denna linje. Lärofaderns utbildning hade ju inte heller båtat långt på hans väg mot den rätta tron. Tvärtom hade ju en enkel, utbildad sameflicka fått vägleda prästen till trosfrihet. Samtidigt glömdes Laestadius mångsidiga utbildning bort.<sup>429</sup> Dessutom tycks en viss sammanblandning av begreppen hos Laestadius ha skett. Laestadius särskiljde, liksom Luther, den yttre kunskapen som hörde samman med samhällslivet, från den inre, andliga kunskapen eller upplysningen.<sup>430</sup> Det var i polemik mot den döda tron i kyrkan som Laestadius framför allt betonade förnuftets oförmåga att medverka till den sanna tron.<sup>431</sup> Den utbildningsskeptiska linjen i det föreställda utrymmet betraktade ännu mot slutet av 1980-talet alltför gedigna studier som en möjlig riskfaktor för troslivet, eftersom det inte nödvändigtvis fanns något "evighetsvärde" i utbildningen. Ett visst mått av utbildning kunde visserligen vara nödvändig för yrkesutövningen.<sup>432</sup> Utbildningsskepticismen riktades särskilt mot teologiska studier.<sup>433</sup> Denna utbildningsskepticism låg nära det radikalpietistiska synsättet på 1700-talet. Enligt

---

<sup>426</sup> *Norrgård, O.S.* i SMT 4/1928, 61–62: "Men härav följer icke att vi skulle ringakta yttre lärdom och kunskap, nej den må vara på sin plats. Den behöves i denna världen och för detta livet – men att människorna måtte fatta, att man icke på den skulle sätta sin förtröstan och följa den tanken, att den som är lärd han måste ju veta."

<sup>427</sup> Luthers skarpa distinktion mellan tro och förnuft kom sig av att förnuftet, enligt honom, var så fördärvat att det omöjligt kunde förstå Guds sanningar. Hägglund 2003, 192–193. Trons mysterium kunde, enligt Luther, inte omfattas logiskt. Däremot kunde förnuftet och tron förenas om det senare fick råda över det förra. Förnuftet kunde även i sådana fall tjäna teologin. Öberg 2002, 246–251.

<sup>428</sup> Nordbäck 2009, 63–67.

<sup>429</sup> Att den så kallade lappflickan Maria hade en viktig roll för Laestadius andliga utveckling var känt för läsarna. Se exempelvis okänd skribent i SMT 6–7/1949, 72: "Redan i början av år 1844 hade Laestadius i samtal med en lapps Maria i Åsele funnit inre ljus." Se även *Haapaniemi, Oskar* i SMT 2/1956, 26–30. Haapaniemis artikel beskrev Laestadius andliga utveckling, där lappflickan Maria hade en viktig roll. Men Haapaniemi betonade även Laestadius mångsidiga begävnin. Se ytterligare *Sjövall, E.* i SMT 3/1967, 34–37.

<sup>430</sup> Østtveit Elgvin 2010, 299–303.

<sup>431</sup> Laestadius stred särskilt mot alla former av död tro, särskilt rationalismen inom Svenska kyrkan. Dahlbäck 1950, 108–114; Juntunen 1982, 112–134. Ortodoxin som företrädare för "den rena läran" utgjorde inte i sig ett problem för Laestadius. Se Talonen 2011, 165.

<sup>432</sup> Se *Granholm, Bengt* i SMT 10/1986, 134–135: "Nuförtiden ser folk ut att vara så kunskapstörstiga så de går i skolor, kurser, i studiecirklar och klubbar mer än någonsin förr, långt utöver vad som egentligen hör till yrkesskolning."

<sup>433</sup> Även om "man så hade genomgått alla denna världens teologiska anstalter, läst bibeln utantill och mycket hjälpt fattiga" dög det inte som salighetsgrund. *Granholm, Sven* i SMT 3/1964, 40–42. Uppfattningen att teologiska kunskaper och enkel kristen tro inte gärna kunde förenas fanns fortsättningsvis in på 2000-talet. Se exempelvis *Enkvist, Kim* i SMT 9/2009, 6–7.

detta hade förnuftet inte kapacitet att skapa kunskap varken i andligt hänseende eller i fråga om den yttre verkligheten.<sup>434</sup>

Parallellt med den negativa inställningen till kunskap fanns i *Sions Missionstidning* en annan linje som höll fast vid den lutherska synen på kunskap. Den mänskliga visdomen var såväl gudagiven som nödvändig. Det behövdes kunskap för att samhället skulle fungera. Det krävdes samtidigt kritiskt tänkande inför all kunskap som fanns i samhället. Det behövdes ytterligare unga från troendegemenskapen med teologisk utbildning.<sup>435</sup>

### *Egenrättfärdigheten i kyrkan – ett återkommande problemområde*

Förnuftets tro materialiserades i egenrättfärdighet som fanns inom den religiösa sfären och som var förvillande lik den äkta kristna övertygelsen. Den var trots detta en falsk kristendomsutövning eftersom "bättring och syndernas förlåtelse i Jesu namn" inte predikades.<sup>436</sup> Det hjälpte inte att be och på alla sätt försöka uppriktigt kämpa "följande även särskilda läroformler, åtnjutande de heliga sakramenten med all fromhet och gudaktighet".<sup>437</sup> Detta var falskhet även om beteendet i sig var riktigt.<sup>438</sup> Där bättring och syndernas förlåtelse inte förkunnades hade man avvikit från Luthers lära. Beklagansvärt var att just detta delvis hade skett inom den evangelisk-lutherska kyrkan.<sup>439</sup> Därmed blev den en arena för egenrättfärdighet och fariseism.<sup>440</sup> Ändå ville man inte förakta kyrkan "fastän största delen av såväl lärare som åhörare är namn-lutheraner, som leva i egenrättfärdighet och en del uti uppenbara synder". I stället skulle man uppmana dessa till bättring.<sup>441</sup> Vördnad mot själva

---

<sup>434</sup> Nordbäck 2009, 72–75.

<sup>435</sup> *Norrgård, O.S.* i SMT 4/1928, 61–62; *Brännström, Olaus* i SMT 10/1954, 147–148. Se även *Sjövall, Elis* i SMT 5/1969, 73–75. Se även referat från predikantmötet år 1983 i SMT 2/1984. I detta betonades att "när kunskapen användes till Guds ära, som den Guds gåva den är, kan den bli till stor välsignelse på många olika områden". Abiturienter påmindes om vikten av bibelläsning även inför studentskrivningen. Se *Signaturen Mikko-Olavi* i SMT 3/1970, 46–47, tidigare publicerad i RS. Unga uppmuntrades till mångsidig utbildning, även till teologiska studier. Se rapport från predikantmötet år 1983 i SMT 2/1984, 29–31. Behov av kunskap och utbildning var självklara. Se *Fant, Rune* i SMT 7–8/1987, 98–99. Se exempelvis referat från LFF:s årsmöte i SMT 4/1990, 58. Årsmötet ville uppmuntra unga till studier i teologi och pedagogik.

<sup>436</sup> *Snellman, Sanfrid* i SMT 4/1939, 52–54. Från mitten av 1900-talet betonades allt mer att den sanna kristendomen stod att finna inom den laestadianska troendegemenskapen. Den sanna och den falska kristendomen kunde vara rätt likartade ända fram till en viss punkt: större eller mindre synder måste bekännas genom muntlig bikt. Avlösningen, "Jesu röst genom en av Gud benådad syndares läppar" måste förkunnas av en som tillhörde troendegemenskapen och mottas genom tro. *Åkerlund, Sigurd* i SMT 5/1955, 73–79. Se även *Granholt, Sven* i SMT 6/2008, 10–11.

<sup>437</sup> *Niskakangas, Matti* i SMT 9/1939, 135–137, tidigare publicerad i RS.

<sup>438</sup> *Rantala, Pauli* i SMT 6/1932, 88–90.

<sup>439</sup> *Norrgård, O.S.* i SMT 5/1932, 69–73; *Sjövall, Elis* i SMT 3/1963, 41–44.

<sup>440</sup> Dock tillstods att fariséerna hade varit "ett moraliskt salt för sin tid". Deras nit för anständighet och hederlighet dög gott som exempel för gott uppförande i samhället. Att de även bad och fastade regelbundet samt skänkte tionde enligt lagens påbud var något som en troende gärna kunde ta som modell. Bara man inte genom en rättfärdig livsstil med "försakelse och offer" försökte att förtjäna Guds nåd. Se exempelvis *Allergren, H.* i SMT 10/1952, 155–157.

<sup>441</sup> *Norrgård, O.S.* i SMT 4/1927, 53–54. På troendegemenskapens ansvar låg att be för kyrkans få, rätttroende präster. Se *Vasara, Per G* i SMT 10/1973, 131–132. Det var även viktigt att de troende strävade efter att påverka den dåliga utvecklingen inom kyrkan. Se *Onermaa, Arvo A.* i SMT 7–8/1989, 106–107.

kyrkobyggnaden skulle även visas.<sup>442</sup> Det viktiga inom troendegemenskapen var att inte överträda gränsen mellan sann och falsk lära. Det var "andligt hor" att delta i sådana möten där "en död kristendom" förkunnades om man inte åtminstone upplyste prästen om hans avfall.<sup>443</sup>

Denna kritiska linje mot död tro inom den evangelisk-lutherska kyrkan var skönjbar i tidskriften under hela undersökningsperioden.<sup>444</sup> Liknande kritik riktades även bland annat mot den karismatiska rörelsen in på 2000-talet.<sup>445</sup> Från Sverige och Norge kom ytterligare rapporter om kyrkans förfall.<sup>446</sup> I Sverige hotade miljöfrågor att bli det centrala i kyrkans kristna budskap. Samtidigt blev moralen förhandlingsbar och individen själv kunde själv sist och slutligen bestämma dess innehåll.<sup>447</sup> Svenska kyrkan kritiserades även för att försöka anpassa verksamheten till tidens krav. Därmed hade det kristna budskapet gått förlorat.<sup>448</sup> På 2000-talet tog man skarpt ställning mot beslutet att viga homosexuella par i Svenska kyrkan.<sup>449</sup>

Vid sidan av denna isolationistiska linje fanns samtidigt en linje som företrädde integration och samarbete så långt det var möjligt. Kontakterna mellan väckelserörelsen och kyrkan var inte enbart av ondo. I minnesorden över predikanten och pensionerade överkonstapeln Erkki Konttijärvi (1886–1957) prisades dennes intellektuella gåva, logiska förkunneelse och samhällsintresse. Konttijärvi värnade om relationen till prästerna på de orter

---

<sup>442</sup> Åkerlund, S. i SMT 7–8/1960, 105–108.

<sup>443</sup> Granholm, S i SMT 5/1965, 67–70; Åkerlund, Sigurd i SMT 7–8/1960, 105–108.

<sup>444</sup> Se exempelvis Grankulla, K. i SMT 3/1978, 44–46; Tjäder, Karl-Erik i SMT 9/2001, 6–8. Kritiken gällde under sent 1960-tal liberalteologins framfart, "Gud är död"-linjen med teologer som öppet betvivlade jungfrufödelsen. Se exempelvis Sjövall, Elis i SMT 5/1969, 73–75. Kritik mot kyrkans verksamhet som endast syntes sträva efter att roa den gamla människan riktades av Byggmästars, Göran i SMT 6–7/1990, 95–96. Kyrkan kritiserades även för beslutet att prästviga kvinnor. Se Kero, Henry i SMT 1/1980, 13–14, tidigare publicerad i HB; Innala, K-E. i SMT 10/1987, 122–123. Se även Palo, Maj-Lis och Birger i SMT 12/1984, 178–184, tidigare publicerad i Carex. Enligt makarna Palo fanns förklaringen till liberalteologins framfart med kvinnopräster som följd att finna i en diffus könsidentitet i samhället.

<sup>445</sup> Den karismatiska rörelsen nådde Finland på 1970-talet. Dess betoning låg på den subjektiva troserfarenheten och på den Helige Andes verksamhet i församlingen. Se Huotari 1981, 64–65. Den karismatiska rörelsen överskred kyrkosamfundsgränserna och attraherade särskilt yngre människor, den så kallade x-generationen (födda 1960–1980-talen). Se exempelvis Hovi 2009, tillgänglig: <<http://www.teologia.fi/tutkimus/uskonto-ilmiona/536-uuskarismaattinen-yhteis%C3%B6llisyys-vapaata-sitoutumista>> (23.8.2011). Förmodligen attraherades även Rauhan Sana-riktningens anhängare. Denna gränsöverskridande verksamhet ville man varna för. Enkvist, Stig-Erik i SMT 7–8/2008, 16–17. Se även Enkvist, Magnus i SMT 11/2008, 6–8.

<sup>446</sup> Kjelsberg, Helga i SMT 6/1952, 88–90 kritiserade den norska kyrkan efter att hon hade fått veta att programpunkter med teatrar och idrott ingick i den kyrkliga verksamheten.

<sup>447</sup> Bolander, Nils i SMT 7/1955, 101–103. Bolander fördömde relativismens "stora, feta vårflugor" som surrade i luften. Evangeliet var i sanning inte relativt utan dömande och upprättande.

<sup>448</sup> Signaturen "Ung förålder, Sverige" i SMT 10/1988, 144–145. Ett symptom för den urvattnade teologin inom svenska kyrkan var psalmboken som reviderades under 1980-talet. Ett annat symptom var "hedningaverk" som dans i kyrkan samt "Stora boken" som hade utgetts av Svenska kyrkan. Se signaturen H.S. i SMT 5/1989, 71–73; Vasara, N. i SMT 1/1995, 11–13. Vasaras slutomdöme om boken är: "'Befrielsen – Stora boken om kristen tro' är ett ypperligt dokument över tidsandan i Svenska kyrkan, men som lärobok och bekännelseskrift i den evangelisk-lutherska tron torde den icke vara passande."

<sup>449</sup> [Fellman,] Walfrid och Eldrid i SMT 7–8/2007, 5–7.

där han reste runt som förkunnare.<sup>450</sup> En annan brobyggare som "älskade kyrkan" och gärna besökte gudstjänsten var predikanten Juuso Runtti (1854–1927).<sup>451</sup> Teologie doktor och professor Ingemar Öberg (1930–2005) var ytterligare en "sann brobyggare mellan kyrkan och väckelserörelsen".<sup>452</sup> Begreppet "kyrka" användes av brobyggarna i en vidare bemärkelse. Det innefattade "de heligas samfund, i vilket evangelium rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas".<sup>453</sup> Det fanns således i tidskriften uttryck för flera olika förhållningssätt till den evangelisk-lutherska kyrkan.<sup>454</sup> Från 2000-talet utmanades dock lojaliteten till den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland av den som man uppfattade liberala utvecklingen inom kyrkan. Några ivrade för att avsäga sig medlemskapet i kyrkan medan andra hellre önskade se tiden an. Från LFF:s håll markerade man sin ståndpunkt bland annat då det gällde kvinnoprästfrågan och partnerskapslagen genom en skrivelse till Domkapitlet.<sup>455</sup> Även om handlingsutrymmet för troendegemenskapen inom kyrkans väggar såg ut att krympa betraktades samarbetet med denna som positivt.<sup>456</sup>

---

<sup>450</sup> Nekrolog skriven av signaturen A.F. i SMT 8/1957, 118–119.

<sup>451</sup> *Jussila, O.H.* i SMT 4/1927, 55; Ur Juuso Runttis levnad i SMT 7/1953, 106–112. Förkortad version av artikel tidigare publicerad i RS.

<sup>452</sup> Nekrolog skriven av *Palo, Maj-Lis och Birger* i SMT 7–8/2005, 24–25.

<sup>453</sup> Se exempelvis *Wentin, Erik* i SMT 1/1987, 4–5.

<sup>454</sup> Bakgrunden till åsiktsmotsättningarna kan härledas till Laestadius som själv tycks ha haft en öppen inställning till kyrka och andra samfund. Samtidigt kritiserade han skarpt vissa personer och företeelser i kyrkan. För honom var indelningen mellan levande och död tro det väsentliga. Men den levande tron kunde återfinnas inom andra samfund, enligt Laestadius. Häri anses grunden ligga till den tudelade inställning som sedan dess har funnits i laestadianernas förhållande till kyrkan. Se Brännström 1962, 304; Raittila 1976, 203; Juntunen, 1998, 297–310; Talonen 2000. Artikel tillgänglig: <<http://www.teolinst.fi/luennot/files/jt000223.html>> (23.8.2011). Raattamaa kan sägas ha haft en pragmatisk hållning till kyrkan. Han gick i kyrkan och deltog i nattvardsfirandet även då förrättaren inte var en laestadiansk präst. Se Lohi 2007, 282. Vid den laestadianska väckelsens ankomst till svenska Österbotten förekom schismer mellan prästerskap och laestadianer. Det fanns flera orsaker till schismerna: till exempel klasskillnader och olika syn i lärofrågor. Se Wentin 1963, 147.

<sup>455</sup> *Enkvist, Guy & Granholm, Sven & Lassfolk, Torsten*. Referat från predikant- och äldstemöte i SMT 9/2007, 6–10. Från kyrkligt håll hade tydligt ultimatum ställts. Ville man samarbeta var det kyrkomötets bestämmelser som gällde. Å andra sidan ansåg man att så länge "vi kan höra till kyrkan, utan att göra avkall på vår egen tro, behöver vi inte skriva ut oss". En skrivelse riktades till Domkapitlet i Borgå stift från nämnda möte. Man vädjade om att "alla, både präster och lekmän, som inte omfattar den nya ordningen skall få verka i vår kyrka enligt sin tro, sin övertygelse och sitt samvete". Se *Snellman, Henry & Svenfelt, Per & Hellstrand, Kurt & Östman, Rune* i SMT 11/2007, 10–11.

<sup>456</sup> *Enkvist, Guy & Granholm, Sven & Lassfolk, Torsten*. Referat från predikant- och äldstemöte i SMT 9/2007, 6–10. I referatet framkommer att LFF:s missionsverksamhet inom landet "har ökat förstäelsen och förtroendet från kyrkans sida". Se även *Snellman, Henry* i SMT 3/2008, 19.

### *Traditioner – till nytta eller förfång? En viss självkritik från mitten av 1900-talet*

Ett visst mått av självkritik uttrycktes i tidskriften. Biskop Jonzon varnade i mitten av 1900-talet för ur evangelisationens synvinkel hämmande laestadianska traditioner.<sup>457</sup> Redan tidigare hade frågan om traditionernas ställning och funktion inom troendegemenskapen dryftats. Traditioner var nämligen ingen garanti för en rätt tro. Tvärtom kunde ett rigoröst fasthållande vid traditioner dölja den andliga sömn som traditionsförespråkarna så ivrigt försökte motarbeta. Det var inte endast syndakännedom som behövdes i vakandet utan även självkännedom samt en "levande kännedom av Kristus och nåden". Tecken på en död församling var ett avsvallat missionsintresse kombinerat med "vakandet i onödiga ärenden". Medicinen hette fördjupande, nämligen att växa till i nåden och i en önskan att vinna själar för Herren. Medicinen var inte att vaka genom att "stanna i gamla formler och yttre former".<sup>458</sup> Särskilt de unga uppmanades till kritiskt tänkande. Dessa skulle noggrant analysera såväl gamla och beprövade lärosatser som nya och trendiga samt bedöma allt i ljuset av Guds ord.<sup>459</sup> Det var även viktigt att inse att Laestadius åsikter och arbetsmetoder kanske inte gick att implementera utan vidare i den senare laestadianska väckelserörelsen.<sup>460</sup> Hela diskussionen om traditioner bottnade i den olösta frågan om förhållandet mellan lag och evangelium inom troendegemenskapen.<sup>461</sup>

En annan typ av självkritik kom från traditionsförespråkarna. Det stod allt mera klart att den döda tron tyvärr kunde finnas mitt i troendegemenskapen. Det handlade om

---

<sup>457</sup> Biskop *Bengt Jonzon* var biskop i Luleå stift 1937–1956. Se Lagerlöf Nilsson 2010, 286. I artikeln med rubriken "Den laestadianska väckelsen i dagens läge" gladdes biskopen över samarbetet mellan laestadianska väckelsen och kyrkan vilket förekom på olika håll och hoppades samtidigt att detta skulle utökas ytterligare. Biskopen riktade samtidigt skarp kritik mot den laestadianska väckelserörelsen. För det första, ansåg han, förlorade denna i trovärdighet genom splittring och oförsonlighet. Väckelseledarnas oförmåga till försoning hindrade Andens verk. Se *Bengt Jonzon* i SMT 10/1952, 151–153, tidigare publicerad i HB. Biskop Jonzon kritiserades i sin tur av *Kjelsberg, Helga* i SMT 2/1953, 21–24, tidigare publicerad i SBL. Kjelsberg gillade inte biskopens moderniseringssträvan och ville att de troende skulle slå vakt om den "gamla kristendomen".

<sup>458</sup> *Saarnivaara, Uuras* (i SMT 8–9/1949, 84–93) skrev att symtom på andlig sömn var att man inte ville lyda Guds vilja eller läsa Hans ord även om man till det yttre höll fast vid traditioner. Man kunde vara oartig och grälsjuk, ljuga och leva i hemlig sexuell lösaktighet. Däremot var man utåt sett "ganska noggrann och sträng angående några yttre seders och fädernaärvda stadgars efterlevnad". *Wentin, Erik* i SMT 9/1966, 121–123 framför liknande tankar: "Inom olika väckelserörelser har människomeningar och påbud gjort sig gällande och ibland blivit nog så bindande för rörelsens anhängare. De som vågat bryta mot dessa 'regler' har ofta betraktats som världsliga och avfällingar." Se även *Fant, R.* i SMT 3/1973, 45–46. *Fant* skrev under rubriken "Jesus och fariséerna": "Vi i Nya testamentets tid får icke blanda ihop Guds ord med uråldriga seder och bruk. [– – –] Nog försökte fariséerna med Jesus, att så och så bjuder de äldstes stadgar. [– – –] Varför skall människan då vara så dum och blanda in olika saker och börja grunda tron och saligheten på kläder och yttre gärningar. Allt sådant är idel lögn och bedrägeri." Se ytterligare *Fant, R.* i SMT 3/1974, 42–43.

<sup>459</sup> Signaturen "Tuomas", i SMT 10/1968, 153–154. Tidigare publicerad i RS.

<sup>460</sup> *Sjövall, Elis* i SMT 5/1973, 67–70. Inledningsanförande vid predikant- och äldstemötet i Haparanda 1973.

<sup>461</sup> Signaturen *V. K:nen* i SMT 1/1974, 10–11. Under året verkar det ha pågått en "lagdebatt" i *Sions Missionstidning*. Se exempelvis *Nordling, O.* i SMT 7–8/1974, 101–102 under rubriken "Hör lagpredikan åt de kristna?" samt *Åkerlund, Sigurd* i SMT 10/1974, 138–142 under rubriken "Att rätt dela sanningens ord". *Nordling* menade att Mose lag "råder i världens rike och i all falsk kristendom och hos alla skrymtare". *Åkerlund* åter citerade i huvudsak Luthers *Stora Galaterbrevskomentaren* och lyfte fram vikten av lag och evangelium för den troende som ju bestod av två delar, den nya och gamla människan.

trossyskon som av en eller annan orsak hade insomnat andligt. Symtom på en sådan andlig sömn var att bönehusbänkarna gapade tomma. Man gick inte till sammankomsten.<sup>462</sup> Detta kunde i sin tur bero på olydnad. Man hade börjat förargas över och kanske förakta en bestraffande förkunnelse. Man tålde inte ett helt, tveeggat Guds ord eftersom man hade fallit i just de synder som bestraffades.<sup>463</sup> En sådan andligt sovande människa måste väckas till syndakännedom med därpå följande samvetsrening.<sup>464</sup> Det var därtill viktigt att hålla fast vid det som de "gamla" hade lärt.<sup>465</sup> Ett annat symtom på den döda tron var den "verksamhetsiver" som enligt några allt mera började tränga in i troendegemenskapen.<sup>466</sup>

Det tycks således ha funnits ett samband mellan attityder till kunskap, egenrättfärdighet och traditioner. I allmänhet förpassade kunskapskepticismen egenrättfärdigheten utanför troendegemenskapen. En iver för traditionens bevarande hörde samman med denna linje. Det var denna linje som syns ha varit mera inflytelserik inom den österbottniska Rauhan Sana-riktningen från mitten av seklet och de därpå följande decennierna. Den andra linjen med en positivare inställning till kunskap hade generellt en öppnare attityd till den evangelisk-lutherska kyrkan. Förespråkarna för denna linje ifrågasatte den rigida bindningen till traditioner.

Ovan nämnda traditionsstoff koncentrerade sig kring beskrivningar av de utmaningar som mötte den troende. Det hörde till det konungsliga prästerskapets första uppgift att sköta sin gudsrelation. Nedan följer en översikt över de redskap som stod till buds i kampen.

### 3.1.2 Redskap mot utmaningar

Även om utmaningarna var många var situationen inte på något sätt hopplös. Genom att ständigt söka sig till kraftkällan kunde den troende med gott mod se framåt. Tillgång till kraftkällan fanns genom i första hand bikt<sup>467</sup>, bibelläsning, bön och sång.

---

<sup>462</sup> Fant, R. i SMT 1/1970, 15–16.

<sup>463</sup> Se exempelvis Grankulla, K. i SMT 4/1970, 60–61; Björkskog, H. i SMT 4/1970, 61–63; Grankulla, K. i SMT 9/1970, 117–119; Lindgren, P.-E. i SMT 10/1970, 132–135; Björkskog, Hans i SMT 1/1980, 8–9; Björnvoik, B. i SMT 9/1980, 122–125. Se även Byggmästar, G. i SMT 7–8/1989, 110–111; Grankulla, Kurt i SMT 5/1992, 72–75.

<sup>464</sup> Signaturen G.B. i SMT 3/1970, 34–36.

<sup>465</sup> Granholm, Sven i SMT 9/2007, 16–17; Enkvist, Magnus i SMT 1/2008, 4–5.

<sup>466</sup> Se exempelvis Grankulla, Kurt i SMT 6–7/1996, 6–7. Grankulla varnade för kyrkliga verksamhetsformer som fanns utanför troendegemenskapen. " [– –] så har man börjat se de falska kristnas gudstjänstformer som mycket bättre. Där har man mycket mera verksamhet, där sjunger och spelar man mycket mera och de är mycket gladare, så att det syns för andra människor och de ser på allt sätt mycket heligare ut. Man glömmer bort att det bara är ett yttre sken och ingen rätt kristendom. Men om man börjar gå till sådant och ta del av det, så blir man så förmodad att man inte mera kan se att det är en falsk kristendom, utan i stället börjar man fo[r]dra att man skall införa sådant bland oss kristna."

<sup>467</sup> I avhandlingen används begreppet "bikt" som samlingsbegrepp för de olika typer av syndabekännelse och -avlösning som har förekommit inom den laestadianska väckelserörelsen. Begreppet omfattar därmed förutom den allmänna förståelsen av bikt, syndabekännelse av enskilda synder och därpå följande syndaavlösning, även en mera allmän nådeförsäkran. Exempelvis har en mera allmän nådeförsäkran delgetts åhörarna inom ramen för förkunnelsen. Denna har även kunnat ha formen av syndaavlösning, att åhörarna får tro sina synder förlätna "i

## Enskild och offentlig bikt

I den laestadianska själavården har bikten haft en central ställning.<sup>468</sup> Redan från väckelse- rörelsens tidiga år utövades såväl enskild som offentlig bikt.<sup>469</sup> Man ville i *Sions Missions- tidning* poängtera att biktpraxisen inte var något laestadianskt fenomen utan helt och hållet bibliskt och lutherskt.<sup>470</sup> Biktens praxis och funktion har dock utvecklats olika inom den evangelisk-lutherska kyrkan och såväl inomkyrkliga som frikyrkliga väckelserörelser.<sup>471</sup>

---

Jesu namn och blod". Enskilda åhörare har dessutom kunnat uttala önskan att få bekräftelse på sina synders förlåtelse genom att specificera, eller inte specificera särskilda synder. Då har såväl förkunnare som de församlade uttalat syndaavlösning gemensamt. Den laestadianska praxisen, med nådeförsäkringen vid sidan av bikt i egentlig mening, har medfört att begreppet "syndaavlösning" har föredragits framom begreppet "bikt". Se Leivo 2001, 103.

<sup>468</sup> Se exempelvis Brännström 1962.

<sup>469</sup> Signaturen U.S. i SMT 11/1960, 173–174. Skribenten, förmodligen *Uuras Saarnivaara* framhöll att man fick syndernas förlåtelse "antingen i den offentliga predikan eller i enskild syndaavlösning." Den enskilda avlösningen tänktes ändå medföra en säkrare frälsningsvisshet. Se även *Juntunen, Ari* i SMT 9/1968, 143–144. Tidigare publicerad i RS. Juntunen lyfte bland annat fram att syndernas förlåtelse var livets kraftkälla som skulle användas dagligen.

<sup>470</sup> Man hänvisade bland annat till Joh 20:21–23, Matt 16: 18–19, Matt 18:18 och Luthers katekes. Se exempelvis *Norrgård, O.S.* i SMT 5/1932, 69–73; *Havas, Väinö* i SMT 9/1933, 134–136; *Sjövall, E.* i SMT 11/1968, 166–168. *Norrgård* beklagade: "I vår evangelisklutherska kyrka finna vi samma trons grund, men beklagligt är, att dess otrogna såväl som falska lärors medlemmar, hålla skriftermålet för villfarelse. Vi hålla dock oss fasta vid Kristi ord och äro vissa därpå, att Gud har intet annat sätt att förlåta synderna, än genom avlösningens fullmakt." Betoningen av avlösningens kraft var därmed luthersk. *Havas* citerade Luther: "Bikten betyder det, att man öppnar hjärtat åt någon broder på så sätt, att man tager honom med till något ensamt ställe, talar för honom om sin egen nöd och om sina egna bekymmer och får höra tröstens ord, som tillfredsställer samvetet." *Havas* slutkläm var: "Bröder och systrar! Vi äro lutheraner. De kännas så utsägligt bekanta dessa vår lärofaders ord om syndens bortläggande, att det gör gott åt det frestade hjärtat." Även *Sjövall* relaterade till Luther: "Läs om allt detta i Luthers katekes under rubriken: Skriftermål, så behöver du ej oroas av misstanken att detta är laestadianernas påhitt." Oxfordgrupprörelsens biktradition, där syndabekännelsen var det centrala, medan avlösningen helt saknades, godkändes inte av laestadianerna på 1930-talet. Se *Ekstrand* 1993, 72–73.

<sup>471</sup> Laestadius kritiserade svenska kyrkans biktpraxis under sin tid. Dels ansåg Laestadius att avlösningens giltighet inte hörde samman med (präst)ämbetet. Den hörde i stället ihop med egen erfarenhet av nådens ordning. Dels riskerade människor med kyrkans praxis att insövas i falsk tro utan verklig bättring. *Brännström* 1962, 357–374; *Juntunen* 1982, 195–198.

Biktens funktion har formulerats i spänningsfältet mellan kyrkotukt och själavård. Inom den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland försvann den enskilda bikten medan den allmänna bikten införlivades i gudstjänsten från 1930-talet. Från 1900-talet har särskilt väckelserörelserna främjat den enskilda biktens renässans. *Kettunen* 1998, 32–40. Den laestadianska biktpraxisen kom att skilja sig från andra väckelserörelser. Bland De väckta (*Herännäisyys*) utövades själavårdande gruppsamtal i samband med mötestillfällen. Enskilda samtal eller bikt iaktogs inte i utvecklingen fram till 1980-talet. *Huotari* 1981, 78–80. Evangeliska rörelsens betoning av sakramenten som trosväckande- och stärkande var främmande för det laestadianska synsättet på bikten. *Huotari* 1981, 82–84; *Arkkila* 1975, 257–263. Begreppet "Att gå fram till nådastolen" innebar något helt annat inom *Bedjarrörelsen* än det gjorde bland laestadianerna. I *Bedjarrörelsen* var det inledningen till gemensam bön i början av ett möte. *Huotari* 1981, 89–90. Bland laestadianerna innebar det – och innebär fortfarande – att bikta sig. *Själavården* ansågs fram till 1970-talet som en försummad verksamhet inom den finlandssvenska frikyrkligheten medan däremot församlingstukten tidigare tycks ha intagit en betydande position. Mot slutet av 1900-talet tycks den själavårdande aspekten ha betonats inom församlingstuktens ram, åtminstone inom svensk frikyrklighet. *Holm & Sandström* 1972, 44, 67–68; *Cedersjö* 2001, 231–232.

De så kallade själavårdsmötena (*hoitokokoukset*) som hölls på 1970-talet bland gammallaestadianerna var en typ av församlingstukt. Medlemmar som hade brutit mot de gammallaestadianska normerna kallades till möten för att upprättas inför församlingsledningen. Om mötet inte resulterade i att normbrytaren "gjorde bättring" uteslöts denna ur den gammallaestadianska troendegemenskapen. Se exempelvis *Pyyssiäinen* 2005, 99–110.

Det hörde till den troendes kallelse att "vandra såsom bättringsgörare och nådens tiggare".<sup>472</sup> Biktens första del, syndabekännelsen, var resultatet av självinsikt. Man förstod att man hade förbrutit sig mot Guds vilja.<sup>473</sup> Samtidigt var det Guds nåd som verkade denna insikt så att man kunde ångra sin synd.<sup>474</sup> Viktiga begrepp i anslutning till bikten var bland andra samvete och samvetsfrid. "Utan syndabekännelse och Kristi blods nåd är det omöjligt att vinna samvetsfrid."<sup>475</sup> Lydnad inför Guds röst i samvetet och ödmjukhet krävdes i bikten där kampen mellan den gamla och den nya människan var hård.<sup>476</sup> Att samla synder på samvetet var ett hot mot frid och glädje.<sup>477</sup> Samvetet och förståndet skulle dock ständigt justeras mot Guds ord. Samtidigt betonades tron. Utan tro var det "omöjligt att tackas Gud".<sup>478</sup> Det fanns en spänning mellan Guds och människans handlande. Människans verksamhet skulle endast utgöra resultatet av en rätt tro – trons frukt. För att undvika missförstånd framhölls att syndabekännelse och avlösning var omistliga för samvetsfriden men salig blev man enbart på grund av Guds nåd. Om syndabekännelsen blev en laggärning hade den förlorat sin verkan.<sup>479</sup>

---

<sup>472</sup> *Nuuskujärvi, Oskar V.* i SMT 10/1933, 155–157. Se även *Hjulfors, Anselm* i SMT 5/1984, 66–71.

<sup>473</sup> Behovet av enskild bikt tänktes emanera ur en allmän avlösning inom ramen för förkunnelsen. "Endast Jesu blod avtorkar synderna från ditt samvete. Den första åtgärden för din del är således det, att du öppnar ditt orena hjärta åt Lammets bod. Detta blod nalkas dig såsom ett talande blod i försoningspredikan." Se *Havas, Väinö* i SMT 9/1933, 134–136.

<sup>474</sup> *Havas, Väinö* i (SMT 6/1934, 93–95) beskrev vägen in till troendegemenskapen. "Vi behöva ej lämna i ovetskap därom, huru man kommer in i denna heligas gemenskap. Guds Son säger sig bedja om bevarandet av heliga gemenskaper mitt ibland dem, som genom *lärjungarnas* ord tro på Honom. Detta ord är naturligtvis *evangelium*, försoningspredikan, som berättar om vår Herres återlösningsnåd. Det förkunnas av människor, som undfått den Helige Ande, till allt skapat. Därunder tänder Gud *tron* i de botfärdigas hjärtan, tron på Jesus såsom egen Frälsare och alla synders försonare. Så har det gått med oss, bröder och systrar. I vår syndanöd hörde vi budskapet om syndernas förlåtelse från sådana människors läppar, som förr trott. Gud gav då tron såsom himmelsk gåva i vårt inre."

<sup>475</sup> *Tanhua, Tuomas* i SMT 1/1953, 12–15. Tidigare publicerad i RS. Se även *Wentin, Erik* i SMT 12/1958, 186–188. *Wentin* hänvisade för övrigt till Luthers undervisning om bikten. Se ytterligare ett predikoreferat i SMT 6/1964, 86–91. Predikant *Oskar Nordling*. Begreppet samvete existerar i de flesta religiösa sammanhang. Inom den tidiga pietismen hade samvetet en viktig funktion i bedömningen av olika handlingars kvalitet. Det var viktigt att handlingen överensstämde med samvetsrösten eftersom "samvetet utgjorde en inre domstol med Gud som domare". Se *Nordbäck* 2004, 207–208, 401–402. Samvetet har ansetts bestå av tre dimensioner: etisk kunskap, etisk vilja och etisk känsla. Den etiska kunskapen har två komponenter: en teoretisk och begreppslig del samt en intuitiv del. Den etiska viljan är en slags kompassnål som styrs av kärlek. Den etiska känslan innehåller skuld, skam och ånger. Sätillvida kan samvetet anses pålitligt att det reagerar negativt om människan försöker eftersträva något som hon uppfattar som ont. För ett välfungerande samvete krävs att alla dimensionerna i samvetet är sunt utvecklade. Se *Puolimatka* 2004, 247–281

<sup>476</sup> Se exempelvis *Kero, Henry* i SMT 5/1960, 77–80.

<sup>477</sup> *Granholt, S.* i SMT 6/1974, 84–86. Se även *Wentin, Erik* i SMT 12/1984, 170–171; *Eklund, Mildred* i SMT 1/1986, 10–13.

<sup>478</sup> *Marttiini, Janne* i SMT 9/1955, 137–139. Se även *Wentin, Erik* i SMT 5/1986, 66–67.

<sup>479</sup> "Enligt Guds ord är grunden och orsaken till vår salighet endast Herren Jesus Kristus, den korsfäste och uppståndne. [...] Delaktigt av detta namns välsignelse bliver syndaren genom försoningspredikan." Till trons första frukter hörde att "vandra i sanning och ljus" vilket innebar att använda det nådemedel som bikten, eller "försoningspredikan" var. *Viljanen, Paavo* i SMT 10/1936, 146–149, tidigare publicerad i *Kotimaa* 11.8.1936. Se även *Saatio, I.W.* i SMT 1/1928, 6–7.



Biktens andra del, avlösningen, följde på syndabekännelsen. Avlösningsorden innebar en försäkran om syndernas förlåtelse "i Jesu namn och blod".<sup>480</sup> Om syndabekännelsen kunde sägas vara människans aktivitet så var avlösningen Guds aktivitet. "Utan avlösningsordet och utan det befriande ordet och utan tro därpå" var syndabekännelsen meningslös. I och med bikten skulle man upphöra med syndautövningen.<sup>481</sup> Att tro avlösningsorden var att ta sin tillflykt till "nådstolen" och "den stora segerhjärten".<sup>482</sup> Hade man dessutom åstadkommit skada med sin synd skulle den repareras. Avlösningen förkunnades visserligen av bikttagaren men den skulle skapa en vilja till gottgörelse hos den som hade försyndat sig.<sup>483</sup> Avlösning kunde meddelas skriftligt i *Sions Missionstidning*. Troende systrar och bröder försäkrades om syndernas förlåtelse. Läsaren tröstades med avlösningsorden oberoende av vistelseort.<sup>484</sup> Fullmakt att förkunna avlösning hade Jesus gett till församlingen.<sup>485</sup> Enskild avlösning hade således varje "Guds präst" i troendegemenskapen fått fullmakt att förmedla.<sup>486</sup> Därmed kunde man fritt välja ut en trossyster eller -bror till bikttagare.<sup>487</sup> Bikttagaren var bunden av tystnadsplikt. Man fick inte röja bikthemligheter.<sup>488</sup>

Biktens användning var för den enskilda individen en fråga om andligt liv eller andlig död. Som ett resultat av biktutövandet, samvetsreningen, erhöll den troende nämligen inte endast glädje, frid och trygghet utan även kraft i kampen mot synden.<sup>489</sup> Bikten ställdes även i evangelisationens tjänst. Hade man förbrutit sig mot någon utanför troendegemenskapen behövde man bikta sig. Man skulle även bikta sig inför dem som eventuellt

---

<sup>480</sup> Det fanns även variationer på avlösningsorden: till exempel att synden var förlåten "i lammets blod", se *Rantala, Pauli* i SMT 5/1928, 65–67. Tillkomsten av de för väckelserörelsen karaktäristiska avlösningsorden, att synden är förlåten "i Jesu namn och blod" är höljdd i dunkel. Forskare har haft olika uppfattningar om när och på vilket sätt traditionen med avlösning fick sin början. Två årtal har nämnts som möjliga: år 1848 eller 1853. Enskilda troendes rätt att använda lösenycklarna har dock ansetts härleda från Johan Raattamaa snarare än från Laestadius. Se Leivo 2001, 103–121.

<sup>481</sup> *Viljanen, Paavo* i SMT 10/1936, 146–149. Artikeln tidigare publicerad i *Kotimaa* 11.8.1936.

<sup>482</sup> *Rantala, Pauli* i SMT 5/1928, 65–67. Se även *Mård, Börje* i SMT 2/1984, 20–22: "Vid denna nådstol, får vi bekänna och erkänna våra synder, för en skriftefar, en bror eller syster i tron, samt be om förlåtelse, samt höra vittnesbördet om att alla våra synder är förlåtna i Jesu namn och blod."

<sup>483</sup> *Havas, Väinö* i SMT 9/1933, 134–136; *Nordgren, N.O.* i SMT 10/1933, 145–147.

<sup>484</sup> *Pääkkölä, Mikko* (i SMT 10/1934, 155–156) skrev: "[D]u må vara huru långt borta som helst i Europa eller Amerika, tro synderna förlåtna genom Jesu dyra namn." Se även *Rantala, Pauli* i SMT 5/1928, 65–67; *Forslund, Thore* i SMT 4/1970, 52–55; *Pettersson, Bengt* i SMT 12/1974, 163–164; *Fagerholm, Göran* i SMT 6/1987, 87–88.

<sup>485</sup> *Norrgård, O.S.* i SMT 5/1932, 69–73.

<sup>486</sup> *Konttijärvi, E.E.* i SMT 1/1945, 3–5, tidigare publicerad i RS.

<sup>487</sup> *Nordgren, N.O.* i SMT 10/1933, 145–147.

<sup>488</sup> SMT 2/1937, 28–31. Utdrag ur *Junnu Rautios* predikan under den första kristendomstiden. I artikeln sägs om bikthemligheten följande: "Vad en kristen å Guds vägnar förlåtit sin bröder i Jesu namn, det får han ej utbreda eller förråda. Var och en får berätta om sina egna synder, icke andras, ty bibeln säger: förbannad vare den, som avtäcker hemligheterna!"; *Palo, Maj-Lis* i SMT 4/1996, 10–13.

<sup>489</sup> *Jussila, Heikki* i SMT 12/1927, 183–185. Bikten var att sätt att "dö från synden och vara korsfäst för världen.

[– –] I Jesu blodsår är en ljuvlig viloplats för den fattige vandraren." Se även *Wikberg, Linnéa* i SMT 1/1967, 2–3; *Granholm, Sven* i SMT 4/1967, 52–53.

kände till den begångna synden. Man kunde ju inte gärna varna icke-troende för synder som man själv hade underlåtit att bikta sig för. Då miste saltet sin sälta.<sup>490</sup>

### *Bikten som teologisk markör*

Bikten hade samtidigt en social betydelse eftersom den skapade gemenskap bland de troende.<sup>491</sup> Biktens första del, syndabekännelsen sågs även som en form av "inträdesbiljett" till troendegemenskapen då en utomstående människa ville ta emot avlösningsorden från någon ur troendegemenskapen. En sådan avlösning kunde exempelvis uttalas inom ramen för förkunnelsen eller efter en uttryckt begäran hos den väckta. Som en följd av denna allmänt, eller på begäran, förkunnade avlösningen tänktes ett behov av personlig bikt uppstå hos den nya medlemmen.<sup>492</sup> Men det handlade inte endast om att bikta sig för sin nästa. Det gällde även att av hjärtat förlåta varandra. Modellen för ett förlåtande hjärta var Jesu undervisning åt Petrus. Det gällde att förlåta sjuttio gånger sju gånger om dagen. Med andra ord var de troende kallade att förlåta gränslöst.<sup>493</sup> Ytterligare hade bikten betydelse i nattvardsfirandet inom troendegemenskapen. Innan man gick till nattvard var det nödvändigt att man biktade sig för varandra.<sup>494</sup>

Från mitten av 1900-talet tycks ett nytt begrepp ha aktualiserats i anslutning till bikten: falska nycklar. Bikten var som redan har nämnts ett nådemedel för de troende. Nu försökte man precisera ramarna för biktens användande. Orsaken till detta var uppenbarligen att man hade fått vetskap om att bikten praktiserades utanför den laestadianska troendegemenskapen. En sådan bikt tänktes vara utan verkan eftersom den förkunnade avlösningen var användandet av falska nycklar. Det var "endast Jesu sanna lärjungar" som hade "himmelrikets nycklar om hand".<sup>495</sup> Bikten hjälpte inte en som inte hade "fattat livet i Kristus och kommit till sann tro". Den kunde således inte utövas utanför troendegemen-

---

<sup>490</sup> Granholm, Sven i SMT 2/1974, 21–23. "Därför har de gamla lärt, att så långt synden är känd bör man göra bättring för den för att det skall lämna goda spår." Se även signaturen *En ung mor* i SMT 4/1992, 60–61.

<sup>491</sup> Detta kunde uttryckas på följande sätt: "Då försoningsblodet får flyta från lem till lem i Kristi lekamen, som är hans församling här på jorden, så håller det den frisk och vakande." Granholm, Sven i SMT 4/1967, 52–53.

<sup>492</sup> Se exempelvis *Havas, Väinö* i SMT 9/1933, 134–136; *Lassus, Åke* i SMT 6/1972, 92–95.

<sup>493</sup> *Fant, R.* i 12/1970, 174–175; *Sjövall, E.* i SMT 10/1972, 140–141; Signaturen *V.H.K. (V.H. Kivioja)* i SMT 4/1974, 49–50. Se även referat av predikan hållen av *V.H. Kivioja* i Jakobstad 1969 av signaturen *S.G.* i SMT 11/1970, 153–156; *Hjulfors, Anselm* i SMT 9/1992, 123–124. Hjulfors framhöll att det enda medlet mot söndrad kärlek inom troendegemenskapen är att "bröder och systrar försonas. Att synder bekännes och att synder förlåtes. Att Guds Sons röda, varma hjärteblod får rena från all synd. Då ingjutes den gudomliga kärleken i människohjärtat".

<sup>494</sup> Granholm, Sven i SMT 11/1960, 162–168; *Sjövall, Elis* i SMT 7–8/1964, 105–110. Se även *Wentin Erik* i SMT 7–8/1965, 97–99: "Även vi behöve[r] skatta nattvarden högt samt ofta göra bruk av den. I det allmänna och enskilda skriftermålet får vi lägga bort allt som står hindrande i vägen inför mötet med den i nattvarden närvarande Frälsaren. Så vill en kristen också förlika sig med sin broder förrän han knäböjer vid Herrens bord." Se ytterligare *Björkskog, Hans* i SMT 8/1986, 104–105; *Granholm, Sven* i SMT 4/1995, 5. *Ventin, Markus* (i SMT 6/2001, 10–11) gav råd till konfirmander: "En gammal och beprövad god sed är att i syndabekännelse lägga bort det som anklagar samvetet och få personligt ta emot Guds förlåtelse före nattvardsgudstjänsten."

<sup>495</sup> Granholm, Sven i SMT 11/1960, 162–168.

skapen.<sup>496</sup> Tendensen att betona nycklarnas användande endast inom troendegemenskapen tycks ha funnits inom den laestadianska väckelserörelsen redan från 1800-talet framåt. Man har förmodligen velat vara på sin vakt mot villoläror och avgränsa de sanna troende från de falska.<sup>497</sup> Varningarna för falska nycklar ökade biktens sociala betydelse inom troendegemenskapen. Därmed stärktes även den sociala identiteten.

Mot slutet av 1900-talet verkade markeringen av biktens sociala funktion att avta. Man varnade för maktutövning gällande bikten. Makten att använda såväl löse- som bindenycklarna ägdes av Jesus. Nycklarna skulle användas av Jesu "ställföreträdare här på jorden", den Helige Ande. Ställföreträdare var därmed inte "någon andlig ledare, kristlig kyrka eller organisation".<sup>498</sup> Några skribenter beklagade att det hade blivit allt mer sällsynt med biktsituationer i sammankomsten. Troendegemenskapen höll därmed på att mista något värdefullt. Det kunde innebära att självkännedomen och syndakännedomen hade försvagats bland de troende.<sup>499</sup> Samtidigt betonades biktens betydelse inom ramen för det allmänna prästadömet's uppgifter. Till dessa hörde själavård med enskilt samtal och samtal i mindre grupper samt praktiskt stöd för hjälpbehövande trossyskon.<sup>500</sup> Bikten tycks inte enbart ha blivit mera sällsynt i sammankomsten. In på 2000-talet uttrycktes bekymmer över att bikten även hade blivit mindre allmän i de laestadianska hemmen.<sup>501</sup>

---

<sup>496</sup> *Granholt, Sven* i SMT 10/1959, 153–155. Se även *Granholt, S.* i SMT 1/1973, 9–11: "Vi får tacka Gud för att han ännu låter sitt ljus lysa ibland oss, så att det ännu finns andligen fattiga, som klagat över sina brister och fel och ber om förlåtelse för att få synden avtvagen i Jesu namn och blod. Dessa är de få själar, i jämförelse med världens hop, som beflitar sig om att vandra med rengjorda samveten, som älskar sina egna och medmänskornas själar mer än den jordiska kroppen."

<sup>497</sup> Enligt Seppo Leivo fanns tendenser inom den laestadianska väckelserörelsen redan under 1800-talet att överbetona den troende människan och troendegemenskapen då det gällde nycklarnas användande. På ett möte år 1875 försökte man råda bot på detta men tendensen har funnits även inom senare laestadianism. Bakomliggande orsaker är uppfattningar om på vilket sätt en människa kommer till tro. "Man har kunnat tänka att tron föds endast i syndaavlösningen. Man har inte alltid sett Guds sätt att verka och föda tro i sin helhet." (On voitu ajatella, ett usko syntyy vain synninpäästössä. Ei ole aina nähty kokonaisuudessaan Jumalan tapaa vaikuttaa ja synnyttää uskoa.) Leivo 2001, 119–120.

<sup>498</sup> *Pöyhkäri, Tuomas* i SMT 5/1996, 10–12. Radierad högmässopredikan från Rauhan Sanas sommarmöte i Muonio 16.7.1995.

<sup>499</sup> De för den laestadianska väckelserörelsen kända rörelserna, "liikutukset" (se kapitel 2.2.4) blev allt ovanligare under 1900-talet i norra svenska Österbotten. Mera allmänt förekom i sammankomsten enskild, offentlig syndabekännelse, ofta i allmänna ordalag som följdes av predikantens och menighetens gemensamma försäkran om syndernas förlåtelse i Jesu namn och blod. Under de sista decennierna av 1900-talet hade man noterat en tillbakagång av bikten i sammankomsten. Se exempelvis *Fellman, Walfrid* i SMT 5/1989, 75–78. Föredrag på predikantmöte 20.4.1989. *Fellman* beklagade att "Andens fattigdom inte mera är så märkbar som förr. Därmed håller också blodets röst på och tystnar i våra församlingar". Se även *Rahkola, Jonas* i SMT 11/1999, 7–9; *Granholt, Sven* i SMT 10/2006, 6–7.

<sup>500</sup> *Palo, Maj-Lis* i SMT 4/1996, 10–13.

<sup>501</sup> Signaturen *Mamma till tonåringar* (i SMT 10/2009, 9) skrev: "Jag har träffat flera ungdomar från kristna hem som aldrig i sitt hem fått höra förlåtelsen i Jesu namn och blod. Jag känner stor oro i hjärtat, håller blodets röst på att tystna i våra hem. [– – –] Jag vill ödmjukt uppmana dig, mamma och pappa, att fortsättningsvis använda detta ljuvliga nådemedel i ditt hem."

## Läsning

Vid sidan om bikten var bibelläsning ett hjälpmedel i utmaningarna för den troende. Framför allt behövde predikanterna läsa sin Bibel.<sup>502</sup> Men det var viktigt för alla och envar att läsa och begrunda Bibeln varje dag. Någon skribent föreslog en bibelläsningsplan medan andra endast poängterade vikten av regelbunden enskild bibelläsning.<sup>503</sup> Genom ökad bibelkunskap erhöill man samtidigt verktyg att bedöma huruvida predikan var inspirerad av Guds Ande eller av predikantens egna tankar. Predikanter som inte höll sig inom Bibelns ramar borde man inte lyssna till.<sup>504</sup> Katekesens undervisning lyftes även fram. Vägen till frälsning stod att läras i trosartiklarna medan ramen för det kristna livet utgjordes av dekalogen.<sup>505</sup>

Från mitten av 1900-talet var bibelläsningen fortfarande viktig och hjälpmedlen kunde ibland uttryckas i nästan lyriska ordalag. "Guds ords läsande och åhörande, nattvarden och bönen. Vilka härliga nådeskällor!"<sup>506</sup> Det predikade ordet fick man del av i sammankomsten. Det lästa kunde man använda sig av när som helst.<sup>507</sup> Ett tecken på sömnaktighet var nämligen en likgiltig attityd till bibelläsning.<sup>508</sup> Guds ord skulle läsas flitigt inte endast av predikanter utan av alla troende. Detta förhindrade risken att hamna under mänsklig auktoritet.<sup>509</sup> Av en god förvaltare i det konungliga prästerskapet krävdes bibelkunskap. En uppgift som hörde till förvaltaren var nämligen att "med Guds ord vägleda och lära predikanterna".<sup>510</sup> Genom bibelläsning fick man en fast grund att stå på i livet.<sup>511</sup> Särskilt de unga behövde läsa och meditera över bibelordet under bön. Bibeln förliknades vid livets kompass.<sup>512</sup> Bibelläsningen erbjöd en oas där man kunde känna Guds

---

<sup>502</sup> [V]jesterlund, G. i SMT 4/1928, 63–64.

<sup>503</sup> Signaturen O.H.J. (O.H. Jussila) i SMT 8/1929, 125; Signaturen H.B. i SMT 6/1943, 94–95; Sjövall, E. i SMT 11/1958, 168–172; Hjulfors, Anselm i SMT 5/1984, 66–71.

<sup>504</sup> Saatio, I.W. i SMT 1/1928, 6–7.

<sup>505</sup> [V]jesterlund, G. i SMT 5/1929, 75–77; Okänd artikelförfattare i SMT 6/1929, 90–91.

<sup>506</sup> Simu, Bojan i SMT 12/1955, 184–185. Även Kivioja, V.H. nämnde det lästa och det skrivna Ordet, bönen och nattvarden som trosstärkande aktiviteter i en artikel i SMT 7/1956, 97–98. Se ytterligare Pajala, T. i SMT 1/1971, 9–11; Wentin, Erik i SMT 9/1994, 3–6; Gripenberg, Britt-Mari i SMT 11/1995, 13–14; Granholm, Bengt i SMT 3/1996, 5; Ventin, Lennart i SMT 11/2009, 14.

<sup>507</sup> Sandlund, Naemi i SMT 10/1964, 154–155. Se även signaturen G.B. i SMT 3/1970, 34–36. Se ytterligare Wälivoara, K-G i SMT 12/1981, 169–171, tidigare publicerad i HB 26.9.1981.

<sup>508</sup> Sjövall, Elis i SMT 11/1958, 168–172; Granholm, S. i SMT 1/1973, 9–11; Byggmästare, G. i SMT 11/1970, 148–151.

<sup>509</sup> Morgonandakt i finska rundradion med Kivioja, V.H. publicerad i SMT 1–2/1947, 1–3. Se även Lindgren, P-E. i SMT 12/1970, 172–174.

<sup>510</sup> Sjövall, Elis i SMT 11/1966, 160–164.

<sup>511</sup> Signaturen en ofta frestad ung 3 barnsmor i SMT 9/1991, 120–121. Se även Holmborg, Yvonne i SMT 11/1993, 2–3.

<sup>512</sup> Marttiini, Janne i SMT 1/1956, 7–9.

närvaro.<sup>513</sup> Det var samtidigt viktigt att Bibeln utgjorde auktoritet i den troendes liv.<sup>514</sup> Framför allt var bibelläsning att föredra framom läsning av världslig litteratur.<sup>515</sup>

Vid sidan av Bibeln nämndes även vikten av att läsa katekesen och goda andaktsböcker, "särskilt Luthers".<sup>516</sup> Kristen uppbyggelselitteratur ansågs nämligen inte alltid passande om man inte med säkerhet visste att författaren var sant troende.<sup>517</sup> Under 1950- och 1960-talen började litteratur producerad inom troendegemenskapen dyka upp vilket även noterades i *Sions Missionstidning*. Det handlade om författare som Uuras Saarnivaara<sup>518</sup>, Pauli Rantala<sup>519</sup> och Erik Wentin<sup>520</sup>. Förutom dessa rekommenderades även Laestadius evangeliepostilla (1956) samt naturligtvis *Sions Missionstidning*.<sup>521</sup> Annan lämplig litteratur var historiska verk och faktaböcker.<sup>522</sup> Vetenskaplig forskning om Laestadius och den laestadianska väckelserörelsens historia recenserades i tidskriften kring mitten av seklet. Redaktören bedömde avhandlingarna och skrädde inte orden då dessa i hans tycke inte fyllde måttet. Positiva omdömen fälldes även.<sup>523</sup>

---

<sup>513</sup> SMT 11/1961, 175–176. Artikel tidigare publicerad i *Sions Missionstidning* år 1943 under signaturen H.B. Se även Töyrä, Sigrid i SMT 11/2008, 17–19. Töyrä skrev att bibelläsning alltid skulle ske under bön. Hon föreslog en bibelläsningssplan för att komma igång.

<sup>514</sup> Wentin, Erik i SMT 5/1985, 66–67; Snellman, Paul i SMT 9/1993, 7–8.

<sup>515</sup> Granholm, Sven i SMT 12/1959, 185–187; Signaturen *En svag syster i tron* i SMT 11/1963, 166–167; Björkskog, H. i SMT 7–8/1967, 99–100; Grankulla, Kurt i SMT 1/1976, 6–8; SMT 3/1975, 41–52. Artikeln är skriven av Pauli Rantala och tidigare publicerad i SMT 4/1920.

<sup>516</sup> Jonsson, Ida i SMT 1/1974, 3–5; Hjulfors, Anselm i SMT 5/1984, 66–71.

<sup>517</sup> Åkerlund, Sigurd i SMT 7–8/1960, 105–108. Se även Kero, Henry i SMT 5/1981, 74–77. Kero varnade för "blandandliga" och filosofiska skrifter.

<sup>518</sup> Signaturen V.H.K. (Kivioja, Vilho) SMT 1/1950, 16. Kivioja nämner Saarnivaaras *Vägen från syndanöden till frid med Gud enligt Luther och lutherska bekännelseskriterierna med särskild hänsyn till nycklarnas ämbete och makt* (1949) och *Vaivan tieltä iankaikkiselle tielle* (1949).

<sup>519</sup> Snellman, W. i SMT 5/1965, 75. Skribenten ansåg att samtliga familjemedlemmar gärna kunde ha sitt eget exemplar av *Samningens ord*.

<sup>520</sup> SMT 11/1966, 165. Meddelande om att *Syndernas förlåtelse* skulle utkomma lagom till jul samt att *Laestadianismen i svenska Österbotten* (1963) fortfarande fanns till salu.

<sup>521</sup> Annons i SMT 11/1965, 175.

<sup>522</sup> *Ur Juuso Runttis levnad* i SMT 9/1953, 142–143, tidigare publicerad i RS. Förmodligen hade det en viss betydelse vad predikanterna läste. Dessa var ju förebilder i det praktiska livet för de troende på flera sätt. I en levnadsteckning över predikanten Juuso Runtti nämndes att det i hemmet förutom Bibel och psalmbok fanns "historiska arbeten, allmän och kyrkohistoria, samt uppslagsböcker av olika slag". Dessutom nämndes att Runtti hade ratat delar av Fänrik Ståhls sägner men i övrigt gillat fosterländska dikter. I minnesteckningen nämndes samtidigt två instrument som fanns i hemmet: psalmodikon och harpa.

<sup>523</sup> SMT 8/1946, 112. Redaktören bedömde Oiva Virkkalas avhandling *Alkulähteille* (1946). Enligt redaktören ställde författaren "frågorna i en vass belysning, varför framställningen är klarläggande och nyttig läsning samt lugn och saklig, angenäm och vetenskaplig för dem, som vilja öka sina kunskaper i kristendomens historia."; I SMT 12/1949, 141–143 presenterades Laestadius-forskningen. Forskare som Castrén, Westeson, Miettinen, Zidbäck, Saarnivaara och Bäcksbacka nämndes. Kritik mot Heikki Jussilas *Kutsujan armo* (1948) framfördes. Signaturen V.H.K. (Kivioja, Vilho, redaktör) SMT 1/1950, 16. Kivioja kritiserade på nytt Jussila och anklagade denne för dåligt minne då det gäller historiska uppgifter i boken. Enligt redaktören var Jussilas bok "så gott som kemiskt ren från nådens förkunnelse. Desto strängare ljuder Sinais dunder boken igenom"; I SMT 5/1965, 79 presenterades Per Boreman och Gustaf Dahlbäcks bok *Lars Levi Laestadius och hans gärning*. Boken rekommenderas för historientresserade.

Från slutet av 1970-talet började man regelbundet erbjuda litteratur som såldes genom det nybildade LFF. Litteratururvalet bestod av en ny upplaga av Bibeln varom meddelades att den överensstämmer med Karl XII:s kyrkobibel, Aatu Laitinens *Evangeliepredikningar* och Pauli Rantas *Sanningens Ord*. Dessutom kunde man inköpa sångboken *Sions sånger* och minnesadresser.<sup>524</sup> Intressant att notera är att det dröjde till in på 1980-talet innan Laestadius och Luthers litteratur bjöds till försäljning.<sup>525</sup> Det smala utbudet av litteratur avspeglar förmodligen en viss betänksamhet gentemot andlig läsning vid sidan om bibelläsningen. Här skilde sig den laestadianska trosformen från andra väckelserörelser.<sup>526</sup> Av de finländska väckelserörelserna hade laestadianismen fram till 1980-talet publicerat lägst antal andliga böcker. Evangeliföreningen kom att få det bredaste utbudet av andaktslitteratur, vilket främjades av föreningens eget förlag från 1800-talets sista decennier. Det rörde sig om sådan andlig litteratur som såldes på föreningens förlag och som producerades inom föreningen i allt högre grad från början av 1900-talet. Därmed betraktades den som godkänd. Bland andra Hedbergs och Luthers skrifter, Rosenius och Arndts böcker lästes i de evangeliska hemmen och på gemensamma samlingar.<sup>527</sup>

#### Bön – "hjärtats samtal med Gud"<sup>528</sup>

Ett annat vapen i den troendes kamp var bönen.<sup>529</sup> Bönen var en resurs och en kraftkälla.<sup>530</sup> Det var "den andliga tillväxtens grundförutsättning".<sup>531</sup> Däremot ledde "andligt småfusk över hela linjen, slarv med bön och bibel, andaktsliv och kristet vardagsliv" till avfall från

---

<sup>524</sup> Aatu Laitinen (1853–1923) verkade som kyrkoherde i Rovaniemi år 1911–1923. Se Raittila 1967, 253–254. Hans Evangeliepredikningar utgavs av Stiftelsen Laestadiania år 1975. Annonns i SMT 12/1976, 175; Annonns i SMT 11/1977, 160. Här salufördes även Erik Wentins *Förlåtelse, tro och bekännelse*; Annonns i SMT 11/1978, 160; Annonns i SMT 11/1979, 160.

<sup>525</sup> Se exempelvis annons i SMT 11/1983, 167. I den salufördes förutom sångböcker och biblar skrifter av E. Wentin, E. Sjövall, P. Rantala och A. Laitinen samt Luthers *Spis och Föda* och Laestadius *Ens ropandes röst i öknen*. I SMT 11/1991, 162 hade utbudet av Luthers och Laestadius skrifter utökats med *Huspostillan* och *Kyrkopostillan* samt *Evangeliepostillan*. Laestadius *Därhushjonet* erbjöds inte till försäljning. Enligt Pekka Raittila utgjorde Luthers kyrkopostilla redan i väckelserörelsens initialskede den skriftliga auktoriteten i den offentliga verksamheten. Man läste postillan vid samlingar, så kallade byaböner. Med tiden började avskrifter av Laestadius predikningar, senare Laestadius postilla läsas. Nämnad litteratur lästes på sammankomsterna tills predikan med bibelförklaring trängde undan läsandet av postillor. Raittila 1976, 223; Wentin 1963, 86–87, 145.

<sup>526</sup> Lewis 1997, 75–82. Som exempel kan andaktslitteraturen inom den schartauanska fromheten i Sverige nämnas. Schartaus anhängare hade en betydligt bredare repertoar av andaktslitteratur. Hit hörde Luthers och Schartaus skrifter, Roos bönbok och Roos betraktelser, psalmboken och Bibeln enligt 1917 års översättning.

<sup>527</sup> Huotari 1981, 113–116; Dahlbacka 1987, 47–53; Dahlbacka 1997, 94–116.

<sup>528</sup> Se exempelvis *Johansson, Leo* Esko i SMT 6/1974, 94–95; *Mård, Börje* i SMT 4/1985, 54–56.

<sup>529</sup> I fråga om bön tycks skribenterna ha varit medvetna om att den laestadianska rörelsen kritiserades för en styvmoderlig behandling av bönen. Se exempelvis *Rantala, Pauli* i SMT 9/1928, 131–133: "De kristnas begäbbare småda oss, att vi intet annat bedja än vittnesbörd av varandra om syndernas förlåtelse." Se även *Vesterlund, Anna* i SMT 5/1943, 78–80. Vesterlund hade fått frågan huruvida "laestadianerna någonsin bedja".

<sup>530</sup> *Åkerfelt, E.* i SMT 1/1962, 2–4; *Wentin, Erik* i SMT 10/1966, 137–140. Wentin skrev att bön är en sysselsättning som passar under sömnlösa nätter, på morgonen och under dagen exempelvis på resor och vid olika väntetider.

<sup>531</sup> *Sundberg, Hans* i SMT 7–8/1984, 100–102.

en levande tro.<sup>532</sup> Det fanns flera typer av bön beroende av sinnelag. En typ av sann bön var den väcktas bön som visade att hjärtat hade ånger över synden. Då var hjälpen nära. I troendegemenskapen önskade man inget hellre än att få förkunna avlösningssorden åt en sådan. Den troende bad även andra typer av böner. Den bön som inspirerades av den helige Ande var en sann bön för inre och yttre behov. Den var "icke någon tung plikt, en lagens gärning, utan en dyrbar nådeförmån", en "inre livsgemenskap med Fadern".<sup>533</sup> Där den troende inte själv förmådde formulera sin bön, tröstades denne med att även den ordlösa bönen var en bön.<sup>534</sup> Bönen var på samma gång "ett förtrolighetsförhållande till Gud och ett uppdragsgivande från Gud". Hemligheten med bönen var att Gud gav "sig själv åt bedjaren". Han skänkte den helige Ande åt bedjaren. Gud lyssnade till de troendes bönesuckar och skänkte i gengäld glädje och frid åt det oroliga hjärtat.<sup>535</sup> Därför hörde bön och tack ihop. De hörde till grundtonen i den troende människans liv.<sup>536</sup>

Inte minst förbönen för trossyskonen pångterades. Lika viktigt var dock att utgålligt be för de icke-troendes frälsning.<sup>537</sup> Att Gud hörde böner kunde man lita på. Han hade ju hört Mose sucka vid Röda havets strand.<sup>538</sup> Undanlåtenhet att be om helande för sjuka människor fick skarp kritik. Den så gott som totala frånvaron av denna praxis inom väckelserörelsen var obiblisk. Att be om helande var nyttigt även om Gud inte alltid botade sjukdomar. Trons bön tänktes ändå hjälpa den sjuke.<sup>539</sup> Att bönen således var ett utomordentligt verktyg för den troende pångterades ibland med skärpa.<sup>540</sup>

---

<sup>532</sup> Bolander, Nils i SMT 8/1956, 123–125.

<sup>533</sup> Havas, Väinö i SMT 9/1931, 137–144.

<sup>534</sup> Rantala, Pauli i SMT 9/1927, 129–130. Rantala hänvisade till Rom 8:26–27: "Så hjälper också Anden oss i vår svaghet. Ty vi vet inte vad vi bör be om, men Anden själv ber för oss med suckar utan ord, och han som utforskar hjärtan vet vad Anden menar, eftersom Anden ber för de heliga så som Gud vill." Se även Havas, Väinö i SMT 9/1931, 137–144.

<sup>535</sup> Bolander, Nils i SMT 6/1953, 91–93; Juntunen, Ari i SMT 9/1968, 143–144, tidigare publicerad i RS. Se även Wargh, R. i SMT 5/1964, 66–68. Wargh skrev: "Fastän våra böner endast blir som suckar blir de ändå hörda. När Mose kom till Röda havet suckade han till Gud. Gud hörde det och det blev till ett rop inför Gud." Se ytterligare Wentin, Erik i SMT i SMT 9/1975, 113–114. Wentin skrev att det till sann bön och åkallan hörde tro. Bönen fick inte ställas i "själviskhetens tjänst".

<sup>536</sup> Allergren, H. i SMT 1–2/1948, 14–16. Se även Jönsson, Ida i SMT 6/1977, 88–90; Björkskog, Fredrik i SMT 7–8/2007, 10–11.

<sup>537</sup> Havas, Väinö i SMT 9/1931, 137–144; Sutinen, J.V. i SMT 5/1958, 74, tidigare publicerad i RS; Signaturen EAW (Wentin, Erik) i SMT 7–8/1959, 118–121; Predikoreferat i SMT 1/1961, 10–12. Predikan av Erik Wentin; Hedlund, F. i SMT 10/1973, 133–136.

<sup>538</sup> Kivioja, V.H. i SMT 5/1951, 49–53. Aftonsång i Borgå domkyrka i december 1929. Andra artiklar kring temat "bön" se exempelvis Vuollo, Mauno i SMT 7–8/1978, 111–112, tidigare publicerad i RS; Hjulfors, Anselm i SMT 5/1984, 66–71; Heikkilä, Sonja i SMT 4/1987, 59.

<sup>539</sup> Saarnivaara, Uuras i SMT 6–7/1949, 77–78, tidigare publicerad i RS. Se även Wargh, Britt-Mari i SMT 3/1991, 45–46. Artikeln är ett personligt vittnesbörd om helande från sjukdom genom bön.

<sup>540</sup> Åkerfelt, E. i SMT 10/1972, 141–143. Artikeln tidigare publicerad i SMT 1/1962. Åkerfelt påpekade nästan polemiskt att bönen inte var ett "så kraftlöst och vanmäktigt ting som många gör den till". Se även Wentin, Markus i SMT 7–8/1984, 97–99.

Inställningen till bön tycks ha varit något problematisk vilket framkommer i *Sions Missionstidning*.<sup>541</sup> Det var viktigt att minnas att varken bön, bibelläsning eller renlevnad var frälsande *per se*. Grunden för frälsningen var lagd och den var Jesus.<sup>542</sup> Det framhölls även att bön var ett sätt att vaka i tro och att den troende skulle avskilja tid för daglig bön även om bönen inte var bunden till tid eller rum.<sup>543</sup> Det var den fariseiska bönen som var svårhanterlig. Denna mångordiga bön med intentionen att bemästra Gud var en typ av falsk bön.<sup>544</sup> Den troende skulle inte syssla med sådan skrymtaktig gudstjänst som "världens gudliga människor" gjorde.<sup>545</sup> Det tycks ha funnits en rädsla för att bönen skulle bli en form av egenrättfärdigt beteende bland de troende. Detta försökte man hantera på olika sätt. Om en mångordig bön var fariseisk kunde det kännas tröstande att de sant troende ofta var dåliga bedjare.<sup>546</sup> Man kunde även rekommendera färdigt formulerade böner som *Herrens bön* även om det stod den troende fritt att formulera sin bön.<sup>547</sup> I den enskilda bönen kunde inte fariseismen lika fort få fäste. Det var förmodligen därför den föredrogs framom gemensam bön i mindre grupper.<sup>548</sup>

Parallellt med att man gärna avskärmade sig från andra troendegemenskapers bönetraditioner höjdes andra röster. Det var sådana som uppmuntrade till gemensamma bönestunder särskilt i hemmet mellan makar och tillsammans med barnen. På det viset

---

<sup>541</sup> Brännström har hävdad att Laestadius kopplade bönen till botens och bättringens sammanhang. Efter Laestadius död diskuterades bönens plats i kristenlivet. Det fanns företrädare för två skilda positioner bland laestadianska präster och predikanter. Där faran för egenrättfärdighet i bönelivet betonades starkt fick bönen en mindre synlig plats. Andra åter lyfte fram bönens signifikanta och naturliga plats i tros livet. Se Brännström 1962, 351–356. I Rauhan Sana-riktningen tycks den enskilda bönen ha fått en styvmoderlig behandling som Ventin har konstaterat: "Om den enskilda bönen inom laestadianismen inte alltid har betonats så starkt, har förbönens nödvändighet i stället ofta framhållits." Se Ventin 1963, 137.

<sup>542</sup> Rantala, Pauli i SMT 8/1929, 113–115.

<sup>543</sup> Havas, Väinö i SMT 9/1931, 137–144; Signaturen H.S. i SMT 6/1944, 83–84; Juntunen, V.A. i SMT 4/1953, 50–52, tidigare publicerad i RS; Predikoreferat i SMT 1/1961, 10–12. Predikan av Erik Wentin; Marttiini, J. i SMT 5/1961, 79–80; Jönsson, Ida i SMT 3/1970, 40–42. Jönsson skrev att bön kan vara ett hjälpmedel i frestelser och motgångar. Se även Wikberg, Linnéa i SMT 2/1982, 23–24; Wentin, Erik i SMT 7–8/2007, 22–23. Wentin betonade viktigheten av ett regelbundet böneliv.

<sup>544</sup> Havas, Väinö i SMT 9/1931, 137–144.

<sup>545</sup> Rantala, Pauli i SMT 9/1927, 129–130. Se även Åkerlund, S. i SMT 7–8/1982, 109–110, tidigare publicerad i JT 15.5.1982.

<sup>546</sup> Havas, Väinö i SMT 9/1931, 137–144.

<sup>547</sup> Havas, Väinö i SMT 9/1931, 137–144. Havas framhöll dock att den troende inte var bunden till *Herrens bön* utan hade frihet att be för alla sina yttre och inre behov. Se även signaturen H.S. i SMT 6/1944, 83–84. Se ytterligare Tano, Osten i SMT 7–8/1968, 102–104, tidigare publicerad i HB. Tano gav praktisk undervisning om bön: "Bed när du vill ha klarhet i vilket arbete eller vilken tjänst du skall söka, bed när pengarna inte vill räcka till att betala nödvändiga utgifter med, bed när ditt barn är sjukt eller går på farliga vägar. Bed i Jesu namn och lita sedan helt visst på att Gud har tagit sig an din sak och skall ge dig svar på det sätt, som Han i sin kärlek ser blir till ditt timliga och eviga bästa."

<sup>548</sup> Se exempelvis Granholm, Sven i SMT 11/1991, 159–160. Granholm beskrev den troendes böneliv: "Därför vill han [den troende] i bön innanför sin stängda 'kammardörr, i det fördolda' be om Guds ingripande och nåd för sig, och även för både vänner och ovänner. Då har Gud lovat 'vedergälla uppenbarligen'."



skulle barnen fostras in i en bönegemenskap med Gud.<sup>549</sup> Det tycks även ha funnits kretsar inom troendegemenskapen där gemensam bön praktiserades. Särskilt mot slutet av seklet tycks det vid sidan om den enskilda bönen ha uppstått en informell praxis med gemensam bön i mindre grupper inom troendegemenskapen.<sup>550</sup> Influenserna kom förmodligen från den karismatiska rörelsen som hade gjort sitt inträde i Finland från och med 1970-talet, eftersom bönen särskilt betonades inom denna rörelse.<sup>551</sup>

### *Den andliga sången och fastan*

Ytterligare ett hjälpmedel som särskilt från mitten av 1900-talet lyftes fram var sången.<sup>552</sup> "Sjung således, du Sions innebyggare, redan i dessa Herrens förgårdar den nya sången!" och "Låtom oss sjunga, vi, Guds utkorade barnaskara, tillsammans den nya sången här i tiden."<sup>553</sup> Sången och musiken användes rätt i hemmet där lovsången utgick från det omvända hjärtat. Sången blev då till trons styrka för den enskilde i vardagslivet. En orgel i hemmet var en god investering. Det var "storartat när den som hanterar instrumentet är ett Guds barn".<sup>554</sup> Sånger som rekommenderades var "härliga hemlandssånger" som man mindes från väckelserörelsens första tider.<sup>555</sup> Tidskriftens läsare informerades även om

---

<sup>549</sup> *Vesterlund, Anna* (i SMT 5/1943, 78–80) hade mött kritik mot den laestadianska bönetraditionen från frikyrkligt håll. Det hade lett till ett beslut: "Får jag någonsin egna barn, aldrig skola de behöva gå ut i världen med en sådan fråga [om laestadianerna någonsin bedja] i sitt hjärta." Skribenten ville med andra ord synliggöra bönen i sin egen traditionsförmedling. Det tycks inte enbart ha gällt aftonbön tillsammans med barnen, vilken hörde till kvällsprogrammet i hemmen i troendegemenskapen. Se signaturen *DL*. i SMT 5/1970, 79–80.

<sup>550</sup> *Wentin, Erik* i SMT 9/1964, 132–134. *Wentin* undervisade om olika böneformer: den enskilda bönen, den gemensamma bönen i mindre grupper samt gemensam bön i församlingen. Dessutom betonades förbönen. Se även fyra artiklar skrivna av *Björkström Bodil* i SMT 1/1995, 4–6; SMT 9/1995, 12–13; SMT 10/1995, 12–14; SMT 3/1996, 10–11. *Björkström* betonade inte endast bön i grupp utan skrev undervisande om bönens betydelse för tros livet. Se även *Gripenberg, Britt-Mari* i SMT 11/1995, 13–14; *Sorvisto, Margaretha* i SMT 2/1997, 10–11.

<sup>551</sup> Den karismatiska rörelsen beskrevs enligt den evangelisk-lutherska kyrkans hemsida som en rörelse som "överskrider kyrkosamfundens gränser och har utbredd sig i församlingarna i Finland från och med 1970-talet. Karakteristiskt för rörelsen är att betona den heliga Andens gåvor, till exempel botande av sjuka, profeterande och tungomålstalande". Se FELK: Den karismatiska rörelsen. Texten tillgänglig: <<http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/842DA6BF6EE7801BC22570DB0048951C?OpenDocument&lang=SV>> (23.8.2011). Till den karismatiska rörelsen hör bland annat Oasrörelsen som har vunnit inträde i Borgå stift. Se exempelvis *Widjeskog* 2006.

<sup>552</sup> Sången hörde till sammankomsten och hemmens andaktsutövning vilket framgick av *Maja-Lisa Salmis* upprop i SMT 1–2/1942, 29. *Salmi* hade för avsikt att sammanställa en sångbok med svenska andliga sånger som sjöngs inom troendegemenskapen. *Salmis* företag förverkligades i början av 1950-talet av predikanten *Elis Sjövall*.

<sup>553</sup> *Juntunen, V.A.* i SMT 5/1949, 58–61. Tidigare publicerad i RS; Se även *Segertlund, Hulda* i SMT 1/1953, 2–4. Se ytterligare signaturen *En ung medvandrare i Bosund* i SMT 3/1970, 42–43.

<sup>554</sup> *Sjövall, Elis* i SMT 5/1961, 74–77. *Sjövalls* personliga råd till var: "Köp hellre en orgel åt edra söner till hemmet än en motorcykel. Orgeln samlar barnen i hemmet och därför är det en god kapitalplacering." Se även *Hos en gammal predikant* i SMT 1/1972, 14–16. Predikanten *Oskar Nordling* berättade att musikinstrumenten ansågs olämpliga under den laestadianska väckelserörelsens blomstringstid i Lepplax by i slutet av 1800-talet. Musikinstrument var något som endast världen eller de frikyrkliga sysslade med. Sångerna sjöngs därmed *a cappella* i hemmen. I samma intervju konstaterade *Nordling* att det hade skett en förändring till det bättre i förhållande till denna attityd. Se ytterligare signaturen *En bedjande mor* i SMT 3/1983, 38–39. Skribenten riktade sig till de unga med rådet: "Att sjunga Sions sånger ger också glädje i hjärtat och styrka åt din tro."

<sup>555</sup> *Johansson, K.J.* i SMT 2/1959, 19–21. *Johansson* knöt sången till tidigare generationers sång inom troendegemenskapen ända bakåt till urkyrkan. "Hemlandssångerna" appellerade till känslan genom ett symbolspråk

tillkomsten och revideringar av sångboken *Sions sånger*.<sup>556</sup> Sången hörde ihop med tacksägelsen som innebar tacksamhet över den egna själens frälsning. Samtidigt innebar lovets offer en påminnelse om evangelisation: Det man själv hade fått skulle man sprida vidare åt andra.<sup>557</sup> En levande församling var en lovsjungande församling.<sup>558</sup> Av det nämnda framgår att sången hade en naturlig plats i troslivet som helhet.

Sång- och musikverksamheten inom troendegemenskapen utvecklades dock i en annorlunda riktning än vad som var fallet inom andra väckelserörelser och frikyrkor i Svenskfinland. Som exempel kan Evangeliföreningens musiktradition nämnas. Till den hörde en omfattande strängbandsverksamhet som var särskilt livlig under efterkrigstiden. Olika körer uppträdde på möten och årsfester. Evangeliska Ungas ungdomskör, som grundades i början av 1970-talet och som år 1996 bytte namn till Evangelicum, har spelat en viktig roll i föreningens musik- och ungdomsverksamhet.<sup>559</sup> Kyrkans Ungdom utvecklade en tradition med blåsorkestermusik och musikläger från slutet av 1960-talet.<sup>560</sup> Också den frikyrkliga sångstilen var variationsrik. Flerstämmig sång förekom till exempel bland de österbottniska baptisterna redan i slutet av 1800-talet. Under 1900-talet utvecklades samfundets körsångs- och strängbandsverksamhet. Instrument som piano, gitarr samt andra sträng- och blåsinstrument användes. Kristen rockmusik vann även insteg inom baptist-samfundet i Österbotten genom den årliga Humlefestivalen som tillkom i början av 1980-talet.<sup>561</sup>

Motiveringen till att nämnda musikstilar inte skulle introduceras i troendegemenskapen var risken för äregirighet: "Man förundrar sig över att vi ej har några körer och strängband och sådant som skulle liva upp oss. Vi tycker, åtminstone största delen bland oss, att det gläder mest Gud att vi sjunger allsång, så bevaras vi bäst från äregirigheten, som ju annars också är vår stora svaghet."<sup>562</sup>

---

som var känt inom väckelserörelsen. Med termen "hemlandssånger" betonades särskilt sångernas eskatologiska perspektiv. Begreppet "Hemlandssånger" kan betraktas som ett emotionellt uttryck för det laestadianska sångurvalet. Se även *Olaussen, Ethel* i SMT 5/1975, 68–70; *Hjulfors, Anselm* i SMT 5/1984, 66–71; *Olaussen Ethel* i SMT 1/1996, 6–9.

<sup>556</sup> Se exempelvis *Sjövall, E.* i SMT 12/1951, 153–154. *Sjövall* meddelade att sångboken *Sions sånger* skulle utkomma; *Sjövall, Elis* i SMT 12/1978, 165–168. *Sjövall* meddelade att det fanns planer på att revidera *Sions sånger* och att en kommitté hade utsetts för arbetet. I *Sions sånger* ingick ett flertal av *Lina Sandells* verk. Under år 1983 ingick en kort artikelserie där *Lina Sandell* och hennes författarskap presenterades. Se *Wentin, Ulla* i SMT 9/1983, 126–128; *Wentin, Ulla* i SMT 10/1983, 142–144; *Wentin, Ulla* i SMT 11/1983, 160–162. Den senaste sångboksrevideringen var klar år 2008.

<sup>557</sup> *Juntunen, V.A.* i SMT 7–8/1960, 112–114. Översatt från finska.

<sup>558</sup> *Hellstrand, Kurt* i SMT 11/1980, 148–149. Artikeln publicerad i JT 11.10.1980; *Hellstrand, Kurt* i SMT 5/1982, 68–69; *Wälivaara, Karl Göran* i SMT 10/1984, 139–141. Artikeln publicerad i HB 4.11.1982.

<sup>559</sup> Om den evangeliska rörelsens musikverksamhet, se *Dahlbacka & Erikson & Jern* 2010, 172–235.

<sup>560</sup> *Cederberg* 1990, 104–109.

<sup>561</sup> *Wingren* 2006, 182–189. Angående Humlefestivalen, se *Svenfelt* 2011.

<sup>562</sup> *Sjövall, Elis* i SMT 5/1961, 74–77.

Traditionen med allsång omhuldades i hemmen, på sammankomster och stormöten. Detta stärkte samtidigt gruppidentiteten eftersom man förmodligen genom att betona allsången ville avskärma sig från musiktraditioner utanför troendegemenskapen.

Från 1970-talet ville man även varna för den skadliga, världsliga musiken. Denna var alldeles för bullrig och ansågs också vara skadlig för hörseln. Dessutom gjorde den folk rastlösa och oförmögna att njuta av hälsosam tystnad.<sup>563</sup> Det var inte endast världslig musik som riskerade att bli ett störande brus. Samma fara löpte det nya fenomenet, kassetter med för troendegemenskapen välkända andliga sånger. Det kunde bli så att sångerna blev "utnötta" av ett repetitivt spelande eller så kunde det hända att man endast lyssnade till skönsjungande röster medan hjärtats egentliga lovsång uteblev.<sup>564</sup> Alla farhågor till trots introducerades sångkassetter som hade producerats i de olika bönehusen i allt högre grad. Det handlade om psalmer och sånger ur *Sions sånger* som sjöngs av hela menigheten i bönehuset eller av större eller mindre körer, oftast med orgelackompanjering. Kassetterna, senare cd-skivor, såldes ofta till förmån för bönehusbyggen och spelades förutom i hemmen även i samband med andakter i lokalradion.<sup>565</sup>

Ett redskap som mera sällan lyftes fram i *Sions Missionstidning* var fastan. Fastan skulle höra till trosutövningen. Det fanns flera kategorier av fasta. Den andliga fastan innebar gemenskap med Gud i bön, lovsång och bibelläsning. Den inleddes med syndernas förlåtelse och fortsatte med ett liv i helgelse. De yttre följderna var barmhärtighet i förhållande till medmänniskor.<sup>566</sup> Den andra typen av fasta var kroppslig. En "Jesu lärjunge vet att det är Jesu vilja att han tuktar och kuvar sin kropp. Detta kan dock leda till skrymteri." Fastan skulle helst inte synas men man kunde gott avstå från "omätligt ätande och drickande, användande av njutningsmedel, vackra kläder och lyxartiklar".<sup>567</sup> Den var en

---

<sup>563</sup> *Sjövall, E.* i SMT 1/1972, 6–7. Att det fanns en klar skillnad mellan god och dålig, "världslig" musik kom fram även hos andra skribenter. Se exempelvis *Tyni, Juha* i SMT 1/1991, 4–5; *Signaturen en ofta frestad ung 3 barnsmor* i SMT 9/1991, 120–121.

<sup>564</sup> *Grankulla, K.* i SMT 3/1978, 44–46. *Grankullas* artikel var förmodligen en reaktion på en annons i SMT 12/1977, 171: Föreningen LYRS saluförde ett antal skivor och kassetter med andlig musik. I en annons i SMT 4/1981, 64 betonade LYRS de andliga skivornas och kassetternas betydelse: "Sions sånger har varit till tröst och vederkvickelse för gångna släktled. Det är de fortfarande, men nu även genom teknikens förmedling till hemmen i helg och söcken."

<sup>565</sup> Se exempelvis SMT 11/1989, 162. Annonser om en sångkassett med psalmer från nya psalmboken producerad i Källby bönehus som finns till salu till förmån för bönehusbygget. Se även *Asplund, Marianne* i SMT 5/1995, 10–11. En sångkassett hade förfärdigats, bestående av psalmer och *Sions sånger*. Den skulle användas i andakterna i lokalradion och som pausmusik i radioutsändningarna från stormöten. I SMT 3/1996, 7 presenterade *Asplund, Marianne* fyra nya musikkassetter: *Mot löfteslandet* producerad av Punsar bönehusförening och *Lova Herren min själ* med sånggrupp från flera fridsföreningar i Jakobstad, Källby och Näs. Den tredje musikkassetten var producerad av trion Helena och Kristina Töyrä samt Markus Wargh. Nämnade kassetter innehöll psalmer och *Sions sånger*. Den fjärde musikkassetten, *Såsom en fågel mot himmelens höjd* var producerad av en kör med sångare från olika fridsföreningar i norra svenska Österbotten ledd av kantor Kristina Klingenberg. Den kassetten innehöll *Sions sånger* och andra andliga sånger. Se ytterligare *Nybacka, Johan* i SMT 6/2007, 14–15.

<sup>566</sup> *Marttiini, Janne* i SMT 8/1956, 116–123.

<sup>567</sup> *Wentin, Erik* i SMT 2/1961, 17–18 framhöll att nyttan av fasta var flerfaldig: den troende "till gagn, till våra medmänniskors nytta och Gud till pris och ära".

”glädjefylld försakelse” som ibland krävdes ”till nästans fromma och andens vaksamhet”.<sup>568</sup> Om den andliga och den kroppsliga fastan övergick i den tredje typen av fasta blev den fel. Den fariseiska fastan var nämligen skryt; den ville endast visa på utförda goda gärningar inför människor och Gud. Den styrdes av människans egen ambition. Den var fordrande, sträng och skapade trældom.<sup>569</sup> Undervisning om fasta fanns i tidskriften ett par decennier efter mitten av seklet. Därefter verkade betoningen av fastans betydelse i trosutövningen ha minskat.

Ovan har de traditioner som hörde till förvaltarskapets första uppdrag, att sköta sin gudsrelation beskrivits. De gällde användningen av redskap mot utmaningar. I följande avsnitt redogörs för traditioner som hänförs till det konungliga prästerskapets andra uppgift, nämligen att sköta relationen till systrar och bröder i troendegemenskapen.

### 3.1.3 Omsorg och verksamhet inom troendegemenskapen

Det konungliga prästerskapets andra uppdrag hade en horisontal riktning. Den gällde relationerna till trossyskonen och manifesterades i omsorg och gemenskap. Den riktade sig till den lilla församlingen, familjen i hemmet, och sträckte sig mot den större församlingen bestående av övriga trossyskon. Härigenom blev gemenskapssträvandena en identitetsbevarande strategi för en gruppidentitet på flera olika nivåer. Den första nivån var den familjebaserade identiteten, den lilla församlingen i hemmet, med makar och barn som tillhörde troendegemenskapen. Den andra nivån var bönehusidentiteten, med sammankomsten och söndagsskolan som identitetsbevarande strategi. Den tredje nivån utgjordes av LFF:s övriga medlemsföreningar med stormöten som identitetsbevarande strategier. På den fjärde nivån fanns en global laestadiansk identitet med kontakter över språkgränserna till Rauhan Sana-familjens övriga medlemmar (se avsnitt 2.2.2).

#### *Familjen – den lilla församlingen*

Fundamentet för ett gott hem var att unga kvinnor och män valde sin make eller maka bland ”Guds barn”. Utan ”hjärtlig syndaförlåtelse” kunde inte kärleken i hemmet bevaras.<sup>570</sup> Guds åsikt behövde höras i detta viktiga val. Att ingå äktenskapsförbund innebar att förenas till ett kött. Det gick inte an att ett Guds barn blev ett kött med djävulens barn. Det innebar med andra ord att man uppmanades att söka sin partner inom troendegemenskapen. Riskerna med att ingå äktenskap med en icke-troende var att även den troende kunde hamna i världens rike.<sup>571</sup> Äkta makar skulle vara trogna varandra.<sup>572</sup> Att sällskapa i

---

<sup>568</sup> Allergren, H. i SMT 10/1952, 155–157.

<sup>569</sup> Marttiini, Janne i SMT 8/1956, 116–123.

<sup>570</sup> Rantala, Pauli i SMT 9/1928, 131–133.

<sup>571</sup> Laatikainen, Pekka i SMT 5/1930, 74–78. Likadana tankar uttrycktes under hela perioden. Se exempelvis signaturen *En läsare i Christian Monthly*. Översatt och insänd av *Grankulla, R* i SMT 10/1980, 136–137. Se ytterligare signaturen *Kristen till vardags* i SMT 2/1985, 24–25.

<sup>572</sup> Markkanen, Juuso i SMT 4/1929, 52–54.

åratal innan man gifte sig rekommenderades inte. Det var en världslig sed som inte ansågs passande för de troende. Frestelse att hamna i sexuella synder var alltför stor.<sup>573</sup>

Det ökade antalet skilsmässor i samhället utmanade även de laestadianska äkten-skapen.<sup>574</sup> Inom troendegemenskapen ville man värna om äktenskapet mellan man och kvinna.<sup>575</sup> Därför betonades att valet av äktenskapspartner var ett val för resten av livet och skulle ske inom troendegemenskapen. Att leka med andras känslor i jakten efter den rätta partnern var fel. Att bryta sig ut ur äktenskapet var synd "mot Gud och hans församling". Det jordiska äktenskapet var samtidigt en bild av det himmelska.<sup>576</sup>

Föräldrarnas omsorg om barnen jämfördes med Guds omsorg om sina barn. Gud, den himmelske Fadern, var förebilden för varje förälder.<sup>577</sup> Han sörjde över barnens olydnad som en naturlig förälder gjorde. Det var även han som gav kraft och visdom till föräldraskapets kallelse.<sup>578</sup> Det var självklart att det lilla barnet skulle döpas. Det var lika självklart att föräldrarna skulle sköta om barnens kroppsliga behov. Minst lika viktigt var att sörja för barnens andliga behov. Föräldrarna skulle bära sina barn till Jesus genom att ge barnen en kristen undervisning i hemmet.<sup>579</sup> Detta kunde de göra endast om de själva

---

<sup>573</sup> Rantala, Pauli i SMT 5/1929, 70–72. Undervisning om sällskapande ingick även senare i tidskriften. Se exempelvis Eklund, Mildred i SMT 1/1986, 10–13. Eklund rådde de unga att inte vistas på tumanhand för att undvika sexuella frestelser.

<sup>574</sup> Jallinoja 1990, 58; Predikoreferat i SMT 4/1963, 50–56. Predikan hållen av pastor Antero Juntumaa i Vasa bönehus 18.11.1962. Juntumaa framhöll att det var fel att försvara skilsmässa med rätt till fri kärlek och rätt att följa sina känslor. Se även Klemets, Ingrid och Lasse i SMT 3/1994, 13–14.

<sup>575</sup> Se exempelvis Danell, Sven i SMT 5/1955, 68–73 och SMT 6/1955, 91–95. Se även Tano, Östen i SMT 6/1970, 90–91. Tano påpekade att onda begärelser, själviskhet, högmod, stolthet och flera andra negativa företeelser behövde kvävas för att äktenskapet inte skulle sluta i skilsmässa.

<sup>576</sup> Sjövall, E i SMT 12/1962, 174–179. Benämningen "livskamrat" illustrerade ytterligare äktenskapets livslånga karaktär. Se även Enkvist, Henry i SMT 2/1960, 25–27; Wentin, Erik i SMT 5/1967, 65–66. Wentin påpekade riskerna med att välja en icke-troende partner. Det slutade ofta med att ingendera är troende. Skribenten hänvisade till 2 Kor 6.14: "Cån icke i ok tillsammans med dem som icke tro; det bleve omaka par."

<sup>577</sup> Laestadius uttryck för Gud, "Taivaallinen vanhin" – "den himmelske Föräldern" användes sällan i SMT. Wikberg, Lars-Erik (i SMT 9/1989, 116–117) använde uttrycket som en gudsmetafor i sin artikel. Det gjorde även Vasara, Mirja (i SMT 6/2000, 8–9) då hon relaterade till Laestadius undervisning om alkohol. Däremot framträdde allmänt tanken om Gud som förälder i artiklarna. Om "den himmelske Föräldern" se till exempel Østtveit Elgvin 2010, 66–76.

<sup>578</sup> Kastell, Emil i SMT 8/1929, 127–128. Se även Jussila, O.H. i SMT 8/1928, 113–115. I artikeln förliknades den som bär ansvar för hushållet med förkunnarna i troendegemenskapen. Bägge skulle sköta om att husfolket fick rätt mat i rätt tid. "Intet hushåll har framgång, om man ej flitigt arbetar."

<sup>579</sup> Artiklar som berörde dopet skrevs sporadiskt under hela perioden. I början av 1980-talet tycks en "dopdebatt" ha ägt rum. Frågan om huruvida man skulle döpa barn, eller hur tidigt i barnens liv dopet skulle ske var inte den huvudsakliga. I stället försökte man reda ut dopets innebörd. I SMT 7–8/1980, 99–102 hade signaturen Elis sammanfattat diskussioner på ett predikantmöte. Predikanterna på mötet hade delade åsikter i dopfrågan, skrev Elis. Björnvik, B i SMT 3/1981, 42–45 och SMT 4/1981, 53–55 hade sammanställt Laestadius, Laitinens och Rantalas utsagor om dopet. Se även Östen, Tano i SMT 4/1981, 61–62, tidigare publicerad i HB samt Wahlberg, Erik i SMT 9/1981, 122–125. Artikeln tidigare publicerad i RS. Barnens fostran var även ett ständigt återkommande tema. Se exempelvis Rantala, Pauli i SMT 4/1929, 55–57. Se även Sjövall, E. i SMT 2/1958, 20–22; Wentin, Erik i SMT 10/1965, 153–154. Wentin betonade särskilt den andliga fostran. Här gällde kontinuitet i förmedlingen "av tro till tro". Det andliga arvet var dyrbart. Det var en "Herrens gåva förmedlad genom troende föräldrar". Det skulle man ge vidare till sina barn. Se ytterligare predikoreferat från predikan hållen av Oskar Nordling 4.12.1966 i SMT 1/1967, 8–13.

förblev troende och var goda föredömen för barnen. Därför var det mycket viktigt att föräldrarna kunde erkänna sina fel och be om förlåtelse av barnen.<sup>580</sup>

Goda seder i hemmet var viktiga som en del av fostran. Hit hörde andlig verksamhet som tänktes föda "tro och glädje och en ny gemenskap familjemedlemmarna emellan". Därigenom fick de uppväxande barnen lära sig "Guds ord, sånger och psalmer".<sup>581</sup> Gästvänlighet, särskilt att ha predikanter som gäster, främjade barnen i det kristna hemmet. Med gästerna fördes ofta andliga samtal som barnen lyssnade till. Ibland fick barnen också bevittna biktsituationer. Det hörde till hemmets evangelisationsarbete att barnen på alla sätt skulle involveras i troendegemenskapen i den lilla församlingen och med tiden även i den större församlingen. Det betonades nämligen hur viktigt det var att ta barnen med till sammankomsterna.<sup>582</sup> *Sions Missionstidnings* artikelskribenter försökte på olika sätt stöda och uppmuntra troende föräldrar inför utmaningar i barnens fostran. Ibland fick fostrarna stöd från tidskriften genom undervisande artiklar som riktades speciellt till barnen och de unga.<sup>583</sup> I dem försökte man anpassa undervisningen om de centrala trossatserna inom troendegemenskapen för barn och unga. Artiklarna handlade bland annat om bikt och bön.<sup>584</sup> Avlösningens orden om alla "barnasynders" förlåtelse "i Jesu namn och blod" riktades även till barnen.<sup>585</sup> Barnen uppmanades att använda dessa avlösningens ord i bikten.<sup>586</sup> De påmindes om vikten av bibelläsning samt söndagsskol- och samman-

---

<sup>580</sup> *Rantala, Pauli* i SMT 4/1929, 55–57; *Aho, Mauno* i SMT 3/1944, 38–41. Tidigare publicerad i RS; *Marttiini, Janne* i SMT 5/1955, 137–139. Se även signaturen *S.G.* i SMT 10/1962, 139–141: "ty om icke föräldrarna själva ödmjukar sig för sina fel och brister, huru skulle de då kunna lära barnen att bedja om förlåtelse och förlåta." Om vikten av att familjemedlemmarna bad och förlåtelse och förkunnade avlösningen för varandra se exempelvis signaturen *EAW (Erik Wentin)* i SMT 10/1960, 145–146; *Björkskog, H.* i SMT 4/1970, 61–63.

<sup>581</sup> Signaturen *EAW (Erik Wentin)* i SMT 10/1960, 145–146. Se även *Rantala, Pauli* i SMT 4/1929, 55–57; *Sjövall, E.* i SMT 7–8/1967, 107–113. *Sjövall* ville slå vakt om de andliga samtalen i hemmen. Han uppmanade läsaren att återvända: "tillbaka till den urkristna seden med samlingar i hemmen och fördjupande i ordet och bönen så att våra uppväxande barn inte får fel uppfattning om kristendomen, den som Gud ämnat åt oss till dagligt bruk på den plats där vi tillbringar största delen av vårt liv, i hemmet!"

<sup>582</sup> *Pöyhtäri, Frans* i SMT 1/1958, 14–15, tidigare publicerad i RS. Se även *Juntumaa, Antero* i 6/1967, 93–96. Tidigare publicerad i RS; *Sjövall, Elis* i SMT 7–8/1967, 107–113.

<sup>583</sup> Artiklarna publicerades från slutet av år 1961 under rubriken "Brev till de små". Teman som bland andra berördes var förlåtelse, bekännelse och barnvännen Jesus. Artiklarna publicerades i så gott som varje nummer under åren 1962–1964. Se exempelvis SMT 1–12/1962, SMT 1–12/1963 och 1–12/1964. Därefter förekom de mera sporadiskt för att återkomma regelbundet i slutet av 1980-talet i form av en artikelserie, riktad till "skolelever och unga Guds barn", med förklaringar över budorden. Skribenten var *Mildred Eklund*. Se exempelvis SMT 10/1988, 146–147; SMT 11/1988, 161–162. Från 1990-talets första år inleddes serien i form av "Barnens sidor". *Ventin, Mikael* i SMT 4/1991, 60–61; Signaturen *Susann* i SMT 7–8/1994, s 10–11; Signaturen *Åsa* i SMT 7–8/1995, 8–10; Signaturen *Siv* i SMT 3/2006, 12–13.

<sup>584</sup> *Eklund, Mildred* i SMT 1/1962, 4–5; *Fagerholm, H.* i SMT 2/1962, 21; *Hjulfors, Anselm* i SMT 3/1962, 47–48; *Holmberg, E.-M.* i SMT 4/1962, 57; *Sventfelt, Linnea* i SMT 7–8/1962, 113; Signaturen *Farbror Elis* i SMT 10/1962, s 137–139; Signaturen *K.S.* i SMT 7–8/1963, 105. Se även signaturen *I.S.* i SMT 11/1963, 158; Signaturen *EMK* i SMT 9/1964, 128; *Wentin, Ulla* i SMT 7–8/1984, 106–107.

<sup>585</sup> *Lassfolk, H.* i SMT 1/1963, 6–7.

<sup>586</sup> *Olaussen, Ethel* i SMT 6/11963, 88–89.

komstbesök.<sup>587</sup> Vidare påmindes de om att Jesus älskar dem och att föräldrarna hade burit dem till Jesus i dopet.<sup>588</sup> Barnen inkluderades i troendegemenskapen genom att artikel-författaren tillönskade den unga läsaren "Guds frid" och bad om förbön av den unga.<sup>589</sup>

Barnen uppmanades vidare att tacka för gåvan att få växa upp i ett kristet hem.<sup>590</sup> De skulle hedra sina föräldrar och bekänna sin tro inför icke-troende kamrater.<sup>591</sup> Man behövde inte vara präst eller predikant för att vittna om Jesus.<sup>592</sup> Barnen uppmanades att använda sina gudagivna gåvor och inte vara avundsjuka på sina kamrater.<sup>593</sup> De fick etiska föreskrifter utgående från Bibelns gyllene regel: "Allt vad jag vill att andra skall göra för mig, det skall jag göra för dem."<sup>594</sup> Det innebar bland annat att inte löna ont med ont och att inte vara elaka mot sina syskon. Och om så skedde, gällde det att erkänna sina fel och be om förlåtelse.<sup>595</sup>

Fostran till goda seder och till ett gott föredöme i hemmet krävde en fast, kärleksfull hand.<sup>596</sup> Till föräldrarna hörde att ge råd, att tillrättavisa, att förmana, att varna och att tukta, allt "i rätt tid".<sup>597</sup> Förhållandevis moderna råd som att man skulle prata med barnen och inte dämpa deras frågvishet kunde man läsa om i tidskriften på 1960-talet. Obesvarade frågor ledde till grubbel. Människans behov av att bli sedd och bekräftad lyftes således fram.<sup>598</sup>

Till fostran hörde slutligen en ibland ospecificerad bestraffning.<sup>599</sup> En bestraffningsmetod var ännu på 1960- och 1970-talen kroppsaga som därmed ansågs höra till god fostran "i Herrens tukt och förmaning".<sup>600</sup> Men om inte föräldrarna hade andra medel än

---

<sup>587</sup> *Wentin, Ulla* i SMT 9/1962, 126–127. Se även signaturen *Farbror Elis* i SMT 10/1962, 137–139; Signaturen *En svag syster i tron* i SMT 11/1963, 166–167; *Valkeinen, M.* i SMT 5/1964, 71–72; Signaturen *Sonja* i SMT 4/1984, 53.

<sup>588</sup> *Kentala, Saga* i SMT 5/1962, 70–71.

<sup>589</sup> *Olaussen, Ethel* i SMT 6/1963, 88–89: "Guds frid vare med er alla! Kom ihåg mig, min man och våra små." Se även *Eklund, Mildrid* i SMT 2/1964, 26–27: "Bed också du för mig och de mina, att vi orkar vandra som Guds barn, så att också vi får del av den himmelska glädjen."

<sup>590</sup> Signaturen *En svag syster i tron* i SMT 11/1963, 166–167. Se även *Valkeinen, M.* i SMT 5/1964, 71–72.

<sup>591</sup> *Olaussen, Ethel* i SMT 6/1962, 92–93; *Enqvist, Gunda* i SMT 7–8/1964, 115–116; Signaturen *U.W.* i SMT 11/1964, 167.

<sup>592</sup> *Snellman, Charlotte* i SMT 2/1984, 23: "Man behöver inte vara präst eller predikant, utan precis som du ett Guds barn som vet och kan berätta var Gud finns."

<sup>593</sup> *Björkskröm, Bodil* i SMT 3/1984, 38–39.

<sup>594</sup> Matt 7:12; Signaturen *EMK* i SMT 4/1963, 58–59.

<sup>595</sup> *Hjulfors, Anselm* i SMT 3/1962, 47–48; *Hjulfors, Anselm* i SMT 4/1963, 59–61; *Svenlin, K.* i SMT 5/1964, 75.

<sup>596</sup> *Sjövall, E.* i SMT 4/1951, 33–38.

<sup>597</sup> *Juntunen, V.A.* i SMT 5/1945, 74–79, tidigare publicerad i RS.

<sup>598</sup> *Sjövall, E.* i SMT 12/1962, 174–179.

<sup>599</sup> *Rantala, Pauli* i SMT 4/1929, 55–57.

<sup>600</sup> Se exempelvis signaturen *S.G.* i SMT 10/1962, s 139–141. Skribenten hänvisade bland annat till Ords 22:15. Se även signaturen *S.G.* i SMT 3/1966, 35–37. Artikeln som försvarade barnaga berörde ett aktuellt lagförslag om att förbjuda barnaga i Sverige. Se ytterligare *Byggmästars, G.* i SMT 4/1978, 53–55. Kroppsgagan som bestraffningsmetod verkar ha varit allmän fram till år 1965. Jallinoja 1990, 86–87.

Kroppsgagan förbjöds enligt lag i Finland år 1984. Se exempelvis svenska.yle.fi, tillgänglig: <<http://svenska.yle.fi/nyheter/sok.php?id=120436&mobile=1>> (23.8.2011).

”idel aga eller tukt” var de dåligt rustade.<sup>601</sup> Föräldraskapet var en ansvarsfylld uppgift som kunde kännas extra svår om barnen var olydiga. Ännu värre blev det om barnet började ”gå på syndens väg”.<sup>602</sup>

#### *Kärnfamiljen hotas (från 1980-talet)*

Under 1980-talet blev det allt mera uppenbart att familjen som institution i olika avseenden var hotad i samhället och att idealen inom troendegemenskapen därför kolliderade med samhällspraxisen. Ett sådant hot var den nya lagen om släktnamn i mitten av 1980-talet. Lagförändringen befarades försvaga familjens ställning på sikt. Den innebar bland annat att medlemmarna i samma familj kunde ha olika släktnamn.<sup>603</sup> Ett annat hot var samboförhållanden som hade blivit allt vanligare vid denna tid. De unga i troendegemenskapen varnades för detta.<sup>604</sup> Samhällets ”slappa sexualmoral och den intensiva betoningen på lustupplevelsen” var möjliga orsaker till problemet.<sup>605</sup> Därtill kom en allt diffusare könsidentitet. Mannen fick eller kunde inte vara den man han hade skapats till, något som i sin tur resulterade i att kvinnan inte heller fick eller kunde vara den kvinna hon hade skapats till.<sup>606</sup> Detta avspeglades till exempel i ställningstaganden mot homosexualitet vilket ansågs vara ”helt emot Skaparens ordning”.<sup>607</sup> Den nya sjukdomen AIDS var ett bevis på att trohet mellan man och hustru var ett absolut ideal. Samhällets försök att förhindra spridandet av sjukdomen var endast ett försök att ”skydda sig mot lågorna” inte att ”släcka själva eldhärden”. Bästa skyddet mot AIDS var att följa Bibelns undervisning i fråga om äktenskap, hem, kärlek och trohet.<sup>608</sup> Evolutionsteorin som tycktes få ett allt bredare understöd i samhället betraktades som ett hot mot äktenskapet som ett livslångt förbund, instiftat av Gud.<sup>609</sup> Skilsmässor fick inte bli något alternativ i försöken att komma till rätta med äktenskapsproblem inom troendegemenskapen.<sup>610</sup> Ytterligare ett hot mot familjen var stress. Där stress förekom, var den andliga miljön i hemmet hotad. Föräldrarna hade inte längre tid för barnen. I slutändan var det barnen som blev lidande.<sup>611</sup>

---

<sup>601</sup> Juntunen, V.A. i SMT 5/1945, 74–79. Tidigare publicerad i RS.

<sup>602</sup> Kastell, Emil i SMT 8/1929, 127–128.

<sup>603</sup> Ventin, Markus i SMT 1/1983, 18–19.

<sup>604</sup> Snellman, Kurt i SMT 11/1984, 160–162; Granholm, Bengt i SMT 2/1987, 29.

<sup>605</sup> Hellstrand, Kurt i SMT 4/1994, 10–15.

<sup>606</sup> Palo, Maj-Lis och Birger i SMT 11/1984, 162–167, tidigare publicerad i *Carex*. Enligt makarna Palo manifesterades gudsbilden i mannen och kvinnan på olika sätt. Mannen hade egenskaper som rättvisa, fasthet och trygghet. Kvinnan i sin tur stod för utgivande, uppsökande, tröst och värme.

<sup>607</sup> Fellman, Walfrid i SMT 11/1986, 150–152. Se även Granholm, Bengt i SMT 11/1993, 11.

<sup>608</sup> Kyrkoherde Tuomas Plöjyhti i SMT 4/1987, 62–63. Artikelns tidigare publicerad i RS 2/87.

<sup>609</sup> Vasara, N. i SMT 10/1994, 10–11.

<sup>610</sup> Fagerholm, Maj-Lis i SMT 2/2009, 16–17.

<sup>611</sup> Gäddnäs, Tomas i SMT 6/2008, 15–17.



Diskussioner om det kristna äktenskapet fördes på predikantsamlingar från och med 1980-talet.<sup>612</sup> *Sions Missionstidnings* läsare uppmärksammades på att svårigheter av olika slag fanns inom familjer i troendegemenskapen. Detta uppfordrade till handling.<sup>613</sup> Undervisande artiklar om sexualitet och äktenskap ingick från 1990-talet och framåt i tidskriften.<sup>614</sup> Under 2000-talet bildades stödgrupper i så gott som samtliga bönehus inom LFF:s område.<sup>615</sup> År 2009 inrättades även en tjänst för familjearbete inom LFF.<sup>616</sup>

Fokusering på familjeliv inom troendegemenskapen gjorde att de ensamstående lätt kände sig åsidosatta. En bit in på 2000-talet tycks man ha insett hur normerande familjebildningen hade blivit. I några artiklar försökte man skapa större förståelse för dem som av olika orsaker inte gifte sig. Läsarna påmindes om att det var en lika stor gåva av Gud att förbli ogift som det var att gifta sig. Det var viktigt att ensamstående behandlades med samma respekt som gifta.<sup>617</sup> Läsarna påmindes om att parrelationen inte var den enda möjligheten till djup och sann mellanmänsklig gemenskap.<sup>618</sup>

---

<sup>612</sup> Äktenskapet diskuterades till exempel på en samling för predikanter i Närvilä bönehus 12.9.1984. *Kurt Snellmans* inledning refererades i *Sions Missionstidning*. Enligt Snellman välsignade Gud äktenskapet då 1) de unga valde sin maka eller make inom troendegemenskapen, 2) det sexuella samlivet utövades inom äktenskapets ramar, 3) preventivmedel inte användes om makarna var friska, 4) barnen fick en kristen fostran med föräldrarna som goda föredömen. Se SMT 11/1984, 160–162. Se även *Enkoist, Guy & Granholm, Sven & Lassfolk, Torsten* i SMT 9/2007, 6–10. Artikeln är ett referat från ett predikant- och äldstemöte där man dryftade problem inom familjen. Nämnade fyra punkter sågs fortfarande som förutsättningar för ett gott hem. Dessutom beklagade man att kvinnorna på grund av förvärvsarbete inte längre fanns hemma tillsammans med barnen. Särskilt yngre mäns ansvarslöshet kunde vara orsak till familjeproblem liksom den "allmänna avkristningen" genom massmedier samt drogmissbruk.

<sup>613</sup> *Hilman, Dennis* i SMT 7–8/1981, 105–107.

<sup>614</sup> Artikelserie med *Palo, Maj-Lis och Birger* i SMT 4/1991, 53–58: "Tills döden skiljer oss åt..."; SMT 5/1991, 68–71: "Hur bygger man ett gott äktenskap?"; SMT 6/1991, 86–88; SMT 7–8/1991, 100–104: "Barn är en Herrens gåva." Artikelserien baserar sig på föredrag hållna på stiftsmöte i Skellefteå 1990; *Hellstrand, Kurt* i SMT 4/1994, 10–15: "Sexualiteten – en Guds gåva"; *Hellstrand, Kurt* i SMT 5/1994, 10–13: "På väg mot äktenskap"; *Hellstrand, Kurt* i SMT 6/1994, 10–16: "Äktenskapet – ett heligt förbund"; *Hellstrand, Kurt* i SMT 7–8/1994, 12–17 "Att leva i äktenskap"; *Juntunen, Ari* i SMT 7–8/1994, 18–19: "Det kristna äktenskapet", tidigare publicerad i RS; *Holmgren, Göran* i SMT 7–8/2007, 18–21; *Fagerholm, Maj-Lis* i SMT 4/2009, 13–15: "I nöd och lust intill döden."

<sup>615</sup> *Enkoist, Guy & Granholm, Sven & Lassfolk, Torsten* i SMT 9/2007, 6–10. Referat från predikant- och äldstemöte. Här konstaterades att stödgruppsverksamhet med möjlighet till enskilt samtal var en konkret åtgärd för den ökande andelen familjer med problem.

<sup>616</sup> *Snellman, Gerda* i SMT10/2009, 12–13.

<sup>617</sup> De ogiftas situation uppmärksammades inte särskilt ofta i tidskriften under 1900-talet. I en kort kommentar beskrevs förväntningarna på den troende i slutet av 1920-talet: "Äkta makar äro trogna varandra; ogifta beflita sig om att vandra rena både till kropp och själ; nästans egendom hålls på sitt ställe o.s.v." Se *Markkanen, Juuso* i SMT 4/1929, 52–54. Signaturen *En vän* i SMT 4/2005, 8–11. *Holmgren Göran* (i SMT 7–8/2007, 18–21) berörde i sin artikel de ensamstående. Att vara ogift behövde inte innebära att man var olycklig. Tvärtom hade den ogifta bättre möjligheter till ett rikt andligt liv, än vad den som var gift hade. Den verkliga lyckan var att "leva nära Herren, att ha syndernas förlåtelse och frid med Gud".

<sup>618</sup> *Hellstrand, Kurt* i SMT 6/2001, 7–9.

## Omsorg om trossyskonen

Omsorgen om trossyskonen gällde som framkom ovan i första hand den egna familjen. Den riktades dessutom mot en vidare krets av trossyskon.<sup>619</sup> Troendegemenskapen förliknades vid en kedja av länkar. Om någon länk av någon anledning hade en tyngre börda att bära innebar det automatiskt att denna fördelades jämnt på de andra länkarna. På så vis kunde man visa medkänsla och hjälpas åt att bära bördorna.<sup>620</sup> Kärleken inom troendegemenskapen var en yttre manifestation på kärleken till Jesus. Den var en frukt av "ett friskt liv i bättring och tro".<sup>621</sup>

Från och med 1960-talet utkristalliserades en speciell form av omsorg i tidskriften. Kärlekens konsekvenser var visserligen att man i första hand skulle "vaka över sitt eget onda hjärta". Men en rätt brödrakärlek yttrade sig i tillrättavisningar av medsyskonen då dessa hade handlat fel.<sup>622</sup> På det viset tänktes de troende fungera som varandras andliga domare.<sup>623</sup> Förfarandet kunde visserligen uppfattas som kärlekslöst men skulle tydas som ett uttryck för kärleksbevisning.<sup>624</sup> Det andliga domarämbetets framväxt var inte helt problemfritt. Kompetensen och förfaringssättet hos de andliga domarna ifrågasattes.<sup>625</sup> En spänningsskapande faktor fanns således i synen på hur kärleken tänktes manifestera sig inom troendegemenskapen. En annan faktor som gav upphov till spänningar i troendegemenskapen handlade om synen på den kristnes frihet. Den troende var kallad att leva i frihet, vilket dock inte gav lov till missbruk, att leva i synd. Men friheten bestod bland annat i att inte låta sig dömas av en medtroendes samvete. Paulus råd till de svaga och de starka i tron visade att detta var en gammal företeelse. Det grundläggande i relationerna till trossyskonen skulle därför vara kärlek.<sup>626</sup>

Att bevara kärleken mellan de troende var viktigt. Om kärleken av någon anledning svalnade skulle var och en söka felet hos sig själv. Då hade livet i nåden försvagats och resultatet var avund, girighet, högmod och ärelystnad bland de troende. Detta kunde i sin

---

<sup>619</sup> *Havas, Väinö* i SMT 2/1934, 19–21. "Till kristendomens sak hör oundvikligt bestyrksamhet. Bröder och systrar, det är vår plikt att tjäna varandra både med andliga och timliga gåvor."

<sup>620</sup> Predikoreferat i SMT 7–8/1960, 114–126. Predikan hällen av pastor *Paavo Paananen* i Larsmo kyrka 11.7.1960. Se även *Lindgren, P-E* i SMT 12/1970, 172–174. Se ytterligare *Ventin, Markus* i SMT 8/1996, 1–3; *Aspegren, Jorma* i SMT 7–8/1997, 9–13.

<sup>621</sup> *Segerlund, Hulda* i SMT 10/1951, 122–124. Se även *Pöyhtäri, Frans* i SMT 1/1958, 14–15. Pöyhtäri betonade bland annat vikten att visa gästvänlighet särskilt genom att inlogera predikanter. Att på alla sätt offra sig för Guds rike var gott och Gud älskade en glad givare. Se SMT 4/1960, 60–62. Morgonandakt hällen av icke-nämnd person 31.3.1960 under rubriken "En glad givare"; Signaturen *EAW (Erik Wentin)* i SMT 1/1971, 1–2; *Wentin, Erik* i SMT 11/1977, 147–149. I denna artikel betonade Wentin särskilt ekonomisk uppoffring.

<sup>622</sup> *Granholm, S.* i SMT 3/1965, 41–45. Se även *Granholm, Sven* i SMT 3/1960, 37–40. Liknande tankar framförs av *Hjulfors, Helmer* i SMT 12/1969, 175–176.

<sup>623</sup> Detta förfarande kan härledas till Laestadius praxis. Till det andliga prästerskapets uppgifter hörde bland annat att rannsaka människor och fälla andliga domar. Se exempelvis *Brännström* 1962, 114–122.

<sup>624</sup> *Granholm, Sven* i SMT 3/1960, 37–40. Se även *Björkskog, H.* i SMT 4/1970, 61–63.

<sup>625</sup> *Fant, R.* i SMT 2/1972, 24: "Icke är det andra människors sak att avgöra om du eller jag har en tro som håller. Du utkastade bror eller syster var vid god tröst, ty snart kommer han som komma skall. Då sker ett Herrens domslut som är rättvis." Se även *Blind, Ellen-Sylvia* i SMT 2/1984, 24–28; *Lindgren, P-E* i SMT 7–8/1998, 18.

<sup>626</sup> Signaturen *EAW (Erik Wentin)* i SMT 9/1966, 121–123.

tur leda till åsiktsskiljaktigheter som kunde orsaka "dödliga sår" i troendegemenskapen.<sup>627</sup> Därför påminnes man om vikten av att be om förlåtelse för förtal och lögn inom troendegemenskapen.<sup>628</sup> Andra valde att söka felet i en svalnande kärlek utanför sig själva. Det var den tilltagande laglösheten ute i samhället och världsligheten som ville tränga in ibland de troende som var påfrestande för kärleken. Genom att lyda Gud mer än människor och ta avstånd från världen kunde kärleken bevaras.<sup>629</sup> Medicinen mot kärlekslöshet var i alla händelser evangeliet.<sup>630</sup> Gemenskapen behövde vårdas genom att värna om öppenhet och fördragsamhet.<sup>631</sup>

### *Verksamheten i den stora församlingen*

Omsorg och strävan efter gemenskap med trossyskonen gick hand i hand i det konungsliga prästerskapets andra uppgift. Gemenskapen bland de troende manifesterades i mötesinstitutionen, där förkunnelsen hade en central funktion. Ett Guds barn kännetecknades av en vilja att ta del av den kristna förkunnelsen och av en önskan att umgås med trossyskonen.<sup>632</sup> Genom att delta i söndagens möte, sammankomsten, var detta möjligt. Varför var då sammankomsten så viktig? För den enskilde var nyttan klar. Sammankomsten var hälsosamt avslöjande. Var och en skulle rannsaka sitt hjärta under förkunnelsen. Märkte man att där fanns synder eller att man var "felande i alla stycken" hade man ett ypperligt tillfälle att bekänna inför de församlade hur det stod till. Då fick man ta del av och tro de förkunnade avlösningsorden.<sup>633</sup> Sammankomstens markering stärkte bönehusidentiteten inom troendegemenskapen. Samtidigt riskerade sammankomstdeltagandet att bli normerande och därmed även underlag för andliga domar.<sup>634</sup>

---

<sup>627</sup> *Segerlund, Hulda* i SMT 10/1951, 122–124. Se även *Pöyhtäri, Frans* i SMT 1/1958, 14–15. Se ytterligare Predikoreferat i SMT 7–8/1960, 114–126. I predikan hållen av pastor *Paavo Paananen* i Larsmo kyrka 11.7.1960 betonades behovet av självvrannsakan om kärleken "mellan bröderna fått kallna".

<sup>628</sup> *Kero, Henry* i SMT 4/1988, 57–58; *Heikkilä, Sonja* i SMT 9/1989, 119–120. Se även signaturen *En svag syster i tron* i SMT 6/2000, 23.

<sup>629</sup> Signaturen *S.G.* i SMT 3/1966, 35–37. Se även *Innala, K-E.* i SMT 10/1979, 135–137.

<sup>630</sup> *Sjövall, Elis* i SMT 12/1975, 164–165: "Mätte Kristi varma hjärteblod få strömma från lem till lem via förlåtelsens evangelium och ge oss nya krafter och rena oss från all synd."

<sup>631</sup> *Wentin, Erik* i SMT 4/1980, 49–51. Morgonandakt 26.3.1980; *Wentin, Erik* i SMT 5/1983, 72–73. Radioandakt.

<sup>632</sup> Se exempelvis *Holmgren, Hilmar* i SMT 10/1928, 152–153. *Holmgren* betonade gemenskapen mellan trossyskonen på möten samtidigt som han konstaterade att "Herrens egna" alltid har velat samlas till möten. Se även *Granholm, S.* i SMT 2/1965, 20–23; *Björkskog, H.* i SMT 6/1965, 86–88; *Björkskog, H.* i SMT 10/1966, 149–150; *Fant, R* i SMT 4/1969, 61–62. Se ytterligare *Hjulfors, Anselm* i SMT 5/1984, 66–71: "Låtom oss icke heller övergiva vår församlingsgemenskap uppmanar oss aposteln. Bröders och systrars gemenskap är av oändligt stort värde, när förhållandet är uppbyggt på ömsesidig aktning och kärlek."

<sup>633</sup> *Mattsson, Agda* i SMT 1/1969, 2–4.

<sup>634</sup> Särskilt från 1960-talet fick sammankomsten betydelsen av en social markör inom troendegemenskapen. Om hunger efter Ordet avtog hade man sannolikt börjat "vandra efter köttet". Se *Granholm, Sven* i SMT 4/1961, 55–58. Se även *Hjulfors, Helmer* i SMT 12/1969, 175–176. *Hjulfors* uppmanade de troende att upprätta en felande medtroende. Annars kunde det gå så "att tron tar skada, och personen ifråga lämnar bort från sammankomsterna. Till sist går det så att bara namnet är kvar. Eller vilket vittnesbörd har du om en sådan person, som du ser någonsång på stormötet? Däremellan behöver hon eller han varken höra Guds ord eller annars umgås med bröder och systrar? En sådan person torde redan bära domen i sitt eget hjärta".

Till verksamheten i projektbönehusen hörde från väckelserörelsens tidiga år sammankomst och stormöten. I sammankomsten hörde sång och predikan samt läsning ur postillor till programmet. Man sjöng psalmer och sånger ur den evangeliska rörelsens sångbok *Sionsharpan* eller ur den herrnhutiska sångboken *Sions sånger*, senare ur den egna sångboken *Sions sånger*. Under pauserna hölls andliga samtal. Sammankomsterna verkar ha haft en informell prägel från början av undersökningsperioden. Det var inte så noga med klockslag när sammankomsten inleddes. Vanligen hölls två predikningar och önskepsalmer och -sånger sjöngs a cappella. Sammankomsterna tycks ha varit livliga och känsloladdade. Det hände sig att män och kvinnor vid sammankomsterna bad om förlåtelse och högljutt tackade Gud. Detta förfarande avtog med tiden liksom traditionen att män och kvinnor satt på varsin sida i samlingsalen. Sammankomstens utformande fick en fastare struktur och a cappella-sången ersattes med sång till orgelackompanjemang.<sup>635</sup>

Man ville gärna ordna även större samlingar för att kunna lyssna till predikan och umgås. Stormöten var inte endast gemenskapsskapande och viktiga för gruppidentiteten.<sup>636</sup> Deras evangeliserande funktion betonades samtidigt.<sup>637</sup> Redan under 1900-talets första decennier ordnades stormöten på olika håll i Finland och Sverige, speciellt sommartid.<sup>638</sup> Stormötena var sammankomster som i regel pågick i flera dagar. På dessa stormöten tolkades talen till svenska eller finska beroende av predikantens modersmål.<sup>639</sup> Inbjudan till stormöten skedde återkommande och riktade sig uttryckligen till svensk- och finsk-

---

<sup>635</sup> Granholm m.fl. 2003, 7, 12–13; Wentin & Wentin 1986, 11, 18–19; Gäddnäs & Fagerholm 2006, 14, 63–64. Den första orgeln inskaffades till Skutnäs bönehus år 1954. Se Granholm m.fl. 2003, 50.

<sup>636</sup> I Näs bönehus samlades 300–400 personer "från södra Finland, Skaftung, Vasa, Pyhäjoki och Vihanti samt från andra närmare belägna församlingar" till sommarmöte år 1927. I nästan lyriska ordalag beskrevs den enhet som rådde bland de svensk- och finskspråkiga mötesgästerna: "Uti andens enhet och fridens land finga var och en på sitt eget tungomål höra Guds dräpeliga verk." Se referat från mötet i Eugmo skrivet av signaturen G.V. i SMT 5/1927, 79–80.

Stormöten var särskilt viktiga för dem som bodde mera avlägset. Se exempelvis *Estensten, Elsa och Thorvald* i SMT 2/1953, 26 som skrev: "Bed för oss, fattiga Guds barn här, som inte ha hört det predikade Guds ord sedan storamötet i Korpilombolo. Men vi samlas om söndagarna, de få, som äro, läsa Luthers kyrkopostilla, Sions tidningar på svenska och norska, så ock brev från bröder och systrar. Därav få vi tröst och välsigna varandra med syndernas förlåtelse i Jesu blod." Liknande tankar uttrycktes av *Estensen, Else och Torbergson, Helene* i SMT 11/1969, 154. Se även signaturen O.B. i SMT 8/1953, 114–116. I artikeln betonades särskilt den gemenskapsskapande talkoandan som hade iakttagits på stormöten. Se ytterligare *Bertelsen, Aud* i SMT 10/1979, 143.

<sup>637</sup> Signaturen O.S.N. (O.S. Norrgård) i SMT 11/1932, 172–173. De laestadianska stormötenas funktion sammanföll till stora delar med Evangeliföreningens årsfester, evangelifesterna, som hölls från slutet av 1800-talet: förkunelse och gemenskap samt ett vapen i kampen mot frikyrkligheten. Se Dahlbacka 2009, 28. Bland laestadianerna verkar man inte ha nämnt frikyrkligheten särskilt. Däremot räknade man med att alla inte var mottagliga för evangeliet. Från ett av de första stormöten som ordnades på svenskt håll, i Vasa år 1920, rapporterades: "Guds ord återwände icke fåfängt, utan bar frukt i deras hjärtan, som trodde: gaw liw och nådens kraft åt dem som längtade därefter, utdelade nådehusets stora rikedomar. De rika blewo i sin självgodhet icke delaktiga därav." Wentin 1963, 95–98.

<sup>638</sup> Wentin 1963, 95.

<sup>639</sup> SMT 4/1927, 63. I numret annonserades om 19 möten under sommaren 1927. Om tvåspråkigheten i den laestadianska verksamheten i Österbotten, se Wentin 1978.

språkiga lyssnare och förkunnare.<sup>640</sup> I referat från stormöten meddelades vilka predikanter som hade talat samt vilka texter de hade predikat över. Därtill fanns i regel ett kort sammandrag av predikan.<sup>641</sup> Nattvardsgudstjänsten lyftes särskilt fram, eftersom bikten i samband med den hade en central funktion.<sup>642</sup> Annonsering i tidskriften om stormöten fortgick under hela undersökningsperioden medan predikoreferaten minskade från och med 1960-talet.

Stormötena utsattes dock för en kritisk granskning mot slutet av 1960-talet. Intentionerna med stormöten var visserligen goda, nämligen gemenskap och evangelisation. Predikantsamlingar som ofta hölls under mötena ansågs vara mycket nyttiga. Det som ifrågasattes var huruvida evangelisationsuppdraget förverkligades genom stormöten. Hade dessa snarare fått funktionen av en modevisning där såväl klädsel som bilar spelade huvudrollen? Blev stormötena i själva verket barnens "lemonadfest" och de vuxnas frossande i mat och dryck? Kom nyheterna om vem som hade börjat sällskapa med vem att dominera? Gärna skröt man med hur många mötesbesökarna hade varit, men sällan frågades efter hur många som "gjorde bättring". Den bakomliggande orsaken till kritiken var att man ansåg att det fanns en risk att stormötena blev en god tradition som inte tjänade sitt ursprungliga syfte.<sup>643</sup>

#### *Verksamheten utvidgas (från 1970-talet)*

I takt med att sammankomster och stormöten började samla allt större skaror blev det uppenbart att gemenskapen, främst på bönehusnivån, riskerade att gå förlorad. Förslag på åtgärder för att motverka detta kunde man läsa om i *Sions Missionstidning* från och med 1970-talet. Predikant Oskar Nordling (1895–1980) från Pedersöre var en av dem som dryftade problemet. Han efterlyste en återgång till samtalsmöten som hade varit en naturlig del av sammankomsttraditionen i väckelsens början. Förslagsvis kunde lördagskvällar utgöra en lämplig tidpunkt för dylika möten. Dessa skulle uttryckligen inte vara sammankomster med "långa textförklaringar utan det skulle samtalas". Avsikten var att gemenskapen mellan de troende i bönehusen skulle stärkas.<sup>644</sup> Nordlings förslag förverkligades inte. Bekymret om en avtagande gemenskap fortsatte under 1980-talet. Det var uppenbart

---

<sup>640</sup> Mötesannonsering exempelvis i SMT 4/1928, 64; SMT 8/1928, 128; SMT 3/1929, 48; SMT 8/1929, 128; SMT 5/1937, 80.

<sup>641</sup> Se exempelvis *Norrgård, O.S.* i SMT 6/1929, 93–95; Mötesreferat från Finlands Fridsföreningars Centralförenings möten i SMT 7/1929, 106–107; Mötesreferat i SMT 7/1937, 108–111; Signaturen A.K. i SMT 8/1937, 114–117.

<sup>642</sup> *Norrgård, O.S.* i SMT 6/1929, 93–95: "Guds barn försonades och Jesu blod bestänkte deras hjärtan, och allenast för blodets skull voro de värdiga nattvardsgäster."

<sup>643</sup> *Sjövall, E.* i SMT 5/1967, 66–73. Se även *Sjövall, E.* i SMT 1/1970, 10–11. *Sjövall* berättade om ett möte i Vasa där man avstod från servering för att i stället kunna helt ägna sig åt "andlig spis". Som motivering skrev *Sjövall*: "I ett tidevarv då dagligen tiotalstusen på vår jord dör av svält så kan det vara hälsosamt för kropp och själ med en viss återhållsamhet från det sedvanliga ätandet och drickandet som är så vanligt på våra stormöten." Se även *Fant, Rune* i SMT 9/1980, 121–122.

<sup>644</sup> *Nordling, Oskar* i SMT 6/1973, 88–89. Inlägg vid mötet i Haparanda.

att man måste värna om gemenskapen och aktivt arbeta för att bevara den. Man umgicks allt mindre med varandra inom troendegemenskapen, även om den regelbundna verksamheten, sammankomsterna och stormötena, samlade stora skaror.<sup>645</sup> Det kom samtidigt allt färre utomstående besökare till sammankomsten.<sup>646</sup> Ett förslag var att återgå till traditionen med mindre samlingar, så kallade stugmöten. Dit kunde man personligen inbjuda grannar och vänner.<sup>647</sup>

Ett annat bekymmer gällde de unga. Dessa tycktes inte alltid intressera sig för sammankomsten. Någon särskild verksamhet för de unga fanns inte, eftersom sammankomsten riktade sig till alla åldersgrupper.<sup>648</sup> Det ansågs inte eftersträvansvärt att troendegemenskapen splittrades i åldersdifferentierad verksamhet.<sup>649</sup> Man menade att de unga var i behov av de äldres stöd inom troendegemenskapen. I gengäld behövde de äldre inspireras av de ungas "friska trosvärme".<sup>650</sup> Särskilt önskade man att ungdomarna skulle delta i de så kallade lördagssammankomsterna. Nu såg intresset ut att svalna.<sup>651</sup> Problemet verkade vara att inte heller de unga upplevde gemenskap med varandra. I stället kunde de till och med känna sig fördömda, oälskade och svikna i troendegemenskapen. De vuxna hade

---

<sup>645</sup> *Björkskog, Fredrik* i SMT 3/1982, 36–39. Samtidigt kunde stormöten erbjuda möjligheter till social samvaro. Se exempelvis *Joensuu, Ann-Marie* i SMT 2/1986, 20–21.

<sup>646</sup> *Wälivaara, Roland* i SMT 7–8/1993, 4–6. Referat av predikan på Rauhan Sanas sommarmöte i Himango 1992.

<sup>647</sup> *Ventin, Markus* i SMT 7–8/1984, 118–119.

<sup>648</sup> Wentin 1963, 90. Wentin skrev om laestadianismen i svenska Österbotten: "Någon organiserad ungdomsverksamhet bedrivs inte bland laestadianerna. Man håller fast vid att de unga behöver de äldres stöd." Se även *Wentin, E.* i SMT 7–8/1971, 103–105, referat från äldste- och predikantmötet i Ylivieska i mars 1971. Av diskussioner om ungdomsverksamhet att döma fanns två olika synsätt om saken. Särskild ungdomsverksamhet understöddes inom den finskspråkiga Rauhan Sana-riktningen även om åsikterna även var delade där. Se *Pöyhtiäri, Tuomas* i SMT 2/1973, 20–22, inledningsanförande vid predikant- och äldstemötet i Karleby i mars 1972; *Suo, Matti* i SMT 4/1979, 56–59, tidigare publicerad i RS.

Inom LFF:s område betraktades ungdomsverksamheten med större skepsis och slog inte igenom i någon högre grad förrän slutet av 1900-talet. Man gladdes ofta över sammankomster och stormöten där alla ålderskategorier samlades och åhörde predikan tillsammans. Se referat från höstmötet 1968 i Karleby i SMT 12/1968, 183–190; Mötesreferat i SMT 10/1983, 46–150 skrivet av *Björkskog, F.* Ungdomsverksamheten kom först i gång i Närvilä bönehus (avsnitt 2.3.3). Se exempelvis SMT 1/1992, 14 annons om ungdomssamling. På större möten blev det med tiden vanligare att ordna ungdomssamlingar efter själva mötesprogrammet. Programmet bestod oftast av fri samvaro och servering. Detta uppskattades av de unga. Se exempelvissignaturen *H.A.* i SMT 11/1995, 7.

Skepsis mot särskild ungdomsverksamhet har även funnits inom den schartauanska väckelserörelsen där ungdomsverksamhet accepterades på 1980- och 1990-talen. Se Lewis 1997, 135.

<sup>649</sup> Signaturen *A.K.* i SMT 11/1980, 152–155. Artikel publicerad i RS 4/1980.

<sup>650</sup> *Suo, Matti* i SMT 4/1979, 56–59. Artikel tidigare publicerad i RS: "I Guds rike finns inga skilda möten. Om ungdomarna skiljer sig från de gamla så fjärras de småningom ifrån flokken, och finner sig själv i världen. Den skadan har aldrig med något reparerats, ty mången far så långt vilse, att icke Gud längre får honom att vända tillbaka från världens väg. Jag har själv varit och sett den faran. Och ifall de unga icke passar tillsammans med de gamla att hålla möten, så är det tecken på att köttslighet då har intagit hjärtan. Köttsligheten har då fått överhand, när umgänget med de äldre för den skull har börjat kännas enformigt, för att de talar så mycket om bättring och samvetssaker. Unga böjda för köttslighet vill också njuta av nöjen. [– – –] Gamla kristna stackare känner sig ofta mycket kalla. Men när unga bröder och systrar i sin tur med sin friska trosvärme uppvärmer dem, där blir alla av Gud givna skatter och godhet åtnjutna och utjämnade och behövs också nödvändigt. Då är Guds församling stark i Herren och i hans starkhets makt."

<sup>651</sup> Se exempelvis *Fellman, Walfrid* i SMT 5/1989, 75–78. Föredrag på predikantmöte 20.4.1989. Se även *Granholt, Bengt* i SMT 9/1985, 116.

all orsak att fundera över sina attityder mot de unga. De hade ansvar att med kärlek stöda ungdomarna.<sup>652</sup> Ett tredje bekymmer gällde de ungas personliga övertygelse. Följderna av att växa in i och huvudsakligen vistas bland trossyskon kunde bli att den personliga reflektionen uteblev. Om man umgicks enbart innanför troendegemenskapen krävdes det sällan att man behövde argumentera för egna andliga ställningstaganden. Detta kunde hindra andlig tillväxt och andligt fördjupande.<sup>653</sup> Ytterligare ett bekymmer var att unga laestadianer kunde bete sig illa mot utomstående.<sup>654</sup>

Genom nya verksamhetsformer ville man med början från 1980-talet fördjupa gemenskapen bland trossyskonen i form av samlingar med tematisk undervisning. En årligt återkommande vuxenskriftskola som riktade sig till konfirmerade unga och vuxna startades.<sup>655</sup> Programmet bestod av föreläsningar, diskussioner och sång.<sup>656</sup> Ett annat initiativ från 1990-talet med syfte att stärka äktenskapet var veckoslutskurser för gifta par.<sup>657</sup> Ett tredje initiativ var årligen återkommande veckoslutskurser för kvinnor som inleddes i början av 2000-talet.<sup>658</sup> Under 2009 började man hålla så kallade gemenskapskvällar för kvinnor inom ramen för Monas Missionscafé. Syftet var att stärka gemenskapen mellan kvinnor med föreläsningar, diskussioner och sång som programpunkter. Samlingarna fick god uppslutning, vilket gjorde att de flyttades till nejdens bönehus. Fram till undersökningsperiodens slut hade gemenskapskvällar för kvinnor hållits i Närvilä bönehus, Skutnäs bönehus och Punsar bönehus, med omkring 100–300 deltagare per kväll.<sup>659</sup> Under 2000-talet inleddes även barn- och ungdomslägerverksamhet.<sup>660</sup>

Nämnda typer av utvidgad verksamhet var ofta ett resultat av privata initiativ och betraktades med viss skepsis av några skribenter.<sup>661</sup> Till den laestadianska bönehusidenti-

---

<sup>652</sup> *Blind, Ellen-Sylvia* i SMT 2/1984, 24–28. Se även *Tyni, Juha* i SMT 2/1993, 13–15. Tyni önskade bland annat ökad kontakt mellan åldersgrupperna. Unga behövde stöd av de äldre.

<sup>653</sup> *Ventin, Markus* i SMT 7–8/1992, 97–98. Signaturen *studerande i Helsingfors* i SMT 6/1995, 6–7 lyfte fram fördelarna med att vistas i annan miljö: "Man träffar många olika människor från olika trossamfund och man hamnar ibland att omvärdera sin ståndpunkt i olika trosfrågor. Det kan bli ganska jobbigt. Dessutom måste man vara beredd att försvara den religiösa riktning man själv hör till, men också erkänna att den har sina ömma punkter eftersom den består av människor som inte är mer perfekta än andra."

<sup>654</sup> Signaturen *En studerande* i SMT 4/1992, 58.

<sup>655</sup> Se exempelvis annons i SMT 3/1984, 43 och i SMT 11/1994, 13.

<sup>656</sup> Se exempelvis *Wentin, Erik* i SMT 9/1984, 134.

<sup>657</sup> Se exempelvis *Enlund, Jan-Anders och Karin* i SMT 11/1994, 12. Det är oklart hur ofta äktenskapskurserna hölls på 1990-talet. Följande decennium tycks verksamheten ha återkommit med större regelbundenhet. Se exempelvis annons i SMT 7–8/2006, 27.

<sup>658</sup> Se exempelvis annons i SMT 7–8/2003, 10; Annonns i SMT 7–8/2005, 26.

<sup>659</sup> Se exempelvis RS 10/2010, 15–17; Annonns om gemenskapskvällarna på LFF:s hemsida, tillgänglig <<http://www.lff.fi/web/guest/home>> (23.8.2011); GSFA: Protokoll från gemenskapskvällarnas planeringskommittémöte 20.9.2009.

<sup>660</sup> *Lassfolk, Marika & Snellman, Gerd* i SMT 1/2006, 14–15; Annonns i SMT 3/2006, 23; Annonns i SMT 5/2007, 22.

<sup>661</sup> Se exempelvis *Grankulla, K.* i SMT 10/1984, 149–152: "De [gamla] behövde varken ungdomsarbete eller några vältränade skönsångare eller något särskilt bibelstudium eller något annat program av vad slag det vara må. Allt sådant förnöjer mera den gamla människan än är till nytta för själen. Men sedan tron och kristendomen blir billig så hittar man på alla möjliga konster som har ett sken av gudaktighet men saknar kraft. Nej, förr har de samlats till sammankomst gamla och unga tillsammans, sjungit och lyssnat till Guds ord och i all enkelhet trott sina

teten hörde basverksamhet med sammankomst som innebar gemensamma samlingar för hela troendegemenskapen. Man hade vant sig vid söndagsskolan som i sig innebar att barnen samlades separat från de äldre. Den betraktades redan som en självklar verksamhetsform. Däremot hotade nya verksamhetsformer bönehusidentiteten som långt byggde på konceptet "alla tillsammans". Med olika röster försökte man dock framhålla uniciteten inom troendegemenskapen: Alla behövde inte vara likadana. Det fanns de som önskade fördjupa sig i den kristna tron. Dessa skulle man bereda denna möjlighet.<sup>662</sup>

Samhällets ekonomiska utveckling innebar särskilt från och med 1970-talet nya kommunikationsmöjligheter för medlemmarna inom troendegemenskapen. Kontakter knöts till trossyskonen inom The Apostolic Lutheran Church i USA. Resor och svarsvisiter skedde så gott som årligen efter den första gruppresan till stormötet i Hancock, Michigan.<sup>663</sup> Sovjetunionens kollaps öppnade även för kontakter till troende på andra sidan östgränsen.<sup>664</sup> Från 1980-talet började man allt mer dra nytta av den tekniska utvecklingen. I slutet av decenniet gick LFF in för att varje vecka sända lokalradioandakter i Radio Botnia.<sup>665</sup> Under år 2001 inledde Radio LFF sin verksamhet med radioutsändningar från sammankomster i bönehusen i Österbotten samt radiering från stormöten.<sup>666</sup> Under 2000-talet var man inom LFF mogen att ta steget ut i cyberrymden. En hemsida på webben med information om bönehusen och deras verksamhet öppnades. Detta innebar samtidigt möjligheter att sända predikningar via nätet.<sup>667</sup>

### *Uppgifter i det materiella utrymmet*

I sammankomsten var rollfördelningen tydlig. Det handlade om förkunnare och åhörare. Förkunnelsen framfördes genom utvalda redskap. Förkunnelseuppdraget anförtroddes åt vissa personer av medlemmarna i bönehuset, men kallelsen var ytterst Guds. Predikan-

---

synder förlätna i Jesu namn och blod. Så har det varit bland de sanna kristna." Skepsis mot utvidgad verksamhet uttryckte *Fellman, Walfrid* i SMT 9/1991, 119–120. *Fellman* påpekade att all "verksamhet i Guds rike bör granskas i ordets ljus, prövande vad som är behagligt för Herren och vad som är hans vilja". Se även *Granholm, Sven* i SMT 1/1996, 12–13. *Granholm* betonade att tron "kommer av predikan" där predikan innebar förkunnelse inom sammankomstens ram. Därför skulle undervisningen varken metodmässigt eller innehållsmässigt förändras inom troendegemenskapen. Se ytterligare *Björnvik, Börje* i SMT 5/2007, 9.

<sup>662</sup> Se exempelvis *Hellstrand, Kurt* i SMT 5/1988, 77–78. Se även *Sorvisto, Margaretha* i SMT 11/1995, 15. *Sorvisto* riktade sig mot barn i sin artikel med uppmaningen att acceptera vänner i troendegemenskapen som har annorlunda åsikter eller vars föräldrar har annorlunda åsikter än man själv har. *Sorvisto* varnade för mobbning bland såväl barn som vuxna inom troendegemenskapen. Om behov av bibelstudieverksamhet se *Kero, Bertil* i SMT 6/2007, 18–20.

<sup>663</sup> *Fagerholm, Maj-Lis* i SMT 10/1997, 12–14. Se även annons i SMT 10/2008, 5.

<sup>664</sup> Se exempelvis *Pesämaa, J. och G.* i SMT 11/1989, 159–160.

<sup>665</sup> LFF:s årsberättelse i SMT 4/1989, 62–63. Se även annons i SMT 9/1989, 129.

<sup>666</sup> Se exempelvis LFFSM 28.2.2001 § 6.

<sup>667</sup> *Tupeli, S. & Värnström, A.* Referat från predikantmötet 2007 i SMT 11/2007, 8–10; *Gäddnäs, Tomas* i SMT 10/2008, 22–23.



terna påmindes om vikten av bibelläsning och renlevnad för egen del.<sup>668</sup> Predikoämbetet fanns i "lerkar" men det var ett ansvarsfullt uppdrag.<sup>669</sup> Det var en särskild nåd om även den lokala prästen tillhörde troendegemenskapen.<sup>670</sup> Till predikantens och prästens uppdrag hörde det koncept som Jesus själv hade förordat: att predika "bättring och syndernas förlåtelse för allt folk".<sup>671</sup> Förkunnaren skulle vara texttrogen och predika Guds ord "rent och klart".<sup>672</sup> Han skulle akta sig för att föra fram privata åsikter.<sup>673</sup> Men det var ingen lätt uppgift. Predikantens ämbete var enligt Laestadius ett hundämbete. Det gällde för predikanten att både skälla och döma, vilket nog ledde till oförståelse från världsligt håll. Synden skulle man noggrant varna för inte endast på ett allmänt plan utan gärna mer detaljerat. Det var viktigt för att folket skulle förstå.<sup>674</sup> Förkunnaruppdraget blev allt mera utmanande i takt med att tiderna förändrades.<sup>675</sup> Rådplägningsdagar hölls för "predikanter och lekmän" ibland. Vid sådana samlingar dryftades olika aktuella ärenden.<sup>676</sup> Äldre predikanter var förebilder för dem som var nya i ämbetet och bar i viss mån ansvar för dessas

---

<sup>668</sup> Wentin 1963, 135. Det var självskrivet att predikanten skulle ha en personlig tro. Signaturen *H.S.* skrev i SMT 5/1950, 71–74: "Ordets förkunnare måste äga en levande tro och den Helige Andes ljus, kallade och upplysta av Herren." Se även *Hjulfors, Helmer* i SMT 12/1969, 175–176; *Byggmästars, G.* i SMT 4/1978, 53–55; *Nordling, O.* i SMT 4/1979, 61–64. Byggmästars framhöll att ett gott tecken på en rätt lärare var att den som utses till förkunnare själv uttryckligen motsatte sig detta. Predikanten *Nordling* framhöll två viktiga förutsättningar för förkunnaren: att denne skötte sin gudsrelation och visste sig vara kallad och insatt i ämbetet av den Helige Ande. *Fellman, Walfrid* (i SMT 11/1986, 150–152) poängterade: "När det gäller predikoämbetet och dess förvaltning så behöver vi även vara vakande och komma ihåg att det är Andens ämbete. Följaktligt så att, den som inte är född på nytt, kan inte inneha detta ämbete." Se ytterligare utdrag ur *Marttiini, Janne: Helmiä Pyhästä Raamatusta* (1952). Översatt och insänt av *Wikberg, Marita* i SMT 6–7/1990, 93–94; *Wasara, P-G* i SMT 10/2008, 8–9.

<sup>669</sup> *Westerlund, G.* i SMT 4/1928, 63–64. Lekmannapredikanterna uppmuntrades ibland. "Vi har all anledning att vara tacksamma för de lekmannapredikanter, oftast bönder, som fostrats av Herren och hållit väckelsearvet från fäderna levande." De hade "ofta hindrat förruttnelsen att sprida sig", värmt "frusna själar och visat på vägen, som leder den vilsegångne hem". Se även *Allergren, H.* (kyrkoherde i Matarengi) i SMT 11/1954, 162–163.

<sup>670</sup> *Estensen, Else och Torbergson, Helene* i SMT 11/1969, 154. Skribenterna beklagade att ingen av prästerna i deras nejd "predikar Guds ord efter skriften. Det är en nåd av Gud att ha rätta präster i predikstolen varje söndag".

<sup>671</sup> Predikoreferat från predikan hållen av *Oskar Nordling* 4.12.1966 i SMT 1/1967, 8–13.

<sup>672</sup> Nekrolog skriven av signaturen *William* i SMT 9/1991, 127–128.

<sup>673</sup> *Sjövall, E.* i SMT 2/1971, 18–25.

<sup>674</sup> *Granholm, S.* i SMT 12/1969, 171–174. Om hundmetaforen hos Laestadius se *Østtveit Elgvin* 2010, 337–351.

<sup>675</sup> *Björkskog, Hans* i SMT 2/1991, 22–23 skrev: "Vi vill bedja för Er [predikanter] som i denna tid skall vara röster och väktare på Sions murar att Ni frimodigt orkar ropa ut det budskapet som Gud vill ha utsänt i vår tid." *Nilsson, Hannes* (i SMT 2/1994, 10–11) lyfte fram oenighet bland predikanter som ett hot mot enhet inom troendegemenskapen. Predikanterna skulle inte sträva efter ära och berömmelse utan endast "vittna om storheten i Kristus". Enligt *Fellman, Walfrid* (i SMT 6/1994, 3–4) hotade "den andliga sömnaaktigheten" predikanternas frimodighet att varna för "världens kärlek".

<sup>676</sup> Ett sådant rådplägningsmöte hölls i Skutnäs bönehus i Jakobstad 7.6.1969 med fortsättning i Närvilä bönehus i Karleby 25.10.1969. Se *Wentin, Erik* i SMT 12/1969, 169–171. Ärenden som diskuterades var predikans längd och texttrohet, vikten av att rättfärdiggörelsen förkunnas tydligt samt bibelöversättningar. Några predikanter ville dessutom framhålla vikten av bestraffande förkunnelse som motdrag mot världslighetens intrång även bland de troende. I SMT 9/1993, 10–14 redogjorde *Fredrik Björkskog* för diskussionerna på ett gemensamt predikantmöte för LFF:s och LYRS' predikanter. Ärenden som diskuterades var praxisen med val av nya predikanter, önskvärda egenskaper hos en predikant och predikans längd.

undervisning.<sup>677</sup> Kallelsen till förkunnare i troendegemenskapen gällde enbart män. Öppnandet av prästämbetet för kvinnor i Svenska kyrkan år 1958 startade de första kvinnoprästdiskussionerna i *Sions Missionstidning*.<sup>678</sup> De främsta argumenten mot kvinnliga präster var att Arons söner och inte hans döttrar utsågs till präster i Gamla Testamentet samt att Jesus valde enbart män till apostlar. Ett officiellt ställningstagande mot kvinnors rätt till prästämbetet ingick i tidskriften år 1988.<sup>679</sup> Två år tidigare hade kyrkomötet i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland godkänt kvinnliga präster.<sup>680</sup> En avvisande inställning till kyrkomötets beslut i ämbetsfrågan fanns dock inte enbart inom Rauhan Sana-riktningen. Andra laestadianska förgreningar som gammallaestadianerna och de förstfödda (esikoiset) följde samma linje. Det gjorde även den evangeliska rörelsen och bedjarrörelsen, vilka senare kom att splittras på grund av kvinnoprästfrågan. Även nyare rörelser som Folkmissionen, Finska Bibelinstitutet och Nokia Missio intog en negativ hållning i kvinnoprästfrågan medan exempelvis (laestadianska) Nya väckelsen (Uusiheräys) befann sig bland dem som godkände kvinnliga präster.<sup>681</sup>

Även om förkunnarna med sin gudomligt inspirerade undervisning<sup>682</sup> tänktes som de viktiga traditionsförmedlarna i sammankomsten hade åhörare, kvinnor såväl som män ett ansvar.<sup>683</sup> Detta bestod i att be för predikanten och att pröva det predikade ordet mot

---

<sup>677</sup> Ur Juuso Runttis levnad i SMT 7/1953, 106–112. Förkortad version av artikel tidigare publicerad i RS. Se även nekrolog skriven av *Pöyhtäri, Tuomas* i SMT 4/2008, 18–20.

<sup>678</sup> Dahlgren 1985, 212–213. En artikel om kvinnliga präster publicerades ett halvt år innan kyrkomötesbeslutet i Sverige. Artikeln innehöll inget tydligt ställningstagande i frågan. Se signaturen *V.H.K. (V.H. Kivioja)* i SMT 1/1958, 2–4. I flera andra artiklar togs dock klart ställning mot kvinnors rätt till prästämbetet. Se *Åkerlund, S* i SMT 3/1958, 38–40. Åkerlund hänvisade till 1 Kor 14:34–35 samt 1 Tim 2:11–12 i fråga om predikantämbetet. Vidare hänvisades till att Arons söner och inte döttrar var präster i gamla förbundets tid samt att samtliga Jesu lärjungar var män. Han visade samtidigt på flera bibliska kvinnor och förklarade att Gud i sitt rike hade verkat och fortfarande verkade genom kvinnor. Se även *Eklom, Ulrik* i SMT 6/1960, 88–89. Se ytterligare *Granholt, S.* i SMT 11/1962, 153–156; *Fellman, Walfrid* i SMT 11/1986, 150–152.

<sup>679</sup> SMT 6–7/1988, 93. Uttalande från predikantmötet 16.1.1988: "Predikantmötet anser att kyrkomötets beslut att öppna prästämbetet för kvinnor klart strider emot den heliga skrift. I enlighet med detta konstaterande anser vi att Ordets förkunnare bör undvika att delta i gudstjänster där kvinnliga präster medverkar. Vi vill dock inte binda någon utan var och en må handla i de olika situationer som säkert uppstår i enlighet med sitt samvete med hänsyn till vad Guds ord lär och kristlig kärlek bjuder."

<sup>680</sup> Murtorinne 2000, 297–298.

<sup>681</sup> Salomäki 2010, 88. Även om man har anpassat sig till kyrkomötets beslut att godkänna kvinnliga präster är åsikterna delade inom den Nya väckelsen. Inom den finskspråkiga Rauhan Sana-gruppen är förhållandet det omvända. Man har officiellt ställt sig negativt till kyrkomötets beslut, men spänningar finns mellan företrädare för och motståndare till kyrkomötets beslut att godkänna kvinnliga präster. Se *Talonen* 2000, 89–90.

<sup>682</sup> Nordbäck 2008, 122. En som särskilt betonade tanken om den gudomliga inspirationen och den Helige Andes smörjelse var Augustinus som på detta sätt särskilde predikan från andra tal. Tanken fanns också under 1700-talet i det svenska riket.

<sup>683</sup> Nekrolog skriven av *Jussila, O.H.* i SMT 4/1927, 55. "Sällan hör man Bibeln förklarad så helt med Bibelns egen röst, kristallklart, utan mänskliga tillsatser och bortlämnanden, som [predikantens] kungörelse var." Se även nekrolog skriven av *Jussila, O.H.* i SMT 8/1927, 115–116. Se vidare nekrolog skriven av *Jussila, O.H.* i SMT 9/1927, 132–133; Nekrolog skriven av okänd skribent i SMT 12/1937, 184. Om åhörarnas ansvar se *Saatio, I.W.* i SMT 1/1928, 6–7.

Bibelns ord. En obiblisk förkunnelse skulle ratas.<sup>684</sup> Växelverkan med bibelkunniga åhörare tänktes ännu in på 2000-talet garantera en renlärig förkunnelse.<sup>685</sup>

Det tycks ha skett en förändring i uppfattningen om åhörarnas roll från och med mitten av 1900-talet. Det prövande momentet i sammankomsten där åhörarnas bibelkunskap betonades gällde inte längre all förkunnelse. Utom räckhåll för kritik ställdes den bestraffande förkunnelsen eftersom den automatiskt tänktes vara sann.<sup>686</sup> I *Sions Missions-tidning* kunde man läsa att det predikade ordet var Guds eget ord även om det inte kändes gott för "gamla Adam".<sup>687</sup> Falska lärare förväntades uppträda och menigheten upplystes även om kännetecknen för dessa.<sup>688</sup> Det var sådana som inte tillräckligt tydligt stakade ut gränserna för troendegemenskapen.<sup>689</sup> De ansågs inte förkunna Guds ord i sin helhet eftersom de utelämnade bestraffning.<sup>690</sup> Av flera skribenter att döma hade det beklagligtvis skett så att falska lärare fanns mitt i troendegemenskapen.<sup>691</sup> Andra eventuella falska lärare var sådana som använde sig av koncept vid predikotillfället. En sann förkunnare skulle utan färdigskrivet koncept lita på och låta sig inspireras av Guds Ande vid sammankomsten.<sup>692</sup> Denna improviserande typ av predikan var inte enbart önskvärd bland laestadianerna. Den var även allmän i exempelvis De väcktas (Heränneet) mötesverksamhet.<sup>693</sup>

---

<sup>684</sup> *Saatio, I.W.* (i SMT 1/1928, 6–7) uppmanade de troende: "[L]äsen flitigt Guds ord, pröven och [och] tagen vara på, om predikanterna hållas i Guds ord. Om de icke hållas därvid, så tagen ej emot dem." Se även *Vesterlund, G.* i SMT 4/1937, 52–53; *Grankulla, Sven* i SMT 6/1968, 94–96; *Fant, R.* i SMT 4/1969, 61–62. Åhöraren hade till och med befogenheter att undervisa predikanten. Se exempelvis *Sjövall, E.* i SMT 3/1967, 34–37: "Enkla 'pigor' som Naemans tjänsteflicka kan t.o.m. ge en präst den himmelska undervisning, som inga teologiska fakulteter kan ge. Endast i Andens skola ges sådan här utbildning." I artikeln lyftes även Priscilla och Akvila (Apg 18:24–29) fram som goda exempel. Se ytterligare *Sjövall, E.* i SMT 2/1971, 18–25.

<sup>685</sup> Se exempelvis *Töyrä, Sigrid* i SMT 11/2008, 17–19.

<sup>686</sup> *Lindgren, P-E.* i SMT 10/1970, 132–135.

<sup>687</sup> *Sandberg, Eldrid och Hans* i SMT 1/1961, 13–16. Tidigare publicerade i SBL; *Lindgren, Evald* i SMT 10/1965, 157–160; *Grankulla, K.* i SMT 9/1971, 124–126.

<sup>688</sup> *Byggmästars, G.* i SMT 4/1978, 53–55. Se även exempelvis signaturen *EAW (Erik Wentin)* i SMT 4/1971, 49–50. Wentin betonade att det var församlingen som kallade predikanter, ytterst Kristus själv, i egenskap av församlingens huvud.

<sup>689</sup> *Grankulla, K.* i SMT 9/1971, 124–126.

<sup>690</sup> *Byggmästars, G.* i SMT 9/1983, 132–134. *Grankulla, K.* i SMT 10/1984, 149–152: "Den ljuvliga sidan av Ordet går an, men om den andra sidan framkommer, som uppenbara för oss hur vi som kristna bör sträva till att leva här i världen för att en gång nå himmelen, då vill det inte tålas." Synen på "Rätta Lärare" sammanfaller med den schartauanska synen. Termen "Rätt Lärare" beskriver de förväntningar som ställdes på en schartauansk förkunnare och som kan sägas ha ställts även på en laestadiansk förkunnare. Den schartauanska förkunnaren förväntades "vara en bekännande kristen, ge en 'rätt undervisning i Guds ord' och leva ett 'rättfärdigt liv' enligt denna trosforms stränga krav på såväl förkunnaren som förkunnelsen". Se Lewis 1997, 59.

<sup>691</sup> *Grankulla, S.* i SMT 3/1982, 40–42; *Grankulla, K.* i SMT 10/1984, 149–152; *Grankulla, Gustav* i SMT 11/1991, 150–151. Artiklarna kan tolkas som att de falska lärarna fanns såväl innanför som utanför troendegemenskapen. Se även *Kero, Henry* i SMT 9/1990, 120–123. Kero avvisade alla mänskliga förväntningar på förkunnelsen och framhöll att det var Guds Ord som skulle predikas. Han hänvisade till 2 Tim 4:3 och menade att "öronkändets tid" är inne.

<sup>692</sup> *Byggmästars, G.* i SMT 9/1983, 132–134: "Vi behöver inte efterfölja denna världens seder och temat, ty Gud vet nog för stunden vad som i människans hjärta finns. Det är Han som ger i samma stund vad Han anser vara nyttigt. Om inte Guds anda får verka, är det fåfängt vad jag gör, och det bär inte goda frukter inför Gud." *Grankulla, K.* (i SMT 10/1984, 149–152) påminde sig om barn- och ungdomstidens sammankomster: "Fast

Ovan nämnda utveckling, att den legalistiska förkunnelsen ställdes utom räckhåll för kritik, innebar i förlängningen att predikanternas position befästes och att befogenheterna för åhörarna kringskars. Enstaka röster höjdes mot legalismen. Lagförkunnelsen utmärktes av ensidighet, ett framförande av "de äldstes stadgar" utan förankring i Guds ord. Den ledde till en lagträdning som i grund och botten var en mänsklig egenskap. Åhörarna skulle därför alltid be inför sammankomsten att predikanten skulle predika kärnan i kristendomen, Jesu försoning, och inte framföra sina egna åsikter.<sup>694</sup>

En allt viktigare verksamhet blev söndagsskolan, forumet för barnens gemenskap och undervisning. Även här var rollfördelningen klar: lärare och barn med föräldrar.<sup>695</sup> Lärarna skulle gärna vara yngre personer som själva hade fått en god kristen undervisning. Troende präster, talare, lärare och andra lämpliga personer skulle ta ansvar för söndagsskolverksamheten. De skulle ges möjligheter till utbildning.<sup>696</sup> Att bli kallad till söndagsskollärare var ett stort förtroendeuppdrag.<sup>697</sup> I samtliga projektbönehus fanns kvinnliga söndagsskollärare fram till mitten av 1900-talet, i Närvilä bönehus även senare.<sup>698</sup> Att de kvinnliga söndagsskollärarna till stora delar försvann berodde förmodligen på att söndagsskolinstitutionen var något svårdefinierad. Var söndagsskolan en skola eller en gudstjänst? Eftersom bibelläsning och -förklaring hörde till undervisningsformen kom den mer att likna en gudstjänst. Detta innebar i sin tur att söndagsskolläraryuppgiften kunde betraktas som ett ämbete jämförbart med predikantämbetet. Att kvinnor inte skulle inneha predikantämbetet var klart uttryckt. Någon könsdiskussion beträffande söndagsskollärarna förekom dock inte under perioden i *Sions Missionstidning*.<sup>699</sup> Andra uppgifter i det materiella

---

predikanterna ibland talade strängt så var det enkelt och barnsligt och lätt att förstå. Och många gånger såg det så eländigt ut när de skulle börja. Först beklagade de sig hur tomma och fattiga de kände sig och alldeles utan från egen sida, men allt efter som Gud fick fylla dem och anden fick röra deras hjärtan så gick det de talade så in i en ynglings hjärta. Fast man inte alltid förstod så mycket av orden, men anden och kraften verkade så att man önskade att de skulle fortsätta ännu när man märkt att de tänkte sluta. Men så talade de också fritt ur hjärtat vad Gud för tillfället gav dem och hade inte på förhand tänkt ut vad de skulle tala och vad som tåls påtalas eller inte."<sup>693</sup> Huotari 1981, 78–81. Till de väcktas möten kallades inte särskilda talare utan den som hade något ärende till mötesdeltagarna kunde tala. I praktiken var det präster och senare även kvinnliga teologer, eller någon lekman-  
napredikant som hörde till väckelserörelsen. Ordet gick från den yngsta till den äldsta. Tanken på att förbereda talen på förhand var främmande.

<sup>694</sup> *Sjövall, E.* i SMT 2/1971, 18–25 påpekade det mänskliga i legalismen: "Av naturen är vi alla riktiga paragrafiridare som känner en inre tillfredsställelse när vi har uppfyllt något som är förbjudet eller när vi orkat avhålla oss från att överträda ett förbud."

<sup>695</sup> Referat från söndagsskolans rådplägningsdagar i SMT 7/1929, 108–112; *Laakso, A.* i SMT 11/1929, 175–176. Söndagsskolans uppgift var att stöda föräldrarnas kristna fostran. Föräldrar inbjöds att delta i söndagsskolan tillsammans med barnen.

<sup>696</sup> Referat från söndagsskolans rådplägningsdagar i SMT 7/1929, 108–112. Se även *Allergren, H.* (kyrkoherde i Matarengi) i SMT 1/1952, 3–5. Se ytterligare artikeln "Verksamheten och dagens frågor" i SMT 11/1963, 165–166. Tidigare publicerad i RS.

<sup>697</sup> *Bolander, Nils* i SMT 11/1952, 171–173. Se även *Mård, Börje* i SMT 11/1982, 148–149.

<sup>698</sup> *Snellman* 2001, 13; *Gäddnäs & Fagerholm* 2006, 104–105; *Wentin & Wentin* 1986, 23; NBÅM 21.3.1998.

<sup>699</sup> En mera informell diskussion pågick visserligen. I Källby Fridsförening verkade en kvinnlig söndagsskollärare fram till mitten av 1990-talet. Hon avgick på grund av att åsikterna om kvinnliga söndagsskollärare bland LFF:s medlemsföreningar var delade. *Snellman* 2005, 21.

utrymmet för såväl kvinnor som män var tolkens och organistens uppdrag samt liknande som hörde samman med det praktiska genomförandet av sammankomsten.<sup>700</sup>

Sammanfattningsvis har vi sett att synen på det konungliga prästerskapets horisontala uppdrag, som innefattade omsorg och gemenskapssträvanden, till stora delar var stabil under perioden. Samhällsförändringarna var ändå spänningsskapande och ledde till att troendegemenskapen utmanades och verksamheten utvecklades. För den laestadianska familjens del var det önskvärt att samtliga familjemedlemmar tillhörde troendegemenskapen under hela undersökningsperioden. Från 1980-talet utmanades kärnfamiljen av de i samhället allt vanligare samboförhållandena som ersatte traditionella äktenskap och av en tilltagande diffus könsidentitet. Verksamheten, med tanken om "alla tillsammans", utmanades av att medlemsantalet i bönehusen växte. Det sistnämnda tänktes på 1970-talet utgöra en orsak till att gemenskapen i sammankomsten hade försvagats. Verksamheten differentierades från 1980-talet vilket hotade gruppidentiteten på bönehusnivå och även i ett vidare sammanhang på stormötesnivå. På global nivå innebar den ekonomiska utvecklingen dock att kontakterna till Rauhan Sana-familjen i andra länder blev livligare.

Utvecklingen i det materiella utrymmet präglades av såväl stabilitet som förändring. Predikanterna var män under hela perioden. Kvinnliga söndagsskollärare fanns från början av undersökningsperioden men deras andel av söndagsskollärarkåren minskade med tiden. Till åhörarna hörde bland annat att kritiskt granska förkunnelsen. I fråga om åhörarnas uppgifter skedde en förändring från omkring mitten av 1900-talet. En legalistisk fraktion önskade undanta bestraffande förkunnelse från kritisk granskning. Denna strävan rönt dock inte acceptans inom hela troendegemenskapen.

Från gemenskapen bland de troende riktas nu fokus mot förvaltarskapets tredje och sista uppdrag. Denna kallelse var förlagd i spänningsfältet mellan att leva *i världen* men inte *av världen* och gällde förhållandet till människor utanför troendegemenskapen.

### 3.1.4 Samhällsansvar och mission

#### *Samhällsansvar*

Den troende var "medborgare i två världar" och ämnad att förvalta sitt pund så att det blev till nytta för samhället.<sup>701</sup> Där väckelsen hade dragit fram hade ofta hela samhällen berörts. Då enskilda människor mådde bättre, mådde även samhället gott. Avfall från en levande tro hade följaktligen negativa konsekvenser för hela samhället.<sup>702</sup> Till den dagliga kallelsen hörde arbetet som blev till nytta endast om Gud välsignade. Strävan efter jordisk rikedom skulle inte vara huvudsaken men det var inte heller fel att vara rik. Det viktiga

---

<sup>700</sup> Snellman 2005, 94.

<sup>701</sup> Juntumaa, Antero i SMT 2/1960, 30–32.

<sup>702</sup> Andersson, Aug. i SMT 5/1969, 77–78.

var att hjärtat inte fäste sig vid materiella ting.<sup>703</sup> Arbetet hade en dubbelfunktion. Det var ett sätt att tjäna och ett sätt att förbruka tiden rätt. Den som inte ville arbeta använde tiden till lösaktighet. En sådan person riskerade att hamna i försörjningssvårigheter.<sup>704</sup> Således framträdde den lutherska synen att den troende skulle arbeta ärligt och förtjäna sitt levebröd hederligt.<sup>705</sup>

Krav på ordentligt utfört arbete gällde alla och envar, chef som underordnad, hantverkare som bonde. Ärligheten gällde inte minst innehållet i skattedeklarationen. Öarlighet i affärsvärlden jämfördes med stöld.<sup>706</sup> Den troende var kallad att på alla sätt tjäna samhällets bästa och att följa dess lagar.<sup>707</sup> Den ekonomiska tillväxten kunde locka till oetiskt handlande som kallades "förtuseende eller ekonomiskt tänkande". Exempelvis kunde skatteplanering leda till att man inte uppfyllde sin kärleksplikt till nästan.<sup>708</sup> Inte minst den ekonomiska depressionen på 1990-talet utmanade till sant lärjungaskap. Man skulle inte genom öarlighet söka ekonomisk vinning.<sup>709</sup> Bibeln var högsta norm även i samhällsfrågor. Att inte delta i val eller understöda kommunism var synd.<sup>710</sup> Politiskt aktiva troende hade således en viktig uppgift, nämligen att lyfta fram Guds ords sanningar i alla sammanhang utan att pruta.<sup>711</sup>

Oberoende av yttre omständigheter stod den troendes uppdrag fast, att på olika sätt ta sig an sämre lottade människor.<sup>712</sup> Ett bekymmer var omsorgen om de svaga i samhället. Åldringsvården med särskilda institutioner för de äldre kunde i värsta fall leda till brott mot fjärde budet. Budet att hedra sina föräldrar gällde så länge man levde. Det innebar att man inte fick försumma sin kärleksplikt mot äldre människor.<sup>713</sup> De troende var kallade

---

<sup>703</sup> Vesterlund, G. i SMT 8/1934, 124–126.

<sup>704</sup> Rantala, Pauli i SMT 12/1927, 181–183.

<sup>705</sup> Se exempelvis Wingren 1942; Grenholm 1988.

<sup>706</sup> Rimpiläinen, Eino i SMT 3/1928, 39–41. Artikeln utgick från Ef 4:28.

<sup>707</sup> Se exempelvis Tyni, Reino i SMT 4/1984, 58–59.

<sup>708</sup> Predikoreferat i SMT 4/1963, 50–56. Predikan hölls av pastor Antero Juntumaa i Vasa bönehus 18.11.1962. Se även Ollinen, Lage i SMT 5/1990, 70–71.

<sup>709</sup> Wälivaara, Karl-Göran i SMT 6/1993, 11–12.

<sup>710</sup> Se referat av föredrag hållet av folkskolinspektör William Snell i Pajala i SMT 10/1955, 151–157. Snell betonade samhällsansvaret och skrev att "allt arbete, som utföres omsorgsfullt i smått och stort, är av betydelse för samhällets liv". Se även Juntumaa, Antero i SMT 2/1960, 30–32. Juntumaa framhöll: "En kristen bör i sin politiska verksamhet sträva till jämlikhet, fridsamhet och frid, förbättrande av de mindre bemedlades förhållanden, motarbetande av ett liv i överflöd och girighet, till att understöda nyktert liv, goda seder och gudsfruktan samt folkets kristliga fostran. Lagstiftningen bör de kristna sträva efter att få mer i överensstämmelse med Bibeln. Att slå vakt om det egna folkets, språkets, frihetens och självständighetens sak är en uppgift av Gud." Se ytterligare Kero, Henry i SMT 8/1990, 107–108.

<sup>711</sup> Björkskog, H. i SMT 1/1972, 9–11. Det fanns divergerande åsikter om de troendes politiska engagemang. De inom kyrka och samhälle politiskt aktiva framhöll att den troende förvisso hade en uppgift inom politiken. Det var inte lätt att påverka, men "en rakryggad, på gudsordet grundad åsikt" respekterades i allmänhet. Se Wentin, Erik i SMT 12/1971, 175–176, referat från ett rådplägningsmöte i Punsar bönehus 20.11.1971.

<sup>712</sup> Marttiini, Janne i 12/1953, 177–179. Se även Wentin, Erik i SMT 11/1977, 147–149.

<sup>713</sup> Predikoreferat i SMT 4/1963, 50–56. Predikan hölls av pastor Antero Juntumaa i Vasa bönehus 18.11.1962. Se även Ahola, Ann-Charlotte i SMT 10/2000, 15–16. Ahola uppmanade läsarna att besöka äldre och sjuka på institutioner.

att lindra den alltmer ökande sociala misär som bredde ut sig i landet. Skilsmässor, alkoholism och brottslighet skördade sina offer, ofta unga människor, som hamnade på samhällets skuggsida.<sup>714</sup>

De i samhället ökande existentiella frågeställningarna som hörde samman med frågor om människosyn avspeglade sig även i *Sions Missionstidning* från och med 1980-talet. Den materiella välfärden hade inte kunnat lindra nöden ute i samhället.<sup>715</sup> Tvärtemot evolutionistiska uppfattningar om tillfälligheter och slump ville man lyfta fram Guds kärleksfulla avsikt med skapelsen och människans ansvar att vårda sig om denna.<sup>716</sup> Människans eget sätt att lösa problemen var att betrakta sig själv som gud. Därigenom sökte hon egna vägar ur hopplösheten.<sup>717</sup> Det var en förklaring till den ökande nyandligheten.<sup>718</sup> Det stod klart att botemedlet mot den existentiella oron var en närmare gudsrelation.<sup>719</sup>

Diskussionen om nöden i samhället fördes utifrån olika synsätt. Det fanns skribenter som betraktade samhällets förfall från åskådarpåls; den troende kunde endast åse förfallet utan påverkningsmöjligheter. Man beklagade det faktum att Guds ord inte längre utgjorde auktoritet, inte heller då nya lagar stiftades. Människans tro på sig själv och sitt eget förstånd resulterade enbart i en villervalla av våld och nöd.<sup>720</sup> Enligt samhällsaktörernas synsätt var de troende däremot i hög grad medansvariga till samhällsutvecklingen. De skulle på alla sätt arbeta för ett bättre samhälle. De var kallade till ett ur mainstream-perspektiv alternativt förhållningssätt till arbete, pengar och politik.<sup>721</sup> De var kallade till inte enbart ekonomiska offer, utan även till att offra tid, kraft och bön för sina medmänniskor.<sup>722</sup> Dessutom skulle attityden hos den troende likna profeternas i Gamla testamentet, dessa

---

<sup>714</sup> Hilman, Dennis i SMT 7–8/1981, 105–107.

<sup>715</sup> Wikberg, Lars-Erik i SMT 9/1980, 116–117. Artikeln publicerad i HB 17.5.1980; Grankulla, K. i SMT 1/1987, 8–9.

<sup>716</sup> Hellstrand, Kurt i SMT 5/1995, 8–10; Hellstrand, Kurt i SMT 7–8/1995, 4–6.

<sup>717</sup> Tornberg, Maarit i SMT 9/1990, 115–116, tidigare publicerad i RS. Tornberg lyfte fram humanismen som har smugit sig in i andligheten och Kristus har "blivit utbytt mot religiösa partier". Människor försökte stilla sin oro genom "terapi som formats av österländska religioner" och "samernas kurser i shamanism". De troende skulle därför mer än någonsin tidigare be om nådegåvan att särskilja andarna.

<sup>718</sup> Björkskog, F. i SMT 8/1996, 10–13. Referat från LFF:s och LYRS' gemensamma rådplägningsdagar.

<sup>719</sup> Granholm, S. i SMT 11/1987, 136–137.

<sup>720</sup> Se exempelvis Fellman, Valfrid i SMT 10/1980, 139–141.

<sup>721</sup> Tyni, Reino i SMT 1/1980, 6–8; Palo, Maj-Lis i SMT 7–8/1989, 102–106. Utdrag ur föredrag på vuxenskriftskola 1985 i Nykarleby. Palo förklarade att arbetet var en gudstjänst och ett sätt att "förkroppsliga Kristi Ande". Den troende var kallad att helt, med ägodelar och allt, ställa sig i Guds tjänst. I stället för egoistiska mål som grund för politiska ställningstaganden borde den troende ha livsfrämjande och samhällsnyttiga mål. Den troende skulle även delta i samhällsdebatten och lyfta fram kristna värderingar. Se även Ventin, Markus i SMT 11/2000, 8–9. Ventin skrev: "Deras [helgonens] kallelse är inte att bara leva ett vanligt liv och anpassa sig till världens sätt att leva och följa strömmen och tiden. Deras kallelse är i stället att fråga efter Guds viljas väg och därmed bli ett ljus och ett salt i en mörk och ruttnande värld."

<sup>722</sup> Klingenberg, Kristina i SMT 3/1985, 40–41. Se även Nilsen, Camilla i SMT 2/1996, 14. Nilsen uppmanade läsarna att offra tid och visa empati för medmänniskor. Se ytterligare Ollinen Lage i SMT 8/1996, 4–5. Gåvor som den troende skulle använda till Guds ära och medmänniskors tjänst: materiella tillgångar, begåvning och nådatiden.

gudsmän som inte höll sig själva bättre än andra utan ödmjukt bad om förlåtelse för egna samt Guds folks synder.<sup>723</sup>

De bägge synsätten kan sägas ha haft en gemensam samhällssyn som grund: ett samhälle vars fundament vilar på kristna värden mår bäst. Skillnaderna låg i att hos den förstnämnda gruppen bidrog en pessimistisk människosyn – människan var framför allt syndare – till att förstärka en pessimistisk samhällssyn. Samtidigt skedde det omvända. Betoningen av den negativa samhällsutvecklingen förstärkte en pessimistisk människosyn. Detta sätt att tänka ledde till isolationistiska tendenser. Hos samhällsaktörerna låg däremot betoningen i människosynen på andra aspekter. Visst fanns människans fördärv med hos alla människor. Men människan var samtidigt Guds avbild. Därmed var människan som skapelse medansvarig i skapelsen. Lösningen på problemet var således inte isolationism utan snarare reformism. Den troende hade något att ge i kampen för ett bättre samhälle.

Men omsorgen om människor utanför gemenskapen hade framför allt en andlig dimension. Det gällde att vinna människors själar för Guds rike. I det konungliga prästerskapets tredje uppdrag var således missionstanken central.

### *Missionsbefallningens förverkligande*

Var och en i sin omgivning må komma ihåg i dag, att han är ett nådesbarn, ett ljus för världen. Han skall därför ej undangömma sitt ljus och dölja sin delaktighet av nåden, utan påminna sitt husfolk, sina gäster, sina grannar och sina arbetskamrater på kontoret, på fabriken och på alla arbetsfält, där var och en utträttat sitt kall, påminna alla om Guds nåd, som vill frälsa oss alla.<sup>724</sup>

Missionsuppdraget stod fast under hela perioden. De som fanns utanför det konungliga prästerskapet skulle väckas till insikt om sitt tillstånd.<sup>725</sup> Evangelisationen i det föreställda utrymmet var rak. "Vakna upp, du sovande världsträl!" lød rubriken på Gerda Lundbergs artikel år 1932.<sup>726</sup> Den var ett av många väckelseuppdrag riktat till de oomvända i *Sions Missionstidning*. Väckelsens nödvändighet kom sig av att döden när som helst kunde inträffa. I det tillstånd man somnade in i döden skulle man också vakna upp på domens dag. Det var viktigt att ta vara på nådatiden. Den kunde plötsligt ta slut. Det gällde både ung och gammal. Världen med all dess "lust, prakt, högfärd, rikedom, makt, ära, gunst och dess falska

---

<sup>723</sup> Palo, Maj-Lis i SMT 7–8/1980, 104–107. Palo varnade för isolationism. Hon preciserade den troendes samhällsansvar: "Även om vi personligen aldrig gör abort, så har vi medansvar i en lag, som säger att man får dräpa barn i moderlivet. Likadant var det när skolans kristna målsättning avskaffades i Sverige, då var alla riksdagspartier eniga om saken. [– –] Låt oss börja ropa till Herren om nåd och förbarmande. Låt oss bekänna vår skuld – den att vi (också vi kristna) med våra regeringar, riksdagar och kyrkoledningar har avfallit och ligger i skuld inför Gud."

<sup>724</sup> Morgonandakt i radion hållen av V.H. Kivioja 26.10.1939. Referat i SMT 11/1939, 161–163.

<sup>725</sup> Juntunen, V.A. i SMT 10/1943, 151–153, tidigare publicerad i RS.

<sup>726</sup> Lundberg, Gerda i SMT 8/1932, 126–127.



gåvor” skulle överges. Den icke-troende läsaren uppmanades att närma sig Gud med ångerfullt hjärta. ”Två dig ren i blodet, som flöt från Jesu oskyldiga lekamen för våra synders skull.”<sup>727</sup> Hur denna tvagning i Jesu blod skulle ske beskrevs inte i artikeln. Den var självklar och fanns att läsa i andra artiklar. Genom syndabekännelse inför den som hade fullmakt att bruka nyckelmakten, ”Zion, som är Hans nåderike och kristliga församling här på jorden”, försäkrades den ångrande om sina synders förlåtelse i Jesu namn och blod.<sup>728</sup>

Det skrevs inte endast evangeliserande artiklar riktade mot presumtiva icke-troende läsare. I tidskriften fick man även ta del av undervisning om hur evangeliet kunde och skulle spridas bland de icke-troende. Ett kollektivt förverkligande av missionsbefallningen tänktes ske inom ramen för mötesinstitutionen i det materiella utrymmet. Men det räckte inte.<sup>729</sup> Därtill kom det personliga ansvaret som varje troende hade, nämligen att sprida evangeliet vidare.<sup>730</sup> På det sättet var den troende Guds medarbetare. Olika metoder för en effektiv evangelisation diskuterades även. Det bästa sättet var genom personliga kontakter med icke-troende.<sup>731</sup> Till de troende hörde dock inte endast att tala med icke-troende om bättringens nödvändighet utan även att be för dem.<sup>732</sup> En viktig uppgift som den troende hade var att varna de icke-troende för synden. Detta uppdrag stod fast i alla tänkbara situationer även om det kunde kännas obekvämt.<sup>733</sup> En annan viktig uppgift var framför allt att själv som troende bekänna sin tro i umgänget med dem som stod utanför troendegemenskapen.<sup>734</sup> Till den troendes signalement hörde att vara ett ljus och ett salt i världen.<sup>735</sup> I evangelisationsuppdraget krävdes uthållighet. Mot slutet av seklet kunde man

---

<sup>727</sup> Lundberg, Gerda i SMT 8/1932, 126–127. Läsarna uppmanades göra ”bättring i dag”. Se exempelvis Ventus, Maria i 1/1956, 3–4. I slutet av artikeln skrev Ventus: ”Kom, dyra själ, till räkenskap i nådatiden, lyssna ej till djävulens ingivelser: ’du hinner nog’. Därmed har mången fått en stor besvikelse. Kom just som du är och mottag en fullkomlig förlåtelse.” Se även Gädde, Helfred i SMT 6/1963, 94–96; Väliivaara, Karl-Göran i SMT 5/1964, 75–77. Se ytterligare signaturen A-M.W. i SMT 12/1969, 163–165; Jönsson, Ida i SMT 12/1972, 173–174.

<sup>728</sup> Westerlund, G. i SMT 12/1927, 189–191; Westerlund, G. i SMT 6/1937, 86–88.

<sup>729</sup> Sjövall, E. i SMT 4/1974, 53–57.

<sup>730</sup> Granholm, Sven i SMT 10/1959, 153–155. ”Men kristna bär ansvar för sina medmänniskor, så att de inte kan lämna dem utan att försöka förklara för dem Guds frälsningsväg. Det är kristnas sak, ännu i denna sömnaktiga, yttersta tid, att ropa ut sanningen för världen, för att om möjligt ännu några skulle stanna i sina syndalopp och börja betänka vad deras frid tillhör.” Se även signaturen EAW (Erik Wentin) i SMT 11/1967, 165–166; Signaturen EAW (Erik Wentin) i SMT 2/1974, 17–18.

<sup>731</sup> Sjövall, E. i SMT 4/1974, 53–57, referat från predikantsamling. Se även Martin, V. i SMT 7–8/1974, 102–105 samt i SMT 9/1974, 118–120, referat från predikantsamling.

<sup>732</sup> Lundberg, Gerda i SMT 8/1932, 126–127.

<sup>733</sup> Sandberg, Eldrid och Hans i SMT 1/1961, 13–16, tidigare publicerad i SBL. ”Ett uppriktigt Guds barn kan icke trivas i deras [världens barns] sällskap, och vill han öppna sin mun för att tala om Gud och straffa dem för synd, är han nog inte välkommen där nästa gång. Måtte vi icke vara stumma hundar, men över allt var vi färdas öppna vår mun i Guds kraft och förkunna hans dygder som kallat oss från mörkret till sitt underbara ljus.”

<sup>734</sup> Signaturen Kristen till vardags i SMT 2/1985, 24–25.

<sup>735</sup> Åkerfelt, E. i SMT 6/1961, 91–93; Holmborg, Yvonne i SMT 11/1993, 2–3; Ventin, Markus i SMT 11/2000, 8–9: ”Deras [helgonens] kallelse är i stället att fråga efter Guds viljas väg och därmed bli ett ljus och ett salt i en mörk och ruttnande värld.” Se även Svenfelt, Per i SMT 1/2009, 4.

konstatera att missionsivern såg ut att avta. De troende uppmanades därför till självprövning.<sup>736</sup>

Ovan har vi kunnat konstatera att uppdraget för det konungsliga prästerskapet var tredelat: att sköta sin gudsrelation, att sköta sin relation till sina närmaste i familjen och troendegemenskapen samt att evangelisera. I följande kapitel kommer vi in på vilken betydelse det konungsliga prästerskapets förvaltarskap tänktes ha för de laestadianska kvinnorna.

## 3.2 Kvinnorna i det konungsliga prästerskapet

Den laestadianska kvinnan var som medlem i det konungsliga prästerskapet kallad att förvalta sitt pund och bära sitt kors i den omgivning hon befann sig. För större delen av kvinnorna skedde det i den lilla församlingen, hemmet, i egenskap av maka, mor och husmor. För några var det i olika former av yrkesutövning. De laestadianska kvinnorna hade sin givna plats bland trossyskonen i sammankomsten. De var även i likhet med männen kallade att evangelisera. Innan vi går in på en närmare presentation av kvinnan i hemmet, vid sammankomsten, i yrkesarbetet och i evangelisationsarbetet kommer vi att redogöra för vilka personliga egenskaper som särskilt betonades hos den troende kvinnan. Det handlade om sådana kvaliteter som var önskvärda hos den kvinnliga förvaltaren i det konungsliga prästerskapet. Därefter beskrivs de frestelser som kvinnor tänktes särskilt utsatta för enligt det föreställda utrymmet och kvinnornas användande av redskapen. Slutligen lyfts kvinnors ansvarsområden och verksamhet fram.

### 3.2.1 Ideal och utmaningar

#### *Trofasthet*

De egenskaper som utmärkte den goda kvinnliga förvaltaren var först och främst andliga kvaliteter. Det handlade om att vara trofast mot den store Uppdragsgivaren, ett ideal som för övrigt även gällde männen. Den troende kvinnan var beroende av Guds nåd.<sup>737</sup> Hennes kristna övertygelse var stabil. Oavsett när hon hade kommit till tro sviktade hon aldrig i sin gudsförtröstan.<sup>738</sup> Hon litade på Guds ledning i sitt liv.<sup>739</sup> Hon var förtröstansfull och

---

<sup>736</sup> Tano, Östen i SMT 11/1993, 1–2. De troende uppmanades att aktivera sig: "Men det är nu vi behöver verka, när människor börja ställa sig frågor om världens och sin egen framtid. Det är så viktigt att inte falska profeter och herdar skall få ta hand om människors andliga längtan." Se även *Ventin, Markus* i SMT 2/1994, 1–2.

<sup>737</sup> Nekrolog skriven av *Dahlbäck, Karl* i SMT 11/1927, 173.

<sup>738</sup> Nekrolog skriven av *Westerlund, G.* i SMT 4/1932, 64.

<sup>739</sup> Nekrolog skriven av *Fellman, Ester* i SMT 7–8/1941, 102–104. Nekrolog skriven av *Mård, Lisbet och Börje* i SMT 2/1981, 20–23.

tålmodig i prövningar.<sup>740</sup> Dessutom var hon glad och frimodig i sin bekännelse.<sup>741</sup> Den främsta andliga kvaliteten hos kvinnor materialiserades således i trofasthet mot Gud.<sup>742</sup> Denna trofasthet kom framför allt till synes genom ett återkommande behov av att höra försäkran om syndernas förlåtelse i Jesu namn och blod.<sup>743</sup> Detta behov hade hon fram till sin död.<sup>744</sup> På det sättet fann den troende kvinnan trygghet under livet och även inför döden.<sup>745</sup>

I nekrologer från 1980-talet blev det mera vanligt att kvinnors trofasthet omformulerades. Särskilt yngre skribenter betonade de övriga redskapen för det konungsliga prästerskapet, nämligen bibelläsning, bön och sång.<sup>746</sup> Kvinnor kunde även förvalta sitt pund genom att använda och utveckla sina konstnärliga anlag. Kvinnors positiva livssyn och glädje över ett liv i Guds närhet betonades därmed utan att direkt relateras till biktutövning.<sup>747</sup>

---

<sup>740</sup> Nekrolog skriven av *Westerlund, Selma* i 7/1946, 95–96; Nekrolog skriven av signaturen *Syskonen* i SMT 10/1968, 158–159; Nekrolog skriven av *Mård, Börje* i SMT 1/1976, 12–14; Nekrolog skriven av signaturen *Barnbarnet Klara* i SMT 5/2008, 19–20.

<sup>741</sup> Nekrolog skriven av signaturen *E.T.* i SMT 3/1952, 46–47; Nekrolog skriven av signaturen *L.W.* i SMT 12/1965, 192.

<sup>742</sup> Nekrolog skriven av *Sjövall, E.* i 2/1968, 31–32. *Sjövall* skrev: "Hon har nu kämpat sin goda kamp, fullbordat sitt lopp och bevarat tron." Se även nekrolog skriven av *Orre, Timo* i SMT 5/2008, 20–22.

<sup>743</sup> Behovet av bikt var ett karaktärsdrag som ofta betonades i tidskriftens nekrologer. Olika uttryck som att den avlidna hade "beflitat sig om att behålla tron i ett gott samvete" (exempelvis nekrolog skriven av signaturen *L.S.* i SMT 6/1936, 96), att hon hade kämpat, "stödjande sig på vandringsstaven" (exempelvis nekrolog skriven av *Forss, Alfred* i SMT 9/1936, 129–130), att hon hade hållit "sin bröllopsdräkt ren och trott sina synder förlätna i Jesu namn och uti Hans dyrt utrunna försoningsblod" (exempelvis nekrolog skriven av *Fellman, Ester* i SMT 5/1952, 74–76) och att hon hade varit en "flitig bättringsgörare" (exempelvis nekrolog skriven av *Hemphälä, Kurt* i SMT 4/1969, 63).

Se även nekrolog skriven av signaturen *V.B.* i SMT 1–2/1948, 4–5; Nekrolog skriven av okänd skribent i SMT 3/1955, 47; Nekrolog skriven av *Snellman, Sanfrid* i SMT 5/1964, 73–74; Nekrolog skriven av *Olaussen, Ethel* i SMT 6/1973, 94–95; Nekrolog skriven av *Hemphälä, Kurt* i SMT 3/1980, 41–42; Nekrolog skriven av *Björnvik, Börje* i SMT 4/1991, 62–63; Nekrolog skriven av *Svenlin, Arne* i SMT 11/1996, 12. Bättringsidealet gällde även män, se exempelvis *Sjövall, E* i SMT 7–8/1963, 116–120; Nekrolog skriven av *Granholm, S* i SMT 9/1967, 139–140; Nekrolog skriven av *Hult, Karin* i SMT 7–8/1975, 106–107.

<sup>744</sup> Nekrolog skriven av *Westerlund, Selma* i 7/1946, 95–96. Se även nekrolog skriven av signaturen *S.W.* i SMT 11/1951, 133; Nekrolog skriven av okänd skribent i SMT 3/1955, 47; Nekrolog skriven av *Westerlund, Selma* i SMT 4/1957, 56–57.

<sup>745</sup> Nekrolog skriven av *Norrgård, O.S.* i SMT 8/1928, 127–128; Nekrolog skriven av signaturen *G.W.* (*Gustaf Westerlund*) i SMT 9/1928, 143. Om den avlidna nämndes: "Under välsignelse hade hon levat, välsignad gick hon till vila och välsignad skall hon uppstå."

<sup>746</sup> Nekrolog skriven av signaturen *Helena* i SMT 10/1985, 137: "Mors liv var ett liv i Kristus. Hon lyssnade till kallelsten, hade sin tillit till Gud och fick därför välsignelse över sitt liv. [– – –] Då vi tänker på mors liv och den väv hon vävt kan vi se att väven har randats med tro, tillit och bön förenat med arbete, tacksamhet och lovsång. [– – –] Trons första och främsta frukt, kärleken, blev förverkligad i henne, och därför utstrålade hon frid, frihet och glädje." Se även nekrolog skriven av signaturen *Ann-Mari* i SMT 3/1996, 13: "Hon var en flitig bibelläsare, och det var också därifrån som hon hämtade ny kraft för varje dag, och hennes ljusa gudstro bar henne också genom svårigheterna i livet."

<sup>747</sup> Nekrolog skriven av signaturen *din son Erling* i SMT 1/1985, 6–7; Nekrolog skriven av signaturen *En dotter* i SMT 8/1988, 104–105; Nekrolog skriven av *Snellman, Paul* i SMT 3/1991, 43; Nekrolog skriven av signaturen *Ebba* i SMT 6/1991, 92–93; Nekrolog skriven av signaturen *Ann-Mari* i SMT 3/1996, 13.

De andliga kvaliteterna vävdes samman med andra positiva egenskaper. Personliga egenskaper som ödmjukhet och anspråkslöshet var önskvärda. Detta skulle ta sig uttryck i ett enkelt och tjänande liv.<sup>748</sup> Kvinnors trofasthet gällde inte enbart gudsrelationen. Den gifta kvinnan skulle även vara trogen mot sin man.<sup>749</sup> Dessutom betonades kvinnors omsorg om familj och medmänniskor.<sup>750</sup> Därmed markerades tjänster som hade betydelse för den kvinnliga sfären inom förvaltarskapet: fostrargärningen och gott föredöme.<sup>751</sup> Fostrargärningen utförde modern i sin ofta stora barnaskara eller bland föräldralösa barn.<sup>752</sup> Ett gott föredöme var den mor som hade en stor barnaskara, särskilt om barnen tillhörde väckelserörelsen.<sup>753</sup> Ett gott föredöme visade även den kvinna som var ivrig att få ta del av förkunnelsen. Hit hörde att aktivt arbeta för att sammankomster kunde hållas antingen i det egna hemmet eller i bönehuset.<sup>754</sup> Dessutom skulle kvinnan besöka sammankomsten flitigt.<sup>755</sup>

Men kvinnorna hade inte endast goda egenskaper. De var även, vilket nedan framkommer, behäftade med svagheter, enligt skribenterna i *Sions Missionstidning*.

---

<sup>748</sup> Nekrolog skriven av *Voutilainen, Hanna* i SMT 6/1928, 87–89; Nekrolog skriven av *Palokangas, John och Anna* i SMT 6/1932, 90–92; Nekrolog skriven av *Fellman, Ester* i SMT 7–8/1941, 102–104; Nekrolog skriven av *Wentin, Erik* i SMT 11/1957, 165; Nekrolog skriven av signaturen *J.V.* i SMT 7–8/1958, 103–104; Nekrolog skriven av *Nordling, O.* i SMT 11/1972, 152–153; Nekrolog skriven av *Hemphälä, Knut* i SMT 3/1980, 41–42; Nekrolog skriven av *Fagerholm, I.H.* i SMT 6/1980, 87–88; Nekrolog skriven av *Mård, Lisbet och Börje* i SMT 2/1981, 20–23; Nekrolog skriven av *Åkerlund, S.* i SMT 2/1983, 29–31; Nekrolog skriven av *Fagerholm, Göran* i SMT 3/1983, 44.

<sup>749</sup> Nekrolog skriven av *Norrgård, O.S.* i SMT 8/1928, 127–128.

<sup>750</sup> Nekrolog skriven av signaturen *S.Å.* i SMT 8/1948, 72–73; Nekrolog skriven av *Sandlund, Naemi* i SMT 4/1959, 57–58.

<sup>751</sup> Nekrolog skriven av *Westerlund, Selma* i 7/1946, 95–96; Nekrolog skriven av signaturen *V.B.* i SMT 1–2/1948, 4–5; En okänd artikelförfattare skrev under rubriken "Vardagskristendom" i SMT 6/1953, 95 följande: "Vår gamla mammas vackra levnad har varit vår bibel och den har visat oss vägen till den riktiga bibeln." Se även signaturen *EAW (Erik Wentin)* i SMT 10/1967, 149–150. Wentin skrev: "Många kristna sanningar har av en troende mor sjungits in i känsliga barnahjärtan." Se ytterligare nekrolog skriven av *Asplund, Siri* i SMT 11/1967, 171–172; Nekrolog skriven av *Mård, Börje* i SMT 1/1978, 7–9; Nekrolog skriven av *Björkskog, Nils* i SMT 10/1991, 143–145.

<sup>752</sup> Se exempelvis nekrolog skriven av *Norrgård, O.S.* i SMT 8/1928, 127–128; Nekrolog skriven av signaturen *G.W. (Gustav Westerlund)* i SMT 9/1928, 144; Nekrolog skriven av *Johansson, Zakarias* i SMT 7/1936, 111; Nekrolog skriven av *Asplund, Siri* i SMT 11/1967, 171–172; Nekrolog skriven av signaturen *A.T.* i SMT 4/1975, 57; Nekrolog skriven av signaturen *Elis i Vasa* i SMT 1/1981, 5–6; Nekrolog skriven av *Mård, Börje* i SMT 3/1984, 41–43; Nekrolog skriven av *Björkskog, F.* i SMT 1/1991, 13.

<sup>753</sup> Nekrolog skriven av signaturen *Hans* i SMT 2/1981, 23–24; Nekrolog skriven av *Hemphälä, Knut* i SMT 4/1985, 63. Enligt *Tirola* fanns detta ideal även inom den laestadianska väckelserörelsen under 1800-talets senare hälft och i början av 1900-talet. Se *Tirola* 1989, 68.

<sup>754</sup> Se exempelvis nekrolog skriven av signaturen *V.B.* i SMT 1–2/1948, 4–5; Nekrolog skriven av signaturen *S.Å.* i SMT 8/1948, 72–73; Nekrolog skriven av signaturen *J.V.* i SMT 7–8/1958, 103–104; Nekrolog skriven av *Hult, Karin* i SMT 12/1961, 190; Nekrolog skriven av signaturen *Bengt och Sven* i SMT 6–7/1988, 96–99.

<sup>755</sup> Nekrolog skriven av *Westerlund, Selma* i SMT 4/1957, 56–57; Nekrolog skriven av signaturen *V.H.K. (V.H. Kivioja)* i SMT 12/1960, 181; Nekrolog skriven av signaturen *S.G. (Sven Granholm)* i SMT 11/1964, 169–170; Nekrolog skriven av *Fellman, Valfrid* i SMT 3/1967, 38–39.

## Högmod och skörlevnad

De troende kvinnorna mötte samma slag av utmaningar i sina liv som männen gjorde. De löpte lika stor risk som männen i fråga om den köttsliga friheten: att förledas att tjäna avgudar i form av girighet, högmod eller sexuell lösaktighet. Men kvinnans svaghet gällde särskilt högmodet. Därför fanns det flera ställen i Bibeln som riktade sig just till kvinnor om detta.<sup>756</sup> Visst hade männen sina frestelser men kvinnor tänktes särskilt utsatta för högmodet då det gällde klädseln. Som en följd insjuknade kvinnor i olika slags sjukdomar. Såväl kvinnliga som manliga skribenter såg kvinnornas utmanande klädsel som en styggelse.<sup>757</sup> Högmodet hotade således den rena sexualiteten – ett tema som man under hela undersökningsperioden återkom till i *Sions Missionstidning*. Kvinnor skulle vara "rena och kyska i tankar, ord och gärning".<sup>758</sup> Lösa förbindelser och för många partnerbyten skadade även kvinnornas sexuella renhet.<sup>759</sup> Den skörlevnad som utbreddes i världen ville man inte ha inne i Guds rike.<sup>760</sup>

Kvinnors högmod gällde inte endast klädsel utan även frisyr. Genom högmodet hade kvinnor lockats till kortklippta frisyrer, vilket var olämpligt för de troende kvinnorna.<sup>761</sup> Det skulle synas en skillnad mellan en troende och en icke-troende kvinna. Alltför stor omsorg om utseendet kunde resultera i att bröllopsdräkten, "Kristi rättfärdighetsdräkt" saknades. En sådan människa skulle befinnas vara naken vid Jesu ankomst.<sup>762</sup> De

---

<sup>756</sup> Signaturen *H.B.* i SMT 5/1943, 70–71.

<sup>757</sup> *Saatio, I.W.* i SMT 3/1928, 41–44. *Saatio* skrev: "Världens modegalenskap har särskilt bland kvinnfolk gått så långt [– –] att mörksens furste farit av med kjolarnas nedre del, så att knappast något annat finns kvar, än nakenhet." Se även *Olovsson, Sofi* i SMT 8/1933, 126–128; *Sjövall, E.* i SMT 5/1959, 75–78.

<sup>758</sup> Artikel i SMT 2/1945, 22–24. Skribenten okänd, artikeln tidigare publicerad i *Kotimaa*. Skribenten varnade särskilt kvinnor för följderna av sexuell lösläppthet: "Huru många oäkta barn har man åter ej under loppet av sommaren fått döpa på en enda ort!" Från mitten av 1900-talet var modet fortfarande en riskfaktor då det gällde den rena sexualiteten. Se *Kuula, Matts* år 1892 i "Ett gammalt brev" (10.5.1892) i SMT 4/1969, 59–61. Skribenten framhöll att "yppighet i klädedräkt" är "det första steget till ett otuktigt leverne". Se även signaturen *P-G* i SMT 3/2004, 8–10 som vände sig till kvinnorna i troendegemenskapen med uppmaningen: "Där är även hordomsdävlulen med i bilden då man börjat gå i utmanande kläder. På så sätt kan man bli den 'genom vilken förförelsen kommer'. Detta kan leda till syndafall och fullborda köttsliga begärelser, otukt och orenhet." Se ytterligare *Holmgren, Göran* i SMT 7–8/2007, 18–21. *Holmgren* hänvisade till 1 Tim 2:9 och skrev: "Det kanske borde sägas mera i klartext, att särskilt flickor/kvinnor genom djupa urringningar eller kort-korta kjolar kan göra det svårt för pojkar/män att styra tanke och sinne." Liknande tankar fördes fram av *Gustafsson, Elisa* i SMT 3/2008, 16–17. Även användandet av smink tänktes höra samman med osedligt leverne. Se *Kero, Henry* i SMT 7–8/1959, 101–106; Signaturen *P-G* i SMT 3/2004, 8–10.

<sup>759</sup> *Kivioja, V.H.* i SMT 2/1932, 18–20.

<sup>760</sup> *Honkaniemi, Anna* i SMT 9/1929, 142–143. Även männen varnades. Självttillfredsställelse var skadligt för männens sexuella renhet. Den tänktes dessutom leda till psykisk ohälsa. Se *Kivioja, V.H.* i SMT 2/1932, 18–20; Signaturen *V.H.K. (V.H. Kivioja)* i SMT 5/1939, 65–67, radioandakt 1.3.1939; Predikoreferat från predikan hällen i Gamlakarleby av *Vilh. Kaikkonen* i 10/1939, 156–160. In på 2000-talet uppmanades männen att undvika sexuella frestelser genom att sovra bland tv-programmen, internetsajter och litteratur. Se *Holmgren, Göran* i SMT 7–8/2007, 18–21.

<sup>761</sup> Se exempelvis *Saatio, I.W.* i SMT 3/1928, 41–44. Signaturen *S.Å.* i SMT 3/1939, 37–38 hänvisade till berättelsen om synderskan som grät vid Jesu fötter: "Men vad skall du, o Sions dotter, när du sitter vid Jesu fötter och gråter torka dem med, om du avklipper ditt hår?"

<sup>762</sup> *Ahokas, Emma* i SMT 8/1929, 125–127; *Olovsson, Sofi* i SMT 8/1933, 126–128.

sociala markörer som nämndes tidigare: nykterhet, klädsel och avståndstagande i fråga om det som uppfattades som världsliga nöjen gällde samtliga i troendegemenskapen. Samtidigt inskräpades de utseendemässiga sociala markörerna hos kvinnorna. Dessa skulle bära en enkel, inte utmanande klädsel och de skulle ha långt hår.<sup>763</sup>

1960- och 1970-talets unisex klädmode blev en utmaning för klädselkoden inom troendegemenskapen.<sup>764</sup> Därför började man precisera kvinnors klädsel ytterligare. Den skulle skilja sig från männens vilket innebar att kvinnor inte skulle klä sig i långbyxor.<sup>765</sup> Samtidigt fanns en viss polemik i diskussionen om kvinnors klädsel- och utseendekod. Enstaka röster påpekade det orimliga i långbyxförbudet och frisyridealet för kvinnor. Dyliska föreskrifter berodde på "männens diktatur". Tvärtom var det tillrådligt att kvinnor gick i långbyxor på grund av det kalla klimatet.<sup>766</sup> Även männen kunde falla i högmodssynden. Om dammodet riskerade att bli trälbindande för den troende kvinnan var den manliga motsvarigheten begäret efter fina bilar.<sup>767</sup> Mode var således något som såväl man som kvinna skulle passa sig för.<sup>768</sup> Dessutom poängterades andra faktorer då det gällde modet. En sådan var att modeslaveriet belastade ekonomin samtidigt som pengarna kunde användas till nyttigare ändamål.<sup>769</sup>

Normativa artiklar om kvinnors klädsel och frisyrer ingick med varierande frekvens i tidskriften under hela undersökningsperioden. Motiveringarna för att upprätthålla kvinnors utseendekoder växlade. Att bryta mot dessa hotade inte endast att bli den enskilda till skada. Det var illa även för gruppen som helhet. Normbrotten suddade ut gränsen mellan Guds och världens rike.<sup>770</sup> Därmed hotades gruppidentiteten på bönehus- och stormötes-

---

<sup>763</sup> Klädesplagg har symbolvärde och blir meningsbärare beroende av hur de används. I västvärlden karaktäriserade långt hår och lång kjol länge kvinnligt kön medan kort hår och långbyxor karaktäriserade manligt kön. Se Jacobson 1994, 27–31.

<sup>764</sup> Jacobson 1994, 209.

<sup>765</sup> *Björkskog, H.* i SMT 4/1970, 61–63: "Med sorg i hjärtat får man se unga kristna, som ser ut som världens barn, flickor går klädd som pojkar och pojkar som flickor. Denna världen har så intagit människor till både kropp och själ, och den onde kommer och säger att det ser så allvarligt ut att gå klädd som förut." Se även *Vasara, Mirja* i SMT 7–8/1977, 110–112. *Vasara* beklagade även härmodet inom troendegemenskapen. Det blev allt vanligare att männen hade långt hår. Samtidigt klippte och lockade sig kvinnor och flickor allt oftare.

<sup>766</sup> *Sjövall, E.* i SMT 2/1971, 18–25.

<sup>767</sup> *Sjövall, E.* i SMT 5/1959, 75–78.

<sup>768</sup> *Sjövall, E.* i SMT 2/1971, 18–25. *Sjövall* påpekade att männen nog inte var så fria från högmodssynden som de gärna ville tro. I konsekvensens namn borde männen låta bli att raka sig och klippa sitt hår, enligt Gamla testamentet. Se även *Fellman Walfrid* i SMT 6/1994, 3–4. *Fellman* som pekade på osynliga krafter bakom "de materiella tingen" skrev att 1 Petr 3:3 gällde män lika mycket som kvinnor. Skönhetsindustrin har en dold agenda: världslighet och köttslig frihet.

<sup>769</sup> *Sjövall, E.* i SMT 5/1959, 75–78.

<sup>770</sup> *Pesämaa, Yrjö* i SMT 7–8/1967, 100–102, tidigare publicerad i RS. *Pesämaa* skrev: "Paulus uppmanar kvinnorna att uppträda i hövisk dräkt, att blygsamt och tuktigt pryda sig, icke med hårflätningar och guld eller pärlor eller dyrbara kläder. Ni må kära vänner hålla gränsen klar mellan Guds rike och världens rike. Bekännan eder tro i denna yttersta tid." Se även *Björnvik, B.* i SMT 6/1977, 91–92; *Vasara, Mirja* i SMT 7–8/1977, 110–112. Såväl *Vasara* som *Björnvik* påpekade om männens utseende: Männen skulle vara välrakade och ha kortklippt hår. Se ytterligare *Enkvist, Magnus* i SMT 9/2008, 6–8: "Det finns saker som man tycker att förut varit självklart bland de

nivå. Men modet kunde även bli en splittrande faktor inom troendegemenskapen.<sup>771</sup> Sions döttrars normbrott kunde medföra att kärleken kallade inom troendegemenskapen.<sup>772</sup> Normbrytare bekrevs som den som hade fallit för "ögonens begärelse och i levernets högfärd" eller som annars var en "skrymtaktig kristen". Normbrytarna kunde förakta troende som valde en enklare klädsel.<sup>773</sup>

Från kvinnors positiva och negativa egenskaper går vi in på hur redskapen bikt, bibelläsning, bön och sång användes bland kvinnorna i det konungliga prästerskapet.

### 3.2.2 Redskap och uppdrag

#### *"En Herrens tjänarinna"*

En "Herrens tjänarinna", detta är det största en kvinna kan bli, antingen hon är rik eller fattig, antingen hon äger moderslyckan eller ej. Livet blir en gudstjänst, om vi göra Guds vilja, genom oss vill han välsigna andra.<sup>774</sup>

Kvinnorna behövde liksom männen själva bikta sig och det fanns kvinnor som blev kända som biktmödrar. Det fanns behov av kvinnliga själavårdare.<sup>775</sup> Till detta uppdrag krävdes att kvinnorna var flitiga bibelläsare och lyhörda för den Helige Andes ledning. Sådana

---

kristna, men som numera tycks bli allt mera oklart. Jag skall ta ett exempel. Jag kommer ihåg att när jag var ung, vilket inte är så länge sedan, så var det helt otänkbart att man som kristen kan måla sig, färga sitt hår, bära ringar i öronen m.m. Det var klart att sådant hör till de otroende. Hur är det idag?"

<sup>771</sup> *Sjövall, E.* i SMT 5/1959, 75–78. Se även *Tyni, Juha* i SMT 7–8/1994, 7–8. Tyni nämnde olika företeelser som tv-tittande, tobaksrökning och användande av örhängen vilka kan skada inte bara utövaren själv men även fresta en medtroende till fall. Likadana tankar framförs av *Vasara, Per* i SMT 9/1997, 13–14. Vasara uppmanade de troende att akta sig för att "bliva till förargelse eller till förförelse för någon" med tanke på "denna prål att göra sig vacker efter världens sätt. Det har man alltid hållit för synd i denna kristendom, så må vi hålla det ännu. Men mängden ung kristen kan bli lockad att börja måla sig och göra håret lockigt när dom ser att äldre gör likadant, ja många seder kommer från världen. Må vi stå emot sådant som är synd". Se ytterligare *Enkvist, Magnus* i SMT 9/2008, 6–8. En kvinnas egna reflektioner om de specifika normerna för kvinnors utseende och uppträdande inom troendegemenskapen kunde man läsa i SMT 11/2008, 22–23. Signaturen *en svag trossyster* berättade om sin kamp att hålla sig till normerna. Eventuella avsteg från normerna hade hon skött genom syndabekännelse och avlösning. Även om normbrotten i sig inte alltid var syndiga blev den förargelse hon orsakade sitt sociala sammanhang fel. Gemenskapen blev lidande.

<sup>772</sup> *Innala, K-E.* i SMT 10/1979, 135–137. Innala hänvisade till 1 Petr 3:3 och 1 Tim 2:9. Kvinnors prydnad skulle "bestå i den fördolda människan i hjärtat utan vank, med saktmodig och stilla anda". Den skulle inte bestå i något "utvärtes, med flätat hår, eller kringhängande guld, eller i kostliga kläder". Kvinnor skulle klä sig i "hövi[t]sk klädebonad, med blygaktighet och kyskhet".

<sup>773</sup> *Kyröläinen, Matilda* i SMT 3/1948, 31–32; *Granholt, S.* i SMT 3/1965, 41–45 skrev: "Högfärdens synder, som tar uttryck i grannlåt, kläder och hårfrisyrer m.m. hålles icke längre farliga. Det blir idel ävlan och strävan att på allt sätt söka överträffa varandra."

<sup>774</sup> SMT 3/2006, 19. Ur Nilsson, Paul *Sabbatstankar*.

<sup>775</sup> Nekrolog skriven av *Wentin, Erik* i SMT 11/1957, 165. Se även *Palo, Maj-Lis* i SMT 4/1996, 10–13. Palo framhöll att det hade varit sed att kvinnor använde sig av kvinnliga själavårdare medan män kunde självärda andra män. Se ytterligare nekrolog skriven av *Ventin, Markus* i SMT 1/2005, 18–19.

kvinnor byggde upp Guds församling.<sup>776</sup> Bibelläsning var viktig för att upprätthålla den personliga relationen till Gud. Guds ord var den "lykta" man behövde under "vandringen mot hemlandet". Därför behövde det konungliga prästerskapet vara uthålligt i såväl bibelläsning som bön. Genom dessa redskap fördjupades gudsrelationen. Samtidigt fick det världsliga en mindre plats i livet.<sup>777</sup> Det behövdes kvinnor som bad för sina barn. Sådana kvinnor vars hela "jordevandring hade varit ett böneliv". Det behövdes kvinnor som med sin sång förmedlade evangeliet.<sup>778</sup> En yngre kvinna som såg sig själv som en viktig länk i traditionskedjan efterlyste hänförelse och frimodighet hos unga. Dessa skulle följa de äldre troendes exempel och vittna för omvärlden om frälsningen. I denna uppgift krävdes att ständigt sysselsätta sig med det "allra viktigaste, nämligen Guds ord och bönen".<sup>779</sup>

Kvinnor hade särskilt från början av undersökningsperioden olika slags pund att förvalta beroende på om de var gifta eller ogifta. Läraryrket var ett sådant ansvarsfyllt uppdrag. Lärarinnorna kunde evangelisera i skolvärlden även om detta var förenat med möda. Det låg ett stort ansvar på den kvinna som genom yrket hamnade till avlägsna orter. Hon skulle gärna arrangera möten för sin egen och den icke-troende ortsbefolkningens skull. I detta uppdrag var det viktigt med förböner från tidskriftens läsare.<sup>780</sup> Nekrologer över karaktärsfasta kvinnor som såväl i privatlivet som i yrkesarbetet hade

---

<sup>776</sup> Nekrolog skriven av signaturen *P.F.* i SMT 11/1929, 168–170. Dessa profetiska kvinnor var "inkomna i bibelns skrifter och försedda med den Helige Andes särskilda nådegåva". Predikanthustrun *Maria Karolina Rautio* (1840–1929) var en sådan profetisk kvinna och biktmor, en "verklig mor i Israel". I nekrolog skriven av signaturen *Bengt och Sven* i SMT 6–7/1988, 96–99 lovordades kvinnor som älskade en "hälsosam lärdom" och som "helhjärtat stod på bibelordets grund". Se även *Palo, Maj-Lis* i SMT 7–8/1998, 12–14.

<sup>777</sup> *Nilsson, Anna* i SMT 8/1935, 116–117. Se även *Haapaniemi, Oskar* i SMT 3/1957, 46–47. "Det behövs i denna tid en vaktkedja av kvinnor och män, som i uthållig vaksamhet och bön, slå vakt kring de andliga värdena, som nu äro hotade mer än tidigare. [– – –] Trogna arbetare på Guds rikets åkerteg behövas. [– – –] Gud ger kraftens och icke räddhågans ande. Såsom kristen skall du söka den kraften hos Gud. Sök den i Guds ord och bön! Sök den ofta, bittida och sent! I stillheten vid Guds ord och bönen kunna vi skåda den Eviges ansikte."

<sup>778</sup> *Johansson, K.J.* i SMT 9/1961, 141–143. Se även Predikoreferat från höstmötet i Jakobstad skrivet av *Granholt, S. och Fellman, V.* i SMT 12/1965, 181–185; *Wentin, Ulla* i SMT 7–8/1984, 106–107. *Wentin* berättade om sin farmors kvällsritual: läsning ur Bibel eller postilla varefter hon bad högt eller snarare samtalade med Gud om livet. *Palo, Maj-Lis* i SMT 7–8/1998, 12–14 skrev även om kvinnornas insatser tidigare i väckelserörelsen. Se ytterligare nekrolog skriven av signaturen *barnen* i SMT 2/2005, 20–22; Nekrolog skriven av signaturen *Monica* i SMT 5/2005, 22.

<sup>779</sup> *Nilsson, Anna* i SMT 1/1934, 6–8.

<sup>780</sup> *Mömmö, Rosa* i SMT 7/1928, 104–107; *Toivonen, Kerttu* i SMT 12/1935, 190–192; *Westerlund, Anna* i SMT 5/1943, 78–80; Nekrolog skriven av *Sandlund, Naemi* i SMT 1/1952, 7–8. I SMT 6/1970, 88–90 skrev signaturen *född i Bosund* om hur välsignat det var att ha en troende lärarinna i skolan.



framstått som exemplariska förebilder förekom i *Sions Missionstidning*.<sup>781</sup> Vårdyrket var ytterligare ett utmärkt område inom vilket man som ogift kunde förverkliga sin kallelse.<sup>782</sup>

Det fanns i det föreställda utrymmet exempel på kvinnor vars gudstro på något sätt hade varit mera framträdande. Dessa var bland andra tolken Maria Ventus, lärarinnan Hulda Segerlund och sjuksköterskan Naemi Sandlund, samtliga flitiga artikelförfattare i tidskriften. Maria Ventus, "Kallis-Mari" var en särpräglad och bibelkunnig andlig auktoritet.<sup>783</sup> Hulda Segerlund (1883–1956) var inte enbart bibelkunnig och -trogen. Hon ägde dessutom en intellektuell skärpa.<sup>784</sup> Ogifta Naemi Sandlunds (1887–1968) livsuppgift fanns inom vården. Det innebar en yttre kamp mot fysisk sjukdom och inre kamp mot andlig sjukdom. Sandlund hade en god förmåga att i enskilda samtal vägleda sökande människor och ställde gärna till sammankomster på sin hemort.<sup>785</sup> Själv vittnade hon om hur Gud hade använt henne i olika situationer i livet.<sup>786</sup> Tolken Linnéa Wikberg (f. Laakso 1906–1995) var ytterligare ett exempel på en "trogen Herrens tjänarinna".<sup>787</sup> Dessa kvinnor var exempel på sådana som hade fått sin utbildning "i Andens skola".<sup>788</sup>

Diskussionerna om kvinnors rätt till prästämbetet från mitten av 1900-talet framåt i *Sions Missionstidning* tycks ha medfört en viss osäkerhet om kvinnors uppgifter inom troendegemenskapen och i evangelisationen. Man var överens om att kvinnor inte skulle predika men man visste inte med säkerhet vilka uppgifter kvinnor eventuellt kunde sköta inom troendegemenskapen.<sup>789</sup> Det ledde till att kvinnors kallelse till moderskap och "hempräst" betonades allt mer.<sup>790</sup> Visst lyftes kvinnors andliga arbete utanför hemmet ännu fram i någon mån men den huvudsakliga arenan för kvinnans andliga kallelse var hemmet.<sup>791</sup>

---

<sup>781</sup> Nekrolog skriven av *Voutilainen, Hanna* i SMT 6/1928, 87–89. Bokhandlarskan Tekla Nylund "hade vänt ryggen åt världen och dess leverne. Och dock skulle hon, om någon, haft förutsättningar att uppnå denna världens kärlek, ära, äreställen, rikedom och gods. Men hon räknade det allt för skada emot det enda dyrbara, Kristus". Hon "förde Kristus med sig även i sitt arbete" och berömdes för sin "utomordentliga talargåva" som fick "de otrognas hjärtan och börsar att öppna sig till förmån för Guds rikets tillväxt."

<sup>782</sup> Nekrolog skriven av *Sandlund, Naemi* i SMT 2/1961, 29–30. Om den döda sades: "Hon hade bakom sig ett långt, verksamt liv som sjuksköterska. Och i denna lidandets sandöken har hon spridit ljus och glädje genom sin ljusa livstro och fasta förtröstan till Honom som engång vandrade här på jorden."

<sup>783</sup> *Olaussen, Ethel* i SMT 2/1966, 31–32.

<sup>784</sup> Nekrolog skriven av signaturen *S.A.* i SMT 9/1956, 141–142. Hulda Segerlunds "rika intellekt inspirerades att i skrift och tal förkunna Guds ord". Se även kort notis i SMT 9/1956, 142.

<sup>785</sup> Nekrolog skriven av *Wentin, Erik* i SMT 9/1968, 138–139; *Wentin* 1998, 140.

<sup>786</sup> *Sandlund, Naemi* i SMT 1/1952, 15. Sandlund skrev: "Det är genom detta arbete [som sjukskötare], som jag kommer i nära beröring med mina medmänniskor och har de stora tillfällen, att också likt Johannes peka på Guds Lamm, som borttager världens synder." Se även *Sandlund, Naemi* i SMT 11/1962, 151–152.

<sup>787</sup> Nekrolog skriven av signaturen *Ann-Mari* i SMT 3/1996, 13. Se även *Snellman* 2005, 26.

<sup>788</sup> *Sjövall, E.* i SMT 3/1967, 34–37.

<sup>789</sup> *Palo, Maj-Lis* i SMT 7–8/1998, 12–14. Palo betonade att kvinnorna hade blivit tystare – inte tystade.

<sup>790</sup> Se exempelvis *Vasara, Mirja* i SMT 4/1987, 60–61.

<sup>791</sup> *Palo, Maj-Lis och Birger* i SMT 1/1985, 13–16, tidigare publicerade i *Carex*. Makarna Palo påminde om väckelserörelsens traditioner: Kvinnor hade på "ett självklart sätt fungerat i församlingarna, utan att vara predikanter i vanlig mening". Inom ramen för det allmänna prästadömet hade kvinnor fungerat inom själavård och evangelisation. Se även nekrolog skriven av signaturen *din bror Lars-Erik* i SMT 2/1985, 28–29. "Den glädje ett

### *Hempräst och hushållerska*

Då det gällde mellanmänskliga relationer, som samtidigt var ett omsorgsuppdrag för det konungliga prästerskapet, skiljde sig kvinnornas uppdrag från männens. Detta gällde framför allt de gifta kvinnorna i hemmets lilla troendegemenskap. En god hustru stödde och hjälpte maken.<sup>792</sup> Särskilt predikanthustrun kunde stöda och uppmuntra, till och med påverka sin man.<sup>793</sup> Bägge föräldrarna hade ansvar för barnens väl och ve. Artiklar som berörde hemmets fostran riktade sig så gott som alltid till såväl fäder som mödrar. Det fanns dock en könskonstituerad arbetsfördelning i hemmet. Fäderna tänktes ha det övergripande ansvaret för hemmets andliga liv. Mödrarna sågs som de som i praktiken skötte om barnen i den lilla församlingen, hemmet. Modern var mera delaktig i barnens vardag.<sup>794</sup> Hon hade således en central funktion med tanke på att föräldrarnas goda föredöme i familjen betonades i *Sions Missionstidning*. Det behövdes tålmod i fostrargärningen vars mål gällde barnens jordiska och eviga väl. Här hade mödrarna en uppgift, en gudstjänst som kunde sträcka sig även till föräldralösa barn.<sup>795</sup> De var säningsmän som sådde den goda säden, Guds ord hos barnen. De kunde se fram emot en stor lön i himlen om de var trogna i sitt uppdrag.<sup>796</sup>

---

Guds barn får känna redan här på jorden, ville [den avlidna] också tala om för andra. Framförallt som diakonissa [– –] kom hon ofta i samtal om dessa saker, och nödvändigheten av en levande tro i hjärtat. Ännu på sitt yttersta hade hon stort bekymmer för alla gamla och ensamma hon fått besöka. Särskilt de som inte orkade tro för egen del sig till Guds barn." Se ytterligare *Grankulla, Britta* i SMT 10/1989, 134–135. Grankulla vände sig till mödrar och påminde om deras viktiga uppgift som andliga säningsmän i hemmet.

<sup>792</sup> Nekrolog skriven av *Westerlund, G.* i SMT 4/1932, 64.

<sup>793</sup> Nekrolog skriven av signaturen *P.F.* i SMT 11/1929, 168–170. Artikel skriven av *Brännström, Olaus* i SMT 3/1971, 38–42, insänd av *Forslund, Axel*. I artikeln beskrivs predikanten Isak Ailis liv. Det framkommer att hans predikostil kunde härledas till Per Olof Grapes. Denne hade haft täta kontakter till Isak Ailis hustrus barndomshem. Predikant Aili fick således sina intryck via hustrun.

<sup>794</sup> Predikoreferat i SMT 3/1936, 37–41, predikan av prosten *V.A. Virkkula* år 1916: "Haven I, föräldrar, där hemma Jesu små lamm? Nog lären I, mödrar, hava t.o.m. flere. Föden dem med livets bröd, och grälen icke alltid på dem. De äro ännu livliga och överdådiga, då de äro så unga. Bemöten dem med mycken förlåtelse. Man bör föda dem. Med vad skall man föda dem? Skall man giva stenar? Nej, given dem icke stenar, ty i världen få de nog många stenar. Given dem livets bröd". Se även predikoreferat i SMT 12/1939, 182–186. Predikan hållen av pastor *Martti Sinko*, tidigare publicerad i RS; Signaturen *V.H.K.* (V.H. Kivioja) i SMT 3/1943, 33–35.

<sup>795</sup> *Sarala, K.* i SMT 7/1927, 110–111; *Ett gravtal* i SMT 8/1928, 125–127; Nekrolog skriven av okänd skribent i SMT 7/1930, 109–110. Mödrarna gav råd och tröstade barnen samt vakade vid barnens sjukbäddar. De förlät barnen innan dessa ens hade hunnit be om förlåtelse. Se nekrolog skriven av signaturen *H.H.* i SMT 6/1927, 91–92. Mödrarna vakade kanske av oro på nätterna då de inte visste var deras ungdomar rörde sig. Se signaturen *V.H.K.* (V.H. Kivioja) i SMT 3/1943, 33–35; *Nykung, L-M* i SMT 4/1994, 2. De uppoffrade sig på alla sätt för barnen och bad för dem. Se nekrolog skriven av *Fors, Alfred* i SMT 9/1936, 129–130; *Bäckman, Maj-Britt* i SMT 10/1982, 133–134. De fostrade barnen inte till fåfänga och världslighet utan i "Herrens fruktan". Se *Ollinmaa, Helmi* i SMT 5/1931, 76–77. Vidare fostrade modern sina barn "i tukt och Herrens förmaning". Se nekrolog skriven av okänd skribent i SMT 12/1932, 182.

<sup>796</sup> *Ollinmaa, Helmi* i SMT 5/1931, 76–77. Se även nekrolog skriven av *Snellman, Alex* i SMT 10/1971, 135–136. Se ytterligare *Snellman, S.* i SMT 7–8/1997, 3. Även om bägge föräldrarna sågs som säningsmän kommer det fram i artikeln att den huvudsakliga säningsuppgiften tillhörde modern.

Husmodern var flitig och höll ordning i hemmet.<sup>797</sup> Nådatiden skulle användas rätt vilket innebar att prioritera rätt. Det fick inte råda en sådan brådska i hemmet att det viktigaste uppdraget, själarnas frälsning, blev utfört. Inte heller var det eftersträvansvärt att hemmet inreddes med lyxprylar. Enkelhet var ledordet då det gällde hemmets utstyrelse och levnadsvanor.<sup>798</sup> De gifta kvinnorna hade i egenskap av husmödrar ett viktigt uppdrag som sträckte sig utöver den lilla familjen. Strävan efter gemenskap med trossyskonen skapade gästvänlighet hos husmodern.<sup>799</sup> Husmodern betjänade såväl predikanter som åhörare i egenskap av värdinna för samlingar i hemmet. Detta gjorde hon med ett glatt hjärta.<sup>800</sup> Hon förmedlade traditionen vidare till nästa generation inte endast genom att själv leva som hon lärde utan även genom att uppmuntra yngre att hålla sammankomster i sina hem.<sup>801</sup> Särskilt predikanthustrun blev genom sin gästvänlighet "en moder för församlingen".<sup>802</sup> Värdinnerollen i hemmet fick med tiden en mindre synlighet. Det berodde förmodligen på att sammankomster allt oftare ordnades i bönehuset och mera sällan i hemmen.<sup>803</sup> I stället kunde man läsa om kvinnors praktiska insatser inom andra områden som bland annat under stormöten.<sup>804</sup>

#### *Hemmamma eller karriärkvinna? (Från 1950-talet och framåt)*

Åren kring mitten av 1900-talet präglades av stora samhällsförändringar vilket påverkade familjerna (se avsnitt 2.1). Därmed fick *Sions Missionstidnings* läsare ta del av undervisning som gällde kvinnors och mäns ställning och uppgifter. Kvinnors utbildning lyftes fram. De flickor som planerade att gifta sig tänktes må bäst av att välja en praktisk utbildning som de kunde ha nytta av i hemmet.<sup>805</sup> En stor del av undervisningen gällde nämligen kvinnor-

---

<sup>797</sup> Nekrolog skriven av signaturen *P.F.* i SMT 11/1929, 168–170; Nekrolog skriven av signaturen *Nils-Erik* i SMT 7–8/1998, 16–17.

<sup>798</sup> *Honkaniemi, Anna* i SMT 9/1929, 142–143. Enkelheten sträckte sig även till matvanor. Frosseri var synd. Se *Laatikainen, Pekka* i SMT 5/1930, 74–78.

<sup>799</sup> Se nekrolog skriven av *Johansson, Zakarias* i SMT 7/1936, 111. Den avlidnas hem var "de kristnas gudstjänstlokal, flitigt besökt till gemensam uppbyggelse, ty där umgicks man i kärlek med Guds ord. Kristendomen var ej endast i ord, utan även i kärlekstjänst och offrande gästvänlighet mot predikanter och alla kristna"; Se även nekrolog av *Fellman, Ester* i SMT 5/1952, 74–76: "Medan hälsan bistod henne, var hon en av de flitigaste att samla till sammankomst och hennes hjärta jublade, då hon i sitt hem fick mottaga Guds barn och härbärgera ordets dyrbara förkunnare."

<sup>800</sup> Nekrolog skriven av *O.S. Norrgård* i SMT 12/1927, 192; Nekrolog skriven av signaturen *E.* i SMT 6–7/1942, 102. Se även nekrolog skriven av *Snellman, Paul* i SMT 1/1992, 12–13; Nekrolog skriven av *Häggman, Frida* i SMT 9/1993, 15; Nekrolog skriven av *Westerberg, Ann-Marie* i SMT 2/1995, 14.

<sup>801</sup> Nekrolog skriven av *Forss, Alfred* i SMT 9/1936, 129–130.

<sup>802</sup> *Savonen, Hilda* i SMT 12/1931, 188–190.

<sup>803</sup> Predikant *Oskar Nordling* beklagar att seden med hemsammankomster håller på att upphöra. Se nekrolog skriven av *Nordling, O.* i SMT 11/1972, 152–153.

<sup>804</sup> Se exempelvis signaturen *O.B.* i SMT 8/1953, 114–116. Se även uttalande från redaktionen i SMT 12/1954, 192: "Även Marta-folket behöves i Guds församling, vid möten och även i att insamla prenumerationer."

<sup>805</sup> *Sjövall, E.* i SMT 9/1960, 134–138: "Nej, ett hederligt yrke för den som har praktiskt handlag är lika mycket värt [som en teoretisk utbildning] och jag vill varmt rekommendera det åt alla flickor som tänker gifta sig och bli husmödrar. Där hemma bland barn och byke har en mor ej så stor nytta av studentmössan."

nas roll i hemmen. För det första slogs fast att moderskärleken var en kvalitet som fäderna saknade.<sup>806</sup> Moderns uppgift var snarare att "uppleva moderslyckan i hemmet med barn och make" än att klättra på karriärstegen. Det senare kunde ge komplex åt mannen.<sup>807</sup> Mödrarna uppmuntrades på olika sätt, framför allt för det andliga arbetet som de utförde i hemmen. "Den kristna kyrkans bestånd och tillväxt" var till stor del avhängig av mödrarnas andliga fostran. Även det dagliga arbetet i hemmet var en signifikant insats ur ett bredare samhällsperspektiv.<sup>808</sup> I själva verket var mödrarna i barnrika familjer värda en hedersmedalj.<sup>809</sup> Av predikanthustrun krävdes större flexibilitet. Hon fick ofta uppleva att maken begav sig ut på predikoresor. Kvar blev hustrun med ansvar för hus och hem. Predikantens uppdrag var samtidigt av den karaktären att han inte gärna kunde tacka nej.<sup>810</sup>

Sedan diskuterades det aldrig sinande arbetet såväl i hemmet som i förvärvsarbetet. Arbetet hörde en gång för alla till livsvillkoren. Lättja var synd. Arbetet hade Gud bestämt inte för att höja levnadsstandarden utan för att människan inte skulle ha tid att synda. Arbetsglädje var en nåd som alla, även husmödrar, kunde be om. Det fanns inget bättre eller sämre arbete. Inte heller fanns något som hette "kvinnfolksgöra".<sup>811</sup> Männen fick nämligen också sin beskärda del av undervisningen. Läsarna kunde ta del av förhållandevis moderna tankar om jämställdhet i hemmet. Mannen skulle ju leva förståndigt med sin hustru "då ju hustrun är det svagare kärlet". En sådan kvinnosyn som allmänt rådde under Gamla Testamentets tid fick inte förekomma hos de troende. Kvinnan var i första hand "medarvinge till livets nåd", inte hushållerska.<sup>812</sup> Kvinnan och mannen fick öva sig i att kompromissa vilket var lärorikt.<sup>813</sup> Mannen varnades för att låta "husbondeanden" inta hjärtat.

---

<sup>806</sup> Sjövall, E. i SMT 4/1951, 33–38.

<sup>807</sup> Sjövall, E. i SMT 5/1968, 68–72.

<sup>808</sup> Segerlund, Hulda i SMT 5/1950, 41–43. Segerlund riktade sig såväl till troende lärarinnor som till mödrar. Båda hade ett viktigt andligt arbete att utföra. Beträffande det praktiska arbetet i hemmet skrev Segerlund: "Kära vän! Gud har ställt dig att tjäna på denna plats och den är visst icke oansenlig. Av Napoleon den store spordes en gång vad hans land bäst behövde, så svarade han: 'Goda mödrar, finns det goda mödrar, så finns det goda söner och döttrar.' Hemmens och hela landets väl och ve beror således av din gärning – du mor. Det är du, som uppfostrar och danar det unga släktet, vilket en gång skall taga riksstyrelsen i sina händer." Se även nekrolog skriven av Snellman, Valfrid i SMT 3/1965, 38–39 där skribenten berättade om sin mor: "Hon talade om barnavänner Jesus med oss, läste aftonbön och välsignade oss till nattens vila." Se ytterligare predikoreferat från höstmötet i Karleby i SMT 2/1969, 21–26; Vasara, Mirja i SMT 4/1987, 60–61; Granholm, Gustav i SMT 2/1994, 14–15.

<sup>809</sup> Sjövall, E. i SMT 5/1959, 75–78.

<sup>810</sup> "Ur Juuso Runttis levnad" i SMT 8/1953, 124–128. Förkortad version tidigare publicerad i RS. Se även Brännström Olaus i SMT 7–8/1969, 103–110 och SMT 9/1969, 125–128; Nekrolog skriven av signaturen Sven i SMT 4/1997, 14–15.

<sup>811</sup> Sjövall, E i SMT 9/1960, 134–138; Vasara, Mirja i SMT 4/1976, 61–62. Se även Palo, Maj-Lis och Birger i SMT 5/1991, 68–71. Föredrag hållna på stiftsmöte i Skellefteå år 1990. Makarna Palo framhöll: "Städning och tvätt är inte skapelsegivna kvinnoarbeten, det har blivit så för att det har varit mest praktiskt att fördela arbetet på det sättet. I dag, när båda föräldrarna ofta arbetar utanför hemmet, är det ofrånkomligt att makarna delar på det arbete som måste göras i hemmet. Det handlar inte om millimeterrättvisa, utan om att båda ställer upp på det gemensamma bästa."

<sup>812</sup> Sjövall, E. i SMT 5/1959, 75–78. Citaten från 1 Petr 3:7. Se även Fant, R. i SMT 6/1974, 90–91.

<sup>813</sup> Sjövall, E. i SMT 5/1968, 68–72.

Det var att utnyttja sin ställning och detta drabbade kvinnan särskilt hårt.<sup>814</sup> Mannen hade inte heller rätt att förhålla sig likgiltigt till sin fadersroll. Han skulle inte fly ansvaret i hemmet utan ständigt påminna sig äktenskapslöftet inför Gud och människor.<sup>815</sup>

Mot slutet av seklet hade trenden med förvärvsarbetande kvinnor påverkat troendegemenskapen.<sup>816</sup> Det blev allt vanligare att de laestadianska mödrarna förvärvsarbetade. Därmed förändrades familjelivet ytterligare inom troendegemenskapen. Beklagliga följder var att jäkt och stress hade smugit sig in i familjerna. Förvärvsarbete tog föräldrarnas krafter helt i anspråk och barnen blev lidande.<sup>817</sup> I hem med förvärvsarbetande föräldrar var det ytterst viktigt att bägge hjälptes åt med skötsel av barn och hem. Självuppostring var ledordet i det goda hemmet.<sup>818</sup> Det optimala tänktes dock vara att modern stannade hemma så länge barnen var små.<sup>819</sup> Kvinnor som valde att stanna hemma med barnen behövde uppmuntran. Det viktiga var inte ett välputsat hem. Huvudsaken var att familjen mådde bra. Sällan fick man tack för det ofta monotona hushållsarbetet och det utmanande arbetet med barnens fostran. Det var därför viktigt att den hemmaarbetande modern hade intressen utanför hemmet.<sup>820</sup>

De ur samhällets synvinkel verkligt avvikande kvinnorna var mödrar med många barn. Täta graviditeter och barnfödslar blev allt mera utmanande. En storfamilj avvek definitivt från genomsnittsfamiljen och fick därmed bereda sig på omvärldens förakt.<sup>821</sup> Synen på sexuell omoral hade, till följd av samhällsförändringarna, skärpts i *Sions Missionstidning* från 1950- och 1960-talen.<sup>822</sup> Man hade blivit tvungen att ta ställning i fråga om preventivmedlens utvecklande. Sexuell lösaktighet blev inte längre enbart något som tänktes ske enbart utanför äktenskapet. Nya preventivmedel gjorde att sexualiteten kunde missbrukas även inom hemmets väggar.<sup>823</sup> Orsakerna till att troende kunde falla i frestelsen att be-

---

<sup>814</sup> Mötesreferat i SMT 3/1957, 37–46.

<sup>815</sup> *Sjövall, E.* i SMT 11/1969, 156–160. Se även *Fant, R.* i SMT 6/1974, 90–91.

<sup>816</sup> Mödrars förvärvsarbete ökade från mitten av 1900-talet, se avsnitt 2.1.3. Denna utveckling gällde inte storfamiljsmödrarna i lika hög grad. Se *Jakobsson 1988*, 176.

<sup>817</sup> *Blind, Ellen-Sylvia* i SMT 10/1986, 138–142.

<sup>818</sup> *Palo, Maj-Lis och Birger* i SMT 5/1991, 68–71. Föredrag på stiftsmöte i Skellefteå år 1990. Se även *Vasara, Mirja* i SMT 11/1995, 11.

<sup>819</sup> *Fagerholm, Maj-Lis* i SMT 7–8/2009, 12–14.

<sup>820</sup> *Ahola, Ann-Charlotte* i SMT 5/1996, 5–6.

<sup>821</sup> *Granholt, G.* i SMT 6/1993, 13–14.

<sup>822</sup> Inställningen till moralfrågor liberaliserades generellt under 1960-talet. Se *Jallinoja 1983*, 170. På 1960-talet aktualiserades begrepp som rättvisa och jämlikhet. Se *Mäenpää 2004*, 291.

<sup>823</sup> Mötesreferat i SMT 7/1956, 101–107, predikan av *Sanfrid Snellman*, skrivet av signaturen *V.H.K. (V.H. Kivioja)*: "Guds ord förbjuder äktenskapet mellan Guds barn och världens barn. Guds ord i sin helhet skall man efterleva. Nativitetens reglering är också förbjuden i Guds ord. Bolare och horkarlar dömer Gud. Rövare och hädare skola ej ärva Guds rike." Oklart om *Pöyhätari, Frans* (i SMT 2/1958, 22–25, tidigare publicerad i RS) avsåg preventivmedelanvändningen hos troende äkta makar då han skrev: "Besmittandet av äkta säng har blivit ett tecken på bildning och upplysning. Man vill göra sig fri från ansvar i det som Bibeln betraktar som Guds välsignelse. Gud må bevara oss som vill kämpa i tro att inte tidens syndiga seder skulle vinna insteg." *Lassus, Å.* i SMT 7–8/1971, 100–102: "Är det icke så ofta redan innan Gud har stadfäst äktenskapet, en klar sak att man skall ha många barn i äktenskapet." Längre fram i artikeln citerades Luther: "Ty man söker nu icke blott något sådant inbördes hjälpan-

gränsa antalet barn var flera. Man ville inte bära det kors som mångbarnsfamiljen innebar. Samtidigt innebar en stor familj en större möda eftersom arbetsbördan ökade. Men budet i Moseboken, att människan var ämnad att föröka sig och uppfylla jorden stod fast.<sup>824</sup> Det troende äkta paret uppmanades att lita på Guds omsorg och ta emot de barn Gud ville ge.<sup>825</sup> Barnbegränsning var något som endast "de otrogna" sysslade med.<sup>826</sup> Omoralen kunde således smyga sig in hos de troende makarna med bundna samveten som följd. Lösningen var syndabekännelse inför ett trossyskon och tilltro till avlösningens orden.<sup>827</sup>

Täta graviditeter och stora familjer diskuterades särskilt på 1990-talet. Uppmuntrande artiklar om att lita på Guds familjeplanering men även vädjan om stöd av mammorna själva förekom.<sup>828</sup> Männerna skulle inte ta för givet att hustrun orkade "bara för att grannens fru orkar".<sup>829</sup> Samtidigt försökte man definiera och förankra praxisen med stora familjer på ett nytt sätt. Barnen var Guds gåvor, en utmanande uppgift för föräldrar och inte minst ett förtroendeuppdrag av Gud. Man skaffade inte barn – man fick dem. Det var bland annat i kontrast till att se barn som ett medel för de vuxnas lycka som den laestadianska traditionen med stora familjer skulle ses.<sup>830</sup> Ännu in på 2000-talet uppmanades mödrar att hellre rådfråga och "hörsamma den himmelska överläkaren än jordiska läkare" då det gällde barnafödande och graviditeter.<sup>831</sup>

Vi har sett att hemmet hade en central funktion i vardagskallelsen hos de gifta kvinnorna. Relationen till nästan gällde i första hand den egna familjen. I följande avsnitt redogörs för hur kvinnor förverkligade det konungliga prästerskapets tredje uppgift, att sprida evangeliet till den icke-troende omgivningen.

---

de sällskap, och släktets förökelse, vartill likväl äktenskapet egentligen är instiftat; utan den förnämsta drivfjädern därtill äro nu människornas orena lustar och egennyttiga begärelser."

<sup>824</sup> 1 Mos 1:28; *Granholtm, Soen* i SMT 7–8/1964, 111–115. Se även *Sjövall, E.* i SMT 9/1960, 134–138.

<sup>825</sup> *Enlund, H.* i SMT 2/1963, 31–32: "Utav Guds kärlek driven vill jag rikta några ord till alla som Gud har förenat genom äktenskapet att inte lyda djävulens undervisning om barnbegränsning. Tagen kära själar emot vad Gud ger åt er. Gud som ger liv kan ge och mat och kläder åt oss." Uppmaningen motiverades med 1 Mos 1:28. Se även *Björkskog, H.* i SMT 4/1970, 61–63. Se ytterligare *Björnvik, Börje* i SMT 6/1978, 90–92. Björnvik hänvisade till samma bibelställe som Enlund samt till Ps 127:3 "Se, barn äro en Herrens gåva, livsfrukt undfås såsom lön."

<sup>826</sup> *Lindgren, Ewald* i SMT 7–8/1967, 102–104. Se även *Björkman, Hannu* i SMT 7–8/2008, 17–19: "För den [syftar uppenbarligen på samvetsrening och samvetsrösten] skull hindrar heller inte Guds barn barnen att komma till världen, utan tar emot dem såsom Guds gåvor."

<sup>827</sup> *Björnvik, Börje* i SMT 6/1978, 90–92.

<sup>828</sup> Signaturen *Ung förälder* i SMT 2/1990, 21; Signaturen *mamma Marlene* i SMT 2/1991, 28; *Snellman, Paul* i SMT 6/1993, 10–11. Signaturen *Ung flerbarnsmor* (i SMT 3/1993, 6) medgav att moderskapet var utmanande. Artikelens andades ensamhet och nedstämdhet. Skribenten bad om de äldres förböner.

<sup>829</sup> *Ahola, Ann-Charlotte* i SMT 10/1994, 8–9.

<sup>830</sup> *Palo, Maj-Lis och Birger* i SMT 6/1991, 86–88 och 7–8/1991, 100–104. Föredrag på stiftsmöte i Skellefteå år 1990. Makarna Palo framhöll bland annat: "I vår laestadianska tradition bejakar vi barnens rätt att bli till på Guds och livets villkor [– –]. Och det är av samma skäl, som vi inte alls håller det för självklart att vi har rätt att bestämma hur många barn vi ska ha och när vi vill ha dem, så som man menar i världen."

<sup>831</sup> *Talonen, Matti* i SMT 7–8/2009, 8–9.

### 3.2.3 Kallelsepraxis i det föreställda och det materiella utrymmet

Gifta kvinnors trofasthet i kallelsen i den lilla församlingen tänktes ha verkningar även utanför hemmet. En trogen tjänarinna påverkade icke-troende grannar och vänner genom sin livsstil.<sup>832</sup> De ogifta kvinnorna tänktes som redan har nämnts förverkliga sin kallelse i sin yrkesutövning.

#### *Lärare och evangelist i det föreställda utrymmet*

Ett sätt att förvalta sitt pund och sprida evangeliet utanför det egna hemmet var att författa artiklar till *Sions Missionstidning*. Genom dessa kunde man såväl evangelisera som undervisa. Då tidskriften på nytt började utkomma år 1925 var avsikten att i första hand svenskspråkiga predikanter skulle bidra med artiklar. Sedan skulle översättningar från finska *Siionin Lähetyslehti* publiceras.<sup>833</sup> Från år 1927 och framåt ingick ett flertal artiklar skrivna av kvinnor. År 1936 uppmanades "svensktalande kristna och predikanter" att skriva.<sup>834</sup> År 1944 önskades artiklar till tidskriften från "bröder och systrar".<sup>835</sup> Kvinnornas artiklar var ofta anspråkslösa hälsningar från författarinnans hemort ofta riktade till de unga. De innehöll personliga vittnesbörd, uppmantran och råd om hur tron bevaras i hjärtat. De var evangeliserande och personliga tilltal i artiklarna kunde förekomma.<sup>836</sup> Språkdräkten var densamma som i de manliga skribenternas artiklar. Under 1930- och 1940-talen blev det mera allmänt att rubriken på kvinnornas artiklar innehöll delar av bibelcitater. Därmed kom de att allt mera likna de manliga skribenternas artiklar.<sup>837</sup> Kvinnorna kände sig ibland föranledda att förklara varför de skrev sina artiklar. De hade inspirerats av en inre kallelse att skriva.<sup>838</sup> Denna kallelse hade Gud ibland bekräftat.<sup>839</sup> Ofta avslutade skribenten med att deklarerat sin egen ovärdighet i form av signaturer som "eder ringa syster" eller "eder ringaste syster i tron".<sup>840</sup>

Från slutet av 1950-talet blev det mera sällsynt att redaktören efterlyste artiklar till tidskriften. I stället ombads prenumeranterna kort och gott att de skulle förnya prenume-

---

<sup>832</sup> Nekrolog skriven av signaturen G.W. (*Gustaf Westerlund*) i SMT 9/1928, 144; Nekrolog skriven av *Johansson, Zakarias* i SMT 7/1936, 111; Signaturen H.S. (framgår ur artikeln att skribenten är kvinna.) i SMT 3–4/1945, 60–64. Artikeln tidigare publicerad i RS.

<sup>833</sup> Annons i SMT 11/1935, 174.

<sup>834</sup> Annons i SMT 2/1936, 31.

<sup>835</sup> Från redaktionen i SMT 11/1944, 176.

<sup>836</sup> *Tolonen, Saima* i SMT 11/1930, 171–172. Saima Tolonens föräldrar och syskon var uppenbarligen inte troende. Hon riktade åt dem en vädjan till omvändelse genom tidskriften. Se även *Ventus, Maria* i SMT 7/1946, 91–93; *Ventus, Maria* i SMT 6–7/1948, 59–62; *Segerlund, Hulda* i SMT 9/1953, 129–131.

<sup>837</sup> Se exempelvis *Honkaniemi, Anna* i SMT 3/1930, 36–37; *Ahokas, Emma* i SMT 4/1931, 56–58; *Nilsson, Anna* i SMT 10/1936, 155–157; *Westerlund, Anna* i SMT 3/1939, 38–40; *Wentus, Maria* i SMT 12/1944, 185–188.

<sup>838</sup> Se exempelvis *Koivumaa, Amalia* i SMT 8/1929, 121–122; *Savonen, Hilda* i SMT 3/1934, 40–41; *Wentus, Maria* i SMT 12/1944, 185–188.

<sup>839</sup> Signaturen H.S. (av artikeln framgår att skribenten är en kvinna) SMT 3–4/1945, 44–46.

<sup>840</sup> *Myssylä, Fanny* (i SMT 2/1928, 32) avslutade sin artikel med "eder ringaste syster"; *Nilsson, Anna* i SMT 1/1929, 15; *Lundberg, Gerda* i SMT 7/1932, 111; *Segerlund, Hulda* i SMT 9/1953, 129–131.

rationen i tid.<sup>841</sup> Andelen artiklar författade av kvinnliga skribenter i *Sions Missionstidning* var varierande.<sup>842</sup>

Utän tvekan ansåg kvinnorna själva sig fullt bemyndigade att producera artiklar till tidskriften.<sup>843</sup> Deras uppdragsgivare var Gud.<sup>844</sup> De skrev även ibland på uppmaning av predikanter och trossyskon.<sup>845</sup> Deras budskap kan sägas ha varit könsneutralt eftersom det adresserades till såväl kvinnor som män.<sup>846</sup> Ibland riktades budskapet särskilt till med-  
systrarna.<sup>847</sup> Ämnen som kvinnorna behandlade i sina artiklar rörde sig om allt från personliga vittnesbörd till teologiska frågor, exempelvis dopet.<sup>848</sup> Kvinnorna skrev framför allt under rubriken "Brev till de små" från 1960-talet framåt<sup>849</sup> och senare även rubriken "Brev till de unga" eller liknande.<sup>850</sup> Från och med slutet av 1970-talet publicerades även dikter skrivna av kvinnor.<sup>851</sup>

Missionsuppdraget gällde även kvinnor. Kvinnor, särskilt mödrar med sina erfarenheter från barnuppfostran, kunde identifiera sig med det mödosamma evangelisationsarbetet. Det handlade om att så den goda säden, Guds ord i människornas hjärtan.<sup>852</sup> Det

---

<sup>841</sup> Från 1950-talets början kunde man få läsa exempelvis följande från redaktionen i SMT 12/1951, 160: "Zions Missionstidning, grundlagd 1925, utkommer även nästa år och vill främja frid och kärlek i kristendomen. Må alla medverka därhän genom sina betraktelser i denna tidning!" Se även information från redaktionen i SMT 12/1955, 188: "Dess [tidskriftens] syftemål är att i kärlek bygga Herrens församling invärtes och utåt. Den vill förkunna Guds ords evigt gällande sanning till undervisning, till bestraffning, till upprättelse, till tuktan i rättfärdighet, på det att Guds människa må vara fullbordad, till allt gott verk skicklig (2 Tim, 3:16–17)." Se ytterligare meddelande från redaktionen i SMT 12/1963, 179; Redaktören i SMT 12/1968, 192.

<sup>842</sup> En topp nåddes kring 1950-talet då 25 % av artiklarna var skrivna av kvinnor. Mot slutet av 1950-talet sjönk de kvinnliga skribenternas andel till omkring 5 % för att åter stiga till närmare 20 % vid mitten av 1960-talet. I början av 1970-talet sjönk andelen till omkring 6 % medan andelen var omkring 22 % år 1979. Efter en nedgång i början av 1980-talet steg andelen alster skrivna av kvinnor i mitten av decenniet till över 20 %. Nästa toppar var åren 1989 och 1995 då de kvinnliga skribenternas andel var över 30 %.

<sup>843</sup> *Wikberg, Linnéa* i SMT 1/1970, 2–3: "Må vi även under detta nya år vara beredvilliga att tjäna i Guds rike med flit, ty tiden hastar. Gud give, att Hans egna även skulle orka förkunna fridens evangelium för alla fridlösa själar i vår tid!" Se även *Wentin, Milda* i SMT 7–8/1978, 101–103; *Wikberg, Linnéa* i SMT 9/1979, 123–124; *Blind, Ellen-Sylvia* i SMT 2/1984, 24–28; *Eklund, Mildred* i SMT 1/1986, 10–13.

<sup>844</sup> *Kyröläinen, Matilda* i SMT 1–2/1949, 15–16; *Wentus, Maria* i SMT 1/1956, 3–4. Se även *Valkeinen, Maj-Britt* i SMT 10/1966, 147–148; *Vasara, Mirja* i SMT 11/1976, 154–155.

<sup>845</sup> Se exempelvis *Sandlund, Naemi* i SMT 1/1952, 15; *Sellberg, Hilma* i SMT 1/1963, 4–5.

<sup>846</sup> Se exempelvis *Sundström, Eva* i SMT 2/1956, 18–21; *Valkeinen, Maj-Britt* i SMT 12/1967, 192–194; *Jönsson, Ida* i SMT 12/1972, 173–174; *Ventin, Milda* i SMT 11/1982, 153–154.

<sup>847</sup> Se exempelvis *Vasara, Mirja* i SMT 4/1976, 61–62.

<sup>848</sup> Se exempelvis *Snellman, Helmi* i SMT 1/1994, 5–6 under rubriken "Guds nåd och ledsagelse". Se även *Palo, Maj-Lis* i SMT 4/1995, 10–13 under rubriken "Dopet – bevis på Guds förbund med Dig".

<sup>849</sup> Artikelförfattare var under 1960- och 1970-talen ofta *Ulla Wentin* och *Ethel Olaussen*, bägge systrar till redaktör Erik Wentin. Man kan anta att de skrev på uppdrag av redaktören.

<sup>850</sup> Se exempelvis signaturen *En bedjande mor* i SMT 3/1983, 38–39. I slutet av 1980-talet och början av 1990-talet skrev *Mildred Eklund* under rubriken "Till skolever och unga Guds barn" en artikelserie med förklaringar över Guds tio bud. Artikelserien började i SMT 10/1988 och avslutades i SMT 11/1989.

<sup>851</sup> Dikter skrevs bland andra av *Ellen-Sylvia Blind*. Se exempelvis SMT 3/1979, 41; SMT 5/1979, 78, SMT 7–8/1979, 100. En annan diktare var *Linnéa Wikberg*. Se SMT 10/1979, 129; SMT 2/1980, 22; SMT 7–8/1980, 111.

<sup>852</sup> *Wikberg, Linnéa* i SMT 6/1963, 90–91 skrev under rubriken "Sådd och skörd": "Också vi Guds barn äro satta till såningsmän i andligt hänseende. [– – –] Gud give sina egna kraft och mod att överallt föra med sig skäppan med det himmelska utsädet och strö ut den goda säden i människornas hjärteåker! [– – –] För oss föräldrar blir det ofta



handlade på samma gång om att lindra den existentiella nöden bland ofta unga människor. Det var de troendes uppgift att berätta om Jesus för dessa. Det var ett viktigt uppdrag som inte fick misskötas.<sup>853</sup>

Kvinnor visade även intresse för världsmission.<sup>854</sup> I början av 1950-talet fick läsarna ta del av små notiser om mission i länder som Indien och Kina.<sup>855</sup> I stormöten som arrangerades i Tornedalen medverkade bland andra zulukyrkans biskop samt en kvinnlig läkare från Indien.<sup>856</sup> Vidare understöddes en svensk kvinnlig missionär i Sydafrika av troendegemenskapen i Tornedalen.<sup>857</sup> En kvinnas engagemang blev i slutet av 1980-talet upptakten till LFF:s missionsarbete i Ingermanland. Mona Backman var inspiratören som lyckades övertyga predikanterna om missionsbehovet.<sup>858</sup> På det viset inleddes LFF:s missionsarbete på andra sidan östgränsen och denna verksamhet kom att engagera såväl män som kvinnor. Kvinnorna skötte först servering och andra praktiska uppgifter men fick så småningom ansvar även för undervisning av barn och unga. Efter ett drygt decennium av missionsarbete med frivilliga aktörer anställdes Jukka och Kristiina Paananen som LFF:s missionärer i Jaama under åren 2003–2009.<sup>859</sup> Initiativtagaren Mona Backman fick småningom av ingermanländarna själva epitetet "Ingermanlands moder".<sup>860</sup> Under våren 2009 öppna-

---

en tårars sädd och ur ett beträngt föräldrahjärta stiger bönen: Himmelske Fader! Verka genom din ande och välsigna den svaga sädden!"

<sup>853</sup> Signaturen A-M.W. i SMT 1/1969, 14–16 under rubriken: "Hos Jesus finns hjälp": "Det finns otroligt många unga människor, som finner livet helt meningslöst och hopplöst. [– – –] Ack arma människor som så leva helt utan hopp! [– – –] Vi kristna har här en stor uppgift, som jag tror att vi sköter rätt illa. Vi borde i alla fall någon gång försöka tala med någon av dessa människor om de himmelska tingen, om Jesus Kristus som kommit för att försona all vår skuld och framförallt att det finns en mening med livet och ett evighetshopp även för dessa människor."

<sup>854</sup> *Suhonen, Tilda* i SMT 2/1934, 23–25. Genom ekonomiskt understöd till och förbön för missionen kunde alla människor delta i evangeliseringen ansåg Suhonen.

<sup>855</sup> Se exempelvis SMT 7–7/1950, 112; SMT 11/1950, 174–175.

<sup>856</sup> Se SMT 6/1951, 71; SMT 11/1952, 175–176.

<sup>857</sup> Referat från stormöte i Korpilombolo i juni 1952. Artikel i SMT 11/1952, 175–176. "Väl är oss bekant hur Laestadianismen funnit god jordmån i Afrikas Rhodesia genom syster Ebba Mörtbergs hänförelse och Tornedalslaestadianernas trogna stöd och förbön."

<sup>858</sup> Se exempelvis *Backman, Mona & Björnwik, Viola & Wallgren, Stina* i SMT 6–7/1990, 86–89. Se även intervju med kyrkoherde *Arvo Soittu* i SMT 3/1995, 10–12. Artikeln översatt av *Kar[.] Snellman*. Soittu berättade i intervjun att han ofta ringde Mona Backman under präststudietiden.

<sup>859</sup> Se exempelvis Talonen, Jouko i SMT 7–8/1991, 106–107. Bland de frivilliga som i perioder vistades i Ingermanland fanns predikanten Mauno Vuollo med fru Ritva samt predikanten Jaakko Haapala med fru Raiili. Se Snellman, Gerda i SMT 7–8/1997, 14–15; Nygård, Annabella & Lindfors, Martina & Wargh, Mikaela i SMT 9/1997, 11–12. Kvinnornas arbetsuppgifter på missionsfältet har ofta varit opreciserade i missionsarbetets inledande faser. De har sträckt sig till praktiska värdinneuppgifter, men rätt tidigt har de annorlunda omständigheterna på missionsfältet medfört att kvinnornas arbetsuppgifter har utvidgats och kunnat omfatta bredare verksamhetsområden än kvinnor har haft i hemlandet. Så var det för de först kvinnliga missionärerna i Finska Missions-sällskapet, se Kena 1999, 343–346. Så var det även för de tidiga svenska kvinnliga missionärerna, se Sarja 2002, 309–315. På samma sätt tycks det ha varit för de laestadianska kvinnornas del i LFF:s missionsarbete i Ingermanland. Kristiina Paananens till att börja med opreciserade arbetsuppgifter blev omfattande. De inbegrep allt från diakoniarbete till organisering av barn- och ungdomsverksamheten, produktion av undervisningsmaterial, information, värdinneuppgifter, arkivskötsel m.m. Se skriftligt meddelande Kristiina Paananen 29.1.2009.

<sup>860</sup> *Björkskog, Fredrik* i SMT 9/2006, 14–15.

des ett kafé i Jakobstad, Monas Missionscafé, med målet att stöda LFF:s mission utomlands.<sup>861</sup> Finländska kvinnor, exempelvis Ann-Mari Mäenpää, engagerade sig även genom de amerikanska trossyskonen i missionsarbetet i Indien.<sup>862</sup> Mot slutet av undersökningsperioden fanns dessutom kvinnor med laestadiansk bakgrund som verkade som Finska Missionssällskapets missionärer.<sup>863</sup> Överlag kan konstateras att LFF:s yttre missionsverksamhet har varit blygsam i jämförelse med exempelvis Evangeliföreningens missionsarbete utomlands.<sup>864</sup>

Om de "inhemska" kvinnorna tystnade så tycks missionsarbetet i Ingermanland ha lett till att kvinnor lyftes fram på ett nytt sätt. Detta syntes inte bara i de kvinnor som engagerade sig i missionsarbetet och de äkta par som reste ut i missionens tjänst för längre och kortare perioder. De ryska kvinnornas tro och kämparglöd under gångna svåra tider framhölls.<sup>865</sup> Deras "mommoteologi" hade även något att tillföra utbildade teologer.<sup>866</sup>

#### *Det materiella utrymmets kvinnor*

Från det föreställda utrymmet, *Sions Missionstidning*, förflyttar vi oss till det materiella utrymmet, projektbönehusen, och granskar vilka uppgifter kvinnorna hade i den större troendegemenskapen. Som redan nämndes tillhörde förkunnaruppgiften i sammankomsten männen under hela undersökningsperioden. Beträffande söndagsskolläraryfunktionen skedde dock en förändring. Söndagsskolverksamheten inleddes under informanternas barndom i Skutnäs bönehus och Närvilä bönehus med såväl manliga som kvinnliga lärare.<sup>867</sup> I Näs hölls byns gemensamma söndagsskola i Larsmo församlings regi, även den med manliga och kvinnliga lärare.<sup>868</sup> Av projektbönehusen var det endast Närvilä som fortsatte traditionen med kvinnliga söndagsskollärare. En annan uppgift för kvinnor var tolkningen i sammankomsten.<sup>869</sup> Den var tillsammans med söndagsskolläraryuppsatzen ett könsgränsöverskridande ansvarsområde eftersom männen fungerade jämtesides med kvinnorna i dessa uppgifter. Ett annat utslag av könsgränsöverskridande verksamhet kan ses i de spontana tal som ibland förekom i sammankomsten. En kvinnlig tolk i Närvilä bönehus kunde fortsätta tala eller sjunga, efter att predikan var avslutad. Här var det inte fråga om en av menigheten utsedd förkunnare som tog till orda, utan om spontana yttring-

---

<sup>861</sup> Se annons i SMT 10/2009, 18.

<sup>862</sup> Se exempelvis Mäenpää, Ann-Mari i SMT 7–8/2000, 17–19.

<sup>863</sup> Paananen, Kristiina i SMT 1/2008, 14–16.

<sup>864</sup> Evangeliföreningen utförde missionsarbete i Japan från 1920-talet. Missionsarbetet i Kenya inleddes på 1960-talet. Se exempelvis Arkkila 1975, 253–256; Dahlbacka 1997, 234; Dahlbacka & Erikson & Jern 2010, 249–257. För en närmare beskrivning av de evangeliska kvinnliga missionärerna i Japan, se Jalagin 2007.

<sup>865</sup> Björkskog, Fredrik i SMT 9/2006, 14–15.

<sup>866</sup> Karjalainen, Tapio i SMT 3/2007, 17–19.

<sup>867</sup> Wentin & Wentin 1986, 20; Snellman 2001, 6–7.

<sup>868</sup> Gäddnäs & Fagerholm 2006, 104–105.

<sup>869</sup> Snellman 2005, 20–21, 32; Wentin & Wentin 1986, 20, 22.

ar inom sammankomstens ramar.<sup>870</sup> Auktoritet till detta vann hon sannolikt genom tolkningsuppdraget som hon innehade samt genom att hon var känd som en bibelkunnig kvinna. I bönehusen hände det sig att kvinnor och män i sammankomsten högljutt tackade Gud under gråt, skratt och handklappning.<sup>871</sup>

Innan bönehusföreningarna registrerades var uppgifterna i bönehusen till sin karaktär informella. Ett sådant informellt uppdrag som även kvinnor kunde sköta var att arrangera sammankomster och inlogera predikanter i bönehuset.<sup>872</sup> Övriga uppgifter som kvinnor kunde inneha i bönehusen var vaktmästaruppdraget. Kvinnorna fanns även med som deltagare på årsmöten.<sup>873</sup> De skötte om städning och servering vid större och mindre sammankomster. Den vanligaste uppgiften som kvinnorna hade i sammankomsten var den trogna åhörarens.<sup>874</sup> Syföreningsverksamheten inleddes under perioden i något av bönehusen eller i hemmen. Även flickor och pojkar deltog i verksamheten. Syföreningen var gemenskapsskapande inte endast för kvinnor utan även för de unga deltagarna.<sup>875</sup> Programmet bestod av social samvaro och handarbete. Syföreningen som samlades varje vecka var en viktig inkomstkälla för bönehusen då produkterna som tillverkades såldes på basarer.<sup>876</sup>

Åren efter kriget hade kvinnorna fortfarande kvar sin funktion som trogna åhörare i bönehusen. Däremot gick utvecklingen åt olika håll i projektbönehusen gällande enstaka dittills könsgränsöverskridande uppgifter. I Närvilå bönehus syntes inga större förändringar. Man hade redan en tradition av kvinnliga tolkar och valde en ny kvinna som tolk år 1957.<sup>877</sup> Man fortsatte även med kvinnliga och manliga söndagsskollärare och organister.<sup>878</sup> Efter ett avbrott under 1970-talet valdes kvinnliga styrelsemedlemmar, tillsammans med de manliga, i början av 1980-talet.<sup>879</sup> Vid inrättandet av nya verksamhetsformer valdes vanligen kvinnor tillsammans med män till ansvarspersoner.<sup>880</sup> I Näs bönehus fortsatte

---

<sup>870</sup> *Olaussen, E.* i SMT 2/1966, 31–32; Gäddnäs & Fagerholm 2006, 63–64.

<sup>871</sup> Granholm m.fl. 2003, 13; Gäddnäs & Fagerholm 2006, 118–120.

<sup>872</sup> Snellman 2005, 20; NFÅM 29.1.1968. Exempelvis i Näs bönehus skötte Helmi Snellman (f. Åkerfelt 1910–2004) uppdraget ända fram till slutet av 1960-talet. Därefter valde årsmötet personer som skulle tillkalla predikanter emedan föreningen i det skedet inte hade egna predikanter.

<sup>873</sup> JFSM 9.12.1959; JFÅM 11.1.1964; JFÅM 13.1.1968; JFSM 29.10.1968. I Skutnäs bönehus fanns exempelvis vaktmästare Hanna Sulkakoski vars lön och förmåner diskuterades på årsmötena. Sulkakoski fungerade som vaktmästare åren 1937–1959. Hon efterträddes av Hilda Östman som innehade tjänsten fram till år 1968.

<sup>874</sup> Snellman 2005, 47–49.

<sup>875</sup> *Saga* (2008, 13): "De hade ju syförening i gårdarna, med dessa pojkar och flickor umgicks vi."; *Erik* (2008, 4): "Då gick vi till syföreningen. Vi var ganska unga då vi började. Vi fick också samlas på bönehuset och sedan samlades vi i hemmen också. Vi var ju inte så många då. Vi sjöng och pratade och drack kaffe. Det var inte så vidlyftigt [program]."

<sup>876</sup> Granholm m.fl. 2003, 29–31; Gäddnäs & Fagerholm 2003, 101–103.

<sup>877</sup> Snellman 2005, 20–21.

<sup>878</sup> Wentin & Wentin 1986, 22–23. Av sammanlagt 35 söndagsskollärare som hade verkat fram till år 1986 var 25 kvinnor. Bland organisterna fanns 8 kvinnor och 8 män.

<sup>879</sup> Se exempelvis NBÅM 2.2.1948; NBSM 19.3.1970; NBÅM 18.3.1981; NBÅM 30.3.1996; NBÅM 24.3.2007.

<sup>880</sup> Från 1990-talet valdes såväl kvinnor som män till ungdomsledare i bönehuset. Se NBÅM 21.3.1990. Då en grupp av stödpersoner i bönehuset tillsattes år 2006 ingick såväl män som kvinnor i gruppen. Se NBSM 18.4.2006.

man med kvinnliga söndagsskollärare fram till slutet av 1950-talet. Från mitten av 1960-talet och framåt fanns endast manliga söndagsskollärare.<sup>881</sup> I Skutnäs bönehus försvann de kvinnliga söndagsskollärarna efter kriget. Under kortare perioder fanns en kvinnlig tolk och kvinnliga organister.<sup>882</sup>

Från 1960-talet var kvinnornas uppgifter i Näs bönehus så gott som oförändrade fram till undersökningsperiodens slut. En kvinnlig organist valdes år 1975.<sup>883</sup> I Skutnäs bönehus skedde några mindre förändringar i kvinnornas engagemang, även om åhörar- och värdinnerollen fortfarande var primär för kvinnorna. Kvinnor fanns med som flankstöd vid evangelisationsuppdrag på vårdinrättningar i staden från år 1999. Valet av en kvinna för administrativa uppdrag år 2000 och en kvinnlig organist år 2003 var försiktiga steg mot en reviderad syn på kvinnors befogenheter inom den stora troendegemenskapen.<sup>884</sup> År 2002 utsågs några medlemmar i Jakobstads Fridsförening till stödpersoner i en så kallad krisgrupp. Gruppens uppgift var stöda människor inom och utanför troendegemenskapen i svårigheter av olika slag. Hälften av de åtta stödpersonerna var kvinnor.<sup>885</sup>

Olika mer eller mindre privata initiativ av kvinnor kunde förekomma. Ett sådant var en mor- och barngrupp i Skutnäs bönehus åren 1997–2000 och i Näs bönehus troligen åren 2003–2004.<sup>886</sup> En annan typ av engagemang för kvinnorna i Skutnäs bönehus var församlingsfadderverksamheten i Jakobstads svenska församling. Den hade i anslutning till dopet utvecklats under 1960-talet. Styrelsen i Jakobstads Fridsförening hade en positiv hållning till att medlemmarna ställde upp som församlingsfaddrar i Jakobstads svenska församling. Detta invercade förmodligen på att ett antal laestadianska kvinnor engagerade sig. Verksamheten visade sig nämligen tilltala enbart kvinnor. Dessa knöts på detta sätt närmare Jakobstads svenska församling.<sup>887</sup>

De tre projektbönehusen skilde sig därmed från varandra beträffande uppgiftsfördelningen inom verksamheten. Närvilå bönehus hade den mest könsintegrerade profilen medan Näs bönehus hade den minst könsintegrerade profilen. Skutnäs bönehus befann sig ungefär på mitten av skalan. Kvinnors åhörar- och värdinnefunktion var dock

---

<sup>881</sup> Gäddnäs & Fagerholm 2006, 104–105.

<sup>882</sup> Snellman 2005, 48, 67; Granholm m.fl. 2003, 49–50.

<sup>883</sup> NFÅM 29.1.1975

<sup>884</sup> Snellman 2005, 86–88.

<sup>885</sup> JFÅM 15.2.2002; JFSM 14.8.2002.

<sup>886</sup> Snellman 2005, 88; Muntligt meddelande Snellman, Barbro 8.9.2008.

<sup>887</sup> Influenserna för församlingsfadderverksamheten kom från Sverige. Kyrkoherde Runar Backman var en av initiativtagarna och ett antal lekmän engagerade sig i verksamheten. Verksamheten kom att bestå av årliga hembesök hos familjer med nydöpta barn, fram till att barnet fyllde fyra år. Syftet var att hjälpa föräldrarna att upptäcka dopets betydelse, att få föräldrarna att ta ansvar för barnets kristna fostran och att få barnet till söndagsskolan. Till verksamheten hörde familjesamlingar och kurser för församlingsfaddrarna. Ekstrand 2008, 246–257. Församlingsfadderverksamheten sågs som en för kvinnor lämplig verksamhet. Hösten 1993 utvecklades församlingsfadderverksamheten i Jakobstads svenska församling. Behovet av församlingsfaddrar var akut vilket förmodligen ledde till att man vände sig till Jakobstads Fridsförening för att få fler församlingsfaddrar. Rytkölä 2006, 4–8, 34; JFSM 5.4.1994.

central i samtliga projektbönehus. Mot slutet av undersökningsperioden inträffade märkbara förändringar beträffande de laestadianska kvinnornas verksamhet. Som exempel kan nämnas kvinnors politiska engagemang, kvinnliga ledamöter i LFF:s styrelse och kvinnor som idkade teologiska studier. Även om detta gällde ett mindre antal laestadianska kvinnor kan dessa ses som exempel på en ny form av kvinnlig aktivitet inom Rauhan Sannriktningen.

### 3.3 Sammanfattning

Sammanfattningsvis kan konstateras att det traditionsstoff som ingick i *Sions Missions-tidning* var omfattande. Det skulle implementeras i det egna livet och samtidigt förmedlas vidare till andra människor. Det konungliga prästerskapet, kvinnor och män, kallades att förvalta sitt pund och att bära sitt kors. Det innebar att sköta sin gudsrelation i första hand. Kallelsen utmanades av faran att från den rätta vägen hamna i någotdera diket – köttslig frihet eller egenrättfärdighet. För bägge könen erbjöds hjälpmedlen bikt, bibelläsning och bön samt fasta och sång. Det konungliga prästerskapets andra uppgift gällde omsorgstjänsten inom ramen för troendegemenskapen. Den skedde inom den egna familjen och i bönehuset. Den låg nära det tredje uppdraget som innebar evangelisation. Inom ramen för den uppgiften var omsorg och tjänande fortfarande centrala, samtidigt som det kristna alternativet skulle lyftas fram för dem som stod utanför troendegemenskapen.

Traditionsstoffet som förmedlades bestod av såväl redan aktiva som nya traditioner. Få traditioner passiverades helt och försvann. Flera stabila drag kunde konstateras. Hit hörde ovan nämnda ramar för de uppdrag som hörde till det konungliga prästerskapet som stod fast under hela undersökningsperioden. Synen på hoten mot den sanna tron var även stabil. Dessa var köttslig frihet eller avgudadyrkan som yttrade sig i girighet, höghmod och omoral samt egenrättfärdighet. Spänningen mellan dessa två poler där den troende skulle utföra sin kallelse var konstant. Om detta rådde samstämmighet.

Det som däremot förändrades var det traditionsstoff som på ett eller annat sätt knöts ihop med polerna. Synen på det världsliga var ett exempel. Samhällsutvecklingen tvingade troendegemenskapen att omformulera världsligheten och skapa nya traditioner. Det ledde till att samstämmigheten naggades i kanten. Som exempel kan televisionsförbudet från mitten av 1900-talet några decennier framåt nämnas. Genom en till synes stor samstämmighet föddes traditionen med tv-fria hem i troendegemenskapen. Mot slutet av seklet tycks televisionen dock ha blivit mera allmän i hemmen i troendegemenskapen. Samstämmigheten hade försvunnit och traditionen som gällde televisionsförbudet förblev aktiv i en del kretsar medan den på andra håll blev passiv eller dog ut. Attityderna till utvecklingen inom datakommunikation mot slutet av seklet var annorlunda. Visst fanns kritiska röster som varnade och motsatte sig internet i hemmen. Internet blev trots detta

mera allmänt accepterat än televisionen hade varit. Den snabba utvecklingen var förmodligen en orsak till att man inte hann reagera. En annan orsak var att samstämmigheten i troendegemenskapen hade ersatts av flerstämmighet.

Flerstämmighet i synen på kunskap och i den ofta till kunskapen relaterade egenrättfärdigheten ledde till att olika slags traditioner levde sida vid sida. Detta gällde inte minst ifråga om relationerna till kyrkan. En ytterlighet såg den evangelisk-lutherska kyrkan som paria och undvek all kontakt så långt som möjligt. På andra ändan av skalan stod de som uppenbarligen hade ett visst samröre med kyrkan. Liberaliseringen av den evangelisk-lutherska kyrkan mot slutet av seklet var dock ansträngande även för de kyrkoaktiva inom troendegemenskapen. Synen på utmaningarna styrde utvecklingen inom troendegemenskapen. Där någon betraktade aktiva traditioner som garant för att hålla hoten på avstånd hade en annan en diametralt motsatt syn. Det var således i spänningsfältet mellan gammalt och nytt som såväl enskilda som hela troendegemenskapen formade sin uppfattning och utövade sin verksamhet.

I förhållande till redskapen som stod till buds för att bemästra utmaningarna fanns stabilitet och samstämmighet vid sidan om strukturella förändringar. Bikt, läsning, bön, fasta och sång var den troendes hjälpmedel i utmaningarna. Även om biktraditionen var aktiv under hela perioden ledde markeringen av bikten från seklets mitt till ökad betoning av biktens sociala funktion. Samtidigt ersattes offentlig bikt allt oftare av enskild bikt. Inställningen till bibelläsning var stabil, medan inställningen till läsning av annan litteratur fluktuerade. Åsikterna om världslig litteratur var knappast samstämmiga liksom inte heller synen på vad god andlig litteratur var. Förmodligen innebar det att traditionsstoffet som gällde den goda läsningen förutom den självskrivna bibelläsningen var varierande. När det gällde att praktisera bön såg en ny tradition dagens ljus mot slutet av perioden. Vid sidan av den dittills mest betonade enskilda bönen började man samlas till informell bön i små grupper. Det är oklart i vilken mån fasta utövades. Av diskussionerna kring mitten av seklet att döma kan den ha förekommit hos enskilda troende. Efter detta tycks av artiklarna att döma en eventuell fastetradition ha dött ut. Den tekniska utvecklingen ledde till nya musiktraditioner. Andlig musik på kassetter och cd-skivor utmanade traditionen med gemensam sång i hemmen.

Omsorgstanken var ständigt närvarande. Den omfattade den närmaste kretsen, familjen och trossyskonen. Inom troendegemenskapen avvek framför allt synen på familjen allt mer från det omgivande samhällets syn. Traditionen med stora familjer befästes under perioden samtidigt som man särskilt mot slutet av perioden ville betona de ensamståendes värde. Omsorgen inom troendegemenskapen yttrade sig från seklets mitt i form av andliga domar, en praxis som kan härledas till Laestadius praxis. Den traditionen kan således sägas ha varit en aktivering av en tidigare passiv tradition. I förhållande till denna praxis rådde flerstämmighet och traditionen tycks åter ha blivit mera passiv mot slutet av perioden.

I traditioner som anslöt sig till verksamheten kunde några förändringar noteras. Sammankomsten behöll sin centrala ställning inom troendegemenskapen. Förändringar kom dock till synes i sammankomstens funktion som social markör från seklets mitt. Sammankomstens struktur var rätt stabil. Avvikande från väckelserörelsens tidiga traditioner med allsång utan ackompanjemang blev orgeln det instrument som användes vid sammankomsterna. Verksamheten utvidgades till att innefatta ungdomsverksamhet och smågruppsverksamhet trots att samsyn saknades under perioden. Missionsarbete i det östra grannlandet inleddes. De troendes omsorgsansvar sträckte sig utöver troendegemenskapens gränser ut i samhället.

Villkoren för kvinnorna var desamma som för männen. Kvinnoidealet i *Sions Missionstidning* betonade goda personliga egenskaper kombinerade med en god kristlig levnad. Kvinnans trofasthet i kallelsen poängterades, särskilt ifråga om biktutövning och senare också när det gällde att bejaka sin talang. Kvinnor tänktes vara särskilt utsatta för högmodssynden varför regelverket specificerades för dem. I det konungsliga prästerskapets andra uppdrag, omsorgstjänsten, avvek kvinnornas uppgift från männens. Som mödrar och husmödrar tänktes kvinnorna ha särskild betydelse för barnens andliga fostran även om fäderna också hade ansvar för den. Från mitten av seklet blev mödrar med täta och många graviditeter allt mera avvikande i förhållande till kvinnor utanför troendegemenskapen. Mödrarnas ställning som hempräster aktualiserades särskilt i samband med kvinnoprästdiskussionerna. Mot slutet av perioden försökte man definiera mannens och kvinnans uppgifter i parrelationen och som fostrare. Familjerna inom troendegemenskapen utmanades av att mödrarna allt oftare förvärvsarbetade utanför hemmet.

De ogifta kvinnornas omsorg kunde förverkligas inom vård- och utbildningssektorn. I det konungsliga prästerskapets tredje uppdrag, evangelisationen, tog kvinnorna ansvar genom att författa evangeliserande artiklar i tidskriften. Det materiella utrymmets kvinnor var trogna åhörare vid sammankomsterna. De innehade samtidigt viktiga uppgifter i verksamheten. Hit hörde bland annat arrangerande av möten, inlogering av predikanter och servering. Synen på kvinnors aktivitet i det materiella utrymmet tycks ha skärpts i och med kvinnoprästdiskussionerna. Traditionen med kvinnliga söndagsskollärare passiverades därmed och syntes dö ut i två av projektbönehusen.<sup>888</sup>

---

<sup>888</sup> Detta gällde Skutnäs bönehus och Näs bönehus. Efter undersökningsperiodens slut, från hösten år 2010 fanns åter kvinnliga söndagsskollärare i Skutnäs bönehus, efter en paus på omkring 60 år.

## 4 Traditionens form i det levda utrymmet

I detta kapitel går vi in på traditionsförmedlingen i det levda utrymmet. Traditionsstoffet som beskrevs i föregående kapitel kan ses som ramar för laestadiansk kallelsepraxis i vars ljus kvinnornas aktivitet i det levda utrymmet kan betraktas. Inledningsvis undersöks den traditionsförmedling där informanterna har varit föremål för traditionsförmedlingen. Det handlar om hur ett kallelsemedvetande skapas. Därefter undersöks den traditionsförmedling där informanterna själva har varit förmedlare. Det handlar om hur informanterna omformade kallelsemedvetandet till praktik. I kapitlet klargörs även de kvinnliga informanternas förhållande till troendegemenskapens kvinnliga ideal som det uttrycktes i det föreställda utrymmet. Slutligen redogörs för de kvinnliga informanternas åsikter om och aktiviteter i det materiella utrymmet.

Inledningsvis presenteras informanternas livsförhållanden närmare. Informanterna är indelade i tre åldersgrupper. Den äldsta gruppen är alla födda före år 1945. Informanterna i mellangruppen är födda under 1940-talets senare del fram till slutet av 1960-talet. Informanterna i yngsta gruppen är födda på 1970- och 1980-talen. Det finns samtidigt begränsningar ur forskningsetisk synvinkel. De gäller informanternas familjeförhållanden och utsagor som kan härledas till informanterna. För att säkerställa informanternas anonymitet anges inte alltid exempelvis det exakta antalet barn i familjen. Istället kategoriseras familjerna i små, medelstora och stora familjer.<sup>889</sup> Inte heller används utsagor som kan härledas till specifika familjesituationer eller -händelser vilka kan leda till att informantens identitet avslöjas.

Informanterna hade olika långa liv att se tillbaka på. Det är viktigt att beakta det som tidigare har nämnts om minneskunskap, nämligen att individen har en benägenhet att betrakta det förgångna i ljuset av nutiden. Återgivningen av episoder i livet kan vara mer eller mindre exakt medan tolkningen av händelser ofta är en avspeglning av nuet. Nostalgiskt tänkande kan ha funnits med i informanternas utsagor. Det innebär att man laborerar med dåtid, samtid och framtid samtidigt. Dessutom inbakas ett värdesystem i resonemanget. Det förgångna får ett större värde än samtid och framtid.<sup>890</sup>

---

<sup>889</sup> I små familjer finns högst fem barn, i medelstora familjer finns från sex till tio barn och i de stora familjerna finns elva barn eller fler.

<sup>890</sup> Wolf-Knuts 1995b, 217.



### *Presentation av informanternas livsförhållanden*

De äldsta informanterna utgörs av Linnea, Saga, Anita, Rut, Greta, Ingrid, Viola och Erik. Samtliga är födda före eller under andra världskriget i små, medelstora eller stora familjer. Alla utom en person är födda i laestadianska hem. Gruppen hör till andra eller tredje generationens laestadianer i sin släkt. Det var deras föräldrar eller far- och morföräldrar som byggde bönehusen och därmed gav den laestadianska verksamheten tydliga strukturer på respektive ort. Merparten av informanterna i denna åldersgrupp har således genom hemmens primärsocialisation kommit in i väckelserörelsen.<sup>891</sup> Gruppen har också upplevt gammallaestadianismens splittring som något berörde de svenskspråkiga laestadianerna i Österbotten från 1930-talet och framåt.

I flera informanternas hem bedrevs jordbruk och boskapskötsel. I småbrukarhemmen var fadern ofta förvärvsarbetande medan modern arbetade i hemmet. Utmärkande för den generation som informanternas föräldrar tillhörde var ofta fysiskt hårt arbete.<sup>892</sup> Någons mor bidrog till den ekonomiska försörjningen genom att sy kläder. Detta var ett arbete som kunde utföras i hemmet och som gav välbehövlig extra inkomst.<sup>893</sup> Andra informanternas mödrar arbetade i perioder på fabriker. De äldre barnen hjälpte till med skötseln av hem och småsyskon. Bland informanternas barndomshem fanns också överklasshem där modern inte deltog i lönearbetet.

Sex informanter i äldsta gruppen gifte sig med tiden. De som hade vuxit upp i laestadianska hem gifte sig med laestadianska män och fick barn. Personen med icke-laestadiansk bakgrund anslöt sig tillsammans med partnern till den laestadianska väckelserörelsen. Familjestorleken i informanternas egna familjer varierar och samtliga familjestorleksskisser finns representerade. Någon av informanterna utbildade sig och förvärvsarbetade mellan graviditeterna. Andra var hemarbetande mödrar med olika typer av hemindustri eller kvällsarbete. Erik försörjde familjen genom dubbelarbete. De som inte gifte sig förvärvsarbetade inom industrin och vårdsektorn. Flera av mångbarnsmödrarna framhöll att ekonomin var orsak till ständigt bekymmer i familjen. Periodens äldre informanter kan sägas höra till den generation som byggde upp sam-

---

<sup>891</sup> Begreppet "väckelse" kan ha olika innebörd beroende av vilken generation man hör till. Till skillnad från första generationens väckelsefolk som kan ses som "revolutionärer" innebär väckelse för de följande generationerna identifikation med ett redan inlärt socialt beteende. Detta utesluter naturligtvis inte att följande generationers väckelsefolk även hade erfarenhet av andlig väckelse. Se Balle Petersen 1977, 118–119. Begreppet "väckelserörelse" har ofta kommit att innebära 1700-talets pietistiska och herrnhutiska väckelserörelser och även 1800-talets väckelserörelser. Begreppets tidiga innebörd, det individuella uppvaknandet, ersattes under 1800-talet med en kollektiv dimension. Förskjutningen från individ till kollektiv innebar att fokus kom att ställas på en empirisk uppdelning av människor i stället för, som tidigare, erfarenheter i nådens ordning. Se vidare Nordbäck 2010, 115–162.

<sup>892</sup> Roos 1987, 51–59.

<sup>893</sup> Jallinoja 1985, 250. Hemindustrin (kotiteollisuus) var en vanlig inkomstkälla för kvinnor i finländska arbetarfamiljer i början av 1900-talet. Den kunde omfatta exempelvis sömnad.

hället efter kriget.<sup>894</sup> Det var den anpassningsbara åldersgrupp som, enligt Jeja Pekka Roos, var nöjd med livet om familjen hade lyckats skaffa sig egen bostad och bil. Om barnen dessutom var välartade, utbildade och framgångsrika hade man nått målet.<sup>895</sup> Vid tidpunkten för intervjuerna var samtliga informanter i den äldsta gruppen pensionerade.

Till den andra gruppen informanter hör Mona, Krister, Monika, Mia, Ulla, Elisabet och Ellen. Fem av informanterna växte upp i laestadianska hem medan två informanter växte upp i sekulariserade hem med få inslag av kristen trosutövning. Det förekom ingen kristen andaktsutövning i de icke-laestadianska hemmen med undantag av aftonbön i det ena hemmet. Bägge informanterna med icke-laestadiansk bakgrund gick i icke-laestadiansk söndagsskola under någon period av barndomen. Någon form av trosutövning fanns dessutom i far- eller morföräldrarnas hem. De till bakgrunden icke-laestadianska informanterna kom i kontakt med det laestadianska traditionsstoffet under ungdomsåren. De övriga informanterna växte upp och in i den laestadianska trosformen i små, medelstora eller stora familjer. Bland fäderna fanns arbetare, jordbrukare och företagare. I ett hem fanns även representanter för den äldre generationen med i informantens barndom. Bland informanternas mödrar fanns hemarbetande mödrar samt mödrar som förvärvsarbetade inom servicenäringen eller som tjänstemän. Hemindustri i form av sömnad var mödrarnas inkomstkälla i något hem. Någon informant var äldst medan andra tillhörde de yngre i syskonskaran.

De flesta informanter i mellangruppen utbildade sig som unga. Någon hade vuxenstuderat.<sup>896</sup> Vid tidpunkten för intervjuerna arbetade alla utanför hemmet inom utbildningssektorn, den sociala sektorn och servicebranschen. Alla informanter i mellangruppen hade gift sig med laestadianer. Så gjorde även de som anslöt sig till väckelserörelsen som unga. Samtliga var föräldrar i små eller medelstora familjer. Några hade vid tidpunkten för intervjuerna barnbarn. Samtliga hade anknytning till den laestadianska verksamheten på sin hemort.

Till den yngsta gruppen av informanter hör Sofia, Sara, Lillemor, Yvonne, Mattias, Susanne och Maria. Alla utom en är födda i laestadianska hem. Till religionsutövningen i det icke-laestadianska barndomshemmet hörde aftonbön och söndagsskola. De övriga informanterna socialiserades in i den laestadianska väckelserörelsen som barn. Informanterna växte upp med förvärvsarbetande fäder och, i de flesta fall, under informanternas barndom hemarbetande mödrar. Någon livnärde sig på jordbruk, någons far var tjänsteman och någons far var industriarbetare. Samtliga familje-

---

<sup>894</sup> Roos 1987, 51–55. Enligt Roos kategorisering hör de till efterkrigstidens generation av återuppbyggnad och tillväxt samt i någon mån till den stora brytningens generation.

<sup>895</sup> Roos 1987, 55, 71.

<sup>896</sup> Det handlade om pedagogisk utbildning, utbildning inom social- och hälsovård samt merkantil utbildning.

storlekar fanns representerade i informanternas barndomshem och informanterna befann sig på olika platser i syskonordningen.

De yngsta informanterna var alla gifta med laestadianer. Vid undersökningsperiodens slut fanns samtliga familjstorlekar representerade: små, medelstora och stora familjer.<sup>897</sup> Flera hade utbildat sig och arbetade inom den sociala sektorn. Andra hade fått sin utbildning på det pedagogiska området. Någon var vårdledig vid tidpunkten för intervjuerna. Andra hade vuxenstuderat eller höll på att fortbilda sig. Vidare arbetade någon informant i makens företag eller inom industrin. Samtliga informanter deltog i högre eller lägre grad i den laestadianska verksamheten på hemorten.

I följande avsnitt möter vi ovan presenterade informanter. Här redogörs för hur informanterna har socialiserats in i det laestadianska traditionsstoffet i det levda utrymmet, hemmet. Vidare redogörs för hur informanterna omförhandlade och förmedlade stoffet vidare i sina egna hem. Det levda utrymmet kan anses tätt sammanflätat med det materiella och det föreställda utrymmet. Det var nämligen i den vardagliga kallelsen som den personliga övertygelsen, i önskvärd kongruens med förkunnelsen i bönehus och *Sions Missionstidning*, skulle omsättas i praktisk handling.

## 4.1 Kallelsemedvetandet skapas

Som tidigare har konstaterats kan innehållet i traditionen bestå av bland annat olika verksamheter eller normer som emanerar ur en ideologi. Det laestadianska trosstoffet som framträdde i det föreställda och i det materiella utrymmet inramades av en kallelselära där förvaltaruppdraget hos det konungsliga prästerskapet markerades. Uppdraget bestod av en vertikal dimension – att sköta gudsrelationen och en horisontal dimension – att sköta relationen till nästan. Den troende var kallad att vårda bägge dimensionerna.

### 4.1.1 Traditionen tas emot

I innevarande avsnitt granskas traditionens innehåll i det levda utrymmet och på vilket sätt kallelsemedvetandet skapades i informanternas laestadianska barndomshem. Det handlar om den förmedling som informanterna har blivit föremål för i sin barndom och i sin ungdom. Den äldsta gruppen av informanter skildrade traditionsförmedlingen i sina barndomshem från undersökningsperiodens början och framåt. Mellangruppen bland informanterna redogjorde för traditionsförmedlingen i sina barndomshem från omkring 1950-talet och framåt. Den yngsta gruppen informanter skildrade den tradi-

---

<sup>897</sup> Några av informanterna var gravida vid tidpunkten för intervjuerna och födde sina barn före slutet av år 2009.

tionsförmedling som hade ägt rum i hemmen från omkring 1970-talet och framåt. Det handlade om en tidsgaffel på omkring 70 år.

### *Nådatiden – arbete och vila*

Utmärkande för samtliga informanternas verk har varit synen på tiden. Hela livet var en nådatid, en dyrbar tid som skulle användas under ansvar. Man skulle nämligen inte "förnöta sin nådatid" på oväsentligheter eller genom att leva i synd.<sup>898</sup> Nådatiden kännetecknades i de laestadianska hemmen under de äldre informanternas barndom av en markerad veckorytm med särskild vördnad för vilodagen. Vardagens arbete och försörjning var teman som återkom, särskilt hos de äldsta informanterna, och dessa minnes det ständiga arbetet i sina barndomshem.<sup>899</sup> Arbetet krävde alla familjemedlemmars insatser och all tid skulle vara produktiv. Informanterna fick som unga lära sig att hjälpa till i hemmet. Flickorna hjälpte mamma medan sönerna hjälpte pappa.<sup>900</sup> Arbetsfördelningen i hemmen var tidstypisk.<sup>901</sup> Sjukdom kunde dock medföra att man avvek från denna.<sup>902</sup> Fanns det kor i fähuset hörde mjölkningen i huvudsak till kvinnans uppgifter.<sup>903</sup> De äldsta informanterna mindes inte endast arbetet i barndomshemmet. Det fanns även tid för lek mellan arbetsuppgifterna. Fina leksaker fanns inte alltid men barnen var kreativa och gjorde själva leksaker av nyttoföremål som inte längre använ-

---

<sup>898</sup> Denna tidsuppfattning, med nådatiden som ett centralt begrepp, delas med den schartauanska trosformen. Lewis 1997, 116–120.

<sup>899</sup> *Linnea* 2008, 3: "Då var jag hemma. Och där fanns nog arbete."; *Anita* 2008, 2: "Sedan började vi [barn] hjälpa till efterhand [– –] Det fanns inga fritidsproblem."

<sup>900</sup> *Linnea* 2008, 12: "Men arbetade gjorde vi! [...] Och på kvällarna satt vi, mamma satt och spann. Det krävdes mycket garn för så många fötter till sockor och strumpor. Och vi satt, vi flickor, med varsin sticksöm. Vi var inte sysslolösa inte."; *Erik* 2008, 2: "Det var ju krigstid. Pappa var ju bort och vi som var äldre fick ju börja hjälpa till. [– –] Vi var i fähuset, det fanns inget vatten där. Så vi måste bära in vattnet. Och ved... vi började hugga då... måste hjälpa till."; *Saga* 2008, 5: "Det var ju vi [...] som arbetade [– –]. Så vi tvättade kläder." Det var vanligt under den förindustriella tiden att flickor redan under skolåldern till exempel skötte sina småsyskon. Se Jallinoja 1990, 98–99.

<sup>901</sup> Enligt Orvar Löfgren var det vanligt under 1800-talet att männen hörde till produktionssfären och ofta utförde arbetet utomhus. Kvinnorna utgjorde hemmets hjärta. De skötte om hemmet och barnen. Se Löfgren 1979, 111. Den arbetsfördelning som, enligt Ann-Catrin Östman, rådde i österbottniska jordbruk under tidigt 1900-tal gällde således även i de laestadianska barndomshemmen i mitten av seklet. Östman har konstaterat att kvinnorna var mångsidiga och flexibla. De utförde utöver sina egna arbetsuppgifter även sådana uppgifter som uppfattades som manliga. Männen var däremot obenägna att utföra uppgifter som uppfattades höra till kvinnors arbete till exempel mjölkning av kor. Hierarkin med mäns överordning och kvinnors underordning som framträdde i uppdelningen av arbetsuppgifter osynliggjordes av uppfattningar om ömsesidighet och gemenskap, enligt Östman. Se Östman 2000, 307, 318.

<sup>902</sup> Exempelvis *Saga* 2008, 5–6.

<sup>903</sup> *Rut* 2008, 2: "Mjölkningen hörde till kvinnorna. Men sedan vi hade fått mjölkmaskin började nog min bror mjölka."

des.<sup>904</sup> Kontakterna till icke-laestadianska barn kunde ofta vara begränsade eftersom lekkamraterna i allmänhet var laestadianer.<sup>905</sup>

De yngre informanternas laestadianska barndomshem skiljde sig inte nämnvärt från de äldre informanternas. Tanken på nådatiden var fortfarande central. De yngre informanternas barndom präglades även av en fast tidsrytm. Det myckna arbetet i vardagen avbröts för söndagens helgd. I de stora familjerna var de ekonomiska resurserna knappa.<sup>906</sup> Arbetet var ändlöst och alla fick hjälpa till.<sup>907</sup> De i allmänhet hemmaarbetande mödrarna stod för basservicen i hemmen. Informanterna mindes sina mödrar som ständigt arbetande.<sup>908</sup> Barnen fostrades att ta hand om varandra och hjälpa till i hemmet.<sup>909</sup> I hemmen rådde vanligen den arbetsfördelningen att mödrar och döttrar hjälptes åt med hushållsarbetet och barnens skötsel medan fäder och söner skötte utomhusarbetet.<sup>910</sup> Mödrarna tycks ha varit hemmets "hjärna och hjärta".<sup>911</sup> Flera informanter hade redan som unga haft en nära relation till sin mamma. Med henne umgicks man och pratade under tiden som arbetet blev gjort.<sup>912</sup>

Söndagen – vilodagen – skiljde sig markant från vardagen i barndomshemmen. Här kunde en kontinuitet från de äldsta till de yngsta informanterna noteras. Helgdagens betydelse markerades på flera olika sätt, framför allt genom att allt arbete som kunde undvikas avstannade.<sup>913</sup> Den tid som till vardags användes till arbete för famil-

---

<sup>904</sup> *Linnea* 2008, 8: "Och det fanns ju inga leksaker. Vi tog till vara tomma kanelburkar och sådant som mamma slängde bort."

<sup>905</sup> *Saga* (2008, 11, 13–14) lekte mest på familjens gård och umgicks som tonåring med laestadianska ungdomar. *Monika* 2008, 5: "Jag hade endast kristna kamrater."

<sup>906</sup> Exempelvis *Monika* 2008, 8: "De [föräldrarna] hade nog ett gott förhållande men omständigheterna gjorde att det var svårt flera gånger: stor familj och ekonomin." Även *Krister* (2008, 11) mindes att modern gjorde sitt bästa "i ur och skur" för barnen trots att de ekonomiska resurserna inte alltid var de bästa.

<sup>907</sup> Informanterna lärde sig tidigt ta ansvar i hemmet. Exempelvis *Ulla* 2008, 2: "Man fick ju nog börja från tidiga år. Jag var inte så gammal då jag började koka mat. Vi skötte ofta på sommaren också småsyskonen."

<sup>908</sup> *Ellen* 2002, 1–2: "Hon [modern] har varit en sådan som har varit hemma och skött marktjänsten. Hon lärde oss att arbeta och handarbeta." *Sofia* 2008, 5; *Yvonne* 2008, 2, 11.

<sup>909</sup> *Yvonne* (2008, 9) mindes exempelvis julförberedelserna: "Vi började som ganska unga att hjälpa till med julförberedelserna. Det var ju roligt. Vi storstädade våra rum inför julen och hjälpte till att storstäda i kök, vardagsrum och bastu. Vi bakade också tillsammans. På självständighetsdagen bakade vi alltid pepparkakor. Sådana traditioner känns trevliga och bra. Man var ju tillsammans då."

<sup>910</sup> Undantag fanns. *Krister* (2008, 12) började tidigt diska och städa undan efter måltider. "Det var ju vår [syskonens] uppgift att städa undan efter maten. Hela köket skulle städas, mattorna ut och golvet sopas."

<sup>911</sup> Se exempelvis *Ulla* 2008, 13: "Mamma [– – –] styrde och ställde [inom hemmets väggar] och pappa fogade sig i det. Men pappa styrde nog utåt [utanför hemmets väggar]. Enligt *Maria* 2002, 3 var det modern som var hemmets "tänkare." Fadern agerade enligt hustruns tankemönster och värderingar.

<sup>912</sup> *Ellen* 2002, 3: "Jag har alltid haft bra kontakt med henne [modern]. Jag gick ju bredvid henne då hon jobbade i köket. Och vi jobbade i lag. [– – –] Jag har kommit nära mamma." Även *Mona* (2008, 12) hade likadana erfarenheter från sin barndom: "Hon [modern] ville nog vara både kamrat och mamma. Hon har nog stått för det stabila."

<sup>913</sup> I *Monikas* (2008, 7) barndomshem skulle huset vara städat och helgfint på lördagskvällen. Endast matlagning hörde till söndagens arbete. "På söndag var det söndag, sa *Mona* (2008 11), då gjorde man inget annat än kokade mat och åt." *Ulla* (2008, 11): "Det var som en särskild söndagskänsla på något sätt. Man utförde ju inget extra [arbete] då. Man skulle inte heller klippa, sticka eller sy då." Även de icke-laestadianska hemmen

jens uppehälle skulle på söndagen användas till andlig uppbyggelse. Detta innebar naturligtvis att fäderna var närvarande i hemmen på ett helt annat sätt än i vardagen.<sup>914</sup> Det var förmodligen därför som barndomsminnen av söndagar så ofta handlade just om faderns förehavanden. Det var han som ägnade sig åt läsning ur Bibel och postillor, högt för familjen eller ibland för gäster eller tyst för sig själv.<sup>915</sup> Förutom andlig litteratur som lästes, sjöng man kanske tillsammans psalmer och sånger som fanns nedskrivna i häften och som senare ingick i *Sions sånger*.<sup>916</sup> I flera hem lyssnade man till gudstjänsten i riksradien.<sup>917</sup>

Söndagen var således avskild för andlig verksamhet. För husmoderns del innebar veckoslutet i de flesta fall merarbete. Inför helgen skulle hela familjen tvättas, söndagskläderna skulle iordningställas och huset skulle städas.<sup>918</sup> Det blev inte mycket tid över för läsning överhuvudtaget. På söndagen kokades ofta festmat med flera rätter, ibland med husfars eller barnens assistans.<sup>919</sup> Söndagens prägel av familjedag, vilket särskilt de yngre informanterna betonade, förstärktes av att hela familjen var samlad och avnjöt gemensam söndagslunch.<sup>920</sup> Att helga vilodagen var dock inte något specifikt för enbart den laestadianiska väckelserörelsen. Det har varit ett utmärkande drag för väckelserörelser i allmänhet.<sup>921</sup>

Söndagens betydelse markerades även i en särskild söndagsklädsel. Traditionen med söndagsklädsel utmärktes, liksom klädseln i allmänhet, av såväl kontinuitet som förändring. I de äldsta informanternas barndom klädde sig kvinnor och flickor i kjol eller klänning såväl vardag som söndag. Dessutom användes förkläden till vardags.<sup>922</sup> I

---

präglades av helgstämning. Hos *Elisabet* (2008, 5) inleddes helgen med bastubad på lördag varefter hela familjen umgicks och tittade på tv. Söndagen tillbringade man ofta med att besöka far- och morföräldrar. *Mia* (2009, 6) mindes söndagarna som mera fridfulla.

<sup>914</sup> Exempelvis *Ulla* 2008, 11: "Pappa var ju den dagen [söndagen] mera hemma då också."

<sup>915</sup> *Viola* (2002, 1–2), *Rut* (2008, 3) och *Linnea* (2008, 5) berättade om fädernas läsning.

<sup>916</sup> *Linnea* (2008, 6) brukade sjunga tillsammans med systrarna. *Sagas* (2008, 20) pappa initierade gemensamma sångstunder med familjen.

<sup>917</sup> *Krister* 2008, 9: "Och så var det ju före sammankomstbesöket nästan mera regel än undantag att radion stod på under radiogudstjänsten."; *Ulla* 2008, 10: "Så lyssnade vi ju alltid till radiogudstjänsten, radion stod alltid på då, minns jag."; *Ellen* 2002, 1: "Vi lyssnade alltid till högmässan [i radion]." Man lyssnade till radiogudstjänsten även om man i övrigt avskärmade sig från icke-laestadiansk förkunnselse.

<sup>918</sup> Exempelvis *Monika* 2008, 7.

<sup>919</sup> I såväl äldre som yngre informanternas barndomshem hände det att fäderna assisterade vid tillredning av söndagslunchen. *Saga* 2008, 20: "Och då [på söndagarna] skötte han om maten"; *Rut* 2008, 9: "Han [fadern] brukade mosa potatisen"; *Ellen* 2002, 2: "När jag blev äldre fick jag stanna hemma [från söndagsskolan] och hjälpa henne [modern] med efterrätten och annat smått, till exempel skala potatis." *Marias* (2002, 1) pappa hjälpte till att göra lunchen klar efter söndagsskolbesöket.

<sup>920</sup> *Susanne* 2008, 7: "Alla var ju hemma [på söndagen]." Enligt *Maria* (2002, 1–2) fick inte ungdomarna sova över lunchen. *Mattias* 2008, 9: "Man åt ju alla tillsammans. På söndagarna skulle vi alla [stiga] upp senast till lunchen."

<sup>921</sup> Balle Petersen 1977, 89. Om söndagens helgd, se Tamminen 2002.

<sup>922</sup> Seden med söndagskläder var allmänt förekommande. Under 1900-talets första decennier var det exempelvis brukligt med söndagsklädsel i Vörrå i Österbotten. Det hände att unga flickor ägde "en omgång

något hem hade man finare kläder som användes enbart på söndagar. Men hade man inte råd att ha särskilda söndagskläder gjordes som i Sagas och Linneas hem: klänningen tvättades och ströks på lördagen för att sedan användas resten av veckan. Inte endast klänningen skulle vara ren och nystruken. Det skulle även de helst vitfärgade rosettbanden i håret vara.<sup>923</sup> Under perioden inträffade en förändring i klädtraditionen. De yngre informanterna började klä sig i långbyxor till vardags.<sup>924</sup> Till söndagen bar man dock kjol eller klänning, åtminstone vid sammankomstbesöket.<sup>925</sup> Även traditionen att bära kjol på söndagen började med tiden luckras upp.<sup>926</sup> Männerna däremot hade särskild söndagsklädsel, eller klädde åtminstone upp sig till söndagen, under hela undersökningsperioden.<sup>927</sup>

Till söndagens program hörde att delta i religiösa aktiviteter som ordnades utanför hemmet. Hit hörde söndagsskola för barnen. De flesta, men inte alla, informanterna gick i söndagsskola som barn. Under den äldsta informantgruppens barndom hade söndagsskolan olika utformning på olika orter. Den kunde hållas i hemmen, i bönehuset eller i den evangelisk-lutherska församlingens regi. Frikyrkliga söndagsskolor frekventerades ibland, vilket kan ha berott på praktiska omständigheter, som till exempel avstånd.<sup>928</sup> Det kan också ha berott på att den laestadianska söndagsskolan fortfarande sökte sin form.<sup>929</sup> Att informanten med icke-laestadiansk bakgrund besökte en frikyrklig söndagsskola var knappast ägnat att förvåna. Däremot är det värt att notera att den frikyrkliga söndagsskolan besöktes av barnen i ett hem, där man annars ogärna deltog i andra samlingar än de som hölls i bönehuset. I det hemmet deltog man till exempel sällan i den evangelisk-lutherska kyrkans gudstjänster. I ett annat hem där man var lika restriktiv med kyrkobesöken gick informanten till en söndagsskola som hölls i kyrkans regi i skolans utrymmen. Söndagsskolan kan således konstateras ha varit en verksamhet där samfundsgränserna kunde överskridas. Samtidigt fanns det hem där barnen inte besökte söndagsskolan eftersom närmaste söndagsskola inte var en laestadiansk söndagsskola.

---

vardags- och en omgång söndagskläder." Se Lönnqvist 1972, 104–105. *Linnea* 2008, 4: "Det fanns inte någon som gick utan förkläde."

<sup>923</sup> *Saga* 2008, 20: "Så de skulle ju synas på klädseln också. Och i hårbandet... [att det var söndag]".

<sup>924</sup> I *Monas* (2008, 11) och *Monikas* (2008, 5) tidiga barndom hörde kjol till vardagsklädseln. Under skoltiden började de allt oftare använda långbyxor.

<sup>925</sup> Exempelvis i *Saras* (2008, 6) hem bar flickorna kjol på söndagen. Den hörde till festklädseln. Likadant var det i *Yvannes* (2008, 8) och *Susannes* (2008, 7) hem. *Ellen* 2002, 2–3: "Efter sammankomsten bytte vi kläder och for ut och leka."

<sup>926</sup> I exempelvis *Ullas* hem försvann traditionen under hennes uppväxtår.

<sup>927</sup> *Erik* 2008, 7: "Nog hade vi bättre kläder för söndagsbruk." Även *Mattias* (2008, 9) berättade att "man städade upp sig" på söndagen.

<sup>928</sup> Det handlade om Frälsningsarméns och Metodistkyrkans söndagsskola.

<sup>929</sup> Exempelvis i Skutnäs bönehus dröjde det till stadgeändringarna år 1973 innan man slog fast att söndagsskolan hörde till den ordinarie verksamheten i bönehuset.

Samtliga av de yngre informanterna hade gått i söndagsskola. Den laestadianska söndagsskolan räknades förmodligen som en etablerad verksamhetsform i projekt-bönehusen från 1960-talet. Dessutom hade kommunikationsmöjligheterna förbättrats så att avståndet till bönehuset inte utgjorde något hinder att delta i söndagsskolan. Barnen i de laestadianska hemmen besökte därmed den laestadianska söndagsskolan. De yngre informanterna med icke-laestadiansk bakgrund besökte andra söndagsskolor.<sup>930</sup> Den laestadianska söndagsskolans etablering innebar att gruppidentiteten på bönehusnivå förstärktes.

Söndagens viktigaste programpunkt i de laestadianska barndomshemmen utgjorde framförallt sammankomstbesöket.<sup>931</sup> Traditionen med sammankomstbesök präglades av kontinuitet. I samtliga laestadianska barndomshem besöktes sammankomsten troget. Till bönehuset gick hela familjen tillsammans varje söndag.<sup>932</sup> I bönehusen hölls sammankomst varje söndagseftermiddag och ibland även på kvällen. Senare hölls även sammankomst på lördagskvällar. Det var otänkbart att utebli från sammankomsten utan giltig orsak. Ibland stannade någon hemma för att sköta de riktigt små barnen.<sup>933</sup> Sammankomstbesöket var ett konkret uttryck för vilodagens helgande. I sammankomsten fick man först och främst lyssna till Ordet, själens andliga mat.<sup>934</sup>

I några av informanternas hem betonades den rena förkunnelsen i bönehuset speciellt i förhållande till den evangelisk-lutherska kyrkans förkunnelse. Förkunnelsen i kyrkan ansågs nämligen inte erbjuda någon andlig föda.<sup>935</sup> I andra hem valde man att

---

<sup>930</sup> *Maria* 2002, 1; *Susanne* 2008, 7: "Man visste nog att det var söndag fast man var liten. Alla var ju hemma då. Sedan gick vi till söndagsskolan. Till lunchen hade vi extra god mat. Sedan kom bönehusbesöket. Det var likadant varje söndag." *Sara* 2008, 5–6; *Sofia* 2008, 5: "Mamma och pappa arbetade ju inte då [på söndagen], bara det nödvändiga med mat och sådant. Men inte arbetade de ju mera än så. Och så var det ju en vilodag. Man for till söndagsskola och till bönehuset." Så var det även hemma hos *Yvonne* (2008, 8): "Det var skillnad på vardag och söndag på det sättet att på söndag klädde man upp sig och gick till söndagsskolan. Man arbetade inte heller på söndagen. Sedan for man till bönehuset."

<sup>931</sup> *Saga* (2008, 7): "Vi besökte hemskt sällan kyrkan. Vårt andliga hem var [– – –] bönehus dit vi gick [– – –] tillsammans med andra laestadianer." Flertalet informanter besökte endast möten inom troendegemenskapens rammar. Andra familjer besökte kyrkan vid större högtider som jul och påsk eller i samband med förrättningar. Exempelvis *Sara* 2008, 2; *Yvonne* 2008, 3–4, 9; *Mattias* 2008, 3, 9; *Sofia* 2008, 2.

<sup>932</sup> Detta gällde samtliga informanter med laestadiansk bakgrund. *Sagas* (2008, 38) föräldrar ville inte tvinga barnen men uppmanade dem nog att gå. *Monika* (2008, 4): "Hemifrån så var det nog mest bara våra stormöten och [sammankomsten] i bönehuset. Någon gång vid speciella tillfällen gick vi i kyrkan, typ vid dop och konfirmation eller så." Redan som ung förstod *Krister* (2008, 4) att föräldrarna förväntade sig att han skulle besöka sammankomsten: "Det var förstås inte någon lag [att besöka sammankomsten] men nog skämdes jag nästan om jag inte hade varit där [i bönehuset] då föräldrarna kom hem." Att besöka sammankomsten var samtidigt en form av trosbekännelse inför kamrater som inte hörde till troendegemenskapen. Enligt *Krister* (2008, 4–5) var det ibland lättare och ibland svårare att avbryta samvaron med kamraterna för att bege sig till bönehuset.

<sup>933</sup> *Ellen* 2002, 2–3: "Jag skötte ofta då de for till bönehuset. Mamma ville med och vi hade småbarn då."

<sup>934</sup> *Greta* (2002, 1) citerade förklaringen till tredje budet i Luthers lilla katekes: "Vi skola frukta och älska Gud, så att vi icke förakta predikan och Guds ord, utan hålla det heligt, gärna höra det och lära oss det."

<sup>935</sup> *Linnea* 2008, 5: "Det var två helt skilda saker, [...] bönehuset och kyrkan. Vi hörde inte till kyrkofolket som gick till kyrkan, nej."; *Saga* 2008, 10 funderade varför föräldrarna besökte endast bönehuset: "Jag tror nog att det var det att [...] man inte skulle villas [bort från sin tro]."



besöka kyrkan, förutom vid förrättningar, även vid särskilda högtider som jul och påsk.<sup>936</sup> Den kyrkokritiska synen som framträdde i *Sions Missionstidning* fanns således konkret med i det levda livet och tog sig uttryck i avståndstagande från icke-laestadianska prästers förkunnelse. Det paradoxala var att man i något hem, trots sin kyrkokritiska hållning, ändå lyssnade till riksradians gudstjänst.

Parallellt med den kyrkokritiska synen fanns det andra förhållningssätt i de laestadianska barndomshemmen. Det var sådana hem där man regelbundet besökte gudstjänsten i kyrkan vid sidan om bönehusbesöken. Det handlade om föräldrar som var kyrkopolitiskt aktiva och där förtroendet mellan hem och kyrka verkade ha varit ömsesidigt. Man kunde besöka kyrkans gudstjänst på söndagsförmiddagen för att senare på eftermiddagen gå till sammankomsten i bönehuset. Ibland kunde man också utelämnat någotdera besöket. Barnen deltog i kyrkans barnverksamhet. Ytterligare valde man, särskilt sommartid, att ersätta sammankomstbesöket med radiogudstjänsten eller genom att sporadiskt besöka andra samfunds gudstjänster.<sup>937</sup> Denna mera öppna hållning visavi icke-laestadiansk förkunnelse baserade sig troligen på en kvalitetsbedömning av prästen. Om denne ansågs "bra" fanns det förutsättningar för att delta i gudstjänsten.<sup>938</sup> En "bra" prästs förkunnelse överensstämde förmodligen med den laestadianska förkunnelsen. De laestadianska barndomshemmens olika praxis gällande gudstjänst- och sammankomstbesök handlar inte om kontinuitet eller förändring över tid. De illustrerar snarare den flerstämmighet i attityden till bland annat den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland som kom till uttryck i *Sions Missionstidning*.

### *Renhet*

Förutom en cyklisk syn på tiden – vardag och helg som avlöste varandra – fanns i informanternas laestadianska barndomshem en strävan efter andlig och kroppslig renhet.<sup>939</sup> Ett uttryck för strävan efter kroppslig renhet har redan nämnts. Det var söndagsklädseln. Ett samlande begrepp för synen på den kroppsliga renheten kunde vara anständighet. Denna fanns i normer för framför allt kvinnors och flickors utseende. Smink och smycken var inte önskvärda, håret skulle vara långt och klädseln anständig. Detta betonades hos någon informant.<sup>940</sup> Förändringar i kvinnors klädsel eller frisyrer

---

<sup>936</sup> Så gjorde man exempelvis i *Marias* (2002, 2), *Ellens* (2002, 2) och *Mattias* (2008, 9) hem.

<sup>937</sup> Se *Mattias* 2008, 9. Exempelvis i *Ruts* (2008, 4), *Violas* (2002, 2), *Ulla* (2008, 12) och *Monas* (2008, 5–6) barndomshem besöktes även kyrkans eller andra samfunds gudstjänster. *Sofia* (2008, 2) deltog i kyrkans musikverksamhet som barn.

<sup>938</sup> *Rut* 2008, 4: "Vi har nog bra präster nu, det har vi alltid haft och har nu också."

<sup>939</sup> Det allmänna uttryckssättet för religiositet är, enligt Seija Wellros, en strävan efter kroppslig och andlig renhet. Den andliga renheten försöker man vanligen nå genom bön och läsning av heliga skrifter. Strävan efter kroppslig renhet syns i olika föreskrifter till exempel om utseende, sätt att tvätta sig, val av föda med flera. Wellros 1998, 136–143.

<sup>940</sup> *Linnea* 2008, 9: "Man skulle ju tvätta sig [inför söndagen]. Man skulle ha söndagsklädsel. Det skulle vara rena, strukna kläder." *Greta* 2002, 2–3: "Både hemma och i bönehuset blev vi lärda att Guds rike har gränser.

betraktades förmodligen som yttringar av omoral, ett allmänt synsätt inom väckelse-rörelser.<sup>941</sup> Den kroppsliga renheten hörde samman med den andliga, eftersom den förstnämnda tänktes avspegla det andliga tillståndet hos den troende.

Andra normer som kan hänföras till strävan efter renhet, och där flerstämmig-heten gjorde sig gällande, var utövandet av idrott. I något av de yngre informanternas laestadianska hem utövade man olika idrottsgrenar och lagsporter och man deltog i idrottstävlingar. Därmed tycks idrottsförbudet ha luckrats upp mot slutet av perioden. Samtidigt fanns hem där man höll sig till normerna om idrott, vilka framträdde i *Sions Missionstidning* (avsnitt 3.1.1). Det innebar att man tog avstånd från idrottsutövande i allmänhet, och tävlingar i synnerhet. I övrigt tycks attityderna till det världsliga ha varit samstämmiga och följde det föreställda utrymmets syn. Man strävade till ett språk utan svordomar. Man skulle inte heller stjäla, uppföra sig illa mot eller tala illa om sina medmänniskor. Man besökte inte biografen eller gick på dans. Man använde inte alkohol i hemmen. Däremot fanns åtminstone ett par hem där fadern rökte eller hade rökt.<sup>942</sup>

För att främja kroppslig och andlig renhet fanns en tredje aspekt av renhet, hem-mets renhet. Den konkretiserades i avsaknad av television. I *Sions Missionstidning* råd-de, som redan har nämnts, samsyn om televisionen i flera decennier framåt från seklets mitt: tv-tittandet ansågs främja omoral och var ett förslösande av nådatiden. Praxisen i de laestadianska informanthenmen var i paritet med utvecklingen i tidskriften. De första tv-apparaterna införskaffades till informanthenmen förmodligen från 1970-talet framåt. Noteras bör att majoriteten av de laestadianska barndomshemmen förblev tv-fria. Däremot inskaffades dator till ett hem, förmodligen under 1980-talet.<sup>943</sup>

---

Att försaka all ogudaktighet och världsliga lustar samt leva tuktigt Gudligt och sedligt i denna värld. Icke en sådan sed som världens barn lever efter, utan ha Guds ord som rättesnöre i allt. [– –] Var inte så vanligt då att kristna flickor och kvinnor klippte sitt hår eller varken lockade eller färgade det. Man klädde sig blygsamt, inte i åtsittande kläder efter denna värld[en]s modedockor, som intet annat är än avguderi. Kringhängande guld och pärlor hörde till världens rike. Guds ord skriver om höviskt klädedräkt. Vi får vara snyg[g]t klädda och föredöme för goda seder." Exempelvis i *Saras* (3, 6) hem gällde normerna om smink och hårfärgning. Man använde inte svordomar och drack inte alkohol. *Susanne* 2008, 5 mindes att det inte kändes så roligt att komma hem om hon hade tittat på tv eller lackat naglarna hos grannen.

Normer om kvinnors klädsel och prydnad samt avståndstagande från nöjen har även varit ett utmärkande drag för frikyrklighet i Finland. Se Holm & Sandström 1972, 42–45.

<sup>941</sup> Balle Petersen 1977, 119.

<sup>942</sup> Exempelvis *Krister* 2008, 7, 9; *Yvonne* 2008, 4; *Mona* 2008, 8; *Mattias* 2008, 5. *Anita* 2008, 5: "Det visste vi nog att man inte skulle svära." *Rut* 2008, 6; *Krister* 2008, 5–7, 9: "Likadant var det [att gå över gränsen] om man skulle ha gått på biografen eller berusat sig."; *Mona* 2008, 8: "Egentligen var det ganska mycket som var synd. [– –] Det mesta var nog synd. [– –] Man skulle inte dansa, inte gå på bio, förstås. Jag fick nog ha smycken, men örhängen tror jag inte att de [föräldrarna] skulle ha gillat." *Anita* (2008, 6–7) hänvisade till förklaringen till åttonde budet i katekesen. Man skulle inte beljuga, förråda och baktala nästan. Se även *Ulla* 2008, 5–6.

<sup>943</sup> Även om ingen försvarade televisionen i hemmen i *Sions Missionstidning*, fanns det artiklar från 1980-talet framåt, där det framgick att televisionen fanns i hemmen. Televisionen fanns i ett av barndomshemmen inom den äldsta informantgruppen och ett av barndomshemmen inom den yngsta informantgruppen. Se exem-

Det rådde således till stor del kontinuitet i synen på utmaningarna i samtliga laestadianska barndomshem. De förändringar som kunde noteras var televisionens, och senare även datorns, inträde samt en differentierad syn på idrott. De tobaksrökande fäderna visar att det fanns flerstämmighet i attityden till tobak, vilket det däremot inte fanns gällande alkoholanvändning i hemmen. Användandet av alkohol ansågs vara synd – tobaksrökning betraktades däremot nödvändigtvis inte som synd. Visserligen framfördes tankar om att tobaksrökning var synd i *Sions Missionstidning* (avsnitt 3.1.1) men praxisen visade att de tankarna inte helt slog igenom inom troendegemenskapen. I stället verkade det som om tobaksrökningen blev allt mera allmän bland laestadianerna. En av informanterna beklagade unga laestadianska flickors tobaksrökning, vilken synbarligen även ökade under undersökningsperioden.<sup>944</sup>

Kontinuitet rådde även i synen på redskapen mot utmaningarna. I strävan efter andlig renhet användes i samtliga laestadianska barndomshem framför allt bikten som redskap. Den utövades mellan familjemedlemmarna, med föräldrarnas exempel som gott föredöme. Avlösningen som följde på syndabekännelsen skedde, särskilt under de äldre informanternas barndom, enligt formeluttrycket, att synden var förlåten "i Jesu namn och blod". I de yngre informanternas barndom användes ibland en enklare variant, i synnerhet när avlösningsorden riktades till de små barnen. Man bad om förlåtelse och svarade med "förlåt". Senast från den första nattvardsgången vid konfirmationen introducerades formeluttrycket vid bikt.<sup>945</sup>

Hur kunde man då veta när bikt var nödvändig och vilka försyndelser som krävde bikt? Bikten var åtminstone nödvändig innan man skulle gå till nattvarden. Den

---

pelvis *Rut* 2008, 5; *Sofia* 2008, 2; *Monika* 2008, 4; *Sara* 2008, 2; *Mattias* 2008, 4. *Ulla* (2008, 4) hade skolkamrater vars föräldrar inte tillät barnen att titta på skolprogrammen i tv:n i skolan.

<sup>944</sup> *Saga* 2008, 51 hade på en resa under år 2008 konstaterat: "Och där stod dedär ungdomarna i snäva kjolar och rökte. [---] Det är sådant som jag tycker att är hyckleri."

<sup>945</sup> Bikten praktiserades i hemmen bland de vuxna och lärdes ut till barnen av föräldrar och/eller far- och morföräldrar. Det kunde vara så att de vuxna bad om förlåtelse för varandra vid gräl. Det hände sig att föräldrarna bad om förlåtelse av barnen samtidigt som barnen förväntades be om förlåtelse såväl av varandra som av föräldrar om de hade varit olydiga eller på något annat sätt försyndat sig. Exempelvis *Saga* 2008, 15: "Den fanns nog hela tiden dendär uppmaningen att förlåta. Men de var ju så snabba själva. Som pappa då han agade oss [...] man hann ju knappt gråta förrän han kom och bad om förlåtelse för att han hade blivit arg. En sådan tuktan fick vi."; *Greta* (om fadern, 2002, 2): "Han var alltid snar att be om förlåtelse." *Ellen* (2002, 3) mindes även att föräldrarna "gick till varandra". "Man bad om förlåtelse och förkunnade åt varandra förlåtelse i Jesu namn och blod." *Saga* 2008, 8: "'Nej, det duger inte.' Han [äldre släkting] sa: 'Du ska förlåta i Jesu namn och dyra blod.' Och så fick jag upprepa det där."; *Linnea* 2008, 6: "Då lärde hon [äldre släkting] oss, hon sa: 'Ni måste be om förlåtelse för varandra.' Och hon lärde oss hur vi skulle göra. Vi skulle säga 'i Jesu namn och blod'"; *Ulla* 2008, 7: "Nog visste man att man skulle förlåta 'i Jesu namn och blod'"; *Krister* (2008, 8) mindes att avlösningen hade förkunnats enligt formeluttrycket. *Sofia* 2008, 3: "Ibland användes nog de orden men inte nödvändigtvis alltid." Däremot kunde barnen bli vittne till föräldrarnas och äldre syskons syndabekännelse och avlösning enligt formeluttrycket. Så var det exempelvis i *Marias* (2002, 2) och *Mattias* (2008, 6) hem. *Sara* (på frågan om avlösningsorden användes redan från att hon var liten, 2008, 3): "Nej, det kom sedan efter konfirmationen." *Sara* och hennes syskon förväntades dock be om förlåtelse vid övertramp. Likadant var det i *Yvonne*s (2008, 6) hem. Syskonen bad om förlåtelse och svarade med "förlåt": "Då var det förlåtet, då man sa förlåt."

kunde ske hemma eller i kyrkan vid själva nattvardsgången. Det var även, åtminstone bland de äldre informanterna, nödvändigt med bikt innan man begav sig ut på resa. Barnen lärdes dessutom att be om förlåtelse efter gräl. I vardagslag fanns framför allt två begrepp som var avgörande för behovet av bikt, nämligen syndakännedom och samvete. Det var viktigt med syndakännedom, det vill säga kunskap, om vad som var synd. Denna kunskap uppenbarade Gud genom sitt tilltal i den troendes samvete. Människans uppgift var att lyssna till Guds röst i samvetet och lyda den. Samvetsrösten kunde varna för eller avråda från olika företeelser. Den kunde även uppmana till bikt. Biktens avlösningssord kunde delges brevledes, utan föregående syndabekännelse. Det hände sig att föräldrarna inte inväntade en eventuell syndabekännelse, innan man försäkrade barnet om syndernas förlåtelse. Samtidigt markerades avlösningens betydelse; endast genom att tro avlösningssorden blev man skuldfri.<sup>946</sup>

Praxis med biktens första del, syndabekännelsen, var oförändrad under hela perioden. Den ovan nämnda flerstämmigheten beträffande utmaningarna torde dock ha medfört att synen på när man skulle bikta sig varierade i informanthemmen. Förmodligen kunde konfliktsituationer uppstå då praktiken i hemmet kolliderade med de riktgivande linjerna i *Sions Missionstidning* (avsnitt 3.1.1). En förändring över tid kunde noteras när det gällde tillämpningen av avlösningssorden för barn. I det föreställda utrymmet betonades vikten av användandet av – och tilltron till – avlösningssorden. I de yngre informanternas hem introducerades en "lättare" variant av avlösning. Därmed tycks inte avlösningssordens funktion ha varit knuten till själva formeluttrycket. Den var snarare knuten till det konungliga prästerskapets erfarenheter i nådens ordning.

Bönen var ett annat viktigt hjälpmedel i kampen mot det onda. Flerstämmigheten i bönetraditionen, som särskilt kunde noteras mot slutet av perioden i det föreställda utrymmet (avsnitt 3.1.2), syntes inte i de laestadianska barndomshemmens bönetraditioner. Till den gemensamma bönen hörde aftonbön tillsammans med bar-

---

<sup>946</sup> Viola 2002, 3: "Alltid då det var möte och nattvardsgång så bad vi om förlåtelse hemma och det var pappa som tog initiativ, varvet gick runt." Krister 2008, 4 mindes särskilt biktsituationer som hörde samman med nattvarfsfirandet: "Fast vi var ganska små [– – –] var det så att då de [föräldrarna] skulle gå till nattvarden, så redde de upp med [bekände sina synder för] barnen hemma. [– – –] Det var pappa som tog initiativet och gick till alla barnen och till mamma." I Susannes (2008, 6) familj biktade man sig inför varandra under själva nattvardsgången. Saga (2008, 9–10, 12) påminde sig biktsituationer i barndomshemmet: "Och sedan välsignade hon mig [med avlösningssorden] och då var jag klar att åka. [– – –] Allesammans tog ju farväl på den tiden på det sättet." Ellen 2002, 3: "Då vi var små uppmanade de [föräldrarna] oss att säga förlåt eller tänka över vad vi hade gjort och säga förlåt. Jag minns att de satte oss tillsammans i ett rum tills vi bad om förlåtelse för varandra och vi blev inte utsläppta innan vi hade gjort det, då skulle vi ju ha glömt bort [hela konflikten]. Vi satt och surade en på var säng tills vi då försonades." Enligt Greta (2002, 3) hade syndakännedomen fördunklats om man exempelvis inskaffade television till hemmet. Linnea (2008, 7) räknade med samvetets funktion i barndomen: "Samvetet sa väl också att det där är någonting som inte hör till oss." Det gjorde även Saga (2008, 13): "Sedan tror jag nog att det var redan rösten i hjärtat, samvetsrösten [som sa] att du har ingenting där att göra." Greta 2002, 5: "Ibland har det kommit fall då man åter fått söka sig till nådens källor för ny rening till sitt onda samvete och fått höra om alla synders förlåtelse i Jesu namn och blod."

nen.<sup>947</sup> I de flesta hemmen var det mödrarna som bad med barnen och lärde dem att be aftonbön. Det hände även att far- eller mormödrarna skötte den uppgiften. I något hem var det fadern eller ett äldre syskon som bad. Den vanligaste aftonbönen var "Gud som haver barnen kär"<sup>948</sup>. Även i något av de icke-laestadianska hemmen bads den bönen som aftonbön med modern. "Amen, amen till en god natt"<sup>949</sup> var en annan aftonbön som bads i några informanternas hem. Förutom den formaliserade aftonbönen ingick förbön i ritualen. Det var ofta nära och kära som var föremål för förbön. Förbönen var fritt formulerad och bads gemensamt med den vuxne eller, sedan barnet blivit äldre, enskilt. Målet tycks ha varit att barnen lärde sig be tyst för sig själva. Bordsbön, särskilt på söndagar, hörde till de laestadianska barndomshemmens bönetradition hos några av såväl äldre som yngre informanter.<sup>950</sup>

Vidare var läsning ett medel i kampen mot det onda. I valet av litteratur ville man främja den andliga renheten. I de äldsta informanternas laestadianska barndomshem fanns och lästes i stort sett samma typ av andlig litteratur. Där fanns Bibeln i olika översättningar och format. Psalmboken och Luthers skrifter lästes även. Informanterna nämnde åtminstone huspostillan men även katekes och andaktsböcker. Laestadius och Laitinens postillor hörde vidare till barndomshemmens litteratur. Ytterligare lästes historiska verk. Laestadius och Laitinens postillor salufördes från slutet av 1970-talet i

---

<sup>947</sup> Ännu i mitten av 1900-talet var aftonbön allmän i de finländska hemmen. Enligt en gallupundersökning i hela landet år 1952 hade 85 procent av föräldrarna lärt sina barn be aftonbön. Vikström 1970, 9. En undersökning bland finlandssvenska 15-åringar som utfördes år 2003 visade att 48 procent hade bett aftonbön då de var små. Klingenberg 2005, 87.

<sup>948</sup> Man vet inte exakt vem som skrev bönen "Gud som haver barnen kär". Den fanns i någon form redan på 1680-talet i Danmark. År 1780 infördes den i *Kronprinsens bönbok*. Se Bringéus 2004, 103–104. Bönen som blev en psalm introducerades i tilläggsförslaget i den finlandssvenska psalmboken år 1922. Den antogs officiellt i tillägget till psalmboken år 1928 med de tilläggsverser som Siri Dahlqvist hade skrivit år 1911. Se Forssell 1955, 146.

<sup>949</sup> Gammal svensk psalm, se Svenskt visarkiv, elektroniskt material, tillgänglig: [http://www.smus.se/earkiv/fmk/browsevol.php?lang=sw&katalogid=j%E4+13&by=titel&titel=Amen, amen till en god natt](http://www.smus.se/earkiv/fmk/browsevol.php?lang=sw&katalogid=j%E4+13&by=titel&titel=Amen,amen%20till%20en%20god%20natt) (23.8.2011).

<sup>950</sup> Exempelvis *Monikas* 2008, 6: "Det var mamma som bad med oss då." *Sagas* (2008, 19), *Ullas* (2008, 10), *Kristers* (2008, 9) och *Lillemors* (2008, 1) mödrar bad även aftonbön med barnen. Exempelvis *Sara* 2008, 4: "Då vi var små bad ju nog mamma med oss alltid. Men vi började ju be för oss själva sedan då vi blev äldre." Likadant var det hos *Susanne* (2008, 7) och *Yvonne* (2008, 7). Under krigsåren var fäderna ute vid fronten ett ständigt förbönsämne. Se *Erik* 2008, 6; *Saga* 2008, 19. Sjukdom i familjen var ett annat böneämne. Se exempelvis *Viola* 2002, 1; *Mona* 2008, 10; *Ellen* 2002, 1; *Maria* 2002, 1.

Bordsbön bads i något hem på söndagar och i andra hem sporadiskt. Se *Monika* 2008, 6: "[Bordsbön bads ibland] men inte så ofta, inte dagligen." *Maria* 2002, 1; *Viola* 2002, 1.

Seden med bordsbön är det mest allmänna uttrycket för folkfromheten genom tiderna, enligt etnologen Nils-Arvid Bringéus. Den är inte en specifikt kristen tradition utan hörde redan till den judiska kultur som Jesus levde i. Måltidspsalmer fanns i reformationstidens svenska psalmböcker mot slutet av 1500-talet. I katekesen fanns bordsböner under 1800-talet. Bordsböner förekom under tidigt 1900-tal för det mesta i samband med huvudmåltiden även om det fanns människor som också bad bordsbön innan de drack sitt kaffe. Det senare förfarandet förknippas Bringéus med frikyrklighet. Även om bordsbönen som folksed har förlorat sin ställning som en följd av sekulariseringsprocessen i samhället lever den fortfarande kvar bland kyrkligt aktiva människor. Se Bringéus 1997, 121–122, 134, 139.

*Sions Missionstidning* (avsnitt 3.1.2). Wislöffs<sup>951</sup> andaktsböcker som även lästes i något hem hörde däremot inte till den officiellt sanktionerade litteraturen inom LFF. Tidskrifterna *Sions Missionstidning* och ibland *Rauhan Sana* hade sin givna plats i de laestadianska hemmen under hela perioden. Som ovan har nämnts var det ofta fäderna som stod för den andliga läsningen vanligtvis på söndagar. Även andra vuxna i nära anslutning till hemmet läste. Bland de äldre informanterna fanns det någon av mödrarna som läste sagor och böcker med andligt budskap för barnen. Men för det mesta hade mödrarna inte tid eller krafter för läsning överhuvudtaget. Informanterna läste även Bibeln som unga.<sup>952</sup>

I läsningen kunde såväl kontinuitet som förändringar noteras. I de yngre informanternas laestadianska barndomshem introducerades böcker som *Levande Berättelser*<sup>953</sup>, *Barnens Bibel*<sup>954</sup> och *Mina vänner i Bibeln*<sup>955</sup>. Dessa lästes av modern eller fadern, ofta i samband med kvällsritualen, eller av äldre läskunniga syskon och av informanterna själva. Postlil läsningen som noterades i de äldre informanternas laestadianska barndomshem tycks ha blivit mindre allmän. Innehållsligt förnyades således den andliga litteraturen i hemmen. Samtidigt kom läsningen att tillhöra moderns åtaganden i högre grad. Denna förändring tycks ha skett i samband med att litteratur med bearbetningar av de bibliska berättelserna vann inträde i de laestadianska hemmen.<sup>956</sup> Beträffande ten-

---

<sup>951</sup> Carl Fredrik Wisløff (1908–2004), norsk teolog och professor, vars andaktsböcker har översatts till svenska och finska. Se exempelvis bloggsida EFS, tillgänglig: <<http://efs idag.blogspot.com/2008/12/carl-fredrik-wislff-100-r.html>> (23.8.2011).

<sup>952</sup> Exempelvis *Rut* 2008, 7; *Anita* 2008, 7; *Saga* 2008, 17–18; *Viola* 2002, 1–2; *Ulla* 2008, 9 – 10; *Mona* 2008, 9–10; *Krister* 2008, 8; *Sofia* 2008, 4; *Sara* 2008, 4; *Yvonne* 2008, 7. De äldsta informanterna var välbevandrade i lärdomarna i Luthers lilla katekes. Den citerades ibland för att bestyrka utsagor. Se exempelvis *Anita* 2008, 3, 6. Läsning av Luthers hus- och kyrkopostilla hörde allmänt till andaktsläsningen i kyrkligt inriktade finlands-svenska hem i början av 1900-talet. Se Dahlbacka 1997, 101–105. *Monika* 2008, 6: "Mamma tror jag läste mer. Men jag tror också att då det blev kväll somnade hon. Det fanns inte på det sättet tid och ork som idag. [– – –] Det var nog mest *Sions Missionstidning* tror jag." *Ulla* 2008, 9: "Han [manlig släkting] satt ofta och läste Bibeln. På julen hörde det ju alltid till att han läste ur dendär stora familjebibeln. [– – –] Och nog hade vi ju dedär postillorna och dedär gamla Biblarna. [– – –] Men jag minns inte att vi skulle ha läst högt inte"; *Av Monas* (2008, 9) uttryck: "Luthers predikningar, de var långa de!" framgick att det hörde till att lyssna till högläsningen i hemmet ibland. Se även *Saga* 2008, 22; *Viola* 2002, 1–2; *Maria* 2002, 1–2; *Ellen* 2002, 1; *Yvonne* 2008, 7; *Sara* 2008, 4; *Susanne* 2008, 6. *Sofia* (2008, 4) mindes föräldrarnas bibelläsning. Men man förmodade att föräldrarna läste Bibeln även om man inte mindes att ha sett det. Se *Ulla* 2008, 8–9; *Sara* 2008, 4.

<sup>953</sup> Originalets titel: *The Bible Story* av Arthur Maxwell, tillgänglig: <<http://www.thebiblestory.com/mbf/index.php>>. Sökväg: *The Bible story* (23.8.2011).

<sup>954</sup> Originalets titel: *Kleuter Vertelboek voor de Bijbelse Geschiedenis* av Anne de Vries. Tillgänglig: <[http://sv.wikipedia.org/wiki/Barnens\\_Bibel](http://sv.wikipedia.org/wiki/Barnens_Bibel)> (23.8.2011); <<http://www.biblioteket.stockholm.se/default.asp?id=8227&extras=280983%2FID>> (23.8.2011).

<sup>955</sup> Originalets titel: *My Bible Friends* av Etta Belle Fowler, elektroniskt material, tillgänglig: <<http://www.thebiblestory.com/mbf/index.php>>. Sökväg: *My Bible friends* (23.8.2011).

<sup>956</sup> *Ellen* 2002, 1: "Vi hade *Levande Berättelser*. Vi läste dem så mycket, så de blev helt slut, inte ens pärnarna fanns kvar. Dem läste vi nog själva. Storasyskonen läste före vi själva kunde läsa. Men detta var nog något som mamma inte riktigt gav sig tid till." I något hem stod pappa för kvällsläsningen medan mamma läste i andra hem. Ibland läste de äldre syskonen för de yngre. *Sofia* 2008, 4; *Yvonne* 2008, 7; *Mattias* 2008, 8; *Susanne* 2008, 6; *Maria* 2002, 1.

densen att välja litteratur producerad utanför troendegemenskapen rådde kontinuitet, men inte nödvändigtvis samsyn. I såväl äldre som yngre informanternas laestadianska barndomshem lästes böcker som inte var officiellt sanktionerade inom väckelse-rörelsen. En bidragande orsak var förmodligen det smala utbudet av väckelserörelsens egen litteratur i det föreställda utrymmet. Mest utbredd acceptans verkar böcker med bibliska berättelser för barn ha rönt. Minst genomslagskraft fick sådana andaktsböcker som var producerade utanför väckelserörelsen, med undantag för Luthers skrifter.

De ovannämnda böckerna hörde alltså till den önskvärda litteraturen i hemmet. Samtidigt fanns en icke-önskvärd litteratur som man genom olika strategier försökte motarbeta i hemmen. Man kunde vara restriktiv i fråga om biblioteksbesök eller på annat sätt signalera var gränsen gick. Den restriktiva hållningen till biblioteksbesök avmattades under perioden. Men informanterna bildade sig ändå som unga en rätt klar uppfattning om vilken litteratur som var önskvärd. I allmänhet föredrogs biografier framom skönlitterära verk. Mindre önskvärd läsning var exempelvis även veckotidningar. De förändringar som kan noteras gällde således på det strukturella planet. Biblioteksbesök tilläts i samtliga yngre informanternas laestadianska barndomshem. Dessutom kunde födelsedagspresenterna ofta bestå av böcker.<sup>957</sup>

Den andliga musiken hade en given plats i informanternas hem. I de laestadianska hemmens musikliv utgjorde sångsamlingen *Sions sånger* grundstommen under hela perioden. Även om denna samling inte fanns utgiven i bokform under de äldsta informanternas barndomsår hade de sånger som senare skulle komma att ingå i sångsamlingen redan då en viktig plats i hemmen. Man sjöng även sånger ur den evangeliska rörelsens sångbok, *Sionsharpan*, och psalmer. Barnen lärde sig tidigt sjunga sångerna. I något hem ingick andra andliga sånger och barnvisor i sångurvalet medan man i andra hem avgränsade sig till *Sions sånger*.<sup>958</sup> Genom avgränsningar ville man värja sig för den världsliga musiken. Ett annat sätt att värja sig för världslig musik var, i de äldsta informanternas hem, att inte skaffa radioapparat till hemmet. I de yngre informanternas hem kunde man däremot lyssna till andlig musik i olika stilarter samt klassisk musik. De unga lyssnade även till olika typer av populärmusik även om föräld-

---

<sup>957</sup> Linnea 2008, 7: "Det var självklart för oss även om mamma och pappa inte hade sagt att dit [till biblioteket] skulle vi inte gå." Likadant var det i Sagas (2008, 17) hem. I Violas (2002, 2) hem förpassades icke-godkänd litteratur till brasan. Sara 2008, 4; Yvonne 2008, 7; Mona 2008, 8–9: "De [föräldrarna] tyckte ju inte om dedär veckotidningarna. [– – –] Jag lånade böcker och fick böcker. Men nog var det nästan så tror jag, att hon [modern] skulle ha önskat läsa [granska] dem själv först [innan Mona läste]." Ulla (2008, 8–9) var en bokmal enligt henne själv. Hon läste mycket som barn. Även om modern inte beblandade sig i dotterns bokval visst Ulla intuitivt vilka böcker som godkändes och höll sig till dessa.

<sup>958</sup> Anita 2008, 7; Erik 2008, 5; Saga 2008, 16; Rut 2008, 7; Sofia 2008, 3; Erik 2008, 5; Ulla 2008, 7–8: "Jag sjöng nog mycket som liten, ännu som ung [sjöng jag]." Sofia 2008, 3; Yvonne 2008, 6; Maria 2002, 1; I Kristers (2008, 8) hem höll man sig till vanligen till *Sions sånger*.

rarna inte alltid gillade det.<sup>959</sup> Variationerna i hemmens musikurval handlade inte om kontinuitet eller förändring i tid, utan om flerstämmighet i attityden till musik.

Sångerna sjöngs *a cappella* eller, om det fanns någon spelkunnig i hemmet, till orgel- eller, i de yngre informanternas hem, pianoackompanjemang. Flera av informanterna eller något av syskonen lärde sig nämligen spela piano, orgel eller gitarr. Det vanligaste instrumentet i hemmen var dock orgeln. Ovanligare var gitarrackompanjemang, men även detta förekom i något av de laestadianska barndomshemmen. Unison sång var mest förekommande. Man sjöng, kanske några familjemedlemmar, eller hela familjen tillsammans. Man sjöng även när man hade gäster.<sup>960</sup> Flera informanter mindes sina mödrar som nynnade och sjöng under arbetets gång i hemmet. Mödrarna sjöng även med barnen.<sup>961</sup> Bringéus som har undersökt den kyrkliga seden i Sverige menar att psalmsången under vardagens sysslor kunde bli ett sätt att mota ångest men även ett uttrycksätt för glädje.<sup>962</sup> Förmodligen hade den andliga sången samma funktioner i de laestadianska hemmen. Att pianot fick inträde i de laestadianska hemmen kan ses som en förändring över tid. Gitarrspelmanen däremot, handlade om flerstämmighet i musikattityden. I *Sions Missionstidning* rekommenderades orgeln som heminstrument. Gitarrspelman i hemmen tyder på att rekommendationerna i det föreställda utrymmet inte ansågs bindande.

Fastan som nämndes i *Sions Missionstidning* omkring mitten av 1900-talet verkar inte ha haft någon genomslagskraft i de laestadianska barndomshemmens trosutövning. Den enskilda trosutövningen, där bikten intog en central position, var av privat karaktär. Detta gällde även bönen. Fastan, däremot, skedde mera synligt. Förmodligen ansågs den därmed lätt leda till egenrättsfärdighet.

Traditionsstoffet som förmedlades i de laestadianska barndomshemmen kan till stor del sägas ha präglats av kontinuitet med inslag av förändringar. Hemmens praxis visar även att den flerstämmighet som uttrycktes i det föreställda utrymmet hade

---

<sup>959</sup> Linnea 2008, 19: "För pappa gillade inte radion. Han som hade så många barn, han var rädd för den. Det sänds så mycket musik och alla möjliga [dåliga] program. [– – –] Då köpte han [en bror] en radioapparat. Innan dess hade vi inte haft någon." Musikstilar som föräldrarna i allmänhet ogillade var dansbands- och strängbandsmusik. Mona 2008, 7–8; Mattias 2008, 7–8.

<sup>960</sup> Man sjöng och spelade i de flesta hem. Se Sara 2008, 3–4; Susanne 2008, 6; Yvonne 2008, 6: "Vi har alltid spelat och sjungit mycket. [– – –] Sådant förenar!" Se även Ulla 2008, 7–8; Krister 2008, 8; Monika 2008, 6; Viola 2002, 1; Saga (2008, 16) fick lära sig spela orgel genom att ta spellektioner. Sofia (2008, 3) lärde sig spela piano och gitarr. Orgeln bedömdes ju även i *Sions Missionstidning* som ett lämpligt instrument till den andliga sången. Monika 2008, 5–6; Mona 2008, 9: "Alltid då vi hade gäster sjöng vi." Likadant var det i Kristers (2008, 8) hem. Då man hade gäster sjöng man ofta tillsammans ur *Sions sånger* eller psalmer: "Det var vanligt att folk kom, mitt i veckan hem till oss. [– – –] Man sjöng under tiden som man väntade på kaffet, man diskuterade även kristendomsfrågor. [– – –] Men vanligen sjöng man ganska mycket."

<sup>961</sup> Saga 2008, 10–11: "Men hon [mamma] talade inte så mycket Guds ord. Hon sjöng [– – –] *Sions sånger* i ett [– – –] i köket."; Violas (2002, 1) mamma sjöng även under arbetet i köket. Monika 2008, 5–6: "Jag minns att mamma sjöng, många gånger när hon lagade mat." Krister (2008, 10) berättade om sin mamma: "Hon sjöng nog egentligen [– – –] kan man säga nästan hela sitt liv." Sofia 2008, 4; Yvonne 2008, 6.

<sup>962</sup> Bringéus 2005, 114.



förankring i det levda utrymmet. En annan företeelse som ansågs viktig i de laestadianska barndomshemmen var omsorgen och gemenskapen i den lilla församlingen, familjen, och i en större krets av släkt och vänner inom troendegemenskapen.

### *Omsorg, gemenskap och evangelisation*

Det levda utrymmet, hemmet, var centrum för mödrarnas aktivitet. Här hade kvinnorna en viktig funktion som lärare i praktiskt och andligt arbete. Mödrarnas omsorgstjänster gällde naturligtvis i första hand den egna familjen. Omsorgen materialiserades i ett ständigt arbetande och innebar, på det praktiska planet, mat på bordet och rena kläder. Mödrarna skötte samtidigt barnens etiska fostran och var barnens samtalspartners i högre grad än fäderna. Gemenskapen i hemmet var intakt så länge samtliga familjemedlemmar tillhörde troendegemenskapen. Om någon valde att avvika från hemmets trosutövning förorsakade det sorg hos föräldrarna och ibland schismer inom familjen. Med tiden fick man acceptera att barnen hade valt andra vägar än de som föräldrarna helst skulle ha önskat. Eventuella avvikare mötte dock lika stor omsorg från föräldrarna som de som stannade kvar.<sup>963</sup>

Man strävade efter gemenskap med släktingar och vänner inom troendegemenskapen utanför den egna kärnfamiljen. Man besökte varandra och umgicks, särskilt i de äldre informanternas barndomshem, även i vardagslag. Vid dessa träffar fördes andliga samtal varvade med sång. Parallellt med dessa ofta spontana besök av släkt och vänner i hemmen fanns hem som ibland fick besök av gästande predikanter. Dessutom samlades slakten i hemmen vid särskilda högtider eller familjefester. Flera informanter växte således upp och in i, inte endast familjegemenskapen, utan även gemenskapen med trossyskonen i familjens närhet. Söndagens sammankomstbesök var ytterligare ett led i fostran in i den större troendegemenskapen. Under ungdomsåren kunde gemenskapen

---

<sup>963</sup> Samtliga informanter, även de med icke-laestadiansk bakgrund, sade sig ha haft goda relationer med sina mödrar medan fäderna ofta var mera distanserade. *Krister* (2008, 6, 11) mindes att det var berikande att kunna diskutera olika frågor med modern som lärde honom grunderna i kristen tro. *Mona* (2008, 9): "Hon [modern] såg nog om det var något som inte var riktigt bra. Vi pratade annars mycket med varandra [---], hon kände mig så bra så hon visste om något var på tok." Likadant var det med *Monikas* (2008, 5) relation till modern: "I allmänhet såg hon ju nog ganska fort [om jag hade bekymmer]. [---] Man tänkte att nej, hur kunde hon veta [---] då jag tyckte jag var så bra att dölja det." I ungdomsåren fungerade *Monikas* vänner inom troendegemenskapen som samtalspartners. *Ulla* (2008, 8, 12–13) hade även modern som samtalspartner i tidig barndom. Efterhand blev systemen en nära vän. Modern beskrevs som en "fast punkt" som man kunde lita på: "Nog har man ju alltid vetat att mamma har funnits där som en sådan där trygg klippa." Det var modern som exempelvis gillade eller ratade musik och litteratur i hemmet. Se även *Sofia* 2008, 3; *Lillemor* 2008, 5; *Yvonne* 2008, 4–5; *Mattias* 2008, 6. I *Saras* fall (2008, 2–3) var modern den som hon pratade mest med medan fadern var samtalspartnern då det gällde andliga frågor. Ibland samtalade hon med de äldre syskonen. *Krister* (2008, 6) hade ett syskon som avvek från troendegemenskapen: "Visst fanns det vissa schismer den tiden då [syskonet] växte upp, då [syskonet lämnade troendegemenskapen] och hittade en [icke-laestadiansk] partner." Trots detta upplevde *Krister* (2008, 6) att syskonet hade samma värde i familjen: "Jag skulle nästan säga att såväl mamma som pappa [---] visade ganska stor omsorg om [detta syskon]."

mellan de unga inom troendegemenskapen stärkas genom samvaro och diskussion vid informella samlingar i hemmen, samt även genom bikt.<sup>964</sup>

De laestadianska hemmens kontakter till den icke-laestadianska omvärlden verkar ha varit begränsade, även om undantag fanns. Det fanns exempelvis mödrar som idkade filantropisk verksamhet i närmiljön och som engagerade sig i föreningar och hjälporganisationsverksamhet. Det fanns även familjer till vars nära vänkrets hörde människor som inte hörde till troendegemenskapen. På det viset hade vissa hem kontakter utanför troendegemenskapen. Ulla antog att isoleringen i hennes fall berodde på den stora arbetsmängden och hemmets geografiska läge. Monika mindes att modern inte önskade att barnen sprang och störde hos grannar med färre barn. Uppenbarligen gällde mödrarnas evangelisationsuppdrag i huvudsak barnens fostran i hemmet. Att fostra en stor barnaskara innebar ibland kontakter till omvärlden av mindre angenäm art. Det hände sig att modern fick åta sig den obekväma uppgiften att ta sitt barn i hand och gå till grannen för att reda ut begångna hyss. Förfarandet hade förmodligen flera funktioner: ett avskräckande exempel för barnet och samtidigt som en slags trosbekännelse inför grannen som kanske inte tillhörde troendegemenskapen.<sup>965</sup>

Av utsagorna från informanterna med laestadiansk bakgrund framgår sammanfattningsvis att det laestadianska trosstoffet hade funnit en fast form i barndomshemmen. Det fanns ett färdigt system enligt vilket man skulle agera. Ramarna utgjordes av synen på nådatiden och hur man använde sig av den. Traditionsstoffet präglades av kontinuitet, förändring och flerstämmighet. Markering av arbete och vilodag präglades av kontinuitet. Söndagsklädelsen, liksom också flickors vardagsklädelse, genomgick där-

---

<sup>964</sup> Andliga samtal fördes med gästerna. Se *Krister* 2008, 8: "Man sjöng under tiden som man väntade på kaffet, man diskuterade även kristendomsfrågor." Se även *Sofia* 2008, 2; *Maria* 2002, 1; *Sara* 2008, 4; *Susanne* 2008, 7. En annan typ av samlingar var syföreningen, som ibland hölls i hemmen. Dit fick barnen komma med. *Ulla* (2008, 5) minns hur intressant det var att lyssna till människans diskussioner i andliga frågor. I *Monikas* (2008, 6) barndomshem hade man ibland besök: "Vi hade ju [ibland] predikanter som övernattade." *Mona* (2008, 10) påminde sig: "[O]m vi hade sammankomst [- - -] så var de [predikanterna] in på mat och kaffe. [- - -] De sov ibland över, det var roligt tyckte jag också." Även *Krister* (2008, 9) hade liknande erfarenheter: "Många av de gamla predikanterna som är döda för länge sedan besökte vårt hem. Dessa besök gjorde väldigt stort intryck på mig. Jag minns dem så länge jag lever." Exempel på familjefester var sådana som hölls i samband med kyrkliga förrättningar som dop och konfirmation. Se exempelvis *Ulla* 2008, 9. Exempelvis *Sagas* (2008, 38) mamma uppmanade barnen i familjen att gå till sammankomsten för att upprätthålla gemenskapen. *Yvonne* (2008, 31) påminde sig om stunder av gemenskap i kamratkretsen efter att man hade deltagit i sammankomsten på lördagskvällen: "Tron var så levande och man kunde diskutera efteråt, man kunde be om förlåtelse av varandra. Då kändes det lättare igen. [- - -] Man blir styrkt."

<sup>965</sup> Exempelvis *Linnea* 2008, 5; *Ulla* 2008, 5, 7, 14-15; *Monika* 2008, 4. Se även *Monika* 2008, 8: "Vi hade det tryggt och sådär på ett sätt öppet hem. Samtidigt fanns en känsla att det som är utanför laestadianerna det är lite främmande. Man hade inte så mycket kontakter [utåt]." I bland andra *Monas* (2008, 13), *Violas* (2002, 2), *Mattias* (2008, 10) och *Marias* (2008, 2) familjer sträckte sig umgänget utöver troendegemenskapens gränser. Det handlade om att det till familjens nära vänkrets kunde höra icke-laestadianer eller att mödrarna hjälpte ensamstående personer och grannar med gåvor och tjänster. Mödrarna kunde även delta i Marthaföreningar och Röda korsverksamhet. *Krister* (2008, 6): "Bland annat en gång då jag hade oförrättat en gammal tant. [- - -]. Det var så pass allvarligt att jag fick gå med mamma [- - -] och reda upp det. Det minns jag hela livet. [- - -] Då var det inte så roligt men efteråt sett var det mycket hälsosamt och givande."

emot förändringar i och med att långbyxor blev allt vanligare. Söndagens program präglades av kontinuitet, förändring och flerstämmighet. Det handlade om vilken söndagsskola barnen besökte och i vilken utsträckning gudstjänsten i kyrkan besöktes vid sidan av sammankomsten. Traditioner knutna till de laestadianska barndomshemmens söndagsfirande uppvisade liknande drag som söndagsfirandet inom den schartauanska trosformen. Det handlade om vila från vardagens arbete och att tillgodose behovet av andlig uppbyggelse.<sup>966</sup> I stora drag verkade sådana utmaningar som girighet, högmod och omoral ha kopplats samman med bestämda företeelser inom vardagslivets ram. I utmaningarna uppvisades kontinuitet i exempelvis nolltoleransen i hemmens alkohol-användning. Däremot fanns förändringar i attityderna till exempelvis televisionen och flerstämmighet i förhållande till idrott och tobaksrökning. Av redskapen präglades bikt och bönen av kontinuitet medan hemmens litteratur- och musikutbud uppvisade förändringar och flerstämmighet. Den andliga litteraturen kompletterades exempelvis med icke-laestadiansk litteratur och man lyssnade till klassisk musik vid sidan av den andliga sången i hemmen.

Det laestadianska traditionsstoffet var såväl homogent som heterogent. Det kunde därmed ur gruppidentitetens synvinkel kategoriseras i en inre traditions kärna och ett yttre mera rörligt skikt. Till den inre oföränderliga kärnan hörde bikt och bön, helgandet av vilodagen samt nolltolerans i fråga om alkoholbruk. Den laestadianska gruppidentiteten skulle förmodligen ha smulats sönder av en upprepad negligering av denna inre traditions kärna. Till de rörligare skikten hörde synen på utmaningar och gränser för god eller förkastlig litteratur och musik.

Ovan har den traditionsförmedling där informanterna har varit mottagare av traditionen analyserats. Från och med nästa avsnitt sker ett perspektivbyte. Nu sker analysen utifrån informanterna som den aktiva parten, förmedlaren. Det handlar om informanterna i egenskap av laestadianska traditionsförmedlare.

#### **4.1.2 Traditionen omförhandlas**

I föreliggande avsnitt fungerar samtliga kvinnliga informanter<sup>967</sup> som talesmän eftersom de alla i högre eller lägre grad har varit förmedlare av den laestadianska traditionsformen i sina egna hem. Det handlar om en tidsperiod som sträcker sig från omkring mitten av 1950-talet fram till undersökningsperiodens slut, år 2009. Fokus ligger på det traditionsstoff som kvinnorna förmedlade i sina egna hem. Det handlar om traditionernas förändringsprocess och frågan om i vilken grad traditionerna bevarades eller eventuellt dog ut. Det handlar även om hur traditioner omdefinierades och hur nya traditioner uppstod.

---

<sup>966</sup> Lewis 1997, 131–135.

<sup>967</sup> Undantagsvis kan männens utsagor användas som komplettering, eller för att markera trender.

I traditionsförmedlingen fanns en uttalad strävan efter kontinuitet. Det innebar att man önskade förmedla vidare barndomshemmets traditionsstoff i oförändrad form till följande generation. Parallellt fanns de som önskade förändring. Man prövade, definierade om och behöll det som man ansåg gott. De som inte hade vuxit upp i laestadianska hem hade i något skede "gjort bättring"<sup>968</sup> och genom släkt och vänner tillägnat sig den laestadianska trosformen. Att man var eller hade blivit en del av troendegemenskapen hade inget direkt samband med dopet, även om detta som sakrament var viktigt. Flera informanter medgav en viss osäkerhet i frågan om dopets innebörd. Man ville ändå döpa barnen. En informant hade i något skede tvekat inför dopet av egna barn. Slutligen hade hon beslutit att dopet åtminstone inte kunde vara till skada. För att markera att det inte enbart var en namngivningsceremoni hade hon tillsammans med maken redan vid barnens födelse meddelat barnens namn. Däremot betraktades konfirmationen som ett personligt ställningstagande, eftersom man för första gången tog del av nattvarden och innan det biktade sig, åtminstone inför föräldrarna. En informant från ett icke-laestadianskt hem betraktade konfirmationen som en vändpunkt och ett steg mot en personlig kristen övertygelse.<sup>969</sup>

#### *Traditionell arbetsfördelning i de äldsta kvinnornas hem*

Om dagen vid mitt arbete jag tänka vill på dig  
som burit dagens hetta och dagens tyngd för mig,  
som lydig intill döden, ja, intill korsets död  
har löst mitt arma hjärta, ifrån en evig död.<sup>970</sup>

Ovan citerade sångvers avspeglar något av den hållning som de äldsta informanterna uppvisade till det strävsamma liv som låg bakom. Flera informanter fick redan i tidig ungdom söka arbete utanför hemmet för att bidra till försörjningen medan andra hade möjligheter att utbilda sig. Efter att informanterna hade bildat familj följde arbetsfördelningen i de egna hemmen ett för finländska familjer tidstypiskt system. Till mödrarnas

---

<sup>968</sup> Att "göra bättring" innebar omvändelse och insikt om synden, "att komma till tro och mottaga syndernas förlåtelse i Jesu namn och dyra blod" från en konungslig präst i troendegemenskapen. Se Wentin 1963, 121. Att "göra bättring" kan kategoriseras som "övergångsbikt", enligt Paavo Kettunens definitioner. Den markerade anslutningen till troendegemenskapen. Se Kettunen 1998, 112–119.

<sup>969</sup> Ulla 2008, 3; Elisabet 2008, 4; Yvonne 2008, 3. Angående barnets dopålder konstaterade exempelvis Mona (2008, 5) att hon gärna lät döpa sina barn så tidigt som möjligt. Det var tryggast så. Frågan om dopets betydelse för informanterna väckte ibland livliga diskussioner. Linnea (2008, 2) värjde sig för tanken om pånyttfödelse i dopet: "Kristen i dopet? Nej, det finns inte stöd för den tanken i Skriften, absolut inte." Anita (2008, 3) nämnde Jesu dopbefallning som grund för dopet. Greta (2002, 1) betonade att alla barn var Guds barn "oberoende om de hade troende föräldrar eller ej så hade de sin egen barnatro som ingen kunde ta ifrån dem." Angående konfirmationen se Saga 2008, 7; Elisabet 2008, 1–2. Greta (8.9.2004) ville bland annat lyfta fram konfirmationens trosbekännande dimension. Anita (2008, 3) ansåg att dopförbundet "blir förnyat då man går i skriftskolan".

<sup>970</sup> Sions sånger 2008, 191:1.

livsprojekt hörde att sköta barn och hushåll, i hög grad självständigt. Kvällsarbete eller hemindustri var kvinnors ekonomiska bidrag i de stora familjerna. Samtidigt kunde kvällsarbetet innebära ett andningshål för kvinnorna och det skapande arbetet i hemindustrin gav tillfredsställelse. Umgänget med väninnor i syföreningen var ytterligare en möjlighet till avkoppling. Männerna innehade i huvudsak rollen som familjeförsörjare. De ibland dubbelarbetande männen hade inte tillträde till de kvinnliga domänerna, hushållsarbetet. Däremot fick de mer och mer betydelse som hustruns assistent i den praktiska skötseln av barnen. I den mån tiden räckte till skulle inte männen "hitta på allt annat", det vill säga smita ifrån, på exempelvis cafébesök. I stället skulle mannen finnas tillgänglig i hemmet och ta ansvar för hustru och barn.<sup>971</sup>

De kvinnor som hade utbildat sig kom att ha två parallella livsprojekt, nämligen familj och yrkesarbete. Förvärvsarbetet med möjligheter till vidareutbildning och avancemang upplevdes meningsfullt. Det möjliggjordes genom anställning av barnflickor i hemmet eller familjedagvård utanför hemmet samt med den äldre generationens eller makens hjälpinsatser. Även de kvinnliga informanterna som arbetade utanför hemmet hade huvudansvaret för skötsel av hem och barn. Om krafterna tröt gällde det att "lägga i ett extra kol". Annars fanns det risk för att ett givande yrkesarbete eller engagemang utanför hemmet skulle ha fått stryka på foten och det ville man undvika. De ogifta kvinnliga informanterna hade ansvaret för skötseln av hem och med tiden åldrande föräldrar.<sup>972</sup>

Att tiderna hade förändrats var de äldsta informanterna medvetna om. Arbetsfördelningen i hemmen hade så tillvida förändrats med åren att männen i allt högre grad kom att assistera i hushållet. Faktorer som hustruns sviktande hälsa eller engagemang utanför hemmet, och förmodligen även samhällsutvecklingen, bidrog till förändringarna. Många av de äldre informantkvinnorna njöt av att kunna disponera sin tid mera fritt. Med facit i hand gladde sig dock de hemmaarbetande mödrarna över att ha tillbringat tiden då barnen var små i hemmet. Visst ville man försöka förstå att yngre kvinnor prioriterade yrkesarbete framom hemarbete. Men man beklagade att barnen allt oftare tvingades tillbringa en stor del av tiden i dagvård utanför hemmet. Därmed gick de miste om den trygghet och stabilitet som tiden tillsammans med en hemmamamma tänktes ge. Yrkesarbetet fick således inte inkräkta på kvinnans främsta uppgift:

---

<sup>971</sup> Arbetet upplevdes mera meningsfullt än studier för exempelvis *Erik* (2008, 21). *Linnéa* (2008, 3) var även en som tidigt arbetade utanför hemmet. *Saga* (2008, 1) och *Viola* (2002, 4) studerade som unga. *Greta* (29.1.2004) och *Ingrid* (2004, 4–6) hade huvudansvaret för hushållsarbetet och barnens skötsel medan deras makar assisterade vid behov i skötseln av barnen. Männerna urskuldades ofta med deras hårda villkor som familjeförsörjare. *Linnea* (2008, 14) konstaterade att hemindustrin väsentligt bidrog till familjens totala ekonomi. *Erik* (2008, 20–21) deltog senare i livet i hushållsarbetet men ansåg nog att hans fru hade mer talang för sådant: "En man [...] duger inte till detta [hushållsarbete] men man försöker ju." Om tidstypisk arbetsfördelning se Åström 1986, 124–128; Karisto & Takala & Haapola 1998, 174–176.

<sup>972</sup> *Anita* 2008, 13; *Rut* 2008, 13; *Saga* 2008, 27, 43; *Viola* 2002, 5 och 2004.

att föda och sköta barn. Giftna kvinnor förverkligade bäst sin kallelse genom att vara maka och mor. Att vara trogen den kallelsen var det primära för informanterna. Samtidigt var de yrkesarbetande informanterna glada över att ha fått förverkliga den kallelsen som yrkeslivet hade inneburit. Ett glädjeämne för flera av de äldre informanterna var att de hade noterat att yngre fäder i högre grad var närvarande i hemmen än vad deras egna män hade varit.<sup>973</sup>

*... och i de yngre kvinnornas hem*

Bland de yngre informanterna fanns sådana som hade valt att stanna hemma under småbarnstiden och som hade börjat förvärvsarbete först sedan barnen hade blivit äldre. Det fanns även sådana som hade yrkesarbetat utanför hemmet med undantag av föräldraledigheter. Man motiverade sitt val med att man inte hade känt sig tillfreds med hemmamammarollen. Barnen hade vistats hos en dagmamma eller hemma med anställda barnskötare. En typ av kompromiss gjorde de kvinnor som arbetade som dagmammor i det egna hemmet. På det sättet kunde man dryga ut hemmets kassa med att sköta andras barn samtidigt som man kunde vårda de egna barnen hemma. Andra flexibla mönster var att arbeta på kvällar och under veckoslut. De yrkesarbetande kvinnorna motiverade sina val utifrån sina egna behov medan hemmamammarollen motiverades utifrån hela familjens behov. Underförstått löpte tanken att moderns välmående hade positiv inverkan för hela familjens välmående. De flesta av informanterna i medelåldern arbetade utanför hemmet vid tidpunkten för intervjuerna. Bland de yngre var någon vårdledig. Några hade studerat som unga medan andra hade vuxenstuderat. Hemmets arbetsfördelning var i stort sett likadan hos samtliga informanter. Kvinnorna ansvarade för det praktiska arbetet med hem och barn men med ökad assistans av sina män. Bland de yngsta informanterna fanns de som hade gjort upp arbetsfördelningen mellan sig och maken, enligt intresse och kompetens samt med beaktande av bägges arbetstider. Fritiden betonades hos de yngsta informanterna. Flera av dem ansåg att det var självklart att makarna hade varsin ledig kväll i veckan.<sup>974</sup>

---

<sup>973</sup> *Ingrid* 2004, 6; *Saga* 2008, 45; *Greta* 29.1.2004; *Linnea* 2008, 15, 25.

<sup>974</sup> Om deltidsarbete se exempelvis *Mia* 2009, 17–18; *Ellen* 2002, 9; *Maria* 24.3.2009; *Sara* 2008, 1; *Sofia* 2008, 12–13. *Susanne* (2008, 19) tyckte att jobbet utanför hemmet var stimulerande. Hon hade tidigare arbetat deltid och stod i beråd att börja arbeta igen. Det var således inte en självklarhet att mamman skulle stanna hemma på heltid: "Det ska nog bli roligt att [börja arbeta] och se att man behövs någon annanstans också. [– – –] Men jag är inte beredd att börja arbeta heltid [utanför hemmet], absolut inte. Det skulle inte fungera hos oss. Jag skulle nog bli för stressad." Om yrkesarbete eller hemarbete, se exempelvis *Elisabet* 2008, 8, 19; *Ulla* 2008, 16. *Yvonne* (2008, 25–26) motiverade sitt arbete utanför hemmet utifrån sina egna behov: "Det [yrkesarbetet] är bra för mig. [– – –] Jag klarade inte av att stanna hemma. [– – –] Jag är gladare och nöjdare med livet då jag arbetar [utanför hemmet]. Det är väl så att jag har aldrig varit en hemmamamma[typ]. [– – –] Jag försöker nog då jag är hemma, att göra det bästa av situationen. Men jag mår inte bra av det. [– – –] Det ger så mycket att arbeta [utanför hemmet] och det är hälsosamt [för mig]." *Ulla* (2008, 32–33) lyfte fram att moderns arbete utanför hemmet i några fall kunde vara det bästa alternativet för henne och familjen: "Jag trivdes nog att vara hemma. Jag har inte upplevt det som någon uppoffring eller sört min karriär eller något sådant. Jag skulle

Av informanternas utsagor framträdde under hela perioden ett ideal enligt vilket mödrarna bar huvudansvaret för hemmets och barnens praktiska skötsel. Ekonomiska utmaningar hanterades med flexibilitet. Deltidsarbete på kvällar och veckoslut gjorde det möjligt för mödrarna att tillbringa dagarna i hemmet tillsammans med barnen. Mot slutet av perioden blev det mer tillåtet att medge att yrkesarbetet kändes mera attraktivt än hemmamammatillvaron. Idealet som framträdde hos kvinnorna liknar det ideal som etnologen Birgitta Meurling fann bland svenska prästfruar i flera generationer. Enligt detta kvinnoideal skulle huvudansvaret för hem och hushållsarbete ligga på kvinnan. Därigenom framträdde den perfekta husmodern som ett normerande ideal, vilket kunde noteras bland informanterna i Meurlings avhandling.<sup>975</sup>

### *Söndagen*

Söndagen behöll sin ställning som vilodag under hela undersökningsperioden. Traditioner som markerade dagens betydelse fanns på ett eller annat sätt med i kvinnornas hem. Söndagsfriden från barndomshemmen ville man gärna återskapa i det egna hemmet. Det innebar att de vuxna avhöll sig från vardagliga arbetsuppgifter, vilket kvinnorna sade sig njuta av. Det innebar för barnens del att inte utföra arbetsliknande aktiviteter, ägna sig åt idrott eller datorspel på söndagen. Det innebar vidare att avnjuta en festlig söndagslunch samt att se till att familjen deltog i söndagsskol- och sammankomstbesök.<sup>976</sup>

---

göra på samma sätt om jag fick göra om det. [– – –] Men alla har ju inte den möjligheten. Och många tror kanske och att de inte har. [– – –] Den tiden [småbarnstiden] får man inte tillbaka och den går så snabbt. Man ser ju inte det alltid då man är mitt i dendär jobbigaste perioden. Men människor är så olika. Jag vet att en del säkert mår bättre [och också deras familjer] av att de jobbar. Man måste ju acceptera det. *Maria* (26.5.2004, 3) trivdes i rollen som hemmamamma: "Det är nog skönt att vara här hemma nu, i lugn och ro." Dessutom ville hon lära barnen och förnöjsamhet: "Att nöja sig med det man har och inte bara hela tiden sträva efter mer och mer. Att lära framförallt barnen att värdesätta det de har. [– – –] Att det behöver inte vara så vidlyftigt [– – –] utan det är i detta enkla som glädjen finns."

*Lillemor* (2008, 14) uppskattade att barnen ännu bodde hemma och att de således hade möjlighet till gemensam familjetid. Hon trivdes med sin hemmamamaroll och tyckte sig ha fått tillfredsställa sitt behov av sociala kontakter utanför hemmet i alla fall: "Våra barn är nog, trots att de ha sina fritidsintressen, mest hemma. [– – –] Det blir sådär ganska familjärt, vi är ofta tillsammans."

De yngre kvinnorna förväntade sig att männen skulle delta i arbetet med barn och hem i högre grad än vad de äldre kvinnorna hade gjort. Samtidigt betraktades männen fortfarande som assistenter till kvinnorna. Se *Elisabet* 2008, 19; *Mia* 2009, 9; *Ulla* 2008, 16; *Yvonne* 2008, 15–16; *Susanne* 2008, 10–11; *Sara* 2008, 9–10. *Ellen* (25.5.2004) ansåg att huvudansvaret för hemmets skötsel låg och skulle ligga på henne.

Att männen i allt högre grad involverades i skötsel av hem och barn var i linje med samhällsutvecklingen, med bland annat arbetstidsförkortning och ökad materiell välfärd. Åström (1990) använder termen "vardagspappan" om fadern som "med eller mot sin vilja [har] blivit indragen i den kvinnliga arbets- och vardagsfären och därmed förlorat sitt gamla privilegium att vara friherre inom hemmets väggar". Hon jämför med äldre tiders bysamhälle där barnen fick bli delaktiga av fädernas vardag. Med yngre fäder var det tvärtom; "Vardagspapporna" medverkade i barnens vardag. Se Åström 1990, 296. Om de yngre informanternas arbetsfördelning i hemmet, se exempelvis *Yvonne* 2008, 15–16. Exempelvis *Susanne* 2008, 10–11; *Sara* 2008, 9–10.

<sup>975</sup> Meurling 1996, 236–237.

<sup>976</sup> Exempelvis *Saga* 2008, 28; *Linnea* 2008, 17; *Viola* 2002, 4. *Linnea* (2008, 17) framhöll att hon aldrig ens frestades av tanken att utföra vardagliga arbetsuppgifter på söndagen. *Mia* (2009 9) njöt även av lediga söndagar.

Traditionen med särskild söndagsklädsel hörde till de aktiva traditionerna ännu under den tid då de äldsta informanternas barn var små. Det hörde till att man "städade upp sig" på söndagen. Det innebar för de äldsta kvinnorna att klä sig själva och döttrarna i kjol. Traditionen miste dock något av sin betydelse med tiden, även hos någon av de äldre kvinnorna. Av olika orsaker kunde det hända att man klädde upp sig först inför eftermiddagens sammankomstbesök. Hos de yngre kvinnorna kunde begreppet "uppklädd" omfatta såväl byxor som kjol. Det kunde ytterligare innebära att man bar samma klädsel som i vardagslag. Även om traditionen på sina håll således fortfarande kunde anses aktiv omtolkades den på andra håll innehållsmässigt. Ytterligare en förändring kunde noteras i hemmen. Traditionen med, främst fädernas, söndagsläsning blev mera sällsynt hos de yngre informanterna. Där läsning hörde till söndagens program var bägge föräldrarna involverade och man läste ur barnbiblar eller söndagsskoltidningar.<sup>977</sup>

En annan förändring som kunde iaktas gällde söndagsskoltraditionen. Även om denna fortfarande hörde till de aktiva traditionerna hade praxisen att besöka andra samfunds söndagsskolor återupptagits. De äldre informanternas numera vuxna barn hade mangrant besökt den laestadianska söndagsskolan. De yngre informanternas barn besökte den laestadianska söndagsskolan eller andra söndagsskolor. Att några av de yngre informanterna valde bort den laestadianska söndagsskolan hade andra orsaker än de, som nämndes ifråga om de äldsta informanternas egna barndomshem. Då var den laestadianska söndagsskolan inte etablerad, eller om den var det, kunde avstånden göra att man valde en icke-laestadiansk söndagsskola närmare hemmet. De yngre infor-

---

Skillnaden mellan vardag och söndag var markant: "Och det tycker jag är jättebra, det är ju skönt då man tänker att nu får man lämna allting och bara vara. Jag tycker att det är bra." Hos *Ellen* (2002, 7) var söndagen markerad. Ingen städning, endast lite sopande under bordet så att det skulle hållas snyggt i hemmet. Inga kläder tvättades. Barnen fick inte spika och bygga kojor. De fick inte heller spela datorspel på söndag vilket nog kunde vara lite utmanande. Däremot var barnen mycket ute och lekte. *Mona* (2008, 18) ville betona den andliga vilans betydelse, att vila i Gud: "Jag vill bevara söndagen [som vilodag] då ska Gud vara viktigare [än idrott]. Det har jag inte kunnat ge avkall från." *Ulla* (2008, 30): "Det skulle nog vara jättejobbigt om man skulle måsta jobba och handla och vandla då [på söndagen]." *Yvonne* (2008, 16) ansåg att det fanns risk för att gränsen mellan vardag och söndag suddades ut. Det kunde ske genom att man exempelvis tvättade kläder eller städade på söndagen. Hon tyckte att vilodagen var något man skulle hålla fast i eftersom tempot ute i samhället var så högt.

*Viola* (2002, 4) turades om med maken att besöka söndagsskolan med barnen. Den som stannade hemma tillredde söndagslunchen. *Gretas* (2002, 7) man skötte söndagsskolbesöket och söndagsskollåxan. *Ingrids* (2002) man förde barnen till söndagsskolan medan Ingrid tillredde lunchen. Till maken hörde att skala potatis. Alla familjemedlemmar hjälptes åt med disken.

<sup>977</sup> Till söndagsklädseln i *Ingrids* (2002) hem hörde kjol och vita strumpbyxor för flickorna. Ingrid klädde sig själv i kjol eftersom "man kände sig uppklädd, fin då". Se även *Linnea* 2008, 17; *Saga* 2008, 41. *Viola* (2002, 4) medgav att hon tidigare var striktare med söndagsklädseln. Eftersom hon i arbetet hade varit tvungen att klä upp sig kunde det kännas bra att gå ledigt klädd hemma. Flickorna måste inte heller alltid klä sig i kjol. Se även *Monika* 2008, 9; *Ulla* 2008, 17; *Yvonne* 2008, 16. Exempelvis *Mona* (2008, 28) kunde bära långbyxor till sammankomsten ibland. *Maria* (2002, 4) medgav att hon inte höll så strikt på särskild söndagsklädsel i det egna hemmet. Om söndagsläsningen se exempelvis *Ellen* 2002, 7; *Yvonne* 2008, 16.



manterna valde bort den laestadianska söndagsskolan av missnöje. Detta riktades mot såväl söndagsskolans form som innehåll. Traditionen att samla alla åldersgrupper tillsammans ansågs inte pedagogiskt motiverad. Att föräldrarna även deltog i söndagsskolan gjorde det ännu svårare att anpassa undervisningen till barnens utveckling. Inte alla missnöjda valde bort den laestadianska söndagsskolan. Steget till att välja en mera lämplig, icke-laestadiansk söndagsskola för barnen kunde förefalla långt att ta.<sup>978</sup>

Eftermiddagens sammankomstbesök var viktigt i de äldre kvinnornas hem. Att besöka sammankomsten var en tradition som man gärna ville bevara. Där fick de vuxna själva välbehövlig andlig näring samtidigt som gemenskapen med trossyskonen stärktes. Men även barnen tänktes ha nytta av sammankomsten. De socialiserades in i bönehusgemenskapen och fick samma andliga näring som de vuxna. Sammankomsten kompenserade en i egna ögon bristfällig kristen fostran. Även om föräldrarnas önskan var att barnen deltog i sammankomsten hade dessa i viss mån valfrihet. Denna valfrihet gällde även mödrarna själva som ibland, på grund av trötthet, stannade hemma.<sup>979</sup> Att hela familjen skulle ha stannat hemma från sammankomsten var, för de äldre kvinnorna inget alternativ. Trots att man ibland kritiserade förkunnelsen – den ansågs inte alltid biblisk – gick man troget för att lyssna. Därmed slog de lojala kvinnorna vakt

---

<sup>978</sup> *Greta* 2002, 7; *Viola* 2002, 4; *Ingrid* 2004, 7; *Monika* 2008, 10; *Ulla* 2008, 17; *Mona* 2008, 17; *Mia* 2009, 9; *Yvonne* 2008, 34; *Sofia* 2008, 7; *Mattias* 2008, 13; *Elisabet* 2008, 8–9; *Sara* 2008, 10. Missnöjet som riktades mot söndagsskolan gällde främst det praktiska genomförandet. *Ulla* (2008, 43, 45–46) ansåg visserligen att huvudansvaret på barnens fostran låg på hemmen, men hon upplevde inte att bönehuset stödde i tillräckligt hög grad. Hon önskade förändringar i söndagsskolan: gruppen borde delas in och undervisningen borde anpassas enligt barnens ålder. Dessutom ansåg hon att några i söndagsskollärarkåren inte var lämpliga för uppgiften. Istället kunde kvinnor med pedagogisk utbildning gärna fungera som söndagsskollärare. Även *Susanne* (2008, 11, 25) ville ha åldersrelaterad gruppindelning i söndagsskolan. Hennes man gick med barnen till söndagsskolan även om han var kritisk till den. Han tyckte att den var för avancerad för små barn och att den riktade sig mest till de närvarande vuxna än till barnen.

<sup>979</sup> Enligt *Ingrid* (2004, 2, 7) var det viktigaste med sammankomsten "predikan och sångerna" och gemenskap. "Det har varit viktigt, riktigt viktigt [att få barnen med till sammankomst]. Och ibland så har de ju varit lite tröga. Men ibland då man själv har tyckt att de kunde stanna hemma, då har de velat komma med." *Ingrid* konstaterade: "Ibland kan man vara så att man orkar inte [gå till sammankomsten]. Var och en måste ju få bestämma det själv. Det beror på hur man mår." *Saga* (2008, 36, 38) ansåg: "Och det brukar jag tänka att nog är det viktigt för föräldrarna att ta med sina barn till sammankomsterna, så länge man får dem med. För det är som någon har jämfört det med: Josefs sju goda år." Om något barn i något skede har valt bort sammankomstbesöken hade *Saga* resonerat som så: "Jag tänkte bara att nu lämnar vi dig i Herrens händer, där du har varit ända sedan du var liten. Och nu ser jag ju, att de har ju inte orkat spring så långt." I *Violas* (2002, 4) hem kunde barnen "få ledigt" från sammankomsten: "Det blev fort lite motsträvt att fara till bönehuset då man varit i söndagsskolan, så då lovade vi dem att de kunde gå varannan söndag." Se även exempelvis *Ulla* 2008, 17; *Mona* 2008, 17; *Mia* 2009, 9; *Sofia* 2008, 7. *Susanne* (2008, 11) hämtade gärna sina barn med till sammankomsten. "De ska ju med vart än jag far, än så länge. Det får man ju vara nöjd åt. Men det är viktigt att de kommer med, för jag vill att de ska bli vana vid det [sammankomstbesöket]." För *Sara* (2008, 19) var sammankomstbesöket stimulerande om hon var trött: "Det är nog roligt att fara till bönehuset [– –] särskilt om man är trött. Då lever man riktigt upp [– –] att få sitta och sjunga med andra kristna och lyssna till predikan."

om sin laestadianska identitet på bönehusnivå. De äldsta kvinnorna besökte fortfarande sammankomsten om de inte hade förhinder på grund av ohälsa.<sup>980</sup>

En viss innehållsmässig förändring i vilodagen kunde noteras hos de yngre informanterna. Söndagen fick en allt större betydelse som ledig familjedag. Visst hade den fortfarande en viktig funktion som vilodag men vilan omdefinierades. Det blev allt viktigare att kunna räkna med söndagen som fritid utan något på förhand inbokat program. Ett fullspäckt söndagsschema med söndagsskola och sammankomst efter en fullspäckt arbetsvecka var inte alltid så attraherande. Därför valde man ibland bort antingen söndagsskolan eller sammankomsten därför att de inte passade familjens schema eller på grund av behov av vila. Det handlade då inte om en trött familjemedlem som uteblev från sammankomsten utan det gällde hela familjen. De informanter vars bönehusidentitet var svagare kunde även välja bort sammankomsten i bönehuset av andra orsaker. Man var kritisk mot förkunnelsen. Den ansågs inte alltid tillräckligt biblisk och var för mycket adiafora-inriktad. Kyrkans verksamhet ansågs bättre motsvara familjens andliga behov. Ytterligare en förändring i söndagsprogrammet kunde noteras. Man lyssnade ofta till LFF:s radiogudstjänster. Dessa kunde såväl ersätta som komplettera eftermiddagens sammankomstbesök.<sup>981</sup>

---

<sup>980</sup> *Viola* (3.4.2004 och 2009) Den, som man uppfattade, legalistiska förkunnelsen kritiserades. Även om förkunnelsen i sammankomsten granskades kritiskt ville man inte gärna utebli från bönehuset. Se exempelvis *Ulla* 2008, 19: "Nog går jag så gott som alla söndagar [till sammankomsten]. Nog vill man ju gå [det hör ju till traditionen], men det är klart att man ibland skulle önska att det skulle vara lite annorlunda. Man överlever ju själv och man vet ju va man tycker och tror, men för barnens skull. Det känns jobbigt att man ibland borde diskutera efteråt. [---] De får ju en negativ syn. Det handlar så mycket om vad man får och inte får göra.

[---] Men nog är det ju mitt [andliga] hem som jag liksom ändå hör till." *Ulla* (2008, 48) ansåg att förkunnelsen avspeglade den tudelning som fanns inom troendegemenskapen, en legalistisk och en evangelisk fraktion: "Det känns lite som om det är två olika trosriktningar. [---] Det är nog en stor skillnad mellan grupperna. Det känns på något sätt som att man inte endast vill tro [av nåd], det kan jag inte förstå. Att det finns en del människor som inte vill ta emot nåden och leva i den. [---] Det är ju det som är det trygga, det goda, att man får släppa allt och vet att Jesus har gjort allt färdigt."

<sup>981</sup> Söndagen som familjedag betonades av exempelvis *Viola* 2002, 4 och *Lillemor* 2008, 8. I *Monikas* (2008, 9) och *Ullas* (2008, 17) familjer markerades söndagen av att familjen åt tillsammans, även om någon morgonsömning tonåring helst hade sovit över lunchen. Då bad man även bordsbön som i *Marias* (2002, 4) hem. I övrigt om söndagsprogrammet i hemmen, se *Elisabet* 2008, 8–9; *Monika* 2008, 9–10; *Mona* 2008, 17; *Linnea* 2008, 28; *Mattias* 2008, 13; *Susanne* 2008, 11.

*Elisabet* (2008, 23–27) betraktade utvecklingen i bönehuset som tillfredsställande. Predikan var mera bibeltrogen än den tidigare hade varit. Man koncentrerade sig inte så ofta på adiafora utan fokus låg mer och mer på den inre människans andliga utveckling. Hon kritiserade dock förkunnelsen som, enligt henne, ofta riktade sig mest till de vuxna åhörarna. Därmed blev barnen utan den andliga föda de behövde. Bönehuset var inte nödvändigtvis den plats där barnen skulle lära sig tålmodigt sitta stilla. De unga behövde åldersrelaterad undervisning. *Elisabet* ansåg att den laestadianska traditionen ibland hade fått för stor plats på bekostnad av bibelundervisning. Hon var medveten om att attityderna hos laestadianerna var varierande. Själv hade hon lotsats genom de laestadianska blindskären av goda vänner.

*Ulla* (2008, 23) önskade framhålla att kritiken inte gällde all laestadiansk förkunnelse och att hon som vuxen hade lärt sig att sovra: "Man skulle ju nog önska att det skulle vara en annan mat, många gånger. Alltså det är ju nog bra, ibland. Men då kanske barnen inte är där. [---] Inte är det ju bara dåligt, men det är ju sådant som de [barnen] minns sedan de har blivit äldre. [---] Som vuxen kan man ju [bättre överse] med vissa saker, man vet ju ändå hur det är och vad som är viktigt."

Sammankomstbesöket blev således mera förhandlingsbart i de yngre informanternas familjer. Det kan bero på en förändrad syn på sig själv som fostrare. Hos de äldre kvinnorna hade sammankomsten en kompenserande funktion. De önskade att barnen gick till sammankomsten som ersättning för en bristfällig fostran. De yngre kvinnorna ansåg att fostran hörde till föräldrarnas ansvarsområde, där sammankomsten fick en mera kompletterande funktion. Om komplementet inte uppfyllde förväntningarna tvingades man ta ställning till hur barnens andliga behov bäst skulle fyllas. Det fanns flera handlingsmöjligheter. Man kunde sköta den andliga fostran i hemmet. Man kunde försöka lotsa barnen till andra bönehus inom troendegemenskapen eller söka kompensation utanför troendegemenskapen. Ibland valde man kanske en kombination av nämnda alternativ. Ytterligare en förklaring till att deltagandet i sammankomsten blev mera förhandlingsbart kan ligga i den ökade individualismen och den allmänna trögheten till institutionell religionsutövning.<sup>982</sup>

Också bland informanterna syntes den tudelade inställningen till kyrkan och dess "förståndskristendom", vilken framträdde i det föreställda utrymmet. Informanterna intog olika positioner i frågan. Det fanns sådana som regelbundet hade börjat besöka gudstjänsten i kyrkan redan som barn och sedan hade fortsatt med det i sina egna familjer. Det fanns de som inte hade besökt kyrkans gudstjänster som barn men som senare i livet ofta besökte dessa. Det fanns ytterligare de som höll fast vid barndomshemmets gränsexivering och därmed betraktade kyrkan som ett hot mot en levande tro. Man kunde inte tänka sig något samröre med kyrkan. Bland de yngre kyrkokritikerna fanns ändå sådana som sände sina barn till kyrkans dagklubb.<sup>983</sup>

---

<sup>982</sup> Exempelvis *Ulla* 2008, 46: "Det är klart att huvudansvaret [för fostran] är ju föräldrarnas. [– – –] Man borde kanske ta [det ansvaret] på sig och inte [enbart köra barnen] till bönehuset. [– – –] Nog kan de ju säkert [få andlig föda] av en predikan, det är ju endast Gud som ser det, men den [predikan] är ju kanske på en annan nivå. [– – –] Nog [går ju förkunnelsen] kanske lite över deras [barnens] huvuden. Att den berör dem inte." Den institutionella religionsutövningen har generellt blivit mera förhandlingsbar. Se exempelvis *Salomäki* 2010, 122.

<sup>983</sup> *Viola* (2004, 3) och hennes familj hade deltagit i kyrkans verksamhet och själva periodvis fungerat som söndagsskollärare inom kyrkan. *Rut* (2008, 4) och *Anita* (2008, 21) besökte regelbundet gudstjänsten i kyrkan vid sidan av sammankomsten. *Saga* (2008, 39, 51) hade valt en mera kyrklig linje jämfört med barndomshemmet. Regelbundna kyrkobesök och deltagande i annan kyrklig verksamhet hörde till hennes tradition från vuxen ålder. Andra informanter önskade framhålla att kyrkans lära var fel. *Linnea* 2008, 21: "Så länge de [inom kyrkan] har den mildare, mjukare vägen, att det går [att få förlåtelse för synder] på tumanhand med Gud. Så länge är de på sidan om. Och många anser att då de döper ett barn, att det i dopet blir kristet. Vi hittar inga bevis för det i Guds Ord." Det fanns från kyrkans håll inte något gott att hämta. Det var i hjärtat den rätta tron skulle finnas. Som motpol fanns "förståndskristendomen" som tänktes sitta endast i huvudet. Den sistnämnda arten av kristen tro var just den som florerade i kyrkan, enligt *Linnea* (2008, 11–12): "Om visheten far i huvudet och den rätta tron som krävs, enligt Guds Ord, inte finns i hjärtat kan den onde hitta på vad som helst." *Greta* (8.9.2004) hade liknande tankar om kyrkan: "Man får ingen [andlig] föda därifrån eftersom [prästens] hjärta inte är rätt." Flera av de yngre informanterna uppgav att de inte besökte kyrkan. Några önskade besöka kyrkan mer än man gjorde men tiden räckte inte till. Sammankomsten prioriterades i allmänhet framom kyrkans gudstjänster. Se exempelvis *Ellen* 24.4.2009; *Lillemor* 2008, 17; *Sara* 2008, 9, 17–18; *Sofia* 2008, 14. Det som särskilt uppskattades hos kyrkan var dess barn- och ungdomsverksamhet. Annat som uppskattades var kyrkans Alpha-kurser. Se exempelvis *Maria* 8.9.2004; *Sofia* 2008, 6.

Söndagen definierades således innehållsmässigt om och söndagsprogrammet modifierades. I det följande går vi närmare in på kvinnornas kamp för kroppslig och andlig renhet samt hemmets renhet.

### *Den dagliga kampen*

I informanternas egna hem fanns strävan efter andlig och kroppslig renhet på samma sätt som den hade funnits i barndomshemmen. Den kroppsliga renheten omdefinierades dock såväl innehållsmässigt som i förhållande till den andliga renheten under perioden. Ett uttryck för den innehållsmässiga omdefinieringen av kroppslig renhet illustreras av de ovan nämnda förändringarna i kvinnors klädsel inom troendegemenskapen. Den ökade kroppsfixeringen i samhället och klädmodet, som under 1980-talet allt mer underströk sensualitet och sexualitet, påverkade förmodligen attityderna inom troendegemenskapen. Som motvikt mot samhällstrenderna betonade kvinnorna begreppet anständighet, särskilt också som användandet av långbyxor bland laestadianska kvinnor hade ökat. En troende kvinna utmärktes inte nödvändigtvis längre av att hon bar kjol men hon borde klä sig anständigt. Anständig klädsel och anständigt utseende definierades inte närmare, men innebar förmodligen ett yttre som inte var sexuellt utmanande. Kvinnor skulle exempelvis inte bära korta kjolar. Då var långbyxor definitivt att föredra. Samtidigt blev det vanligare med kortklippta frisyrer hos såväl yngre som äldre kvinnor samt örhängen och smink hos de yngre kvinnorna. Den innehållsmässiga aspekten av kroppslig renhet var således inte längre entydig. Samtidigt uppvisade kvinnorna flerstämmighet i attityderna. Flerstämmighet rådde även – som en naturlig följd av den innehållsmässiga flerstämmigheten – när det gällde sambandet mellan den kroppsliga och den andliga renheten. Det var inte med nödvändighet så att människans yttre alltid avspeglade hennes inre, andliga tillstånd. Dessutom framhölls, att även om kvinnor eventuellt hade en högre benägenhet till fåfänga, gick inte männen helt fria. Ett uttryck för manlig fåfänga och kroppsfixering var olika former av styrketräning som såg ut att öka mot slutet av perioden.<sup>984</sup>

---

<sup>984</sup> Exempelvis *Viola* 3.4.2004; *Ingrid* 2004, 3; *Greta* 29.1.2004 och 2002, 3. *Saga* (2008, 41) ansåg: "Alltså jag tycker såhär att nå om jag nu är anständigt klädd så går det." De yngre informanterna diskuterade kvinnors utseende och egen samt döttrarnas praxis. *Ullas* (2008, 21–22) döttrar bar exempelvis örhängen vilket inte var något problem för henne: "Man kan inte [på basen av] dessa yttre säga vad en annan har i hjärtat." *Maria* (2.2.2004) ville lära döttrarna att man duger som man är. Hon ansåg att "natural look" var att föredra vilket gjorde att hon själv ville föregå som gott exempel för döttrarna. Därmed valde hon bort hårfärgning, permanent och smink. Samtidigt ansåg hon att männens styrketränande var ett utslag för fåfänga. *Sofia* (2008, 11) hade tidigare permanent och hårfärgning men avstod senare "av bekvämlighetsskäl". Hennes hår var mest lättskött i sin naturliga form. *Susanne* (2008, 17) berättade att för henne var användandet av smink ett sätt att fräscha upp sig. Barnens önskan att få göra likadant som deras mamma var dock litet konfliktfyllt för henne. *Elisabet* (2008, 10–11) hade som yngre funderat över användningen av smink och örhängen. Å ena sidan ville hon gärna pigga upp sig med dessa, å andra sidan visste hon att detta generellt bland laestadianerna ansågs som syndigt. Ett tag avstod hon av hänsyn till troendegemenskapens normer. Efter nog-

Strävan efter renhet gällde inte endast klädsel och utseende. Den innebar en daglig kamp mot avgudadyrkan i olika former. En kristen livsstil skulle på något sätt skilja sig från en sekulär. Det innebar på ett praktiskt plan att man i hemmets utrustning tog hänsyn till den dagliga kampen och strävade efter hemmets renhet. Till denna strävan hörde liksom i de laestadianska barndomshemmen frågan om televisionen. Hit hörde även från 1980-talet frågan om datorer och internet i hemmen samt massmedia överlag. Informanterna hade gjort sina egna val. Deras varierande handlingsmönster visade sig överensstämma med flerstämmigheten i *Sions Missionstidning*. Där man värnade om traditionen med tv-fria hem hade man inte skaffat television till det egna hemmet. Omkring hälften av informanterna, inte enbart de yngre, hade television i sina hem. Ännu fler hade datorer, med möjligheter att se filmer, med eller utan internetanslutning. Oberoende av på vilket sätt man praktiskt hade tagit ställning, var man överlag kritisk mot den världssyn som förmedlades via massmedier och film. Ytterligare ett argument mot television och datorer hörde ihop med synen på nådatiden. Man skulle inte använda tiden fel.<sup>985</sup>

Flerstämmigheten omfattade inte endast attityderna till massmedier i hemmet. Det fanns exempelvis hem där gränsen för alkoholanvändningen hade justerats från nolltolerans till att inte dricka sig berusad. Några hem var helt rök- och snusfria, medan männen i andra hem använde eller hade använt tobaksprodukter. Till barnens kvällsprogram hörde fritidsaktiviteter utanför hemmen. Det kunde gälla idrott eller annan hobbyverksamhet. De som hade distanserat sig från föräldrahemmets stränga normer ville hellre framhålla dekalogens betydelse som etiskt rättesnöre för den troende. Skillnaderna mellan ett icke-troende hem och ett troende hem var utåt sett inte nödvän-

---

granna överväganden fann hon slutligen att smink och örhängen inte var fel så länge de inte blev avgudar för henne. Om klädmodets utveckling, se Jacobson 1994, 202.

<sup>985</sup> Exempelvis *Greta* (2002, 3) motiverade sitt tv-fria hem enligt följande: "Redan från början när TV kom var predikanterna eniga om att inte ta in biografen i hemmen. [– – –] När man tror sig kunna sköta den knappen [on-off] är det nog fel på syndakännedomen." *Linnea* (2008, 29) tyckte inte om utvecklingen: "Det har blivit mera av världslighet. Den har kommit in bland de kristna. [– – –] Och nu har biografen kommit till hemmen. Och det är inte endast de vuxna som sitter och tittar. Även barnen blir förförda." Till exempel *Saga* (2008, 32) och *Viola* (2002, 5) inskaffade televisionen sedan egna barn hade blivit tonåriga. Inte sågs det alltid med så blida ögon av laestadianska släktingar. Men det fanns frihet att välja program och att välja bort det skadliga, ansåg *Rut* (2008, 17): "Det finns ju knappen att knäppa av om det inte passar att titta på. [...] Och det vet ju var och en om det passar att titta på eller inte. [– – –] Jag tycker inte att det är fel att ha tv." *Ulla* 2008, 29–30: "Och på ett sätt så tycker ja nog i dagens samhälle, att man behöver lära sig redan som barn, att det finns både det som man kan se och det man inte ska se, som inte passar. Det är ju så att tv och datorer finns överallt. Jag tror nog att man måste redan från liten lära sig att avstå [från det dåliga]. [– – –] Men dendär världssynen som kommer via massmedia, den bör man ju nog se upp med. Jag menar, den är ju sällan [i samklang med] en kristens syn den som media förmedlar." *Maria* (2.2.2004, 2) och *Elisabet* (2008, 13) resonerade på samma sätt. *Yvonne* (2008, 19): "Men det finns en fara med [datoranvändningen]. Trots att det inte är fel i sig, blir det fel om man använder tiden fel."

digtvis stora. Snarare betonades begrepp som trygghet, nåd och förlåtelse i det kristna hemmet.<sup>986</sup>

I den dagliga kampen omdefinierades således synen på kroppens och hemmets renhet. Samtidigt blev förhållandet mellan kroppens och hemmets renhet och den andliga renheten mera dunkelt. Bland redskapen i strävan efter den andliga renheten hade bikten fortfarande en särställning. Det hörde dock inte till god ton att framhäva sina egna meriter inom troendegemenskapen vilket kunde noteras under intervjuerna. Men syndabekännelse och avlösning framhölls som det mest verksamma botemedlet mot samvetsår och brustna relationer. Biktens betydelse i form av själavårdsbikt betonades även. Man ville undvika missbruk eller att problemen sopades under mattan. Man behövde förlåta varandra av hjärtat. Bikten var inget tvång utan en gåva. Men det hörde naturligtvis till normal, etisk fostran att lära barnen att be om förlåtelse.<sup>987</sup>

Den biktradition som kvinnorna hade implementerat i sina hem skilde sig inte från barndomshemmets biktradition. Avlösningen förkunnades, ofta som man hade vant sig, enligt formeluttrycket, att synden var förlåten "i Jesu namn och blod". Flera av

---

<sup>986</sup> Om barnens aktiviteter se exempelvis *Sofia* 2008, 6. Om användningen av tobaksprodukter och alkohol, se exempelvis *Mia* 2009, 10; *Susanne* 2008, 17; *Mattias* 2008, 14–15; *Sara* 2008, 11; *Krister* 2008, 22; *Erik* 2008, 14. Man hänvisade till dekalogen som helhet eller till enskilda bud som rättesnöre för den troende. Se exempelvis *Susanne* 2008, 13–14; *Ulla* 2008, 29; *Sofia* 2008, 11. Om en från samhället avvikande kristen livsstil, se exempelvis *Yvonne* 2008, 18; *Ulla* 2008, 29: "Och sedan sättet att leva: att man vill leva i nåden och förlåtelsen. Och det är ju nog en ganska stor skillnad det."

<sup>987</sup> Kvinnorna ville inte gärna prata om varken bikt, bön eller bibelläsning. Att sköta sin gudsrelation var en privat angelägenhet mellan Gud och människan. Att framhäva egna meriter var egenrättfärdigt. Ovilja att prata om sitt eget andaktsliv noterades även bland schartauanska kvinnor. Se Lewis 1997, 171–172.

Bikten kan indelas, enligt funktion, innebörd och följdverkningar, i flera kategorier. Paavo Kettunen har i sin undersökning baserad på intervjuer, räknat med inte mindre än åtta kategorier. Dessa är övergångsbikt, att leva i biktgemenskap, engångsbikt som problemlösning, själavårdsbikt, telefon- eller brevbikt, allmän bikt och bikt inför nattvardsfirande (i gudstjänsten), sakramental och liturgisk bikt (främst inom katolska och ortodoxa kyrkan) samt bikt direkt inför Gud. Den bikt genom vilken några av kvinnorna anslöt sig till troendegemenskapen kan karaktäriseras som *övergångsbikt*. Den bikt som framträdde i kvinnornas berättelser i övrigt kan närmast hänföras till ett *liv i en biktgemenskap*. Det innebär, inom laestadianismen, att syndaavlösningens betydelse markeras. Kettunen har även lyft fram olika förväntningar som den biktande vill uppnå med bikten: syndernas förlåtelse, försoning med en medmänniska eller hjälp för psykisk vånda. Kettunen 1998, 109–188.

*Själavårdsbiktens* betydelse lyftes fram av *Ulla* 2008, 24: "Men även om allt är förlåtet, Gud har ju glömt allting, så måste ändå man som människor ibland kunna prata om vissa saker, för att helt av eget hjärta förlåta också."

Dessutom kände särskilt de äldre mödrarna sig ofta som bristfälliga fostrare. Exempelvis *Greta* 2002, 5: "I stor svaghet och syndfullhet har jag velat kämpa i tron från barnaåren." Se även *Linnea* 2008, 19–20, 22–23.

Då det gällde att lära ut bikten till barnen behövde det finnas balans mellan plikt och möjlighet. *Ulla* 2008, 23–24: "Jag vill inte att det blir som ett tvång att [be om förlåtelse]. [– – –] Men sådär i normal fostran, så ska man ju förstås be om förlåtelse." *Saga* (2008, 31–32) ville inte skuldbelägga barnen: "Men just detta att skuldbelägga ett barn, så det tyckte jag var lite fel. Som att man räkna upp allting som kunde vara synd. Så det har jag velat få bort. Du kan inte lasta på dem [barnen] dina synder och din syn på synder. De måste ju få leva som fria Guds barn! Och är de Guds barn, så har de Guds tilltal i sitt samvete." Ett sätt var att själv som fostrare föregå med gott exempel. Då maken och *Saga* hade grålat inför barnen bad man även om förlåtelse inför barnen. Till syndabekännelse hörde ärlighet inför Gud och sig själv, vilket lyftes fram av *Elisabet* (2008, 14). Man måste kunna se och medge att man hade gjort fel och också bekänna det och be om förlåtelse.

de yngre kvinnorna reflekterade över vid vilken ålder formeluttrycket bäst lämpade sig att introduceras för barnen. Konfirmationen ansågs inte nödvändigtvis vara den bästa tidpunkten. Någon hade löst saken så att man redan från att barnen var under skolåldern hade inlett en avlösningspraxis som innefattade formeluttrycket. Bikt i samband med aftonbön förekom i några hem. Det innebar att avlösning förkunnades utan föregående syndabekännelse. Bikten hörde även till förberedelserna inför nattvardsgång, som firades i anslutning till stormöten. Markeringen av bikten inom familjekretsen inför nattvardsfirandet kan tyda på att tilltron till den allmänna avlösningen i nattvardsgudstjänsten inte var hög. Det kan även innebära att förväntningarna på bikten inför nattvardsfirandet var flera. Man ville få försäkran om syndernas förlåtelse, man ville försona sig med nästan och kanske även få hjälp för psykisk vånda.<sup>988</sup>

Inte endast bikten var viktig i hemmen. Ett redskap som kvinnorna i egenskap av traditionsförmedlare betonade allt mer var bön. Aftonbönen, "Gud som haver" hörde till invanda rutiner. Bordsbön bads i några hem, åtminstone vid söndagslunchen. Fritt formulerad förbön, särskilt för barnen, var något som alla mödrar ägnade sig åt. Böneproblematiken som noterades i det föreställda utrymmet kunde noteras även i det levda utrymmet. De äldre kvinnorna hade upplevt tider av njugg inställning till bönen. Det hade, medgav någon, påverkat dem. Istället för formulerade böner blev bönen en suck till Gud. De yngre kvinnorna som inte hade dessa erfarenheter talade om bönen på ett annat sätt. De betonade dess betydelse och de hade introducerat nya bönepraktiker. Dessa var sådana som de inte nödvändigtvis hade lärt sig inom troendegemenskapen utan i umgänget med, som man uppfattade det, trossyskon utanför den laestadianska väckelserörelsen. Bön för egen andlig uppbyggelse och inte endast som förbön för medmänniskor var en ny tradition. Målet var att genom bön söka Guds ledning i livet. Det innebar att man ibland avskiljde en bestämd tid för bön. Det innebar vidare en ökad användning av fritt formulerade böner i hemmet. Det innebar ytterligare gemensamma bönestunder i hemmet även under andra tider på dygnet än i samband med aftonbönen.<sup>989</sup>

---

<sup>988</sup> Avlösningsorden enligt formeluttrycket användes inte alltid mellan barnen eller av mödrarna till de yngsta barnen. Däremot användes de av föräldrarna vid (ofta de äldre) barnens syndabekännelse och då makarna biktade sig för varandra. Se exempelvis *Ulla* 2008, 24; *Elisabet* 2008, 14; *Mona* 2008, 19; *Sara* 2008, 12; *Lillemor* 2008, 10–12; *Yvonne* (2008, 6).

Om bikt vid aftonbön och nattvardsgång, se exempelvis *Mona* 2008, 19; *Mia* 2009, 12; *Yvonne* 2008, 20.

<sup>989</sup> Om aftonbön och bordsbön se exempelvis *Viola* 2002, 4; *Ulla* 2008, 27; *Sara* 2008, 13; *Lillemor* 2008, 13. *Ingrid* (2002; 2004, 1–2) mindes att bönelivet hade komplicerats under tidigare perioder. Att på något vis framhäva bönen var egenrättfärdigt och därmed inte gott. Bönen blev en suck utan ord. Senare i livet hade bönen varit en stor tillgång och hon hade upplevt bönhörelse. Förbön för barnen var något som hon betonade: "Då man har haft såhär många barn har man nog knäppt sina händer och bett för dem." *Mona* (2008, 24–25) hade bett aftonbön med barnen. I övrigt ansåg hon sig vara en dålig bedjare som mest i sin nöd hade suckat och ropat till Gud. Även hon hade upplevt bönhörelse. Hon ville lyfta fram tacksägelsen i bönen. Även *Greta* (2002, 6) hade upplevt bönhörelse: "Gud är inte fattig när det gäller att slösa på sina barn, men han vill att vi ber av

I den dagliga kampen strävade man till den goda läsningen i hemmen. Kvinnorna läste själva litteratur i varierande omfång men bibelläsning skulle helst prioriteras. Som unga hade de läst sin Bibel och några läste fortfarande med någorlunda regelbundenhet. Men bibelläsningen riskerade bli alltför sällan, särskilt under den mest hektiska småbarnstiden. Ett stressigt arbete kunde även leda till att bibelläsningen inte lyckades som man önskade. Genom olika medel försökte man stimulera den. Urvalet av andlig litteratur som lästes av kvinnorna hade ökat i jämförelse med barndomshemmets litteratur. Samtidigt kunde en flerstämmighet noteras. Någon önskade hålla sig enbart till den inom väckelserörelsen sanktionerade litteraturen. Därmed höll man sig till de riktlinjer som hade getts i *Sions Missionstidning* under 1900-talets senare hälft och avskärmade sig från all övrig andlig litteratur. Andra kvinnor läste mera sällan verk av Luther och Laestadius. De valde i stället andlig uppbyggelselitteratur av författare som inte hade laestadiansk anknytning. Ytterligare lästes biografier, facklitteratur samt såväl andlig som profan skönlitteratur. De andliga tidskrifter som man läste var *Sions Missionstidning*, *Rauhan Sana* och *Kristet Perspektiv* samt *Kyrkpressen* och ibland även *Sändebudet*.<sup>990</sup>

---

honom varifrån alla goda gåvor kommer. Ibland kan vi få vänta långa tider på bönesvar och ibland kan han ge oss något helt annat än vi bett om, som är till mera nytta för själslivet, men allt till sitt barns bästa." De laestadianska kvinnornas bönepraktiker liknade de schartauanska kvinnornas. Hos de senare handlade det, enligt Katarina Lewis, om rädsla för att fri bön kunde leda bort från Gud. Se Lewis 1997, 76.

*Viola* (2009) hade med hjälp av bönen kommit närmare in i gemenskapen efter att tidigare ha känt sig utanför. *Elisabet* (2008, 20) inledde dagen med morgonbön. Hon betraktade bön som möjlighet till andlig tillväxt. *Monika* (2008, 15) och hennes familj hade även lärt sig en ny bönepraktik: att be högt i grupp. Det var inte lätt i början innan de vande sig. *Maria* (26.5.2004) sökte genom bön en vardagsrelation med Gud. *Ullas* (2008, 27) bönepraktik hade förändrats under livets gång på så sätt att hon med de äldsta barnen ännu bad mera formaliserat medan hon med de yngre barnen bad mera fritt. Men, medgav hon, det tog tid att vänja sig: "Och man har ju inte inom vår rörelse betonat [börens] personliga praktiserande." *Sofia* (2008, 8, 10–11) och *Susanne* (2008, 16) önskade lära sina barn förmånen att uttrycka sig fritt i bön. Detta praktiserades även i hemmen.

<sup>990</sup> Om bibelläsning se *Elisabet* 2008, 16; *Viola* 2009; *Mia* 2009, 14; *Mona* 2008, 23; *Ulla* 2008, 26; *Ellen* 24.4.2009; *Sofia* 2008, 10; *Sara* 2008, 13; *Yvonne* 2008, 21. *Ingrid* (2004, 7): "Jag har inte heller läst Bibeln så mycket. Men nu då jag har blivit äldre, nu far jag ju tid. Men då hade jag faktiskt inte tid. Det var ju så att då man lade sig ner på kvällen, då somnade man. Men [maken] har ju läst väldigt mycket." Se även *Linnea* 2008, 22–23. Som hjälpmedel användes ibland olika bibelläsningsplaner. Någon deltog även i bibelstudiecirkel medan andra önskade få den möjligheten. Någon hade ordnat kvällsläsningen så att hon och maken turades om att läsa ur Bibeln för varandra. *Mia* (2009, 13) hörde till de få som hade läst *Ens Ropandes Röst i Öknen* och delar av *Dårhushjonet*. *Mona* (2008, 23) strävade till att läsa *Luthers Skattkammare* varje kväll.

Om övrig andlig litteratur som lästes. *Ulla* 2008, 25; *Viola* 2009; *Sofia* 2008, 10; *Yvonne* 2008, 21; *Maria* 24.3.2009; *Ellen* (24.4.2009). Här nämndes författare som Nissen (andaktsboken *Ett är nödvändigt*), Giertz och Halldorf samt Yance och Lucado.

Om annan litteratur som lästes, se *Elisabet* 2008, 15; *Viola* 2009; *Ulla* 2008, 25; *Sara* 2008, 13; *Maria* 24.3.2009; *Yvonne* 2008, 21; *Ellen* 24.4.2009

Om tidskrifter som lästes, se *Viola* 2009; *Mia* 2009, 13–14; *Maria* 24.3.2009; *Yvonne* 2008, 22; *Ellen* 24.4.2009; *Sofia* 2008, 10.

*Rauhan Sana* är *Rauhan Sana*-riktningens finskspråkiga tidskrift. Den utkommer varje månad. *Kyrkpressen* utges av Fontana Media, som ägs av Församlingsförbundet. Den är en "kristen debatt- och kulturtidning" och enligt uppgifter "Svenskfinlands mest lästa tidning". Merparten av den evangelisk-lutherska kyrkans



Kvinnorna hade även omsorg om barnens läsning. Man ville uppmuntra sina ungdomar till bibelläsning och läsning av andlig litteratur. För de yngre barnen läste man gärna *Levande Berättelser* och *Barnens Bibel* samt andra typer av biblar för barn och sagoböcker. Parallellt med mödrarnas läsning lyssnade barnen till bibelberättelser eller sagor på cd-skivor. Kvinnorna strävade efter att på något vis kontrollera den litteratur barnen läste. Det fanns gränser för önskvärd och icke-önskvärd litteratur i hemmen. Den gränsdragningen var inte likadan i alla hem.<sup>991</sup>

Den andliga sången, särskilt sångerna i *Sions sånger*, hade fortfarande en viktig plats i traditionsförmedlingen i kvinnornas egna hem. Flera av kvinnorna sade sig nynna på sångerna under arbetet i hemmet. De kunde ge vardagen en sakral inramning. Förutom kvinnornas sång hade man gemensamma sångstunder i hemmen exempelvis vid familjehögtider som dop eller födelsedagskalas. Sångerna ackompanjerades ofta av orgel eller piano. I musiklivet kunde förändringar i repertoaren noteras. Förvisso fanns hem där man uteslutande sjöng sånger ur *Sions sånger* eller psalmer. Samtidigt fanns det hem där utbudet av andliga sånger ökade genom kontakter utanför troendegemenskapen.<sup>992</sup>

---

lokalförsamlingar prenumererar på veckotidningen åt sina medlemmar. Kyrkpressens webbsida, tillgänglig: ><http://www.kyrkpressen.fi/>> (23.8.2011).

*Sändebudet* utges av Svenska Lutherska Evangeliföreningen rf och utkommer varje månad. Sändebudet, elektroniskt material, tillgänglig: <<http://www.slef.fi/>>. Sökväg: *SLEFmedia* (23.8.2011).

*Kristet Perspektiv* utges av en förening med samma namn. Tidskriftens mål är att läsaren skall få fördjupa sin tro och ökad teologisk medvetenhet. Den har utgetts sedan år 1980. *Kristet Perspektiv*, elektroniskt material, tillgänglig: <<http://users.abo.fi/~jforars/HemFrameset.htm>> (23.8.2011).

<sup>991</sup> Exempelvis *Lillemor* 2008, 13; *Mona* 2008, 23; *Ulla* 2008, 25–26; *Maria* 24.3.2009; *Monika* 2008, 14; *Sofia* 2008, 8; *Yvonne* 2008, 16; *Sara* 2008, 13. I allmänhet ville man inte ha veckotidningar och inte heller alltid vilka serietidningar som helst i hemmen. *Ingrid* (2002) tvingades godkänna sagoböcker eftersom de behövdes vid barnens läsinläring. Helst skulle hon ha sett att hemmet tillhandahöll enbart andlig litteratur. *Ulla* (2008, 30) var kritisk till nyare barn- och ungdomsböcker: "Då man ser redan bara med barnböcker och ungdomsböcker, hur de influeras av New Age-tänkande, det är övernaturligt och man går mellan olika världar... Det är riktigt hemskt då man börjar titta i de här nya böckerna som kommer. De gamla [böckerna], de var ju inte alls sådana. Det känns nog lite sådär skrämmande."

<sup>992</sup> Flera kvinnor betonade sångens betydelse för dem själva personligen. *Ingrid* (2004, 7) "Och jag själv har sjungit mycket. Jag brukar då våra barn var små, då jag kokade mat hade jag *Sions sånger* i handen och sjöng, och man levde så av dendär sången. Det var ju som en hel predikan." *Monika* (2008, 13–14) brukade även gå och nynna på sångerna ibland. *Ulla* (2008, 25) menade att hon sjöng mera förut. Hon hade märkt att hon ofta blev lättare till mods, om hon var ledsen, då någon lämplig sång dök upp i sinnet. *Sofia* (2008, 9–10) nynnade *Sions sånger* för sig själv och sjöng även dessa då hon spelade piano. *Yvonne* (2008, 21) sjöng mycket: "Jag har alltid sjungit mycket. Jag sjunger ju lite allt möjligt, men jag sjunger förstås mycket andliga sånger och psalmer och visor. [– – –] Man får på något sätt lugn och ro genom sång. Den betyder mycket för mig. Att man kan mitt i allt komma på att man sjunger en sång ur *Sions sånger* som passar riktigt väl in då i den situationen. Och man går bara nästan automatiskt och sjunger den!"

*Viola* 2002, 4 sjöng inte så ofta ur *Sions sånger* då barnen var små. Istället sjöng hon ramsor och rörelsesånger med barnen. Då barnen blev äldre sjöng hela familjen andliga sånger flerstämmigt. Hemmets musikrepertoar breddades via kyrkans musikverksamhet vilken barnen deltog i. *Maria* (2002, 4) ville ha musikglädje i hemmet. Hon sjöng ur *Sions sånger*, psalmer och andliga barnsånger för barnen. Hennes barn sjöng i kyrkans barnkör.

En annan förändring kunde noteras i hemmens sångliv. Det aktiva deltagandet i sången ersattes delvis av passivt lyssnande. Från 1980-talet hade LFF eller bönehusföreningarna själva producerat kassetter och cd-skivor med *Sions sånger* och psalmer, vilka man gärna lyssnade till. Barnen lyssnade även allt oftare till barnvisor. Hemmens musikstil varierade i övrigt. Några önskade avgränsa sig från det som man uppfattade som världslig musik medan flera kvinnor hade valt att lyssna till andlig musik producerad utanför troendegemenskapen och profan musik.<sup>993</sup>

Fasta, med innebörden att avstå från mat, var inte någon återkommande aktivitet hos kvinnorna. Någon hade fastat av hälsoskäl och betonade fastans renande effekt. Andra hade avhållit sig från sötsaker under fastetiden. Fastans andliga innebörd tycktes hölj d i dunkel. Fastan fick inte någon självskrivna plats bland de andliga redskapen i det levda utrymmet. Detta avspeglade utvecklingen i det föreställda utrymmet. Få artiklar berörde fasta i *Sions Missionstidning* från 1970-talet och framåt.<sup>994</sup>

Den dagliga kampen utmärktes av förändringar och flerstämmighet men även av kontinuitet i någon mån. Traditioner knutna till synen på kroppens och hemmets renhet utmanades av samhällsförändringar. Samma mönster gällde den andliga renheten. Det fanns kontinuitet i biktraditionen samtidigt som nya impulser inhämtades i bönetraditionen. Förändringar skedde även i hemmens sång- och litteraturutbud. Från de utmaningar och redskap som kvinnorna hanterade i hemmen går vi över till den önskvärda gemenskapen inom familjen och troendegemenskapen.

### *Omsorg och gemenskap i det naturliga och andliga hemmet*

Kvinnorna hade, liksom deras mödrar hade haft, en central funktion i hemmen. Det var de som organiserade hemlivet så att de praktiska arrangemangen förlöpte så smidigt som möjligt. Familjen var föremål för kvinnornas omsorg i första hand även om yrkesarbete utanför hemmet tog allt mer tid av kvinnorna. Hemmets kristna gemenskap betonades av kvinnorna men någon hade man och barn som inte aktivt deltog i troende-

---

*Greta* (2002, 7) sjöng ofta ur *Sions sånger* tillsammans med barnen på kvällarna. I *Ingrids* (2002; 2002a, 7) familj sjöng man ofta ur *Sions sånger* till orgelackompanjemang tillsammans i hemmet. Hos *Ellen* (2002, 7) sjöng även familjen tillsammans till pianoackompanjemang, för det mesta ur *Sions sånger*. I *Ullas* (2008, 25) hem sjöng man *Sions sånger* och psalmer samt andliga sånger som barnen lärde sig i skriftskolan vid olika slags familjefester.

<sup>993</sup> *Ingrid* (2004, 7) "Men sedan dedär kassetterna kom så blev det att man sjöng mindre." *Ellen* 2002, 7: "Vi sjunger inte lika mycket som vi gjorde hemma, men vi har många kassetter. Då jag till exempel bakar, spelar jag samtidigt nån kassett och man märker att barnen blir liksom lugnare. Kassetterna är enbart andlig musik, inga andra. Barnen har någon sagokassett och typ barnkörer med *Mors lilla Olle*. Inga popkassetter tillåter vi." *Marias* (2002, 4) barn lyssnade till musik för barn, exempelvis "Säs och Kopp". I *Saras* (2008, 11–12) hem lyssnade barnen till barnvisor på kassett. I *Monikas* (2008, 13–14) familj lyssnade man till andlig och klassisk musik. Elvis och country var musikstilar som hon och maken gillade. *Sofia* (2008 9–10) lyssnade även till dansbandsmusik.

<sup>994</sup> *Ingrid* 2011; *Viola* 2011; *Elisabet* 6.5.2011; *Anita* 16.5.2011; *Saga* 16.5.2011; *Mona* 16.5.2011; *Sara* 16.5.2011; *Yvonne* 16.5.2011.

gemenskapens verksamhet. Att en familjemedlem valde andra handlingsmönster än föräldrarna noterades ibland med beklagande. Om det gällde ett barn kändes det som ett misslyckande och man hoppades på en förändring. Någon ansåg dock att det viktigaste var att barnen hittade ett andligt hem med bibeltrogen förkunnelse.<sup>995</sup>

De som hade vuxit upp i en stor syskonskara hade ofta en stor umgängeskrets inom troendegemenskapen. Man hade alltid någon att prata med om det behövdes, vänner som besökte hemmet och vänner att besöka. Särskilt systrar var uppskattade samtalspartners som man även umgicks med i vardagen om det fanns möjligheter. Spontana besök av släkt och vänner under vardagen hade dock minskat. Allt fler kvinnor arbetade och söndagen blev den dag då man besökte varandra.<sup>996</sup>

Men ensamhet kunde upplevas mitt i troendegemenskapen. Trots stor krets av syskon och släktingar kunde man ibland känna utanförskap. Av en eller annan orsak upplevde man att man inte riktigt passade in. Utanförskap kunde även de känna som inte hade en stor släkt omkring sig. I takt med att medlemsantalet i bönehusföreningarna växte, ökade anonymiteten och möjligheter till personliga möten minskade. En annan orsak kunde sökas i det höga tempot i samhället. Detta hade även hade smugit sig in i sammankomsten och man hade inte tid att prata med varandra. Bland annat av dessa anledningar sökte man sig utanför troendegemenskapen till mindre gemenskaper där man upplevde sig bekräftad och förstådd. Det fanns även sådana som upplevde en god gemenskap i bönehuset eller sådana som trots sin kritiska inställning till troendegemenskapen stannade kvar inom den.<sup>997</sup>

---

<sup>995</sup> Mia 2009, 15–16; Ulla 2008, 40; Susanne 2008, 6. De kvinnor vars barn ännu bodde hemma hade inte egna erfarenheter av att barnen valde andra vägar, och diskuterade därmed ämnet rent principiellt. Exempelvis Sofia (2008 16) om barnen: "Det viktigaste tycker jag är att de hör hemma någonstans [andligt], att de inte blir utanför." De som hade egna erfarenheter hade tvingats vänja sig vid att barnen gjorde egna val. Greta (2002, 6, om de barn som hade avvikit från troendegemenskapen): "Någon har fått nåd att vända om till Guds rike, ännu idag finns böneämne att Gud ville väcka syndens kännedom i deras hjärtan när man inte mera vill nå dem med ord och öronen är stängda. Då känner man sig allt annat än duglig som uppfostrare."

<sup>996</sup> Exempelvis Ingrid (2004, 2–3) hade många goda vänner inom troendegemenskapen. Väninnorna besökte ofta varandra i vardagen: "Vi hade ju en stor umgängeskrets. De var jättebra på att ta hand om oss, alla de här kristna människorna. Vi fick många vänner." Ulla 2008, 35 hade sin syster som förtrogen, särskilt under småbarnstiden. Sara (2008, 8) umgicks även med systrarna: "Jag far till systrarna ibland eller så kommer de hit. Vi gör kanske mat tillsammans och våra barn får leka tillsammans. Vi hjälper varandra på olika sätt." Söndagen var annars den dag då man hade besök av eller besökte släkt och vänner. Exempelvis Sara 2008, 10; Susanne 2008, 11.

<sup>997</sup> Brådska var ett hot mot gemenskapen, ansåg Maria (24.3.2009). Det ansåg även Yvonne (2008, 32): "Jag tror att det är viktigt också med gemenskap, att man talar med folk och att man inte rusar iväg hem [efter sammankomsten]. [– – –] Det tror jag skulle behövas då det finns så stora problem i dag även om många inte tror att finns." Det var inte heller självklart att de närmaste vännerna fanns inom troendegemenskapen. Elisabet (2008, 21) hade samtalspartners som inte hörde till troendegemenskapen: "Jag har alltid behövt få prata av mig. Till all lycka har jag fått sådana [icke-laestadianska] vänner som har orkat lyssna. Jag har i min tur fått vara en sådan lyssnare." En annan utmaning för gemenskapen var att frids- och bönehusföreningarna hade vuxit. Sammankomster med flera hundra deltagare var vanligt. Susanne 2008, 23–25: "Jag känner ingen samvaro. Man far bara dit [till sammankomsten] [– – –] sedan far man hem. [– – –] Man känner ju inte ens hälften av dem som är där." Däremot kände Susanne att det var meningsfullt att ha en uppgift i bönehuset:

Den av hävd för kvinnor tänkta syföreningsverksamheten var ett forum för gemenskap inom bönehuset. Några av kvinnorna sade sig delta i syföreningen men man hade även sina privata syjuntor med systrar och svägerskor. Andra besökte syföreningar utanför troendegemenskapen. Av olika orsaker engagerade sig allt färre av de yngre kvinnorna i syföreningen. Detta kunde bero på tidsbrist och ett arbete som tog all kraft samt ett avtagande intresse för handarbete. Dessutom var man ibland kritisk till uppbygget. Syföreningen hade potential att främja gemenskapen. Dessutom kunde den lämpligen fyllas med mer andligt program och inrikta sig på att understöda missionen.<sup>998</sup>

Som tidigare har noterats fanns i de laestadianska barndomshemmen två olika tendenser, nämligen öppenhet eller isolering mot samhället utanför troendegemenskapen. Bägge tendenserna kunde noteras i kvinnornas egna hem. De yrkesarbetande kvinnorna kom på naturlig väg i kontakt med människor utanför troendegemenskapen i arbetslivet. I allmänhet kände de större gemenskap med arbetskamrater som var troende, även om dessa inte tillhörde troendegemenskapen, än de gjorde med icke-troende arbetskamrater. Flera av kvinnorna umgicks mest med andra kvinnor inom troendegemenskapen. Kontakten till samhället utanför troendegemenskapen kunde därmed lätt bli ytlig och obetydlig. Andra engagerade sig i politik eller i frivilligverk-

---

”Men det har ju varit rent av roligt då man någon gång har varit och serverat.” *Ulla* (2008, 43): ”Nu finns endast stora samlingar och man är en i denna stora mängd. Vi har ju blivit så många. Så man känner ju inte varandra. De känns nog att man fjärras [från varandra].” Särskilt för de ungas del önskade hon en förändring: ”Det känns nog på något sätt sorgligt tycker jag. [– – –] De kan bli en förlorad generation på något sätt. [– – –]. [En del unga] hamnar på sidan och börjar inte riktigt känna sig hemma. Och jag tror också att det skulle vara viktigt för [de unga att få egna ansvarsuppgifter i bönehuset]. Det skulle stärka identiteten.” *Monika* (2008, 21–24) betonade betydelsen av att ha ett andligt hem. Det var lika viktigt som att ha ett naturligt hem. *Monika* önskade att man kunde visa att man brydde sig om varandra. Att acceptera varandras olika åsikter och våga ”blanda sig i” om man märkte att någon mädde dåligt samt även att fråga varför man inte kom till sammankomsten var olika sätt att bry sig. *Monika* uppskattade gemenskapsweekender som, i privat regi, hade ordnats för kvinnor inom troendegemenskapen. *Sofia* (2008, 16) var glad över bönehuset, hennes andliga hem. Där fanns största delen av hennes vänner. *Lillemor* (2008, 19) upplevde en god gemenskap i bönehuset: ”Ibland känner jag riktigt starkt att vilken stor välsignelse detta är, och vilken gemenskap att vi har varandra och att vi kan be för varandra, vilket också är viktigt.” *Viola* (2009) hörde till dem som tidigare hade känt utanförskap i bönehuset, men som senare hade upplevt sig mera hemmastadd bland de lokala trossyskonen.

<sup>998</sup> Exempelvis *Ellen* 25.5.2004, 2; *Susanne* 2008, 23–25; *Mia* 2009, 23; *Yvonne* 2008, 32; *Saga* 2008, 60. *Ingrid* (2004, 7) hade deltagit i syföreningen i bönehuset sedan barnen var små. Syföreningskvällen var en välbehövlig paus för mångbarnsmammor. *Saga* (2008, 2–4) var engagerad i andlig verksamhet, såsom syföreningar och bibelsamtal, såväl innanför som utanför troendegemenskapen. *Ulla* (2008, 41–42) hade tidigare deltagit i bönehusets syförening men upphörde med tiden. Hon önskade en förändring i syföreningsprogrammet: ”Jag skulle gärna gå [till syföreningen] om jag skulle få ut någonting av det. [– – –] Jag skulle nog gärna se någon form av andligt [program], att man skulle åtminstone läsa någon ting [– – –] Bibeln, eller någon annan kristen litteratur [– – –] sådant som berör kvinnor. [– – –] Sedan skulle jag också önska att man skulle arbeta för någonting konkret, till exempel missionen. Det känns lite så att den på något vis har mist sin uppgift, syföreningen, i dagens situation. Tidigare gick man väl också dit för de sociala kontakterna skull och då ingick också mera andligt program. Men nu har ju folk, dagens unga mammor så mycket annat, kurser och allt möjligt. [– – –] Men nog skulle det finnas möjligheter med syföreningen om man skulle fylla den med någonting meningsfullt. Man kunde lära känna varandra närmare, då församlingen är så stor annars.”

samhet i barnens skolor. I kontakterna med människor utanför troendegemenskapen hoppades kvinnorna kunna evangelisera genom att vara "ljus för världen". Det innebar att den personliga övertygelsen skulle avspeglade sig i deras livsstil. Denna livsstil skulle avvika från livsstilen i det sekulariserade samhället.<sup>999</sup>

Sammanfattningsvis kan noteras att det fanns stabila och föränderliga drag i det traditionsstoff som kvinnorna förmedlade i sina egna hem. Till de stabila dragen hörde bland andra synen på hemmens arbetsfördelning. De förändringar som skedde i traditionsstoffet var en följd av samhällsförändringarna. Man omdefinierade äldre traditioner för att bättre passa den postmoderna livsstilen. Det handlade även om att man "importerade" traditioner från icke-laestadianska trossammanhang.<sup>1000</sup> Till den förstnämnda gruppen kan söndagens omdefiniering räknas. Den utvecklades till en ledig familjedag där man helst ville ha ett oplanerat program. Till de sistnämnda kan en förändrad inställning till bön och nya bönepraktiker som introducerades i hemmen räknas. Ytterligare förändrades inställningen till kroppens och hemmets renhet och den andliga renheten. Kroppens och hemmets renhet omdefinierades och förhållandet till den andliga renheten avmattades. Noteras bör att informanterna kan indelas i två olika kategorier i förhållande till traditionsstoffet. Traditionsförespråkarna utmärktes av en markerad strävan att förmedla traditionen vidare i oförändrad form till nästa generation. De progressiva var mindre bundna till traditionsstoffet som sådant och omdefinierade traditionen genom att nya element infördes. Det föreställda utrymmets flerstämmighet beträffande traditionen (avsnitt 3.1.1) hade således sin motsvarighet i det levda utrymmet.

Efter redogörelsen för hur traditionsstoffet hade mottagits i de laestadianska barndomshemmen och omförhandlats i kvinnornas egna hem går vi över till de medel som fanns till förfogande då traditionsstoffet skulle levereras vidare i förändrad – eller oförändrad – form.

---

<sup>999</sup> Sara 2008, 17; Viola 2004, 2; Maria 26.5.2004, 2; Lillemor 2008, 15–16; Sofia 2008, 14; Monika 2008, 20. Yvonne (2008, 18–19, 29) medgav ett visst utanförskap: "Och ibland känner man sig nog utanför [bland arbetskamraterna]. Men inte så att jag skulle tycka att jag saknar något."

Sofia (2008, 7, 11) ansåg att skillnader mellan livsstilen inom troendegemenskapen bland annat yttrade sig i hur man fostrade sina barn och att man helgade vilodagen: "Grannarnas gräsklippare surrar ju oberoende av vilken veckodag det är. Likadant är det med vedsågande, de gör vad som helst [på söndagen]." Även Ulla (2008, 30) noterade skillnader i söndagsprogrammet mellan troende och icke-troende. De som hade haft kontakter till troende människor från andra samfund hade noterat att dessa var mera verbala. Exempelvis Yvonne (2008, 29): "De pratar fritt om att de går på möten och allt, att de ber och att de läser [Bibeln] och allt sådant." Även Ulla (2008, 37) mindes om sin icke-laestadianska väninna: "Nog levde hon ju mera ut sin kristendom, just hon som var [från ett annat trossamfund], på alla sätt, än vad jag gjorde [– – –], med bön och allt sådant. Nog var det ett helt annat sätt att leva ut sin tro." Ulla jämförde med sitt eget sätt att praktisera den kristna tron som yngre: "Nog levde man ju mera ut sin tro i det stilla och fördolda, om man säger så. Det syntes väl ändå [i sättet att leva]." Linnea (2008, 23) betonade skillnaden mellan en troende och en icke-troende: "Det måste finnas en skillnad [i sättet att leva]. Det måste ju finnas trons frukter och otrons frukter. [Trons frukter är] att man vill avstå från det som man vet att är fel, det som är synd." Sofia 2008, 12: "Nog får det ju synas att man är kristen."

<sup>1000</sup> Mönstret överensstämmet med Bringéus syn på traditionen: den är inte en reproduktion, utan en levande, kulturell process. Varje gång den förmedlas händer något i dess form eller funktion. Se Bringéus 1990, 110.

## 4.2 Kallelsepraxis – ”av tro till tro”

Från traditionsstoffet med dess utmaningar och redskap går vi i följande avsnitt över till formen för traditionsförmedlingen i det levda utrymmet. Jag redogör för traditionsförmedlingen med beaktande av fyra kategorier av traditionsformer, enligt etnologen Nils-Arvid Bringéus. Dessa är beteendetradition, muntlig och skriftlig tradition samt manuell eller teknisk tradition.<sup>1001</sup> Jag gör även en religionspsykologisk kategorisering av förmedlingen. I och med nästa avsnitt framträder samtliga informanter i egenskap av föremål för förmedling och de kvinnliga informanterna som aktiva förmedlare.

### 4.2.1 Traditionsförmedlingens form

Av de av Bringéus nämnda traditionsformerna fanns det särskilt två, som framträdde mera markant i informanternas utsagor. Det mest förekommande sättet att förmedla traditionen var den för den laestadianska väckelserörelsen typiska muntliga traditionen.<sup>1002</sup> Tätt sammankopplad med denna fanns beteendetraditionen.

#### *Muntlig tradition och beteendetradition*

Kvinnorna hade en nyckelposition då traditionen skulle förmedlas vidare till barnen. De var tillgängliga i hemmen i högre grad än männen. De skulle rusta barnen för livet, med sig själva och det egna föredömet som främsta verktyg. Det gällde att få vardagen att fungera och samtidigt synliggöra farorna i troslivet samt visa på redskapen i den dagliga kampen. Detta uppdrag skulle utföras i spänningsfältet mellan förvaltarskap och nåd. Det gällde att förvalta sitt pund väl utan att förfalla till egenrättfärdighet.

I hemmens traditionsförmedling möttes olika former av traditionsförmedling. Ett uttryck för den manuella eller tekniska traditionsförmedlingen fanns i det praktiska arbetet i hemmet. Det innebar att mödrarna lärde ut specifika arbetsuppgifter åt sina döttrar. Det kunde gälla allt från matlagning och bakning till handarbete och skötsel av barn.<sup>1003</sup> I övrigt var beteendeförmedlingen och den muntliga förmedlingen de mest frekventa formerna i traditionsförmedlingen. De hörde ihop eftersom man inte kunde annat än leva som man lärde. Flera informanter sade sig ha haft en god relation till sin mamma. Det var i hög grad mamman som hade gett kunskap om etiska normer. Ibland kunde den muntliga traderingen också vara knapphändig. Föräldrarna förklarade inte

---

<sup>1001</sup> Bringéus räknar ytterligare med bildtradition. Se Bringéus 1990, 105.

<sup>1002</sup> Den orala traditionen hos Laestadius har knutits till dennes samiska omgivning. Se Østtveit Elgvin 2010, 410–418.

<sup>1003</sup> Exempelvis *Ellens* (2002, 1) mamma lärde henne arbeta i hemmet, handarbete, baka och sköta småsyskonen. Av de äldsta informanterna hade exempelvis *Greta* (2002) och *Ingrid* (2004, 6) fått lära sig att det hörde till hustruns uppgifter att sköta marktjänsten i hemmet och på det viset passa upp maken.

alltid så noggrant och det var endast då man hade gjort fel som man fick feedback. Särskilt fäderna tycks ha innehaft rollen som tillrättavisare.<sup>1004</sup>

Den muntliga traditionen kunde således innehålla förmaningar och tillrättavisningar. En annan form för den muntliga traditionen och beteendetraditionen var det andliga samtalet. Särskilt de äldre informanterna hade minnen av sådana samtal från sina barndomshem. Det skedde ofta i samband med att man hade gäster. Gästfrihet var en dygd som man värnade om. Långväga predikanter och andra trossyskon inlogerades och trakterades i hemmen. Att hemmet stod öppet för gästande trossyskon gjorde naturligtvis intryck på barnen. Dessa socialiserades in i ett system av gästfrihet med kost och logi enligt hemmets ekonomiska ställning samt i den gemenskap som kunde råda vid besöken. Barnen kunde även bli vittne till föräldrarnas andliga samtal.<sup>1005</sup>

De andliga samtalen tycktes minska under perioden. Samtalen med gäster blev allt mera sällsynta eftersom man besökte varandra allt mera sällan. Det fanns även familjer där kommunikationen mellan föräldrar och barn var sparsam. Man diskuterade varken andliga eller personliga ämnen i hemmet. Detta hade kvinnorna önskat förändra och betonade dialogens betydelse i hemmets fostran. Samhället hade förändrats och kommunikationen i hemmet var viktig.<sup>1006</sup>

---

<sup>1004</sup> Yvonne 2008, 5: "Det var nog mamma som lärde oss [skillnad på rätt och fel]. [– –] Hon sa att sådär gör man inte [och sedan förklarade hon varför]. Och sedan förstås genom sättet som de [föräldrarna] levde. Man kan inte, det har jag märkt nu senare, man kan ju inte säga att sådär ska du inte göra om man inte [handlar föredömligt själv]." Sofia (2008, 3) lärde sig skillnad mellan rätt och fel i vardagslivet: "Om man hade gjort något som var rätt, så sa de [föräldrarna] det. Och gjorde man fel så fick man veta att man hade gjort fel." Mona (2008, 8–9) samtalade ofta med sin mamma: "Nog tillrättavisade ju mamma också. [– –]. Och vi samtalade annars ganska ofta." Saga 2008, 19: "Tänk så lite blev det förklarar. Man bara liksom öste över." Susanne 2008, 4–5: "Om man hade gjort fel fick man höra det. [– –] Annars har vi inte diskuterat så mycket hos oss."

Saga (2008, 10–11) om faderns inflytande i barndomen: "Och pappa, förstås [hade inflytande på hennes trosutveckling], men som alla pappor, så hade han ju så bråttom. Så det blev mest förmaningar." Men Linnea (2008, 5) mindes även moderns förmaningar åt bröderna.

<sup>1005</sup> Exempelvis Anita 2008, 9: "Ibland reste de [predikanterna] runt i byarna hela veckor. [– –] De sov hos oss." I Sagas (2008, 19) hem hade man också gäster: "Jo, det hade vi ju, alltså vårt hus var ju öppet hus [– –] så då kom de ju dit då, till och med mitt i natten. Och annars också så kom ju folk [– –]. Allesammans bjöds [på något att äta]." Likadant var det i Monas (2008, 10) hem: "Då vi hade gäster diskuterade man nog, om man jämför med idag [– –] mera kristendomsfrågor. [– –] Då vi hade sammankomster [på orten] så var de [predikanterna] ofta in på mat och kaffe. Det var nog flera gånger om året som de inkvarterades hos oss." Exempelvis Linnea 2008, 12: "Jag minns då de kom från möten, pappa och mamma, att de liksom levde av mötet och satt och diskuterade det som hade predikats och så."

<sup>1006</sup> Saga (2008, 18) ansåg att de andliga samtalen hade blivit mera sällsynta: "Men det saknar jag ännu i denna dag, alltså ett forum, där man kan diskutera kristendom." Susanne (2008, 8) ville bryta barndomshemets mönster: "Jag saknade detta [att kunna prata om känslor] då jag var yngre. [– –] Jag försöker tänka på allt jag gör och säger åt dem [egna barn] och lär dem så att det inte ska bli likadant som jag kände, att de inte har någon att prata med." Samhällsutvecklingen var, enligt Ulla (2008, 7), ett skäl till att samtalet med barnen var viktigt: "Då jag tänker på saker som att sällskapa och sådant, nog visste man hur man skulle leva [som kristen]. Men nu är det som om man behövde prata mer om sådant, man kan inte ta för givet att de [unga] vet. [– –] Nu sitter ju folk flera gånger i helgen och hör på predikningar och så, då [hon var ung] var det ju inte så ofta möten. Men ändå visste man. Nog tror jag att dagens barn också vet mycket, men det har ju blivit luddigare på något vis, hela livet, samhället och allt. [– –] Mycket har ju förändrats under min livstid och,

Den muntliga traditionen bestod inte endast av tal. En viktig del utgjordes av sången, särskilt sånger ur *Sions sånger*, vilket redan har nämnts. Vardagslivet inramades ofta av mödrarnas nynnande. Gemensam sång hörde till de flesta familjhögtider och familjesamlingar. Aftonbönen var ytterligare ett uttryck för muntlig tradition och likaså bordsbönen, som hörde till traditionerna i några hem.

I det främsta verktyget i kampen för andlig renhet, bikten, fanns en blandning av flera traditionsformer. Här ingick den muntliga syndabekännelsen och avlösningen. Här förekom ibland skriftlig avlösning. Här fanns ytterligare beteendeförmedlingen med som ett viktigt element. Bikten skedde ofta öppet i barnens åsyn. Till bikten hörde att man omfamnade varandra.<sup>1007</sup>

Själva livsstilen och sättet att agera var en signifikant del av traditionsförmedlingen. Föräldrarna var medvetna om sitt fostraransvar och betydelsen av det goda föredömet. Det goda föredömet betonades även i det föreställda utrymmet. Informanterna mindes inte alltid så mycket av föräldrarnas verbala undervisning, men de kunde påminna sig om hur föräldrarna hade agerat. Bruket att helga vilodagen var en form av beteendeförmedling. Söndagsklädsel för samtliga familjemedlemmar var ytterligare exempel på beteendeförmedling. Söndagsskola och inte minst sammankomstbesöket fungerade med föräldrarna som goda exempel. Förmodligen fanns även muntliga anvisningar och uppmaningar med i nämnda traditionsstoff som hade anknytning till söndagen. Det handlade samtidigt inte endast om vad som gjordes utan även i hög grad vad som inte gjordes. Det rörde sig om vilken typ av arbete som kunde utföras på söndagen och vilka arbetsuppgifter som noggrant måste sparas till vardagen. Det gällde att välja mellan lämplig och olämplig söndagsklädsel. Med sitt eget beteende statuerade föräldrarna exempel på vilka religiösa samlingar man skulle besöka och vilka samlingar man inte skulle besöka.<sup>1008</sup>

---

om man tänker ännu längre bakåt, har det ju skett drastiska förändringar. Det är ju mycket som är accepterat [i dag] som inte ens icke-kristna skulle ha accepterat förut [– – –], till exempel samboförhållanden. [– – –] Det måste man nog, tycker jag, för dagens ungdom liksom poängtera extra. Det behövde man ju inte förr, det var ju självklart att man gifte sig. Det ifrågasatte man inte." *Lillemor* (2008, 19) ville diskutera med barnen och motivera så att barnen förstod varför ett visst beteende var önskvärt, medan ett annat beteende var icke-önskvärt. Genom att förklara och diskutera med barnen kunde dessa lättare tillägna sig trosstoffet.

<sup>1007</sup> *Viola* 2002, 3: "Pappa hade inte svårt att även inför människor som var 'otrogna' som ibland var gäster hos oss, be om förlåtelse." En av de återkommande gästerna i *Sagas* (2008, 20) barndomshem biktade sig alltid i samband med sina besök. Detta skedde i barnens närvaro. *Saga* (2008, 7–8) berättade även om en biktsituation då hon som barn, under omfamning, förkunnade avlösningens orden åt en vuxen människa.

<sup>1008</sup> Exempelvis *Ullas* (2008, 5) svar på frågan om vem som hade inflytande på hennes kristna tro: "Nog är det väl alla dedär vuxna som fanns där. Det var ju mera så att man genom mammas och pappas leverne påverkades." Så var det även för *Susanne* (2008, 3): "Nog har man ju sett på föräldrarna hur de har levt och gjort som dem. Vi har inte pratat mycket [– – –], men man har ju sett hur de [föräldrarna] har levt och helt enkelt tagit modell av dem." Exempelvis *Krister* (2008, 3) hade en uppfattning att man i hemmet värnade om den kristna övertygelsen och att detta inverkade på hans eget val. "Redan då jag var ganska ung fanns en vilja att leva som kristen. Men den förändrades kanske då jag blev äldre. [– – –] Men mitt minne från barndomen är nog att kristendomen var någonting mycket kärt och viktigt."



I fostran ingick ibland någon form av kroppsaga. I flera informanternas barndomshem hade aga använts vid behov. Någon hade blivit luggad i håret och någon hade fått "smisk". Även om aga inte hade använts var det självklart att barnen skulle lyda. Informanterna var principiellt negativt inställda till kroppsaga. Regelbrott skulle naturligtvis ha konsekvenser men aga betraktades av de flesta som en dålig metod att få barnen att lyda.<sup>1009</sup>

Det fanns också en skriftlig tradition, även om den beteendemässiga och den muntliga förmedlingen dominerade. Som ovan har konstaterats var den skriftliga laestadianska traditionen jämförelsevis begränsad. I det föreställda utrymmet prioriterades bibelläsning samt läsning av Luthers och Laestadius skrifter. Eftersom litteraturutbudet som tillhandahölls av LFF uppenbarligen inte motsvarade efterfrågan, utökades den andliga läsningen i det levda utrymmet. I samtliga åldersgrupper fanns informanter som i något skede hade utökat innehållet i den andliga läsningen med litteratur producerad utanför troendegemenskapen. Till den skriftliga traditionen hörde även *Sions sånger* som utkom i början av 1950-talet.

---

<sup>1009</sup> Informanterna definierade aga olika. Aga i betydelsen stryk tog man avstånd från. Aga kunde graderas så att luggande och öronnyp inte var aga. Inte heller att ta i barnet hårt var att aga. Exempelvis *Monika* 2008, 13: "Om man kallar att dra i håret för aga, så det har hänt sig."

Kroppsaga förekom såväl i laestadianska som i icke-laestadianska barndomshem. Exempelvis *Viola* 2002, 3; *Lillemor* 2008, 6; *Elisabet* 2008, 6; *Monika* 2008, 8; *Mona* 2008, 15; *Sofia* 2008, 6. Informanterna ville i de flesta fall nedtona den kroppsliga aga de hade utsatts för och förklarade att agans symboliska innebörd ofta hade varit av större betydelse än den eventuella smärta den orsakade. *Saga* 2008, 25: "Men man började ju gråta bara av det där, då det var så tungt att bli agad." *Greta* 2002, 4: "Mina föräldrar var alltid eniga i barnauppföstran och aga förekom då det behövdes."

*Ulla* (2008, 14) mindes inte att hon och syskonen skulle ha blivit agade i barndomshemmet. "Nog kunde ju mamma vara irriterad ibland [– –] men inte att man skulle ha blivit slagen eller luggad eller så. Nej, det var nog mera så att man kände [på sig] det. Hon sa, inte elakt, eller så att hon skulle ha ropat och så, men [man visste ändå]." *Yvonne* 2008, 13–14: "Nej, jag kan inte säga att jag har fått stryk [som barn]. Men vi måste nog lyda. Kanske var vi helt enkelt lydiga? Det skulle ju inte ha fungerat om det inte hade funnits regler, och det förstod man intuitivt."

I stället för kroppsaga tänkte man sig andra typer av konsekvenser, exempelvis att dra in barnets eventuella förmåner. Om det ändå hände att barnen agades insåg man i de flesta fall att man hade gått över gränsen för det tillåtna. Exempelvis *Ulla* 2008, 24–25: "Nog har vi [den principen] att man inte ska ge kroppsaga. Det är ju också förbjudet i lag. Men någon gång kan man ju nog i ilska... Och det ångrar man ju sedan. Man har helt enkelt varit för trött eller så. [– –] Man har tagit i lite [hårdare] eller sådant. [– –] Någon blir ju inte bättre av att bli tilltufsad [agad]. Man måste förstås säga var gränsen går. Men inte skulle man ju själv må bra av [att bli slagen]." *Sofia* (2008, 9) hade ibland överilat sig, men "jag har nog förstätt att det hjälper nog inte [att aga]. Det är nog fel väg". *Elisabet* (2008, 15) resonerade på samma sätt. Hon hade alltid ångrat sig och bett om förlåtelse om det hade hänt sig att hon daskat till barnen. *Yvonne* 2008, 21: "Jag tycker att regler ska finnas och de ska hållas. Och om det inte fungerar med att man diskuterar, vilket det ju inte alltid gör, så kommer jag ändå inte att ge barnen stryk. Jag tror inte på det. Det föder inget gott, det föder våld. Att dra i håret kallar jag inte stryk." *Lillemor* 2008, 12: "Jag anser ju att det inte är ett [bra sätt att fostra barn på]. Nå egentligen så förekommer det mycket sällan. [– –] Men man kanske smäller de små på fingrarna om de rör saker, och så."

### *Spontanitet och oregelbundenhet*

Den ledande principen för andaktsutövningen i de laestadianska hemmen under hela undersökningsperioden kan fångas i termerna spontanitet och oregelbundenhet. Man strävade uppenbarligen inte efter regelbundet återkommande, gemensamma andakts-tillfällen eftersom det spontana uppfattades som mera äkta än det strukturerade.<sup>1010</sup> Exempel på en oregelbunden andaktsutövning var hemsammankomsten i de äldre in-formanternas barndom. Dit samlades inte endast husfolket, utan även grannar samt ditkallade predikanter. Det redan nämnda andliga samtalet karaktäriserades även av oregelbundenhet. Samtidigt fanns onekligen en viss regelbundenhet i hemmens andaktsliv. Till de regelbundna aktiviteterna hörde, under den tidiga delen av undersök-ningsperioden, fädernas söndagsläsning. Hit hörde den årligen återkommande jul- och påskläsningen i hemmen. Hit hörde framför allt aftonbönen och den därtill hörande kvällsläsningen under senare delen av undersökningsperioden. I några hem förekom regelbunden bordsbön.<sup>1011</sup>

Bikten var spontan. Den kunde man inte planera på förhand. Sångstunderna var spontana liksom de andliga samtalen.<sup>1012</sup> En aktivitet där spontanitet däremot inte var önskvärd var den gemensamma bönen. Denna bestod istället av regelbundet återkommande och formaliserad aftonbön, och ibland bordsbön, fram till senare delen av un-dersökningsperioden. Här kunde dock en utveckling noteras. De informanter som del-tog i andliga aktiviteter utanför troendegemenskapen introducerade nya bönepraktiker. Dit hörde icke-formaliserad och spontan bön i familjen. Därmed tillämpades troende-gemenskapens betoning av spontanitet även då traditionen omförhandlades.

### *Säker – alltför säker traditionsförmedling med kvinnor som huvudaktörer*

Det som har framkommit om de laestadianska hemmens traditionsförmedling kan med Hjalmar Sundéns terminologi kallas *total traditionsförmedling*. Den totala förmedlingen innebär att förmedlaren själv tillämpar traditionsstoffet i sitt eget liv och lever som han

---

<sup>1010</sup> Ett regelbundet mönster av husandakt, gemensam eller enskild, morgon och kväll som fanns hos de schartauanska troende förekom inte i de laestadianska hemmen. Se Lewis 1997, 75. Noteras kan att bland de finländska väckelserörelserna har Evangeliföreningen en betydligt längre tradition av andaktsläsning. Under de första decennierna av 1900-talet tycks dock den gemensamma husandakten bland Evangeliföreningens medlemmar ha ersatts av enskild andakt och gemensamma samlingar med andra till väckelserörelsen hörande människor. Se Dahlbacka 1987, 47–53; Dahlbacka 1997, 102–103.

<sup>1011</sup> Exempelvis Anita 2008, 8: "Vi hade ju någon gång förr, för länge sedan hemsammankomst." Även Linnea (2008, 5) mindes: "Men det som jag ändå minns mest var då vi ställde till med sammankomst [i hemmet]. Då kom predikanterna och man tyckte ju att de var som Gud själv. [– – –] Och då på kvällen bar man in bockar och plankor att sitta på. Och då kom många otrogna för att lyssna." Till julen lästes julevangeliet och till påsken Kristi lidandes historia. Saga 2008, 22: "I barndomstiden minns jag bara läsningen om Jesu kors-fästelse. Det var ju nog så att allesammans skulle gråta och sitta omkring, jag tror det var mamma som läste." Se även exempelvis Viola 2002, 2; Ulla 2008, 10, 12.

<sup>1012</sup> Erik 2008, 3, 7: "Han var ju bra på det sättet. Han stack sig in på spontana besök. Han cyklade ju runt och hälsade på människor. [– – –] De [äldre släktingar] var ofta hos oss tidigare. Och det blev ju så att man diskuterade kristendomsfrågor i hemmen då."

lär. Följden blir att barnet får en upplevelse av gudsnärvaron snarare än en föreställning om Gud.<sup>1013</sup> Genom den totala förmedlingen kan barnet bättre tillgodogöra sig hemmets religiösa traditioner.<sup>1014</sup> Informanterna framhöll allmänt de vuxnas handlingsmönster och föredömen i hemmen som avgörande faktorer för egna livsval. Traditionsförmedlingen skedde genom vuxna som själva hade tillägnat sig den laestadianska fromhetstraditionen. Bikten, sången och det andliga samtalet var exempelvis inte endast något som föräldrarna lärde sina barn, utan dessa hade en given betydelse för de vuxnas personliga trosutövning och detta kunde barnen uppfatta. Även om bönen inte praktiserades spontant levde barnen i något som kunde betecknas som en "böneatmosfär".<sup>1015</sup>

Under hela undersökningsperioden var det modern som umgicks mera med barnen i de flesta informanternas barndomshem. Visst hände det sig att mödrarna, sannolikt trötta av dagens mödor, bad aftonbön med barnen mekaniskt som avslutning på dagen. Det lilla barnet förstod inte alltid bönen och drog sina egna slutsatser om innehållet i bönen. Och visst kunde det finnas en känsla av att mödrarna hade för bråttom och inte hann prata så mycket med barnen. Fadern upplevdes ofta mera distanserad och oåtkomlig. Han var tuktare som tillrättavisade och som man inte gärna protesterade mot. Samtidigt kunde fäderna stå för trygghet och stabilitet.<sup>1016</sup> Förmodligen

---

<sup>1013</sup> Den motsatta typen av förmedling är "blott verbal", enligt Sundén. Den är en mekanisk förmedling och innebär att barnet tillägnar sig en antropomorfistisk gudsföreställning. Sundén 1970, 67–81.

<sup>1014</sup> Sigmund Harbo har undersökt sambandet mellan religiös hållning i vuxenlivet och tidig religiös fostran. Hans empiriska undersökning bekräftar Sundéns teorier. Harbo har dock konstaterat att även om total traditionsförmedling är den mest effektiva förmedlingen, har blott verbal fostran även en betydelse för hur barnet kan tillägna sig traditionen och för barnets religiösa utveckling. Harbo 1989, 178–179.

<sup>1015</sup> Se exempelvis *Saga* 2008, 10–11; *Rut* 2008, 4: "Mamma och pappa, jag har sett att de har varit så att Guds Ord var viktigt för dem. De var goda föredömen. Och de ville att vi skulle fortsätta på samma sätt. Och så har det också fortsatt." Se även *Ulla* 2008, 3; *Susanne* 2008, 3. De vuxna var främst föräldrar men de var även far- och morföräldrar som fanns i anslutning till hemmet. Hjalmar Sundén har påpekat att föräldrarnas nära relation till Gud samt deras eget böne- och andaktsliv är avgörande för traditionsförmedlingen. De vuxnas egen grundhållning och överföringen av denna är, enligt Sundén "det religiösa livets hemlighet". Se Sundén 1970, 83, 198–201. En ständigt bedjande förälder i hemmet iklär sig med Sundéns terminologi ytterst Jesusrollen. Även Jesus bad till sin Far och lärde sina lärjungar att be. Bibeln ger ytterligare många exempel på bedjande personer som människor genom tiderna har identifierat sig med. Trots detta kvarstår frågan vad som skulle ha skett om hemmens traditionsförmedlare hade tillämpat samma inlärningsprincip med bönen som med bikten. Hade ett sådant "learning by doing" ytterligare förstärkt barnens andliga utveckling? Barnen levde förvisso i en "böneatmosfär" men erhöll inte nödvändigtvis själva redskapen för icke-formaliserad, enskild eller gemensam bön i vuxenlivet. Sundén 1959, 54–61.

<sup>1016</sup> *Saga* 2008, 19: "Och då sa hon det där så snabbt [---] och jag tänkte: Vad menar hon? Tänk så lite det blev förklarar. Man bara öste över." *Susanne* 2008, 8; *Yvonne* 2008, 6: "Jag brukar säga att det märks [---] vem som har fått [uppmärksamhet]. I äldsta ändan och i yngsta ändan hade de [föräldrarna] mer tid, men inte i mitten." Samtidigt hade hon försökt förstå, bearbetat det och accepterat att det var så. "Men nu förstår man ju nog det senare. [---] Man får ju kanske mer av syskonen [i stället]. [---] Ja, man önskar förstås att [mamma skulle ha haft mera tid]."

*Monika* (2008, 4) menade att modern hade haft störst inflytande på hennes andliga utveckling: "Nog var det främst mamma, hon var ju mest hem. Och förstås pappa också [---] men mest mamma."

samverkade hemmets totala traditionsförmedling med en exempelgivande trosutövning så att barnen tillägnade sig traditionen. Enligt undersökningar påverkas döttrar, mer än söner, av faderns religiösa beteende i hemmet och den gudsbild som förmedlas genom fadern. På motsvarande sätt skulle moderns religiösa beteende och gudsförhållande ha mer inflytande över sönerna.<sup>1017</sup>

Någon av informanterna poängterade just föräldrarnas fasthållande av normer som det avgörande för sin egen trosutveckling. Dessa informanternas betoning av det oföränderliga gudsordet, uttryckt i Bibeln, i betydelsen av fasta principer och regler förde tankarna till Sundéns kategori *alltför säkra traditionsförmedlare*, eller med Sven Lidmans term, *uppfostningssystemet*. I uppfostningssystemet står föräldrarna på Guds sida mot barnen. De ger barnen en moraliserande fostran i stället för en liturgisk fostran<sup>1018</sup> som kunde förbereda barnen för det religiösa livet.<sup>1019</sup> Resultatet av en auktoritär, religiös fostran kan vara att den vuxne bryter upp och blir ateist. Han eller hon kan även gå in i en skuldtyngd fromhet eller identifiera sig så starkt med mönstren från barndomen att resultatet blir en, om möjligt, ännu rigidare trosutövning.<sup>1020</sup> Den sistnämnda attityden kunde iakttas hos ett par informanter, som därmed konstaterades ha drag av *läromänniskor*, ett annat begrepp från Sundéns tänkande. Läromänniskorna, tydligast representerade i de äldre ålderskategorierna, önskade tydliga, synliga gränser mellan troendegemenskapen och det omgivande samhället.<sup>1021</sup>

Andra informanter åter hade uppenbarligen internaliserat traditionsstoffet genom en *säker traditionsförmedling*.<sup>1022</sup> De hade snarare utvecklats till *rollmänniskor* än läromänniskor och hade en öppnare samt mera inkluderande attityd mot omvärlden.

---

*Linnea* 2008, 13: "Vi hade faktiskt stor respekt för pappa, det hade vi. [...] Det skulle kanske ha varit bättre, hälsosammare, att vi skulle ha kommit närmare varandra. Men jag tror att det var på det sättet förr." *Saga* 2008, 23: "Nå han [fadern] var nog husets herre. Men ändå inte såhär att han skulle ha trampat över oss på något sätt. Utan han såg nog oss [...] Det fanns inte liksom det där att man skulle ha sett att nå, nu har han något svek för sig."

<sup>1017</sup> Sundén 1970, 78–81; Björkqvist & Holm 1996, 87; Holm 2002, 99–101.

<sup>1018</sup> Begreppet "liturgisk fostran" har myntats av den italienska pedagogen Maria Montessori. Med begreppet avses en fostran som förbereder barnen för ett religiöst liv. Moraliserande fostran ses som begreppets motsatspar. Se Sundén 1970, 115.

<sup>1019</sup> Uppfostringssystemet återfinns även i sekulär fostran och bör inte förväxlas med sträng moral. Se Sundén 1970, 111–128; Lidman 1957.

<sup>1020</sup> Holm 2002, 167.

<sup>1021</sup> En läromänniska intresserar sig för dogmer, påbud och förbud i traditionen och accepterar traditionen okritiskt. Hon har en benägenhet att betrakta det mesta i svart eller vitt och önskar bevara traditionen oförändrad. I läromänniskans personlighet finns drag av stelhet och rigiditet som, enligt Sundén, kan vara en följd av att den religiösa fostrans främsta funktion har varit barnets underkastelse. I vuxen ålder fördöms därför oliktänkare, eftersom de utgör ett hot mot egna obearbetade känslor. Se Sundén 1959, 190–213. Exempelvis *Greta* (2002); *Linnea* 2008, 12: "Men de [föräldrarna] gav inte efter med någonting. [– – –] Det var inte så att man skulle ha haltat på bägge sidorna [på trons väg och otrons väg]."

<sup>1022</sup> De säkra traditionsförmedlarna är säkra därför att "de enligt sin egen övertygelse blott skall vara förmedlare av den tradition genom vilken Gud talar med människan och människan talar till sin Gud". Se Sundén 1970, 111.

den.<sup>1023</sup> Informanter som kunde konstateras ha drag av rollmänniskan betonade "den inre människan" i motsats till yttre normer. Med uttrycket "inre människa" avsågs främst tankemönster och attityder. Detta skulle inte förstås som att en personlig övertygelse skulle ha rört sig endast på ett abstrakt plan, utan några som helst praktiska konsekvenser. Det skulle synas att man var troende, men man ville avgränsa sig från ett tänkesätt som stipulerade fasta handlingsmönster i alla situationer.<sup>1024</sup>

Jag har redogjort för den i huvudsak muntliga traditionen och beteendetraditionen samt den spontanitet och oregelbundenhet som präglade hemmens traditionsutövning. Jag har därtill försökt se traditionsförmedlingen i ett religionspsykologiskt perspektiv, bland annat med hjälp av Hjalmar Sundéns kategorisering av säker och alltför säker förmedling. I kapitlets sista avsnitt går jag in på traditionsförmedlarna och hur de förhöll sig till de ideal och förväntningar som framträdde i det föreställda utrymmet. Jag redogör även för kvinnornas syn på uppgifterna i det materiella utrymmet.

## 4.2.2 Traditionsförmedlarnas värderingar

Trots att begreppet kallelse inte användes av informanterna fanns kallelsetanken inbyggd i resonemangen. Det handlade om en föreställning om Guds tilltal och människans svar på detta tilltal. Det handlade om att – i egenskap av konungslig präst – förvalta sitt pund inom det område där man fanns. För kvinnorna var detta hemmet. Kallelsen till äktenskap med en partner, helst inom troendegemenskapen, samt kallelsen till föräldraskap utgjorde fundamentala livsuppgifter. Detta fanns även uttryckt i *Sions Missionstidning* (avsnitt 3.1.3) och var välbekant för kvinnorna. Då det gäller informanternas redogörelser om sig själva som traditionsförmedlare bör ett par noteringar göras. För det första fanns en benägenhet att underskatta sin egen betydelse och insats. För det andra fanns en inbyggd motvilja att lyfta fram egna prestationer, i synnerhet då det gällde användandet av redskapen inför den troendes utmaningar. Gudsrelationen

---

<sup>1023</sup> En rollmänniska lär känna Gud som en handlande personlighet då hon upptar rollen Gud ur sin tradition. Rollmänniskan utvecklar en personlig relation till Gud. Hon behöver inte teorier om Gud och ansluter sig till en grupp snarast för att hon känner sig solidarisk med denna. Då Bibeln uppfattas som ett rollsystem kan den förmedla en "erfarenhet som är sig lik från århundrade till århundrade" medan lärosystem endast leder till "en alltmer komplicerad teologi". Sundén; 1959, 190–213; Sundén 1970, 111.

<sup>1024</sup> Exempelvis *Saga* (2008, 41): "Jag tycker nog att det ska vara den inre människan. [...] Jag tycker inte att den yttre människan ska säga att detta är en kristen [människa]. [...] Nog är det den inre människan det kommer an på." Det handlade om att nedtona yttre skillnader snarare än att bejaka dem. Exempelvis *Saga* (2008, 39) upplevde inte att skillnader i hennes livsstil och en icke-laestadiansk livsstil var stora: "Jag tycker inte att det har varit någon stor skillnad. "Den icke-laestadianska omgivningen hade ofta reagerat med förvåning då hon hade berättat att hon tillhörde den laestadianska väckelserörelsen. *Ulla* 2008, 48: Men [betoningen av] det yttre förkväver, tycker jag. [– – –] Det har förändrats, det var inte så tidigare." I stället önskade *Ulla* (2008, 30) betona frälsningen av nåd: "Och just detta sedan då, det personliga: Jesus har gjort allt. [– – –] och att leva i det. Man har ju ett mycket bättre utgångsläge så."

och det andliga livet har konstaterats höra till de mest privata områdena i finländarnas liv.<sup>1025</sup>

Kvinnornas gudsrelation och hur de vårdade sig om den, har framträtt tidigare i detta kapitel. Framför allt bikten var ett gudsmöte men även bönen samt läsning av andlig litteratur och sången i hemmen hade samma funktion. I kvinnornas gudsföreställningar betonades främst två gudomspersoner i treenigheten: Gud Fader och sonen Jesus Kristus. Gud var den gode Fadern och några kvinnor refererade till sin egen far då de talade om Gud. Betoningen av Jesu frälsningsgärning var central. Frälsningen gällde hela världen. I gudsbegreppet kontrasterades de två gudomspersonerna med varandra och med människan. Gud var källan till trygghet och kraft. Han var allsmäktig, älskande och nådig, men även en sträng domare på domens dag. Han förväntade sig lydnad i form av bikt av sina barn. Guds kärlek framställdes i kontrast till människans ondska. Att frukta Gud tänktes inte grunda sig på rädsla utan snarare vördnad inför Guds helighet. Gud var intresserad av sina skapade barn i alla situationer och tänktes leda allt till det bästa.<sup>1026</sup>

### *Livsprojektet*

Hos de gifta kvinnorna fanns äktenskap och barn överst på rangordningen av förvaltarens uppdrag. En troende partner var en Guds gåva och äktenskapet var ett livslångt projekt. Maken var en "livskamrat". Samtliga gifta kvinnor hade män som antingen hade vuxit upp inom troendegemenskapen eller i något skede anslutit sig till denna. Allas män deltog dock inte aktivt i verksamheten inom troendegemenskapen. Frågan om man kunde ha tänkt sig giftermål med en icke-laestadiansk man var hypotetisk för kvinnorna själva. Däremot berördes ibland barnens parrelationer och önskemål för barnens del. Kvinnorna i samtliga åldersgrupper kunde enligt svaren kategoriseras i två grupper med en gemensam linje. Ett giftermål med en icke-troende man, i betydelsen ateist eller agnostiker, var i princip otänkbart för samtliga kvinnor. Det fanns dock vissa nyansskillnader hos kvinnorna. En kategori bestod av kvinnor som inte kunde tänka sig giftermål med en icke-laestadiansk man och som, med sina äktenskapliga erfarenheter, höll fast vid den ståndpunkten. Ett sådant äktenskap tänktes inte

---

<sup>1025</sup> Enligt Kettunen som har undersökt biktens praktik i Finland på 1990-talet pratar finländarna ogärna om sin gudsrelation och sina andliga erfarenheter. Se Kettunen 1998, 388.

<sup>1026</sup> Exempelvis *Saga* (2008, 47) och *Elisabet* (2008, 20) refererade till sina egna fäder då hon talade om Gud. *Linnea* 2008, 26; *Mona* 2008, 31; *Mia* 2009, 18–19; *Susanne* 2008, 20–21; *Sofia* 2008, 13; *Monika* 2008, 18–19; *Sara* 2008, 16; *Lillemor* 2008, 16; *Yvonne* 2008, 27–28. *Ulla* 2008, 34: "Nog ser jag ju Gud som en kärleksfull och trygg pappa, som har omsorg om mig, som jag liksom kan vända mig till i alla situationer. Nog är Han dendär trygga Guden, inte är Han den som pekar finger, nej. Klart att Gud är Gud. Nog har man ju dendär Gudsfruktan, som känslan att Han är helig. Men det är ändå som en trygg Gudsfruktan på ett sätt."

Enligt undersökningar präglas inställningen till religiositet av det emotionella klimatet i hemmet. Se exempelvis Björkqvist & Holm 1995, 79–88. Kvinnornas uppfattningar av Gud sammanföll med den gudsbild som framträdde i Paavo Kettunens undersökning om bikt. Kettunen 1998, 387–391.

endast medföra ökad risk för att bli andligt vilseledd och på det viset fjärras från den rätta läran, utan även risk för äktenskapliga konflikter. Det kunde finnas undantag mot den regeln, nämligen om den blivande, icke-laestadianska mannen anslöt sig till troendegemenskapen kunde äktenskapet ingås. Den andra kategorin av kvinnor räknade med att det fanns troende utanför den laestadianska väckelserörelsen och kunde teoretiskt sett tänka sig giftermål med en sådan troende, icke-laestadiansk man. Den lämpliga åldern att ingå äktenskap hade skjutits fram inom troendegemenskapen, vilket noterades med tillfredsställelse av yngre kvinnor. Det som kanske passade någon – att gifta sig i aderton års ålder – passade inte alla. Det var viktigt att respektera vars och ens olikheter även här.<sup>1027</sup>

Till äktenskapets sfär, och endast dit, hörde det sexuella samlivet. Den åsikten delades av samtliga kvinnor och har, åtminstone tidigare, betraktats som en allmän väckelsekristen hållning. Enligt forskning återfinns exempelvis en likadan inställning bland Lyngenlaestadianer i Norge och schartauaner i Sverige.<sup>1028</sup> Däremot hade kvin-

---

<sup>1027</sup> Exempelvis *Greta* 2002, 6: "Gud gav mig en kristen livskamrat." Kvinnorna motiverade sina åsikter om varför de inte skulle ha kunnat tänka sig att gifta sig med en icke-laestadiansk man på olika sätt. *Saga* 2008, 42: "Jag var rädd allt som drev bort från [...] den kristendom som jag hade." *Linnea* (2008, 24) tänkte sig redan som ung att maken skulle vara laestadian: "Men, helt naturligt! Det var så naturligt så det fanns inte ens en tanke på [något annat]." Något av *Monas* (2008, 29–30) barn var gift med en icke-laestadian. Ett av *Monas* förbönsämnen var att personen i fråga skulle komma in i troendegemenskapen. För *Sofia* (2008, 12) var valet av laestadiansk make självklart: "Jag hade nog redan från början, så hade jag nog siktet inställt på var jag skulle söka [efter en man]. [– – –] Kanske fanns en slags känsla att det är lättare om man har en liknande bakgrund båda två. Att man har likadana värderingar och samma syn på saker och ting." Även *Lillemor* (2008, 14) betonade betydelsen av att man och hustru har likadana värderingar. *Mia* (2009, 16) ansåg att något skulle fattas om maken inte var laestadian: "Jag tror inte att man skulle ha samma [gemenskap] det är ju någonting som man inte delar med varandra då, om man inte har en kristen [laestadiansk make]." *Sara* (2008, 14) gjorde ett tillägg: "Om han skulle ha velat göra bättring, då kunde jag nog ha tänkt mig [giftermål med en icke-laestadiansk man]." *Yvonne* (2008, 24–25) var inne på liknande tankar: "Men den ordningen tror jag på, [– – –] att folk som inte är kristna [kan] genom olika parrelationer [komma till tro]. [– – –] Med den ordningen att man först kommer till tro, sedan fortsätter man med att sällskapa." *Yvonne* hänvisade till bibelstället: "Vad har mörkret med ljuset [att göra]?" Hon pekade på konflikter som kunde tänkas uppstå: "Då söndagen kommer och mamman vill till ett ställe medan pappan vill till ett annat ställe. Vart ska barnen gå då? Till fotbollsmatchen eller bönehuset? Sådant skulle jag inte klara av."

Synsättet att maken skulle tillhöra den egna väckelserörelsen har även konstaterats hos de schartauanska kvinnorna. Se *Lewis* 1997, 135.

Exempelvis *Inger* (2.3.2004, 2). *Elisabet* (2008, 18) hade önskat sig en troende, inte nödvändigtvis laestadiansk, make, eftersom hon tänkte att det skulle göra livet tillsammans mindre komplicerat. Se även *Monika* 2008, 17; *Maria* 2.2.2004; *Susanne* 2008, 18. *Ulla* (2008, 30–31) kom även in på barnens val: "En personlig tro är nog viktigast. [– – –] Jag sörjer inte om de [barnen väljer] någon från en annan trosriktning."

*Yvonne* (2008, 30) ansåg att det tidigare hade funnits en norm att gifta sig som ung: "[Det fanns] lite press på, [tidigare], idag är det annorlunda och det är bra. För det fanns en press på att du skulle hitta någon fort, och att du skulle gifta dig. Det var det som var livet. [– – –] Jag tror att det är meningen att somliga människor ska hitta någon fort och gifta sig och bilda familj. Det beror på vad man är för typ och Gud har olika planer för oss. [– – –]. Jag skulle helt enkelt inte ha klarat av att bli instängd, det skulle ha känts som att bli instängd och hela livet skulle ha varit slut, om jag skulle ha tvingsats gifta mig som adertonårig. [– – –] Och då har jag [kvinnor i närmiljön] som tänker helt annorlunda."

<sup>1028</sup> Den principen hade man velat följa i sitt eget liv och den lärde man sina barn. Exempelvis *Elisabet* 2008, 19: "Gud har menat att man väntar och väntar och lär känna varandra först [– – –]. Genom samtal pratar man

norna olika åsikter om barnbegränsning. I *Sions Missionstidning* hade man tydligt tagit ställning mot användande av preventivmedel. Det levda utrymmet visade sig även här vara mera mångfasetterat än det föreställda utrymmet. Som gemensam nämnare fanns hos samtliga kvinnor tanken på barnen som Guds gåvor. Därefter skiljde sig såväl teori som praktik hos kvinnorna i samtliga åldersgrupper. De helt övertygade kvinnorna motsatte sig konsekvent användningen av preventivmedel. Barnen skulle tas emot i den takt som Gud bestämde. Det sociala trycket kan naturligtvis ha varit en orsak till ståndpunkten. Men det handlade inte endast om en social norm, utan även om en personlig övertygelse och upplevelser av harmoni i livsmönstret. De äldre kvinnorna som hade sin barnafödarkarriär bakom sig uppvisade tillfredsställelse över sina val. Bland de yngre kvinnorna kunde en viss ambivalens noteras. Å ena sidan tyckte man sig ha valmöjligheter. Man hade valt och var tillfreds med hemmamammarollen. Å andra sidan hade täta graviditeter begränsat valmöjligheterna, vilket kompensades med korta projekt, studier och deltidsarbete utanför hemmet. Tanken att yrkeskarriären skulle prioriteras på bekostnad av moderskapet var främmande.<sup>1029</sup>

Den andra kategorin hade en mera elastisk hållning. Kvinnorna i den kategorin kunde teoretiskt sett tänka sig omständigheter där någon form av barnbegränsning behövdes även om man inte själv hade varit i en sådan situation. Kvinnans fysiska och psykiska hälsa var exempel på en sådan omständighet. Den tredje kategorin, pragmatikerna, hade själva använt preventivmedel. Å ena sidan ansågs barnbegränsningsfrågan tillhöra privatlivet. Den skulle avgöras mellan makarna. Samtidigt var barn en rike-

---

och blir bekanta och det sexuella samlivet hinner man inleda sedan senare [efter att man har gift sig]." Även *Monika* 2008, 18; *Mona* 2008, 30; *Sofia* 2008, 13.

Bland Lyngenlaestadianerna återfinns, enligt Torjer Olsen, sedan 1970-talet två diskurser om det sexuella samlivet. Som utgångsläge för bägge diskurserna gäller att sexualitet tillhör äktenskapet. På ena sidan finns tanken att sexualiteten i sig har ett egenvärde. På andra sidan finns tanken att sexualiteten endast har ett värde för reproduktionen. Olsen 2008, 162–166.

Schartauanska kvinnor menar att sexualiteten tillhör äktenskapet och är en god gåva, enligt Katarina Lewis. Lewis 1997, 136.

<sup>1029</sup> Exempelvis *Sara* 2008, 16; *Lillemor* 2008, 16; *Mona* (2008, 26–27) medgav att det inte hade varit "helt smärtfritt" att ha en stor familj. Hon hade inte använt preventivmedel. *Yvonne* 2008, 27: "Jag tror nog att det är meningar att vi ska ta emot de barn som vi orkar. [– – –] Vi orkar ju inte varje dag. Men med [Guds] hjälp orkar vi." För *Mona* (2008, 26–27) var det viktigt att inte använda preventivmedel eftersom hon ville ta emot de barn som Gud gav henne: "Jag ville ha en stor familj. [– – –] Jag har nog velat leva så, som jag ansåg att det skulle vara. Jag skulle inte ha kunnat göra annorlunda." *Ingrid* 2004, 4: "Varje barn har varit en Guds gåva och det har man fått uppleva konkret. [– – –] Det har varit tungt många gånger med såhär många barn, men det har gett så otroligt mycket också. Därför har vi orkat och Gud har gett kraft att det har gått så bra som det har gjort. [– – –] Men det har varit så stor välsignelse också, och man märker ju att man har fått så mycket kraft så att det har gått bra." *Ingrid* 2004, 8: "Men sedan började jag få barn och blev frisk. Det är otroligt! Så nu ser jag att en människa orkar med detta [många barn]. Och att man orkar glädjas åt det också. Jag tror ju att en kvinna är ämnad till att få barn." Det var Gud som hade gett barnen och uppdraget att fostra dessa. Se *Greta* 2002: "Så [– – –] barn har Gud gett oss att uppfostra." Men kvinnorna hade även upplevt att Gud kallade till uppgifter utanför hemmet. *Viola* 2004, 1, 2; *Saga* (2008, 46) om en av hennes uppgifter: "Men sedan kom ju [uppgiften] in där, som blev en ännu större uppgift. [– – –] Så det tycker jag att var en fin sak som Herren placerade in mig i." *Lillemor* 2008, 15–16; *Susanne* 2008, 19.



dom. Syskon var något som särskilt den, som själv hade vuxit upp i en stor syskonskara, gärna ville ge sina egna barn. Å andra sidan var frågan om preventivmedel komplicerad och sensitiv inom troendegemenskapen. Det var ett ämne som upplevdes tabubelagt och som ibland hade missförståtts och missbrukats. Någon hade upplevt att en kvinnas andliga kvalifikationer inom troendegemenskapen bedömdes på basen av hur många barn hon födde. Direktiven att inte använda preventivmedel ifrågasattes av sociala orsaker eller av hälsoskäl. Kraven från samhället hade ökat och det fanns kvinnor som varken orkade med täta graviditeter eller med att tillgodose barnens behov av omsorg och vård. Om man i övrigt följde läkarföreskrifter, varför skulle man inte göra det även i fråga om graviditeter och hälsa? Tanken på att planera in graviditeter kändes dock främmande. Pragmatikerna ansåg inte heller att karriären gick före moderskapet. Abort var inte någon utväg ur en oönskad graviditet och utgjorde absolut inget preventivmedel. Trots detta kunde det finnas särskilda omständigheter där abort var det enda alternativet. Sådana omständigheter var exempelvis om moderns liv var i fara eller om graviditeten var en följd av övergrepp.<sup>1030</sup>

I diskussionen om barnantal och eventuell barnbegränsning fanns två perspektiv. Det ena var det sociala perspektivet som fanns uttryckt i det föreställda utrymmet.

---

<sup>1030</sup>Elisabet 2008, 20; Ingrid 2004, 4; Sofia 2008, 13: "Visst ska man ta emot de barn som Gud ger, men där så tycker jag att man inte behöver nu vara sådär jättesträng att, av hälsoskäl och sådana orsaker så tycker jag att man kan nog använda preventivmedel." Monika (2008, 18) hade för sina vuxna barn betonat deras frihet att välja ståndpunkt även om hon själv inte hade praktiserat barnbegränsning. Yvonne 2008, 27. En form av barnbegränsning var sterilisering som kunde ske på läkares inrådan, enligt Greta 29.1.2004. Återhållsamhet i samlivet var en annan accepterad form, vilket Ellen 3.2.2004 även ansåg.

Preventivmedel som inte var aborterande kunde godkännas. Se exempelvis Saga 2008, 46; Elisabet 2008, 20.

Mona (2008, 27) ansåg att det var svårt att ge döttrarna råd i frågan.

Ulla 2008, 34: "Men att det är ju jättesvårt [---] att säga något. Den där tanken [preventivmedelsförbudet] är ju så djupt rotad. [---] Det har ju varit något som hör så djupt till den här laestadianismen, till vår riktning. Och börjar man säga något så är man nog i blåsten. [---] Men det tycker jag att är jobbigt, just när predikanter i predikningar liksom tar opp [barnbegränsning] som en måttstock på en kristen."

Ulla 33-34: "Men ju äldre man blir så nog ifrågasätter man ju [---]. Jag kan inte tro att det är meningen att kvinnorna ska behöva slita ut sig. [---] Och man ser ju, det är ju inte endast mammorna som kan fara illa, utan det är ju det att man måste ju orka med hela barnaskaran också. Och det tycker jag nog kräver sitt. Vi har [antalet barn] men jag skulle aldrig i mitt liv ha klarat av femton eller sexton och faktiskt också se alla barn. Jag skulle inte ha kapacitet till det, tycker jag. [---] Det finns ju kvinnor som verkar orka med det mesta, men man ser ju inte heller alltid bakom kulisserna. Men då finns det ju de andra som inte, faktiskt inte klarar av det. [---] På något sätt har det ju kraven från samhället ökat. [---] Det är så mycket som man borde hinna. [---] Men det är ju jättesvårt, för det är ju någonting som hör så djupt till den här laestadianismen."

Mona 2008, 27: "Jag brukar säga att vi lyder ju läkaren i allt annat."

Yvonne (2008, 27) hade på nära håll sett att "barnplanering" inte heller var lyckat. Det blev aldrig en lämplig tid att få barn. Själv hade hon erfarenheter av försämrade villkor i yrkeslivet på grund av föräldraledigheter som hon hade haft. Se även Maria 2.2.2004.

Mona 2008, 30: "Nej. Det säger nog även alla barn, att nej, det är omöjligt [att tänka sig abort]." Sofia 2008, 13; Susanne 2008, 20. Yvonne (2008, 26) hade konfronterats med abortproblematiken. Hon önskade att adoption skulle bli ett mera allmänt val än abort. Hon lyfte även fram den mentala påfrestning som en abort, enligt henne, var. Hon fördömde (miss)bruket av så kallade ångerpiller.

Se även Ulla 2008, 33; Yvonne 2008, 26; Ingrid 2004, 4.

Det andra var det individuella perspektivet med den lilla församlingen, familjen, i centrum.<sup>1031</sup> Vid eventuella konflikter mellan perspektiven tycks det individuella ha segrat hos de kvinnor som godkände barnbegränsning. Hos de kvinnor som inte godkände barnbegränsning rådde det antingen harmoni mellan perspektiven eller så hade det sociala perspektivet dominerat. De bägge grupperingarna förenades i ett tredje perspektiv, nämligen den vertikala dimensionen, gudsrelationen.<sup>1032</sup> Gud hade kallat till moderskap och man hade följt den kallelsen. Även om begreppet kallelse aldrig användes fanns kallelsetanken närvarande. Den handlade om att man hade förverkligat Guds vilja i sitt liv och att Gud hade välsignat och gett kraft. Kallelsetanken kan även ses ur ett psykologiskt perspektiv, som en känsla av kontroll. Den grundläggande uppfattningen är att livet är i Guds hand och att man vill underordna sig Guds ledning. En annan faktor, som har konstaterats starka känslan av kontroll bland gammallaestadianska flerbarnsmammor, är att de, i likhet med andra finländska kvinnor, har till sitt förfogande olika typer av hjälpmedel för att hantera livet. Möjligheter att diskutera och uttrycka sina känslor, eller att helt enkelt endast härda ut, samt att jämföra sig med andra på ett positivt sätt, är exempel på sådana medel. Känslan av kontroll ger i sin tur förmåga att anpassa sig till omständigheterna.<sup>1033</sup>

De gifta kvinnorna hade olika syn på hemmets rollfördelning och vilka ansvarsområden som hörde till mannen respektive kvinnan samt på begreppet jämställdhet. De yngre kvinnorna, som växte upp i ett annorlunda samhälle än vad deras mödrar hade gjort, betraktade inte makens roll som försörjare nödvändigtvis som den signifikanta.<sup>1034</sup> I stället betonades makens andliga ledarskap i hemmet i allt högre grad, på ett sätt som man även har gjort inom nykarismatiska rörelser.<sup>1035</sup> Mannen skulle vara trygg i sin mansroll, sin fadersroll och framför allt i sin gudsrelation. Han skulle fungera som hemmets andliga ledare och vara förtrogen med Bibeln. Det innebar bland

---

<sup>1031</sup> Dessa perspektiv finns representerade i ett par mindre undersökningar. Päivi Alasuutari har det sociala perspektivet som grund i sin artikel om preventivmedelsdiskursen i den gammallaestadianska tidskriften. Päivämies menar att en förändring inträffade bland gammallaestadianerna mot mitten av 1980-talet. Man började allmänt betona positiva sidor i den egna livsstilen istället för att betona förbud. Därmed betonades hellre de positiva följderna av beslutet att inte använda preventivmedel istället för att förbjuda användningen av dem. Alasuutari menar dock att bakom det högt värderade moderskapet bland gammallaestadianerna döljer sig i själva verket en nedvärderande kvinnosyn. Alasuutari 1992, 112–113. Leena Numminen som har undersökt könsrollerna bland de förstfödda laestadianerna på basen av intervjuer, har ifrågasatt Alasuutaris slutsatser. Hon har lyft fram familjens centrala ställning inom nämnda laestadianska falang och menar att kvinnornas uppgifter i hemmen uppskattas i samma grad som exempelvis predikantuppgiften i bönehuset. Numminen 2000, 91–97.

<sup>1032</sup> En dimension i väckelserörelsen betraktad ur kulturellt perspektiv är den vertikala dimensionen: tanken på att leva i Guds närhet. Se Balle-Petersen 1994, 21–24.

<sup>1033</sup> Pesälä 2004, 153–171.

<sup>1034</sup> De yngre informanterna levde i ett nytt samhälle. Fostran av barnen hade förflyttats från hemmet till samhället. Kvinnor förväntades bli ekonomiskt självständiga samhällsmedborgare istället för det borgerliga idealet som omsorgsmödrar. Traditionella kvinnliga dygder som ansvarstagande och uppoffringar byttes ut mot strävan efter individualism och hedonism. Kolbe 2002, 245–247.

<sup>1035</sup> Se exempelvis Hovi 2011, 195–207.

annat att han skulle ha kristna värderingar och en vilja till andlig tillväxt. Han skulle dessutom vara intresserad av att föra andliga samtal med hustrun. Ytterligare skulle han delta i barnens andliga fostran. Det kunde råda en viss oklarhet i vad det andliga ledarskapet egentligen innebar även om man fann ett sådant tankesätt bibliskt motiverat. Det kunde vara så att teori och praktik inte riktigt alltid möttes. Ansvaret för hemmets trosutövning låg av olika orsaker på kvinnan. Även om ledarskapet inte var så lätt att definiera förväntades maken aktivera sig i hemmet. Såväl yngre som äldre kvinnor ansåg att han skulle ta ansvar, stöda och visa uppskattning mot sin hustru samt vara trogen mot henne.<sup>1036</sup>

Inte alla kvinnor var beredda att betrakta mannen som hemmets ledare. I stället ville man betona en modell med delat ledarskap och delat ansvarstagande. Gemensamma beslut togs efter gemensamma diskussioner. Flera av kvinnorna såg sig själva som hemmets ledare. Om mannens roll var svårdefinierad, så gällde detta även begreppet jämställdhet. Detta kopplades ibland samman med beslutsfattandet i familjen. Enligt en annan definition innebar jämställdhet det samma som jämlikhet; man och kvinna var lika mycket värda även om uppgifter och ansvarsområden kunde vara olika. Jämställdhet kopplades även ihop med fördelningen av hemmets arbetsuppgifter. I de äldsta kvinnornas barndom var jämställdhet i den bemärkelsen ett okänt begrepp. Det var mödrarna som ansvarade för barn och hushåll medan deras män i huvudsak var familjeförsörjare. De äldsta kvinnorna hade som husmödrar, då livet var som mest hektiskt, strävat efter att få vardagen att fungera. Senare ansåg även de principiellt att man skulle dela på hemarbetet, särskilt om bägge makarna arbetade

---

<sup>1036</sup> *Monika* 2008, 17–18 betraktade mannens andliga ledarskap som gudagivet och självklart. Det innebar inte att maken skulle strypa hennes handlingsfrihet. Se även *Sofia* 2008, 12; *Elisabet* 2008, 19; *Viola* 3.4.2004; *Ulla* 2008, 31–32. *Yvonne* 2008, 25: "Det känns tillika med bra att man får lägga mera ansvar på mannen. Att han bär huvudansvaret. Och vi [kvinnor] är svagare. Jag känner mig själv också som det svagare kärlet. Och jag brukar tänka på det också, och ibland påminna honom [maken] om att mannen ska älska sin hustru lika mycket som Gud har älskat oss." Mannens huvudansvar innebar att han förväntades ha bibelkunskap: "Jag vill att man ska kunna fråga honom, att vad tycker du om detta? Att hur står det [skrivet i Bibeln] om detta? [---] Att man söker som stöd från Bibeln."

*Mona* (2008, 32) ansåg att det andliga ansvaret principiellt hörde till maken. I praktiken var det olika i hemmen: "Ibland är det ju så att mamman har lättare att prata med barnen än vad pappan har." Så hade det fungerat i hennes hem. *Ulla* (2008, 32) medgav att även om hon tolkade Bibeln så att mannen skulle vara hemmets andliga ledare så hade nog det praktiska andliga arbetet i hemmet fallit på henne. *Ellen* (2002, 9) ansåg att mannen var kvinnans huvud och att hon därmed borde underordna sig hans vilja. I praktiken diskuterade makarna och kompromissade då det behövdes och turades om att bestämma. *Susann* 2008, 19: "Men han [maken] skulle gärna få vara mera den som vet [---] som läser [Bibeln] och vet mer. Det skulle jag vilja lägga över på honom."

Mannen fick inte utnyttja sin position, ansåg *Mia* (2009, 17–18, 21): "Man har ju hört, jag vet inte om det stämmer att mannen inte alla gånger tar sitt ansvar. [---] Han far på sina intressen, vad det nu kan vara. Jakt kanske? Och kvinnan kan inte lämna hemmet. Det tycker jag är fel." *Sara* (2008, 15) ansåg att hon var mera den lugna typen som mammor i allmänhet var, enligt henne, medan maken var den som hade disciplin i hemmet. Men maken skulle ändå vara ödmjuk även inför barnen, hjälpa till hemma och visa att han älskar sin hustru.

utanför hemmet. En hemmaarbetande mamma tänktes automatiskt utföra merparten av dessa. Millimeterrättvisa ville man inte sträva efter. Man skulle i stället vara lyhörda för varandras behov.<sup>1037</sup>

---

<sup>1037</sup> Sara 2008, 15, 17: "En del anser ju att mannen ska vara [familjens] överhuvud. [– – –] Vi diskuterar oss fram och kommer överens om saker och ting." Även Lillemor (2008, 15) ansåg att man skulle dela på ansvaret: "Att man båda två engagerar sig i familjen och har delat ansvar och hjälps åt." Det var även viktigt med ömsesidig respekt och tillit. [– – –] "Jag tycker att man ska ta gemensamma beslut. [– – –] Så fungerar det nog hos oss, tycker jag, på så vis att jag vill gärna att man diskuterar igenom saker. [– – –] Men på den grunden att man respekterar varandra, inte att den ena bara gör som han vill, för att 'jag är nu man och gör som jag vill'. Så ska det inte vara." Yvonne 2008, 25: "Hos oss finns det inte någon som bestämmer vem som gör vad eller hur vi ska göra. Utan det gör vi tillsammans. [– – –] Vi bestämmer tillsammans, vi diskuterar." Exempelvis Linnea 2008, 24; Saga 2008, 43–44: "Det var nog jag som var husets herre. [– – –] Och det var nog jag som styrde med barnen också, i och med att han [– – –] var nog hård han i fråga om uppfostran. Så det var nog många gånger jag fick stiga emellan." Mia 2009, 17–18: "Så har det nog faktiskt varit hos oss [att Mia har styrt hemmet]. [– – –] Förr var det ju inte så, att en kvinna hade något att säga till om, men jag har faktiskt haft ganska mycket att säga till om." Efter ett långt äktenskap hade man lärt känna varandra och visste vilka saker som behövde diskuteras. Mia upplevde sig som den som drivande kraften i hemmet. Lillemor (2008, 19) pratade om barnen i termer av "mina barn", vilket kan vara ett uttryck för att ledarskapet låg på henne. Jämställdhet i hemmen har ofta sammankopplats med arbetsfördelningen i hemmen. Se exempelvis Magnuson 2006, 221–229.

Greta 29.1.2004; Ingrid 2002; Sara 2008, 15. Elisabet (2008, 19) hade i huvudsak ansvar för hushållet medan maken ansvarade för hemmets tekniska utrustning. Då arbetsfördelningen kändes ojämn bad hon om hjälp av maken: "Jag har mer och mer börjat acceptera att Gud har skapat oss olika. Vi har olika uppgifter. Men det finns förstås personliga anlag, egenskaper. Jag accepterar också det, att någon kvinna känner att hennes uppgift är att byta däck på bilen. Det är alldeles okej, att hon gör det då. Men det måste också stämma överens med mannens anlag. I vår familj önskar jag att vi gör gemensamma beslut genom att diskutera och respektera, att värdesätta den andras åsikter och förhandla. Men om det sedan blir trångt, så är det i sista hand hans [makens] åsikt som avgör." Lillemor (2008 15) ansåg att hennes arbetsplats var hemmet medan maken hade sin arbetsplats utanför hemmet. Monika (2008, 18) ansåg att uppgifterna i hemmet skulle skötas enligt anlag och intresse, särskilt om bägge arbetade utanför hemmet. För henne handlade det även om att acceptera att maken utträttade saker på sitt eget sätt och inte enligt hennes ideal. Susanna (2008, 19): "Vi bestämmer nog båda lika mycket och båda har lika mycket att säga till om. [– – –] Men vi drar nog jämnt till sist. [– – –] Nog hjälper han ju till med det som ska göras. Han ligger inte på soffan då något ska göras."

Saga 2008, 45: "Det var nog en tid som jag brukar tänka såhär att, bådars insatser fordrades för att klara av vardagen. Det var inte fråga om att den ena skulle ha mera makt och den andra mindre [– – –], utan vi fick nog satsa helt och fullt." Saga (2008, 27) berättade om sitt strävsamma liv: "Men jag blev nog slut. Alltså jag var nog totalt slut, en tid." Hon aktade sig trots detta för att be om hjälp av maken: "Det skulle inte ha fallit mig in att jag skulle ha befallt [maken]. Jag har inte varit sådan att jag har sagt att det måste du göra och det måste du göra."

Linnea (2008, 25) var negativt inställd till jämställdhet i form av millimeterrättvisa: "Byter du blöjor en dag, så byter jag följande dag." Däremot var hon glad över att, som hon uttryckte det, männen hade blivit mera kvinnliga. Bland annat så att yngre pappor hade bättre kontakter med sina barn än vad som hade varit fallet i hennes barndom.

Kvinnorna var flexibla. Monika (2008, 18) medgav att hon hade skött merparten av hemarbetet: "Det var ju länge så att jag gjorde hemarbetet nästan helt på egenhand. [– – –] Jag var ju hemma och inte ville jag vänta på att han skulle komma hem och göra det." Mona (2008, 30) diskuterade en rättvis arbetsfördelning: "Jag har nog svårt med [den inställningen]: 'nu har jag gjort detta, så nu är det din tur att göra det. Nu har jag bytt [blöja], nu är det din tur!' [– – –] Men det är ju nog så att om bägge arbetar, då tycker jag nog att bägge ska hjälpas åt med [skötsel av] barn och hushåll." Av samma åsikt var Ulla (2008, 31–32): "Nog ska man ju dela på arbetet. Förstås kan jag inte kräva att [maken] ska göra allt hushållsarbete, jag skruvar ju inte bilar till exempel, eller sådant som ofta faller på honom. Jag har inte [strävat efter] millimeterrättvisa. [– – –] Och då jag var hemma, då gjorde jag ju det. Det var ju ett hel[dags]jobb här hemma förstås. [– – –] Men jag tycker att det har nog fungerat, det här praktiska." Sofia (2008, 12) menade: "Någon slags jämställdhet [bör finnas]. Det

En familjemodell med hustrun som den vårdande parten i hemmet och mannen som den trygga familjeförsörjaren kan i huvudsak sägas ha varit rådande i informanternas egna hem. Kvinnorna prioriterade familj och barn. Genom olika lösningar försökte de yngre kvinnorna förena rollen som hemarbetande med exempelvis yrkesrollen eller intressen utanför hemmet utan att behöva göra avkall på fostrarrollen. Deltidsarbete och korta vikariat sågs som avkoppling från hemarbetet. Valet att fostra barnen hemma var ett medvetet val även om kvinnorna visste att de avvek från samhällsmönstret. Motiveringarna till att stanna hemma eller yrkesarbeta utgick från såväl kvinnans eget välmående (avsnitt 4.1.2) som barnens.<sup>1038</sup> Synen på modern som huvudrollsinnehavare i hemmet var inte ett fenomen enbart inom troendegemenskapen. Den var allmänt rådande ännu in på 2000-talet i det finländska samhället. Trots detta förflyttades barnens fostran i allt högre grad från hemmet till institutioner utanför hemmet. Kvinnor som önskade sköta och fostra sina barn i hemmet tvingades att motivera sin ståndpunkt i högre grad än kvinnor som valde yrkesarbete och barndagvård utanför hemmet.<sup>1039</sup>

Kvinnorna hade olika strategier för att upprätthålla sitt fysiska och psykiska välmående. De äldre kvinnorna ägnade sig åt handarbete medan de yngre i allt högre grad odlade sina egna intressen. Dit hörde bland andra körsång och förvisso även handarbete. Dit hörde vidare trädgårdsskötsel och heminredningsintresse. Motion och sociala kontakter var även viktiga. Täta graviditeter var påfrestande för kropp och själ. Hälsosamma kost- och levnadsvanor var därför något som en av kvinnorna ansåg viktigt. Hälsa och välmående var samtidigt något som betonades allt mera ute i samhället

---

får ju inte vara så att den ena får arbeta ihjäl sig och den andra ligger på soffan eller springer runt med egna intressen. [– – –] Båda ska ta ansvar för de som är gemensamt, för hemmet och barnen och bilen och allting. Men inte så att man måste göra precis samma saker.”

<sup>1038</sup> Modellen uttrycktes bland annat på följande sätt: ”Men nog har ju en mamma en viktig uppgift i en stor familj. Det har hon. Både som förebild, lärare och fostrare.” Se *Mona* 2008, 32.

Den familjistiska familjemodellen har konstaterats råda även bland yngre gammallaestadianska män. Enligt Antero Ruokokoski var det bland dessa män önskvärt att kvinnan avstod från yrkesarbete för familjens bästa. Den familjistiska modellen gav samtidigt männen möjligheter att undandra sig faderskapet, enligt Ruokokoski. Ruokokoski 2007, 46–58.

*Sara* 2008, 14–16: ”Jag skulle åtminstone inte vilja arbeta utanför hemmet under småbarnstiden. Jag vill nog stanna hemma med dem [barnen].” Sara som föredrog att själv fostra sina barn jämförde sig med kvinnor utanför troendegemenskapen: ”De [icke-troende] kanske mera ofta börjar arbeta då barnet är nio månader gammalt och sätter det i dagvård. [– – –] Jag tycker att den är så viktig den här första tiden.” Hon motiverade sin ståndpunkt med att hon ville följa med och glädja sig över barnets utveckling: ”Och det är ju så roligt också att få se framstegen som [barnet] gör. Jag skulle aldrig kunna tänka mig att [sätta barnet i dagvård som nio månader gammalt].” *Sofia* (2008, 13) som trivdes i sitt yrkesarbete hade arbetat mellan graviditeterna men förlängt mammaledigheterna: ”Jag tycker nog att jag har haft valmöjligheter. Jag skulle ju ha kunnat börja arbeta ännu tidigare, men jag har valt att stanna hemma.” *Lillemor* (2008, 16) ansåg att tempot i hemmet var lugnare då hon inte yrkesarbetade: ”Jag värdesätter det [att stanna hemma med barnen]. Jag tycker att det är bra. Man ser så mycket ute i samhället i dag. Det är ju så många som inte ens kan välja. De måste arbeta [utanför hemmet].”

<sup>1039</sup> Alasuutari 2003, 13–67.

från 1970-talet och framåt. Kvinnorna var därför, åtminstone teoretiskt sätt, medvetna om vikten av att avsätta tid för sig själva, för parrelationen och för familjen.<sup>1040</sup>

De ogifta informanterna ansåg sig ha haft en tydlig roll i traditionsförmedlingen bland syskonbarn och såg sig själva som en länk i traditionsförmedlingskedjan. Praktiska uppgifter i bönehuset kunde såväl gift som ogift sköta. De gifta informanterna medgav att de ogifta lätt kunde stämplas som avvikande i en familjecentrerad väckelse-rörelse som laestadianismen. På samma sätt, förmodade man, kunde barnlösa par känna sig utanför. Andra grupper som riskerade bli ensamma var änkor. De gifta kvinnorna hade inte alltid funderat över de ensamstående inom troendegemenskapen, men hoppades att dessa var nöjda. De som hade närstående som levde eller hade levt ensamma ansåg att dessa hade en viktig roll. Ogifta kvinnliga släktingar betraktades ibland som familjemedlemmar och utgjorde såväl materiellt som andligt stöd. Men de kunde förmodligen känna utanförskap inom troendegemenskapen på samma sätt som barnlösa par kanske gjorde det. Någon menade att ensamstående hade bättre möjligheter att tjäna Gud som missionärer. En ensamstående tänktes även ha mer tid att ägna sig åt sin gudsrelation än småbarnsföräldrar hade. Det ansågs viktigt att man kunde respektera varandras olikheter och livsval.<sup>1041</sup>

Från hemmets och privatlivets sfär förflyttar vi oss till det materiella utrymmet. Hur såg kvinnorna på verksamheten i bönehuset och i vilken mån upplevde de sig som aktiva deltagare i den traditionsförmedling som skedde inom ramen för den offentliga verksamheten?

### *Marta och Maria i bönehuset*

Basverksamheten i projektbönehusets traditionsförmedling utgjordes av sammankomst, söndagsskola och syföreningsverksamheten (se avsnitt 2.3). I Närvilä bönehus

---

<sup>1040</sup> Exempelvis *Ingrid* 2004, 7; *Sara* 2008, 16. *Linnea* (2008, 26) beklagade att yngre kvinnor inte längre handarbetade som tidigare. *Elisabet* (2008, 19–20) hade tidigare sjungit i kör och handarbetat. *Monika* (2008, 20) hade handarbetat och gått på olika kurser under småbarnstiden. Avskildhet, såsom skogspromenader, och trädgårdsskötsel var viktigt för *Mona* (2008, 31–32). *Ulla* (2008, 34–36) gillade även promenader i naturen, trädgårdsskötsel och även heminredning. *Lillemor* 2008, 16: "Jag använder en del mineral- och vitamin-tillskott. [---] Jag försöker leva hälsosamt, sköta om min kropp. [---] Man behöver ju sköta om sig." Folkhälsolagen som stadfästes år 1972 är exempel på ett ökat hälsomedvetande i samhället. Den stipulerade kommunala hälsocentraler. Se *Karisto & Takala & Haapola* 1998, 292.

<sup>1041</sup> *Anita* 2008, 21; *Rut* 2008, 21; *Saga* 2008, 50; *Sofia* 2008, 14; *Elisabet* 2008, 22; *Lillemor* 2008, 17; *Susanne* 2008, 22; *Mona* 2008, 33; *Monika* 2008, 21. Vars och ens livsval skulle respekteras, ansåg *Yvonne* 2008, 30: "Man måste lära sig att respektera. [---] De som är ensamstående, jag tycker att de ska få ha den friheten att [leva ensamma]." *Ulla* (2008, 39) berörde det sociala tryck som den ensamstående eventuellt kunde känna av: "Men [---] den här kulturen här [inom troendegemenskapen] är ju nog [sådan] att man börjar tidigt sällskapa och gifter sig och får familj och barn. [---] Så att nog tror jag att de som lämnar ensamma, att de har på ett sätt en lite undanskymd roll. [---] Det betonas så ofta det här: familjen och barnen." *Linnea* (2008, 27) kom in på änkornas ställning: "Jag tycker att det är mest synd om änkorna. [---] De kan vara mer ensamma än de som är ensamstående. [---] Gud kan ju ställa det så att de kan hjälpa någon som behöver hjälp [och på det sättet ha en mission]."

hade man under årens lopp införlivat även ungdoms- och temasamlingar i den regelbundna verksamheten. I Skutnäs bönehus hade basverksamheten kompletterats med trevande försök till ungdomskvällar och exempelvis sångaftnar vid undersökningsperiodens slut. Aktiviteterna i Näs bönehus begränsades till basverksamheten. Kvinnornas roller i bönehusens traditionsförmedling kan under hela undersökningsperioden karaktäriseras som Marta- och Mariaroller.<sup>1042</sup> Till Martarollen hörde praktiska uppgifter som servering och städning. De äldre kvinnorna hade innehaft den rollen tidigare medan de yngre kvinnorna numera hade övertagit den. En annan typ av Martaroll hade de som var, eller hade varit, styrelsemedlemmar, eller innehaft andra administrativa uppdrag i bönehusen.<sup>1043</sup>

Hos några av kvinnorna framträdde Mariarollen tydligare. Den innefattade åhörarrollen, rollen som tysta förebedjare för sammankomsten och rollen att delta i den gemensamma sången. Dessutom såg de som sin viktiga uppgift att samla barnen till sammankomsten. Övriga uppgifter som kvinnor kunde tänkas sköta inom ramen för sammankomsten var tolkning och orgelackompanjemang. Uppdraget som kvinnor däremot inte skulle sköta var predikantuppdraget. Om detta rådde samstämmighet och de flesta motiverade sin hållning med sin bibelsyn. Enligt Bibeln skulle mannen leda församlingen och kvinnor skulle inte verka som präster. Även om man var överens om att kvinnor inte skulle fungera som predikanter rådde en viss flerstämmighet, och framför allt osäkerhet, i förhållande till kvinnliga präster inom den evangelisk-lutherska kyrkan. De som på ett eller annat sätt hade kommit i beröring med kvinnliga präster, eller som hade befunnit sig i sammanhang där inställningen till kvinnliga präster var positiv, hade i allmänhet en mera ambivalent inställning i ämbetsfrågan. En annan osäkerhet gällde de praktiska konsekvenserna av synsättet. Hur skulle man förhålla sig till en gudstjänst som leddes av kvinnliga präster? Skulle man delta i nattvardsfirandet med kvinnliga präster som celebranter? Dessa var frågor som hade lett till varierande praxis bland informanterna.<sup>1044</sup>

---

<sup>1042</sup> I den laestadianska traditionen utvecklades Marta- och Mariarollen tidigt. Redan under 1800-talet hörde tjänar- och åhörarrollen till de centrala laestadianska kvinnorollerna i mötesinstitutionen. Lohi 1997, 122–124. Kvinnorna i den evangeliska rörelsen hade under 1900-talets första hälft liknande funktioner. Se Dahlbacka 1997, 232–237.

<sup>1043</sup> *Mona* 2008, 34; *Ellen* 24.4.2009; *Ulla* 2008, 43; *Maria* 24.3.2009; *Sara* 2008, 18; *Lillemor* 2008, 18; *Susanne* 2008, 23; *Monika* 2008, 21–24; *Viola* 2009; *Mia* 2009, 24. Förklaringen till att Martarollen inte betonades hos de äldre kvinnorna kan ha varit att de inte längre aktivt deltog i praktiska uppgifter. Det hade de däremot gjort tidigare. Exempelvis *Anita* 2008, 21.

<sup>1044</sup> *Linnea* 2008, 28–29; *Ulla* 2008, 43; *Mona* 2008, 32–34; *Ulla* 2008, 43; *Maria* 2.2.2004; *Sofia* 2008, 15; *Elisabet* 2008, 23; *Yvonne* 2008, 32. Det var viktigt att be inför sammankomsten. Man som kvinna skulle, enligt Yvonne, be att "Gud skulle ge det Ord som vi behöver". Flera av kvinnorna drog paralleller mellan männens ledarskap i hemmet och församling, det vill säga bönehuset. Att Jesus valde tolv manliga apostlar var ingen slump. Det var en modell som *Elisabet* (2008, 25) föredrog i bönehuset. Se även *Saga* 2008, 56; *Viola* 3.4.2004; *Monika* 2008, 22; *Mona* 2008, 32; *Ulla* 2008, 44; *Mia* 2009, 23; *Sofia* 2008, 15; *Mattias* 2008, 24–25.

Det fanns divergerande åsikter om kvinnornas roller i den övriga traditionsförmedlingen i bönehuset. I fråga om söndagsskolan fanns sådana som motsatte sig kvinnliga söndagsskollärare med motiveringen att det handlade om att "att förkunna och tala Ordet". Det skulle inte kvinnor göra i församlingen. Andra kände sig osäkra inför frågan och någon kunde acceptera kvinnliga söndagsskollärare om det inte fanns manliga att tillgå. En tredje kategori utgjordes av dem som ansåg att kvinnor tillsammans med männen både kunde och borde fungera som söndagsskollärare. Barnen behövde såväl manliga som kvinnliga förebilder. Några hade själva fungerat som söndagsskollärare i bönehuset. Kvinnliga söndagsskollärare hade funnits i samtliga projektbönehus. Vid tidpunkten för intervjuerna fanns kvinnliga söndagsskollärare i Närvilä bönehus medan det i Skutnäs och Näs bönehus fanns enbart manliga söndagsskollärare. I den tredje formen av traditionsförmedling, syföreningen, var rollfördelningen oproblematiske. Kvinnorna som deltog, eller hade deltagit, samtalade med andra kvinnor medan de handarbetade. Syföreningen var viktig med tanke på bönehusens ekonomi. Som redan har nämnts deltog allt färre kvinnor i syföreningen. De yngre kvinnorna upplevde inte alltid rollen som "nyttig, stickande Marta" som meningsfull.<sup>1045</sup>

#### *Progressivitet eller stagnation i det materiella utrymmet*

Största delen av kvinnorna, såväl Marta- som Mariarollsinnehavarna, verkade tillfredsställda med sina roller i bönehuset. Flera hade genom uttalanden och skrivelser – med varierande resultat – velat påverka utvecklingen i bönehuset. Många var nöjda med formerna för traditionsförmedlingen i det egna bönehuset. Andra var tacksamma över förkunnelsen. Ytterligare fanns de som glädde sig över gemenskapen i syföreningen samt bland trossyskonen i allmänhet. Glädjeämnen fanns även då man betraktade den laestadianska väckelserörelsen som helhet.<sup>1046</sup>

---

<sup>1045</sup> Mia 2009 23; Sara 2008, 18; Yvonne 2008, 33; Linnea 2008, 29; Lillemor 2008, 18; Ellen 3.2.2004; Viola 3.4.2004; Saga 2008, 28; Monika 2008, 22; Susanne 2008, 24; Maria 2.2.2004; Snellman 2005, 68–70.

<sup>1046</sup> Saga 2008, 52–54; Sara 2008, 18; Lillemor 2008, 18. Monika (2008, 23) glädde sig över att sammankomsten hade kompletterats med annan nödvändig undervisning. Det var bra med tanke på samhällsutvecklingen. Violas (2009) känsla av samhörighet med trossyskonen hade förstärkts under åren. Hon glädde sig över att olika typer av diskussionsgrupper hade introducerats i bönehuset. Hon glädde sig även över att skaran av predikanter hade utökats med, enligt henne, lämpliga förkunnare. Saga (2008, 60) uppfattade sig som en del av troendegemenskapen och glädde sig över gemenskapen i syföreningen. Mia (2009, 25) var nöjd med verksamheten i bönehuset. Hon saknade ingenting och ville inte heller ha nya verksamhetsformer. Sammankomsten med förkunnelse och sång var det centrala, det som hon behövde. Ellen (24.4.2009) njöt av att lyssna till förkunnelsen och kände sig som en del av gemenskapen. Hon ville inte ha någon annan verksamhet än den som hade funnits förut: sammankomst, söndagsskola och syförening. Sara (2008, 19) var nöjd med verksamheten och ville inte ha flera aktiviteter i bönehuset. Lillemor (2008, 19) var nöjd med bönehuset. Fostran hörde i huvudsak till föräldrarnas ansvarsområde. Hon såg söndagsskolan och sammankomsten som viktiga komplement till fostran. Självt ansåg hon bönehuset vara en stor välsignelse. Hon var glad att vara "en kristen" som hon uttryckte det, även om tros livet ibland var mera passivt. Hon njöt av gemenskapen med



Men det fanns kritiska röster bland kvinnorna i samtliga projektbönehus. Det fanns de som direkt ogillade utvecklingen i det egna bönehuset. Andra uttryckte oro över den avsaknad av utveckling man skulle ha önskat. Något av kritiken har redan nämnts. Den gällde söndagsskolans och syföreningens struktur och innehåll. Kvinnorna hade även förslag på hur verksamheten borde, eller inte borde, utvecklas i det egna bönehuset. Åtgärder som önskades rörde ofta de unga, men även föräldrar ansågs behöva mer stöd. Dessutom ville man stärka gemenskapen i bönehusen. Progressivitet eller stagnation kunde uppfattas såväl positivt som negativt. Den kvinna som önskade endast basverksamhet i bönehuset var tillfredsställd om hon befann sig i ett bönehus där traditionsförmedlingen skedde inom ramen för basverksamheten. Befann hon sig däremot i ett bönehus där basverksamheten hade breddats uppvisades ett missnöje mot utvecklingen. Det samma gällde omvänt: En kvinna som önskade kompletterande verksamhet uppvisade tillfredsställelse över att befinna sig i ett progressivt bönehus-sammanhang. Däremot var hon missnöjd om traditionsförmedlingen begränsades endast till basverksamheten. Kvinnorna hanterade sitt missnöje på olika sätt. Några sökte sig till andliga gemenskaper utanför väckelserörelsen i högre eller lägre grad. Andra gav intrycket av att ha vägt för- och nackdelar mot varandra och beslutat sig för att stanna kvar (se även kategoriseringen av informanterna i kapitel 1.5). Beslutet att stanna eller gå hade ett visst samband med släkt- och vänskapsrelationer inom troendegemenskapen. Hade man sina vänner i bönehuset eller inom väckelserörelsen var man mindre benägen att överge sitt sammanhang. Var däremot vännerna få var det lättare att välja andra andliga gemenskaper. De lojala beaktade i allmänhet väckelserörelsen som helhet. Det positiva övervägde trots allt, vilket gjorde att man försökte hårda ut och hoppades på en god utveckling i det egna bönehuset.<sup>1047</sup>

---

trossyskonen. *Maria* (24.3.2009) uppskattade den kravlösa samvaron i bönehuset. Det fanns frihet att komma och gå. I den bemärkelsen bedömde hon att utvecklingen sedan hon själv var barn hade varit positiv.

*Saga* (2008, 39, 61) var nöjd med sin laestadianska tillhörighet: "Jag har fostrats av föräldrar som inte har varit så hårda. Man fick vara syndare och man fick vara fri, och man fick vara ett glatt Guds barn." Styrkan i den laestadianska väckelserörelsen var bikten: "Den som har varit van att få lägga bort bördorna ända sedan man var barn. Det är nog en stor sak. [-- --] Man kan ju försöka på allt annat, men då man vet var man får friden, på vilket sätt man får frid i hjärtat, då tycker jag, att jag är så glad." *Ulla* (2008, 47–48) försökte se positivt på läget. Problemen i det egna bönehuset gällde inte väckelserörelsen som helhet, ansåg hon. Kärnan i det laestadianska trosstoffet var gott. Då förkunnelsen var som bäst, bibelcentrerad, utan förkunnarens egna åsikter, var den en glädje- och kraftkälla. Konflikterna i bönehuset hade även varit fostrande, ansåg hon. Nåden framträdde allt mera tydligt. För *Sara* (2008, 19–20) innebar sammankomsten ett välkommet avbrott i veckan. Hon njöt av att lyssna till förkunnelsen och sjunga med i sången tillsammans med trossyskonen. Det gav henne det rätta eskatologiska perspektivet, ansåg hon. Hon var stolt över sin laestadianska tillhörighet och önskade att barnen skulle förbli laestadianer. *Maria* (8.9.2004) ansåg att traditioner ger trygghet. Troendegemenskapens starkare sidor var familjesammanhållningen.

<sup>1047</sup> Susanne (2008, 25) önskade någon typ av mamma-barn-grupp i bönehuset.

Efter söndagsskolan behövdes aktiviteter för de unga. *Ulla* (2008, 46–47) var rädd för att dessa riskerade att hamna utanför gemenskapen och ville gärna ge uppgifter åt dem inom troendegemenskapen. De unga borde få känna sig behövd, ansåg hon.

En annan kritik gällde förkunnelsen. Man ville slå vakt om en renlärig förkunnelse, där begreppen synd och nåd var centrala. Renlärig förkunnelse innebar, enligt någon, bestraffning för den tilltagande världsligheten inom troendegemenskapen. Det världsliga representerades av exempelvis television och hårfärgning. För andra hade begreppet en annan innebörd. För dem låg betoningen i en renlärig förkunnelse inte på adiafora, det vill säga kvinnors utseende, eller andra, som man uppfattade, yttre fenomen. Istället låg fokus på den inre, andliga utvecklingen. Kritik riktades även mot diskussionsklimatet i bönehusen. Det ansågs svårt att få sin röst hörd, särskilt som kvinna. En strategi som kvinnorna hade utvecklat var att undvika föreningsmöten helt och hållet. Ytterligare såg kvinnorna gärna att bönehusen ökade understödet för missionen.<sup>1048</sup>

Bilden av de laestadianska kvinnorna i det materiella utrymmet var differentierad. Hos de intervjuade kvinnorna framträdde en kritik mot vad de själva uppfattade som en passiv roll i bönehusen. De ansåg även att deras begränsade påverkningsmöjligheter eventuellt kunde relateras till deras kön. Så var inte nödvändigtvis fallet. Även en manlig informant upplevde diskussionsklimatet dåligt och sina egna påverk-

---

Även föräldrarna behövde stöd från bönehuset, ansåg *Ulla* (2008, 43, 47). Det kunde ske i form av tema- och diskussionskvällar. Syföreningen kunde utvecklas i den riktningen, ansåg hon. *Sofia* 2008, (2008, 16) önskade även någon typ av föräldraskolning i bönehuset. Annars var hon nöjd över verksamheten: "Jag är glad över bönehuset, det är jag. Jag tycker att det är roligt att fara dit. Det är en trygg plats som man far till för att hämta krafter och orka sedan igen."

*Mona* (2008, 35) tänkte sig att diskussionstillfällen och bibelstudiekvällar kunde stärka gemenskapen i bönehuset. Detta, ansåg hon, skulle vara nyttigt även för de unga. Kvinnor kunde gärna delta i samtals- och själavårdsgrupper.

*Elisabet* (2008, 23–26) ansåg att kvinnor hade större potential än att vara goda organisatörer i praktiska ärenden, som exempelvis servering. De hade en särskild mission i smågruppsverksamheten. De kunde arbeta för ökad gemenskap bland trossyskonen samt ökad öppenhet och gemenskap med troende kvinnor utanför bönehuset. De skulle inte verka som predikanter men nog som lärare för barn och andra kvinnor. Kvinnor som själva sökte andlig tillväxt kunde samtidigt stöda sina män i deras andliga uppbyggelse. På detta sätt tänktes hela familjen stärkas. Dessutom var en troendegemenskap med andligt mogna män i ledningen en stor resurs. I spänningen mellan visioner och gamla traditioner ville *Elisabet* sträva efter respekt. Förändringar krävdes och hon tänkte sig själv som en aktiv påverkare. Kvinnor kunde undervisa kvinnor, ansåg *Monika* (2008, 21–22).

<sup>1048</sup> *Linnea* 2008, 29–30; *Ellen* 24.4.2009. *Yvonne* (2008, 34–36) beklagade diskussionsklimatet i bönehuset. Man borde alltid sträva till god kommunikation även om man inte var överens, ansåg hon: "Men, det är inte så där svartvitt, man måst kunna pröva saker och ting, och diskutera det, och förstås se dem [från] Bibelns grund." *Yvonne* (2008, 30–31) ansåg även att utvecklingen i bönehuset hade gått i den riktningen att kvinnor inte ofta uttalade sig på föreningsmöten. Därmed kände hon sig inte heller bekväm att framföra sina åsikter. *Susanne* (2008, 23) upplevde att kvinnors åsikter i allmänhet inte beaktades i bönehuset och skulle gärna ha utökat kvinnors befogenheter och uppdrag. *Viola* (2009) ansåg att kvinnor generellt hade en passiv roll i bönehuset. *Ulla* (2008, 40–49) ville inte gärna delta i föreningsmöten eftersom åsiktsmotsättningarna upplevdes stora och diskussionsklimatet dåligt. Samtidigt kände hon att hon borde uttala sig mera ofta och framföra sina åsikter även om hon var rädd att kvinnors åsikter inte beaktades i lika hög grad som männens. *Mona* (2008, 36) var lojal trots att hon var kritisk. Hon ansåg att interna konflikter i bönehuset hade skadat gemenskapen: "Det finns ju ingen församling som är felfri. Det finns inte och det kommer inte att finnas." *Sara* (2008, 19) och *Mattias* (2008, 24) undvek föreningsmöten på grund av konflikterna i bönehuset. Om mission se *Saga* 2008, 60; *Ulla* 2008, 41–42.

ningsmöjligheter i bönehuset som obefintliga. Därmed valde kritikerna strategin "hellre fly än illa fåkta", det vill säga att inte medverka i föreningsmöten.

Andra kvinnor verkade inte ha uppfattat sig som passiva deltagare i det materiella utrymmets verksamhet. I stället framträdde en aktiv, kvinnlig traditionsförmedling där förbön, åhörande och sång samt traditionellt kvinnliga uppgifter som servering och städning ingick. Inte minst syföreningens ekonomiska bidrag till verksamhetens utgifter var betydelsefulla. Samtidigt skilde sig de olika projektbönehusen från varandra. I Närvilä bönehus – med den bredaste verksamhetsprofilen bland projektbönehusen – var kvinnorna mest integrerade i olika funktioner inom ramen för verksamheten. Där fanns kvinnor med i styrelser, söndagsskol- och ungdomsarbetet under så gott som hela undersökningsperioden. Vi har tidigare sett att de laestadianska kvinnorna även fanns involverade i missionsarbetet i Ryssland vilket hade påbörjats vid slutet av 1980-talet (avsnitt 3.2.3). Det tycks således råda ett samband mellan bredare verksamhet och ökad kvinnlig integration i verksamheten inom Rauhan Sana-riktningen. Likadana tendenser har konstaterats inom den finskspråkiga Evangeliföreningen. Teemu Kakkuri har i sin avhandling synliggjort kvinnornas funktioner i den evangeliska rörelsens ledarskap och verksamhet under decennierna efter andra världskriget. Kvinnorna fanns med bland annat som styrelseledamöter i lokalföreningarna, som ledare för ungdomsföreningar och som missionärer i Japan.<sup>1049</sup>

### **4.3 Sammanfattande diskussion om traditionsförmedlingen i det levda utrymmet**

Vi har sett hur traditionen har mottagits och omförhandlats hos de intervjuade. Vi har även noterat att det fanns stabila och föränderliga drag i de laestadianska kvinnornas traditionsförmedling. I innevarande avsnitt följer vi de tre ålderskategorierna av kvinnor var för sig för att tydliggöra förändringarna över tid. Allmänt kan konstateras att den flerstämmighet som informanterna gav uttryck för och som tidigare har noterats i det föreställda rummet hörde till de mest stabila dragen i traditionsförmedlingen. Den löpte genom hela undersökningsperioden och gällde attityden till utmaningar och redskap inom troendegemenskapen. Den tog sig uttryck i olika praxis i förhållande till exempelvis televisionen och datorer i hemmen samt idrottsutövande. Den uttrycktes även i en differentierad inställning särskilt till den evangelisk-lutherska kyrkan. Flerstämmigheten var inte specifik för någon särskild ålderskategori utan fanns representerad i hela intervjumaterialet. Därmed framstod bilden av traditionsstoffet och tradi-

---

<sup>1049</sup> Kakkuri 2011, 113–120, 180–183.

tionsförmedlarna som heterogen. Informanterna kunde indelas i två olika kategorier med tidvis oskarpa gränser, i förhållande till traditionen. Den ena kategorin, traditionsförespråkarna, utmärktes av en markerad strävan att förmedla traditionen vidare i oförändrad form. Den andra kategorin, reformisterna, var mera flexibel i förhållande till traditionen. Denna omförhandlades genom införandet av nya och avpolletterandet av gamla traditionselement.

### *Krigsårens kvinnor*

Kvinnorna i den äldsta informantgruppen var födda före och vid slutet av andra världskriget. Deras barn- och ungdomstid präglades således av politiskt instabilitet, fattigdom och brist samtidigt som välfärdssamhället började byggas upp. Sammankomsten i projektbönehusen var etablerad medan söndagsskolan var på väg att införas i basverksamheten. Samtliga i gruppen utom en informant internaliserade den laestadianska trosformen i sina barndomshem. Det fanns ett färdigt handlingsmönster enligt vilket det andliga livet skulle upprätthållas och förnyas hos den enskilde troende och inom troendegemenskapen som grupp. Den informant som senare anslöt sig till den laestadianska väckelserörelsen inlemmades i troendegemenskapen.

De äldsta kvinnorna ställdes inför nya utmaningar i sina vuxna liv, i jämförelse med de utmaningar som fanns under barndomstiden. Den tekniska utvecklingen med televisionens intåg i de finländska hemmen på 1950-talet var exempel på en sådan utmaning. Televisionsförbudet blev därmed en ny tradition som uppstod i gränslandet mellan barndom och vuxenliv hos de äldsta kvinnorna. Omkring hälften av dessa inskaffade televisionen till sina egna hem. Däremot försvann skepsisen mot radion, vilket noterades i ett av de laestadianska barndomshemmen. En annan utmaning var den tilltagande individualismen i samhället och lanseringen av p-pillren på 1960-talet. På några decennier hade den positiva inställningen till mångbarnsmödrar försvunnit i samhället. Mångbarnsfamiljen blev inom troendegemenskapen ett ideal och samtidigt en social markör. Man ville ta avstånd från det dekadenta samhället. De äldsta kvinnorna intog varierande hållning till den nya traditionen med preventivmedelsförbud som hörde samman med idealet. De helt övertygade, de elastiska och pragmatikerna fanns representerade i gruppen. Mångbarnsmödrarna fick naturligtvis känna av annorlundaskapet ute i samhället. Umgänget med trossystrarna blev därför en viktig resurs för hanteringen av en fråga det övriga samhället allt mera avvikande livsstil.

På det individuella planet användes i huvudsak redskap som bikt, sång och bön för att tackla utmaningarna. Kvinnorna hade erfarenheter av biktsituationer från barndomshemmen innehållande avlösningen enligt det laestadianska formeluttrycket. Den bekända synden förläts "i Jesu namn och blod". Själva använde de delvis kortare formuleringar åt egna barn under småbarnstiden. Kvinnorna bad tyst för sina barn och de bad formaliserad aftonbön med barnen. Bönen kom att få en större plats i några av

kvinnornas personliga andaktsutövning och de introducerade fritt formulerade böner i samband med aftonbönen. De traditionella redskapen mot utmaningarna var således aktiva bland kvinnorna under hela perioden även om nya element infördes i traditionen.

Bibelläsning hann man inte alltid med, i den till måttet fyllda arbetsdagen. Den fick större utrymme efter småbarnstiden. Den idealiska husmodern skötte hem och barn suveränt – även de utom hemmet arbetande mödrarna. De myckna arbetet i mångbarnsfamiljerna i kombination med den förändrade synen på faderns roll från 1970-talet bidrog till att fadern i allt högre grad assisterade hustrun ifråga om barnens skötsel. Kvinnorna hade vuxit upp med gästfrihet i hemmen. Det var släkt och vänner som kom på besök eller ibland predikanter som inlogerades. En viktig del av samvaron utgjorde de andliga samtalen och den gemensamma sången. Dessa mer eller mindre spontana besök minskade med tiden och de andliga samtalen blev som följd av detta färre. Ville man föra andliga samtal gällde det att ta privata initiativ till bibelstudiegrupper vilket någon av kvinnorna hade gjort. Det kan ses som införandet av en ny tradition till följd av det allt mera uppskruvade tempot i samhället. Men det kan även ses som att traditionen med spontana, andliga samtal i hemmen passiverades för att uppstå i en mera strukturerad form.

Kvinnorna besökte söndagssammankomsten tillsammans med sina familjer. Den redan nämnda flerstämmigheten i förhållande till kyrkobesök innebar olika praxis i hemmen. Kyrkobesöken handlade således inte om nya traditioners införande som helhet. Däremot kunde enskilda kvinnor introducera traditioner med kyrkobesök i egna hem, även om barndomshemmet hade varit restriktivt i den frågan. Kvinnorna såg söndagsskolan befästas i bönehusen och samtliga som hade barn sände dessa till den laestadianska söndagsskolan. Traditionen att besöka andra samfunds söndagsskolor såg därmed ut att dö ut, eller åtminstone passiveras.

Andra traditioner som kvinnorna såg omförhandlas, och som de med tiden anpassade sig till, var normer som rörde kvinnors klädsel och frisyrier. Traditionen att bära kjol i vardagslag och helg dog ut, medan kjolen länge hörde till söndagsklädseln. Flera av kvinnorna utvidgade med tiden begreppet söndagsklädsel till att gälla även långbyxor. Idealet med anständig klädsel gällde dock hos samtliga av de äldsta kvinnorna. I normerna för kvinnors frisyrier fanns flexibilitet: man kunde ha kortklippt hår trots idealet med långt, uppsatt hår. Däremot visade den negativa inställningen till smink på samstämmighet hos de äldsta kvinnorna. Den traditionen var aktiv hos samtliga i åldersgruppen under hela perioden, även om de såg egna barnbarn och yngre kvinnor inom troendegemenskapen sminka sig i allt högre grad mot slutet av undersökningsperioden.

Jämställdhetsfrågor var inte aktuella under kvinnornas barndom. De kom med under vuxenlivet. Någon av de äldsta kvinnorna hade fått lära sig av sina mödrar att

maken skulle passas upp i hemmet. Bland de äldsta kvinnorna fanns sådana som betraktade sig som hemmets ledare. Det innebar helhetsansvar för hemmets skötsel samt barnens fostran. Männens ansvarsområde gällde närmast den ekonomiska sfären. Kvinnorna hade dock berörts av jämställdhetsfrågor. Millimeterrättvisa beträffande hushållsarbete och barnens skötsel var ingenting eftersträvansvärt i deras ögon. Diskussioner om männens roll i det kristna hemmet fördes i allt högre grad inom troendegemenskapen mot slutet av perioden. Dessa bidrog förmodligen till att även de äldsta kvinnorna reflekterade över männens roll som hemmets andliga ledare.

Kvinnorna var medvetna om det goda föredömet betydelse i förhållande till barnen. De hade genom beteendeförmedling lärt sig sköta hushåll och barn av sina egna mödrar och överförde denna kunskap till sina döttrar. Arbete tillsammans i hemmet kunde bidra till närhet i mor- och dotterrelationen. En, enligt några röster i det föreställda utrymmet, önskvärd andlig utövning – fastan – vann inte inträde i traditionen hos den äldsta gruppen kvinnor. Traditionen med nolltolerans i fråga om alkoholbruk var aktiv bland samtliga kvinnor i den äldsta gruppen under hela undersökningsperioden.

#### *Välfärdssamhällets kvinnor*

Mellangruppens kvinnor var födda före ingången av 1970-talet och växte upp under en period då välfärdssamhället utvecklades. De växte in i en till medlemsantalet allt större väckelserörelse med en strukturerad verksamhet och ett fast normsystem. Ett par av dessa informanter anslöt sig i ett senare skede till och inlemrades i troendegemenskapen. Flera av kvinnorna växte upp i medelstora eller stora familjer med tv-fria hem. Därmed visste barnen senast i skolåldern att deras hemförhållanden skilde sig från icke-laestadianska skolkamraters. De laestadianska barnen var ändå inte ensamma i sitt annorlundaskap i exempelvis skolvärlden. Vanligtvis fanns syskon och kanske laestadianska kusiner i samma åldersgrupp.

Flerstämmigheten i attityden till television och barnbegränsning, som tidigare har nämnts, visade sig senast då mellangruppens kvinnor blev vuxna. Dessa hade, i likhet med kvinnorna i den äldsta gruppen, intagit olika hållning i preventivmedelsfrågan. De helt övertygade, de elastiska och pragmatikerna fanns representerade i gruppen. De flesta kvinnor hade färre barn i jämförelse med syskonskaran i sina laestadianska barndomshem. Hälften av kvinnorna hade tv i sina egna hem. Datorer med internetanslutning fanns, även i de annars tv-fria hemmen. Vi har tidigare sett att diskussionerna om datorer och internet kom igång i det föreställda utrymmet då datorer redan fanns i många laestadianska hem (avsnitt 3.1.1). Mellangruppens kvinnor hörde till den första generation som hade möjlighet att ta ställning i datorfrågan. De valde en annan linje än den som deras föräldrar hade gjort beträffande televisionen. Därmed vann datorerna inträde i de laestadianska hemmen.

De särskilda föreskrifterna för kvinnors utseende genomgick en förändring med mellangruppen kvinnor som aktiva omförhandlare. Exempelvis iaktogs föreskrifterna om kvinnors frisyrer inte lika strikt under mellangruppens tid i jämförelse med den tidigare generationen. Långt hår uppsatt i knut började allt oftare ersättas av kortklippt hår. En likadan utveckling kunde noteras beträffande kvinnors klädkod. Den förändringen gick i tre steg: från kjol som varje dags klädsel till kjol som enbart söndagsklädsel och till sist att långbyxor helt ersatte kjolen. Mellangruppens kvinnor var aktiva i omförhandlandet av klädföreskrifterna för kvinnor. Förmodligen hade deras mödrar en viktig roll i förändringen. Det var ju dessa som godkände döttrarnas önskan om att bära långbyxor till skolan. Mellangruppen fick dessutom draghjälp av sina döttrar, som i ännu högre grad än sina mödrar frigjorde sig från klädnormerna. Även om en differentierad syn på klädföreskrifterna fanns redan hos den äldsta gruppen kvinnor var det sannolikt de yngre kvinnornas exempel som uppmuntrade till att klädkoden kunde omdefinieras. Anständig klädsel var önskvärd. Samtidigt bör noteras att normerna att bära kjol för kvinnor, åtminstone vid sammankomsten, på sina håll fortfarande iaktogs.

En stabil tradition ännu hos mellangenerationen var absolutismen. I barndoms-hemmen hade det rått nolltolerans i alkoholbruket vilket kvinnorna sade sig ha iakttagit även i sina egna hem. Flerstämmigheten som gällde tobaksrökningen var även oförändrad. Uppfattningen att tobaksrökning skulle ha varit syndig slog inte igenom inom Rauhan Sana-riktingen. En annan företeelse som inte fick genomslagskraft i mellangruppen var seden att fasta som en form av trosutövning. Ett visst intresse för företeelsen kunde dock noteras hos någon.

Mellangruppen kvinnor var även i någon mån omförhandlare i traditionen med sammankomst- och söndagsskolbesök. Samtliga av den äldsta gruppen kvinnors barn besökte exempelvis bönehusets söndagsskola vilket inte var fallet hos mellangruppen. Barnen till en av mellangruppens kvinnor, som hade anslutit sig till troendegemenskapen i sin ungdomstid, besökte inte söndagsskolan i bönehuset och familjen besökte inte heller sammankomsten tillsammans. Istället valdes mötestillfällen i kyrkans regi. Beteendemönstret visar på en mindre bundenhet till den laestadianska traditionen. Barnen till den andra kvinnan med icke-laestadiansk bakgrund gick däremot i bönehusets söndagsskola och familjen deltog i sammankomsten. Kvinnorna med laestadiansk bakgrund hade socialiserats in i traditionen med söndagsskola och sammankomst som söndagsprogram, även om kyrkobesök kunde ingå. Kvinnornas egna barn gick i söndagsskola i bönehuset. Däremot blev sammankomstbesöket mera förhandlingsbart hos mellangruppens kvinnor och bönehusidentiteten såg ut att försvagas.

Utmaningarna hanterades hos mellangruppen med de redan etablerade redskapen, som var bikt, bön, sång och läsning. Biktraditionen var stabil hos mellangruppen medan bönetraditionen omförhandlades. Gemensam, fritt formulerad bön i

familjen knöts inte nödvändigtvis till aftonritualen. Influenser till detta kom ofta från personliga kontakter till troende som inte tillhörde den laestadianska väckelserörelsen. De yngsta i mellangruppen såg i sin barndom nyare andlig barnlitteratur ersätta Bibeln och postillor i den andliga läsningen för barn. Regelbunden bibelläsning var något som kvinnorna strävade efter. Mellangruppens kvinnor hörde till den generation vars småsjungande under vardagssysslorna avtog. I stället lyssnade de alltmer till sådan andlig musik på kassetter och cd-skivor som hade producerats inom väckelserörelsen. Det fanns även kvinnor som lyssnade till profan musik i hemmen.

Mellangruppen växte upp i ett samhälle där jämställdhet allt mera aktualiserades. De relaterade begreppet till beslutsfattandet och arbetsfördelningen i hemmen. Kvinnorna hade förmodligen sett sina mödrar sköta hem och barn med allt större assistans av fäderna. Själva kopplade de allt mindre ihop hemuppgifterna med kön; man och hustru skulle dela på arbetet och bägge skulle utföra sådana arbetsuppgifter som de var bra på. Men jämställdhet och ledarskap hörde hos kvinnorna även samman med det andliga livet i hemmet. Bland mellangruppens kvinnor fanns sådana som uppfattade sig själva som hemmets ledare. Dels hade de varit den mera aktiva parten i initiativtagandet och beslutsprocesserna och dels hade de varit den andliga ledaren i hemmet. Det idealiska var ändå att mannen tog på sig det andliga ledarskapet i hemmet.

Handlingsmönstren beträffande den egna yrkeskarriären visade komplexitet hos kvinnorna. Å ena sidan fanns ett samband mellan utbildning och yrkeskarriär. Avsaknad av yrkesutbildning kunde leda till att man stannade hemma en längre tid med barnen. Å andra sidan innebar en yrkesutbildning inte nödvändigtvis att modern valde yrkeskarriären medan barnen var små. En längre period av hemmamammatillvaro var ett fullgott alternativ särskilt om familjen växte. Senast då det yngsta barnet närmade sig skolåldern blev yrkesarbete utanför hemmet aktuellt för mödrarna. Samtidigt fanns det hos mellangruppens kvinnor sådana som valde yrkeslivet framom hemmamammatillvaron. Mångbarnsmödrarna med barn i skolåldern mötte annorlunda utmaningar i jämförelse med de äldsta kvinnorna. Det finländska skolsystemet förändrades avsevärt från det att kvinnorna inom mellangruppen gick i skola till dess att deras barn kom i skolåldern. Föräldrarna involverades i barnens skolarbete bland annat genom Hem- och skola-föreningar<sup>1050</sup> och läxläsningen krävde krafter främst av mödrarna. Mödra- och barnrådgivningen hade dessutom utvecklats med tätare kontrollbesök och mellangruppens kvinnor fick pussla ihop tiden på ett helt annat sätt än den tidigare generationen, för att få vardagen att löpa.

---

<sup>1050</sup> Förbundet Hem och Skola är "ett samarbetsforum för föräldrar, lärare och elever i de svenskspråkiga skolorna i Finland sedan år 1969". Se Förbundet Hem och Skola, elektroniskt material, tillgänglig: <http://www.hemochskola.fi/hem/presentation/> (23.8.2011).



### *Informationssamhällets kvinnor*

De yngsta kvinnorna var födda på 1970- och 1980-talen. De växte upp i ett pluralistiskt välfärdssamhälle där materialistiska värden och individualism blev allt viktigare komponenter. Krigstiden och efterkrigstiden tycktes ligga långt bakåt i tiden och samhället var politiskt stabilt. Visserligen inträffade en ekonomisk nedgång med ökad arbetslöshet som följd på 1990-talet. På 2000-talet följde en ny nedgång. Men informations-samhället utvecklades i allt snabbare takt och internet och mobiltelefoner tycktes få de geografiska avstånden att krympa. Finländarna blev mera privatreligiösa. Intresset för institutionaliserad religionsutövning avtog allt tydligare in på 2000-talet.

Allmänt taget var benägenheten att lösgöra sig från äldre traditioner mera märkbar hos de yngre än hos de äldre kvinnorna. Förmodligen inverkade flerstämmigheten inom Rauhan Sana-riktningen vilken har noterats under hela undersökningsperioden i såväl det föreställda som det levda utrymmet. Men flerstämmigheten var inget som gällde enbart ifråga om de yngsta kvinnorna. Skillnaden var att de yngsta kvinnorna hade vuxit upp i ett allt mer individualistiskt samhälle. De hade lärt sig att ifrågasätta och diskutera. Att en viss linje skulle ha haft tolkningsföreträde framom en annan var inte självskrivet. Samtidigt materialiserades flerstämmigheten även i det materiella utrymmet och projektbönehusen profilerade sig verksamhetsmässigt i olika riktningar. Närvilå bönehus med sin kyrkovänliga linje låg trots allt inte geografiskt så långt från bönehusen i Skutnäs och Näs.

Informationssamhällets kvinnor visade överlag större flexibilitet i förhållande till sin laestadianska identitet. De var exempelvis inte alltid bundna till den laestadianska verksamheten. Kritiken mot söndagsskolan ledde i vissa fall till att man sökte alternativ för sina barn, inom den evangelisk-lutherska kyrkans ramar. Traditionen att besöka andra söndagsskolor än den laestadianska, vilken hade varit en aktiv tradition under de äldsta kvinnornas barndom återupplivades därmed. Nu var orsakerna emellertid andra. Då hade det handlat om att den laestadianska söndagsskolan inte var etablerad. Nu handlade det om kritik mot den laestadianska söndagsskolan. Samtidigt var de yngre kvinnor som inte besökte kyrkans gudstjänster mindre konsekventa i sitt avståndstagande än de äldre kyrkokritiska kvinnorna. Exempelvis sände de yngsta kvinnorna sina barn till dagklubbar i kyrkans regi trots sin egen kyrkokritiska linje.

I ett av de yngsta kvinnornas barndomshem fanns television. Två av dem hade tv i sina egna hem medan samtliga av de yngsta kvinnorna hade dator med internetanslutning. Idealet med tv-fria hem tycktes därmed fortfarande vara i kraft, medan idealet med datorfria hem inte fick genomslagskraft inom Rauhan Sana-riktningen. De yngsta kvinnorna var medvetna om att pluralismen inom troendegemenskapen hade ökat. Normerna iaktogs inte lika strängt hos alla. Den laestadianska identiteten syntes mera mångfasetterad än den någonsin hade varit. Denna utveckling hade även med beklagande noterats bland någon av de äldsta kvinnorna.

Samtliga av de yngsta kvinnorna med laestadiansk bakgrund hade färre barn än vad deras mödrar hade haft. Kvinnorna befann sig i fertil ålder och någon var gravid vid tidpunkten för intervjuerna. Två av kvinnorna motsatte sig tanken på att använda preventivmedel medan de övriga – åtminstone rent teoretiskt – var flexibla i frågan. Regelrätt familjeplanering kändes dock främmande. Preventivmedel ansågs snarast som ett sätt att vila från alltför täta graviditeter. Kvinnorna med goda minnen från den stora syskonskaran i barndoms hemmet, och med goda relationer till sina vuxna syskon, önskade gärna ge sina egna barn samma förmån. Frågan om kvinnorna i framtiden föder tio, femton eller till och med fler barn, måste lämnas öppen. Tydligt är dock att valet att föda många barn och avvika från samhällets normer på det sättet var ett övervägt alternativ för kvinnorna. Kallelsen att föda barn och gemenskap med trossysstrar i liknande situation invercade förmodligen uppmuntrade i valet.

Hos de yngsta kvinnorna, som växte upp i ett samhälle som i allt högre grad betonade hälsofrågor, var eget välmående en viktig komponent i livskvaliteten. De föreföll medvetna om behovet av näringsrik kost, näringstillskott och motion. Egna intressen och fritidssysselsättningar samt vuxenstudier eller deltidsarbete kompletterade den krävande rollen som mångbarnsmor. Flexibla lösningar i samhället gjorde att möjligheter till studier hade ökat. Den utbildningsskeptiska linje som noterades i det föreställ- da utrymmet (avsnitt 3.1.1) verkade småningom ge vika. Markeringen av välmående innebar exempelvis även att söndagen omdefinierades. Den blev en ledig familjedag där individuella behov av vila och rekreation kunde ha företräde framom deltagandet i bönehusverksamheten.

Jämställdhet handlade hos de yngsta kvinnorna om att ta ansvar. Det handlade om gemensamma diskussioner där bägge parternas röst fick höras. Det innebar att kvinnorna förespråkade ett delat ledarskap och ansvarstagande där mannen ändå ansågs ha det sista ordet. Mannen kunde inte anses kompetent att ensam ta beslut enbart på grund av sitt kön. Däremot sammankopplades hans auktoritet med bibelkunskap. Mannen skulle motivera sina åsikter med bibliska argument.

Traditionen med särskilda normer för kvinnors utseende verkade allt mer att dö ut. De yngsta kvinnorna förhöll sig ännu mer flexibla till normerna för kvinnors utseende än de övriga kvinnorna hade gjort. Sminkade unga kvinnor med örhängen blev mot slutet av undersökningsperioden en allt vanligare syn inom troendegemenskapen – även bland de yngre intervjuade kvinnorna. Det synliga uttrycket för pluralismen inom troendegemenskapen var just kvinnors utseende. En laestadiansk kvinna inom Rauhan Sana-riktningen gick inte nödvändigtvis längre att identifiera utifrån klädsel eller frisyr samt avsaknad av smink och örhängen. Samtidigt – bör betonas – levde normerna kvar hos en del kvinnor. En annan norm, som till exempel nolltolerans beträffande alkoholbruk, var inte längre självklar i alla hem. Även om tobaksrökning inte nödvändigtvis förekom hos de intervjuade kvinnorna var en allmän iakttagelse att

användandet av tobaksprodukter hade eskalerat mot slutet av undersökningsperioden bland såväl kvinnor som män i troendegemenskapen.

Redskapen mot utmaningarna var desamma som tidigare generationer hade använt. Biktens betydelse kvarstod medan bönen allt mera betonades, vilket även noterades hos mellangruppen. En av kvinnorna sade sig ha läst Luthers postilla. Ingen läste Laestadius skrifter. Kvinnorna prioriterade andlig litteratur. Den nedåtgående trenden gällande läsning av Luthers och Laestadius skrifter, vilken kunde noteras även hos mellangruppen, såg ut att fortgå. Kvinnorna ägnade sig åt bibelläsning regelbundet eller mera sporadiskt. Musiken syntes ha en viktig plats i hemmen. *Sions sånger* sjöngs fortfarande, men även andra andliga sånger för barn och vuxna. Instrument som orgel, piano och gitarr användes. Andlig musik, men även profanmusik på cd-skivor lyssnade man till i några hem. Fasta som redskap för utmaningar var inte aktuellt bland de yngsta kvinnorna.

Även om såväl mellangruppen som den yngsta gruppen av kvinnor kan betraktas som aktiva parter i traditionernas omförhandlande, är bilden mera komplex än så. Den ökade flexibiliteten kan inte enbart hänföras till en viss ålderskategori. Det föreföll snarare som om den laestadianska identiteten blev mera elastisk bland samtliga åldersgrupper från 1980-talet. Bönehusidentitetens betydelse avtog och stormötesidentiteten förstärktes. Kände man sig inte hemma i sitt eget bönehus så var chanserna större att man gjorde det inom väckelserörelsen i stort. Samhällsförändringar, ett närmande till den evangelisk-lutherska kyrkan och influenser från den karismatiska rörelsen kan ses som faktorer som medverkade till utvecklingen. Samtidigt fanns det i alla ålderskategorier kvinnor som inte förespråkade förändringarna. Spänningen mellan förnyelse och bevarande var märkbar.

Den muntliga förmedlingen, skriftlig förmedling och beteendeförmedling var traditionsförmedlingens former i samtliga åldersgrupper. Förmedlingen präglades av spontanitet men ett mera strukturerat andaktsliv kunde även noteras. Spontana andliga samtal i samband med spontana besök minskade och bibelsamtal kunde planeras in i schemat. Någon av kvinnorna hade avsatt tid för sin privata bibelläsning och bön.

## 5 Traditionens mål – individuell och social identitet

Jag har redogjort för det laestadianska trosstoffet i det föreställda och det levda utrymmet. Jag har ytterligare skildrat traditionens form i det levda utrymmet. I såväl traditionens innehåll som form, har kontinuitet och förändring kunnat noteras. Ytterligare återstår att granska och redogöra för målet för traditionsförmedlingen. Vad ville man uppnå med traditionsstoffet som presenterades i det föreställda utrymmet och vart strävade kvinnorna med traditionsförmedlingen i det levda utrymmet?

Traditionsförmedlingens mål kan sägas ha två dimensioner, nämligen att forma och upprätthålla en individuell identitet och en kollektiv, eller social, identitet.<sup>1051</sup> I den laestadianska traditionsförmedlingen betonades ibland den ena identiteten framom den andra, men bägge hörde samman. Stundtals var de så tätt sammanknutna att de tycktes sammanfalla. Tillhörigheten i troendegemenskapen förutsatte nämligen att den laestadianska trosformen utgjorde grundbulten i levernet. Samtidigt var utövandet av den laestadianska trosformen beroende av troendegemenskapen, vilket framträdde särskilt tydligt i undervisning om bikten i *Sions Missionstidning*.<sup>1052</sup> En och samma artikel i tidskriften var därför ofta adresserad såväl till den enskilda troende som till troendegemenskapen.<sup>1053</sup> I innevarande kapitel avhandlas till att börja med den individuella

---

<sup>1051</sup> Traditioner kan anses betydelsefulla för forandet av identiteten. Den religiösa traditionen och myten har betydelse för den enskilda individen och för kollektivet. Traditionen fungerar för individen bland annat som en strävan att "symboliskt manifesteras det gudomliga". Därmed markeras den känslomässiga upplevelsen och traditionen kan ge "positiva sinnliga upplevelser". Vidare kan traditioner inge en känsla av kontroll i olika livssituationer. Traditionens funktion för den kollektiva identiteten är att den verkar samhörighet, inte enbart i presensperspektiv utan även till tidigare generationer som har uppehållit traditionen. Den "ingjuter en känsla av vördnad och ödmjukhet" och kan därmed ge en "känslomässig insikt om att vi är en del av ett större sammanhang". Einhorn 1998, 22.

<sup>1052</sup> Följande referat av Larsson, Lars (Palos predikan i Haparanda 20.3.1939, enligt signaturen U.E.U. Referatet tidigare publicerat i RS) i SMT 5/1939, 74–76 är belysande för symbiosen: "Den, som ej förödmjucar sig själv och gör bättring, har själv dömt och uteslutit sig från brödernas och systrarnas gemenskap. Församlingarna hava således för detta ändamål binde- och lösenycklar. Men de finnas ju även i vårt hem. Luther säger, att alla Guds barn hava rätt att avlösa från syndens välde och rådande. Erfarenheten vittnar även för oss, att domen föll bort från samvetet, när vi talade vår själs nöd åt någon benådad broder eller syster. Varest två eller tre äro samlade i Jesu namn, där har Jesus lovat vara mitt ibland dem och skydda med sin välsignande hand. Och han är alltid mitt ibland oss ända till världens ända."

<sup>1053</sup> Vilsson, Anna i SMT 5/1939, 77–78: "Vi veta, att vi äro en syskonskara vandrando på samma väg till det himmelska hemlandet, där vi snart gemensamt skola få fröjdas i full besittning av den himmelska arvedelen. [---] Lycklig då den själen, som då har sin lampa brinnande då anskriet höres och Brudgummen kommer."

aspekten av målet. Jag undersöker vilka bibliska kvinnor som fick tjäna som rollmodeller och hur det eskatologiska perspektivet förväntades påverka och påverkade den individuella identiteten. Därefter belyses hur den sociala, kontrasterande identiteten formades och språkets betydelse i den processen.

## 5.1 Traditionens mål – individuell identitet

Den individuella identiteten formas i ett samspel mellan flera olika processer.<sup>1054</sup> Vid sidan om dessa processer har identifikationsobjekt en viktig andel i formandet av identiteten. Utmärkande för den laestadianska traditionen kan sägas vara identifikationen med bibelpersoner och -berättelser. Väckelserörelsens upphovsman, Lars Levi Laestadius, använde i sin förkunnelse ett bildrikt språk med rikliga associationer till utvalda personer och händelser i Bibeln.<sup>1055</sup> I *Sions Missionstidning* fanns även rikligt med metaforer och bibliska personer lyftes fram som rollmodeller för kvinnor och män. I detta avsnitt framgår vilka de bibliska rollmodellerna var, och hur de anpassades till det laestadianska trosstoffet och fick betydelse för den individuella identiteten hos kvinnorna.

### 5.1.1 Bibliska personer som rollmodeller för individuell identitet i det föreställda utrymmet

De bibliska personer som Laestadius ofta relaterade till i sina predikningar var Petrus och Judas samt även i någon mån Sebedeus söner, Tomas och aposteln Paulus. Bland bibliska kvinnor var Maria Magdalena den som han mest relaterade till. I Laestadius förkunnelse nämndes dessa bibliska gestalter på ett sådant sätt, att såväl kvinnliga som manliga åhörare kunde identifiera sig med rollmodellerna. Det var nämligen inte modellerna i sig som betonades. Istället vävdes de historiska händelserna och åhörarnas erfarenheter samman till en helhet.<sup>1056</sup> På samma sätt framställdes ibland bibliska personer i *Sions Missionstidning*. Tidskriftens läsare kunde exempelvis identifiera sig med lärjungarna i olika situationer. Inledningsvis ges exempel på personer ur Bibelns värld som kunde stå som modeller för såväl kvinnor och män i troendegemenskapen.

---

<sup>1054</sup> Jonas Stier som utgår från Erik Homburger Erikssons identitetsteori nämner epigenetiska (kroppslig och åldersrelaterad förändring), psykologiska och sociala processers andel i identitetens formande. Stier 2003, 82–86.

<sup>1055</sup> Østtveit Elgvin har använt termen *teleskopi* för att beskriva hur Laestadius knöt samman historisk tid, samtid och framtid, vilket underlättades genom identifikation med bibliska rollmodeller. Se Østtveit Elgvin 2010, 199–240, 410.

<sup>1056</sup> Østtveit Elgvin 2010, 205–239.

### *Bibliska rollmodeller före mitten av 1900-talet*

För det konungsliga prästerskapets första uppgift, nämligen att sköta sin gudsrelation, fick Hanna och Simeon i templet<sup>1057</sup> tjäna som modeller. Den troendes gudsförhållande utmärktes av längtan efter frid i Jesu närhet. Hanna och Simeon kände trygghet då de fick möta Jesus som de hade väntat på. Tryggheten kom sig av att Gud hade visat sig trofast då löftet om Jesu födelse hade uppfyllts. Mötet med Jesus associerade till biktens betydelse för den troende och mötets resultat förväntades bli evangelisationsiver. Senare tiders troende hade samma möjlighet att se Jesus med trons ögon.<sup>1058</sup> Från berättelsen om kvinnorna vid graven hämtades även goda exempel på troskampen. Det handlade om att övervinna rädsla och gå för att tjäna Jesus. Läsaren tänktes befinna sig i de icke-troendes skara eller också kunde denna ha synder som behövde bekännas. I bägge fallen utgjorde mötet med Jesus lösningen på problemet.<sup>1059</sup>

En svag tro jämfördes med Petrus tvivel inför sina egna möjligheter att gå ut på vägorna för att möta Jesus.<sup>1060</sup> I den ständiga kampen mot egenrättfärdighet fanns Jesu tids skriftlärdar och fariséer som varnande exempel. De troende skulle akta sig för en fariseisk gudstjänst som till det yttre verkade äkta: "människor lever hyggligt, läser flitigt, undviker det onda och gör det goda." Men fariseén saknade ändå den verkliga samvetsfriden eftersom han med sina goda gärningar försökte förtjäna det som var gratis, nåden.<sup>1061</sup> Systrarna Marta och Maria<sup>1062</sup> kunde avbildas som en modell för den rätta ordningen i hur det konungsliga prästerskapet förvaltade sina pund. Marias lyssnande stod för det första skedet. Detta inneslöt det centrala budskapet inom troendegemenskapen, att ta emot syndernas förlåtelse genom tilltro till avlösningsorden. Efter Marias lyssnande och efter att gudsmötet hade skett kom den tjänande Marta in som modell. Endast den som först hade tagit på sig Marias roll kunde bli en sann Marta. Att börja i Marta-rollen innebar att man försökte förtjäna nåden. Det var egenrättfärdigt. För varje Marta var det framöver viktigt att med jämna mellanrum växla om till Marias roll.<sup>1063</sup> Men skillnaderna mellan Marta och Maria kunde även ligga i personligheten.

---

<sup>1057</sup> Luk 2.

<sup>1058</sup> Honkaniemi, Anna i SMT 3/1930, 36–37.

<sup>1059</sup> Signaturen V.H.K. (V.H. Kivioja) i SMT 3/1929, 35–36: "Min kära medvandrare till evigheten! Har du någonsin gjort bekantskap med Jesus? Betyder han detsamma för dig, som för Mariorna? Har det någonsin hänt dig, att du förlorat honom och då känt dig alldeles förtappad och övergiven? Gå ännu under denna påskhögtid tillsammans med Maria för att söka Jesus och höra hans bekanta stämma, som avlägsnar all rädsla och för med sig frid och glädje, förlåtelse och liv. [– –] Om du har förlorat Jesus, så sök honom liksom dessa kvinnor."

<sup>1060</sup> Matt 14. Nilsson, Astrid i SMT 7–8/1941, 106–107. "Men samme Mästare, som räckte den sjunkande Petrus handen, räcker även oss sin varma hand, då Han ser, att vi äro nära att drunkna i förtvivlans hav."

<sup>1061</sup> T.ex. Matt 5: 20. Näätäsaari, H i SMT 3–4/1942, 52–53, tidigare publicerad i RS.

<sup>1062</sup> Luk 10. Systrarna Marta och Maria stod, vilket redan har nämnts, som rollmodeller för 1800-talets laestadianska kvinnor i sammankomsten.

<sup>1063</sup> Rantala, Pauli i SMT 12/1935, 180–182. På 1970-talet betonades fortfarande vikten av att prioritera rätt i livet, att i likhet med Maria, välja det enda nödvändiga. Se exempelvis nekrolog skriven av Nordling, O. i SMT 11/1972, 152–153.

Berättelsen om systrarna fick inte leda till att man ställde krav på varandra. En aktiv Marta behövde uppvisa fördragsamhet mot en filosofiskt lagd Maria.<sup>1064</sup>

För ett av det konungliga prästerskapets redskap, sången, fanns även rollmodeller i Bibelns värld. Tacksamhet och lovsång kunde uttryckas med Moses syster Mirjam som exempel. Mirjam var den som tackade Gud genom att spela lovsånger på sin harpa då Israels barn hade gått genom Röda havet.<sup>1065</sup> Som ett gott exempel för sången fanns framför allt Marias glädje och lovsång i mötet med Elisabet.<sup>1066</sup> På samma sätt skulle lovsången ljuda i troendegemenskapen. De benådades lovsång var den rena lovsången i motsats till "sådan lov, som tvingas fram eller efterapas".<sup>1067</sup>

Kvinnorna i Bibeln kunde tjäna som förebilder för kvinnorna i troendegemenskapen. Detta gällde särskilt kvinnors kallelse i vardagen, hemmet. Här fanns redan nämnda systrar Marta och Maria som goda exempel. Martas kallelse förverkligades i första hand i det egna hemmet och i bönehuset. Marta behövde dock prioritera rätt i tjänandet. Hellre en lyssnande Maria än en Marta vars verksamhetsiver ledde till att hon försummade den egna familjen.<sup>1068</sup> Purpurkrämerskan Lydia<sup>1069</sup> som öppnade sitt hem för apostlarna var rollmodellen för hemmets trogna tjänarinna. Familjens enhet utgjorde grunden för kvinnors omsorgstjänst som utsträckte sig till trossyskonen och nödställda människor utanför troendegemenskapen. Tjänstvillighet, en öppen dörr och ett öppet hjärta var "vittnesbörd om en sann kristendom". Särskilt hemsammankomstens betydelse betonades. Samtidigt varnades för att göra sitt hem så fint att detta blev ett hinder för att samla människor till hemsammankomst.<sup>1070</sup>

Det fanns inte så ofta förebilder för moderskap eftersom detta inkluderades i föräldraskapet. Förebild för föräldrar var fadern i liknelsen om den förlorade sonen<sup>1071</sup>, ytterst Gud själv. Från erfarenheten av Guds kärlek till, tålmod med och omsorg om sina barn skulle det goda föräldraskapet emanera. Föräldrarnas kärlek till barnen var dock endast en skugga av den himmelske Faderns kärlek.<sup>1072</sup>

Kvinnors författarskap i *Sions Missionstidning* legitimerades med Maria Magdalena<sup>1073</sup> som rollmodell för evangelisation. Jämsides betonades gammaltestamentliga kvinnor som Jael<sup>1074</sup>, Hebers hustru som dödade Sisera, och de apokryfiska skrifternas

---

<sup>1064</sup> Jussila, O.H. I SMT 9/1928, 129–130.

<sup>1065</sup> 2 Mos 15. Se Konttjärvi, E.E. i SMT 1945, 3–5. Artikeln tidigare publicerad i RS.

<sup>1066</sup> Luk 1.

<sup>1067</sup> Signaturen V.H.K. (V.H. Kivioja) i SMT 3–4/1941, 57–58.

<sup>1068</sup> Jussila, O.H. I SMT 9/1928, 129–130.

<sup>1069</sup> Apg 16.

<sup>1070</sup> Signaturen V.K.H. (V.H. Kivioja) i SMT 11/1945, 161–163.

<sup>1071</sup> Luk 15.

<sup>1072</sup> Kastell, Emil i SMT 8/1929, 127–128; Signaturen O.H.J. (O.H. Jussila) i SMT 7/1931, 97–99.

<sup>1073</sup> Joh 20.

<sup>1074</sup> Dom 4.

Judith<sup>1075</sup>. Kvinnor uppmanades vara trofasta och frimodiga i sin kallelse till författarskap. "Kära systrar och alla profetiska kvinnor vilka Jesus på sin uppståndelses morgon jämte Maria vigde till präster, ropen till alla skapade, att Jesus är uppstånden och lever" löd uppmaningen.<sup>1076</sup>

Begreppet "Sions dotter"<sup>1077</sup> kunde inbegripa hela troendeskaran.<sup>1078</sup> Men "Sions dotter" kunde också avgränsas till att gälla enbart kvinnorna inom troendegemenskapen, särskilt då man ville betona etiska föreskrifter för kvinnor. "Sions dotters" skönhet var den inre människans renhet. I det sammanhanget invävdes bibliska metaforer. Om världslig fåfänga frestade uppmanades, särskilt de unga, att gå "genom Getsemane till Golgata" tillsammans med Jesus.<sup>1079</sup> Rätt klädsel fanns i "de heligas rätta modeaffär, som på långfredagen öppnades för alla som vandra mot himmelen".<sup>1080</sup>

Jakobs dotter Dina<sup>1081</sup> stod som beklagligt exempel för unga flickor och pojkar som ratade föräldrarnas goda råd och struntade i samvetsrösten. Jakobs dotter gick för att besöka hedningarnas stad och blev våldtagen av furstens son. Därför var det viktigt att de unga skulle slå vakt om sin renhet, framför allt den sexuella renheten. Detta gällde även unga män vars sexuella renhet nog åtråddes av "denna världens begärliga Delila"<sup>1082</sup>. Även om intentionerna kunde vara ack så oskyldiga slutade det alltid illa om man lät sig lockas av synden.<sup>1083</sup>

#### *Bibliska rollmodeller fram till slutet av 1970-talet*

Från mitten av seklet stod fortfarande bibliska personer som föredömen för det konungliga prästerskapet. Josua<sup>1084</sup>, israeliternas ledare efter Mose och Maria, systemen som hade lyssnade till Jesus samt Jesu mor Maria var goda exempel på rätta priori-

---

<sup>1075</sup> Judiths bok i Apokryferna.

<sup>1076</sup> *Savonen, Hilda* (i SMT 6/1927, 93–94) hade av *den förstfödda* laestadianska förgreningen anklagats för att ha överskridit kvinnors befogenheter då hon författade artiklar till tidskriften. *Olsen, Ole Chr.* (i SMT 8/1927, 119–120) försvarade livligt Savonens och andra kvinnors författarskap. Uttrycket "jämte Maria vigde till präster" var inte ett ställningstagande om kvinnliga präster, utan snarast ägnat att uppmuntra kvinnliga skribenter.

<sup>1077</sup> Till exempel Jes 1:8.

<sup>1078</sup> Termen "Sions dotter" betydde för Laestadius troendegemenskapen i stort eller den enskilda, ångrande, troende syndaren. Se Østtveit Elgvin 2010, 231. Termen Sion användes även i väckelserörelsens tidiga skede i olika kombinationer. "Sions dotter" kom mot slutet av 1800-talet att få en sociologisk funktion. Det innebar att termen blev en benämning på den laestadianska gruppen. Se Raittila 1976, 249–253.

<sup>1079</sup> *Ahokas, Emma* i SMT 8/1929, 125–127.

<sup>1080</sup> *Pajala, Toivo* i SMT 10/1929, 148–149. Även *Phortin, Jenny* i SMT 5/1931, s 74–75 varnade de unga för "världens grannlåt, skönhet och syndabegärelser". Hon använde i avskräckande syfte metaforen "vårt modedefönster och -affär" om Jesus hängande på korset.

<sup>1081</sup> 1 Mos 34.

<sup>1082</sup> Dom 16.

<sup>1083</sup> *Rimpiläinen, Eino* i SMT 8/1933, 119–121.

<sup>1084</sup> 5 Mos 31.



teringar inför ingången till ett nytt år.<sup>1085</sup> Den kanaaneiska kvinnan<sup>1086</sup> var en förebild för den kämpande tron. I troskampen kunde man få uppleva och prövas inför Guds tystnad. Den kämpande tron ställde inte krav på Gud. Framför allt skulle den segra till sist.<sup>1087</sup> Föredömliga bedjare var Job i Gamla Testamentet och kyrkofader Augustinus mor.<sup>1088</sup> Noa och Paulus tjänade som förebilder för omsorgs- och evangelisationsuppgifter. Noa var trofast även om resultatet av hans förkunnelse inte syntes ha varit särskilt gott. Paulus åter fick kämpa mot en egenrättfärdig tro. Noa och Paulus var goda förebilder för predikanterna.<sup>1089</sup>

Jungfru Marias lovsång var en förebild för den enskilda troende. Den visade att förnuftet behövde underordna sig trons lydnad.<sup>1090</sup> Simeon och Hanna i templet utgjorde exempel för en rätt gudsrelation och rätt lovprisning. De var modiga tjänare som lovprisade av rätt hjärtelag, utan att ta hänsyn till vad omvärlden tänkte.<sup>1091</sup> Den lovsjungande Mirjam, som hade strapatserna vid Röda havet bakom sig, var ett annat exempel på lovsång.<sup>1092</sup>

Den laestadianska trosformen utgjorde referensramen för tolkningen av Marias och Elisabets möte. I väninnornas möte skedde den växelverkan som var nödvändig inom troendegemenskapen. Maria kunde med sin hälsning "ledsaga Elisabet på den platsen, där hon fick känna Guds stora nåd gentemot syndare". Elisabet i sin tur intygade för Maria att dennas tro var en rätt, saliggörande tro: "Salig är du, Herren Jesus har förlösat dig."<sup>1093</sup> Den samaritiska kvinnan vid Jakobs brunn var exempel på

---

<sup>1085</sup> Nordling, Oskar i SMT 1/1960, 3; Signaturen EAW (Erik Wentin) i SMT 1/1964, 1–2. Även Maria, Jesu mor var en god förebild för lyssnande. Hon hade ju gömt och begrundat sina upplevelser och uppvisade en stark tilltro till Jesus bland annat på bröllopet i Kana (Joh 2). Se signaturen V.H.K. (V.H. Kivioja) i SMT 12/1973, 161–162.

<sup>1086</sup> Matt 15.

<sup>1087</sup> Wentin, Erik i SMT 3/1969, 33–34.

<sup>1088</sup> Bolander, Nils i SMT 6/1953, 91–93.

<sup>1089</sup> Byggmästars, G. i SMT 2/1973, 28–30.

<sup>1090</sup> Predikan hållen av signaturen V.H.K. (V.H. Kivioja) i Karleby kyrka 25 mars 1938. Artikel i SMT 3/1950, 33–40: "Men även här får man försöka bära fram lov, fastän det går dåligt an. Så gjorde ju jungfru Maria. Hennes själ prisade storligen Gud. Prisar inte även din själ Gud för all den nåd dig vederfarits? Har inte du försökt lära dig? Lovsången här är nog en gammal sång, med tårar och sorger beblandad. Men en gång i de saligas land skall man instämma i den nya sången, i Moses och Lammets sång." Ekblom, Ulrik (i SMT 6/1951, 72–73) skrev: "Jungfru Maria fick vara förebild till oss alla som skulle efterfölja hennes födda Människoson." Signaturen V.H.K. (V.H. Kivioja) i SMT 3/1953, 33–34: "Vår gamla människa är ännu ovilligare än jungfru Marias till att lovsjunga Herren. Världsliga visor och svordomsord ljuda noga överallt, men många begåvade i musik öppna ej munnen, när det gäller att lova Herren. Men om man som jungfru Maria får känna Jesus vara vår Frälsare, så uppfylles även vår mun med Herrens lov. Vi känna, att han gjort stora ting även med oss, då han ej ihågkommer våra synder."

<sup>1091</sup> Andersson, Aug. i SMT 2/1955, 26–28.

<sup>1092</sup> Sandlund, Naëmi i SMT 1/1963, 3–4: "Har vi icke mött hinder och har icke vägen varit igenstängd ibland?

[– – –] Det står att Mirjam tog fram sin harpa och stämde den till lovsång och folket instämde och gick t.o.m. i dans och fröjdades över att de kommit torrskodda över Röda havet och undan Faraos härmakt."

<sup>1093</sup> Predikan hållen av signaturen V.H.K. (V.H. Kivioja) i Karleby kyrka 25 mars 1938. Artikel i SMT 3/1950, 33–40. Se även Wentin, Erik i SMT 4/1967, 63–64. Signaturen V.H.K. (V.H. Kivioja) i SMT 12/1973, 161–162 relaterade till vänskapen mellan Maria och Elisabet, och den därtill hörande möjligheten till bikt inom

hur en föraktad kvinna tjänade Jesus genom att inbjuda människor att lyssna till honom. På det viset arrangerade hon en sammankomst, en tjänst som kvinnorna inom troendegemenskapen lätt kunde identifiera sig med.<sup>1094</sup> Purpurkrämerskan Lydia utgjorde ett annat exempel på en tjänande tro.<sup>1095</sup> Tjåna kunde man göra även om man inte hade teologisk utbildning. Till detta kråvdes endast en levande tro lik den som fanns hos den spetålske Naamans tjänsteflicka.<sup>1096</sup> En långt senare episod nämndes även som förebild för den enkla tron, nämligen Laestadius möte med lappflickan Maria.<sup>1097</sup>

Det fanns uppenbarligen en risk för att de bibliska berättelserna misstolkades och att en roll värderades högre än en annan inom troendegemenskapen. Så var fallet med berättelsen om Jesu besök hos Marta och Maria. Den tjänande Marta, mötesvärdinnan, hade i något sammanhang ansetts stå utanför troendegemenskapen medan Maria, lyssnaren, självskrivet fanns innanför. Låsarna varnades för sådana ytterligheter och påmindes om att båge rollerna behövdes i sammankomsten.<sup>1098</sup> "Marta var ju en trons människa" som tjänade Herren i sitt hem.<sup>1099</sup> "Marta-folket" kunde dessutom medverka genom att sprida *Sions Missionstidning* till en större krets av läsare.<sup>1100</sup>

Vid mitten av seklet och ett par decennier framåt fick Jesu mor, Maria, stå som en förebild för den sexuella renheten och den goda modern. Det handlade om att inte inleda sexuella förbindelser före giftermålet. Samtidigt betonades flårdlöshet hos kvinnor och hemmets renhet. Jesu mor fick även tjåna som rollmodell för flerbarnsmodern. Gravida kvinnor tänktes identifiera sig med såväl Maria som hennes slåktning Elisabet.

---

troendegemenskapen: "Det vore härligt, om vi var och en hade någon sådan vän, med vilken man kan tala om sina ömtåliga angelågenheter. På det sättet finner man frid och glådje och kan tröstefullt tillryggalågga vågen mot det råtta fadershemmet, där det finns rum åt alla. Synden hindrar ej, den är förlåten."

<sup>1094</sup> *Ventus, Maria* i SMT 9/1956, 132–134: "Hon gick in i staden för att uppbåda sammankomstfolk och sade:

[– –] Likadant sker ån i dag. Då Guds levande ord förkunnas av dem, som genom tron ha bekommit den Helige Ande, uppenbaras det levande vatten, som bliver en springande kålla med levande vatten till evinnerligt liv. Var och en som mottager det levande vattnet i sitt hjårta, bliver delaktig av Guds Ande och år Jesu Kristi tjånare, som håller sitt pund på våxlobånken, att Gud får sitt med vinning. Var och en handlar med det pund, som Gud delat haver. [– –] Men den som genom sin ånger och levande tro ha bekommit sina synders förlåtelse vid nådestolen, skådar Gud till heliga, saliga och utan synd, då han skådar oss genom Försonings-offret, som år framfört inför Faderns ansikte. Detta år trons hemlighet. Allt detta år fördolt för de kloka och visa, men uppenbart för de enfaldiga, fast visdomen och stora gåvor och stort förstånd år en Guds gåva."

<sup>1095</sup> *Sjövall, E.* i SMT 1/1979, 9–10: "Lydia blev den första i Europa som kom till tro på Kristus. Det var en stor händelse i västerlandets historia. Vi borde där resa ett kristet monument över Lydia. Hennes tro följdes av kärlekens gårningar. Hon ville visa sin tacksamhet i gårning. Så gör den levande tron alltid."

<sup>1096</sup> 2 Kung 5. *Sjövall, Elis* i SMT 9/1963, 126–131.

<sup>1097</sup> Signaturen *V.H.K. (V.H. Kivioja)* i SMT 12/1973, 161–162. *Granholt, Gustav* (i SMT 3/1994, 4–5) nämnde i sin artikel att våckelserörelsens kvinnor, med början från lappflickan Maria, har "varit den Högstes redskap".

<sup>1098</sup> *Marttiini, J* i SMT 5/1958, 66–68, tidigare publicerad i RS.

<sup>1099</sup> *Johansson, K.J.* i SMT 2/1961, 18–21. Se även nekrolog skriven av *Johansson, K.J.* i SMT 7–8/1960, 110: "Den-na syster var en kärlekens Marta som alltid tog emot de kristna och Guds redskap med hjårtaets öppna famn."

<sup>1100</sup> *Redaktionen* i SMT 12/1954, 192.

Josef kunde i sin tur tjäna som rollmodell för goda män.<sup>1101</sup> Elisabet och Maria utgjorde mönster för barnens andliga fostrare. För en god fostran krävdes först och främst en personlig övertygelse hos fostraren. En sådan hade Elisabet i motsats till hennes man Zackarias uppvisat.<sup>1102</sup> Jesu mor Maria jämfördes med Jakobs hustru Rebecka till den förstnämndas favör. Maria var den som underkastade sig Guds vilja medan Rebeckas tillit till Gud var vacklande. Bönen tänktes utgöra ett ypperligt redskap för fostrare. "Att bedja och begrunda hjälper säkert bäst ännu i mödrarnas höga uppgift."<sup>1103</sup>

Gudsrelationen avbildades ibland med hjälp av Laestadius tankemönster. Med metaforen Gud som den himmelske Föräldern, med såväl faderliga som moderliga egenskaper, strävade man efter att förklara och förstå försoningen. Aktörerna var barnet som hade fallit i synd och moderskärleken som inte kunde förskjuta detta barn, samt den stränga Fadern som krävde rättvisa. Barnet representerade människorna och modern var förmedlaren mellan det syndiga barnet och Gud, det vill säga Jesus. Gud var den rättfärdige Fadern.<sup>1104</sup>

---

<sup>1101</sup> Danell, Sven i SMT 5/1955, 68–73 och SMT 6/1955, 91–95: "Jesu moder var där på bröllopet i Kana, och hennes välsignade minne är här i dag. Måtte hennes rena väsen alltjämt få prägla svenska flickor och svenska hustrur och deras hem! Jag har sett hennes spår. Inte alltid i en vän och fager ungmös gestalt. Lika ofta hade hon bastanta nävar och skurtrasa. Där var hon, som hade till valspråk: Hålla barnen hela och rena. [– –] Och det är påfallande, att dessa människor med den aktiva renlighet, som tvingar dem att ha mycket med smuts att göra, dessa kvinnor med en hänsynslös, outrotlig, oresonlig, pardonlös, aldrig kapitulerande fiendskap till utvärtes smuts också alltid – såvitt jag känt dem åtminstone – älskade hjärtats renhet genom Guds ord." En välmanikyrerad yta tänktes däremot röja andlig smuts. Elis Sjövall (referat i SMT 9/1967, 146–147) relaterade i sin predikan på sommarmötet i Esse 1967 till mötet mellan Maria och Elisabet i Luk 1: "En kvinna gläds när hon första gångne känner att barnet sprattlar till i hennes liv. Vetenskapen kan inte utreda hur det går till. Livet är en stor hemlighet. För en kristen är det en välsignelse att få barn för det står i Guds ord. Barnen är en Guds gåva, livsfrukt en lön. Kristna talar inte om misstag, utan de talar om Guds välsignelse. I vår tid talas det mycket om denna sak. Vi har lärt oss att lita till Guds ord och vårt samvete." Signaturen EAW (*Erik Wentin*) i SMT 3/1965, 33–34 skrev: "Det är inte alltid så lätt att fylla tjänareuppgiften. Varken för kvinnor eller män. Men Bibelns gestalter vill ge oss ett gott föredöme. Till Herren Jesus skall vi först och främst se upp och efterfölja honom på tjänandets väg. Men Maria är också ett gott föredöme för alla mödrar. En Herrens tjänarinna. Under moderskapets glädje och sorg ger denna tanke tröst och styrka. Tänk att också jag får vara en Herrens tjänarinna, av outgrundlig nåd. Om Josef berättar inte evangelisterna så mycket, men det vet vi att han var en rättsinnig man som inte ville utsätta Maria för vanära. Sådana män behövs alltfört. Rättsinniga män som ärar sina hustrur." *Wentin, Erik* i SMT 4/1967, 63–64: "Kanske dessa kvinnor [Maria och Elisabet] har ett särskilt budskap till alla väntande mammor, som ofta känner det tungt och svårt och upplever osäkerhet och oro inför den förestående förlossningen. Trons glädje upplevs överallt där Guds godhet och hans rika gåvor blir synliga för oss människor".

<sup>1102</sup> Signaturen V.H.K. (*V.H. Kivioja*) i SMT 3/1952, 33–35.

<sup>1103</sup> Signaturen V.H.K. (*V.H. Kivioja*) i SMT 5/1957, 65–66.

<sup>1104</sup> Nordling, O. i SMT 2–3/1951, 22–25. Om Laestadius användning av termen "den Himmelske Föräldern". Se Østtveit Elgvin 2010, 241–274.

### *Könsneutrala bibliska modeller från 1980-talet*

Från 1980-talet användes bibliska kvinnor som rollmodeller för kvinnorna inom troendegemenskapen allt mer sällan.<sup>1105</sup> En av orsakerna till denna utveckling kan ha varit jämställdhetsdiskussionen som i allt högre grad fördes i samhället. Skribenterna ville med sin könsneutrala hållning markera jämställdheten inom det konungsliga prästerskapet. Istället kunde bibliska personer illustrera olika skeden i tros livet hos läsarna. Petrus var den svaga förnekaren och David den ångrande syndaren.<sup>1106</sup> Lärjungarna på Emmausvägen utgjorde en beskrivning av den troende vars hopp hade dött.<sup>1107</sup> Den fattige Lasarus var en förebild för andlig fattigdom.<sup>1108</sup> Abrahams fasta tro var en föredömlig andlig kvalitet.<sup>1109</sup> Maria Magdalenas möte med Jesus sågs ur ett själavårdande perspektiv.<sup>1110</sup> Systrarna Marta och Maria var förebilden för sinnelaget hos de troende.<sup>1111</sup> Josef i Gamla Testamentet var i sin tur förebilden för trofasthet. Josef-metaforen gällde särskilt troendegemenskapens unga som tänktes befinna sig på studieort eller annars inte vistades i hemmets närhet.<sup>1112</sup> Bibliska gestalter fick även illustrera troendegemenskapen som kollektiv. Jesu mor Maria var en metafor för den kristna församlingen.<sup>1113</sup> Josef och Maria fick stå som goda exempel på den troendes förhållande till

---

<sup>1105</sup> Ett undantag utgjordes av en kvinna som födde barn under julhelgen och som därigenom kom att göra jämförelser mellan en modern förlossningsavdelning och ett smutsigt stall. Se *Joensuu, Ann-Mari* i SMT 12/1984, 174.

<sup>1106</sup> Exempelvis Matt 26; Ps 51. Se *Granholt, Sven* i SMT 3/1994, 5–7.

<sup>1107</sup> Luk 24. Se *Heikkilä, Reimo* i SMT 4/2009, 5–6.

<sup>1108</sup> Luk 16. Se *Enkvist, Stig-Erik* i SMT 5/2009, 4: "Du läsare, du Lasarus bror och syster som känner dig ovärdig denna stora nåd och som många gånger har svårt att orka tro dig till ett Guds barn."

<sup>1109</sup> Hebr 11. Se *Innala, K-G.* i SMT 2/1994, 4–7.

<sup>1110</sup> *Wälivaara, Erling* i SMT 4/1997, 1–2: "I Maria Magdalenas möte med den uppstånd[n]e frälsaren finns tröst för alla sörjande och sökande människor. Han vill att du ska få uppstå med honom. Där finns tröst för dig och mig svaga Guds barn – Jesus lever, vi får också leva med honom. I Marias möte med Jesus finns en särskild hälsning till dig som bär på sorg och känner ensamhet. Gud är dig närmare än du kan ana. Han är när dem som har en ödmjuk och förkrossad ande."

<sup>1111</sup> *Fagerholm, Göran* i SMT 7–8/1998, 4–5, radioandakt: "Jag tror att Maria representerar här de människor som gärna lyssnar till predikan och Guds ord. [– –] När Guds ord bliver levande för oss människor så tror jag att det föder ett behov av att få äg[n]a en levande tro i våra hjärtan. Så tror jag att Maria hade det ställt. Den andra kvinnan, Marta. Hon hade många sysslor att sköta och blev missnöjd när inte Maria hjälpte henne. Marta har även sin uppgift. Vi läste, att hon hade mångfaldiga bestyr för att tjäna Herren. Vad Jesus vill lära oss med dessa kvinnor är det, att det viktigaste för oss är, att inte försöka få en massa jordiska rikedomar utan att vi samlar våra skatter i himmelen. [– –] Därför får vi be, att Gud ger oss ett sådant hjärta att vi väljer den goda delen. Det betyder, att vi av nåd får äga en levande tro i våra hjärtan, att vi får äga syndernas förlåtelse i Jesu namn och blod."

<sup>1112</sup> *Fagerholm, Göran* i SMT 7–8/2000, 3–4.

<sup>1113</sup> *Grankulla, K.* i SMT 12/1982, 185–187: "Men föraktar man modern för hennes ringhets skull, som man säkert gjorde på Marias tid, så får man inte heller barnet. Hur många är det inte som har föraktat de sanna kristna och därför gått miste om himmel och salighet." Se även *Ventin, Mikael* i SMT 3/1993, 3: Maria "var öppen mot Gud och det budskap som ängeln kom med. Visserligen undrade hon och ställde frågor, men ifrågasatte inte ängelns budskap. [– –] Marias exempel visar oss att en öppenhet och en beredvillighet mot Gud och hans vilja föder en glädje i hjärtat. [– –] Denna glädje får sedan sitt uttryck i en gemenskap dem emellan som gläder sig över samma gemensamma Guds nåd."

samhällsordningen. Man skulle visa lydnad och exempelvis betala tillbörlig skatt.<sup>1114</sup> Det fanns även varnande exempel på avgudadyrkan i Bibelns värld. Här fanns Lots hustru, drottning Isebel och förrädaren Judas.<sup>1115</sup>

I en artikelserie i början av 2000-talet med rubriken "De stillsamma på jorden" lyftes mera anonyma, bibliska personer fram. Dessa tänktes utgöra identifikationsobjekt för "vanliga" människor i troendegemenskapen. De stillsamma var sådana som inte hade varit särskilt framträdande men som hade litat på Guds omsorg. I artikelserien ingick personer som Jabes<sup>1116</sup>, Moses hustru, Sippora<sup>1117</sup>, Elisabet och Maria samt Josef, Jesu styvfar. Vidare nämndes prästen Elis svärdotter, Pinehas hustru<sup>1118</sup> och Hanna<sup>1119</sup>, profeten Samuels mor i artikelserien.<sup>1120</sup>

Sammanfattningsvis har vi noterat att det fanns gott om bibliska gestalter att identifiera sig med inom troendegemenskapen. Vi har sett att identifikationen med Bibelns kvinnor och män skedde över könsgrensarna då det gällde utmaningar och redskap i allmänhet inom troendegemenskapen. Samtidigt fanns, särskilt under ett par decennier framåt från 1900-talets mitt, en högre benägenhet att betona bibliska kvinnoroller som modeller för de laestadianska mödrarna. De främsta rollmodellerna för moderskap och kvinnligt tjänande var systrarna Marta och Maria samt Jesu mor, Maria och Maria Magdalena. Rollmodeller med negativa förtecken var Dina och de icke-könsspecificerade rollmodellerna Lots hustru och baalsdyrkaren Isebel. Tendensen att könsspecificera de bibliska rollmodellerna avtog från 1980-talet.

Förutom ovan nämnda identifikation framträdde en annan typ av identitet i det föreställda utrymmet. I följande avsnitt redogörs för den individuella in-via-identiteten i *Sions Missionstidning* och därefter traditionsförmedlingens mål i det levda utrymmet.

---

<sup>1114</sup> Grankulla, K. i SMT 12/1982, 185–187.

<sup>1115</sup> Granholm, Sven i SMT 3/1994, 5–7. Isebel var hustru till kung Ahab och baalsdyrkare (1 Kung 16). Fagerholm, Göran i SMT 11/1999, 12–13). "[Isebel] föregav sig vara en profetissa, men var i andlig mening en sköka och en förförerska som drog människornas hjärta bort från sanningen och Gud, till lögn och avguderier. Detta sker genom falsk lära och villfarelse och likställighet med världen. [– – –] [Isebels] anhängare säga, att deras lärdom innehåller djupheter, djupa andliga sanningar, höga uppenbarelser o.s.v. men Kristus kallar allt detta till satans djupheter. [– – –] Är vi för slapphänta och icke vakar i den rätta läran kan en vacker kristendom spira upp ibland oss. Men den kan vara en död kristendom."

Om Lots hustru, se 1 Mos. 19. Innala, K-E i SMT 3/1994, 12–13 skrev: "Enligt Jesu ord borde en Sions dotter akta på hur det gick för Lots hustru och vilket slut hennes vandring fick. Det dåliga för Lots hustru var att hon såg tillbaka till Sodom. Såg hon männe världsvänner med vilka hon hade deltagit i världsliga nöjen och älskat mera det än att bära världens hån bland Guds folk. [– – –] Hon var ordets hörare min icke dess görare. [– – –] Vi har alla orsak att lyda Jesu råd under denna sömnaktiga tid och att komma ihåg Lots hustru så att vi icke hamnar i samma olycka."

<sup>1116</sup> 1 Krön 4.

<sup>1117</sup> 2 Mos 2, 4.

<sup>1118</sup> 1 Sam 4.

<sup>1119</sup> 1 Sam 1.

<sup>1120</sup> Wäliwaara, Karl-Göran i SMT 1/2001, 3–5; SMT 2/2001, 3–4; SMT 3/2001, 3–4; SMT 5/2001, 3–4; SMT 6/2001, 3–5; SMT 9/2001, 3–4.

### 5.1.2 Trygghet ”i tron” – in-via-identitet

Jonas Ideström har använt sig av in-via-begreppet i analysen av den kollektiva kyrkliga identiteten. Med in-via-identitet vill han betona den dynamiska aspekten av en social identitet. Det innebär att kyrkan betraktas som en social kropp som är på väg från forntid till framtid, vilket gör att den påverkas av sin omgivning.<sup>1121</sup> I detta avsnitt förs in-via-identiteten in på ett individuellt plan. Vi har tidigare sett att identifikationen med bibliska gammal- och nytestamentliga personer var en realitet inom troendegemenskapen. Därmed illustreras något av det som kan betraktas som identitetens bakåtperspektiv som på ett tidsöverskridande sätt förankrades i nutid. I det följande undersöks det flyktiga presensperspektivet där betoningen egentligen låg på ett eskatologiskt framåtperspektiv.<sup>1122</sup>

Tron har således stora strängmellanrum. Det är att komma ihåg, men även att vänta och längta. Och tron lever just i denna spänning: nu – icke ännu – men engång.<sup>1123</sup>

Citatet ovan avspeglar den in-via-identitet som fanns uttryckt i *Sions Missionstidning*. Den troendes liv utmärktes av ett bakåt- och ett framåtperspektiv, en succession från skapelsens morgon fram till nuet. Det konungliga prästerskapet hörde till den församling som hade ”ägt bestånd från världens början” vars ena ända var ”här på jorden och den andra i himmelen”.<sup>1124</sup> Tron längtade och bortom tidens gräns skulle den ”förvandlas till åskådande”. Att tro var att leva i trons visshet utan att se.<sup>1125</sup> In-via-identiteten framträdde i påminnelser om livets flyktighet och skörhet. Livet var en vandring eller en seglats med himlen eller himlastranden som mål.<sup>1126</sup> Den individuella in-via-identiteten noterades särskilt i samband med dödsfall. Döden var en övergång ”från detta livet till det efterföljande”.<sup>1127</sup> Återseendet väntade på ”ärans och härlighetens sälla strand”.<sup>1128</sup>

---

<sup>1121</sup> Ideström 2009, 41–45. Ideström menar att den kyrkliga identiteten påverkas av omgivningen eftersom kyrkan är på väg från ”Kristi kroppsliga närvaro i Jesus från Nasaret mot Kristi återkomst i den yttersta tiden”. Ideström menar vidare att kyrkans bakgrund, den realitet som kyrkan lever i och kyrkans framtid tillsammans skapar en mångfasetterad identitet.

<sup>1122</sup> Den eskatologiska aspekten framträder även i andra religioner och fungerar som ”den religiösa trons svar på något som upplevs som otillfredsställande”. Det kan handla om ekonomiskt, socialt eller kroppsligt lidanden eller en känsla av otillräcklighet och synd. Se Ringgren 1980, 73–74.

<sup>1123</sup> Sinko, Martti i SMT 1–2/1940, 12–15. Tal inför domkapitlet, tidigare publicerat i RS.

<sup>1124</sup> Ainali, S. & Westerlund, G. & Forss, A. i SMT 9/1936, 142–144.

<sup>1125</sup> Sinko, Martti i SMT 1–2/1940, 12–15. Tal inför domkapitlet, tidigare publicerat i RS. Se även Wikberg, Linnéa i SMT 9/1965, 130–132: ”Vi veta, att Gud har berett åt dem en stad, vilkas håg står till ett bättre, nämligen det himmelska. I trons visshet, i hopp och under bön om Guds ledning kunna vi med glädje vända ryggen åt denna förgängliga värld och fortsätta framåt i den påbegynta tron. En gång gryr den ljusa morgon då vår ofta svaga tro förbyts i åskådning i det nya Jerusalem, målet för vår resa.”

<sup>1126</sup> Rantala, Pauli i SMT 3/1932, 38–40; Lager, Einar i SMT 3/1936, 47–48; Paulsen, Rolf i SMT 10/1951, 119–121, tidigare publicerat i RS: ”Jag tillönskar en lycklig resa åt Herrrens hela Sion till hemlandets härliga strand.”

<sup>1127</sup> Savonen, Hilda i SMT 1/1928, 9–10.

<sup>1128</sup> Signaturen A.V.A. i SMT 4/1931, 63–64.

Människans ändlighet kontrasterades mot Guds oändlighet. Ur Guds synvinkel sammansmälte tid och evighet. Därmed kunde människan som dödlig varelse förtrösta på "den evige Guden". Även om tider växlade var Jesus oföränderlig.<sup>1129</sup> Den förenande länken mellan människans tid och Guds tid var det kristna hoppet. Den troende hade nämligen något som andra saknade, nämligen ett realistiskt hopp som var förankrat utanför individen och som den Helige Ande ingöt i människan. Det innebar att den troende kunde lita på att Gud hade en plan för det jordiska livet och en plan för människan som evighetsvarelse.<sup>1130</sup> För människan var den jordiska tiden begränsad. Den kunde ta slut på två olika sätt. För den enskilde skedde det genom döden. För hela mänskligheten skulle det ske vid Jesu andra tillkommelse.<sup>1131</sup> Vetskapen om den begränsade tiden manade till självprövning. Det fanns nämligen två olika destinationer för livsresan och därmed även två slags resällskap. Den segrande skaran skulle få delta i Lammets bröllop. De ogudaktiga hade endast förbannelse framför sig, såväl under som efter jordelivet.<sup>1132</sup> För dem väntade helvetet som egentligen var planerat endast för djävulen.<sup>1133</sup>

De troende utmärktes således av ett dubbelt medborgarskap. De var medborgare i ett jordiskt och ett himmelskt rike. Det jordiska riket var av tillfällig natur, medan det himmelska riket var bestående. Därmed var de troende "gäster och främlingar på jorden".<sup>1134</sup> Det dubbla medborgarskapet innebar att livet hade ett bestämt mål. Det var att längta och se framåt. Trots att den sista tiden förväntades överflöda av ondska kunde

---

<sup>1129</sup> *Sinko, Martti* i SMT 5/1940, 75–77, tidigare publicerad i RS: "Vi stå varje stund såsom enskilda på gränsen mellan tid och evighet och veta ej det heller, när Herren Jesus kommer i sin härlighet och evighetens morgongryning lyser för Faderns välsignade. Men mina bröder och systrar, det är tryggt i alla fall och det är tryggt att begiva sig på en ny ett års vandring också, när vi få stadigt tro, att Jesus Kristus är densamme i går och i dag, så ock i evighet – han är nåderik och alldeles god."

<sup>1130</sup> *Byfelt, Ola* i SMT 2/1996, 8–12: "Hopp och framtid är relaterade till varandra. [– –] Det andra sättet att se på framtiden är att 'föregripa' och förvänta sig och hoppas på något *kvalitativt annat* än det trendmässiga och mänskligt förutsägbara. Detta senare sätt att se det och tolka framtiden är att med trons hopp vänta på och *föregripa* Guds löften i nuet, här och nu, mitt i förtvivlans tid. Det är fråga om att leva i och av *Guds tid* redan i den *mänskliga tiden*."

<sup>1131</sup> *Virpi, Ida K.* i SMT 10/1930, 157–159; Predikan i Libelits kyrka av *Sinko, Martti* den 2 böndagen 1939. Artikel i SMT 12/1939, 182–186, tidigare publicerad i RS.

<sup>1132</sup> Predikan av kyrkoherde *E. Salmi* i Pedersöre kyrka 18 september 1949. Artikel i SMT 10/1949, 97–103: "Den färdens lyckas bra även då, när den går under korsets fana. Man kan finna dig ofta i tårar och klagan, men Fadern själv tröstar dig på den platsen och giver dig den lönen på likvidsdagen, då åt korsbäraren gives kronan. Du är i vägandan, mödor och lidanden taga slut. Där gråter man ej, jämrande höres inte alls, utan den nya sången skall ljuda på Lammets bröllop. [– –] Men med de andra är det annorlunda. Så är det med den ogudaktiges hädanfärd. [– –] Så är den ogudaktiges färd, han håller icke ut för domen, ej heller syndare i de rättfärdiges församling. Böj din högmodiga själ, att du kunde komma in genom den trånga porten, som en ovärdig nådetiggare [– –]. Gud känner vardera vägarna. I kväll är de mångens glädje, att Herren vet hans vägar och strider. Ännu en liten stund varar trons kamp. Han kommer, som komma skall och dröjer icke." Se även *Hjulfors, Anselm* i SMT 5/1984, 66–71: "Kort sagt kunde vi säga att trons slutmål är det eviga livet hemma hos Gud." Se ytterligare *Hjulfors, Anselm* i SMT 11/1985, 156–158: "Guds folk har alltid varit ett folk på resa. Ett folk som har gått ut ifrån syndens Egypten och är på vandring mot det himmelska Kanaan."

<sup>1133</sup> *Enkoist, Guy* i SMT 6/2008, 20–22.

<sup>1134</sup> *Pettersson, Bengt* i SMT 5/1980, 65–66.

ett Guds barn frimodigt se framåt mot förlossningens dag.<sup>1135</sup> Den troende kännetecknades av samma längtan som de första kristna hade, att Jesus snart skulle komma tillbaka.<sup>1136</sup> Det dubbla medborgarskapet innebar även ett liv i Jesu närhet. Längtan till himlen kunde stillas genom gemenskap med Jesus.<sup>1137</sup> Livet med Jesus innebar trygghet här och nu och i det begränsade, mänskliga framtidsperspektivet. Gud hade omsorg om sina barn hur livet än skulle gestalta sig.<sup>1138</sup> Mot slutet av undersökningsperioden markerades presensperspektivet tydligare. Visst var det viktigt att inte tappa målet ur sikte. Det innebar att man ständigt behövde påminna sig om och leva i Jesu försoning. Samtidigt gällde det att vårda relationen till nästan och visa respekt för skapelsen.<sup>1139</sup>

Mot bakgrunden av identifikationen med bibliska rollmodeller och in-via-identiteten i det föreställda utrymmet analyseras i följande avsnitt traditionsförmedlingens mål i det levda utrymmet. I intervjuerna framkom inte att kvinnorna skulle ha identifierat sig med de bibliska rollmodellerna. Förmodligen ansågs det för pretentiöst att identifiera sig med de bibliska gestalterna. Inte heller in-via-identiteten markerades särskilt tydligt i det levda utrymmet. Men vetskapen om det dubbla medborgarskapet påverkade traditionsförmedlingen i de laestadianska barndomshemmen och kvinnornas traditionsförmedling. På flera olika sätt uttryckte kvinnorna den slutgiltiga destinationen för livsresan – himlen.

### 5.1.3 Traditionsförmedlingens *telos* i det levda utrymmet

In-via-identitetens främsta uttryckssätt i det levda utrymmet var framåtperspektivet eller de mål som traditionsförmedlarna ville uppnå. Jag redogör för dessa mål utifrån begreppet *telos*, som Ideström har använt sig av i den redan nämnda undersökningen om kollektiv identitet, även om fokus fortfarande ligger på den individuella identiteten.<sup>1140</sup> I undersökningen framträdde två dimensioner av *telos*: en transcendent och en materiell. Det transcendenta *telos* stod för det övergripande målet medan det materiella

---

<sup>1135</sup> Signaturen G.W. (Gustaf Westerlund) i SMT 10/1930, 159–160; Predikan i Libelits kyrka av Sinko, Martti den 2 böndagen 1939. Artikel i SMT 12/1939, 182–186, tidigare publicerad i RS.

<sup>1136</sup> Signaturen O.H. J-a (O.H. Jussila) i SMT 1/1929, 6–7; Jussila, Heikki i SMT 2/1929, 23–25: "Vi Guds barn vänta på nya himlar och en ny jord."

<sup>1137</sup> Radioandakt med Ventin, Markus, artikel i SMT 6/1985, 81–83.

<sup>1138</sup> Svenfelt, Per i SMT 1/2001, 6; Mård, Börje i SMT 6/2001, 1–3: "Både i glädje och sorg, i medgång och motgång har Herren varit med som han var med Israels barn under ökenvandringen. [– – –] Framtiden vet vi ingenting om, men skall hålla fast vid löftesordet. 'Se, jag skall vara med eder alla dagar intill tidens slut.' [– – –] Må vi alltid komma ihåg att vi som dessa flyttfåglar gästar blott här nere en kort tid. Gud har skapat oss, inte bara för att leva en kort tid här på jorden och sedan dö. Nej, Gud har skapat oss för evigheten, till ett liv tillsammans med honom i det himmelska hemmet."

<sup>1139</sup> Rahja, Jaakko i SMT 11/1999, 16–17. De ökade andelen artiklar från 1980-talet framåt som behandlade relationer kan ses som ett uttryck för att ett gott liv blev ett mål, i väntan på det eviga livet. Livet skulle inte endast enbart "överlevas" utan att man kunde sträva efter ett gott liv.

<sup>1140</sup> Ideström 2009, 60–65. Ideström särskiljer mellan ideal och realitet. Det handlar om föreställningar om de *telos* som motiverar konkreta handlingar som återkommande utförs och hur dessa *telos* i praktiken realiseras samt vad som sker då olika handlingar utförs.



*telos* kunde ses som delmål. *Telos* framträdde dels i praktiska handlingar, dels i de föreställningar som aktören hade om *telos*. Det förstnämnda perspektivet noterades i de laestadianska barndomshemmens traditionsförmedling, medan kvinnorna i egenskap av traditionsförmedlare gav uttryck för det senare perspektivet.

#### *Telos i praktiken – målet med barndomshemmens traditionsförmedling*

Det övergripande, transcendenta *telos* för traditionsförmedlingen i informanternas laestadianska barndomshem var så självklart att det inte alltid behövde nämnas. Det var himmel och salighet för varje familjemedlem vid tidens slut. Det andliga arvet skulle förmedlas "av tro till tro".<sup>1141</sup> Om detta rådde samsyn bland informanterna. Det rådde även samsyn om att det var nödvändigt att förbli "i tron" eller "Guds barn" för att nå slutdestinationen. Det handlade om ett livstidskontrakt som inte fick brytas. Samtidigt var det inte människans egen förtjänst om hon själv eller hennes barn förblev "i tron". Det var endast Gud som kunde skänka en så stor välsignelse. Att bevaras "i tron" var ett personligt mål och hörde till den individuella identiteten. Samtidigt fanns en viktig koppling till den kollektiva identiteten som redan har framkommit. Den enskilda troende behövde troendegemenskapen.<sup>1142</sup>

Vi har tidigare noterat det till stora delar homogena traditionsstoff som förmedlades i de laestadianska barndomshemmen och konstaterat att traditionsförmedlingen motiverades av ett transcendent *telos*, evigt liv i himlen. Något av delmålen, de materiella *telos*, som syftade till slutmålet har redan nämnts. Det var fråga om att helga vilodagen och att sträva efter kroppens renhet och den andliga renheten. Ett annat materiellt *telos* var lojalitet gentemot den laestadianska trosformen. En motivering till lojaliteten var att informanternas föräldrar hade vuxit upp och in i denna. Den laestadianska trosformen hade kommit att bli det enda, rätta alternativet och det var därför man ville förmedla den vidare till sina barn. Samtidigt kunde lojaliteten förklaras med att informanternas föräldrar hade erfarenheter av andra troendegemenskaper, eller av livet "i världen", men slutligen hade funnit den laestadianska trosformen vara det bästa alternativet. Ett annat materiellt *telos* fanns i andra laestadianska barndomshem, nämligen

---

<sup>1141</sup> Wentin, Erik i SMT 10/1965, 153–154: Det "andliga arvet [– –] var en Herrens gåva förmedlad genom troende föräldrar".

<sup>1142</sup> Saga 2008, 11: "Ja, men man talade ju inte om det [använde termen laestadianer], utan man talade om Guds barn." Greta (2002, 6) uttryckte sig på följande sätt: "Till mina kära föräldrar gav Gud [– –] barn. Välsignade deras arbete och uppfostran att alla är i tron. Gud gav växten till den säd de sädde i barnahjärtan att de fick se frukten redan under sin jordevandring, för vilket de gladdes mången gång." Termen kristen användes även. Se exempelvis Ulla 2008, 6; Mattias 2008, 4. Se även Linnea 2008, 2: "Och alla vill bekänna sig som kristna. [– –] Men det brukar vi tänka, att nog är det en Guds välsignelse ändå, att alla [barnen] vill tro sig till Guds barn." Krister (2008, 5) betonade det eskatologiska perspektivet hos föräldrarna: "Ja, det var viktigt [att barnen skulle förbli trogna den laestadianska väckelserörelsen] på det sättet, det var ju en hjärtesak för dem. För om man tänker [– –] på framtiden, att man har ett liv framför sig som är evigt, på det sättet var det ju viktigt."

utvidgad lojalitet. Det innebar att man inte endast uppvisade lojalitet mot den laestadianska trosformen, utan även betonade samhörighet med dem som man uppfattade som troende utanför troendegemenskapen. Den utvidgade lojaliteten omfattade närmast den evangelisk-lutherska kyrkan, men även i någon mån frikyrkliga samfund. Hos bägge grupperna, de lojala och de utvidgat lojala, fanns en strävan efter att tillhöra troendegemenskapen, nämligen att ha en laestadiansk identitet.<sup>1143</sup>

I de laestadianska barndomshemmen konkretiserades in-via-identiteten av en trygghetskänsla. Tryggheten var förmodligen särskilt viktig för de äldsta informanterna, vars barndom präglades av krig. Grunden för tryggheten fanns i vetskapen om att man var ett Guds barn på väg till himlen. Men även de yngre informanterna beskrev sina laestadianska barndomshem som trygga. In-via-perspektivet med den eskatologiska grundsynen fanns särskilt med då dödsfall i familjen påminde om livets förgänglighet. Det jordiska var en gång för alla en tillfällighet som snart skulle ersättas av det varaktiga, himmelska.<sup>1144</sup>

#### *Föreställningar om telos hos kvinnorna i egenskap av traditionsförmedlare*

Vilka var då målen för den traditionsförmedling som kvinnorna stod för och vilka föreställningar hade kvinnorna om *telos*? Det självklara, transcendenta *telos*, himmel och salighet, nämndes inte särskilt ofta. De materiella *telos* som hade funnits i de laestadianska barndomshemmen fanns även i kvinnornas egna hem. Ett sådant gällde loja-

---

<sup>1143</sup> *Mona* 2008, 8: "Nog tror jag att det var deras högsta önskan ändå. [– – –] Jag tror att många som kommer riktigt utifrån, eller som har varit på andra vägar, att det kanske blir ännu viktigare [att hålla fast vid den laestadianska trosformen]." I *Monikas* (2008, 4) barndomshem var den laestadianska trosformen viktig: "Jag tror nästan, alltså när vi var barn och unga, så hade jag nog en sådan känsla att de [föräldrarna] hade nog den åsikten att den [laestadianska trosformen] är den enda rätta." *Sara* (2008, 3) uttryckte sig på liknande sätt: "Ja, nog var det ju kanske deras [föräldrarnas] högsta önskan [att barnen förblev laestadianer]. [– – –] De hade ju själva vuxit upp [inom] den [laestadianska väckelserörelsen] också." Även *Yvonne* (2008, 5) motiverade barndomshemmets lojalitet med föräldrarnas erfarenheter: "Eftersom de [föräldrarna] har den tron och lever som laestadianer och det är ju rätt för dem. Och det vill man ju att ens barn ska göra också." Se även *Erik* 2008, 4; *Saga* 2008, 11–12; *Susanne* 2008, 4.

Andra barndomshem föreföll att ha en mera öppen attityd. Se exempelvis *Rut* 2008, 5: "Nog var de för det här laestadianska, de hade ju själva blivit [fostrade] så. Det har ju nästan gått i arv, får man säga. Men ändå ville de inte [isolera sig från den evangelisk-lutherska kyrkan]." *Ulla* (2008, 6) hade en liknande uppfattning om sitt barndomshem: "Vi [i föräldrahemmet] har aldrig hållit strikt på att laestadianer är de enda som är kristna. [– – –] Men nog var det jätteviktigt för dem [föräldrarna] att vi skulle bli kvar i tron. Men dendär riktigt strikta gränsen [– – –] den har vi aldrig vuxit upp med. Inte vet jag om någon har sagt det, men man har liksom levt in i [det synsättet]." Även *Sofia* (2008, 2–3) menade att föräldrarna önskade att hon och syskonen skulle förbli laestadianer, utan att för den skull anse den laestadianska trosformen som den enda riktiga: "Att [laestadianismen] skulle vara det enda rätta och riktiga, så har jag inte upplevt att det var. Men ändå, att det är en trygghet att [andligt] höra hemma någonstans. Och att man [inom laestadianismen] betonar de rätta sakerna också." Ytterligare *Mattias* (2008, 4) framförde: "Jag har inte någonsin fått den uppfattningen att mamma och pappa skulle favorisera laestadianismen. Så länge man tror som Bibeln lär."

<sup>1144</sup> *Saga* 2008, 15, 19; *Monika* 2008, 8. *Viola* (2002, 3) uttryckte det på följande sätt: "Tryggheten och förvisning- en om att komma till himlen och att om mamma dog skulle vi ses i himlen. Det var det som dominerade." Tryggheten var påtaglig även i *Kristers* (2008, 12) barndomshem: "Det kändes tryggt att komma hem då man hade varit borta."

liteten mot den laestadianska troendegemenskapen. Skaran av de utvidgat lojala hade utökats. Några kvinnor hade ersatt barndomshemmets lojalitet till enbart den laestadianska väckelserörelsen med utvidgad lojalitet i förhållande till den evangelisk-lutherska kyrkan. Intresset för frikyrklighet hade mattats av. Man besökte inte frikyrkliga söndagsskolor eller möten vilket hade varit fallet i några laestadianska barndomshem. Ett annat materiellt *telos* som hörde samman med utvidgad lojalitet var en sovring bland de laestadianska traditionerna. Man ville inte nödvändigtvis ge hela paketet av det som man uppfattade som yttre traditioner vidare till sina barn. Ytterligare ett materiellt *telos* som hörde samman med det transcendentala var frälsningsvisshet. Hit hörde erfarenheter av frid och glädje som kvinnorna själva hade fått uppleva och som de önskade att barnen skulle få uppleva.<sup>1145</sup>

Man hade olika strategier för att förvissa sig om att slutmålet skulle nås. En strategi var isolering vilken särskilt användes hos de lojala. Man önskade markera gränsen för troendegemenskapen såväl i förhållande till andra gemenskaper som i förhållande till "det världsliga". Den strategin kunde ibland utmärkas av en kompromisslös strävan efter kontinuitet. Det traditionsstoff som föräldrarna hade tillägnat sig skulle förmedlas till barnen i oförändrad form så att dessa förblev "i tron" under återstoden av sina liv. Begrepp som synd och nåd, med markering på det förra, betonades. Detta gjordes framför allt så att det som tidigare generationer hade ansett vara synd, fortfarande ansågs vara det. Det ledde till en traditionsförmedling med perifer betoning. Man markerade gränser snarare än centrum. De yngre kvinnorna medgav att det fanns en spänning i strävan efter kontinuitet. Världen förändrades kontinuerligt och de troende tvingades ta ställning till förändringarna.<sup>1146</sup>

---

<sup>1145</sup> Linnea 2008, 29: "Men vet du, största glädjen är den, om jag själv ärver himmel och salighet. För många gånger kommer den frågan, och man har ju hört av predikanter, att det kommer ett slags tvivel, att: 'ska jag nå hemmet?' Så det är ju den största glädjen, att man liksom får känna sig som kristen. Och sedan barnen också. De står ju en närmast." Saga (2008, 39) ansåg att styrkan i den laestadianska väckelserörelsen var: "att den som har varit van att få lägga bort bördorna, ända sedan man har varit barn. Att nog är det en stor sak. [---] Då man vet var man får friden, på vilket sätt man får frid i sitt hjärta så då tycker jag, att jag är så glad." Ingrid (2004, 6) betonade Guds godhet: "Det är så viktigt. Det vet vi ju av [egen erfarenhet] hur viktigt det är om vi får smaka att Herren är god. Och om barnen får göra det också, så följer det med hela livet." Sara (2008, 11–12, 20) ville lära sina barn: "Det som är viktigaste med att vara en kristen. Varför man tror på Gud, att man en gång ska flytta härifrån och att man behöver något att stå på. Och att de lär sig att be om förlåtelse, att man kommer långt om man redan kan det, och [efteråt] glömma saker och ting. [---] Att de har det samma målet, att de vill till himlen." Ulla 2008, 39: "Men det har känts att många saker inom vår rörelse har blivit [---] för viktiga i sig. De skymmer det viktiga, [---] Jesus, alla dessa yttre traditioner."

<sup>1146</sup> Linnea 2008, 12, 29–30: "De [föräldrarna] gav inte efter med någonting. [---] De stod fasta. Så det var inte så att man skulle ha haltat på bägge sidorna. [---] Så gjorde även mormor och morfar, och jag kommer ihåg, moster också." Hon ville inte se förändringar i traditionsstoffet: "Nej, det får inte ändras. För om det ändras det minsta stannar det sällan [med det]. Det vill börja rasa. [---] Och att synd får vara synd och nåd får vara nåd." Linnea nämnde exempel på förändringar: "Men det har ju förändrats mycket under min tid. [---] Det har kommit mera av världslighet in i kristenheten." Televisionen i hemmen var ett exempel på något som inte passade bland de troende. Smink och hårfärgning var ett annat: "Men det är lite som är synd i dag. [---] Men då finns det inte något annat än Ordet som kan väcka en människa. Att det predikas ett sådant Ord så

I andra hem rådde öppenhet. Kontakten med människor utanför troendegemenskapen ingick som en naturlig och odramatisk umgängesform i dessa hem. Genom personliga kontakter hade man lärt känna varandra och kände sig trygga i dessa människomöten. Utbytet med kontakterna utanför troendegemenskapen tänktes ömsidigt. Man hade både något att ge och något att få.<sup>1147</sup> I traditionsförmedlingen i de öppna hemmen betonades centrum mera än gränser. Man ville inte gärna lära ut synsakataloger till barnen. I stället betonades begrepp som tillit och trygghet i gudsrelationen. Det var viktigt att barnen kände sig älskade av Gud. De kvinnor som inte var gifta ville vara trogna traditionsförmedlare bland syskonbarn och i troendegemenskapen i bönehuset.<sup>1148</sup>

---

att det börjar väcka människan till att inse [vad hon håller på med].” Såväl unga som äldre löpte risk att förvärdsligas: ”Nej, den här korta tiden som jag vandrar här, visst måste jag duga inför Gud, även om jag inte lånar något från världen.” *Greta* 2002, 7: ”Så långt det varit möjligt har vi velat förmedla samma tro och övertygelse till barnen som vi blivit lärd i våra barndomshem.” *Yvonne* (2008, 35–36) ville inte ha förändringar i traditionsstoffet. Hon ville ha en tydlig gräns mellan världens rike och Guds rike: ”Jag tror nog att vi ska hålla fast [skillnaden mellan Guds och världens rike].” Även hon nämnde hårfärgning som exempel: ”Men det ska inte vara ett måste, att du får inte färga håret, för det är fel. Utan istället så: vill du göra det? Har inte Han gjort det tillräckligt fint? Den vägen, istället. [---] Och jag vet ju att det är en yttre sak, och att det känns för många som en yttre sak. [---] För mig känns det att man borde få känna att man inte vill göra det. [---] Jag skulle vilja [---] att det gamla skulle föras vidare. [---] Alltså, världen förändras och vi måste följa med. [---] Man vet ju inte hur det går, men jag tror att så länge man har Gud och litat på Gud [så går det väl]. [---] Jag tror ju inte att det är laestadianer som ärver himlen och inga andra. Det finns inget [Bibel]ord på det. [---] Det är inte vår sak [att avgöra vem som blir frälst]. Yvonne var glad över att vara laestadian och ville förmedla den laestadianska trosformen till sina egna barn. *Sara* (2008, 8) strävade efter ett lika gott hem för sina barn som hon själv upplevde sitt barndomshem. Men tiderna hade förändrats: ”Det är kanske svårare i dagens läge, att vara kristen och uppfostra barn. Det var mera självklart [förut] med olika saker. Allt har blivit vanligare nu [gränserna har suddats ut]. [---] Jag är nog lite rädd, att hur ska det bli då barnen blir stora och börjar välja själva. De behöver ju få grunden hemifrån förstås.”

<sup>1147</sup> *Saga* 2008, 6, 51: ”Jag brukar säga att då jag råkar på någonting som skulle vara bättre [än den laestadianska trosformen, då byter jag]. [---] Men jag har aldrig råkat på någonting som är bättre.” Hon hade en god relation till lokalförsamlingens präster: ”Och då kommer man dem så nära, så de är mycket kära för en. [---] Och sådant förhållande har vi till varandra, att vi kan [prata fritt] med varandra.” Se även *Viola* 2002, 7.

<sup>1148</sup> *Saga* 2008, 31, 32: ”Jag har tyckt att det har varit viktigaste [---] att de [barnen] känner Jesus. Och det har jag många gånger framhållit, att det inte är någon skillnad vart de går, men att det går för att lyssna till Guds ord. [---] Att på det sättet så har jag försökt, men just det där, att lägga mycket skuld på ett barn, så det tyckte jag var lite fel. Liksom i att man räknar upp allting som kunde vara synd. Så det har jag velat få bort. Att du kan inte lasta på dem dina synder, och din syn på synderna. [---] De måste ju få leva som fria Guds barn! Och är de Guds barn, så har de Guds tilltal i sitt samvete. Det skulle jag önska att skulle betonas.”

[---] *Saga* ville inte ge en syndsakatalog åt barnen: ”Nej, utan man vill ju, det är ju vissa saker som man nog har varnat dem för. Men inte att man skulle ta det så personligt att man skulle peka på varje sak. Det blir ju så tungt det så man kan ju inte ta ett steg.” *Ulla* (2008, 20) betonade traditionsförmedlingens mål: ”Att de får en trygg och tillitsfull relation till Gud och Jesus. Att Han blir som en trygghet och någon som de kan vända sig till i alla förhållanden. Man skulle ju vilja att de får den där personliga relationen. Att Han är vägen [---] att tron på Jesus är det enda som för oss hem. Allt det andra är ju bara [---] människogrejer sist och slutligen. Klart att en del saker är bra att följa och andra mindre, men det är ju inte det som är kristendom inte. [---] För man vet ju inte var de hamnar i dagens värld, så man måste ju kunna leva [som kristen] där man är. [---] Om man inte visar på Jesus så blir det fel.” *Monika* 2008, 11: ”Man håller ju fram att detdär, att tro på Gud och vad Jesus har gjort för vår frälsning. Det är ju absolut det viktigaste. Och sedan kommer ju till då allting som är rätt och fel också. Och att man vet när samvetet säger till. [---] Men det är nog synd att ljuga, synd att ta det som är någon annans, och sådana saker.”

Den individuella identiteten upprätthölls således i det levda utrymmet genom det traditionsstoff som förmedlarna önskade vidarebefordra till sina barn. Flera av kvinnorna var glada över sin laestadianska tillhörighet. Andra ställde sig tveksamma och föredrog termen "kristen" framom termen "laestadian" som beteckning på sin andliga status. Därmed önskade man förmodligen markera sitt oberoende i förhållande till någon särskild grupp eller särskilda traditioner. Mödrarna önskade att barnen skulle förbli "Guds barn" vilket ofta innebar en individuell laestadiansk identitet. Några kvinnor kunde inte med säkerhet säga om barnen var laestadianer eller inte. Men barnen deltog i stormöten och besökte gudstjänsten i kyrkan vilket ansågs gott. Andra kvinnor sade sig sörja över att inte alla barnen var laestadianer. Trots detta betonades vikten av att ha goda relationer även till de icke-laestadianska barnen. Hos kvinnorna med utvidgad lojalitet omfattade termen "Guds barn" även troende främst inom den evangelisk-lutherska kyrkan.<sup>1149</sup>

## 5.2 Traditionens mål – social identitet

Den individuella identiteten var en förutsättning för den sociala identiteten. Om den laestadianska trosformen inte hade internaliserats hos individen kände denne förmodligen ingen samhörighet med den laestadianska gruppen heller. Samtidigt riskerade någondera identiteten att dominera den andra. Där den individuella identiteten dominerade kunde den sociala identiteten upplevas hotad (kap. 5.2.2). En alltför kraftig be-

---

Yvonne 2008, 19: "[Det är] viktigt att lära dem att de är Guds barn och att de är älskade för sin egen skull. Och [att lära] vad Gud har gjort för oss." Yvonne framhöll att förlåtelse var viktigt, men även regler: "Regler ska finnas som man följer: hur man betar sig åt andra människor och varför. Ganska långt detta, att som du vill bli behandlad så ska du behandla andra. [Det är också] viktig att man får utbildning och att man, inte nödvändigtvis gifter sig, men att man har ett liv som man trivs med. Det är viktigt, för annars orkar man inte. Men viktigaste är att man bevaras i tron. För det är i längden det viktigaste. Jag tror att man ska [– –] börja från [det att barnen] är riktigt små. Inte tala ihjäl dem. De måste få ha frihet. Det har jag uppskattat från mitt [barndoms]hem." Hård kontroll var kränkande: "Man kan inte beröva någon livet på det sättet, friheten." Men frihet under ansvar, ville Yvonne erbjuda sina barn. Susanne (2008, 14) ville hellre prata och förklara för barnen än att endast kategoriskt förbjuda med motiveringen att något var synd: "Inte endast att det är synd, sådär gör vi inte. Som det var [i barndomshemmet]." Sofia 2008, 8 ville att barnen skulle lära känna Jesus: "Det tycker jag nog, att de skulle släppa Jesus in i hjärtat. Att Han är en vän som inte sviker. [– –] Sedan också överlag detta hur man betar sig också. Vi försöker också lära dem att de inte ska använda fult språk, och att om de har varit dumma mot någon att de ska be om förlåtelse." Giftermål sågs inte som det enda goda alternativet. Man kunde vara en länk i traditionsförmedlingen även som ogift. Det gällde att vara trogen sin kallelse. Se Anita 2008, 25: "Gör det lilla du kan."

<sup>1149</sup> Monika 2008, 19; Greta 2002, 6–7; Mia 2009, 25; Sofia 2008, 16; Sara 2008, 20; Elisabet 2008, 8–9; Monika 2008, 24: "Den här laestadianismen, det är ju inte den som för mig till himlen. Men den är vårt andliga hem." Ulla 2008, 49: "På ett sätt så vill man se sig hellre som kristen. Man å andra sidan [– –] nog finns det ju mycket gott i grunden i den laestadianska väckelserörelsen."

toning av den sociala identiteten ledde även till slagsida. Den individuella identiteten, med den personliga överlåtelsen som grundbult, kunde hämmas i sin utveckling.<sup>1150</sup>

Den sociala identiteten uttrycktes med hjälp av identifikation med bibliska gestalter och händelser. Dessa användes i försök till självdefinition och som förklaringsmodeller för skillnader mellan den laestadianska gruppen och andra grupper av människor. Användningen av ett särskilt språk utgjorde ytterligare en identitetsstärkande strategi.

### 5.2.1 Laestadianer och förlåtare – eller Guds barn?

Ett tidigt försök till självdefinition kunde skönjas i Näs bönehus. I ett avtal om bönehusets användning år 1934 fastslogs att det skulle "utgöra ett samlingsrum för kristnas sammankomster och möten". Man klargjorde också vilka dessa kristna var. Dessa var "sådana kristna människor som efter ånger över sina synder blivit avlöst och undfått nåd och syndernas förlåtelse, på Jesu Kristi befallning, muntligen avkunnat genom Guds troende barn i Hans nåderike här på jorden". Detta var en markering av den laestadianska bikttraditionen. Samtidigt ville man betona sin tillhörighet i "en helig allmännelig kyrka, det vill säga Guds församling här på jorden, uppbyggt på apostlarnas och profeternas grund, där Jesus Kristus är själva hörnstenen, och där Gud genom sin helige Ande lever och bor i de kristnas hjärtan". Det rådde en samstämmighet mellan den egna övertygelsen och Luthers och Laestadius lärosatser. Gruppen kallades helt följdriktigt för "laestadianer".<sup>1151</sup> Termen "laestadianer" var i periodens början en benämning som man inom troendegemenskapen verkade acceptera. Begreppet användes även i *Sions Missionstidning*, särskilt då man ville avskärma sig från den evangelisk-lutherska kyrkan.<sup>1152</sup> En variant av termen, i Tornedalen, var "laestadiankristna".<sup>1153</sup>

---

<sup>1150</sup> *Ventin, Markus* i SMT 6/1983, 81–82: "Det har alltid funnits av dem som räknar med att yttre tillhörighet, till kyrkan t.ex., skulle frälsa en människa, sådana finns det än idag. [– –] Sådant tänkande kan även smyga si[g] in i väckelserörelsen: jag hör ju till gruppen, är med. Nu bör det stå klart för oss envar att det är trons gemenskap med Frälsaren Jesus Kristus som frälsar en människa från den tillstundande vrededom. Den som försöker slingra sig med undanflykter kan nog länge lyckas upprätta en sorts yttre fromhet som kantänka vinner beröm bland människor. Inför Gud gäller detta dock inte, och en gång på uppståndelsens dag skall allt bli uppenbart." Spänningen mellan individuell och kollektiv identitet har ansetts som en filosofiskt olöslig fråga. Sociologen Anders P. Lundberg har undersökt olika typer av gemenskaper. Enligt honom är individualism och gemenskap varandras förutsättningar. Samtidigt har de alltid stått i ett spänningsförhållande till varandra. Lösningen på denna utmaning är unik i olika sammanhang. Lundberg 2005, 222–223. Se även Svedberg 2003, 113–114.

<sup>1151</sup> Gäddnäs & Fagerholm 2006, 60.

<sup>1152</sup> *Granholt, S.* i SMT 11/1962, 153–155. "Laestadianismen, som vår kristendom nu kallas, har debatterats och diskuterats inom kyrkliga kretsar. Man har kommit till den slutsatsen, att den är både ett problem och en tillgång för kyrkan. Tillgång i den bemärkelse att förlåtelsen förkunnas i Jesu namn och blod på 'urkristen grund'. Denna sanning vill de kyrkliga inte nu förneka, fastän de tidigare gjort det, och då givit oss skällsnamnet 'förlåtare'. [– –] Om än det räknas som ett 'problem' och ett 'skällande och dömande', så vet vi att det är Bibelns klara lära, att först predika bättring, så att människorna vakna till syndakännedom och ånger. Först sedan finnes rum för nåden i hjärtat, då allt sådant som tröstat i det sorglösa tillståndet har tagit slut."

Men de troende betraktade sig även rätt och slätt som "kristna".<sup>1153</sup> Redan i slutet av 1920-talet hade troendegemenskapen fått ett öknamn som relaterades till den laestadianska bikttraditionen, nämligen "förlätare". Det epitetet skulle man dock inom troendegemenskapen enbart glädja sig över. Från 1960-talet hade termen "laestadian" uppenbarligen en negativ konnotation.<sup>1155</sup> En senare term för den laestadianska gruppen var "lessare". Den användes ofta med negativa förtecken.<sup>1156</sup>

Det metaforiska språket som har konstaterats hos Laestadius återfanns även i det föreställda utrymmet från början av undersökningsperioden.<sup>1157</sup> Den hos Laestadius allmänna benämningen på Gud som "den himmelske Föräldern" förekom inte ofta i *Sions Missionstidning*.<sup>1158</sup> Däremot var Gud den himmelske Fadern och Jesus den gode Herden och kungen, medan de troende förliknades vid barn, får och bröllopsgäster. Troendegemenskapens lilla flock var "den gode herdens hjord".<sup>1159</sup> Den bestod av Guds utvalda egendomsfolk.<sup>1160</sup> Det fanns en koppling till israeliternas ökenvandring i Gamla

---

<sup>1153</sup> Se annonser: "Sveriges Laestadiankristna fira sommarens stormöte" i SMT 6/1952, 87; "Sommarens laestadiankristnas Stormöte" i Tornedalen i SMT 2/1953, 32.

<sup>1154</sup> Den laestadianska gruppen identifierade sig i ett tidigt skede som "de kristna". Se Brännström 1962, 181–195. I det föreställda utrymmet användes även termen "kristen" som självdefinition. Se Koistinen, A.V. i SMT 9/1940, 139–141 under rubriken "Litet till kristna". Artikeln tidigare publicerad i RS. Se även Granholm, S. i SMT 5/1969, 69–72: "Kristna människor är fridens barn. [– – –] Kristna borde uppföra sig så bland otrons människor, att inte evangelium behöver lida skada, och att inte Guds namn för deras skull skulle bli smådat ibland hedningarna." Se ytterligare *Enkvist, Magnus* i SMT 5/2008, 4–5: "Det finns inte något ljuvligare här på jorden än när de kristna kan bevara kärleken i andens enhet genom fridens band."

<sup>1155</sup> Signaturen G.W. (*Gustaf Westerlund*) i SMT 9/1927, 143–144; *Granholm, S* i SMT 7–8/1967, 105–107: "Om någon i nedlåtande ordalag kallar oss 'förlätare' eller laestadianer för att vi tror liksom Laestadius, så bör vi i tålmod bära våra namn och icke blygas inför denna tids trolösa släkte." Se även Wentin 1963, 127.

<sup>1156</sup> Debatt på ÖT:s webbsida 27.11.2008–2.12.2008, tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=47303>> (23.8.2011). Signaturen *Inte laestadian* skrev: "Let face it, vi har fördomar mot lessarna. Vi är rädda för det som är annorlunda och de är klart annorlunda än oss andra." Se även signaturen *En lessar som HAR tv, AN-VÄNDER smink och FÄRGAR håret*.

<sup>1157</sup> Østtveit Elgvin har redogjort för de vanligaste metaforerna i Laestadius förkunnelse. Dessa var tätt sammanknutna med ödmjukhetsidealet och avbildade samspelet mellan Gud och människan. Det senare beskrevs som relationen mellan förälder och barn, mellan herden och fåren samt mellan kungen och de inbjudna bröllopsgästerna. De troende identifierades med bland andra "Jesu bedrövade lärjungar", "fattiga vandringsmän" och "korsbärare". Østtveit Elgvin 2010, 104–106, 194, 239.

<sup>1158</sup> Spår av Laestadius tänkande fanns hos *Naatus, Suoma* i SMT 3/1927, 45–46: "Han försäkrar även, att om ock en moder skulle förgäta eller övergiva sitt barn, så övergiver Han dock ej. Han, denna himmelska *Blodmoder* (författarens kursivering) har en mycket större och fullkomligare kärlek än en köttlig moder." Se även *Wikberg, Lars-Erik* i SMT 9/1980, 116–117, tidigare publicerad i HB. *Vasara, Mirja* (i SMT 6/2000, 8–9) hänvisade till Laestadius: "Laestadius på sin tid förfärades, då han kom till ett hem där modern låg drucken och det lilla barnet grät utan värdare. Denna mor hade gått i hans skriftskola några år tidigare. Han gav sig då verkligen upp till att strida mot brännvinets förbannelser. Han sade att den *Himmelske Föräldern* (författarens kursivering) hörde dessa småttingars gråt, vilka så länge ropade att de av sitt rop fick navelbräck."

<sup>1159</sup> *Johansson, Jakob* i SMT 2/1928, 30–31; *Wikberg, Linnéa* i SMT 9/1978, 124–125; *Jönsson, Ida* i SMT 9/1978, 125–127 under rubriken: "Den gode herden"; *Wargh, Mary* i SMT 6/1985, 96 under rubriken: "Den gode herden."

<sup>1160</sup> *Malmberg, Kalle* i SMT 1/1933, 14–16.

Testamentet.<sup>1161</sup> De troendes kamp och strid förliknades vid israeliternas strid mot "Amalek, denna världens furste".<sup>1162</sup> Jesus var Överläkaren som kunde ge den andliga vård som stridsmännen behövde.<sup>1163</sup> Jesus var även den som stred för sina utvalda.<sup>1164</sup> Livet förliknades även vid en resa på ett stormigt hav. De troende var ofta lika rädda som lärjungarna i berättelsen om stormen på Gennesarets sjö, då Jesus låg och sov i båten. Genom en allegorisk tolkning fick livets prövningar en mening. Guds avsikt var endast god.<sup>1165</sup> Med paralleller till det himmelska bröllopet markerades den eskatologiska aspekten. Guds barn var bruden som skulle krönas i himlen.<sup>1166</sup>

Syskonskapet inom den geografiskt splittrade troendegemenskapen illustrerades genom utläggning av nämnda bibliska temata. Man markerade samhörigheten inom den laestadianska gruppen från början av undersökningsperioden. Den laestadianska skaran var identisk med "Guds barn" oberoende av var i världen de tänktes vistas. De som bodde avsides saknade den "levande församlingens enhet".<sup>1167</sup> I Guds rike var alle sammans "bröder och systrar", "medvandrare" eller "med Jesu blod återlösta reskamrater".<sup>1168</sup> De som blev evakuerade under krigsåren tröstades med att även Abraham bodde som en främling i sitt land.<sup>1169</sup> I referat från väckelser på olika orter betecknades den laestadianska gruppen som "gamla Sara" som åter hade blivit fruktbar.<sup>1170</sup> "Blodsbrödrskapet i tron" var starkare än släktskapsband. Det sträckte sig ända till att Jesus "blev vår broder". Guds barn var således Jesu bröder och systrar. Även om det fanns gränser mellan folkslag och politiska grupper genombröt "Guds barns samfund"

---

<sup>1161</sup> Åström, G. i SMT 3/1927, 48: "En kär, varm hälsning av mig, maka och barn, till hela Guds Israel"; *Pajala, Toivo & Winsa, Kusti* i SMT 9/1927, 139–140: "Vi hälsa Guds barn härifrån Canada öken genom denna Zions Missionstidning"; *Venemies, Otto* i SMT 2/1932, 25–26: "Så ledde Herren sitt folk genom den dunkla öknen. [– – –] Även vi gå genom denna världens öken mot det rätta fäderneslandet"; Se *Björkskog, Hans* i SMT 12/1973, 171–173.

<sup>1162</sup> Signaturen *O.H.]–a (O.H. Jussila)* i SMT 8/1933, 113–114.

<sup>1163</sup> *Juntunen, V.A.* i SMT 3/1954, 37–39, tidigare publicerad i RS; *Segerlund, H.* i SMT 5/1954, 68–70.

<sup>1164</sup> *Salmi, E.* i SMT 1/1950, 14, tidigare publicerad i RS: "Hören, I trötta och utmattade Jesu bröder och systrar! [– – –] Herren strider för eder."

<sup>1165</sup> Matt 8. Signaturen *O.H.J.* i SMT 3/1933, 33–34: "[D]en himmelske Fadern prövar sina barn, genom att låta dem råka i mångahanda trångmål: det gör han för att öva dem i tron, hoppet och bönen, för att de efter undfången hjälp av hjärtat skulle lova Gud, den himmelske Fadern." Livet kunde även förliknas vid en seglats på livet hav. Se *Lager, Einar* i SMT 3/1936, 47–48; *Lindman, Lars* i SMT 11/1954, 173–174; *Pettersson, Bengt* i SMT 5/1975, 66–68.

<sup>1166</sup> *Johansson, Jakob* i SMT 2/1928, 30–31. Se även okänd skribent i SMT 4/1965, 50–53. I artikeln förliknades Guds församling på jorden med bland andra Kristi kropp och Kristi brud.

<sup>1167</sup> *Pajala, Toivo & Winsa, Kusti* i SMT 9/1927, 139–140: "Nog känna vi stor saknad och längtan efter andra Guds barns sällskap och efter den levande församlingens enhet." Se även nekrolog skriven av *Jussila, O.H.* i SMT 8/1927, 115–116. Minnesorden gällde en avliden predikant och den förlust som hade drabbat Guds församling, det vill säga troendegemenskapen.

<sup>1168</sup> Åström, G. i SMT 3/1927, 48; Signaturen *L.J. K–ri* i SMT 3/1930, 33–35. De troende tilltalades under hela perioden med "medvandrare, bröder och systrar" i Kristus. Se exempelvis *Innala, K-E.* i SMT 7–8/1985, 101–102.

<sup>1169</sup> Tal i finska rundradion till evakuerade den 18 januari 1940 av *V.H. Kivioja.* Artikel i SMT 1–2/1940, 26–29.

<sup>1170</sup> *Laakso, Alex* i SMT 3/1929, 45.



alla dessa gränser. Växelverkan mellan trossyskonen i Finland och Sverige betonades. Man ville stärka samhörigheten även om man bodde i skilda länder.<sup>1171</sup>

In-via-identiteten framträdde även på ett kollektivt plan. Läsarna påmindes om att troendegemenskapen varken hade Luther eller Laestadius som upphovsman, utan var "Jesu Kristi församling".<sup>1172</sup> Tidigare generationer bakåt till apostlarna var endast sådana som hade byggt på klippan Jesus och förmedlat traditionen vidare.<sup>1173</sup> Då livsresan var över skulle de som "arvingar till himmelens härligheter" nå målet.<sup>1174</sup> Detta eskatologiska mål var "den stora nattvarden" i himlen.<sup>1175</sup> "Lammets hustru" hade redan fått iklä sig "bröllopsdräkten", ett "rent och dyrt linne, vilket linne är de heligas rättfärdighet". Det gällde att vara aktsam om den dräkten för att få inträde till "Lammets bröllop".<sup>1176</sup> Den kollektiva identiteten utmärktes av främlingskap i världen.<sup>1177</sup> En dikt som senare togs med i *Sions sånger*, skriven av tolken Linnéa Wikberg, får illustrera den kollektiva in-via-identiteten i det föreställda utrymmet.<sup>1178</sup>

Vi vandra till ett härligt land från töcken sorg och gråt.

[O]ch än som syskon hand i hand i tron vi följäs åt.

Guds högtidsskara drager fram i hopp och tålmod,  
med blicken fästad på Guds lamm och renhet i hans blod.

I stridens hetta mången gång kan ögat tåras här,  
av längtan fylles då vår sång att se vår Jesus kär.

Från frestelser, från kval och nöd vår ande längtar bort,  
till landet, bortom synd och död till fridens sälla ort.

---

<sup>1171</sup> Signaturen *En spejare* i SMT 2/1927, 23–26; *Jussila, O.H.* i SMT 2/1932, 17–18; *Koukkari, L.J.* i SMT 6/1935, 84–86; Annons om stormöte i Juoksengi, Tornedalen i SMT 9/1954, 142–143. Brobygget mellan de troende i Sverige och Finland beskrivs som en gammal, vacker och god sed. Se även *Innala, K-E.* i SMT 2/1963, 27–28.

<sup>1172</sup> Signaturen *Lekman* i SMT 1/1945, 5–8: "Någon torde kanske säga: 'Ja, en medlem i Laestadii församling eller sekt', men jag säger: 'Inte i Laestadii eller Luthers församling, utan i Jesu Kristi församling [– – –]. Denna församling, som ej är bunden vid något land eller folk, ej heller vid något kyrkosamfund, ej vid något sektsamfund, utan den är allestädes, där man emottager den Helige Ande med ett ödmjukt hjärta och botfärdigt sinnelag, vari man sedan hålles i hörsamhet i Jesu skola under korset. Den församlingen består av alla folk och många tungomål.'"

<sup>1173</sup> Morgonandakt i finska rundradion 17.4.1945 av *V.H.K. (V.H. Kivioja)*. Artikel i SMT 2/1945, 17–19. Se även *Marttini, J.* i SMT 10/1960, 156–159: "Vi skall bevara hela skriftens lära och komma ihåg att vi inte kallas varken som lutheraner eller laestadianer utan som Guds Faders välsignade en gång."

<sup>1174</sup> *Seppänen, J.L.* i SMT 3/1938, 44–45; *Sutinen, J.V.* i SMT 12/1950, 188–189, tidigare publicerad i RS.

<sup>1175</sup> *Rantala, Pauli* i SMT 4/1933, 61–62.

<sup>1176</sup> *Rantala, Pauli* i SMT 9/1933, 138–141.

<sup>1177</sup> Citat av *Luther* i SMT 10/1962, 142–143: "Skicken eder därför som främlingar och gäster i detta främmande land, i detta gästhem, där I icke skolen skaffa eder annat än mat och dryck, kläder, skor och vad som eljest behöves i detta nattherberge och blott vara betänkta på att komma därifrån hem till edert fädernesland, där I ären medborgare." Se även *Pettersson, Bengt* i SMT 5/1980, 65–66.

<sup>1178</sup> *Wikberg, Linnéa* i SMT 9/1961, 137. Sången togs, något bearbetad, med i sångboken *Sions Sånger*. Den återfinns i *Sions Sånger* 2008, nr 208.

Ej korset mera trycker där ej fara finns för fall,  
vad vi i svaghet trodde här där allt fullkomnas skall.

Ack, Frälsare, invid ditt bröst avtorkas varje tår.  
Må detta vara än vår tröst: Vi en gång målet nå!

Språket i *Sions Missionstidning* var således illustrerat med bibliska bilder. Troendegemenskapen kunde identifiera sig med bibliska personer och händelseförlopp. Den laestadianska identiteten handlade, enligt självbeskrivningarna, om en medvetenhet att vara utvald och av främlingskap i världen.<sup>1179</sup> Den handlade om att tillhöra en segrande skara där individen utmärktes av sorg över egen syndfullhet men även av hopp om frälsning. Den sociala, laestadianska identiteten handlade om starka gemenskapsband mellan trossyskonen.

## 5.2.2 Kontrasterande social identitet

### *Vi och de*

Sociala grupper har i allmänhet utmärkts av en strävan efter att avskilja sig från andra grupper. Man har velat befästa gemenskapen inom gruppen genom att markera gränserna mot "de andra". Gruppidentiteter anses även vara resultat av konkurrens mellan grupper.<sup>1180</sup> En sådan konkurrenssituation framträdde i det föreställda utrymmet. Det handlade om två oförenliga riken. Människorna kunde antingen tillhöra det ena eller det andra riket. Bägge rikena strävade efter en maktposition i människors hjärtan.<sup>1181</sup> En följd av konkurrensen kunde vara förföljelse som hade hört till villkoren för troende genom alla tider. De troendes skara igenkändes av att de "liksom deras Herre och Mästare var, föraktade och hånade av denna världen".<sup>1182</sup> Bibliska kvinnor betraktades som en förebild för den lidande kyrkan: "Denna kvinna, Herrens församling, har alltid varit förföljd såsom Guds ord visar".<sup>1183</sup> När allt kom omkring var lidandena små för de

---

<sup>1179</sup> Känsla av utvaldhet är enligt Wellros allmän inom religiösa grupper: "Ur ett andligt inifrånperspektiv beskrivs den religiösa tron ofta som en slags utvaldhet som man delar med andra troende." Wellros 1998, 138.

<sup>1180</sup> Grupperns strävan att avgränsa sig från varandra har förklarats bland annat utifrån attributionsteorier. Enligt dessa har individer en benägenhet att bedöma egna handlingar och motiv enligt andra principer än man bedömer "de andras". Det kan illustreras av att "våra" problem anses bero på omständigheterna, medan samma problem hos andra är "deras fel". Fördomar mot "de andra" ingår vanligen. Kollektiva identiteter anses även uppstå som en följd av konkurrens mellan grupperna. Enligt psykoanalytisk och socialpsykologisk teori uppstår kollektiva identiteter genom en önskan att förstärka den egna gruppens självkänsla på bekostnad av andra. Wellros, 1998, 139, 163–176. Se även Olsson 1998, 211.

<sup>1181</sup> *Haapaniemi, Oskar* i SMT 1/1953, 5–7; *Wälivaara, Erling* i SMT 2/1985, 21–23.

<sup>1182</sup> *Jussila, Heikki* i SMT 3/1929, 39–40; *Ventus, Maria* i SMT 5/1951, 56–59; *Åkerfelt, E.* i SMT 6/1961, 91–93; *Granholm, S.* i SMT 1/1973, 9–11.

<sup>1183</sup> *Talonen, K.* i SMT 5/1954, 75–76. Tidigare publicerad i RS.

troende i förhållande till martyrer. Läsarna påmindes om att ingen för tillfället följdes och måste dö för sin tros skull.<sup>1184</sup>

Med hjälp av identifikationen med bibliska gestalter och händelser försökte man även definiera "de andra" utanför troendegemenskapen. Det fanns två fronter mot "de andra". Den ena fronten stod mot de "otrogna" ute i världen. Det kunde handla om sådana som hade avvikit från flokken, "borttappade får, som gått vilse i syndens ödemark".<sup>1185</sup> Den andra fronten mot "de andra" löpte mellan den laestadianska gruppen och troende utanför den laestadianska gruppen, de egenrättfärdiga. Dessa var "får" som hade förrirat sig upp på "självförnöjdhetens berg".<sup>1186</sup> De kunde även benämnas, med Laestadius termer, getter och bockar.<sup>1187</sup> En benämning på troende utanför troendegemenskapen blev fariséer eller namnkristna.<sup>1188</sup> Det var de som lyssnade till falska profeter, ofta underförstått, i den evangelisk-lutherska kyrkan.<sup>1189</sup> Det var viktigt att definiera "de andra" för att inskräpa gränsen mellan de troende och de icke-troende.<sup>1190</sup>

---

<sup>1184</sup> *Rantala, Pauli* i SMT 2/1928, 22–24: "Orsaken, varför världen hatar oss, är den, att Herren Jesus har utvalt oss av världen. [– –] Små äro de lidanden, som de, vilka bekänna Jesu namn och predika sanningen, få utstå i förhållande till vad de hädangångna bröderna och systrarna fått lida. Vi hava mycket stor frihet. Vi hava icke behövt bestiga bälet eller avrättningsplatsen, ej heller blivit kastade inför vilddjur, och icke utsträckta på trä. Vår timliga egendom har icke heller tagits ifrån oss." *Koistinen, A.V.* i SMT 9/1940, 139–141, tidigare publicerad i RS.

<sup>1185</sup> *Saarinen, Emil* i SMT 1/1927, 11 under rubriken: "Några ord till otrogna unga"; Signaturen *O.E.* i SMT 5/1933, 72–77; *Jönsson, Ida* i SMT 5/1969, 67–69; Signaturen *Kristen till vardags* i SMT 2/1985, 24–25: "Det finns många trevliga människor där bland otrogna och man tänker att inte är det väl så farligt fast jag är tillsammans med dem." Se även *Heikkilä, Reino* i SMT 6/2008, 18–20.

<sup>1186</sup> *Markkanen, Juuso* i SMT 8/1933, 117–119.

<sup>1187</sup> *Granhholm, S.* i SMT 9/1958, 134–136. Enligt Granhholm skulle väktarna på Sions murar vaka så att "inte varje get och bock skulle släppas in i fårkätten".

<sup>1188</sup> Gustaf Westerlund använde termen "namnkristen" redan på 1920-talet. Se signaturen *G.W.* i SMT 9/1927, 142–144: "Namnkristna finnas i vår tid huru många som helst, ty största delen av Finlands folk är döpt. Detta är allt gått och rätt, men huru det är med tron och bekännelsen må var och en betänka." Mera allmän blev den dock från mitten av 1900-talet. Se *Granhholm, Sven* i SMT 7–8/1960, 100–105; *Byggmästar, Gunda* i SMT 11/1988, 152–153. Överstepräster, skrifflärda och fariséer var termer som Laestadius använde om den religiösa makteliten i Sverige. Se Østtveit Elgvin 2010, 412.

<sup>1189</sup> *Eklund, Gunnar* i SMT 12/1959, 190–191.

<sup>1190</sup> *Granhholm, S.* i SMT 9/1958, 134–136; *Granhholm, Sven* i SMT 2/1975, 22–23. "Vi kristna måste nog i många avseenden skilja oss ifrån världens hop och kan ofta inte deltaga i de fester och bjudningar som de bjuder på. Det är inte för att vi håller oss bättre, utan fastmer för att vi känner vår svaghet och vet hur svårt vi har att hålla fram ljuset på dylika ställen, och hur saltet då lätt mister sin sälta. Och blir vi än bevarade från att frestas till uppenbara synder, så är vi dock med vårt deltagande dåliga föredömen och kanske till fall för någon som följer vårt exempel, men inte lyckas motstå frestelsen. [– –] En kristen är alltid nykter." Se även *Granhholm, Sven* i SMT 7–8/1985, 108–111: Falska profeter i GT var falska "för att de inte stred för att hålla gränsen öppen mellan Guds rike och världen, eller som det sades att de gjorde sig inte till en mur omkring Israels hus. Sådana är ännu alla som inte strider emot en falsk gudsfuktan [– –]. Varför skall en sådan, som vuxit upp i kristendomens mitt, av kristna föräldrar, och från sin barndom levt i syndaförlåtelsens nåd, så lessamt gå vilse? Varför kan sådana stå i en sådan hop, där man vidgar ut denna lära till att omfatta alla grupper och riktningar, så att man inte längre vill ha någon gräns kring Guds rike." Se ytterligare *Enkvist, Magnus* i SMT 9/2008, 6–7: "Det har alla tider varit viktigt, och är det ännu, att gränsen mellan Guds rike och världens rike hålls klar."

## Normer

Gränsen mellan troendegemenskapen och "de andra" upprätthölls med hjälp av normer. Normerna kunde bestå av sociala och teologiska markörer.<sup>1191</sup> Dessa bekräftade och förstärkte den känsla av utvaldhet som präglade troendegemenskapen. Samtidigt skapade normerna eller normerande aktiviteter gemenskap inom gruppen. Biktens betydelse som teologisk markör, särskilt från 1950-talet några decennier framåt, har nämnts. Val av musik och litteratur i hemmen och det av spontanitet präglade andaktslivet i hemmen var andra teologiska markörer. *Sions Sånger* med orgel- eller pianoackompanjemang i hem och bönehus blev med tiden den normerande musikformen. Därmed var den såväl gemenskapsskapande som avgränsande. Ett annat exempel utgjorde den andliga läsningen. En ideologisk kamp om kontrollen av och inflytandet över den religiösa litteraturen har ständigt förts på olika nivåer i samhället och sannolikt även inom laestadianismen.<sup>1192</sup> *Sions Missionstidning* hade naturligtvis en identitetsstärkande och sammanhållande funktion.<sup>1193</sup> Det smala utbudet av litteratur som såldes inom LFF bidrog till att andlig litteratur producerad utanför den laestadianska väckelserörelsen i allt högre grad lästes av kvinnorna. Detta kan ha försvagat den laestadianska identiteten. Sammankomsten kan även betraktas som en teologisk markör med vars hjälp man avskärmade sig från andra troendegrupper. De teologiska markörerna bidrog till att tanken om *ecclesiola in ecclesia* förstärktes.<sup>1194</sup>

De teologiska markörerna utmärkte troendegemenskapens gränser gentemot andra religiösa samfund. Mot de "otrogna" framträdde normerna i form av sociala markörer som redan har nämnts (avsnitt 3.1.1 och 3.2.1). Dessa var bland andra helnykterhet och avståndstagande till världsliga nöjen. Avsaknaden av televisionen var exempelvis under 1960- och 1970-talen en viktig social markör, medan datorerna från 1980-talet inte i samma utsträckning fick den funktionen. Att vila från det dagliga arbetet på söndagen var ytterligare en typ av social markör.<sup>1195</sup> De sociala markörerna som

---

<sup>1191</sup> Wellros 1998, 138–143. Normer innehåller tecken på gemenskap, exempelvis val av livsstil, samt det som man därmed väljer bort, gränsmarkörerna. Gränsmarkörer kan även kallas identitetsmarkörer. Identitetsmarkörer kan sägas visa på identiteten. Deras värde hotas när markören hotas. Se Wolf-Knuts 1995a, 11–12. I avhandlingen används begreppet sociala markörer som särskiljs från teologiska markörer. De senare illustrerar närmast teologiska olikheter.

<sup>1192</sup> Hedlund 1993, 215, 235–236.

<sup>1193</sup> En intressant undersökning kunde fokusera på *Sions Missionstidnings* betydelse för läsarna genom åren. Tidskriften har i stort sett bevarat sin ursprungliga karaktär med undantag av smärre utseendemässiga förändringar. Prenumeranterna har ökat i antal. Men exempelvis *Maria* (8.9.2004) upplevde, trots att hon gärna läste tidskriften, att artiklarna ofta saknade förankring i det verkliga livet. *Maria* efterlyste andlig läsning med uppmuntran för vardagslivet.

<sup>1194</sup> *Havas, Väinö* i SMT 9/1929, 133–136. *Havas* menade att den lutherska kyrkan inte nödvändigtvis var Kristi kyrka även om dess lära ursprungligen var biblisk. Även Luther hade ju förespråk *ecclesiolae in ecclesia* vilket innebar "verkliga Kristi församlingar av pånyttfödda Guds barn" inom ramen för den lutherska kyrkan.

<sup>1195</sup> *Andreassen, Emil* i SMT 9/1981, 126–127: "Intet är heligt och gudomligt längre. Ingen dag är för Herren. Alla dagar utnyttjas till arbete och ferier eller fritid. Varför gå i Guds hus, säger de, vi kan tänka på Gud i

främst berörde kvinnor gällde utseendet. Inget smink, inga smycken, långt hår och kjol var de önskvärda kvinnliga attributen åtminstone fram till 1980-talet och även senare hos många. De utseendemässiga normerna för kvinnorna uttryckte ett slags symbolvärde: så ser en kristen kvinna ut. Samtidigt underlättades identifieringen; det var lätt att se skillnaden mellan "oss och dem". Att markera skillnader mellan väckelsefolket och världen är en generell företeelse som även har förekommit i våra grannländer.<sup>1196</sup>

Det fanns även de som betraktade troendegemenskapen som en transcendent gemenskap. Parallellt med den gränsbevakande strategin löpte nämligen en annan linje. Den bestod av sådana som ville omformulera de sociala markörerna.<sup>1197</sup> Den bestod även av dem som inte kategoriskt betraktade troende utanför den laestadianska väckelserörelsen som icke-troende.<sup>1198</sup> *Sions Missionstidnings* läsare påmindes om att det

---

skog och mark, på sjön och var som helst. Det står skrivet: 'Tänk på vilodagen, så att du helgar den'. Den dagen skall vara till Herrens ära. Vi som bekänner den levande och saliggörande tron, låter oss inte bli frestade till att göra så som världens människor gör. Men vi håller söndagen högt i ära och förmanar också andra att göra likadant."

<sup>1196</sup> Bland schartauanerna i västra Sverige återfanns en snarlik inställning under samma epok. De äldre, schartauanska kvinnorna klädde sig inte gärna i långbyxor. De använde inte smycken eller makeup. Yngre kvinnor hade i någon mån omförhandlat normerna och kunde bära sparsamt med smycken. Om makeup användes var den diskret. Se Lewis 1997, 126–128.

I sydöstra Norge bland haugianerna fanns en liknande strävan under första hälften av 1900-talet. Företeelser som idrott, bio och dans samt för kvinnor långbyxor och kortklippt, stylat hår sågs inte på med blida ögon. Se Amundssen 1995, 71–76.

Klädseln är ett kommunikationsmedel bland flera andra. Klädplagg som används systematiskt av vissa grupper eller vid vissa tillfällen blir meningsbärande och signalerar att kläderna och värderingarna hör ihop. I västvärlden har långt hår och kjol karaktäriserat kvinnligt kön medan kortklippt hår och långbyxor varit utmärkande för det manliga könet under en lång tid. Fram till 1920-talet klädde sig kvinnor vanligen i långa kjolar. Attityd- och värderingsförändringar i ekonomiska och sociala system gör att symbolvärdet i klädsel eller frisyr förändras. Det kan kräva en lång tid att acceptera sådana förändringar. Se Jacobsson 1994, 28–30, 198.

<sup>1197</sup> Se exempelvis *Tornberg, Helena* i SMT 9/1989, 117–119: "Vi ska leva i världen men icke av den. Hur är det? Ibland har jag tänkt att det kan nog bli tvärtom: Vi som kristna lever av världen men icke i den. Vi isolerar oss och har det gott tillsammans på våra sammankomster och möten, men i vardagen har vi samma ha-begär som drivkraft för vårt fungerande som de som inte vet av något bättre. Det har många gånger förvånat mig att så få kristna väljer t.ex. ett enkelt livssätt. För oss kristna ligger inte en mänskas mänskovärde i vad hon äger eller hurudana meriter man skaffat sig. Allt sänt får vi vara fria från. Men de flesta av oss är så dumma att vi inte använder oss av vår frihet. Vi binder oss vid samma saker som världens barn. Det är inte konstigt om dom inte märker någon annan skillnad än att kristna går på möten på veckoslutena."

<sup>1198</sup> Följetongen "Om kristendomen i Amerika" av TD U. Saarnivaara i SMT 9–10/1947, 91–96 och SMT 10–12/1947, 102–112. Saarivara definierar den ursprungliga laestadianska församlingen, med hänvisning till Raattamaa: "Vi skåda sedan, huru Raattamaa lär. [– – –] 'Till och med må vi hoppas, att alla väckelser omsider förenade sig, såväl de, som skilt sig från den dominerande kyrkan, som vederdöpare, metodister, hedbergianer, till och med de, som skilt sig från världens hop och leva som kristna i kyrkans sköte'. [– – –] Du ser, att Herren har enligt Raattamaa deg i flere skäppor, och att de kristna finnas i flere hopar. [– – –] Visserligen avsåg han [Raattamaa] icke alldeles det, att han skulle hava bekänt dessa vara sina trosbröder, som till sitt doktrinära uppfattningssätt höra till så olikartade väckelserörelser. Men hans ord innehåller onekligen tanken, att det enligt hans uppfattning i dessa rörelser icke fanns endast Guds verk, utan ock en levande tro." Saarnivaara hänvisade även till att Erkki Antti hade sänt "en broderlig hälsning" till Moody och till Laitinens uttalande: "Om alla pånyttfödda finge vetskap om varandra, vore Herrens riktiga deg säkert större än vad vi nu se" [– – –] Av dem [Laitinens uttalanden] ser du, att enligt den laestadianska rörelsens ursprungliga upp-

rätta namnet för de sant troende var Guds barn. För att bära det namnet krävdes endast en sak: tro. Genom tron kunde man få del av det centrala i Guds verk, försoningen. Därmed betonades att gränslinjen mellan Guds barn och världens barn gick mellan människohjärtan.<sup>1199</sup> Troendegemenskapen påmindes vidare om att det fanns flera fårahus. Herrens önskan var att de alla skulle vara ett.<sup>1200</sup> Man skulle sträva till enhet i Kristi kropp.<sup>1201</sup> Det innebar att inte bygga staket bestående av normsystem. Då skrämde människor utanför troendegemenskapen bort. Samtidigt uppmanades till andlig nykterhet. Andligt värmande vid "främmande eldar" var inget för den troende. Det kunde i likhet med Petrus vid kolelden sluta med förnekelse.<sup>1202</sup> Det fanns således en inbyggd spänning i den inkluderande tankegången. Gränsen mellan sund och osund lära gick inte vid troendegemenskapens gränser men det fanns trots detta en sådan odefinierad gräns. Att identifiera gränsen betraktades snarast som en process, en individuell aktivitet, och inget som den laestadianska gruppen skulle ägna sig åt.

Den kontrasterande sociala identiteten som framträdde i det föreställda utrymmet hade sin motsvarighet i det levda utrymmet. Vi har ovan sett att de laestadianska barndomshemmen och kvinnorna som traditionsförmedlare i sina egna hem uppvisade varierande grad av lojalitet gentemot troendegemenskapen. Med hjälp av olika slags strategier förstärktes – eller försvagades – banden till trossyskonen. Man hade även olika strategier för att hantera mötet med omvärlden och de kulturella konflikter som kunde uppstå. Etnologer har räknat med åtminstone två typer av identitetsstrategier,

---

fattning en levande kristendom finns icke blott i denna rörelses skilda förgreningar, utan även utanför densamma, hos olika väckelserörelser. Raattamaa säger uttryckligen att alla, som höra till dessa rörelser, borde älska varandra, och att predikanterna borde arbeta, att en dylik kärlek och en möjlig anslutning förverkligades."

<sup>1199</sup> Radioandakt 2.12.1942 av V.H.K. (V.H. Kivioja). Artikel i SMT 11–12/1947, 97–98: "Endast genom tron äro de Guds barn, som det äro. Utan tro är ingen ett Guds barn. Men genom tron äro alla Guds barn. De höra till samma familj och äro ej främmande för varandra. [– –] Jag blir ej frälst med någon annan tro än att tillägna mig Herren Jesu offerdöd. [– –] Om jag tror detta [Jesu försoning], är jag ett Guds barn. Tror jag det ej, har jag ej att skaffa någonting med namnet Guds barn. [– –] Och nu får jag enligt Guds ord tro såsom jag är att alla mina synder äro försonade, att ingen synd mera tillräknas mig, då Herren Jesus tog dem alla på sig. Jag är fri, fri från all synd och börd. Jag får tro det. Jag får bekänna mig vara ett Guds barn, ty det kommer ej i fråga, hurudan jag är, utan hurudan Frälsaren är."

<sup>1200</sup> Hof, H. i SMT 9/1955, 140–141: "Ser du fler fårahus, så håll Dig till Ditt eget men glöm ej att Herren säger, att han har får även i andra fårahus (Johannes ev.10:16), och döm ej utan kom ihåg Herdens ord, att Han önskar att alla skola vara en hjord och en herde." Av annan åsikt var Åhl, Axel i SMT 4/1958, 53–56: "Ett ofta använt ord är, där Jesus säger, att jag har andra får som icke äro av detta fårahus, men att han måste draga dem härtill, så att det blir en Herde och ett fårahus. Men där menar inte Jesus några olika religionsuppfattningar, utan han såg i andanom hedningar, det var du och jag."

<sup>1201</sup> Haapaniemi, Oskar i SMT 9/1954, 131–133.

<sup>1202</sup> Fant, R. i SMT 5/1987, 77: "Det är synnerligen av stor vikt att vi kristna har så låga skrankor omkring våra församlingar, att vem som helst kan komma för att lyssna till predikan och Guds ord. Utan att för den skull behöva känna sig uttittad eller utpekad från predikan (du otrons barn)." Se även Fagerholm, I.H. i SMT 5/1987, 74–75.

nämligen isolering eller försök till påverkan.<sup>1203</sup> Bägge strategierna förekom i de laestadianska barndomshemmen och i kvinnornas egna hem (se avsnitt 4.1.3 och 4.2.1). I de hem där den avståndsskapande tendensen förekom var kontakterna till de icke-laestadianska grannarna och världen utanför väckelserörelsen begränsade. Varken föräldrar eller barn verkade ha umgåtts med icke-laestadianer i någon större omfattning. När barnen blev äldre kunde mötet med omvärlden innebära en smärre chock. I familjer där man använde sig av avståndsskapandet som strategi fanns uppenbarligen en medvetenhet om att den egna livsstilen var avvikande från den icke-laestadianska omgivningens. Den var samtidigt en livsstil som föredrogs framom andra alternativ. Det tryggaste var att välja bort människor med handlingsmönster som uppfattades som världsliga. Isolering var ett sätt att markera de kulturella gränserna.<sup>1204</sup>

I andra hem fanns förvisso gränser mellan Guds och världens rike, men det icke-laestadianska betraktades inte som något som man absolut inte kunde ha något samre med. Det innebar, vilket redan har nämnts, att det till familjens vänskapskrets hörde troende människor som inte var laestadianer. Det innebar att man besökte gudstjänsten i kyrkan regelbundet. I dessa familjer valde man att betona samhörighet istället för skillnader. Denna öppenhet kan naturligtvis ha inneburit försök till påverkan från någotdera hållet. Försök till påverkan skedde åtminstone genom laestadiansk evangelisation. I kontakter med människor utanför den laestadianska gruppen ville man bekänna sin egen tro och, om möjligt, ge utomstående en chans till omvändelse.<sup>1205</sup>

Resultaten av möten mellan olika kulturer kan vara av varierande art. De kan leda till periodvisa öppna eller dolda kulturella konflikter. De kan leda till att minorite-

---

<sup>1203</sup> Lewis (1997, 49–50) och Balle-Petersen (1977, 95) har visat att dessa strategier fanns i Sverige och Danmark i väckelsefolkets möte med omgivningen. Isoleringen kan förklaras med att människor tenderar att undvika varandra då man antingen är mycket olika varandra, eller då man tror att man är mycket olika. Gullestad (1989, 117–119) menar att människor helst umgås med dem som är likadana som en själv. Hon anser att termen likvärdig i Norge har mer och mer börjat definieras som likhet. Det innebär att man borde vara likadan för att vara likvärdig. Avståndstagande blir då ett sätt att hantera det främmande. En sådan strategi skapar och döljer symboliska staket (sociala gränser). Genom dessa avgränsar sig människor från varandra indirekt. Det finns ett problem i avståndstagande: det sociala utbytet sker ändå men mycket mera subtilt. Därigenom skapar avstånden nya problem på sikt.

<sup>1204</sup> *Saga* 2008, 11: "Man visste ju inte [huruvida barndomshemmet skiljde sig från icke-laestadianska hem] för man umgicks ju inte"; *Linnea* 2008, 3: "Vi hade inte någon kontakt med dem [icke-laestadianer], inte direkt, nej. Inte så att vi var ovänner. De var ju våra skolkamrater. Med dem var man vänner. Men sedan man blev äldre skiljdes våra vägar"; *Anita* 2008, 5: "Då de nästan alla som vi har umgåtts med har hört till samma [laestadianska grupp]."

*Saga* 2008, 11–13: "Sedan när jag kom ut. [---] Jag var ju så annorlunda. [---] Det var kläderna och det var håret. [---] Det var så inrotat i oss att vi skulle ta avstånd från allt vad världen ger."

*Greta* 2002, 2: "Man visste vad som hörde till världens rike. Både hemma och i bönehuset blev vi lärda att Guds rike har gränser."

<sup>1205</sup> Som tidigare nämndes var mötesinstitutionen, särskilt anordnandet av stormöten ett försök till påverkan av icke-laestadianer (avsnitt 3.1.3). Föräldrarna till en informant ordnade mötestillfällen på informantens studieort. Studiekamraterna fick därigenom en möjlighet att bekanta sig med den laestadianska väckelserörelsens förkunnelse. Samtidigt hjälptes den unga laestadianen på traven med sin trosbekännelse inför studiekamraterna.

ten assimileras in i majoritetens kultur. De kan även leda till ett ömsesidigt respekterande.<sup>1206</sup> Det sista alternativet tycks ha varit resultatet av kulturmöten mellan de mera öppna familjerna och den icke-laestadianska omvärlden. Dessa kulturmöten tycks inte ha lett till konflikter. Inte heller tycks de ha lett till någon form av assimilation eller försvagat den individuella laestadianska identiteten. I hemmen där isolering och avståndstagande utgjorde strategier för kulturmöten blev resultatet snarare en dold konflikt än ett ömsesidigt respekterande. Det fanns ingen risk för assimilation eftersom man inte hade kontakter till människor utanför den egna gruppen. Däremot torde denna strategi ha varit socialt stigmatiserande. Samtidigt kan isoleringen utåt ha fördjupat kontakterna med trossyskonen vars värderingar man delade. God gemenskap inom gruppen blev kanske "belöningen" för strategin. Detta stärkte i sin tur den sociala identiteten.<sup>1207</sup>

Normernas betydelse för den laestadianska, sociala identiteten har tecknats ovan. Inom troendegemenskapen var man medveten om att normerna skapade spänning även inom gruppen. Man insåg samtidigt att spänningarna hade orsakat splittringar inom den laestadianska väckelserörelsen genom åren. Hur skulle dessa spänningar hanteras för att undvika ytterligare splittringar? På ett predikant- och äldstemöte år 1973 analyserades väckelserörelsens historiska utveckling och trender. Av analysen framgick att gruppbildning inom den laestadianska väckelserörelsen kombinerad med isoleringstendenser mellan de olika grupperna ökade risken för splittring. Faran för splittring kunde avvärjas genom att lära känna varandra "genom hjärtat", det vill säga genom att fokusera på hjärtats tro istället för yttre traditioner.<sup>1208</sup> Med andra ord betonades den enskilda identiteten som troende framom de normer som befäste den sociala identiteten.

### *Toleransens gränser*

Vi har sett att det, särskilt i förhållande till traditionsstoffet, fanns två huvudlinjer i det föreställda utrymmet. Dessa linjer har även iakttagits i det levda utrymmet. Det fanns laestadianska barndomshem och kvinnor som särskilt värnade om traditioner. Det var de som önskade kontinuitet i traditionens innehåll och form. De sociala och teologiska

---

<sup>1206</sup> Bringéus 1990, 138.

<sup>1207</sup> Exempelvis Balle-Petersen (1977, 95) har menat att belöningen för isolationism är ökad bekräftelse inom gruppen och förstärkt social identitet.

<sup>1208</sup> Domprost *Olaus Brännströms* föredrag på predikant- och äldstemötet i Haparanda 30–31.3.1973. Artikel i SMT 4/1973, 56–63. Brännström lyfte bland annat fram presumtiva splittringsfaktorer. En risk var den laestadianska gruppens betoning av valda delar av den lutherska bekännelsen: bot, bättring och syndernas förlåtelse: "Det ligger i sakens natur, att när en läropunkt har en så stark betoning, så blir denna också en läropunkt där lätt oenigheter kan uppstå." En annan splittrande faktor var avsaknad av likartad utbildning för predikanterna. Inom den laestadianska väckelserörelsen hade praxisen att äldre predikanter utbildade de yngre lett till att "den laestadianska väckelsen har nästan lika många universitet som predikanter". Därmed uppkom regionala traditioner.



markörerna hade en viktig sammanhållande funktion. Parallellt fanns de som uppvisade lojalitet mot troende utanför den laestadianska gruppen och som omdefinierade "det världsliga". Men hur stabilt var det laestadianska normsystemet och hur långt kunde man gå utan att förlora sin laestadianska identitet? Fanns det normbrytare och vad hände med dessa?<sup>1209</sup>

Normbrotten tog sig olika uttryck beroende av tid och rum. Det fanns några av de intervjuade kvinnorna som kunde kategoriseras som normbrytare. Det var de som ansåg att 1960- och 1970-talen i Skutnäs bönehus hade utmärkts av ett hårt klimat. Det var de som menade att samma hårda klimat hade rått i Närvilä bönehus och någon som framhöll att det fortfarande rådde i Näs bönehus. De kunde inte acceptera bönehusens officiella linje och bröt mot de normer som kändes omotiverade. Normbrotten skedde ofta på ett lågmält sätt. Kvinnorna ville inte orsaka gräl och splittringar inom troendegemenskapen. Några direkta sanktioner förekom inte mot normbrytarna men priset var i alla fall utanförskap i det egna bönehuset. Det var inte normbrotten *per se* som orsakade utanförskapet. Det var snarare tankemönstren bakom normerna som kändes främmande för normbrytarna. Även om kvinnorna bröt mot normerna i det egna lokala sammanhanget kände flera av dem sig hemma och accepterade inom väckelserörelsen. De hade släkt och vänner med liknande åsikter som de själva. Det innebar att de stannade kvar inom väckelserörelsen. De normbrytare som inte hade nära släkt eller vänner inom troendegemenskapen blev däremot med tiden allt lösare knutna till den laestadianska gruppen. De sökte sig till andra gemenskaper och deltog endast sporadiskt i den laestadianska verksamheten. De uppvisade därmed identiska handlingsmönster med den grupp som, enligt forskning, lämnade sitt samfund på grund av upplevda konflikter mellan samfundets teologi och den egna livsstilen eller världsåskådningen. Från 1980-talet ökade heterogeniteten inom troendegemenskapen. Därmed förlorade flera av normerna något av sin betydelse för gruppens sammanhållning.<sup>1210</sup>

Den kontrasterande sociala identiteten upprätthölls således med hjälp av ett normsystem som befäste gemenskapen inom den laestadianska gruppen och som samtidigt avgränsade gruppen. Gränserna för det som kunde rymmas inom den sociala identitetens ramar var rörliga och relaterade till olika nivåer av identiteten. Bönehusidentitetens glansdagar inträffade från mitten av seklet fram till 1980-talet. Då var kon-

---

<sup>1209</sup> Holmberth (1980, 171–173) har konstaterat att en traditionsförmedling där avvikande levnadsmönster fördöms erbjuder identifikation med såväl avvikarrollen som med rollen som efterföljare.

<sup>1210</sup> Att man lämnar sitt samfund har visat sig bero på flera olika faktorer. De redan nämnda konflikterna mellan egna attityder och samfundets linje är en. En annan kan vara förändringar i samfundets status som avviker från ens egen status. En tredje kan vara mötet med en sekulär omgivning. Se Dahlgren, 2008, 109–111. Maria (2.2.2004) förmodade att friheten bland laestadianerna i allmänhet och de laestadianska kvinnornas frihet i synnerhet hade ökat jämfört med tidigare. Hon hade noterat att kravet på likriktning som hade funnits i bönehuset under hennes mors tid hade försvunnit. Se även Viola 10.5.2004, 2–3; Ulla 2008, 47–49; Elisabet 2008, 26–27; Saga 2008, 51–54, 60.

formitetskravet som mest markerat och normbrytarnas profil lågmäld. Från 1980-talet till undersökningsperiodens slut kom stormötesidentiteten att betonas och den enhetliga bilden av väckelserörelsen att alltmer smulas sönder. Normbrytarna hittade sina själsfränder inom väckelserörelsen – och kanske även utanför den – även om dessa inte befann sig i det egna lokala bönehuset.

Det fanns ytterligare en företeelse som befäste den laestadianska gruppens identitet. Det handlade om det gemensamma språket.

### 5.2.3 Språklig identitet

Vi har ovan sett att den laestadianska gruppen identifierade sig med bibliska gestalter och händelser som betonade främlingskap i världen och förstärkte in-via-identiteten. I innevarande avsnitt undersöks några av de termer, eller formeluttryck, som var betecknande för det laestadianska språkbruket i *Sions Missionstidning* och hos informanterna. Språket är ett effektivt instrument att förmedla värderingar från en generation till en annan eftersom värderingar vävs in i olika begrepp. Dessa värderingar är ofta dolda vilket gör att språket fungerar såväl bevarande som förändrande i traditionsförmedlingen. Det religiösa och det sekulära språkbruket skiljer sig från varandra.<sup>1211</sup> Varje religiös grupp har dessutom sitt eget kodspråk som förutsätter förhandskunskap för dess förståelse. Samtidigt får detta "Kanaans tungomål" en integrerande effekt och blir en social markör. Den som behärskar det hör till gruppen.<sup>1212</sup> Därmed öppnar sig språket för de redan invigda, medan det kan stänga sig för den som inte har andliga erfarenheter som motsvarar språket.<sup>1213</sup>

#### *Det föreställda utrymmets språkliga identitet*

Till Laestadius spiritualitet hörde användandet av formler eller formeluttryck.<sup>1214</sup> Dessa fick sin specifika betydelse genom Laestadius förkunnelse och inom väckelserörelsen. Formeluttrycken kom att höra samman med den laestadianska trosformen och förmedlades från generation till generation. Genom dem avgränsades den laestadianska gruppen från andra väckelserörelser och trossamfund. Formeluttryckens betydelse var ibland ospecifika och de kunde ha flera betydelser. Men de var bekanta inom troendegemenskapen och hade en sammanhållande funktion. Några av dem kunde relateras till den laestadianska biktt traditionen. Ett sådant formeluttryck var att "göra bättring" och olika formuleringar kring termen bättring. Att "göra bättring" innebar den första

---

<sup>1211</sup> Wellros 1998, 27, 140. En troende människa svär till exempel inte eller missbrukar Guds namn eftersom såväl Gud som djävul är verkliga för henne.

<sup>1212</sup> Balle-Petersen 1977, 100–102.

<sup>1213</sup> Ringgren 1980, 29.

<sup>1214</sup> Østtveit Elgvin 2010, 104–106, 182–183. "Att sitta till bords i Guds rike, med Abraham, Isak och Jakob", att hjärtat kunde vara "fäst vid världen", "nådetiggare" och "nådesmulor" var exempel på Laestadius formeluttryck.

omvändelsen, eller med Paaivo Kettunens term (avsnitt 4.1.2), övergångsbikt. Det innebar även den dagliga bikten.<sup>1215</sup> En förutsättning för bättring var att "syndakännedomen" bevarades i hjärtat.<sup>1216</sup> Ett av de välkända formeluttrycken från väckelserörelsens tidiga år, var avlösningens orden i samband med bikten; en försäkran om att syndarna var förlättna "i Jesu namn och blod".<sup>1217</sup> Detta formeluttryck användes i olika varianter i samtliga identitetsutrymmen och var tätt knutet till den laestadianska identiteten.<sup>1218</sup>

Termen "sammankomst" användes tidigt för de gudstjänster som ordnades inom troendegemenskapens ramar. Där fick man lyssna till predikan. Termen behöll sin ställning under hela perioden och användes om mindre, laestadianska möten. Möten som ordnades inom andra trossamfund betraktades inte som sammankomster. Inte heller gudstjänsten i kyrkan var en sammankomst. "Stormöten" var till innehållet likadana som sammankomsterna men försiggick i regel från fredag eller lördag fram till söndag.<sup>1219</sup> Termen "kristendom" användes i det föreställda utrymmet främst i betydelsen den laestadianska trosformen. Den kunde även få en sociologisk accenturering.<sup>1220</sup> Den

---

<sup>1215</sup> Wentin 1963, 121. Termens dubbla innehåll framträdde ännu i slutet av undersökningsperioden. Se exempelvis *Värnström, Anders* i SMT 2/2009, 2–3: "Många människor vet att de vandrar på en olycklig väg, och vet att de borde omvända sig och göra bättring. [---] Man väljer i stället att njuta av livet och när slutet närmar sig kan man börja tänka på bättringen." *Värnström, Anders* i SMT 7–8/2009, 2–3: "Om samvetet påminner att vi bör göra bättring för något speciellt bör vi be Gud om kraft och nåd att kunna göra det."

<sup>1216</sup> *Hjulfors, Helmer* i SMT 5/1965, 76–77: "Om syndakännedomen bevaras i vårt hjärta, så går det inte att glömma och förgäta det som Guds ord visar att är synd." Signaturen *G.B.* i SMT 3/1970, 34–36: "Må vi kära Guds barn bedja Gud om detta, att han ger oss syndakännedom i vårt hjärta. Men för att få detta bör vi vara anden lydiga, och avlägga synder som trycker vårt hjärta. Det är därför som det är så viktigt att läsa skriften, att det inte blir talaren som nämmer dessa synder vi namn. Utan Gud själv lär så i sitt ord." *Björkskog, Hans* i SMT 1/1980, 8–9: "Må den himmelske Fadern ännu den korta tid som är kvar bevara i oss en levande syndakännedom, så att synden får bli så brännande på våra hjärtan att vi ännu har ärende till den öppnade källan i Sion, där vi får avtvå all synd och brist."

<sup>1217</sup> Se exempelvis Leivo 2001.

<sup>1218</sup> Se exempelvis *Rantala, Pauli* i SMT 5/1928, 65–67: "Tron nu, alla bedrövade, alla brottsliga, alla tröstlösa och fattiga, att alla stora synder äro förlättna i lammets blod. Tagen, alla frestade och plågade, eder tillflykt till nådastolen, och sätten all eder lit till Honom, som är den stora segerhjärten och har övervunnit hela mörkrets makt." Se även *Fagerholm, Göran* i SMT 6/1987, 87–88: "Tro därför alla synder förlättna i Jesu namn och Hans utrunna försoningsblod." Se ytterligare nekrolog skriven av signaturen *Inge-Maj* i SMT 6/2001, 21: "Hon ville ofta höra att synderna är förlättna i Jesu namn och blod, hon ville ha resbiljetten stämplad med Jesu blod, som hon själv uttryckte det."

<sup>1219</sup> *Holmgren, Hilmar* i SMT 10/1928, 152–153: "De stunder äro dyrbara, på vilka åtskils boende Herrens egna få samlas kring livets ord att samtala om sin bästa vän Jesus. Att gå på sammankomster gör ju i sig själv ingen salig. Men överallt i Bibeln se vi att Herrens egna befrita sig därom. Vår egen erfarenhet vittnar även om den stora välsignelse vi erhålla under Guds ords åhörande." I SMT 1/2009, 16 annonserades om "Radierade lördagssammankomster" och i SMT 10/2009, 20 fanns en annons om sammankomster i Helsingfors, Vasa och Åbo.

<sup>1220</sup> *Lounasheimo, Kustavi* i SMT 6/1933, 86–90: "Med det evangeliet har även denna levande laestadianska kristendom avskilts från den heliga och oheliga världen till en vacker Guds sädesåker, varifrån under årtiondenas lopp burits en osägligt stor skara mognade och gulnade ax till Husbondens trygga magasin, till de heligas eviga vila att vänta på den underbara tid, när de som välsignade inbjudas och inbärgas kring det stora festbordet, där de utan avgränsning och alltid mättas med åskådandet av hans ansikte." Rubriken "Till Herrens hjord i Nyland, Österbotten, Sverige, Norge och Amerika" i SMT 10/1937, 159: "Nog har förföraren

användes således med en liknande innebörd som termen "kristenhet" under 1800-talet inom den laestadianska väckelserörelsen.<sup>1221</sup> Termen "församling", som även i ett tidigt skede användes som självdefinition inom väckelserörelsen, användes däremot ibland i *Sions Missionstidning* utan att "församlingen" specificerades exakt.<sup>1222</sup>

Användningen av särskilda termer och formeluttryck var utmärkande för det föreställda utrymmet och bidrog till att förstärka den sociala, laestadianska identiteten. Men språket förändras och avspeglar ofta kulturella förändringar.<sup>1223</sup> Inom troendegemenskapen var man medveten om spänningarna mellan gammalt och nytt språkbruk. Å ena sidan varnade man för att något alltid försvann då språket reviderades. Å andra sidan insåg man att språkrevideringar var ofrånkomliga.<sup>1224</sup> Läsarna påmindes

---

bjudit åt mig en ny kristendom och ett nytt månadsblad, vars provnummer räckte till åt mig, mera vill jag ej hava av den sorten, då allt var så bakfram. Vi skola ändå med kärlek komma ihåg våra köttliga otrogna fränder och även dem, som avsöndrat sig från den gamla kristendomen och grundlagt en ny och som förbanna och spektakla oss." *Granholt, Sven* i SMT 4/1959, 61–62: "Men huru många vill nu låta sig ledas in på den rätta vägen? Kristendomen blir nu – liksom också förr – emotsagd av världen." *Grankulla, Kurt* i SMT 6–7/1996, 6–7: "När vi tänker på hur det är i vår kära kristendom, så ser vi att vi lever i en mycket farlig tid. [– –] Men hur är det med oss, som ända ifrån vaggan fått växa in i denna kristendom? Kan vi värdesätta att vi får var[a] Guds barn? Kan vi värdesätta det så mycket att vi vill försaka något av vad denna världen har att bjuda på eller har vi genom vår olydighet och våra överträdelser blivit så förmörkade att vi har börjat tänka att vem vet, kanske de och de också har en rätt kristendom?"

Oklart om *Eklund, Mildred* (i SMT 5/1986, 69–72) avsåg den laestadiansk trosformen eller kristendomen i allmänhet, i sin artikel om girighet: "Ni får inte tro att vi äldre inte unnar er yngre ägodelar, hus och hem. Bättre och bekvämare än vi själva också haft. Då skulle vi ju missunna er den välsignelse Gud unnar er! Kristendomen är ju älsklig och givmild. Och icke livsfientlig."

<sup>1221</sup> Den svenska motsvarigheten till de finskspråkiga laestadianernas "kristillisyys" var "kristenhet". "Kristenheten" kunde ha såväl sociologisk som soteriologisk (vilket innebär tanken om Guds frälsande närvaro) innebörd. Därmed kunde begreppet förstås som den laestadianska gruppen, den laestadianska väckelserörelsen eller själva trosinnehållet och -formen. Se Raittila 1976, 248.

<sup>1222</sup> Termen "församling" (seurakunta) användes inom laestadianismen under 1860-talet som beteckning för den laestadianska väckelserörelsen som helhet eller dess administration. Den hade främst en sociologisk funktion. Med tiden framträdde även en eskatologisk dimension i termens användande. Man syftade då på den stora församlingen i himlen. Raittila 1976, 248–249.

Okänd skribent under rubriken "Guds församling på jorden". Artikel i SMT 4/1965, 50–53. Guds församling på jorden definierades som Kristi kropp som nog är "behäftad med fel och brister". I Guds församling fanns även sådana som "icke av hjärtat" var medlemmar. "Sådan är nu denna församling, främmande och obekant på jorden, den kan icke ses med människovisdom, utan endast med trons ögon. Varhelst på jorden det finnes sådana människor, som enligt skriften tror uppå Jesus, så äro de församlingens medlemmar, de må sedan höra till vilka folkslag eller till vilka utvärtes kyrkofällor som helst, de må sedan vara höga eller låga."

*Svenfelt, Per* i SMT1/2009, 4: "I församlingen är det också viktigt att Ljuset, Kristus är det centrala, så att den helige Ande får förklara vad synd och otro är och vart egenrättfärdigheten leder."

<sup>1223</sup> Sjöström (2001, 167) anser att "[S]pråkliga betydelse är godtyckliga och tillfälliga konstruktioner som har ett enda stöd: konventioner". Semantiska förändringar kan vara reflektioner av kulturella förändringar.

<sup>1224</sup> *Granholt, S.* i SMT 2/1995, 13: "För tyvärr urvattnas vårt språk med tiden när många uttryck byts ut eller lämnas bort. Men kristna ungdomar har inte råd att lämna bort något eller att inte bry sig i att lära förstå det gamla, när Guds ord uppmanar: 'Gån uppå vägarna och sen till och frågen efter de förra vägar, och vilken den goda vägen är och vandren uppå den, så skolen I få ro till edra själar'. Detta är inte att gå baklänges i utvecklingen, vad gäller vårt jordiska liv och tillvaro, såsom några är rädda för. Men när det gäller tro och kristendom, bör det grundas på Guds oföränderliga sanningar." Se även *Tjäder, Karl-Erik* i SMT 9/2001, 6–8: "I dessa tider talas och skrivs det mycket om förnyelse och förändringar inom olika områden i samhället. Stora förändringar i denna strävan efter förnyelse har också skett de senaste åren inom kyrkan. Vi har bland annat

om att språkdräkten i förkunnelsen inte kunde anses vara någon central fråga. Predikanten skulle naturligtvis sträva till ett språk "varmed människor annars också uttrycka sina tankar". Han skulle utelämnat onödiga fraser och klichéer. Men det primära var att predikanten själv hade personliga erfarenheter i nådens ordning.<sup>1225</sup> Från 1980-talet publicerades i *Sions Missionstidning* allt fler artiklar med modern språkdräkt parallellt med artiklarna i äldre förkunnelsestil.

### *Det levda utrymmets språkliga identitet*

Det levda utrymmet präglades även av ett särskilt språkbruk. Grundstommen i detta var ett hyfsat språk, det vill säga att undvika svordomar och fula ord. Att svära, utan att bikta sig efteråt, var en markering om att man inte tillhörde eller inte ville tillhöra troendegemenskapen.<sup>1226</sup> I det levda utrymmet användes även några av de termer och formeluttryck som fanns i det föreställda utrymmet. Som självdefinitioner förekom termen "Guds barn" framför allt i de äldre kvinnornas språk. "Kristen" var en mera allmän term som användes även av de yngre kvinnorna. "Kristen" uppträdde i olika kombinationer. Man kunde vara "barndomskristen" och "bekänna sig som kristen". Termerna "Guds barn" och "kristen" var vaga och ospecificerade men uppfattades förmodligen som självklara och tydligt definierade av kvinnorna. Sin innehållsliga betydelse fick de utgående från kvinnornas församlingssyn. Där lojaliteten sträckte sig över troendegemenskapens gränser inkluderades troende från andra samfund i termerna. Där gränsdragningen var snävare inbegrep termerna "Guds barn" och "kristna" den intervjuade och trossyskonen i den laestadianska gruppen.<sup>1227</sup>

De som inte hörde till troendegemenskapen var inte alltid så lättdefinierade. Några benämnde dem rätt och slätt de "otrogna". De var "världsfolket" som hörde till "världens rike". Flertalet informanter använde inte termen "otrogna". Man talade istället om dem som var "helt icke-kristna" eller sådana som "inte alls hade någon tro". Andra specificerade dem ytterligare. De som aktivt besökte kyrkans gudstjänster var nog troende. De var inte "ute i världen". I varje fall var de inte "helt otrogna".<sup>1228</sup>

---

fått nya bibelöversättningar, nya psalmböcker, nya gudstjänstordningar, ny musik och i Sverige har vi till och med fått en helt ny korakoordination. [– –] Språket förändras och förnyas oundvikligen med tiden för att alla skall förstå det, men läran och budskapet är evigt det samma."

<sup>1225</sup> Kontraktsposten *Martti Sinkos* tal vid kyrkodagarna i Jyväskylä 3.1.1959. Artikel i SMT 3/1959, 41–47.

<sup>1226</sup> Exempelvis *Mona* 2008, 18; *Mia* 2009, 11; *Krister* 2008, 5; *Sofia* 2008, 8; *Lillemor* 2008, 10; *Yvonne* 2008, 5. *Anita* (2008, 5) mindes från sin barndom: "Det visste man ju nog att man inte skulle svära." Det mindes även *Viola* (2002, 1): "Hon [mamma] förmanade om hur man talar och uppför sig mot varandra." I *Ullas* (2008, 29) familj var det självklart att en personlig kristen övertygelse präglade språkbruket: "Man använder ju inte svordomar och sådant språk, förstås."

<sup>1227</sup> *Rut* 2008, 4; *Linnea* 2008, 2; *Greta* 2002, 1, 3, 7; *Mona* 2008, 7; *Sara* 2008, 2; *Yvonne* 2008, 3, 17; *Monika* 2008, 3, 11, 17. *Saga* (2008, 11, 61) använde termen "Guds barn": "Man fick vara ett glatt Guds barn."

<sup>1228</sup> *Rut* 2008, 17; *Ingrid* 2004, 5; *Krister* 2008, 27–29; *Ulla* 2008, 5; *Greta* 2002, 2–3; *Linnea* 2008, 5.

Vi har sett ovan att termen "församling" i det föreställda utrymmet hade en sociologisk men ibland ospecifik innebörd. Den kunde täcka enbart den laestadianska gruppen, men den kunde ibland inkludera andra troendegrupper. I det levda utrymmet användes "församlingen" såväl om den evangelisk-lutherska kyrkans lokalförsamling som om den lokala, laestadianska gruppen.<sup>1229</sup> Sammankomstterminen användes uteslutande för den laestadianska gudstjänsten, vilket även var fallet i det föreställda utrymmet. "Stormöten" var större sammankomster, med deltagare från alla bönehus i nejden, men också långväga ifrån.<sup>1230</sup> Till sammankomsten gick man för att lyssna till "Ordet" eller "Guds ord". De sistnämnda termernas betydelse kunde vara diffus. Det rörde sig om såväl det skrivna ordet, Bibeln, som det predikade ordet eller en kombination av bägge formerna. Det handlade om förkunnelsen i bönehus och – till en del – i kyrkan. De yngre använde hellre "Bibeln" än "Ordet" eller "Guds ord" som term för det skrivna ordet. Det predikade ordet var kort och gott "predikan".<sup>1231</sup> "Predikanten" var den allmänna termen på förkunnaren i bönehuset.<sup>1232</sup>

"Kristendomen" var en annan något ospecificerad term. Ovan noterades att den i det föreställda utrymmet ofta användes i betydelsen av den laestadianska trosformen. Så var även fallet i det levda utrymmet. Men den kunde samtidigt ha en mera dogmatisk innebörd. Då avsågs de, som man uppfattade, centrala trossatserna inom laestadianismen. "Kristendomen" i sociologisk bemärkelse användes inte, däremot i enstaka fall "kristenheten".<sup>1233</sup>

---

<sup>1229</sup> Termen "församling" i betydelsen den evangelisk-lutherska kyrkan användes av flera informanter. Exempelvis *Anita* (2008, 3, om dopet): "Då blev man ju upptagen i församlingen." Även *Rut* (2008, 5) använde "församling" i samma betydelse: "Men vi hör ju också till församlingen [--] till kyrkan, ja." Ofta användes termen i betydelsen bönehusfolket. *Viola* 2002, 1; *Yvonne* 2008, 24, 32, 34; *Ulla* 2008, 23, 36, 43; *Saga* 2008, 53.

<sup>1230</sup> *Anita* 2008, 5; *Saga* 2008, 12; *Linnea* 2008, 2, 3, 5, 10; *Ingrid* 2004, 2, 7; *Mona* 2008, 10, 19; *Lillemor* 2008, 2; *Yvonne* 2008, 10; *Susanne* 2008, 3; *Monika* 2008, 4.

<sup>1231</sup> Särskilt de äldre kvinnorna använde termerna "Ordet" eller "Guds ord". Gudsordet som det talade ordet: *Saga* 2008, 14, 42, 58. *Saga* (2008, 39) uppmanade sina barn att "gå för att lyssna på Guds ord". Se även *Linnea* 2008, 3, 5, 11. *Linnea* (2008, 26) åsikt att många människor saknade "en tro som är enligt Guds ord och bibelns lära" visar att "Guds ord" förmodligen var det talade ordet. Mera svårdefinierat var det "Guds ord" som enligt *Linnea* (2008, 27–28) nog fanns i kyrkan: "Nog talar de Guds ord, men det är något som saknas. Och det är livet. [--] en kristen måste ha liv [--] ett trons liv. Och det saknas i dagens kyrkor." Det kunde innebära att man i gudstjänsten i kyrkan läste ur bibeln och så långt var allt gott. Det talade ordet i kyrkan, däremot, var livlöst och därmed verkningslöst.

Även *Yvonne* (2008, 32, 33, 34) hänvisade till "Ordet", medan *Monika* (2008, 12), *Sara* (2008, 19) och *Ulla* (2008, 34, 46) använde termen "predikan".

"Guds ord" i betydelsen bibeln (*Saga* 2008, 53, som gärna skulle ha deltagit i bibelstudier som yngre): "[V]i skulle ha fått fråga, och tala, och kommit in i Guds ord." Se även *Yvonne* 2008, 35. *Linnea* (2008, 11) använde uttryck som "Guds ords grund" förmodligen för det skrivna ordet.

Bibeln, inte Ordet, var den som *Mattias* (2008, 15, 20) och *Susanne* (2008, 24: "Det står ju i bibeln") hänvisade till.

<sup>1232</sup> *Ulla* 2008, 34, *Anita* 2008, 21; *Saga* 2008, 16; *Linnea* 2008, 5; *Mona* 2008, 10; *Yvonne* 2008, 22.

<sup>1233</sup> "Kristendom" i betydelsen personlig övertygelse: (*Saga* 2008, 42) "Och man var ju inte mogen i sin kristendom"; *Ingrid* 2004, 4: "[J]ag skulle inte för något i världen byta bort den här kristendomen"; *Mona* 2008, 21: "[D]en kommer ju inifrån, kristendomen, från hjärtat [--] som kristen vill man inte göra [vad som helst]";

Det onda, personifierad i "den onde" och "synden" eller "fel" var termer som användes för utmaningarna i troslivet. "Syndare" var man men, på lutherskt vis, samtidigt rättfärdig.<sup>1234</sup> De kvinnor som hade anslutit sig till troendegemenskapen hade "gjort bättring" eller "fått nåd till bättring". Men "bättring" användes även, liksom i det föreställda utrymmet, för den återkommande bikten. Man bad varandra om förlåtelse och "välsignades" eller avlöstes enligt formeluttrycket att synden var förlåten "i Jesu namn och blod". Grundtanken bakom formeluttrycket var hämtad från Hebréerbrevet, där det konstateras att "utan att blod utgjuts ges ingen förlåtelse".<sup>1235</sup> Någon av informanterna hänvisade även till det bibelstället. Formeluttrycket vid avlösningen användes med flexibilitet. Flexibiliteten sträckte sig så långt att man inte alltid till de små barnen förkunnade avlösningen enligt formeln. Praxisen i hemmen, där avlösningen till de yngre barnen inte alltid följde formeluttrycket, visar att avlösningens funktion var inte enbart knuten till detta. Avlösning "i Jesu namn och blod" introducerades senast i samband med konfirmationen. På det sättet kunde de unga identifiera sig med den laestadianska gruppen.<sup>1236</sup>

Ytterligare ett formeluttryck med variationer som hörde samman med bönen bör nämnas. De flesta "läste aftonbön", medan några "bad aftonbön". Att man "läste aftonbön" hör förmodligen samman med den formaliserade stommen i aftonbönen. Denna handlade i första hand om att "läsa Gud som haver", med kortare eller längre egna formuleringar som tillägg.<sup>1237</sup>

---

*Yvonne* 2008, 24: "Jag tror [--] att man ska tala mera om kristendomen och vad Gud har gjort för en"; *Greta* (2002, 5): "Börjar kristendomen i hemmet..."

"Kristendom" med dogmatisk innebörd, se exempelvis *Ulla* 2008, 23: "Men [--] kristendomen i sig själv, så inte är det ju den man klandrar, men det är ju det som far snett [som är klandervärt]." *Yvonne* 2008, 23: "Ja menar [--] det känns ju nästan värre att förklara kristendomen åt en människa som sköter [sig]. De lever ju redan så bra!"

En kombination av termens betydelse som den laestadianska trosformen och dogmatik var samtalen som fördes i hemmen. *Saga* 2008, 37: "[M] en om vi hade predikanter på besök [--] blev det ju att man diskuterade kristendomen." *Yvonne* 2008, 22: "[M]ånga gånger blir det ju att man diskuterar kristendom." Följande uttalande kunde även ses som uttryck för en kombinerad betydelse av termen "kristendom": (*Saga* 2008, 23) "Han var så frimodig i bekännelsen. [--] han hade raka rör i fråga om kristendomen. Så det tyckte jag att var en styrka." *Linnea* 2008, 24: "[D] å det gäller kristendomen behöver man [makarna] vara överens."

"Kristenheten" var den laestadianska gruppen och möjligen även den laestadianska trosformen (*Linnea* 2008, 29): "[L]ovligheten i kristenheten. [--] Det har blivit mera världslighet, det har kommit in i kristenheten."

<sup>1234</sup> *Linnea* 2008, 19, 23; *Yvonne* 2008, 5; *Greta* 2002, 3: "Den onde kommer med sitt ingalunda."; *Saga* 2008, 31: "Liksom i att man räknar opp allting som kunde vara synd. [...] Du kan inte lasta på dem dina synder."; *Saga* 2008, 61: "För just detta, att man fick vara syndare. Och man fick vara [...] fri. Och man fick vara ett glatt Guds barn. Det fick man."

<sup>1235</sup> Hebr 9:22.

<sup>1236</sup> *Ingrid* 2004, 8; *Mona* 2008, 19; *Linnea* 2008, 6, 22; *Sara* 2008, 3, 12; *Yvonne* 2008, 5–6; *Saga* 2008, 10, 12; *Greta* 2002, 5: "Ibland har det kommit fall då man åter fått söka sig till nådens källor för ny rening till sitt onda samvete och fått höra om alla synders förlåtelse i Jesu namn och blod."

<sup>1237</sup> *Ulla* 2008, 10; *Mia* 2009, 6; *Sara* 2008, 4; *Lillemor* 2008, 13; *Yvonne* 2008, 7; *Linnea* 2008, 7; *Anita* 2008, 8; *Mona* 2008, 24; *Susanne* 2008, 16.

### *Fridshälsningen i identitetsbygget*

En viktig social och teologisk markör fanns inbyggd i hälsningen "Guds fred" eller "Guds frid". Fridshälsningen var såväl identitetskapande som -upprätthållande och förekom tidigt bland laestadianerna. Den förankrades i Jesu hälsning till lärjungarna efter uppståndelsen.<sup>1238</sup> Redan tidigt ingick fridshälsningen i brev och artiklar i *Sions Missionstidning*.<sup>1239</sup> Författaren William Snell har återgett berättelser om byaböner under 1800-talets andra hälft och tidigt 1900-tal i Tornedalen. Enligt honom använde sig laestadianerna av hälsningen "Jumalan Terve" eller "Jumalan Rauha" (den svenska benämningen var Guds fred eller Guds frid) då de träffades vid byabönen. Icke-laestadianer hälsade däremot med "hyvää päivää" (god dag).<sup>1240</sup> Således fanns det laestadianer som undvek att använda fridshälsningen i mötet med icke-laestadianer.

Det tycks ha rått flerstämmighet bland laestadianerna om bruket av fridshälsningen utanför troendegemenskapen. En annan praxis förespråkades nämligen i det föreställda utrymmet i mitten av 1900-talet. I stället för en särskiljande funktion markerades fridshälsningens evangeliserande funktion. Ingen skada kunde ske även om fridshälsningen riktades till icke-troende – tvärtom. Friden som inte mottogs återkom över den som hade uttalat hälsningen men fridshälsningen kunde fungera som bättringspredikan för den icke-troende. Det hörde till de troendes heliga plikt att hälsa varandra med fridshälsningen. Hos initiativtagaren till hälsningen var den en trosbekännelse. Samtidigt förstärktes tron genom hälsningen. Hos den troende mottagaren bekräftades tron. Fridshälsningen inom troendegemenskapen innebar att trossyskonen önskade varandra den bästa gåva som fanns.<sup>1241</sup> Därför skulle de vuxna inte glömma

---

<sup>1238</sup> *Seegerlund, Hulda* i SMT 8/1955, 113–115. Fridshälsningen var "de kristnas hälsningsord och önskan till varandra i denna väckelserörelse. Det är en dyrbar, innehållsrik hälsning. Innan en människa kan äga Guds fri i sitt hjärta, måste hon vara fri från samvetets kval och från syndernas gnagande samt vara viss om syndernas förlåtelse, om Guds nåd och vänskap".

<sup>1239</sup> Förmodligen kände man till att Raattamaa i sina brev tillönskade mottagaren Guds frid och nåd. Se Wikberg 2000, 66. Raattamaas brev till Hakkas 14.5.1861. Ibland användes hälsningen "Guds nåd föröke sig i er", se Wikberg 2000, 274–275. Raattamaas brev till Johan Takkinen m.fl.1.5.1886; *Norrgård, O.S.* i SMT 10/1927, 158–160; *Savonen, Hilda* i SMT 1/1928, 9–10; *Ainaili, Sakari* i SMT 9/1940, 131–133, tidigare publicerad i RS; *Grankulla, Britta* i SMT 10/1984, 148; *Björnvik, Maja och Börje* i SMT 5/2000, 22–23. Fridshälsningen användes särskilt om artikeln hade formen av ett brev, se *Lyyra, Albertina* (i SMT 12/1928, 189–190) som inledde och avslutade sin artikel med fridshälsningen: "Jag tillönskar Guds frid! [– –] Varen i Guds frids och nåds hägn." Se även *Kero, Henry* i SMT 5/1959, 79–80; *Matson, Ann-Christine* i SMT 6/2000, 11, 14–15.

<sup>1240</sup> Snell 1965, 378–387.

<sup>1241</sup> *Vaitiola, Matti* i SMT 9/1933, 143–144: "Kära kristna bröder i Kristi Jesu tro; huru kunde jag tillönska eder eller mig själv någon bättre gåva än denna Guds frid, som övergår allt förstånd? Jag skulle vilja och det tillönskar jag, att denna välsignade Guds frid skulle fylla alla hans troendes hjärtan, i all detta nutida fridlösa vimmel."; *Ainaili, Sakari* i SMT 9/1940, 131–133, tidigare publicerad i RS. *Ainaili* fastslog: "Vi kunna ej med hälsandet garantera en annans själsalighet, ej heller med att icke hälsa stänga himmelen för den, för vilken Jesus öppnat den. *Meningen med vår hälsning är att bekänna vår egen själs hälsa och frid hos Gud*, vilket vi genom tron i Jesus tillägna oss av nåd."; *Konttijärvi, E.E.* i SMT 8/1948, 73–75, tidigare publicerad i RS. Enligt signaturen *E.E.* (i SMT 10/1951, 116–119, tidigare publicerad i RS) kunde fridshälsningen riktas till alla, utom de som "ej bekänna Kristus vara den levande Gudens son". Man skulle akta sig för att tillämpa hälsningsförbudet godtyckligt: "Enligt Herren Jesu och apostlarnas lära bemöta vi som kristna, tilltala och hälsa såsom



bort att även hälsa på barnen med "Guds frid".<sup>1242</sup> De unga uppmanades att använda fridshälsningen som hälsningsfras istället för "hej".<sup>1243</sup>

Fridshälsningen blev med tiden allt mera viktig i identifieringen av trossyskonen.<sup>1244</sup> Om hälsningen uteblev kunde det vara ett tecken på att man var på väg ut ur troendegemenskapen eller att man redan hade lämnat denna.<sup>1245</sup> Fridshälsningens särskiljande funktion framträdde ännu mot slutet av undersökningsperioden.<sup>1246</sup> Samtidigt verkade fridshälsningen ha blivit mera sällsynt inom troendegemenskapen.<sup>1247</sup>

I det levda utrymmet var hälsningen "Guds fred" eller "Guds frid" en välkänd företeelse. Den hade inlärts och använts i de laestadianska barndomshemmen. Attityderna till fridshälsningen var blandade och flerstämmigheten i det föreställda utrymmet hade sin motsvarighet på det praktiska planet. I några hem användes hälsningsfrasen strikt endast i mötet med trossyskon. Hälsningen kom därigenom att bli värderande och särskiljande vilket förmedlades vidare till barnen. I andra informanther användes hälsningen även till utanför väckelserörelsen stående och fick således en inkluderande funktion.<sup>1248</sup>

---

kära bröder och systrar alla de människor, som med hjärtat tro och med munnen bekänna sig vara Guds barn och tro Herren Jesus till sin salighets enda orsak inför Gud, och som tro sina egna synder förlåtna i Herren Jesu namn och blod. Vi kunna ej förrätta den slutgiltiga urskiljningen, 'ty människan ser, vad som är inför ögonen, men Herren ser in i hjärtat.' Om sättet att hälsa: "I vår kristendom har man haft i detta hänseende en sådan praxis, att de kristna, när de mötas, lyfta sina händer på varandras axel eller taga varandra vid handen, och omedelbart turvis yttra till varandra: 'Guds frid!'" Om verkningarna hos bägge troende, hälsande: "När båda yttra till varandra orden 'Guds frid', är det alldeles detsamma som om bäggedera ånyo skulle välsigna varandra med Guds frid och en evig välsignelse."

<sup>1242</sup> Signaturen *-a-o.* i SMT 9/1934, 140–142; *Konttijärvi, E.E.* i SMT 8/1948, 73–75, tidigare publicerad i RS. Se även *Olaussen, E.* i SMT 7–8/1987, 100.

<sup>1243</sup> Signaturen *U.W.K.O.* i SMT 7–8/1958, 104–121. Artikeln är ett referat från pingstmötet i Bosund. Predikanten som betonade fridshälsningen var *Jakob Wentin*, 106–108.

<sup>1244</sup> *Byggmästar, Göran* i SMT 11/1970, 148–151 berättade om ett möte med en obekant flicka: "Det kom en ung flicka in som hälsade frimodigt Guds frid. Hon var först obekant till ansiktet, men hon kunde inte förstå hur det kändes för mitt hjärta. Hon var inte mera okänd. Det var en hälsning från himlen."

<sup>1245</sup> Signaturen *Anna* i SMT 5/1989, 73–74: "Barnen är kanske i tonåren eller äldre, men har kommit in i syndens snaror och inte orkar hälsa mera frimodigt med Guds frid, för synden har hunnit upp dem och djävulen gör allt för att vinna dem."

<sup>1246</sup> *Granholt, Sven* i SMT 4/1989, 50–51. Skribenten riktade sig till såväl troende som icke-troende i artikeln med rubriken "Talet om korset". Fridshälsningen i slutet var särskiljande: "Guds frids hälsning till alla troende läsare."

<sup>1247</sup> *Rahkola, Jonas* i SMT 11/1999, 7–9. Enligt Rahkola hade fridshälsningen blivit mera sällsynt, på grund av att sättet att hälsa varandra hade förändrats: "Men nu försvinner sakta allt detta och denna tidsålder kyler ner oss så att värmen mellan kristna sakta avtar, vilket innebär att det ljudliga tackande[t] och handen på axeln, önskande varandra den dyrbara himmelska välsignelse[n] 'Guds frid' upphör. Det blir mer och mer att vi med en ohörbar stämma hälsar varandra, emellanåt bara nickande, utan någon som helst hälsning med handkontakt."

<sup>1248</sup> Guds fred eller Guds frid användes även i någon familj internt mellan familjemedlemmar. Se *Ingrid* 2004, 5. *Greta* 2002, 2: "Det förekom aldrig att man hälsade med hej, endast till otrogna gjorde man det."; *Linnea* 2008, 20: "Mamma sa: 'Inte kan jag hälsa med Guds fred åt dig inte'. Han var otrogen." *Erik* 2008, 23: "Han hälsade 'Guds fred' åt alla. Och jag tyckte det var bra på något sätt. [– –] De fick då vara vad de ville [laestadianer eller inte]. Han skakade hand med dem också."

Fridshälsningen användes fortfarande av kvinnorna i vuxenlivet. För flera av kvinnorna var det självklart att hälsa med fridshälsningen enbart i mötet med andra laestadianer. De yngre kvinnorna hälsade dock inte alltid sina jämnåriga laestadianska väninnor med fridshälsningen. Andra kvinnor hade en något ambivalent inställning till fridshälsningen. Dess trosbekännande funktion ifrågasattes. Dessutom kunde man gärna tänka sig att använda fridshälsningen vid varje människomöte. Att önska någon Guds frid var det bästa man kunde göra för sin nästa. Samtidigt fanns det en tröskel. Hur skulle den som plötsligt blev hälsad med fridshälsningen reagera? Man var även medveten om att fridshälsningen kunde bli exkluderande. För att undvika detta hade kvinnorna olika strategier. Man valde att hälsa samtliga närvarande, såväl laestadianer som icke-laestadianer, med "Guds frid". Ibland valde man att hälsa samtliga med "hej". "Guds frid" upplevdes som en värdefull hälsning men man förmodade ändå att den med tiden skulle komma att försvinna. Man hade noterat att de yngre inte använde fridshälsningen i lika hög grad som unga människor tidigare hade gjort. Att fridshälsningen blev mindre använd bland de unga kunde förklaras med orsak och verkan. De ungas laestadianska identitet var svag. Den försvagades ytterligare av den minskade användningen av fridshälsningen.<sup>1249</sup>

---

<sup>1249</sup> *Ingrid* 2004, 5; *Viola* 2004, 3; *Mona* 2008, 33; *Mia* 2009, 20; *Sofia* 2008, 14; *Sara* 2008, 17; *Lillemor* s 17; *Susanne* 2008, 22; *Yvonne* 2008, 29–30; *Monika* 2008, 20–21. *Saga* (2008, 49) brukade hälsa samtliga närvarande med fridshälsningen utan åtskillnad. Ibland ersattes fridshälsningen med hej: "Om någon annan [icke-laestadian] står bredvid, så hälsar jag 'Guds frid' åt de som är samlade, och vanligen tar dem i hand. Men om det är så att jag träffar dem bara [utan att ta i hand och hälsa], så nog säger jag endast 'hej' då. Men just detta att man skulle gå från den ena till den andra och lämna en utan frid, så det tycker jag inte alls passar sig. För det är ju inte dig själv som du ger, det är ju Hans frid som du önskar. [---] Nå nu håller det ju på att luckras upp. Det ser man ju. Jag tycker att i vardagslag, när man ser varandra hela tiden, kan man nog säga 'hej'. Men sedan när man har varit längre bort eller kommer från någon resa, eller beger sig på en resa, så, då brukar jag nog hålla kvar, att hälsa dem med 'Guds frid' när man far." *Elisabet* (2008, 21–22) använde fridshälsningen i kontakten med laestadianer. Hon väntade om den andra mötande tog initiativ till hälsningen och då svarade hon på samma sätt. För henne var det viktigt att fridshälsningen var äkta. Om man hälsade någon med "Guds frid" så skulle man verkligen vilja tillönska personen Guds frid. Det fick inte ske av tradition eller gammal vana. Enligt Elisabet var det själva människomötet som var huvudsaken. Med ett "hej" kunde man lika gott omfamna den som man mötte med värme och kärlek. *Ulla* (2008, 38–39) använde fridshälsningen i mötet med andra laestadianer. Att använda den särskiljande var något hon försökte undvika: "Den är lite jobbig dendar hälsningen ibland, tycker jag, i sådana sammanhang där många olika människor finns med. Det är som att man särskiljer människor om det finns kristna som hör till andra riktningar med på samma tillfälle. [---] Så ibland så hälsar man kanske inte så frimodigt, eller låter bli att hälsa." Hon värdesatte ändå hälsningen, trots att den som ung hade känts besvärande ibland: "Men det är lite olika, i andra sammanhang känns det ju bra att [hälsa Guds frid]. Som yngre kände man sig nog lite besvärad att hälsa i vissa sammanhang." Ulla påminde sig att hon som barn ofta hade tagit sina besökande släktingar i hand och hälsat Guds frid. Även om hon hade försökt följa den traditionen med sina egna barn, märkte hon att det fanns skillnader. Fridshälsningen blev allt mera sällsynt: "Då jag var barn och ung [var det så, att släktingar som kom på besök] hälsade ju Guds frid då de kom. Kanske inte dagens mostrar gör riktigt på samma sätt?" Ulla reflekterade över förändringen. Förmodligen var de egna barnens laestadianska identitet inte så stark som hennes hade varit som barn. Hennes egen attityd hade även förändrats under årens gång. Då de äldsta barnen var små var hon mera mån om att barnen skulle lära sig använda fridshälsningen. Samtidigt hörde hon till gruppen informanter som hellre hade betonat den kristna trons centrum än gränser i barnens fostran: "Jag har nog en känsla av att det ändrar. Ibland skulle man ju nog vilja att de [barnen] skulle använda fridshälsningen

### 5.3 Sammanfattning

Målet för den laestadianska traditionsförmedlingen inramades av det eskatologiska tänkandet där identitetsbevarande strategier ingick. Till dessa hörde identitetens upprätthållande på en såväl individuell som social nivå. Samtidigt fanns en nära relation mellan den individuella och den sociala identiteten. Det föreställda utrymmet hade en viktig funktion i det individuella identitetsbygget. Identifikationen med bibliska rollmodeller var exempel på en sådan funktion. Användandet av bibliska rollmodeller kan härledas till Laestadius praxis. Under hela undersökningsperioden fanns gott om bibliska kvinnliga och manliga rollmodeller för det konungliga prästerskapet. Genom identifikation kunde de troende finna möjliga handlingsmönster för alla livssituationer. Utgående från Sundéns terminologi erbjöd rollövertagandet såväl tolkningsramar som handlingsmönster för de troende. Det konungliga prästerskapets vertikala och horisontala uppdrag legitimerades genom rollövertagandet. Mot slutet av undersökningsperioden blev det mindre vanligt att bibliska kvinnor tjänade som rollmodeller specifikt för kvinnor i troendegemenskapen. Därmed kom det konungliga prästerskapets könsneutralitet att markeras.

I det föreställda utrymmet framträdde, vid sidan av de bibliska rollmodellerna, in-via-identitetens individuella dimension. Det fanns ett imperfekt, ett snabbt övergående presens och ett futurum, vilka sammanvävdes till en helhetssyn på tillvaron. Även om presensperspektivet såg ut att få ökat utrymme mot slutet av undersökningsperioden karaktäriserades tillvaron av spänningen i det dubbla medborgarskapet.

I det levda utrymmet framträdde målet för traditionsförmedlingen på flera nivåer. Det yttersta *telos*, det eviga livet i himlen, innefattade olika delmål. Att förbli "i tron" var exempel på ett sådant delmål där trygghet i livets olika skeden var en form av "biprodukt". *Telos* relaterades i hög grad till det laestadianska traditionsstoffet. Flerstämmigheten visade sig i olika grad av lojalitet mot den laestadianska trosformen, i såväl de laestadianska barndomshemmen som i kvinnornas egna hem. Det handlade om spänningen i synen på "i världen – men inte av världen". Det handlade även om gränsdragningar till andra trossamfund. Kvinnornas strävan var att samtliga familjemedlemmar skulle förbli Guds barn.

Den sociala identiteten uttrycktes genom olika försök till självdefinitioner i det föreställda och det materiella utrymmet. Det metaforiska språk som hade hört till Laestadius språkstil erbjöd en form av identifikation med bibliska händelser för gruppen som helhet. Samtidigt försökte man överbrygga de geografiska avstånden genom att betona syskonskapet inom troendegemenskapen. In-via-identiteten fördes även in på en kollektiv nivå.

---

tydligt, men det verkar som om det inte skulle ha kommit att höra till deras identitet på något sätt. [– –] Det är väl ens eget fel om man inte har betonat det tillräckligt kraftigt?"

Den sociala identiteten konstruerades framför allt av kontraster. De troendes lidande i världen var ofrånkomligt eftersom troendegemenskapen och världen utgjorde två väsensskilda sammanhang. För den sociala identitetens upprätthållande var sociala och teologiska markörer betydelsefulla. De sociala markörerna utmärkte gränsen mot världen medan de teologiska markörerna drog upp gränsen gentemot andra trosamfund. Flerstämmigheten gjorde att såväl isolationistiska tendenser som mera öppna strategier kunde noteras i det föreställda och det levda utrymmet. Den ledde även till ett normsystem som upprätthölls av efterföljare och normbrytare. Flerstämmigheten medförde ytterligare att den sociala identiteten under olika epoker markerades på olika nivåer. Där fanns hemmet i en central position under epoken fram till mitten av 1900-talet. Det följdes av bönehusidentiteten fram till 1980-talet. Den sista epoken utmärktes av stormötesidentiteten eller en global väckelserörelseidentitet.

Den sociala identiteten upprätthölls även av det gemensamma språket. Särskilda formeluttryck som hörde samman med exempelvis omvändelse och bikt var gemenskapsskapande i troendegemenskapen. Detsamma gällde de formeluttryck som användes som självdefinitioner. Den laestadianska hälsningsfrasen "Guds fred" eller "Guds frid" var av särskild vikt för den sociala identiteten. Fridshälsningen hade flera funktioner. Den var en form av bekännelse. Den kunde användas evangeliserande. Den kunde även betraktas som en välgångsönskan till mottagaren. Fridshälsningen användes såväl särskiljande som inkluderande. Mot slutet av perioden verkade dess användningsgrad att avta.

## 6 Den laestadianska kvinnan som traditionsförmedlare

Avhandlingens syfte var att undersöka de laestadianska kvinnornas medverkan i traditionsförmedlingen under åren 1927–2009 inom den laestadianska Rauhan Sana-riktningen i norra svenska Österbotten. Avhandlingen har fokuserat på den traditionsförmedling som har skett i tre olika identitetsutrymmen, enligt Jonas Ideströms begreppsanvändning. Det föreställda utrymmet har utgjorts av artiklarna i tidskriften *Sions Missionstidning*. Det avspeglar skribenternas attityder till såväl samhällsutvecklingen som utvecklingen inom den evangelisk-lutherska kyrkan och inom Rauhan Sana-riktningen. Det kan även ses som ett styrmedel för traditionsförmedlingen i det andra identitetsutrymmet, det levda utrymmet, hemmet. Utsagor om det levda och det materiella utrymmet har getts av tjugotvå informanter – nitton kvinnor och tre män – knutna till tre olika projektbönehus. Dessa är Skutnäs bönehus i Jakobstad, Näs bönehus i Larsmo och Närvilä bönehus i Karleby. Projektbönehusen representerar tillsammans avhandlingens tredje identitetsutrymme, det materiella utrymmet. Källmaterialet från det materiella utrymmet består, förutom av informantutsagor, även av skriftliga dokument från verksamheten. Dokumentationen från undersökningsperiodens början är ytterst sparsam. Den har dock ökat under andra hälften av 1900-talet.

Frågan om generaliserbarhet kan besvaras på följande sätt. Jag har knappast lyckats fånga alla varianter av laestadiansk traditionsförmedling i avhandlingen. Däremot har jag fångat den som har försiggått i de projektbönehus och hos de informanter som har deltagit i undersökningen. Till den del resultaten gäller det föreställda utrymmet kan de anses generaliserbara. Min forskning, som i hög grad grundar sig på ett källmaterial där minneskunskap ingår, har gett anledning till reflektioner. Minneskunskap inbegriper beskrivningar av verkligheten som den upplevs och har upplevts. Den består av en räckta av tolkningar där sanning snarare handlar om förståelse än om absoluta fakta. Frågan om forskarens relation till sin forskning har även gett anledning till reflektioner. Forskaren kan inte inta en helt objektiv hållning till sin egen forskning. I mitt fall har det varit utmanande att jag utgör en del av det sammanhang som jag har utfört min forskning inom. Det har medfört såväl begränsningar som möjligheter. Inifrånperspektivet innebär en risk för hemmablindhet; "självklarheter" problematiseras

inte alltid. Samtidigt ger det ökade möjligheter till förståelse för den kognitiva verklighet som inramar, i detta fall, den laestadianska trosformen.

Med begreppen tradition, kallelse och identitet som teoretiska ramar har jag utfört undersökningen. Begreppen visade sig fungera väl i analysen av kvinnornas medverkan i traditionsförmedlingen. I kapitel tre har jag redogjort för den laestadianska traditionens innehåll, i det materiella och det föreställda identitetsutrymmet. Kapitlet har samtidigt fått tjäna som spegel för kapitel fyra där traditionens innehåll och form i det levda utrymmet har åskådliggjorts. Begreppet kallelse har aktualiserats i detta sammanhang. I kapitel fem har traditionens mål, knutet till individuell och social identitet, lyfts fram. Med de nämnda tre begreppen som grund diskuteras undersökningens resultat i innevarande kapitel.

## **6.1 Tradition – konserverande och nyskapande**

Den första uppgiften inom ramen för forskningsuppgiften var att undersöka den laestadianska traditionens innehåll. Det skedde utifrån hypotesen att traditionen till sitt innehåll består av kulturella element som överförs från en generation till en annan. Samtidigt hör det till traditionens öde att även om den ser ut att intakt förmedlas vidare från en generation till en annan sker det betydelsemässiga förskjutningar i innehållet. Traditionsinnehållet särskildes från traditionens form som i avhandlingen analyserades utifrån två perspektiv, nämligen den konkreta aktiviteten i och drivkraften till förmedlingen. I innevarande avsnitt redogörs för resultaten från analysen av traditionens innehåll och det förstnämnda perspektivet av traditionens form. Därmed knyts innehållet och aktiviteten nära samman.

### **6.1.1 Det föreställda utrymmets traditionsinnehåll**

Det föreställda utrymmet, *Sions Missionstidning*, utgjorde ram för traditionsinnehållet i det levda utrymmet. Inledningsvis redogörs därför för det traditionsstoff som framträdde i detta identitetsutrymme. Därefter klargörs traditionsförmedlingen i de laestadianska hemmen utifrån informanternas utsagor. I det föreställda utrymmet hörde traditionsinnehållet samman med synen på det konungsliga prästerskapet. Detta omfattade kvinnor och män, unga och gamla, inom troendegemenskapen. Det konungsliga prästerskapet var korsbärare och förvaltare med ett tredelat uppdrag. I det vertikala uppdraget ingick att sköta sin gudsrelation. Det horisontala uppdraget, att sköta relationen till nästan, sträckte sig principiellt till alla människor. Det innebar gemenskapssträvan och omsorgstjänst inom den egna lilla församlingen – familjen – samt bland trossyskonen i den stora församlingen – troendegemenskapen. Det horisontala uppdra-

get innebar ytterligare evangelisation bland icke-troende. Synen på det konungsliga prästerskapet och dess uppgifter var stabil under hela undersökningsperioden.

#### *Traditionsomförhandlingar i spänningsfältet mellan isolationism och öppenhet*

Förändringar hör till varje kulturs öde. Möten med andra kulturer, men även möten inom den egna kulturen, har ansetts som en bidragande orsak till att traditioner omförhandlas, passiveras, dör ut och till att nya traditioner uppstår. Det laestadianska traditionsstoffet utsattes för olika former av förändringstryck under perioden. En av orsakerna till att traditionerna omförhandlades och förändrades emanerade förmodligen ur den flerstämmighet som rådde i identitetsutrymmena under hela undersökningsperioden. I såväl det föreställda som det levda utrymmet kunde en spänning noteras mellan den traditionsförespråkande och den progressiva linjen. Traditionsförespråkarna sammanfogade, särskilt under undersökningsperiodens senare del, dogmatik och praktik så att basverksamheten med sammankomst och söndagsskola ansågs representera det renläriga. På det sättet blev verksamheten en del av den sociala identiteten. Den progressiva linjen influerades däremot av tendenser i andra troendegemenskaper. Därmed tycks den sociala identiteten på bönehusnivå ha varit mindre markerad hos den progressiva linjen. Villkendera linjen som innehade tolkningsföreträdet varierade under undersökningsperioden. Generellt tycks traditionsförespråkarna ha dominerat utvecklingen från 1950-talet fram till 1980-talet inom Rauhan Sana-riktningen i norra svenska Österbotten.

Flerstämmigheten kunde även noteras i det materiella utrymmet där den för- anledde olika utvecklingslinjer i projektbönehusen. På grund av det sparsamma käll- materialet i enskilda bönehus före mitten av 1900-talet är det svårt att bedöma situa- tionen i dessa var för sig. Från mitten av seklet tycks dock bönehusen i Skutnäs och Näs ha hållit sig till den traditionsförespråkande linjen medan Närvilä bönehus utvecklades i en progressivare riktning. Mot slutet av undersökningsperioden kunde en kursänd- ring noteras i Skutnäs bönehus medan Näs bönehus behöll sin traditionsförespråkande linje under hela undersökningsperioden. En närmare dogmatisk granskning av väckel- serörelsen torde ytterligare klargöra de bakomliggande faktorerna till bönehusens skif- tande utveckling.

Samhällsutvecklingen under undersökningsperioden var en annan bakgrunds- faktor som påverkade traditionens utveckling. Den snabba tekniska utvecklingen från mitten av seklet ledde till att nya generationer ställdes inför nya utmaningar. Den ovan nämnda spänningsskapande flerstämmigheten hade sin grund i olika syn på det "världsliga". Ett exempel på detta var artiklarna i *Sions Missionstidning* som behandlade temat kultur mot slutet av 1900-talet. Hos kulturskeptikerna var kultur endast en förklädd världslighet – något som absolut inte hörde samman med en kristen livsstil. Kulturförespråkarna inkluderade däremot skapelsen och familjen i kulturbegreppet.

Dessutom var ju "världen" en arena för evangelisation. Därmed syntes "världen" inte enbart ha negativa associationer mot slutet av undersökningsperioden.

Traditionsinnehållet utformades utifrån synen på de utmaningar som det konungliga prästerskapet ställdes inför och de redskap som fanns till dess förfogande. Ramarna för utmaningarna var likadana för män och kvinnor. De stora utmaningarna var girighet, högmod och omoral som alla relaterades till avgudadyrkan. Den etiska utvecklingen inom Rauhan Sana-riktningen följde, med en viss fördröjning, till stor del den svenska frikyrkliga etikens utveckling under ungefär samma period. Likheter fanns i föreskrifterna om avståndstagande från nöjes- och kultursektorn, det vill säga biograf, teater, dans, litteratur och medier. Bland de svenska frikyrkorna märktes en tydlig generationsrelaterad förändring till nämnda företeelser. Televisionen vann tidigare inträde bland frikyrkorna än den gjorde inom Rauhan Sana-riktningen. De yngsta frikyrkomedlemmarnas resonemang kring television och film handlade om innehåll och om att missbruka sin tid, ett argument som även framträdde i det föreställda utrymmet från 1970-talet. Men likheten gällde även andra företeelser i anknytning till det "världsliga". En negativ inställning till idrottsrörelsen och alkoholanvändning förenade äldre svensk frikyrklighet och Rauhan Sana-riktningen. Däremot betraktades tobaksrökning inte som syndigt på någon bredare front bland laestadianerna trots att enstaka röster i det föreställda utrymmet framhöll tobaksrökningen som syndig. Således fanns såväl likheter som skillnader mellan de etiska ställningstagandena inom Rauhan Sana-riktningen och den svenska frikyrkligheten.<sup>1250</sup>

Ytterligare en faktor som var spänningsskapande inom Rauhan Sana-riktningen var förhållandet till den evangelisk-lutherska kyrkan och andra trossamfund. Vem kunde betraktas som Guds barn – och därmed trossyskon – och var gick gränsen för Guds rike i förhållande till andra troendegemenskaper? Flerstämmigheten representerades av dels en kyrklig linje och dels en kyrkokritisk linje. Den sistnämnda förpassade den skenbara fromheten, egenrättfärdigheten, till den trosutövning som skedde utanför troendegemenskapen, framför allt i den evangelisk-lutherska kyrkan. Till den kyrkokritiska linjen hörde även en viss skepsis mot utbildning.

I spänningen mellan dessa poler utformades traditioner som gällde bönehusverksamheten och redskap mot utmaningar i troslivet för den enskilde. Redskapen var desamma under hela undersökningsperioden, nämligen bikten, bibelläsningen, bönen och den andliga sången. Bikten var knuten till det konungliga prästerskapets ämbete. Den innefattade syndabekännelse och avlösning enligt formeluttrycket: den biktande fick tro sina synder förlåtna "i Jesu namn och blod". Bland redskapen hade bikten en särställning under större delen av undersökningsperioden. En viss flerstämmighet fanns i förhållande till bönen. Å ena sidan var bönen ett verksamt redskap för den tro-

---

<sup>1250</sup> Cedersjö 2001, 97–112.



ende. Å andra sidan var bönen enbart till skada om den räknades som en merit. I läsningen prioriterades bibelläsningen, men litteratur producerad inom troendegemenskapen rekommenderades även. Från slutet av 1970-talet såldes litteratur genom Laestadianernas Fridsföreningars Förbund rf (LFF). Utbudet var dock jämförelsevis smalt. Ytterligare var sången ett redskap. Den laestadianska sångtraditionens utveckling skilde sig från exempelvis Kyrkans Ungdoms och Evangeliföreningens sångtradition. Allsång föredrogs framom körsång och orgel blev det instrument som allmänt användes. Fasta betraktades ytterligare under mitten av undersökningsperioden som ett redskap, enligt det föreställda utrymmet. Den vann dock inte någon synlig genomslagskraft i det levda utrymmet.

Gemenskapen bland trossyskonen var eftersträvansvärd och analogin mellan den lilla församlingen, familjen, och den stora församlingen, troendegemenskapen, kunde noteras. Familjebanden var inte enbart av naturlig art, deras andliga dimension var betydelsefulla. Därmed betonades endogami: äktenskapspartnern skulle sökas inom troendegemenskapen. Markeringen av gemenskapsbandens andliga dimension medförde i förlängningen att familjeomsorgen sträckte sig till att omfatta även trossyskonen. Men även de icke-troende skulle man visa omsorg. Det skulle ske enligt ett beteendemönster som Katarina Lewis även fann hos de schartauanska kvinnorna. Det gällde att vara "ett ljus i världen" genom att ständigt föregå med gott exempel.<sup>1251</sup> Den troende skulle arbeta och fullgöra sina samhällsliga plikter. Samtidigt betraktades samhället utifrån två infallsvinklar, särskilt mot slutet av 1900-talet. Enligt det isolationistiska sättet att se sammanföll begreppet samhälle med begreppet "världen". Den tilltagande sekulariseringen betraktades på avstånd – den var inget man kunde påverka. Istället drog man sig hellre närmare inåt mot troendegemenskapen. Ett annat sätt att uppfatta samhället var att betrakta den troende som medansvarig i utvecklingen. Det sistnämnda synsättet uppfordrade till aktivitet, inte minst till bön och förbön.

#### *Synen på det kvinnliga konungliga prästerskapet*

Troendegemenskapens kvinnor var i egenskap av artikelförfattare delaktiga i ovan nämnda traditionsförhandlingar. Villkoren för kvinnor och män i troendegemenskapen syntes långt ha sammanfallit. Ett särskilt kvinnoideal gick dock att skönja i det föreställda utrymmet. Det gällde andliga kvalifikationer som trofasthet i gudsrelationen. Det innefattade personliga egenskaper som ödmjukhet och anspråkslöshet. Nämnda egenskaper hade framför allt betydelse i kvinnans verksamhet i egenskap av maka och mor. Till kvinnors särskilda svagheter tänktes högmodet höra, även om röster höjdes mot en sådan könsgränsexivering. I alla händelser utvecklades ett normsystem inom troendegemenskapen då det gällde kvinnors klädsel och utseende. Detta upprätthölls

---

<sup>1251</sup> Lewis 1997, 176.

främst med två argument, varav det första gällde sexualiteten. I periodens början tänktes den rena sexualiteten hotas av kvinnors klädsel. I troendegemenskapen rådde således en tidigt etablerad kvinnoenligt vilken kvinnan tänktes ansvarig för såväl sin egen som mannens sexualitet.<sup>1252</sup> Från 1960-talet tycks en särskild kvinnlig och manlig klädsel ha betonats inom troendegemenskapen, förmodligen till följd av att unisexmodet blev populärt. Det kan ha handlat om en allmän företeelse som Maja Jacobson har funnit ifråga om klädselns symbolspråk; mäns klädsel signalerar dominans medan kvinnors klädsel ger uttryck för underordning. En sammanblandning av manligt och kvinnligt har därför inte varit önskvärd.<sup>1253</sup> Men det andra argumentet för specifika utseendenormer för kvinnor framträdde särskilt mot slutet av undersökningsperioden. Det uttrycktes i en strävan att upprätthålla den sociala identiteten genom en gemensam utseendekod för kvinnor.

Kvinnan hade samma redskap till förfogande som mannen hade. Utan tvekan var kvinnorna med sin givna roll i hemmen ytterst viktiga i traditionsförmedlingen. Kvinnan som "hempräst" kom att betonas allt mer. Det kan ha varit ett resultat av kvinnoprästdebatten i Sverige från mitten av 1900-talet och i Finland ett par decennier senare. Även om fostrarrollen tillhörde bägge föräldrarna kom moderns praktiska funktion att markeras. Från mitten av seklet aktualiserades diskussioner om omoral i äktenskapet i anslutning till frågan om användandet av preventivmedel. Det grundläggande argumentet var synen på barn som "en Herrens gåva".<sup>1254</sup> Ett annat argument hämtades från Moseboken: "Var fruktsamma och föröka er och uppfyll jorden!"<sup>1255</sup> Från mitten av seklet då mångbarnsfamiljerna knöts allt fastare till den laestadianska identiteten framhävdes det omoraliska i preventivmedelanvändningen. Denna kunde ses som en form av otuktssynd. Mot slutet av undersökningsperioden riktades åter fokus mot barnens rättigheter i det allt mer individualistiska och hedonistiska samhället. Barnen var Guds gåvor – inte ett medel för de vuxnas lycka. Argumentationen för barnafödande gick således från påbud och förbud omkring mitten av seklet till betoning av det positiva mot slutet av seklet.<sup>1256</sup> Mångbarnsfamiljen blev ett ideal där mödrarnas uppgift sågs som central. Men artiklar som uppmanade till en rättvis arbetsfördelning i hemmet förekom. Mot slutet av perioden diskuterades i allt högre grad kvinnors förvärvsarbete. Det idealiska ansågs vara att modern skötte barnen hemma under småbarnstiden. Negativa följder av att bägge föräldrarna arbetade utanför hemmet var att

---

<sup>1252</sup> Nilsson 1999, 195. Torjer Olsen som har undersökt Lyngenaestadianismen utifrån begreppen kön och makt har konstaterat att kvinnors ansvarstagande för sin egen och mannens sexualitet förefaller att vara en allmän företeelse. Den förekommer bland annat i såväl kristen som islamsk tradition. Se Olsen 2008, 225.

<sup>1253</sup> Jacobson 1994, 194–201.

<sup>1254</sup> Ps 127:3.

<sup>1255</sup> 1 Mos 1:28.

<sup>1256</sup> En likadan utveckling har Päivi Alasuutari noterat i den gammallaestadianska tidskriften *Päivämies* under samma tid.

familjelivet och särskilt barnen led av stressen. Den ogifta kvinnan tänktes förverkliga sin kallelse i sin yrkesutövning.

### 6.1.2 Traditionsinnehållet i de laestadianska barndomshemmen

Traditionsinnehållet i det föreställda utrymmet avspeglade en flerstämmighet som framträdde även i det levda utrymmet. Flerstämmigheten i det levda utrymmet gällde framför allt i attityderna till den evangelisk-lutherska kyrkan. Men den gällde även synen på det "världsliga". Förändringar i innehållet visade sig därmed inte enbart vara tidsbundna. Hemmens traditionsförmedling undersöktes ur två perspektiv. Det gällde för det första den förmedling där informanterna hade varit mottagare av traditionen i de laestadianska barndomshemmen. Resultaten från detta perspektiv diskuteras i innevarande avsnitt. Längre fram diskuteras det andra perspektivet, den traditionsförmedling där kvinnorna har varit aktiva förmedlare i sina egna hem.

Resultaten från undersökningen av de laestadianska barndomshemmens förmedling visade på såväl kontinuitet som förändring i traditionens innehåll. Tanken på nådatiden präglades av kontinuitet. Nådatiden var en vardag fylld till bredden med arbete och en söndag med tid för andliga aktiviteter. Andra exempel på stabila drag fanns i söndagsfirandet. Då avstannade det vardagliga arbetet och man deltog i söndagens sammankomst. Även om flerstämmighet kunde iakttas – det fanns kyrkobesökande föräldrar under hela undersökningsperioden – behöll sammankomsten sin särställning. Andra traditioner som präglades av kontinuitet var traditioner som avspeglade synen på sambandet mellan kroppens renhet och den andliga renheten. Det gällde etiska föreskrifter av olika slag. Kvinnor hade långt hår och avstod från att använda smink. I hemmen rådde även nolltolerans i alkoholanvändning. Samtidigt fanns en paradox. Tobaksrökning ansågs inte nödvändigtvis syndig. En negativ inställning till dans och biografbesök uppvisade även kontinuitet. Ytterligare kunde kontinuitet noteras i användandet av redskapen. Bikt och bön samt läsning och sång var de tillbudsstående medlen mot utmaningarna i tros livet.

Men traditionsinnehållet genomgick även förändringar i de laestadianska barndomshemmen. Traditioner omförhandlades och nya element infördes. Exempel på en sådan, av samhället influerad omförhandling, var kvinnors klädsel. Informanternas mödrar var aktiva i denna omförhandling; de inköpte eller sydde långbyxor till sina döttrar. Till att börja med introducerades långbyxor i vardagen för att senare även användas på söndagen. Andra traditioner som omförhandlades var söndagsskolbesöken. De äldsta informanterna besökte inte, i motsats till de yngre, enbart den laestadianska söndagsskolan eftersom denna hade en lång etableringsperiod. Sedan den laestadianska söndagsskolan var inkörd gick informanterna i de laestadianska barndomshemmen till denna.

Den andliga renheten hörde nära samman med den kroppsliga renheten. Hemmets renhet blev ett ideal särskilt från televisionens inträde från mitten av 1900-talet. Även om ett tv-fritt hem har varit något av den laestadianska väckelserörelsens kännetecken visade det levda utrymmet på flerstämmighet i televisionsfrågan. Det handlade förmodligen även om förändring över tid. De laestadianska barndomshemmen där televisionen inskaffades var ändå rätt få. Betydligt fler var de informanter som i vuxenlivet hade televisionen i det egna hemmet. En likadan utveckling kunde noteras inom troendegemenskapen beträffande idrottsrörelsen. Det föreställda utrymmets argument mot idrottande sammanföll med de allmänna argumenten inom svensk frikyrklighet. Idrotten kunde bli en avgud. Att idrotta var att slösa bort sin nådatid. Idrotten riskerade att bli en konkurrent till tredje budet, att helga vilodagen. Den negativa inställning till idrott som även fanns inom svensk frikyrklighet avmattades över tid.<sup>1257</sup> Den tillåtande attityden till idrott i något av de yngre informanternas barndomshem kan ha berott på såväl flerstämmighet som förändring över tid.

Även om redskapen mot de utmaningar som det konungliga prästerskapet tänktes möta var oförändrade skedde mindre förändringar även hos dessa. I biktens andra del, uttalandet av avlösningens ord, kunde formeluttrycket förenklas då det riktades till små barn. Detta noterades särskilt i de yngre informanternas barndom. Det tycks ha rört sig om en förändring över tid. Till bönelivet i de laestadianska barndomshemmen hörde formaliserad aftonbön där fritt formulerad förbön kunde ingå och, i några fall, bordsbön på söndagar. Det smala utbudet av inom väckelserörelsen sanktionerad litteratur var förmodligen en av orsakerna till att man i såväl äldre som yngre informanternas läste andlig litteratur producerad utanför troendegemenskapen. *Sions sånger* användes flitigt då mödrarna nynnade i hemmen och då man sjöng tillsammans med gäster. I övrigt var det främst flerstämmighet som inverkade på hemmens praxis beträffande litteratur och musik.

Traditionsinnehållet pekade således ut de utmaningar som det konungliga prästerskapet tänktes ställas inför. Dessutom betonades redskapen för att hantera dessa utmaningar. Som en övergripande idé fanns emellertid en kallelselära. Det konungliga prästerskapet kallades till att leva ett helgat liv, vars mål var det eviga livet i himlen.

## 6.2 Kallelse i korseld mellan gammalt och nytt

Begreppet kallelse har i min avhandling definierats som en uppfattning av Guds tilltal och människans svar, att vara kallad, enligt Cecilia Nahnfeldts definition. Med den definitionen har jag undersökt kvinnornas medverkan i traditionsförmedlingen. Kallelse har setts som en slags motor som driver traditionsförmedlingen – utan kallelselära och

---

<sup>1257</sup> Cedersjö 2001, 106–107.

kallelseupplevelse ingen traditionsförmedling. De kvinnliga informanterna hade i egenskap av traditionsförmedlare i sina egna hem det föreställda utrymmets traditioner att ta ställning till. Dessutom bar merparten av dem med sig det traditionsinnehåll som hörde till laestadianska trosformen i deras barndomshem. Kvinnorna förmedlade traditionen vidare i spänningsfältet mellan å ena sidan en traditionsförespråkande och en progressiv linje inom troendegemenskapen och å andra sidan samhällsförändringar och den kyrkliga utvecklingen. Inledningsvis redogörs för de traditioner som kvinnorna valde att behålla i oförändrad form och de traditioner som de valde att omförhandla. Men kallelse handlade inte enbart om en mekanisk förmedling av ett traditionsstoff. Den bestod av ett helhetsmönster där kvinnornas värderingar och även de medel som användes vid förmedlingen ingick. Det gällde ytterst att visa trofasthet mot Gud.

### 6.2.1 Kallelseläran i praktisk handling

Den traditionsförmedling som avhandlingens kvinnor medverkade i sträckte sig från omkring mitten av 1900-talet fram till undersökningsperiodens slut år 2009. Under den tiden industrialiserades Finland snabbt och samhället blev alltmer individcentrerat. Den ökade individualismen bidrog förmodligen till att flerstämmigheten inom troendegemenskapen framträdde allt tydligare från och med 1980-talet. Att infoga sig i ett traditionssystem var inte längre självklart. Utmärkande för informationssamhället är nämligen, enligt sociologen Anthony Giddens, ett ökat reflekterande över olika alternativa val. Traditioner är inte längre de självklara styrmedlen i samhället.<sup>1258</sup> I själva verket tycks den stabila faktorn i det laestadianska traditionsinnehållet ha utgjorts av just flerstämmighet. Således går det att i traditionens innehåll urskilja flera parallella utvecklingslinjer i vilka kallelsetanken var den gemensamma nämnaren.

#### *Etiska föreskrifter*

En arena för flerstämmighet var synen på sambandet mellan kroppens och hemmets renhet och den andliga renheten. Där kvinnors yttre ansågs avspegla hennes andliga tillstånd iaktogs de etiska föreskrifterna om utseendet i hög grad. Synen på synd föreföll mekanisk; synd var att bryta mot föreskrifterna. Där ovan nämnda samband – enligt den tolkning som hade haft företräde inom troendegemenskapen – luckrades upp, fanns en högre benägenhet att frigöra sig från etiska föreskrifter om (kvinnors) utseende och hemmets utrustning. Det innebar att de yngre kvinnorna i högre grad sminkade sig. De hade kortklippta och kanske permanentade frisyrier och bar örhängen. Det kunde även innebära att hemmen utrustades med television och senare framför allt med datorer med internetanslutning. Det yttrade sig ytterligare i en liberalare syn på alkoholanvändning där gränsen justerades från nolltolerans till att inte dricka sig

---

<sup>1258</sup> Giddens 2007, 128–129.

berusad. Enlig kvinnornas iakttagelser hade tobaksrökningen ökat inom troendegemenskapen vilket generellt inte innebar något större normbrott. Argumenten för att omförhandla de etiska föreskrifterna skiftade. Istället för den mekaniska synen på synd betraktades synden snarare som en ond böjelse hos människan. Men gränslinjerna för hur man agerade gick inte mellan traditionsförespråkare och progressiva. Det var således inte självskrivet att traditionsförespråkare inte bar örhängen eller att de progressiva sminkade sig och skaffade television till hemmet. Ofta betonade kvinnorna det goda föredömet betydelse inför barnen. Särskilt televisionen kunde man välja bort på grund av kritik mot programutbudet och en kritisk inställning överlag till massmediernas världsbild. I allmänhet föreställde man sig att datorer var lättare att kontrollera. Beträffande normerna om kvinnors klädsel betonade samtliga kvinnor hellre anständighet än bärandet av särskilda klädesplagg.

Ovan nämnda etiska föreskrifter är dock inte specifika för laestadianismen. Utmärkande för de etiska föreskrifterna inom laestadianismen var närmast den tröga förändringsbenägenheten. Inom finlandssvensk och svensk frikyrklighet fanns ännu kring mitten av seklet samma typ av normer. De schartauanska kvinnorna i Sverige har även iakttagit en strikt utseendekod, något som verkar ha förändrats mot slutet av 1900-talet. Bland de yngre kvinnliga schartauanerna har man ändå till stor del föredragit diskret klädsel och makeup.<sup>1259</sup> Orsakerna till att de etiska föreskrifterna har förändrats inom svensk frikyrklighet har analyserats av Björn Cedersjö. Bland de faktorer som har påverkat utvecklingen nämndes samhällsförändringar och teologiska förändringar inom frikyrkorna. Det sekulariserade och individualistiska välfärdssamhället med förbättrade ekonomiska möjligheter, bättre utbildningsmöjligheter, ökad rörlighet och förändringar i familjelivet på grund av kvinnors yrkesarbete utanför hemmet var några av faktorerna som nämndes av Cedersjö. Medier och globalisering är andra viktiga faktorer i sammanhanget. Förmodligen gäller samma faktorer för förändringsbenägenheten inom Rauhan Sana-riktningen. Cedersjö nämnde dessutom den frikyrkliga privatföretagsamheten som en bakgrundsfaktor till en god ekonomi hos de frikyrkliga.<sup>1260</sup> Flera av informanterna i min undersökning hade på något sätt kopplingar till privatföretagsamhet. Det rörde sig om att deras föräldrar, de själva eller deras barn hade privata företag, antingen som huvud- eller bisyssla. Inställningen till materialismen var paradoxal. Å ena sidan bejakades utvecklingen – de laestadianska familjernas levnadsstandard var lika god som icke-laestadianska familjers. Å andra sidan ville man värja sig för materialismen som idé.

Bland de teologiska förändringarna inom svensk frikyrklighet nämndes en större öppenhet mot Svenska kyrkan och andra samfund samt mot det omgivande samhället och det kulturella utbudet. Detta hör, enligt Cedersjö, samman med att det eskato-

---

<sup>1259</sup> Holm & Sandström 1972, 42–45; Lewis 1997, 126–128; Cedersjö 2001, 100–108.

<sup>1260</sup> Cedersjö 2001, 296–298.

logiska perspektivet har nedtonats inom svensk frikyrklighet. Enligt forskning är etiken inom olika samfund knuten till hur starkt eskatologin betonas. Ju större betoning på Jesu snara ankomst desto mer ökar tendensen att vända världen ryggen. Det motsatta sker även. Ju längre bort domens dag förskjuts, desto mer vill man förbättra den värld man lever i. Svaret på frågan huruvida det har skett en dogmatisk förändring med nedtoning av det eskatologiska perspektivet inom Rauhan Sana-riktningen lyder: ja – kanske. Men ämnet faller utanför ramen för min frågeställning och kräver ytterligare forskning.

Andra förändringar som kunde noteras under undersökningsperioden var söndagsprogrammet. Vi har tidigare sett att traditionen med särskild söndagsklädsel såg ut att försvinna i de laestadianska barndomshemmen. Istället skulle man klä sig anständigt, ett ideal som för övrigt gällde även i vardagslag. Kvinnorna hade i sin barndom sett sina fäder läsa Bibel och postilla på söndagen. Nu läste de själva, eller deras män, barnbiblar för sina barn. Denna läsning skedde inte nödvändigtvis endast på söndagar utan ofta i samband med kvällsritualen i hemmet. Söndagen var en vilodag, men innehållsligt kom den mot slutet av undersökningsperioden allt mer att betraktas som en ledig familjedag, där sammankomstbesöket blev mer förhandlingsbart. Söndagsskolbesöket var inte heller självskrivet. Man kunde utebli på grund av en kritisk inställning till söndagsskolans form och innehåll. Flerstämmigheten bland kvinnorna yttrade sig dock så att det också fanns de som troget besökte sammankomsten och vars barn besökte söndagsskolan.

### *Livsvärden*

Familjen har haft en framträdande position inom Rauhan Sana-riktningen. Därmed har ensamstående riskerat att bli osynliggjorda. De ogifta informanterna hävdade dock att de kände sig delaktiga av sina vuxna syskons familjer, något som de gifta kvinnorna även ansåg om sina eventuella ogifta släktingar. Något diffus verkade de ogiftas roll inom troendegemenskapen som helhet. Familjen var ett centralt mål för de gifta kvinnornas omsorgshandlingar. Det var särskilt inom familjefären som kallelsen fick sitt uttryck. Den sociala identitetens minsta byggsten var den laestadianska familjen, där samtliga medlemmar helst tillhörde väckelserörelsen. Att kvinnor är mera relationsorienterade än män är dock inget specifikt laestadianskt fenomen. Det specifika hos de laestadianska kvinnorna var att livskamraten – äktenskapet anses livslångt – skulle väljas bland de laestadianska männen. Inom Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland och de finländska inomkyrkliga väckelserörelserna har äktenskapet i allmänhet betraktats som ett livslångt förbund.<sup>1261</sup> Skilsmässa har, även om den har förekommit i någon mån, inte betraktats som något egentligt alternativ inom Rauhan Sana-riktningen. Även

---

<sup>1261</sup> Salomäki 2010, 197.

de kvinnor som ansåg att det kunde finnas trossyskon utanför den laestadianska troendegemenskapen tänkte sig att ett äktenskap med en laestadiansk man skulle medföra minst gnissel. Men inte heller detta var specifikt laestadianskt. Inom exempelvis svensk frikyrklighet har man även ansett att äktenskapspartnern bör sökas inom de troendes led.<sup>1262</sup>

En stor del av finländarna anser inte att sexualiteten nödvändigtvis enbart hör till äktenskapet. Till kyrklig och väckelsekyrklig moraluppfattning har dock hört att sexuella relationer utanför äktenskap har ansetts syndiga. Därmed har inställningen till samboförhållanden varit negativ.<sup>1263</sup> Det rådde samsyn hos de intervjuade kvinnorna beträffande inställningen till sexualitet. Sexuellt samliv hörde endast till äktenskapet. Samboförhållanden ställde man sig därmed även negativt till. De var inte jämförbara med äktenskap.

Ett specifikt laestadianskt fenomen blev med tiden de stora familjerna, något som har präglat även andra förgreningar av den laestadianska väckelserörelsen än Rauhan Sana-riktningen. De kvinnliga informanternas attityder till preventivmedelsanvändning var växlande. Den gemensamma nämnaren hos samtliga var att barnen betraktades som Guds gåvor åt det gifta paret. Familjeplanering var inget man ville ägna sig åt. Däremot fanns olika åsikter om preventivmedelsanvändning. De helt övertygade kvinnorna avvisade bestämt några som helst preventiva åtgärder mot graviditeter. Kvinnorna med en mera elastisk hållning kunde principiellt tänka sig situationer där preventivmedel kunde komma på fråga. Exempel på sådana situationer var relaterade till moderns hälsa och familjens välmående. Pragmatikerna åter hade själva använt preventivmedel. Gränserna för de olika kategorierna löpte tvärs genom åldersgrupperna. Det handlade således inte om förändring över tid.

Det var tydligt att kvinnorna bejakade barnafödandet, även de som själva reglerade detta, och att de gick in för sina val motiverade av kallelsetanken. Det var även tydligt att preventivmedelsdiskussionen fördes utifrån ett individuellt och ett socialt perspektiv samt att det kunde råda konflikt mellan nämnda perspektiv. Det individuella perspektivet var av teologisk art och handlade djupast sett om kvinnans gudsrelation. Det grundläggande var vad man uppfattade som Guds vilja i sitt liv. Guds vilja var god och kvinnorna levde med en biblisk referensram där Gud hade den yttersta kontrollen över livet. Det sociala perspektivet var de uttalade och outtalade förvänt-

---

<sup>1262</sup> Cedersjö 2001, 73–87.

<sup>1263</sup> Det finns dock skillnader mellan de olika väckelserörelserna. Hanna Salomäki har undersökt moraluppfattningar bland lekfolket i olika inomkyrkliga väckelserörelser i Finland in på 2000-talet. Hon har funnit en mera tillåtande attityd till föräktenskapligt sex och samboförhållanden inom (den finskspråkiga) Rauhan Sana-riktningen än hos exempelvis gammallaestadianerna. De yngre hade en mera tillåtande attityd än de äldre. Däremot hade samtliga åldersgrupper inom Rauhan Sana-riktningen en negativ inställning till sexuella relationer vid sidan av äktenskap, något som det för övrigt rådde samsyn om hos en stor del av väckelsefolket. Se Salomäki 2010, 342–349.



ningar som kunde finnas inom troendegemenskapen. Det var särskilt i konfliktsituationer mellan de båda perspektiven som de psykologiska argumenten kom in. Var gick rimlighetens gränser för vad en kvinna orkade? Vem tog ansvar för familjer som mådde dåligt? Skyddsneten för de laestadianska familjerna, liksom för familjer i allmänhet i samhället, verkade mot slutet av undersökningsperioden inte alltid vara heltäckande.

Päivi Alasuutari har anfört ett sociologiskt perspektiv på preventivmedelsdiskursen bland gammallaestadianer. Hon menar att den restriktiva hållningen till preventivmedel grundar sig på att man har velat bevara den traditionella familjestrukturen och samtidigt garantera väckelserörelsens fortsättning. Utifrån det synsättet kan förmodligen även barnafödande i andra förgreningar av den laestadianska väckelserörelsen betraktas. På basen av undersökningsresultaten i denna avhandling kan dock andra förklaringsmodeller sökas. Traditionen med många barn har omförhandlats och delvis getts ett nytt innehåll bland de yngre kvinnorna i Rauhan Sana-riktningen.<sup>1264</sup> Den handlar inte mer om budet att uppfylla jorden eller om frågeställningar om sexualitetens uppgift. Det föreföll snarare som om de laestadianska mångbarnsmödrarna önskade representera en alternativ livsstil, en form av proteströrelse. De yngre kvinnorna signalerade ett genomtänkt ifrågasättande av samhällstrender, inte för att de var samhällsfrånvända och isolationistiskt lagda, utan för att de ville betona andra värden än de materiella i 2000-talets Finland.

Enligt Ester Cullblom intar laestadianismen en positiv inställning till den barnafödande kvinnan. Cullbloms reflektioner om de laestadianska kvinnorna i Tornedalen träffar förmodligen rätt även då det gäller de österbottniska Rauhan Sana-riktningens kvinnor:

Och så länge som kvinnan själv förlikar sig med den bilden [den barnafödande kvinnan], om den är självvald och om hon inom sig upplever sig som värdefull för sina egna barn, familjen, rörelsen och samhället är allt gott och väl. Detta kommer barnen tillgodo som något av det värdefullaste i ryggsäcken på livets långa och mödosamma väg. Men alla kvinnor nöjer sig inte med detta. En del av dem vill utveckla andra sidor av sig. Men framför allt annat bör barnen få uppleva sina båda föräldrar som sådana som tar hand om dem, bryr sig om dem, bryr sig om hemmets inre och yttre liv och dessutom att båda föräldrarna har en funktion i samhället utanför hemmet. Förebilder har mer effekt för beteendestyning än aldrig så värtaliga förmaningar och tillsägelser. En sådan arbetsfördelning vinner alla på. Mannen kan då utveckla och bejaka sin förmåga till varma känslorrelationer medan kvinnan kan vänja sig vid att fungera i den formella dimensionen av samhället och stärka den sidan av sin självkänsla.<sup>1265</sup>

---

<sup>1264</sup> Som kuriositet kan nämnas den debatt på ÖT: webbsida i juni 2011 efter en artikel om kvinnans roll inom den gammallaestadianska riktningen. Det intressanta med debatten var försöket att, ur Rauhan Sana-riktningens perspektiv, med bibliska argument klargöra hur många barn en kvinna rimligtvis kunde föda: Kvinnorna på Bibelns tid födde inte tio till femton barn, högst åtta. Dessutom förtydligades Paulus utsaga i 1 Tim 2:15. Kvinnor blir inte saliga på grund av sitt barnafödande eftersom salighetens grund är enbart Guds nåd. Se ÖT, tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?storyID=81655&commentID=241947#241947>> (7.7.2011).

<sup>1265</sup> Cullblom 1996, 70.

### *Det goda föredömet*

Det var i moderskapet som Guds kallelse och kvinnans gensvar särskilt framträdde. Det innebar inte att alla kvinnor stannade hemma under småbarnstiden. Inom samtliga åldersgrupper fanns kvinnor som hade yrkesarbetat heltid eller deltid utanför hemmet. På det viset uppfattade man sig ha haft flera typer av kallelse. Ibland hade omständigheterna varit sådana att modern tvingades till yrkesarbete utanför hemmet. Ibland, och särskilt enligt de yngre kvinnorna, var yrkesarbetet ett stimulerande alternativ till hemarbetet. Trots yrkesarbete hade kvinnorna ansvar för hushållet och i praktiken en central roll i hemmens traditionsförmedling. Det var familjen som var föremål för kvinnornas omsorgstjänster. Förvisso blev fäderna under undersökningsperioden, som en följd av samhällsförändringarna, allt mera delaktiga i familjens vardag. I några av de yngre familjerna hade man fördelat hemarbetet enligt ett välfungerande system. Trots detta var det till stor del kvinnorna som hade kontrollen över hemmen. De var hemmens nav. Nämnade familjemönster, med modern som en central person i hemmet, var ett allmänt rådande fenomen i det finländska samhället in på 2000-talet. Således skilde sig inte de laestadianska kvinnorna i detta avseende från övriga kvinnor i samhället.

Genom artiklarna i *Sions Missionstidning* som betonade betydelsen av föräldrarnas goda föredöme i barnens fostran markerades hemmens beteendeförmedling. Även om artiklarna inkluderade bägge föräldrarna i fostran bör det faktum att kvinnorna var de som generellt spenderade mer tid med barnen ha medfört, att kvinnornas beteende var av särskild vikt. Således var det långt kvinnorna genom beteendeförmedling som såg till att utmaningarna kunde hanteras i hemmen och att redskapen användes. Den muntliga, men även skriftliga, förmedlingen utgjorde därtill stommen i traditionsförmedlingens form. Redskapen, bikt, bön, sång och läsning var inte enbart redskap i kvinnornas egen spiritualitet utan sågs även som verktyg i barnens fostran. De var gemenskapsrelaterade och skulle brukas främst i den lilla, men även i den stora, församlingen. Utmärkande för trosutövningen i hemmen var spontanitet. Bikten utövades spontant inom familjekretsen eller bland trossyskonen. Den återkommande, icke-spontana bönen, i form av afton- och bordsbön var gemensam. Spontan bön tillsammans utanför aftonbön blev vanligare mot slutet av undersökningsperioden. Impulser från bland annat den karismatiska rörelsen inverkade på kvinnornas böneliv. De bad inte enbart *för* barnen, de bad även högt tillsammans *med* dem. I den skriftliga förmedlingen hade *Sions sånger* och psalmboken en central roll. Spontan, unison sång i hemmet var allmänt förekommande. Man läste andlig litteratur för barnen. Samtidigt hade samtliga redskap ett individuellt drag. Bikten var förmodligen resultat av reflektion. Bön var en form av kommunikation med Gud och några av kvinnorna kunde avsätta särskild tid för bön. Den – som man hade upplevt – något njugga inställningen till bönen tycktes avta mot slutet av seklet. Kvinnorna nynnade sånger ur *Sions sånger* under arbetets gång i hemmet. Regelbunden bibelläsning var ett ideal som inte alltid förverk-

ligades. Mångbarnsmödrarnas tid under den mest intensiva perioden räckte inte alltid till. Annan andlig läsning och läsning av profan litteratur skedde i varierande grad. På grund av flerstämmighet uppvisade kvinnornas val och bortval av litteratur och musik variationer.

I traditionsförmedlingen tycktes spontanitet vara att föredra framom det rituella. Förmodligen kom det sig av biktens särställning. Biktens spontana karaktär överfördes sedan till att innefatta alla andra former av trosutövning. Det inövade, rituella uppfattades som mindra äkta och den alltid hotande egenrättfärdigheten kunde lätt få plats i ritualen. Det som man kanske inte alltid beaktade var att spontant umgänge hade blivit allt mera sällsynt ute i samhället och även inom troendegemenskapen mot slutet av undersökningsperioden. Spontana, andliga diskussioner med gäster kunde inte uppstå om gästerna aldrig dök upp på spontana besök i hemmen. Några av kvinnorna sade sig sakna dessa andliga samtal och hade själva organiserat andliga samtal, i form av bibelstudier, i familjekretsen.

Användningen av redskapen var exempel på en trosutövning som genomsyrade kvinnornas liv. Den traditionsförmedling där de själva var aktörer syntes därmed handla om en total traditionsförmedling enligt Hjalmar Sundéns religionspsykologiska definition. Det innebär en förmedling där förmedlaren själv omsatte sina trosargument i det egna livet. Det handlade, som danska Margaretha Balle Petersen har lyft fram, om att livet uppfattas tredimensionellt. Den vertikala dimensionen är upplevelsen av Guds närhet. Den kognitiva dimensionen erbjuder tolkningsramar för livet. Den horisontala dimensionen innefattar gemenskapen med trossyskonen. Det rörde sig hos de laestadianska kvinnorna om ett kallelsemedvetande i likhet med det som har konstaterats hos de schartauanska kvinnorna i Sverige och hos väckelsefolket i allmänhet.

Ytterligare ett religionspsykologiskt perspektiv kan anläggas. Några av traditionsförespråkarna gav anledning till reflektioner kring begreppen säkra och alltför säkra traditionsförmedlare. Barn som fostrades av säkra traditionsförmedlare skulle, enligt Hjalmar Sundéns definition, utvecklas till rollmänniskor. Det innebar i kristen tradition att iklä sig bibliska rollmodeller, ytterst gudsrullen, som en tolkningsram i livet. De alltför säkra skulle däremot utvecklas till läromänniskor där ett rigoröst fasthållande av normer och principer prioriterades. Därmed inte sagt att samtliga av de traditionsförespråkande kvinnorna i undersökningen skulle kunna betraktas som läromänniskor, eller att de progressiva var rollmänniskor. På basen av mitt material kan inte alltför långtgående slutsatser i detta avseende dras. Därtill krävs ytterligare religionspsykologisk forskning.

## 6.2.2 Det materiella utrymmets kvinnor

Det materiella identitetsutrymmet representerades i avhandlingen av tre projektbönehus, nämligen Närvilä bönehus, Näs bönehus och Skutnäs bönehus. Kvinnornas uppgifter i det materiella utrymmets traditionsförmedling var till en del likadana i projektbönehusen. Det analoga förhållande mellan familj och troendegemenskapen innebar att de uppgifter som hörde till kvinnorna i hemmen även hörde till kvinnorna i bönehuset. Således var rollen som värdinna en viktig kvinnoroll i bönehuset under hela undersökningsperioden. Men även andra funktioner inom ramen för sammankomsten kunde skötas av kvinnor, nämligen tolkning och orgelackompanjemang. Den utan tvivel viktigaste funktionen kvinnorna hade i bönehuset var dock åhörarens. Dessutom deltog kvinnorna i den unisona sången. Syföreningen var en annan, även ur ekonomisk synvinkel viktig, verksamhet som kvinnor upprätthöll. Nämnade funktioner problematiserades inte och förändrades inte heller över tid i någon högre grad. De var även sådana funktioner som kvinnor i andra väckelserörelser skötte. Exempelvis kvinnorna i den Lutherska Evangeliföreningen fungerade i stort sett inom samma ramar under 1900-talets förra del.<sup>1266</sup> Mot slutet av undersökningsperioden fick männen ökat tillträde till bönehusens kvinnliga domäner; män och kvinnor kunde tillsammans sköta servering vid sammankomster och stormöten.

Så långt var bilden av bönehusen rätt homogen. I praktiken var Närvilä bönehus det enda av projektbönehusen med en lång tradition av kvinnliga tolkar. Utvecklingen i Närvilä bönehus gick även verksamhetsmässigt i en progressivare riktning i jämförelse med bönehusen i Skutnäs och i Näs. Det innebar att kvinnornas uppgifter var mera mångsidiga i Närvilä bönehus.

Marta- och Mariarollen i bönehuset kan således sägas ha varit de centrala rollerna för bönehusets kvinnor. De skulle tjäna med städning och servering samt lyssna till och begrunda Ordet. Det var även de roller som de intervjuade kvinnorna identifierade sig med. Det var inte frågan om någon passiv Mariaroll i bönehuset. Till uppgiften hörde aktiv förbön för predikanten och sammankomsten. Bland de intervjuade kvinnorna fanns förvisso några som kände sig negligerade i det materiella utrymmet. Inte för att de inte hade tillgång till samtliga av männens funktioner, utan för att de upplevde svårigheter att bli hörda. Det fanns även sådana som ansåg att det var en könsfråga. Att någon av de intervjuade männen upplevde samma sak tyder på att det inte enbart handlade om kön. Det handlade förmodligen snarare om åsiktsbrytningar där kommunikationen mellan olika grupperingar i bönehuset inte fungerade.

Utvecklingen av kvinnornas uppgifter i det materiella utrymmet, bönehuset, kom att präglas av kvinnoprästdebatten inom Svenska kyrkan från mitten av seklet och så småningom även inom Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Inom Rauhan Sana-

---

<sup>1266</sup> Dahlbacka 1997, 231–237.

riktningen intog man en negativ hållning till besluten om kvinnors rätt till prästämbetet.<sup>1267</sup> På grund av att diskussionen om kvinnoprästfrågan inte fördes till slut ledde den till osäkerhet. Det var uppenbarligen en orsak till flerstämmigheten i frågan om kvinnliga söndagsskollärare – och därmed olika praxis i projektbönehusen. Även om dessa uppgifter inte problematiserades i det föreställda utrymmet fanns en spänning som förmodligen kom sig av en ogenomförd definition av söndagsskolan. Olika praxis i bönehusen på grund av flerstämmighet sträckte sig även till synen på tolkning och de administrativa uppgifterna i bönehusen. Det rådde samsyn bland de intervjuade kvinnorna om kvinnliga präster: predikantuppdraget tillhörde männen. En viss osäkerhet fanns angående de teologiska motiven för ståndpunkten, liksom också för dess praktiska konsekvenser. Det var förmodligen en följd av avsaknaden av en grundlig diskussion i ämnet inom Rauhan Sana-riktningen.

### 6.3 Identitet

Vi har sett hur det laestadianska traditionsstoffet har formats under undersökningsperioden. Vi har även kunnat följa de laestadianska kvinnornas, av kallelse inspirerade, traditionsförmedling. Nu återstår att sammanfatta målet med kvinnornas aktivitet inom ramen för avhandlingens tredje centrala begrepp, identitet. Inledningsvis konstaterades att identiteten består av en individuell och en kollektiv dimension. Identiteten formas i olika relationer och situationer under en livslång process. Den är resultatet av de identitetsförhandlingar som vi kontinuerligt för. Trots att vi iklär oss olika roller kan identiteten anses innefatta något mer än summan av de olika rollerna.<sup>1268</sup> Det laestadianska identitetsbygget har undersökts med hjälp av Jonas Ideströms begrepp identitetsutrymmen.

#### *Individuell identitet*

I den individuella identitetens formande har socialisationen, särskilt den som sker genom primärsocialisation, en viktig roll.<sup>1269</sup> Enligt den norska religionspsykologen Sigmund Harbo, som empiriskt har undersökt den kristna fostrans betydelse för vuxenlivets religiösa hållning, har föräldrarnas egen trosutövning en central roll.<sup>1270</sup> Det innebär, för att återknyta till Hjalmar Sundéns teorier om total traditionsförmedling eller blott verbal förmedling, att hemmens socialisation, med beteendeförmedling som cent-

---

<sup>1267</sup> Enligt Jouko Talonen avvisade SRK, De förstfödda (esikoiset), De nyväckta och Rauhan Sana kvinnors tillträde till prästämbetet under åren 1975–1983, även om det i de två sistnämnda förgreningarna fanns en viss flerstämmighet. Se Talonen 1984, 178–183.

<sup>1268</sup> Wellros 1998, 82–84.

<sup>1269</sup> Giddens 2007, 161–167.

<sup>1270</sup> Harbo 1989, 176–185.

ral förmedlingsform, har varit av särskild betydelse för identitetsbygget. Men det innebär samtidigt att de övriga identitetsutrymmenas socialisation har spelat en roll i identitetens formande. En identitetsformande strategi som användes särskilt i det föreställ- da utrymmet var användningen av bibliska rollmodeller. Genom identifikation med dessa erbjöds läsarna tolkningsramar och handlingsmönster. Sundén har menat att ett sådant rolltagande ytterst innebär att gudskrollen anteciperas.<sup>1271</sup>

Enligt Sundén hör identifikation med bibliska rollmodeller även samman med behovet av trygghet.<sup>1272</sup> Synen på tiden och det sätt som förfluten tid, nutid och framtid vävdes samman på har i min avhandling fångats i Jonas Ideströms begrepp *in-via-identitet*. Genom identifikation med bibliska rollmodeller lyftes dåtiden in i presens. Samtidigt var det eskatologiska perspektivet ständigt närvarande. Den ovaraktiga och osäkra tillvaron hanterades genom att markera tryggheten i tron. Det fanns en spän- ning mellan det jordiska och det himmelska medborgarskapet. Den ledde till fler- stämmighet. "Att leva i världen men inte av världen" ledde till olika handlingsmönster. Antingen slöt man sig närmare inåt mot gruppen eller så vände man sig utåt för att påverka världen.

I det levda utrymmet, hemmet, var trygghetsaspekten central. Traditionsförmed- lingens mål eller *telos*, ett annat begrepp som Ideström har använt, fanns på flera ni- väer. Huvudmålet var eskatologiskt och omfattade samtliga familjemedlemmar. Där- med var valet av äktenskapspartner av betydelse. Det var önskvärt att den laestadian- ska kvinnan gifte sig med en laestadiansk man. Men målet hade även en presensdimen- sion. Det gällde att förbli i tron. Därmed fanns mindre delmål som gällde kroppslig och andlig renhet samt med tiden även hemmets renhet. Kvinnorna använde olika typer av strategier för att nå målen. På grund av flerstämmighet fanns strävan efter kontinuitet i traditionsinnehållet och önskan om förändring sida vid sida.

### *Social identitet*

Parallellt med den för väckelserörelser typiska markeringen av personlig avgörelse och därmed även identiteten som benådad troende löpte symbiosen med den kollektiva, eller sociala identiteten. Den individuella identiteten som kristen eller Guds barn och den sociala identiteten som en del av den laestadianska väckelserörelsen var nämligen tätt sammanhörande. För den sociala identiteten fanns även rollmodeller. Genom de bibliska berättelserna aktualiserades olika termer för samhörigheten inom troende- gemenskapen. Samtidigt fanns in-via-tanken och eskatologin ständigt närvarande. Genom att hålla samman och hålla ut i tron skulle alla nå målet. Med hjälp av de bib- liska rollmodellerna försökte man även identifiera de icke-troende.

---

<sup>1271</sup> Sundén 1959, 51–68.

<sup>1272</sup> Sundén 1959, 56.

Den sociala identiteten materialiserade sig på olika nivåer under olika epoker. Under tiden före mitten av 1900-talet var det levda utrymmet, hemmet, centralt för den laestadianska sociala identiteten. Hemmets betydelse var förvisso markerad under hela perioden, emedan hemmets gemenskap var grundläggande för laestadianska trosformens utövning. Men hemmets särskilda ställning under nämnda period kom sig dessutom av att traditionen med hemsammankomster fortfarande i någon mån fanns kvar, även om bönehusen byggdes vid tiden omkring sekelskiftet. Det var under undersökningsperiodens första tid som troendegemenskapen använde termen "laestadianer" vid sidan av den etablerade termen "kristna" som självdefinition.

Tiden från mitten av 1900-talet fram till 1980-talet kan karaktäriseras som bönehusidentitetens epok. Den sociala identiteten i det levda utrymmet och i det materiella utrymmet smälte samman till en enhet. Det var under den perioden som de sociala och teologiska markörerna särskilt utformades. Det innebar att den kontrasterande sociala identiteten samtidigt betonades. Det var även under den epoken som verksamhetsformen i allt högre grad normerades. Basverksamheten med sammankomster och söndagsskola knöts till den laestadianska identiteten. Det var ytterligare under den perioden då bilden av troendegemenskapen utåt sett var som mest homogen, även om flerstämmighet fanns med i bakgrunden.

De sista decennierna av undersökningsperioden karakteriserades av att bönehusidentiteten och hemmets laestadianska identitet smälte samman till en större helhet, stormötesidentiteten och vidare i en global laestadiansk väckelserörelseidentitet. Det innebar att flerstämmigheten inom väckelserörelsen synliggjordes på ett nytt sätt. En uttrycklig laestadiansk livsstil blev inte alltid möjlig att urskilja. Utvecklingen avspeglade samhällsutvecklingen där individualistiska tankegångar i allt högre grad betonades.

Det religiösa språkbrukets betydelse framträdde även som en faktor i forandet av den sociala identiteten. Det gällde gemensamma formler och formeluttryck och det gällde framför allt användandet av fridshälsningen. Genom denna bekräftades den individuella laestadianska identiteten samtidigt som samhörigheten med gruppen förstärktes. Fridshälsningens användning visade tecken på att avta mot slutet av undersökningsperioden.

Ovan skissade utveckling visar att det fanns flerstämmighet i samtliga identitetsutrymmen. Den ledde till variationer i synen på den sociala identiteten. Rymdes man inte innanför bönehusidentitetens ramar blev stormötesidentiteten desto viktigare. Det handlade om att toleransens gränser var mer elastiska i stormötesidentiteten.

## 6.4 Jämställdhet och makt i laestadianskt perspektiv

Könsidentiteten har inte problematiserats i alltför hög grad i min avhandling. I de olika identitetsutrymmena har den dock tidvis skymtats. Den i genusforskningen särskilt betonade jämställdhetsfrågan kommer därför i innevarande avsnitt att diskuteras utifrån kvinnors aktiviteter i de olika identitetsutrymmena. Begreppet jämställdhet har ofta sammanblandats med begreppet jämlikhet. Jämlikhet understryker alla individers lika värde, oberoende av kön, etnicitet, religion, social tillhörighet och sexuell läggning. Till en kristen människosyn hör individens okränkbara värde. Varje människa är skapad till Guds avbild.<sup>1273</sup> Jämställdhet handlar däremot om relationen mellan män och kvinnor. Jämställdhetssträvanden handlar om att män och kvinnor skall ha lika rättigheter och skyldigheter till ekonomiskt oberoende, till att vårda hem och barn samt att delta i politiska, fackliga och andra samhällsaktiviteter.<sup>1274</sup>

Torjer Olsen har konstaterat att könssystemet hos Lyngenaestadianerna, som en följd av samhällsförändringar och generationsskiften, har genomgått en långsam förändring från 1940-talet fram till in på 2000-talet. Kvinnoprästdiskussioner, jämställdhetsfrågor och en liberalisering av synen på sexualitet på 1960-talet utmanade det dittills rådande kvinnoidealet, där moderskapet hade stått i centrum. Utmaningarna medförde till att börja med förändringar i könsdiskursen. Därefter kom förändringar i social praxis och slutligen en "försiktig integration av kvinnor i organisationen och diskursen". Olsen har funnit att det har lett till en ökad valfrihet för de lyngenaestadianska kvinnorna.<sup>1275</sup> En liknande utveckling har även noterats i min undersökning, även om flerstämmigheten har gjort sig påmind under hela undersökningsperioden.

### *Jämställdhet i identitetsutrymmena?*

Hur var det då med jämställdheten i det föreställda utrymmet? Om jämställdhet betraktas ur den synvinkeln att antalet kvinnliga och manliga skribenter borde ha fördelats jämt, rådde inte jämställdhet i det föreställda utrymmet. Männerna stod ju för merparten av artiklarna under hela undersökningsperioden. Om artiklarnas form och innehåll däremot ställs i fokus förändras bilden. I undersökningsperiodens början framgick att kvinnors rätt att författa artiklar till tidskriften hade ifrågasatts. Kvinnliga artikelförfattare fick dock understöd av andra skribenter. Några betänkligheter mot det kvinnliga författarskapet i *Sions Missionstidning* framträdde inte därefter. Från en till att börja med förhållandevis anspråkslös framtoning i sina artiklar övergick kvinnorna med tiden till att allt mer författa artiklar som liknade männens beträffande form och

---

<sup>1273</sup> Betänkande "Kyrkan och registrerade partnerskap". Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Serie B 2009:1. Helsingfors. Tillgänglig: <[http://evl.fi/EVLSv.nsf/Documents/4D33A4EE655776F2C2257582002BAF3E/\\$file/registrerade%20partnerskap\\_20\\_3.pdf](http://evl.fi/EVLSv.nsf/Documents/4D33A4EE655776F2C2257582002BAF3E/$file/registrerade%20partnerskap_20_3.pdf)> (23.8.2011).

<sup>1274</sup> Schömer 2003, 90–101.

<sup>1275</sup> Olsen 2008, 231–241.



innehåll. Förmodligen ansågs kvinnliga och manliga artikelförfattare komplettera varandra på ett ypperligt sätt.

Ytterligare kan ett jämställdhetsperspektiv anläggas på den kvinnosyn som framträdde i det föreställda utrymmet. Var det särskilda kvinnoidealet som har konstaterats råda ett uttryck för obalans i jämställdheten? Svaret är: ja – men flerstämmigheten bör beaktas. De specifika föreskrifterna om kvinnors utseende kan ses som uttryck för obalans i jämställdheten. Frågan om kvinnors klädsel och frisyrer dryftades i det föreställda utrymmet med jämna mellanrum under hela undersökningsperioden. Å ena sidan betraktades kvinnors normbrott som tecken på förvärldsligande och, med tiden, som ett hot mot konformiteten inom troendegemenskapen. Å andra sidan sågs föreskrifterna som uttryck för "männens diktatur". Det fanns således röster i det föreställda utrymmet som uttryckte såväl en jämställd som en obalanserad syn på utmaningar för kvinnor och män.

Idealet med trofasthet i gudsrelationen, vilket även framträdde i det föreställda utrymmet, gällde kvinnor och män. Den kristna ideologins komplementära könsuppfattning utgjorde grunden för synen på man och kvinna i det föreställda utrymmet; mannen och kvinnan är skapade olika men med samma värde. De kompletterar varandra och bildar tillsammans en helhet.<sup>1276</sup> Utifrån kvinnornas – särskilt mödrarnas – centrala ställning i hemmen formades idealet ifråga om den goda modern i *Sions Missionstidning*. Att idealet kunde te sig ouppnåeligt för den enskilda kvinnan måste anses troligt. Då ideal och verklighet inte möttes blev emellertid begreppet nåd centralt. Kvinnorna var lika kvalificerade som män att bruka redskapen bikt, bön, läsning och sång i kampen mot utmaningarna.

Begreppet jämställdhet präglades av mångtydighet hos de intervjuade kvinnorna i avhandlingen. Eva Magnusson som har undersökt hur jämställdhet konstrueras i barnfamiljer i Finland, Sverige och Danmark har även noterat begreppets mångtydighet. I Magnussons avhandling handlar jämställdhet på det praktiska planet om hur man fördelar hemarbete, fritid och föräldraledigheter i familjerna.<sup>1277</sup> Magnusson har frågat sig varför vägen till jämställdhet i hemmen, i bemärkelsen jämn arbetsfördelning, har varit så lång och anför några tankar om detta. Enligt henne kan orsakerna till detta ligga i traditionens makt, i arbetsplatsernas krav på männen och försämrad ekonomi i

---

<sup>1276</sup> En belysande artikel fanns i SMT 7–8/1994, s 12–17. Artikelns författare var *Kurt Hellstrand* och rubriken var "Att leva i äktenskap".

<sup>1277</sup> Enligt Eva Magnusson kunde inte något särskilt samband påvisas mellan fördelningen av föräldraledigheter och upplevelser av jämställdhet i de undersökta familjerna. Magnusson 2006, 77–78. Ett sådant samband har däremot *Johanna Lammi-Taskula* funnit i sin undersökning bland finländska familjer. Fädernas utnyttjande av sin rätt till föräldraledighet kunde relateras till i vilken grad de deltog i hushållsarbetet. Lammi-Taskula 2007, 148–149.

familjen till följd av faderns föräldraledighet eller i föreställningar om naturliga skillnader mellan kvinnor och män.<sup>1278</sup>

De intervjuade kvinnorna framträdde som flexibla, självständiga och jämställda kvinnor som hade skapat sitt livsutrymme där moderskap och hem var viktiga beståndsdelar. Men även andra ingredienser, som exempelvis yrkeskarriär, kunde inrymmas. De relaterade jämställdhet till fördelningen av hemarbete och fritid samt till beslutsfattande och ledarskap. Fördelningen av föräldraledigheter nämndes inte i det sammanhanget. I den mån begreppet jämställdhet relateras till hemmets arbetsfördelning såg det ut att råda obalans i jämställdheten i de intervjuade kvinnornas hem. De flesta kvinnor utförde ju merparten av hemarbetet. Det betraktades som naturligt om maken förvärvsarbetade. De yngre kvinnorna förväntade sig dock en jämn arbetsfördelning i hemmet. Det var viktigt med tanke på bägge makarnas rätt till fritid. Där kvinnorna inkluderade ledarskap och beslutsfattande i begreppet jämställdhet blev bilden mera komplex. Om jämställdhet innebär delat ledarskap, då var de laestadianska makarna inte jämställda. Flera av kvinnorna upplevde nämligen sig själva som hemmets ledare. Några av kvinnorna var förmodligen influerade av den karismatiska rörelsen. Dessa förväntade sig uttryckligen ett tydligt manligt ledarskap, som de strävade efter att underordna sig. Det uppfattades som den bibliskt rätta äktenskapsmodellen. Därmed var inte jämställdhet, enligt definitionen delat ledarskap, ens eftersträvansvärd. Det innebar inte att mannen skulle uppträda som en enväldig härskare i hemmet. Beslut skulle tas efter makarnas gemensamma diskussioner, där respekt var honnörsordet. Det innebar att mannens röst, om man inte kunde komma överens, i sista hand avgjorde. Trots detta betraktades inte mannens ställning som särdeles fördelaktig – den var förenad med ett större ansvar. Det var ytterst mannens bibelkunskap och kristliga leverne som utgjorde grundbulten i hans auktoritet.

Frågan om jämställdhet bör betraktas i ljuset av synen på det konungsliga prästerskapet. Kvinnor och män var fullvärdiga konungsliga präster – prästerskapet inklu-

---

<sup>1278</sup> Magnusson 2006, 221–229. I en artikel i *Dagens Nyheter* i januari 2008 konstaterades även: "Intervjuer med svenska par illustrerar att familjelivet ofta följer rutiner och vanor som anses gagna familjens behov. De intervjuade männen och kvinnorna legitimerar ofta det relativt traditionella beteendet genom att hänvisa till personlig lämplighet och intresse samt behovet av kompromisser. Dessa faktorer påverkas i sin tur av kulturellt bestämda föreställningar om kärlek och tväsamhet, samt vad som betraktas som manligt och kvinnligt. Att mannen i ett parförhållande tar på sig en traditionell mansroll medan kvinnan går in i kvinnorollen beror på att båda upplever att de på detta sätt tillfredsställer varandras och familjens behov." Se DN, artikel, elektroniskt material, tillgänglig: <<http://www.dn.se/debatt/vi-kan-inte-bortse-fran-jamstalldhetens-baksida>> (23.8.2011).

Jämställdhet mellan könen har ur samhällsperspektiv uppfattats som likadana möjligheter att välja utbildning och arbete, lika lön för lika arbete och lika stora påverkningsmöjligheter i samhälle och arbetsliv. Finlands regering har från 1990-talet utarbetat jämställdhetsprogram för att förverkliga jämställdheten i samhället. Möjligheten till föräldraledigheter har förbättrats för bägge föräldrarna, och man har genom olika politiska beslut försökt möjliggöra kombinationen av bägge föräldrarnas yrkesarbete och familj. Mäns möjligheter till pappaledigheter har ansetts ha en betydande roll för främjandet av jämställdhet mellan könen. Se Statsrådets redogörelse om jämställdhet mellan kvinnor och män 2010, 153, 162–163.

derade ju även barn. Denna fullvärdighet synliggjordes främst i bikten. Här finns en intressant parallell till exempelvis de nykarismatiska rörelserna.<sup>1279</sup> Den erfarenhetsmässiga betoningen av karisman, nådegåvorna, har lett till jämställdhet och elasticitet i de traditionella könsrollerna. Att kvinnorna inom nykarismatiska rörelser upplever sig jämställda grundar sig just på deras, med männen identiska, andliga kapacitet. Detta på karisman byggda ideal, som Tuija Hovi har kallat "retorisk asexualitet", innebär att könsskillnader till synes nedtonas men i själva verket upprätthålls, eftersom den komplementära synen på man och kvinna finns med.<sup>1280</sup> Bikten kan inom den laestadianska väckelserörelsen betraktas som en sådan könsneutral "karisma" som förstärker upplevelsen av jämställdhet.

Frågan om jämställdhet i det levda utrymmet kan även relateras till kallelsetanken. Familjen utgjorde en enhet där var och en hade sin gudagivna kallelse – mannen i egenskap av make och far<sup>1281</sup>, kvinnan som maka och mor. Kallelsen var inte nödvändigtvis knuten till enskilda arbetsuppgifter och den enas kallelse var inte förmer än den andras. Jämställdheten i det materiella utrymmet bör betraktas ur ovan nämnda perspektiv. Kallelsetanken var även här central. Män och kvinnor i det konungliga prästerskapet hade olika typer av kallelse i hem och församling. Men om jämställdhet i bönehuset innebär att kvinnor borde uppträda som predikanter kan projektbönehusen knappast betraktas som någon arena för jämställdhet. Om man dessutom anför ett maktperspektiv som Päivi Alasuutari har gjort bland gammallaestadianerna kan det, ur

---

<sup>1279</sup> Till de nykarismatiska rörelserna räknas rörelser som uppstod i samband med den tredje vägen av den karismatiska rörelsen. Hit hör bland andra cityförsamlingar inspirerade av Torontorörelsen. Se Hovi 2009. Uuskarismaattinen yhteisöllisyys – vapaata sitoutumista, elektroniskt material, tillgänglig: <<http://www.teologia.fi/tutkimus/uskonto-ilmiona/536-uuskarismaattinen-yhteis%C3%B6llisyys-vapaata-sitoutumista>> (23.8.2011).

Till den finskspråkiga karismatiska rörelsen hör bland andra "Hengen uudistus kirkossamme" och föreningar som Rukospalvelu ry, Palatsiseurakunta, Ilpoisten Rukous ja ylistyspiiri och även på svenskt håll kända Nokia Missio ry. Se "Kirkolliset herätysliikkeet: karismaattinen liike", elektroniskt material, tillgänglig: <<http://www.uskonnot.fi/uskonnot/view?religionId=37>> (23.8.2011). Ytterligare är Oas-rörelsen verksam i Svenskfinland.

<sup>1280</sup> Hovi menar att "retorisk asexualitet" även är ett ideal inom andra av mystik influerade rörelser. Se Hovi 2011, 195–207.

<sup>1281</sup> Även om tre manliga informanter fanns med bland de intervjuade har jag inte diskuterat mäns roll i traditionsförmedlingen på basen av manliga utsagor. Det huvudsakliga bidraget från männens utsagor gällde den traditionsförmedling som männen hade varit föremål för i sina barndomshem. För fortsatt forskning kunde en undersökning som omfattar manlighet och manliga roller inom Rauhan Sana-riktningen vara intressant. Antero Ruokokoski som har undersökt faderskap bland unga gammallaestadianska män har noterat att männen ofta identifierade sig med rollen som familjeförsörjare. Ruokokoski ansåg att männen inte trots detta iklädde sig ett helhetsansvar för familjen utan såg sig närmast som assistenter till hustrun i hemmet. Ett helhetsansvar definierades som ett symmetriskt föräldraskap där bägge parterna är tillgängliga för barnen och har en nära, varm och emotionellt laddad växelverkan med dessa. I det symmetriska föräldraskapet skall ingendera parten offra det egna livet eller yrkesidentiteten för barnens skötsel. Traditionella könsroller skall medvetet krossas. Den traditionella hemmamammarollen sågs som hot mot ett symmetriskt föräldraskap. Hemmapapparollen skulle betraktas som ett lika naturligt alternativ som hemmamammarollen. Ruokokoski befarade att även om män deltar i arbetet med barn och hem kan detta leda till att könsrollerna förstärktes inom gammallaestadianismen. Se Ruokokoski 2007, 63–66, 75–76, 81–82.

jämställdhetens synvinkel, se riktigt illa ut. Alasuutari har ansett att kvinnors till synes upphöjda status som mödrar skall betraktas som ett dolt kvinnoförtryck.<sup>1282</sup> Jämställdheten kan dock betraktas ur ett annat perspektiv, vilket Leena Numminen har gjort i sin undersökning om de förstfödda laestadianska kvinnorna. Enligt henne skulle det analoga förhållandet mellan hem och (laestadiansk) församling innebära att traditionella kvinnliga roller som värdinnerollen aktas lika högt som predikantens.<sup>1283</sup>

Tuija Hovi har knutit de elastiska könsrollerna inom nykarismatiska rörelser till den könsneutrala hållningen i synen på nådegåvorna. Erfarenheter av karisma har visat sig öka flexibiliteten för kvinnors aktiviteter i den offentliga verksamheten.<sup>1284</sup> Inom Rauhan Sana-riktningen utvidgade dock inte bikten kvinnornas handlingsutrymme i det materiella utrymmet generellt. Här fanns flera faktorer som inverkade. Distinktionen mellan det allmänna och det särskilda ämbetet var av betydelse. Det smala verksamhetsutbudet var en annan faktor, där projektbönehusen dock utvecklades i olika riktningar under undersökningsperioden. Det fanns ett samband mellan bredare verksamhet och ökad kvinnlig aktivitet.

Inom forskningen finns divergerande uppfattningar om kvinnornas offentliga roll inom den tidiga laestadianska väckelserörelsen.<sup>1285</sup> Diskussionerna har ibland förts i den riktningen att kvinnornas befogenheter har kringskurits och att den laestadianska väckelserörelsen därmed skulle nedvärdera kvinnornas insatser.<sup>1286</sup> Ester Cullbloms slutsatser om den laestadianska väckelserörelsen i Tornedalen kan dock ifrågasättas:

Man kan förundra sig över att dessa kvinnor, som betytt så mycket för rörelsen och för Laestadius personligen, inte har synliggjorts eller tillerkänts som viktiga förkunnare inom laestadianismen. Det ligger nära till hands att tolka detta som en följd av det patriarkala samhället, där endast det manliga ordet och manliga gärningar sattes på pränt. I samband med kvinnoprästfrågan i vår tid har laestadianer, bland dem en del präster, framträtt som starka motståndare till kvinnliga präster. De har således lämnat Laestadius och Raattamaas uppskattande kvinnoosyn.<sup>1287</sup>

Måste nödvändigtvis ett handlingsmönster som grundar sig på övertygelsen om en biblisk ordning innebära, att den "uppskattande kvinnoosynen" har övergetts i den laestadianska väckelserörelsen?

---

<sup>1282</sup> Alasuutari 1992.

<sup>1283</sup> Numminen 2000.

<sup>1284</sup> Hovi 2011, 195–207.

<sup>1285</sup> Raattamaa försvarade, som tidigare har nämnts, kvinnors rätt att förklara Ordet på mindre möten – om det inte fanns upplysta män – men tog avstånd till kvinnliga präster. Pekka Raittila hör till dem som har hävdats att predikantämbetet inom laestadianismen har hört till männens domän. En viss begreppsförvirring gällande begreppen förkunnare eller predikant (saarnaaja) har dock gjort att källorna har tolkats olika, enligt Raittila. Se Raittila 1967, 5. Det vanliga begreppet som användes för exempelvis Sofia Hackzells verksamhet var att hon "talade" eller "förklarade" Ordet på hemsammankomsten. Se Raittila 1965, 166. Seppo Lohi har velat avgränsa Johan Raattamaas ställningstagande år 1878 till ett enskilt fall. Se Lohi 1997, 122–124.

<sup>1286</sup> Se exempelvis Cullblom 2000, 130–139.

<sup>1287</sup> Cullblom 1996, 27.

Torjer Olsen har påpekat att perspektivet har betydelse för synen på kön. Ur Olsens utifrånperspektiv betraktat handlar könskonstitueringen bland Lyngenlaestadianer om sociala konstruktioner, där makt har en avgörande roll. Inifrånperspektivet åter, handlar om övertygelsen om en Guds ordning i världen, i vilken människan är kallad till att leva.<sup>1288</sup> Birgitta Meurling som har undersökt kön i en kontext av kristen ideologi fann att det kristna tankegodset hade en avgörande roll i prästfruars könskonstituering. Samtidigt rådde en spänning mellan det könskomplementära och det jämställdhetsinriktade tänkandet hos de undersökta prästfruarna. Meurling har inramat grundvillkoren för de svenska prästfruarnas könskonstituering med begreppen tro, dikotomiskt kön och makt.<sup>1289</sup> En sådan inramning kan anses gälla även de laestadianska kvinnorna med en liten utvikning av begreppet makt.

Makt kan definieras som en form av inflytande.<sup>1290</sup> Om makt uttrycker en individs förmåga att påverka en annan individ kan frågan ställas vem som till syvende och sist har mest makt. Om de verkliga makthavarna är de som kan påverka morgondagens medborgare står de laestadianska kvinnorna i en säregen maktposition – i synnerhet de kvinnor som väljer att fostra sina barn hemma. Inom genusforskningen har man särskilt påpekat den asymmetriska könsmaktfördelningen i den heterosexuella parrelationen.<sup>1291</sup> Makt brukas och kan framför allt missbrukas i såväl parrelationer som andra mellanmänskliga relationer. De laestadianska relationerna utgör inga undantag. De laestadianska kvinnorna och männen – och det gäller kvinnor och män överallt i världen – har fortfarande något att lära av det bibliska konceptet för maktutövning: störst är den som tjänar.

---

<sup>1288</sup> Olsen 2008, 231–234.

<sup>1289</sup> Meurling 1996, 247–270.

<sup>1290</sup> Enligt Nationalencyklopedin (1993) utövas makt när "en aktör A får en aktör B att handla enligt A:s vilja, även om handlingen strider mot B:s vilja eller intressen".

<sup>1291</sup> För att tränga in i maktproblematiken i parrelationer har man försökt kategorisera maktbegreppet ytterligare: egenmakt i bemärkelsen självbestämmanderätt, emotionell makt som kopplas till beroende och emotionella behov samt normativ makt som anses förstärka mannens makt, är exempel på några definitioner av makt. Magnusson 2006, 250–252.

# Bilagor

## Bilaga 1: Intervjufrågor

Berätta allmänt om livet och livssituationen.

Berätta vem du är, när du är född, vilken utbildning du har och vad du arbetar/har arbetat med. Berätta även, om du är gift, vem du är gift med, vad din make/maka arbetar med, hur många barn ni har och hur gamla de är samt vad de studerar/arbetar med och om de är gifta, vem maken/makan är och hur många barn de har.

1. Berätta om ditt barndomshem: Hur många barn, (i vilken ordning är du i syskonskaran?) hur fick ni er utkomst?
2. Hur var arbetsfördelningen i hemmet?
3. När, var och hur blev du en laestadian?
4. Vad hade konfirmationen för betydelse för dig?
5. Vad betyder dopet för dig?
6. Vilka religiösa samlingar deltog ni i (kyrkans, bönehusets? Gudsfrids-hälsningens plats)
7. Vem anser du hade störst inflytande på din kristna tro, då du var barn?
8. På vilket sätt skilde sig ditt barndomshem från ett som inte var laestadianskt?
9. Var det viktigt för dina föräldrar att ni barn skulle bli/förbli laestadianer? Varför/varför inte?
10. På vilket sätt lärde du dig skillnad mellan rätt och fel? (Fanns syndakatalog? Vad ingick?)
11. Vem vände du dig till då du hade problem, eller då du behövde tala med någon?
12. Beskriv en biktsituation hemma.
13. Vad betydde sången i ditt barndomshem? Sjöng ni hemma? Berätta om sånger, vem sjöng, vad sjöngs och när.
14. Läste ni böcker? Berätta om böcker, tidningar, vem läste och när.
15. Bad ni hemma tillsammans? Berätta om bönerna, vem bad och när.
16. Hölls det övriga andakter hemma? Berätta.
17. Var det skillnad på vardag och helg? Berätta.
18. Hur firades jul?
19. Hur firades påsk?
20. Hurudan var din mamma, andligt, men också som människa?
21. Hurudan var din pappa, andligt, men också som människa?
22. Hurudan var deras förhållande till varandra?
23. Vilka skillnader fanns i pojkar och flickors fostran?
24. Förekom aga?
25. Finns det annat du vill säga om ditt barndomshem?
26. Berätta om en vanlig dag i ditt eget hem. (Också under småbarnsperioden.)
27. Hur förlöpte/förlöper en vanlig söndag?
28. Hur har ni firat/firar ni jul?
29. Hur har ni firat/firar ni påsk?
30. Vilka yttre skillnader finns/har funnits mellan ditt hem, och ett icke-laestadianskt hem?
31. Vad har du velat lära dina barn/andras barn om kristen tro? Varför?

32. På vilket sätt har du lärt dem? (Har det funnits syndakataloger och vad har ingått?)
33. Hur har själavården fungerat i ditt hem?
34. Har ni agat barnen?
35. Vad har sången betytt i ditt hem? Har ni sjungit? Berätta om sånger, vem sjöng och när?
36. Har ni läst böcker? Berätta om det, vem läste och när?
37. Har ni bett hemma? När och vem har lett bönen? Ber du själv?
38. Kan du berätta mer om andaktslivet i ditt eget hem?
39. Finns det annat du vill säga om ditt eget hem?
40. Vilka skillnader finns/har funnits i ditt sätt att leva, och ett icke-laestadianskt sätt?
41. Vilka skillnader bör det finnas?
42. Hade du kunnat/kan du tänka dig att gifta dig med en icke-laestadiansk man/kvinna? Varför/varför inte?
43. Har du någon kvinnlig/manlig förebild? Berätta.
44. Vad förväntar du dig av den kristna maken/makan?
45. Hur ser du på jämställdhet i äktenskapet?
46. Varför har du valt att arbeta i hemmet/arbete utanför hemmet/studera?
47. Hur ser du på sexuell samliv med tanke på sexuell aktivitet innanför och utanför äktenskapet?
48. Hur ser du på preventivmedel och abort?
49. Hurudan är din Gudsbild?
50. På vilket sätt sköter du din psykiska och fysiska hälsa?
51. Vad anser du om manliga och kvinnliga roller inom laestadianismen?
52. Har du vänner som inte är laestadianer? Hur ser du på dem?
53. Vem/vilka personer eller när hälsar du med Guds frid?
54. Vilken är den ogiftas roll i den laestadianska rörelsen?
55. Vilka religiösa samlingar besöker du regelbundet/ibland (hur ofta?)? (Kyrkan, endast förrättningar eller endast bönehuset)
56. Deltar du i frids- eller bönehusföreningens övriga samlingar, syförening, årsmöten och andra allmänna möten? Varför/varför inte?
57. Vad tror du är kvinnans uppgift i bönehuset?
58. Vad är mannens uppgift i bönehuset?
59. Vad har du för inställning till kvinnliga präster, kvinnliga s-skollärare och tolkar samt kvinnor i övriga uppgifter i bönehuset? Motivera.
60. Har det funnits kvinnliga predikanter, s-skollärare, tolkar eller kvinnor med andra synliga uppgifter i din barndom i bönehuset?
61. Vad är din uppgift i bönehuset?
62. Vilket stöd önskar du från bönehuset med tanke på barnens fostran? Behöver laestadianska barn och unga aktiviteter inom sin egen rörelse idag? (ex hobbykvällar/lagsporter/bibelstudier)
63. Finns det något du vill tillägga? Något som du är speciellt glad över eller något som du är speciellt missnöjd över i bönehuset?
64. Har du ännu något som du vill tillägga om den laestadianska traditionsförmedlingen eller livet som laestadian i allmänhet?

Gudsfrid

Jakobstad den 5 nov 2008

Mitt namn är Gerd Snellman och jag bor i Jakobstad. Jag håller som bäst på att göra en undersökning om den laestadianska kvinnans roll i traditionsförmedlingen. För denna har jag planerat att intervjua och delvis även redan intervjuat laestadianska kvinnor i olika åldrar och livssituationer i Jakobstad, Näs och Karleby. Totalt kommer jag att intervjua ca 20 personer, de flesta kvinnor, men också några män. Jag har velat få med storbarnsfamiljemödrar, mammor i mindre familjer, mammor som arbetar hemma och yrkesarbetande mammor samt även några barnlösa kvinnor. Dessutom har jag valt kvinnor i olika åldrar. Utifrån dessa kriterier skulle Du passa bra att intervjua. Jag vill betona att valet att ställa upp för intervju är helt fritt, man får säga nej.

Resultatet av undersökningen kommer att presenteras i en doktorsavhandling, som jag räknar ska bli klar år 2011.

**Alla intervjupersoner kommer att vara anonyma.** Jag kommer att presentera närmare på vilket sätt anonymiteten säkras.

Det som är intressant för min undersökning är på vilket sätt det andliga arvet förs till nästa generation. I intervjuerna kommer frågor om såväl barndomshem som det egna hemmet att ställas. Frågorna gäller både praktiskt och andligt arbete i hemmet. Jag kommer även att ställa frågor om Din roll i verksamheten i bönehuset.

Intervjuerna beräknas ta ca 2 h per gång, max 3 gånger. Helst intervjuar jag i Din egen hemmiljö, om det går.

Efter att jag har skrivit ut intervjun, sänder jag den till Dig, och Du har möjlighet att ge Dina synpunkter på den, och ännu korrigera något.

Jag ringer någon dag eller kväll i nästa vecka, för att höra hur Du ställer Dig till detta. Det är, som sagt, helt frivilligt, men jag är mycket glad om Du kan tänka Dig att dela med Dig av Dina åsikter och erfarenheter.

Med vänliga hälsningar

Gerd Snellman



Gudsfrid

Jakobstad den 20 februari 2009

Jag fortsätter med mina studier om den laestadianska kvinnans roll i traditionsförmedlingen. Det som är intressant för min undersökning är på vilket sätt det andliga arvet förs till nästa generation. Jag har utvidgat studien på det viset att även laestadianska kvinnor från Näs Fridsförening och Närvilä Bönehusförening har intervjuats. Totalt har jag intervjuat ca 20 personer, de flesta kvinnor, men också några män. Jag har velat få med storbarnsfamiljemödrar, mammor i mindre familjer, mammor som arbetar hemma och yrkesarbetande mammor samt även några barnlösa kvinnor. Dessutom har jag valt kvinnor i olika åldrar.

Av de kvinnor och män som jag ursprungligen intervjuade i Jakobstad har jag valt bort några. Du hör inte till dem. Jag hoppas att Du fortfarande är positivt inställd till att vara en av mina informanter.

Resultatet av undersökningen kommer att presenteras i en doktorsavhandling, som jag räknar ska bli klar år 2011.

**Alla intervjupersoner är anonyma.**

Intervjun med Dej är i stort sett klar. Jag har några tilläggsfrågor som går bra att ställa i telefon.

Jag har skrivit ner intervjuerna som gjordes redan åren 2002 – 2004. Jag sänder en kopia på utskriften som Du får behålla. Jag ber att Du läser igenom den och kontrollerar att detta fortfarande stämmer överens med Dina åsikter idag. Jag sänder också en kopia på anteckningar som jag har gjort, i samband med intervjuer i hemmet eller per telefon. Jag önskar att Du också läser igenom dem och ser om de är överensstämmande med Dina åsikter idag.

Jag ringer någon dag eller kväll om ett par veckor, för att höra om Du vill tillägga eller korrigera något.

Det är, som sagt, helt frivilligt, fortfarande, men jag är mycket glad om Du kan tänka Dig att fortsättningsvis dela med Dig av Dina åsikter och erfarenheter.

Med vänliga hälsningar

Gerd Snellman

## Bilaga 4: Artikel i SMT 3/1958, s 45–46 skriven av Linnéa Wikberg.

### Den praktiska kristendomen

I begynnelsen skapade Gud människan till sin fullkomliga avbild: helig, rättfärdig, syndfri. Genom syndafallet fördärvades emellertid denna Guds avbild hos människan och hon ådrog sig den eviga dödens förbannelse. Men ”Gud, som vill att alla människor skola frälsta varda och till sanningens kunskap komma”, kunde i sin gudomliga kärlek icke lämna människan i dödens våld, utan beredde henne möjlighet till frälsning genom sin son. ”Ty så älskade Gud världen, att han utgav sin enfödde Son, på det att var och en som tror på honom icke skall förgås, utan hava evigt liv.” – Som små barn äro alla människor Guds egendom och det eviga livets arvingar. Hos den, vilken även i fortsättningen efterföljer Jesus i lära, leverne och lidande bevaras denna barnarätt hos Gud. Vakande i tron bekänner hon Jesu namn inför världen, kämpar mot synden och genom ödmjuk bättring lägger bort allt det som sårar samvetet. Den människan däremot, vilken sedan hon vuxit upp, slutat att bekänna sig för en kristen och genom otro och uppsåtliga synder vandrat bort ifrån Gud, måste genom en sann omvändelse och bättring åter inkomma i Guds rike.

Första steget på den vägen är, att Gud genom sin ande får väcka människans samvete ur syndasömmen, så att hon med sorg kommer att inse sitt dömda tillstånd inför den rättfärdige Gudens ansikte. Då måste hon, i likhet med publikanen, slå sig för sitt bröst och ropa i sitt hjärtas nöd: ”Herre, förbarma dig över mig syndare!”

När en sådan ångerfull och botfärdig syndare får höra evangelium om Kristus predikas, börjar en stråle av hopp tindra för hennes själs blick. Hon börjar fråga av dem, som förut ha trott, om nåden i Kristus tillhör en så här stor syndare. Dessa intyga då med hjärtlig kärlek och glädje, i enlighet med Jesu befällning: Alla synder äro dig förlåtna i Jesu heliga namn och dyra försoningsblod! När hon då oförtjänt, som en stor syndare, tror sina synders förlåtelse för Jesu förtjänsts skull fylles hennes hjärta med himmelskt jubel och friden och det eviga livets hopp taga sin boning i hennes själ. Överlämnande sig åt Guds Andes ledning börjar hon från samvetet bortlägga mörkrets gärningar, alltefter som Guds Ande förklarar dem. Genom denna syndabekännelse förtjänar hon inte rättfärdigheten, men för samvetsfridens skull vill hon i trons lydnad bortlägga allt som utgör ett hinder för tron.

Så börjar vandringen på livets smala väg, ty Jesus har sagt: Var och en, som vill efterfölja mig, han tage sitt korg på sig var dag och följ mig! Kampen mot djävulen, världen och det ena fördärvet kan ofta vara svår och bitter. Lycklig dock den, som valt denna väg, ty intet i denna förgängliga värld uppväger den frid och trygghet, som ett Guds barn, trots allt, bär i sitt hjärta.

Med hoppets öga skådar hon över livets mödor till den strand, där inga böljor mera slå och intet öga tåras. Där får hon i fullkomning skåda vad hon här i svaghet trott och förena sig i den eviga lovsången till Lammets ära, som med sitt blod återlöst henne.

Må Gud i sin kärlek förhjälpa alla livets vägs vandrare till fortsatt strävan i den påbegynta tron! Må han även få förklara för alla utomstående livets korthet, dödens visshet och evighetens oändlighet! Hans namn vare ära och pris!

Med fridens hälsning

Linnéa Wikberg.

## Förkortningar

ALC	Apostolic Lutheran Church of America
DN	Dagens Nyheter
FELK	Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland
FOS	Finlands officiella statistik
HB	Haparandabladet
Hbl	Hufvudstadsbladet
HYTTK	Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto
JFSM	Jakobstads Fridsförenings styrelsemötesprotokoll
JFVB	Jakobstads Fridsförenings verksamhetsberättelse
JFÅM	Jakobstads Fridsförenings årsmötesprotokoll
JT	Jakobstads Tidning
JYK	Jyväskylän Yliopiston kirjasto
Kd	Kristdemokraterna
KK	Kristillinen Kuukausilehti
KP	Kyrkpressen
LFF	Laestadianernas Fridsföreningars Förbund rf
LFFSM	Laestadianernas Fridsföreningars Förbunds styrelsemötesprotokoll
LFFÅM	Laestadianernas Fridsföreningars Förbunds årsmötesprotokoll
LYRS	Lähetysyhdistys Rauhan Sana ry
NBSM	Närvilä Bönehusförenings styrelsemötesprotokoll
NBVB	Närvilä Bönehusförenings verksamhetsberättelse
NBÅM	Närvilä Bönehusförenings årsmötesprotokoll
NBÖP	Närvilä Bönehusförenings övriga protokoll
NFÅM	Näs Fridsförenings årsmötesprotokoll
RS	Rauhan Sana
Sb	Sändebudet
SBL	Sions Blad
SKHST	Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia
SKHSV	Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja
SKT	Svensk Kyrkotidning
SMT	Sions Missionstidning
SRK	Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys ry
STKJ	Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja
TA	Teologinen Aikakauskirja
TVG	Tidskrift för genusvetenskap
ÅA	Åbo Akademi
ÅAB	Åbo Akademis bibliotek
ÅKA	Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi
ÖT	Österbottens Tidning

# Käll- och litteraturförteckning

## 1 Källor

### 1.1 Otryckta källor

#### *Jakobstads Fridsförenings arkiv, Jakobstad*

Jakobstads Fridsförenings styrelsemötesprotokoll 1945–2009	JFSM
Jakobstads Fridsförenings årsmötesprotokoll 1945–2009	JFÅM
Jakobstads Fridsförenings verksamhetsberättelser	JFVB
Laestadianernas Fridsföreningars Förbund rf:	LFF
LFF Styrelsemötesprotokoll 2000–2008	LFFSM
LFF Årsmötesprotokoll 2000–2008	LFFÅM

#### *Närvilä Bönehusförenings arkiv, Karleby*

Gamlakarleby Fridsförenings styrelsemötesprotokoll 1932–2009	NBSM
Gamlakarleby Fridsförenings årsmötesprotokoll 1932–2009	NBÅM
Närvilä bönehus boks slut 1954–1956	NBB
Närvilä bönehus verksamhetsberättelser 1980–2009	NBVB
Närvilä Bönehusförenings övriga protokoll:	NBÖP
Diskussionstillfälle 8.11.1989	
Mötesprogram för höstmötet 2–3.11.2002	

#### *Näs Fridsförenings arkiv, Larsmo*

Näs Fridsförenings årsmötesprotokoll 1968–2005	NFÅM
--	------

#### *Gerd Snellmans forskningsarkiv, Jakobstad*

Intervjuer 2002–2004, 2008–2009	
Jakobstads Fridsförenings medlemsregister	
Larsmo kommun. Kort fakta 2008. 4.4.2008	
Närvilä Bönehusförenings medlemsregister	
Näs Fridsförenings medlemsregister	
Protokoll från gemenskapskvällarnas planeringskommittémöte 20.9.2009	
Snellman Gerd: Söndagsskolan i Skutnäs bönehus 1922–1989. Uppsats i kyrkohistoria 2001	

#### **Muntliga meddelanden:**

Björkskog, Fredrik 13.7.2008; 31.5.2011
Sundelin, Jonas 28.7.2008
Paananen, Juhani 25.9.2008
Thylin, Ossian 13.8.2008
Snellman, Barbro 8.9.2008
Mård, Mikael 24.5.2011
Häggman, Per-Ole 26.5.2011
Ventin, Mikael 31.5.2011
Svenfelt, Per 31.5.2011

#### **Skriftliga meddelanden:**

Junttila, Irja 11.9.2008
Paananen, Kristiina 29.1.2009

Östman-Tylli, Nina 4.5.2009  
Snellman, Tommy 24.5.2011  
Snellman, Fredrik 25.5.2011  
Fagerholm, Kaj 25.5.2011  
Fagerholm, Peter 25.5.2011  
Fagerholm, Thomas 25.5.2011  
Lassfolk, Torsten 26.5.2011  
Snellman, Hans 27.5.2011  
Fagerholm, Birgitta 31.5.2011

## 1.2 Tryckta källor

### 1.2.1 Historiker

- Björkskog, Fredrik  
1996 Laestadiansk bönehusverksamhet i Bosund 1896–1996. Nykarleby.
- Cederberg, Monica  
1990 Från sexton till åttahundra. Kyrkans Ungdoms musik- och familjeläger. – Väckelsearv och framtidstro. Kyrkans Ungdom 70 år. (red. Gustav Björkstrand & Sixten Ekstrand). Karleby.
- Granholt, Sven m.fl.  
2003 Jubileumshistorik för Skutnäs bönehus 1903–2003. Jakobstad.
- Gäddnäs Tomas & Fagerholm, Maj-Lis  
2006 Historik. Näs bönehus 100 år. Jakobstad.
- Holmqvist, Leif-Erik  
2006 Finlands Svenska Baptister 150 år. 1856–2006. Vasa.
- Pettersson, Roger m.fl.  
2009 Punsar bönehus 100 år. 1909–2009. Jakobstad.
- Wentin, Erik & Wentin Ulla  
1986 Närvilä bönehus. Historik med anledning av bönehusets 100-årsjubileum. Karleby.
- Wentin, Erik  
1998 Där har jag mina vänner, där mötas vi igen. Några sparade brev ur den laestadianska väckelserörelsens brevsfatt. Karleby.
- Wingren, Per-Erik  
2005 Baptistsång. – Finlands Svenska Baptister 150 år. 1856–2006 (red. Leif-Erik Holmqvist). Vasa.

### 1.2.2 Övriga tryckta källor

- Palo, Maj-Lis  
2000 Sommarsvalor och vintermesar. En bok om att leva i den laestadianska väckelserörelsen i dag. Luleå.
- Sions Sånger  
2008 Sions Sånger. Borgå.
- Wettainen, Sam.  
1979 Tidskriften Ens ropandes röst i öknen. Åren 1852–1854. Utgiven av Lars Levi Laestadius. Originalutgåva år 1908 (red. J.F. Hellman).

Wikberg, Lars-Erik  
2000 Johan Raattamaa. Brev och skrivelser. Haparanda.

### 1.2.3 Tidningar och tidskrifter

Hufvudstadsbladet (Hbl) 2008  
Kyrkpressen (KP) 2008  
Rauhan Sana (RS) 2010  
Sions Missionstidning (SMT) 1914–1915, 1927–2009  
Sändebudet (Sb) 2009  
Tidskrift för genusvetenskap (TVG) 2007  
Österbottens Tidning (ÖT) 2008–2009

## 1.3 Elektroniska källor

Adventkyrkan. Tillgänglig: <<http://www.adventist.fi/ruotsinkieliset>> (22.8.2011)

Baptistkyrkan. Tillgänglig: <<http://www.betania.fi/?V%E4lkommen>> (22.8.2011)

Befolkningsregistercentralen. Tillgänglig: <<http://www.vaestorekisterikeskus.fi>> (22.8.2011)

Betänkande "Kyrkan och registrerade partnerskap". Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Serie B 2009:1. Helsingfors. Tillgänglig: <[http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/4D33A4EE655776F2C2257582002BAF3E/\\$file/registrerade%20partnerskap\\_20\\_3.pdf](http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/4D33A4EE655776F2C2257582002BAF3E/$file/registrerade%20partnerskap_20_3.pdf)> (23.8.2011)

Bloggsida. Tillgänglig: <<http://bloggen.fi/netti/>> (3.2.2009)

Bloggsida EFS. Tillgänglig: <<http://efsidag.blogspot.com/2008/12/carl-fredrik-wisloff-100-r.html>> (23.8.2011)

DN, artikel. Tillgänglig: <<http://www.dn.se/debatt/vi-kan-inte-bortse-fran-jamstalldhetens-baksida>> (23.8.2011)

Ebeneserkyrkan i Jakobstad. Tillgänglig: <<http://www.ebeneserkyrkan.fi/>> (25.1.2011)

"Fakta om Jakobstad". Tillgänglig: <[http://www.jakobstad.fi/jbst/upload/doc/1034.Fakta\\_om\\_Jakobstad\\_07\\_Se.pdf](http://www.jakobstad.fi/jbst/upload/doc/1034.Fakta_om_Jakobstad_07_Se.pdf)> (23.8.2011)

FELK: Den karismatiske rörelsen. Tillgänglig: <<http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/842DA6BF6EE7801BC22570DB0048951C?OpenDocument&lang=SV>> (23.8.2011)

FOS: Bostäder och boendeförhållanden. Tillgänglig: <[http://www.stat.fi/til/asas/2010/asas\\_2010\\_2011-05-24\\_tie\\_001\\_sv.html](http://www.stat.fi/til/asas/2010/asas_2010_2011-05-24_tie_001_sv.html)> (22.8.2011)

FOS: Födda. Tillgänglig: <[http://www.stat.fi/til/synt/2009/synt\\_2009\\_2010-04-15\\_tie\\_001\\_sv.html](http://www.stat.fi/til/synt/2009/synt_2009_2010-04-15_tie_001_sv.html)> (22.8.2011)

Förbundet Hem och Skola. Tillgänglig: <http://www.hemochskola.fi/hem/presentation/> (23.8.2011)

Hovi, Tuija 2009. Uuskarismaattinen yhteisöllisyys – vapaata sitoutumista. Tillgänglig: <<http://www.teologia.fi/tutkimus/uskonto-ilmiona/536-uuskarismaattinen-yhteis%C3%B6llisyys-vapaata-sitoutumista>> (23.8.2011)

Jakobstads Fridsförening (Skutnäs bönehus). Tillgänglig: <<http://www.lff.fi/web/guest/skutnas>> (22.8.2011)

Jakobstads svenska församlings webbsida. Tillgänglig: <[http://www.pedersoreprosteri.fi/web/index.php?option=com\\_frontpage&Itemid=1](http://www.pedersoreprosteri.fi/web/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1)>. Sökväg: *Jakobstads svenska/Förvaltning* (23.8.2011)

Karleby stads webbsida. Tillgänglig: <<https://www.kokkola.fi/>> (23.8.2010)

”Kirkolliset herätysliikkeet: karismaattinen liike”. Tillgänglig: <<http://www.uskonnot.fi/uskonnot/view?religionId=37>> (23.8.2011)

Kleuter Vertelboek voor de Bijbelse Geschiedenis av Anne de Vries. Tillgänglig: <[http://sv.wikipedia.org/wiki/Barnens\\_Bibel](http://sv.wikipedia.org/wiki/Barnens_Bibel)> (23.8.2011)

Kleuter Vertelboek voor de Bijbelse Geschiedenis av Anne de Vries. Tillgänglig: <<http://www.biblioteket.stockholm.se/default.asp?id=8227&extras=280983%2FID>> (23.8.2011)

KP webbdebatt 21.1.2009. Tillgänglig: <[http://www.kyrkpressen.fi/component/option,com\\_mamblog/Itemid,889/task,show/action,view/id,19163/](http://www.kyrkpressen.fi/component/option,com_mamblog/Itemid,889/task,show/action,view/id,19163/)> (23.8.2011)

Kristdemokraternas webbsida. Tillgänglig: <[http://www.kristillisdemokraatit.fi/KD/www/se/nyhetsrummet/nyheter.php?we\\_objectID=5084](http://www.kristillisdemokraatit.fi/KD/www/se/nyhetsrummet/nyheter.php?we_objectID=5084)> (23.8.2011)

Kristet Perspektiv. Tillgänglig: <<http://users.abo.fi/jforars/HemFrameset.htm>> (23.8.2011)

Kyrkhelgens webbsida. Tillgänglig: <[http://kyrkhelg.blogspot.com/2010\\_09\\_01\\_archive.html](http://kyrkhelg.blogspot.com/2010_09_01_archive.html)> (23.8.2011)

Kyrkpressens webbsida. Tillgänglig: ><http://www.kyrkpressen.fi/>> (23.8.2011)

Laestadianernas Fridsföreningars Förbund (LFF). Tillgänglig: <<http://www.lff.fi/web/guest/home>> (23.8.2011)

Larsmo församlings webbsida. Tillgänglig: <[http://www.pedersoreprosteri.fi/web/index.php?option=com\\_frontpage&Itemid=1](http://www.pedersoreprosteri.fi/web/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1)>. Sökväg: *Larsmo församling/Fullmäktige* samt *Larsmo församling/Kyrkoråd* (23.8.2011)

Larsmo kommuns webbsida. Tillgänglig: <<http://www.larsmo.fi/document.asp>> (23.8.2011)

LYRS hemsida. Tillgänglig: <[http://www.lyrs.fi/toiminta\\_jasenhakemus.php](http://www.lyrs.fi/toiminta_jasenhakemus.php)> (23.8.2011)

Lähetisyhdistys Rauhan Sana (LYRS). Tillgänglig: <<http://www.lyrs.fi/>> (23.8.2011)

Metodistkyrkan i Jakobstad. Tillgänglig: <<http://www.metodistkyrkan.fi/jakobstad/>> (25.1.2011)

Metodistkyrkan i Karleby. Tillgänglig: <<http://www.metodistkyrkan.fi/karleby/>> (25.1.2011)

My Bible Friends (Etta Belle Fowler). Tillgänglig: <<http://www.thebiblestory.com/mbf/index.php>>. Sökväg: *My Bible friends* (23.8.2011)

”Något om laestadianismen”. Tillgänglig: <[http://www.lff.fi/c/document\\_library/get\\_file?folderId=10811&name=DLFE-501.pdf](http://www.lff.fi/c/document_library/get_file?folderId=10811&name=DLFE-501.pdf)> (23.8.2011)

Närvilä Bönehusförening. Tillgänglig <<http://www.narvila.fi/>> (23.8.2011)

Näs Fridsförening. Tillgänglig: <http://www.lff.fi/web/guest/>> (22.8.2011)

Pingstkyrkan i Jakobstad. Tillgänglig: <<http://www.pingstkyrkan.fi/webb/>> (25.1.2011)

Risöhall bönehus på LFF:s hemsida, tillgänglig: <<http://www.lff.fi/web/guest/home>>. Sökväg: *Risöhall bönehus/Verksamhet* (23.8.2011)

Sjundedagsadventistsamfundet i Finland. Tillgänglig: <<http://www.adventist.fi/ruotsinkieliset>> (25.1.2011)

Staden Jakobstad. Tillgänglig: <[http://www.jakobstad.fi/index\\_se.html](http://www.jakobstad.fi/index_se.html)>. Sökväg: *Jakobstads-info* (23.8.2011)

Svenska Akademiens ordbok. Tillgänglig: <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>>

Svenska Akademiens Ordlista på nätet. Tillgänglig: <[http://www.svenskaakademien.se/svenska\\_spraket/svenska\\_akademiens\\_ordlista/saol\\_pa\\_natet/ordlista](http://www.svenskaakademien.se/svenska_spraket/svenska_akademiens_ordlista/saol_pa_natet/ordlista)>

Svenska Folkpartiets delegatlista. Tillgänglig: <<http://sfp.fi/Site/Widget/Editor/100/files/Partidagen2010/delegater.pdf>> (23.8.2011)

svenska.yle.fi. Tillgänglig: <<http://svenska.yle.fi/nyheter/sok.php?id=120436&mobile=1>> (23.8.2011)

Svenskt visarkiv. Tillgänglig: [http://www.smus.se/earkiv/fmk/browsevol.php?lang=sw&katalogid=j%E4+13&by=titel&titel=Amen, amen till en god natt](http://www.smus.se/earkiv/fmk/browsevol.php?lang=sw&katalogid=j%E4+13&by=titel&titel=Amen,amen_till_en_god_natt) (23.8.2011).

Sändebudet. Tillgänglig: <<http://www.slef.fi/>>. Sökväg: SLEFmedia (23.8.2011)

Talonen, Jouko 2000: Hulluinhuonelainen. Lars Levi Lestadiuksen uskonnonfilosofinen pääteos – Luento lestadiolaisuus sarjassa. STI. Tillgänglig: <<http://www.teolinst.fi/luennot/files/jt000223.html>> (23.8.2011)

*The Bible Story* (Arthur Maxwell). Tillgänglig: <<http://www.thebiblestory.com/mbf/index.php>>. Sökväg: The Bible story (23.8.2011)

Yles nyheter. Tillgänglig: <<http://svenska.yle.fi/nyheter/sok.php?id=201127&lookfor=&sokvariant=arkivet&advanced=yes&antal=10>> (23.8.2011)

ÖT:s webbsida. Tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=47303>> (23.8.2011)

ÖT:s webbsida. Tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=53139&highlight=det%20%C3%A4r%20ingen%20m%C3%A4nniskor%C3%A4ttsfr%C3%A5ga>> (23.8.2011)

ÖT, artikel 14.7.2008. Tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=30522>> (23.8.2011)

ÖT, artikel 26.10.2008. Tillgänglig: <<http://www.ot.fi/story.aspx?storyID=29827>> (23.8.2011)

ÖT, ledare 17.12.2008. Tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?linkID=49861>> (23.8.2011)

ÖT, artikel 28.6.2011. Tillgänglig: <<http://www.ot.fi/Story/?storyID=81655&commentID=241947#241947>> (7.7.2011)

## 2 Litteratur

Alasuutari, Maarit

2003 Kuka lasta kasvattaa? Vanhemmuuden ja yhteiskunnallisen kasvatuksen suhde vanhempien puheessa. Tampere.

Alasuutari, Pertti

1994 Laadullinen tutkimus. Tampere.

Alasuutari, Päivi

1992 Ehkäisyn kiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä. – *Sosiologia* 2/92.



- Alestalo, Matti  
1985 Yhteiskuntaluokat ja sosiaaliset kerrostumat toisen maailmansodan jälkeen. – Suomalaiset. Yhteiskunnan rakenne teollistumisen aikana (Tapani Valkonen & Risto Alapuro & Matti Alestalo & Riitta Jallinoja & Tom Sandlund). Helsinki.
- Allardt, Erik  
1975 Att ha, att älska, att vara. Om välfärd i Norden. Lund.
- Ambjörnsson, Ronny  
1978 Familjeporträtt. Essäer om familjen, kvinnan, barnet och kärleken i historien. Stockholm.
- Amundsen, Arne Bugge  
1995 ”Egentlig så er lissom allting lettere nå”. Pietisme og hverdagsliv i mellomkrigstidens Østfold. – Väckelsen och vardagslivet. Västsvensk väckelse ur nordiskt perspektiv. Västsvensk kultur och samhällsutveckling. Rapport nr 4.Göteborg.
- Anttonen, Anneli & Zechner, Minna  
2009 Tutkimuksen lähestymistapoja hoivaan. – Hoiva. Tutkimus, politiikka ja arki. Tampere.
- Arkkila, Reijo  
1975 Kansankirkko vai tunnustuskirkko? Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen suhde Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon 1917–1939. Diss. Helsinki. Joensuu.
- Arvidsson, Alf  
1998 Livet som berättelse. Studier i levnadshistoriska intervjuer. Lund.
- Aspers, Patrik  
2007 Etnografiska metoder: att förstå och förklara samtiden. Malmö.
- Back, Lars  
1976 Karleby sockens historia 2. Ekenäs.
- Balle Petersen, Margaretha  
1977 Guds folk i Danmark. Nogle synpunkter på studiet af religiøse grupper. København.  
1994 The imprint of religion on everyday life. – Religion in everyday life. Papers given at a symposium in Stockholm 1993 (ed. Nils-Arvid Bringéus). Konferenser 31. Stockholm.
- Björkqvist, Kaj & Holm, Nils G.  
1996 Parental influence on religiosity. – World views in modern society. Empirical studies on the relationship between world view, culture, personality, and upbringing. Religionsvetenskapliga skrifter nr 29. Åbo.
- Björkstrand, Gustav  
1976 Åkerblom-rörelsen. En finlandssvensk profettrörelses uppkomst, utveckling och sönderfall. Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, nr 11. Diss. Åbo. Åbo.  
1994 Kvinnan i finländsk väckelsehistoria. – TT 5/1994.
- Boreman, Per  
1954 Laestadianismen. Fennoskandiens märkligaste väckelse och dess förhållande till kyrkan. Uppåaga 2. Stockholm.
- Bringéus, Nils-Arvid  
1990 Människan som kulturvarelse. En introduktion till etnologin. Stockholm.  
1997 Folklig Fromhet. Studier i religionsetnologi. Lund.  
2004 Lyckan kommer lyckan går. Tankar, ord och föreställningar om lyckan. Malmö.  
2005 Den kyrkliga seden. Kristianstad.

- Brännström, Olaus  
1962 Den laestadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet. *Bibliotheca theologiae practicae* 13. Diss. Uppsala. Uppsala.
- Bø, Olav  
1988 The role played by traditions in a local community today and earlier. – Scandinavian year-book of folklore 1986 (ed. Bengt R. Jonsson). Volym 42. Uppsala.
- Cedersjö, Björn  
2001 Bortom syndakatalogen. En studie i svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet. Diss. Lund. Smedjebacken.
- Cullblom, Ester  
1996 Män styr och kvinnor flyr i Tornedalen – kvinnliga strategier i en värld av manlig makt-dominans. Länsstyrelsen i Norrbottens län. Rapport 13. Luleå.  
2000 Kvinnan i den tidiga laestadianska rörelsen. – Torniolaakson vuosikirja. Tornedalens årsbok (toim. Kenneth Mikko & Ann-Christine Haupt). Tornio.
- Dahlbacka, Ingvar  
1987 Den evangeliska rörelsen i svenska Österbotten 1845–1910. Diss. Åbo. Åbo.  
1994 Svensk-finska evangelisk-lutherska församlingen af New York City 1919–1935. En finlands-svensk församling amerikaniseras. *Skrifter i praktisk teologi vid Åbo Akademi*. Åbo.  
1997 På blodsnådens grund. Om Adi Sjöblom och hennes författarskap. Vasa.  
2009 I väckelsens spår. ÅKA. *Meddelanden* 41. Åbo.
- Dahlbacka, Ingvar & Eriksson, Leif & Jern, Brita (red.)  
2011 I evangeliets tjänst. Festskrift till Göran Stenlund på 60-årsdagen den 19 april 2010. Vasa.
- Dahlbäck, Gustaf  
1950 Den gamla och den nya människan i Lars Levi Laestadius' teologi. Diss. Lund. Lund.
- Dahlgren, Curt  
1985 Sverige. – Religiös förändring i Norden 1930–1980 (red. Göran Gustafsson). Stockholm.  
2008 Att lämna sitt trossamfund. Några sociologiska perspektiv. Lund.
- Einhorn, Stefan  
1998 En dold Gud. Om religion, vetenskap och att söka Gud. Viborg.
- Ekstrand, Sixten  
1993 Tro och moral. Oxfordgrupprörelsen och MRA i Finland 1932–1955. Diss. Åbo. Åbo.  
2001 Mellan nyfolkkyrklighet och nypietism. ÅKA *Meddelanden* 31. Åbo.  
2008 I skuggan av kyrkspira och industritorn. Jakobstads församling 1907–2007. Borgå.
- Eskola, Jari & Suoranta, Juha  
1998 Johdatus laadulliseen tutkimukseen. Tampere.
- Eskola, Jari & Vastamäki, Jaana  
2001 Teemahaastattelu: Opit ja opetukset. – Ikkunoita tutkimusmetodeihin 1. Metodien valinta ja aineistonkeruu. Virikkeitä aloittelevalle tutkijalle (toim. Juhani Aaltola & Raine Valli). 2. painos. Juva.
- Fagerholm, Ulrik  
2001 "I Jesu namn och blod". En studie av laestadianpredikanter och deras verksamhet i Borgå stift. Otryckt pro gradu-avhandling i kyrkohistoria. ÅAB.

- Fagerudd, Karl-Johan  
 2006 Larsmo, öarna som föds ur havet. – Larsmo. Från istid till nutid (red. Håkan Fellman & Gösta Karlsson & Karl-Johan Fagerudd). Jakobstad.
- 2006 Fisket betydde nästan allt. – Larsmo. Från istid till nutid (red. Håkan Fellman & Gösta Karlsson & Karl-Johan Fagerudd). Jakobstad.
- FELK  
 2005 En kyrka mitt i förändringar. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland åren 2000–2003. Kyrkans forskningscentrals publikationer 90 (Kimmo Kääriäinen, Maarit Hyytönen, Kati Niemelä, Kari Salonen). Tammerfors.
- 2009 Mångfaldens kyrka. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland åren 2004–2007. Kyrkans forskningscentrals publikationer 106 (Kimmo Kääriäinen & Kimmo Ketola & Kati Niemelä & Harri Palmu & Hanna Salomäki) Tammerfors.
- Fellman, Håkan & Björkskog, Fredrik  
 2006 Tron på Gud. En stark kraft genom hela vår historia. – Larsmo. Från istid till nutid (red. Håkan Fellman & Gösta Karlsson & Karl-Johan Fagerudd). Jakobstad.
- Fingerroos, Outi & Haanpää, Riina  
 2006 Muistotietotutkimuksen ydinkysymyksiä. – Muistotietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä (toim. Outi Fingerroos & Riina Haanpää & Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen). Helsinki.
- Fingerroos, Outi & Peltonen, Ulla-Maija  
 2006 Muistitieto ja tutkimus. – Muistotietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä (toim. Outi Fingerroos & Riina Haanpää & Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen). Helsinki.
- Finnäs, Fjalar  
 1989 Fruktamheten i Larsmo. En studie av laestadianismens demografiska konsekvenser. Åbo.  
 2002 Befolkningens sammansättning och utveckling 1885–2000. – Jakobstads historia del IV (red. Pekka Toivanen & Fjalar Finnäs & Kai Hoffman). Jakobstad.
- Forssell, Karl-Erik  
 1955 Studier i Finlands svenska psalmbok av år 1943. Diss. Åbo. Helsingfors.
- Giddens, Anthony  
 2007 Sociologi. Lund.
- Gracia, Jorge J. E.  
 2003 Old wine in new skins. The role of tradition in communication, Knowledge, and group identity. The Aquinas lecture 2003. Milwaukee, WI, USA.
- Grenholm, Carl-Henrik  
 1988 Arbetets mening. En analys av sex teorier om arbetets syfte och värde. Uppsala studies in social ethics. 11. Göteborg.
- Gullestad, Marianne  
 1989 Kultur og hverdagsliv. På sporet av det moderne Norge. Otta.
- Hammar, Inger  
 1999 Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900. Diss. Uppsala. Stockholm.  
 2004 Lydia Wahlström och kallelsen. SKT 27–28/2004.
- Hammarén, Nils & Johansson, Thomas  
 2009 Identitet. Ungern.

- Harbo, Sigmund  
1989 Barndomserfaringer og voksentro. En religionspsykologisk undersøkelse av forholdet mellom tidlig påvirkning og senere holdning til kristendom. Oslo.
- Hedlund, Claes  
1993 Jordiskt arbete och goda andaktsböcker. Postillan och makten över tanken. – Västsvensk fromhet. Jämförande studier av västsvensk religiositet under fyra sekler (red. Christer Ahlberger & Göran Malmstedt). Västsvensk kultur och samhällsutveckling. Rapport 2. Göteborg.
- Heino, Harri  
1997 Mihin Suomi tänään uskoo? Juva.
- Helander, Eila  
1987 Naiset eivät vaienneet. Naisevankelistainstituutio Suomen helluntailiikkeessä. SKHST 142. Helsinki.  
2001 Kutsumus kantaa. Naislähetit Suomen Lähetysseuran työssä toisen maailmansodan jälkeen. Helsinki.
- Kai Hoffman  
2002 Kommunal ekonomi och näringsverksamhet. – Jakobstads historia del IV (red. Pekka Toivonen & Fjalar Finnäs & Kai Hoffman). Jakobstad.
- Hokikkala, Tommi & Roos, J.P.  
2000 Onko 2000-luku elämänpolitiikan vuosituhat? – 2000-luvun elämä. Sosiologia teorioita vuosituhannen vaihteesta (toim. Tommi Hoikkala & J.P. Roos). Helsinki.
- Holm, Nils G.  
2001 Skärgården som religiös symbolvärld. – Skärgård 1/2001.  
2002 Religionspsykologins grunder. Religionsvetenskapliga skrifter nr 13. Åbo.
- Holm, Nils G. & Sandström, Håkan  
1972 Finlandssvensk frikyrklighet. Skrifter utgivna av institutet för ekumenik och socialetik vid ÅA. Åbo.
- Holmberth, Nils Gunnar  
1980 Innanför eller utanför. En socialpsykologisk undersökning av ifrågasättandet av religiös tradition och grupptillhörighet. Diss. Uppsala. Uppsala.
- Honko, Lauri  
1988 Tradition and cultural identity. – Scandinavian yearbook of folklore 1986 (ed. R. Jonsson). Volume 42. Uppsala.
- Hovi, Tuija  
2011 Sukupuoli, toimijuus ja muutos. Uuskarismaattisen liikkeen "uutuus". – TA 3/2011.
- Huotari, Voitto  
1981 Kirkkomme herätysliikkeet tänään. Pieksämäki.
- Hviid Jacobsen, Michael & Holst, Birgitte  
2008 De sidste ord – om nekrologer og dødsannoncer før og nu. – Memento Mori – døden i Danmark tværfagligt lys (Hviid Jacobsen & Haakonsen, Mette). University of Southern Studies in History and Social Sciences vol. 368. Odense.
- Hyypä, Markku T.  
2007 Livskraft ur gemenskap. Om socialt kapital och folkhälsa. Lund.

- Hyytinen, Eeva Liisa  
1995 Siionin tyttäret. Omaelämäkertatutkimus vanhoillis-lestadiolaisten naisten uskonnollisuudesta. Helsingin yliopiston kirkkososiologian laitoksen pro gradu-tutkielma. HYTTK.
- Hägglom, Mia  
2004 En dvalapredikant i 1700-talets samhälle. Anna Rågels kommunikation, genomslagskraft och strategi. Otryckt pro gradu-avhandling i kyrkohistoria. ÅAB.
- Hägglund, Bengt  
2003 Teologins historia. En dogmhistorisk översikt. Göteborg.
- Ideström, Jonas  
2009 Lokal kyrklig identitet. En studie av implicit ecklesiologi med exemplet Svenska kyrkan i Flemingsberg. *Bibliotheca theologiae practicae* 85. Diss. Uppsala. Malmö.
- Isaksson, Charles  
1990 Uleåborgsprofetismen i den finlandssvenska tidningspressen 1960–1970. Otryckt pro gradu-avhandling i kyrkohistoria. ÅAB.
- Jacobson, Maja  
1994 Kläder som språk & handling. Diss. Umeå. Lund.
- Jakobsson, Gun  
1988 Familjen i välfärdsstaten. En undersökning av levnadsförhållanden och deras fördelning bland barnfamiljer i Finland och övriga nordiska länder. Diss. Åbo. Åbo.
- Jalagin, Seija  
2007 Japanin kutsu. Suomalaiset naislähetit Japanissa 1900–1941. *Bibliotheca Historica* 107. Diss. Oulu. Helsinki.
- Jallinoja, Riitta  
1983 Suomalaisen naisasialiikkeen taistelukaudet. Naisasialiike naisten elämäntilanteen muutoksen ja yhteiskunnallis-aatteellisen murroksen heijastajana. Diss. Helsinki. Juva.  
1985 Miehät ja naiset. – Suomalaiset. Yhteiskunnan rakenne teollistumisen aikana (toim. Tapani Valkonen & Risto Alapuro & Matti Alestalo & Riitta Jallinoja & Tom Sandlund). Neljäs painos. Juva.  
1990 Introduktion till familjesociologi. Helsingfors.
- Jansson, Sören  
1999 Det svenska paret. En historisk betraktelse över ett modernt projekt. – Familj och kön. Etnologiska perspektiv (red. Birgitta Meurling & Britta Lundgren & Inger Lövkrona). Lund.
- Jarlert, Anders  
1995 Inledning. – Väckelsen och vardagslivet. Västsvensk väckelse ur nordiskt perspektiv. Västsvensk kultur och samhällsutveckling. Rapport nr 4. Göteborg.
- Johansson, Thomas & Klinth, Roger  
2007 De nya fäderna, om pappaledighet, jämställdhet och nya maskulina positioner. TVG 1–2/2007.
- Jonsson, Bengt R. (ed.)  
1988 Scandinavian yearbook of folklore 1986. Volyme 42. Uppsala.
- Julkunen, Raija  
2004 Hyvinvointivaltio ja sukupuoli. – Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä ja kaupunki (toim. Kirsi Saarikangas & Pasi Mäenpää & Minna Sarantola-Weiss). Helsinki.

- Juntunen, Hannu  
1982 Lars Levi Laestadiuksen käsitys kirkosta. STKJ 132. Diss. Helsinki. Helsinki.
- Kaivola, Eila  
1959 Mathilda Fogmanin asema ja merkitys lestadiolaisessa herätysliikkeessä. SKHSV 45–47. Pieksämäki.
- Kakkuri, Teemu  
2011 Evankelinen liike kirkossa ja yhteiskunnassa 1944–1963. Aktiivinen uudistusliike ja konservatiivinen sopeutuja. Publications of the University of Eastern Finland. Dissertation in education, humanities, and theology no 13. Diss. Joensuu. Joensuu.
- Kalela, Jorma  
2006 Muistitiedon näkökulma historian. – Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä (toim. Outi Fingerroos & Riina Haanpää & Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen). Helsinki.
- Karisto, Antti & Takala, Pentti & Haapola, Ilkka  
1998 Finland i förvandling. Levnadsstandardens, livsföringens och socialpolitikens utveckling i Finland. Helsingfors.
- Kena, Kirsti  
1999 Eevat apostolien askelissa. Naislähetit Suomen Lähetysseuran työssä 1870–1945. Hämeenlinna.
- Kettunen, Paavo  
1998 Suomalainen rippi. Helsinki.
- Kinnunen, Mauri  
2004 Herätysliike kahden kulttuurin rajalla. Lestadiolaisuus Karjalassa 1870–1939. Jyväskylä studies in humanities 19. Diss. Jyväskylä. Jyväskylä.
- Kjeldstadli, Knut  
1998 Det förflutna är inte vad det en gång var. Lund.
- Klingenberg, Malin  
2005 Kristen på mitt eget, personliga sätt. En undersökning av finlandssvenska skolungdomars livsvärden och trosföreställningar. Skrifter i praktisk teologi 46. Åbo.
- Koivunen, Anu  
2004 Ei me elokuvista arkea haettu – mutta televisiosta ehkä! – Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä ja kaupunki (toim. Kirsi Saarikangas & Pasi Mäenpää & Minna Sarantola-Weiss). Helsinki.
- Koivunen Bylund, Tuulikki  
1994 Frukta icke, allenast tro. Ebba Boström och Samariterhemmet 1882 – 1902. Diss. Uppsala. Stockholm.
- Kolbe, Laura  
2002 Suomalainen ja eurooppalainen koti. – Onks ketään kotona? Kasvatuksen suuntaa etsimässä (toim. Laura Kolbe & Katriina Järvinen). Pieksämäki.
- Kontula, Osmo  
2009 Parisuhdeonnen avaimet ja esteet. Väestöntutkimuslaitos – Katsauksia E 38/2009. Helsinki.

- Kortti, Jukka & Salmi, Hannu  
2007      Televisio eilen, tänään ja huomenna. – Television viisi vuosikymmentä. Suomalainen televisio ja sen ohjelmat 1950-luvulta digiaikaan (toim. Juhani Wiio). Tampere.
- Kvale, Steinar  
1997      Den kvalitativa forskningsintervjun. Lund.
- Lagerlöf Nilsson, Ulrika  
2010      Med lust och bävan. Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet. Diss. Göteborg. Göteborg.
- Lammi-Taskula, Johanna  
2007      Parental leave for fathers? Gendered conceptions and practices in families with young children in Finland. Diss. Stakes research report 166. Tampere. Helsinki.
- Lauha, Aila  
2004      Kansankirkko maallistuvassa yhteiskunnassa. – Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä ja kaupunki (toim. Kirsi Saarikangas & Pasi Mäenpää & Minna Sarantola-Weiss). Helsinki.
- Leivo, Seppo  
2001      Jeesuksen nimessä ja veressä. Synninpäästön käyttöönotosta lestadiolaisuudessa. – Lestadiolaisuuden monet kasvot. Iustitia 14/2001.
- Lewis, Katarina  
1993      Västsvensk livsmönster, västsvensk människotyp? Arbetets egenvärde. – Västsvensk fromhet. Jämförande studier av västsvensk religiositet under fyra sekler. Göteborg.  
1994      "Let her own works praise her" (Proverbs 31:31). Christian vocation expressed in everyday toil among Schartauan women. – Religion in everyday life. Papers given at a symposium in Stockholm 1993 (ed. Nils-Arvid Bringéus). Konferenser 13. Stockholm.  
1997      Schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet. En religionsetnologisk studie. Diss. Uppsala. Uddevalla.
- Lidman, Sven  
1957      Guds barnbarn. Stockholm.
- Lohi, Seppo  
1997a     Pohjolan kristillisuus. Lestadiolaisuuden leviäminen Suomessa 1870–1899. Diss. Oulu. Oulu.  
1997b     Nainen lestadiolaisuudessa 1800-luvun Suomessa. SKHSV 86 (1996). Jyväskylä.  
2007      Lestadiolaisuuden suuri hajaannus ja sen taustat. Jyväskylä.
- Lundberg, Anders P.  
2005      Om gemenskap. En sociologisk betraktelse. Diss. Lund. Lund.
- Löfgren, Orvar  
1979      Känslans förvandling. Tiden, naturen och hemmet i den borgerliga kulturen. – Den kultiverade människan (Jonas Frykman & Orvar Löfgren). Lund.  
1980      Efterskrift. – Det förgångnas röst. Den muntliga historieforskningens grunder (Paul Thompson). Södertälje.
- Lönnqvist, Bo  
1972      Dräkt och mode i ett landsbygdssamhälle 1870–1920. Etnologiskt arkiv 24. Diss. Helsingfors. Helsingfors.  
1996      De andra och det annorlunda. Etnologiska texter. Skrifter utgivna av Svenska Folkskolans Vänner. Serie III, Vol. 12. Helsingfors.  
2004      Tuulipuku ja muut "kansalliset" vaatteet. – Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä ja kaupunki (toim. Kirsi Saarikangas & Pasi Mäenpää & Minna Sarantola-Weiss). Helsinki.

- Lövkrona, Inger  
1999 Hierarki och makt. Den förmoderna familjen som genusrelation. – Familj och kön. Etnologiska perspektiv (red. Britta Lundgren). Lund.
- Magnusson, Eva  
2006 Hon, han och hemmet. Genuspsykologiska perspektiv på vardagslivet i nordiska barnfamiljer. Borgå.
- Marander-Eklund, Lena  
2003 Hur förändras minnet av en upplevelse över tid? Variation, stabilitet och återgivning av sinnesintryck i upprepade erfarenhetsberättelser. – Människan och tiden. Time and Humanity (red. Nils G. Holm & Ulrika Wolf-Knuts). Åbo.
- Meinander, Henrik  
1999 Finlands historia 4. Helsingfors.
- Meurling, Birgitta  
1996 Sarons liljor? En etnologisk studie av prästfruars könskonstituering. Diss. Uppsala. Stockholm.  
1999 Tro, kön och makt. Prästfamiljen som könsrelation. – Familj och kön. Etnologiska perspektiv (red. Britta Lundgren). Lund
- Miettinen, Martti E.  
1942 Lestadiolainen herätysliike I. Diss. Helsinki. Helsinki.
- Murtorinne, Eino  
2000 Finlands kyrkohistoria IV. Från förtrycksperioden till våra dagar 1900–1990. Malmö.
- Mäenpää, Pasi  
2004 Kansalaisesta kuluttajaksi. – Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä ja kaupunki (toim. Kirsi Saarikangas & Pasi Mäenpää & Minna Sarantola-Weiss). Helsinki.
- Nahnfeldt, Cecilia  
2006 Kallelse och kön. Schabloner i läsning av Matteusevangeliets berättelser. Karlstad University studies. 2006: 25. Diss. Karlstad. Karlstad.
- Nationalencyklopedin  
1993 Nationalencyklopedin. Höganäs.
- Nikula, Oscar  
1952 Jakobstads 1652–1952. Ett bildverk utgivet med anledning av stadens 300-års jubileum. Jakobstad.
- Nilsson, Kristina  
1988 Den himmelske Föräldern. Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse. Uppsala women's studies. A. Women in religion 1. Uppsala.
- Nilsson, Bo  
1999 En vårdnadstvist och dess bekönade villkor. – Familj och kön. Etnologiska perspektiv (red. Birgitta Meurling & Britta Lundgren & Inger Lövkrona). Lund.
- Nordbäck, Carola  
2004 Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige. Skrifter från institutionen för historiska studier 8. Diss. Umeå. Sundsvall.  
2009 Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781–82. Diss. Åbo. Åbo.



- Nordbäck, Carola  
2010 "Waka up tu som sofwer!" Till frågan om väckelsebegreppets historia och Anders Chydenius teologiska hemvist. – Biografin i väckelseforskningen (red. Ingvar Dahlbacka & Carola Nordbäck). ÅKA Meddelanden 42.
- Numminen, Leena  
2000 Perinteen puolustaja muutospaineessa. Esikoislestadiolaisen herätysliikkeen sukupuoliroolit muutosprosessin heijastajina. Helsingin yliopiston kirkkososiologian laitoksen pro gradu-tutkielma. HYTTK.
- Oinas, Elina  
2004 Haastattelu. Kokemuksia, kohtaamisia, kerrontaa. – Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta (toim. Marianne Liljeström). Tampere.
- Olsen, Torjer A.  
2008 Kall, skaperordning og makt. En analyse av kjønn i lyngenlaestadianismen. Diss. Tromsø. Tromsø.
- Olsson, Eric  
1998 På spaning efter gruppens själ. Gruppen i teori och praktik. Lund.
- Paajanen, Pirjo  
2007 Perhebarometri. Mikä on minun perheeni? Suomalaisten käsityksiä perheestä vuosilta 2007 ja 1997. Väestöntutkimuslaitos Katsauksia E 30/2007. Helsinki.
- Palola, Jukka  
2001 Päivämies herätysliikelehtenä. Kirkon tutkimuskeskus. Sarja C Nro 57. Helsinki.
- Pesälä, Leena  
2004 When one does not want to be like others. The basis of the sense of control among conservative laestadian mothers with large families. – Yearbook of population research in Finland 40. Joensuu.
- Portelli, Alessandro  
2006 Mikä tekee muistotietotutkimuksesta erityisen? – Muistotietotutkimus. Metodologia kysymyksiä (toim. Outi Fingerroos y m). Helsinki.
- Puolimatka, Tapio  
2004 Kasvatus, arvot ja tunteet. Vantaa.
- Pylkkänen, Anu  
2004 Oikeuden modernisaatio: Yksilöityminen ja yksityisen ja julkisen muuttuvat suhteet. – Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä ja kaupunki (toim. Kirsi Saarikangas & Pasi Mäenpää & Minna Sarantola-Weiss). Helsinki.
- Pyysiäinen, Ilkka  
2005 Synti. Ajatuksin, sanoin ja töin. Helsinki.
- Raittila, Pekka  
1965 Albert Heikelin ja J. Fr. Thauvónin perheiden kirjeenvaihtoa 1800-luvulla. SKHSV 52–53 (1962–1963). Helsinki.  
1967 Lestadiolaisuuden matrikkeli ja bibliografia. SKHST 74. Helsinki.  
1976 Lestadiolaisuus 1860-luvulla. Leviäminen ja yhteisönmuodostus. Diss. Helsinki. Loimaa.  
1982 Lestadiolaisuus Pohjois-Amerikassa vuoteen 1885. SKHST 121. Helsinki.

- Ringgren, Helmer  
1980 Religionens form och funktion. Lund.
- Roos, J. P.  
1987 Suomalainen elämä. Tutkimus tavallisten suomalaisten elämäkertoista. Helsinki.
- Ruokokoski, Antero  
2007 "Ei musta oo isänä siihe mihi naiset on". Nuorten monilapsisten vanhoillislestadiolaisten isien ajatuksia isyydestä ja äitiydestä. Sociologian pro gradu-tutkielma. JYK.
- Rytkölä, Monika  
2006 Församlingsfadderverksamheten i Jakobstads svenska församling 1963–1973. Otryckt pro gradu-avhandling i kyrkohistoria. ÅAB.
- Salomäki, Hanna  
2010 Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 113. Diss. Jyväskylä. Porvoo.
- Sarja, Karin  
2002 "Ännu en syster till Afrika". Trettiosex kvinnliga missionärer i Natal och Zululand 1876–1902. Diss. Uppsala. Stockholm.
- Schömer, Eva  
2003 Jämställdhetens dilemma. – Mer än bara kvinnor och män. Feministiska perspektiv på genus (red. Diana Mulinari & Kerstin Sandell & Eva Schömer). Lund.
- Sivertsen, Dagmar  
1955 Laestadianismen i Norge. Diss. Oslo. Oslo.
- Sjöström, Sören  
2001 Semantisk förändring. Hur ord får nya betydelser. Lund.
- Snell, William  
1965 Hågkomster av prosten Lars Levi Laestadius och laestadianskt fromhetsliv. – Lars Levi Laestadius och hans gärning. Festskrift till hundraårsminnet av hans död den 21 februari 1861 (red. Per Boreman & Gustaf Dahlbäck). Stockholm.
- Snellman, Gerd  
2005 Den laestadianska kvinnan som traditionsförmedlare. Utvecklingen i Jakobstad åren 1940–2004. Otryckt pro gradu-avhandling. ÅAB.
- Statsrådets redogörelse om jämställdhet mellan kvinnor och män.  
2010 Statsrådets redogörelse om jämställdhet mellan kvinnor och män. Social- och hälsovårdsministeriets publikationer 9/2010. Helsingfors.
- Stier, Jonas  
2003 Identitet. Människans gåtfulla porträtt. Lund.  
2009 Kulturmöten. En introduktion till interkulturella studier. Lund.
- Sulkunen, Irma  
1999 Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla. Hanki ja jää-julkaisusarja. Tampere.
- Sundback, Susan  
1985 Finland. – Religiös förändring i Norden 1930–1980 (utgivare Göran Gustafsson). Stockholm.  
2000 Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden. – Folkkyrkor och religiös pluralism. Den nordiska religiösa modellen (red. Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson). Stockholm.

- Sundén, Hjalmar  
 1959 Religionen och rollerna: Ett psykologiskt studium av fromheten. Stockholm.  
 1970 Barn och religion. Stockholm.
- Suolinna, Kirsti & Sinikara, Kaisa  
 1986 Juhonkylä. Tutkimus pohjoissuomalaisesta lestadiolaiskylästä. Helsinki.
- Svedberg, Lars  
 2003 Grupp psykologi. Om grupper, organisationer och ledarskap. Tredje upplagan. Lund.
- Svenfelt, Samuel  
 2011 Humlefestivalen 1980–1994. En kristen musik- och kulturtradition. Otryckt pro gradu-avhandling i kyrkohistoria. ÅAB.
- Svensson, Lennart  
 1984 Olika uppfattningar beroende på olika bakgrund. – Att uppfatta sin omvärld. Varför vi förstår verkligheten på olika sätt (Ferenc Marton & Claes-Göran Wenestam, red.). Stockholm.
- Taipale, Pentti  
 1957 Piirteitä herätysliikkeistämme kutsumusajatuksista. Synodaalikirjoitus Lapuan hiippakunnan pappeinkokoukseen v. 1957. Vaasa.
- Talonen, Jouko  
 1984 Lestadiolaisryhmien naispappeuskannanotot vuosina 1975–1983. – Herran Käsky. Asiatieto naispappeuskysymyksestä (toim. Anssi Simojoki). Laitila.  
 1988a Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905-1929. SKHST 144. Diss. Helsinki. Helsinki.  
 1988b Viron lestadiolaisuus 1886–1953. Studia historica septentrionalia. Rovaniemi.  
 1993 Esikoislestadiolaisuus ja suomalainen yhteiskunta 1900–1944. SKHST 163. Jyväskylä.  
 2000 Lestadiolaisuuden nykytilanne. – Torniolaakson vuosikirja. Tornedalens årsbok (toim. Kenneth Mikko & Ann-Christine Haupt). Tornio.  
 2001 Lestadiolaisuuden hajaannukset. – Lestadiolaisuuden monet kasvot. Iustitia 14. Helsinki.  
 2008 Uuras Saarnivaara ja lestadiolaisuus. – Uuras Saarnivaara. Herätysteologi. Iustitia 24. Helsinki.  
 2011 Hedberg ja Laestadius. Luterilaisen ortodoksian ja pietismin leikkauspisteessä? – Fredrik Gabriel Hedberg 1811–2011. Juhlakirja. Vaasa.
- Tamminen, Oili  
 2002 Hur söndagsfirandet sekulariserades: en studie som grundar sig på synodalmötenas protokoll och tidningarna Kotimaa och Herättäjä under åren 1900–1924. Otryckt pro gradu-avhandling i kyrkohistoria. ÅAB.
- Tapaninen, Pekka  
 2007 Oskari Heikki Jussila 1888–1955. Lestadiolaispappi, toimen ja näkyjen mies. Studia Historica Septentrionalia 52. Diss. Rovaniemi. Rovaniemi.
- Thompson, Paul  
 1980 Det förgångnas röst. Den muntliga historieforskningens grunder. Stockholm.
- Thor, Malin (red.) & Hansson, Lars  
 2006 Muntlig historia. Lund.
- Tirola, Kaija  
 1989 Naisen asema lestadiolaisuudessa 1860–1906. Helsingin yliopiston kirkkososiologian laitoksen pro gradu-tutkielma. HYTTK.

- Toiviainen, Hillevi  
2001 Gamlakarleby stads historia del 4. Tidsskedet 1879–1945 (övers. Johan Helander). Vasa.
- Trost, Jan  
2005 Kvalitativa intervjuer. Lund.
- Tudor-Sandahl, Patricia  
2005 En given väg. Stockholm.
- Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli  
2002 Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. Helsinki.
- Uljens, Michael  
1989 Fenomenografi. Forskning om uppfattningar. Lund.
- Wellros, Seija  
1998 Språk, kultur och social identitet. Inowroclaw, Polen.
- Wenestam, Claes-Göran  
1984 Hur vi skapar mening i det vi erfar – en introduktion. Att uppfatta sin omvärld. Varför vi förstår verkligheten på olika sätt (Ferenc Marton & Claes-Göran Wenestam, red.). Stockholm.
- Wentin, Erik  
1963 Laestadianismen i svenska Österbotten. Vasa.
- Ventin, Markus  
1978 Tvåspråkigheten inom laestadianismen i svenska Österbotten 1869–1968. ÅKA Meddelanden 4. Åbo.
- Widjeskog, Sebastian  
2006 Oasrörelsens uppkomst och utveckling i Borgå stift. Otryckt pro gradu-avhandling i kyrkohistoria. ÅAB.
- Vikström, John  
1970 Effekten av religiös fostran. En undersökning angående religiös socialisation med särskild hänsyn till kyrkans konfirmandundervisning. Skrifter utgivna av Institutet för ekumenik och socialetik vid ÅA nr 2. Åbo.
- Wingren, Gustaf  
1942 Luthers lära om kallelsen. Diss. Lund. Lund.
- Wolf-Knuts, Ulrika  
1995a Den mångbottnade identiteten. – Finlandssvensk identitet och kultur (red. Krister Ståhlberg). ÅA. Institutionen för offentlig förvaltning. Ser.A:41. Åbo.  
1995b Drömmen om den gamla goda tiden. Om nostalgi i veckotidningar. – Nostalgi og sensasjoner. Folkloristisk perspektiv på mediekulturen (red. Torunn Selberg). Jyväskylä.  
2001 Identitet och nostalgi. – Skärgård 1/2001.
- Vuollo, Martti  
1999 Lestadiolaisuus Helsingissä vuoteen 1963. Studia Historica Septentrionalia 37. Diss. Oulu. Jyväskylä.
- Vuorinen, Pihla  
2002 Doing research among family and friends. Problems and advantages. – Lives, histories and identities. Studies on oral history, life- and familystories. Vol. 3. Tartu.

- Zidbäck, Aulis  
1937 Lars Levi Laestadiusen kristillisyyden-näkemys erityisesti silmälläpitäen Kristuksen seuraamisen ihannetta. Diss. Helsinki. Turku.
- Åström, Lissie  
1986 I kvinnoled. Om kvinnors liv genom tre generationer. Lund.  
1990 Fäder och söner. Bland svenska män i tre generationer. Lund.
- Öberg, Ingemar  
2002 Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther. Bjärnum.
- Östman, Ann-Catrin  
2000 Mjök och jord. Om kvinnlighet, manlighet och arbete i ett österbottniskt jordbrukssamhälle ca 1870–1940. Diss. Åbo. Åbo.
- Østtveit Elgvin, Lilly-Anne  
2010 Lars Levi Laestadius' spiritualitet. Bibliotheca theologiae practicae 88. Diss. Uppsala. Stockholm.

# Personregister

Alasuutari, Päivi 14, 271, 281–282  
Arndt, Johann 100  
Backman, Mona 117, 143  
Balle Petersen, Margaretha 23–24, 273  
Boström, Ebba 22  
Bringéus, Nils-Arvid 19, 166, 188  
Brännström, Olaus 12  
Cedersjö, Björn 268  
Cullblom, Ester 271, 282  
Finnäs, Fjalar 15, 68  
Fogman, Mathilda 15, 22  
Foucault, Michel 14  
Giddens, Anthony 267  
Gracia, Jorge E. 18–19  
Granhholm, Sven 56  
Grape, P. O. 23  
Hackzell, Maria Sofia 22  
Hammar, Inger 22, 27  
Harbo, Sigmund 275  
Hedberg, Fredrik Gabriel 100  
Helander, Eila 21  
Holm, Nils G. 20  
Hovi, Tuija 281–282  
Hyytinen, Eeva-Liisa 15  
Ideström, Jonas 26, 228, 230, 259, 275–276  
Jonzon, Bengt 91  
Jussila, Oskari Heikki 55  
Kaivola, Eila 15  
Kakkuri, Teemu 209  
Kekkonen, Urho 41  
Kettunen, Paavo 249  
Kivioja, Vilho Heikki 55–56  
Koivisto, Mauno 41  
Konttijärvi, Erkki 89  
Kåla, Alexander 56  
Laestadius, Angelica 22  
Laestadius, Lars Levi 11–12, 15, 20, 22, 49, 56–58, 87, 91, 99–100, 119, 148, 163, 182, 191, 217, 219, 224–225, 236–237, 239, 241, 248, 257, 282  
Laestadius, Nora 22  
Laitinen, Aatu 100, 163  
Lewis, Katarina 23, 263  
Lidman, Sven 194  
Lindgren, Evald 56  
Lohi, Seppo 15  
Lundberg, Gerda 126  
Luther, Martin 20, 56–57, 87–88, 99–100, 163, 165, 182, 191, 217, 236, 239  
Magnusson, Eva 279  
Meurling, Birgitta 27, 173, 283  
Mård, Börje 57  
Mäenpää, Ann-Mari 144  
Nahnfeldt, Cecilia 21, 266  
Nilsson, Kristina 11

Nordling, Oskar 115  
Numminen, Leena 14, 282  
Olsen, Torjer A. 14, 278, 283  
Paananen, Jukka 143  
Paananen, Kristiina 143  
Pesälä, Leena 15  
Pettersson, Bengt 57  
Raattamaa, Johan 22–23, 49, 282  
Raittila, Pekka 12–13  
Rantala, Pauli (Paulus) 55, 99–100  
Roos, Jeja Pekka 152  
Rosenius, Carl Olof 100  
Runtti, Juuso 90  
Saarnivaara, Uuras 49, 99  
Sandlund, Naemi 135  
Scott, Joan W. 14, 27  
Segerlund, Hulda 135  
Sinikara, Kaisa 13, 16  
Sjövall, Elis 54, 56  
Snell, William 254  
Sundén, Hjalmar 19, 24, 192, 194–195, 257, 273, 275, 276  
Suolinna, Kirsti 13, 16  
Talonen, Jouko 13  
Tiirola, Kaija 15  
Tudor-Sandahl, Patricia 20  
Ventin, Markus 57  
Ventus, Maria 56, 135  
Wentin, Erik 14, 16, 56–57, 70, 73, 99  
Westerlund, Gustaf 55  
Wikberg, Linnéa 135, 239  
Wisløff, Carl Fredrik 164  
Wärnström, Anders 57  
Åkerblom, Maria 71  
Åkerfelt, Edvard 56–57  
Åkerlund, Sigurd 56  
Öberg, Ingemar 90  
Østtveit Elgvin, Lilly-Anne 12

## Summary

### **The Laestadian woman as a transmitter of tradition**

The aim of the thesis was to examine the participation that Laestadian women contributed to transmission of tradition during the years of 1927–2009 in the *Rauhan Sana*-line of the Laestadian movement in northern Swedish Ostrobothnia. The thesis focused on the transmission of tradition, which occurred in three different “spaces of identity”. *The imaginary space* consisted of the articles in the periodical *Sions Missionstidning*. These can also be seen as a means of control for the transmission of tradition in the second space of identity, *the lived place*, the home. Statements about this space and *the material space* were given by twenty-two informants – nineteen women and three men – associated with three different project prayer houses. These are Skutnäs prayer house in Jakobstad, Näs prayer house in Larsmo and Närvilä prayer house in Karleby, which together represent the third space of identity, *the material space*. The source material from *the material space* consists – apart from informant statements – also of written documents of the activities. The results of the research are analysed according to the three theoretical concepts of the thesis. Tradition comprises of those cultural elements which are transmitted from one generation to another. The vocation – the form of tradition – is considered as God’s address and man’s answer. Individual and social identity is close to the aim of the transmission of tradition.

### **Tradition – conserving and innovative**

In *the imaginary space*, the periodical *Sions Missionstidning*, a tradition emerged that was connected with how the royal priesthood was regarded. The royal priesthood was comprised of women and men, young and old within the fellowship of believers. They were the cross bearers and stewards with three missions: to take care of their relationship to God and to their neighbours. Taking care of their relationships to neighbours was divided into two parts. Firstly, it meant making efforts to ensure solidarity and care within the small community – the family – as well as among fellow believers in the larger community. Secondly, it involved evangelism among non-believers.

The Laestadian tradition during this period subjected to different kinds of pressure for changes. One reason for the change in traditions probably emanated from the prevailing diversity in the space of identity during the whole period of the research. In both *the imaginary space* as well as *the lived space* a tension could be noticed between the traditional and the progressive group. The development during the time of the investigation



was another of the background facts that had an effect on the development of the tradition. The rapid technical development from the beginning of the century placed fresh challenges on the new generations. The stress of this diversity was due to different opinions about “worldly” things. Another fact that caused tension in the *Rauhan Sana*-group was their relationship with the Evangelical-Lutheran Church and other denominations. The diversity was represented by two groups, one with an open attitude, and the other with a critical attitude towards the Church.

The tradition was formed on the basis of the challenges that the royal priesthood was expected to meet. The main challenges were greed, pride, and immorality, which were all related to idolatry. Out of the challenges came special ethic rules. The demands on men and women in the fellowship of believers were in substance the same. A special feminine ideal could however be noticed in *the imaginary space*. This concerned spiritual qualifications such as faithfulness in their relationship to God, and personal qualifications such as humbleness and modesty. A norm system developed among the fellow believers concerning women’s clothes and appearance.

The tradition during the whole period of research was also formed from the means available which were: confession of sins, Bible reading, prayers and spiritual songs. Confession of sins was followed with an absolution by the phrase: You may believe that your sins are forgiven “in Jesus’ name and blood”. The role of the woman as home priest was increasingly emphasized, most likely as a result of the debate about women clergy in the Evangelical-Lutheran Church from the middle of the 20<sup>th</sup> century. Although the role of fosterer belonged to both parents the mother’s practical function was accentuated. At the end of the research period women’s paid work was being discussed more than before. The ideal situation was that the mother took care of her infants at home. Negative consequences of the fact that both parents worked were that family life and especially the children suffered from the stress. The unmarried woman was expected to fulfil her vocation in her profession.

Solidarity with and care for fellow believers was desirable, and the analogy between the little congregation, the family, and the large congregation, the fellowship of believers, could be noticed. Taking care of non-believers, especially through evangelism, was also expected.

## **Vocation in the crossfire between the old and the new**

Women transmitted traditions in *the lived space* with their vocation as incentive. However a vocation did not only mean a mechanical transmission of traditions. It consisted of a total system where the women’s values and means were important parts and the most important aspect was to show faithfulness towards God. During the period of research Finland was rapidly becoming industrialised and society becoming more individualistic. The female informants, in their own transmission of traditions, had two aspects to consider.

These were the traditions of *the imaginary space* and the traditions of their childhood homes.

The above mentioned diversity could be seen also in *the lived space*. An example of this was a diverging approach to the connection between the purity of body, home and spirit. When it was considered that a woman's appearance reflected her spiritual condition it was because the ethical regulations about her appearance were then being followed to a great extent. The idea of sin was mechanical; sin was breaking the rules. Where the connection between the purity of body, home and spirit – according to the prevailing interpretation among the fellow believers – was weakened there was a higher tendency to set oneself free from the ethical rules regarding (women's) appearance and the equipment of the house. An example of other changes during this period was that Sunday was re-defined. It was progressively considered a free day for the family and Church services became negotiable.

The ethics in the Church and in the revival movements state that sexual relationships outside marriage are sinful. The interviewed women all agreed on this. Sexual intercourse belonged only to the sphere of marriage. The Laestadian women looked upon marriage as lifelong commitment and preferred to choose their husbands among Laestadian men. The women also reflected on the model of large families. What was common to them all was that children were considered as God's gifts to the married couple. Opinions about the use of contraceptives were varying, but they did not want to practice family planning, however. The women had a positive attitude towards childbirth, even those who regulated their chances of conception, and followed their choices encouraged by their vocation. The discussion about contraceptives was held from an individual and social point of view. The individual point of view was theological and deeply something between God and the woman. The fundamental aspect was what they considered to be God's will in their lives. God's will was good, and the women lived with a biblical framework of reference where God had the ultimate control over life. The social point of view came from expectations – explicit and implicit – among fellow believers. This was especially evident when there were conflicts between these two points of view, and psychological arguments were raised: What was reasonable for a woman to cope with? Who took the responsibility for families that were malfunctioning? Safety nets for the Laestadian families, as for other families in general, seemed not to be as comprehensive at the end of the researched period.

It was particularly to motherhood that God's vocation and the woman's response met. This did not mean that all women stayed at home when their children were small. In all age groups there were women who had had a full-time or part-time job away from home. In this matter they looked upon themselves as having several kinds of vocations. In spite of any external work, women were responsible for the household and had in practice had a central role in their homes in the transmission of traditions. This model of a family

with the mother as the central person at home was a predominant phenomenon in Finnish society even up to the beginning of the 21<sup>st</sup> century. Thus the Laestadian women did not in this respect differ from other women in society.

The transmission of behaviour held an exceptional position in the home. The good example of the mothers was particularly emphasized because they in general spent more time with their children. It was mostly women who undertook the responsibility for handling the challenges at home. The oral and written transmission made up the framework for the intercession of traditions. The confession of sins, prayers, songs and spiritual reading, were not only means for the women's own devotions but also a means of bringing up children. Thus the transmission of traditions had the character of a total transmission, according to a psychology of religion perspective. Spontaneity was distinctive aspect of religious practices at home. Confession of sins was practised spontaneously within the family or among fellow believers. Prayer was a form of communication with God and some of the women would devote a special time to prayer. Due to the prevailing diversity in the space of identity during the whole period of the research the women's choices showed variations in what kind of literature and music they chose - or refrained from.

The analogous connections between the family and fellow believers implied that the tasks that women had in their homes they also had in the prayer houses. Consequently, the role of Martha and Mary could be said to be the central roles for women in the prayer houses. Their task was to serve by cleaning and cooking as well as listening and pondering the Word. Those were also the roles that women identified themselves with. There was no question of remaining passive; their task was also to pray for the preacher and for the service. Women did not act as preachers but as Sunday school teachers in one of the prayer houses in the project.

## Identity

The aim, *telos*, of the women's activity could be included within the framework of the third central concept of the thesis, identity. The main aim of transmitting traditions was eschatological but at the same time it had a dimension of the present. It was important to remain in the faith, which meant that the individual identity and the social identity could be seen as separate goals. The primary socialization was important for the forming of the individual identity and the other important part was the identification with biblical role models. Through this identification, the past, the present and the future were woven together, in an *in-via-identity*. The non-permanent and unsecure existence was managed through accentuating confidence in faith. There was a tension between the earthly and the heavenly citizenship. "Living in the world but not of the world" lead to different patterns of behaviour.

The individual identity as a Christian, or a child of God, and the social identity as a part of the Laestadian movement were closely connected. There were also biblical role

models for social *identity*. The religious language was also important in forming social identity. This was true for common words and phrases and in particular the use of the greeting of God's peace. Through this the individual Laestadian identity was confirmed and the feeling of belonging was simultaneously strengthened. The use of the greeting of peace tended to decrease towards the end of the research period. The social identity materialized on different levels during different epochs. During the first part of the 20<sup>th</sup> century *the lived space*, the home, was central for the Laestadian social identity. The importance of the home was obvious during this whole period. Furthermore, the tradition of having meetings at home still existed to a certain extent, although the prayer houses were built at the turn of the century. The period from the middle of the 20<sup>th</sup> century to the 1980s can be characterized as the epoch of the *prayer house identity*. The social identity in *the lived space* and in *the material space* merged into a unity. It was during this period that the contrasting social identity was especially emphasized. In the last decades of the period the *prayer house identity* and the home merged into a greater whole, the *identity of convention*, and then further into an *identity of the global Laestadian movement*. This meant that the diversity of the revival movement was obvious in a new way. The Laestadian movement became more heterogeneous and it was not always possible to recognize a special Laestadian way of life.

The above outlined development is generalized and could give the impression of agreement and unity. That was not the case. There was diversity in all the spaces of identity which lead to variations in the view of social identity. If one did not belong within the framework of the prayer house, one belonged within the framework of convention. The limits of tolerance were more elastic in the *convention identity*.

## **Equality and power from the Laestadian point of view**

Gender-linked identity was not problematized in the thesis. However, it could be seen at times in the different spaces of identity. The question of equality, which is especially emphasized in gender research has therefore been discussed in the comprehensive summary.

The question of equality in *the imaginary space*, *Sions Missionstidning*, can be seen from different angles of approach. If equality is evaluated from the perspective that the number of male and female writers should have been equal then there was no equality in *the imaginary space*. Men wrote most of the articles during this research period. That changes, however, if a focus is placed on the form and substance of the articles. Nothing indicates that the articles written by women did not have the same importance as articles written by men. Presumably male and female authors were considered to complement each other in a superb way.

The special rules about women's appearance in *the imaginary space* can partly be seen as an imbalance in equality. The question about women's clothes and hairstyles arose at

regular intervals. On the one hand women's lax standards were seen as a symptom of worldliness and as time went by as a threat to conformity among the fellow believers. On the other hand, the rules were regarded as a manifestation of "the dictatorship of men". There were opinions in *the imaginary space* of an equal as well as unequal view of the challenges for men and women.

The complementary gender roles of Christian ideology were the basis for the understanding of man and woman in *the imaginary space*: Man and woman are created differently but with the same worth. They complement each other and together form a whole. From women's – especially the mothers' – central position in the family the ideal model of the good mother was formed in *Sions Missionstidning*.

That ideal was perhaps unattainable for the individual woman. When high ideals and reality did not meet the word *grace*, however, became central: there was always another chance. Women were as qualified as men to use the means in the battle against the challenges.

In *the lived space* the word equality had several meanings. If the term equality was related to the distribution of work in the home there seemed to be an imbalance of equality in the homes of the interviewed women. Most of the women did the greater part of the housework, which was considered natural if the husband was gainfully employed. According to the younger women an equal distribution of work was important with regard to both the spouses' rights to relaxation. When women included leadership and decision-making in the term of equality the image became more complex. If equality involves shared leadership the Laestadian women were not equal. Quite a number of women considered themselves to be the person in charge of the family. Some women expressly expected an unambiguous male leadership to which they strove to submit themselves. That was regarded as the proper model for marriage according to the Bible. For that reason equality, in terms of shared leadership, was not even desirable. This did not mean that the husband could act as an absolute ruler at home. The ultimate linchpin of the husband's authority was his knowledge of the Bible and his Christian life.

The issue of equality should be considered in the light of the attitude to the royal priesthood. Women and men were equal, royal priests – the priesthood included children, too. This equality was evident particularly in confession of sins. Confession of sins in the Laestadian movement can be looked upon as a gender-neutral *charisma* that strengthens the sense of equality. The issue of equality in *the lived space* can also be related to the idea of vocation. The family was a unity where each one had his own God-given vocation – the man in his role as a husband and father, the woman as a wife and mother. The vocation was not necessarily connected with separate tasks and the vocation of one person was not more valuable than that of another.

Equality in *the material space* should be considered from the above mentioned point of view. The term vocation was central here, too. Men and women in the royal priesthood

had different forms of vocations at home and in the congregation. The distinction between the common and the special ministry was important. If equality in the prayer house means that women should act as preachers the prayer houses in the project cannot be seen as places of equality. There are diverging opinions in the research about women's public activities in the early Laestadian movement. There have sometimes been discussions about Laestadian women's rights, and their authority having been limited, and that because of this the Laestadian movement nowadays disregards women's work. This can be questioned: Does a pattern of behaviour which originates from the conviction of a Biblical order automatically mean that women are not appreciated in the Laestadian movement?

The gender-outlines of Laestadian women, similar to that of Swedish clergymen's wives (according to Birgitta Meurling's research), can be embraced by the concepts of faith, dichotomised gender and power. If by power one means a person's ability to have influence on another person one can speculate on who ultimately has the greatest power. If the real possessors of power are those who can have an influence on the citizens of tomorrow the Laestadian women have an actual position of power - in particular women who choose to bring up their children at home. In gender-research especial attention has been given to the asymmetric allocation of power in the heterosexual partner relationship. Power is used, and many times misused, in partner relationships as well as in other interpersonal relationships - the Laestadian relationships are no exceptions. Laestadian women and men - similar to women and men in the world - still have something to learn from the Biblical concept of power: Greatest is the one who serves.







**D**en laestadianska väckelserörelsens kvinnor har ur forskningens synvinkel fört en undanskymd tillvaro. I verkliga livet har de visat sig spela en inte alldeles oväsentlig roll.

*Sions döttrar* beskriver kvinnorna i den laestadianska Rauhan Sana-riktningen i norra svenska Österbotten. Dessa kvinnor befinner sig i korsdraget mellan väckelserörelsens traditioner, den evangelisk-lutherska kyrkan och det omgivande samhället. Undersökningsperioden, som omfattar åren 1927–2009, är en tid av omvälvande samhällsförändringar, vilka utmanar den laestadianska traditionen och därmed även de laestadianska kvinnorna.

*Sions döttrar* uppträder som synnerligen aktiva traditionsförmedlare i de sammanhang där traditionsförmedlingen sker, i tidskriften *Sions Missionstidning*, i bönehuset och framför allt i hemmet. De mottar traditionsstoffet, omförhandlar det och förmedlar det vidare i synnerhet i sina egna familjer. *Sions döttrar* motiveras av ett kallelsepatos som – även om det sällan nämns – är starkt närvarande. Som en del av det konungliga prästerskapet strävar de efter att förvalta sina pund väl. Målet för traditionsförmedlingen är eskatologiskt med en målmedveten presensdimension. Det handlar om att leva i världen men inte av världen. Det handlar även om balansen mellan en individuell och en social identitet.

*Sions döttrar* är en kyrkohistorisk avhandling som samtidigt tangerar ett antal andra vetenskapliga discipliner, bland andra kvinnoforskning, religionspsykologi, kyrkosociologi och praktisk teologi.



Åbo Akademis förlag 2011  
ISBN 978-951-765-614-6

