

Kirkens disiplin – straff eller forsoning?

Offentlig skriftemål og konstruksjoner av kvinnelig seksualitet på 1600- og 1700-tallet

Kari Telste

Norsk Folkemuseum

kari.telste@norskfolkemuseum.no

Abstract

This article outlines the public confession as a ritual, its history and religious content, and the way in which it was practised in the reformed church of Denmark-Norway in the 17th and 18th century. The main purpose is to discuss the significance of this ritual in producing and reproducing representations of female sexuality. Originally, a variety of sins required public confessions for sinners to be reconciled with God and the congregation. However, at the beginning of the 17th century, it was specifically stated by law that couples who were guilty of having a child out of wedlock were to confess publicly in church as part of their punishment. By the end of the 17th century, the confession ritual was almost exclusively confined to the punishment of unmarried mothers; a punishment that in the 18th century and later has been seen as humiliating and degrading. The article questions this one-sided understanding, and it is being argued that the ambivalent character of the confession as both reconciliation and punishment made it possible for unmarried mothers to make their own interpretations of themselves and their actions. On the one hand, the ritual words and actions singled them out and emphasised their easy virtue, but on the other they were also given the power publicly to name the father of the child. This ambivalence can be seen as an interaction between contradictory normative attitudes and subjective understandings, implying that different understandings of femininity struggled against each other, and were formed and transformed in this ritual.

Nøkkelord:

*Seksualitet,
kirkelige ritualer,
kjønn,
ugifte mødre,
farskap*

I kjølvannet av reformasjonen kom det i Danmark-Norge nye lover og forordninger som regulerte ekteskap og seksualitet. Lovgivningen var forankret i religiøse bud og fastsatte en blanding av verdslige og geistlige straffesanksjoner. En forordning

om løsaktighet i 1617 innførte bøter og offentlig skriftemål som straff for par som fikk barn utenfor ekteskap. Denne forordningen og andre bestemmelser om seksualitet ble senere presisert i Christian 5.s Norske Lov av 1687 (NL) i et eget kapittel

”Om Løsagtighed” (6-13-1). I 1767 ble skriftemål som straff opphevet, mens bøtestraffen først ble opphevet i 1812 (Tranberg og Winge 1994).

Offentlig skriftemål var i utgangspunktet ingen straff. Meningen var å bekjenne synder, få tilgivelse og forsone seg med Gud og mennesker. Teologen Halvor Bergan mener imidlertid at skriftemålet utover 1600-tallet mistet noe av sitt preg av forsoning og i økende grad fikk karakter av et tvangsmiddel og en kirkelig straff, andre til skrekk og advarsel. Det ble et sprik mellom skriftemålet som ideal og hvordan det ble praktisert (Bergan 1982:48). Offentlig skriftemål rommet følgelig flere dimensjoner som kan ha åpnet for motstridende tolkninger. Det kan ikke ses utelukkende som en straffesanksjon, men må også forstås ut fra den makt religion og kirkelige ritualer hadde over menneskers sinn.

Både mann og kvinne skulle skrive for løsaktighet, og loven kan virke kjønnsnøytral. I praksis viser det seg at straffen rammet ugifte mødre i mye større grad enn barnefedre (se blant annet Bergan 1982, Telste 1993, Cronberg 1998). Offentlig skriftemål blir derfor gjerne framstilt som en nedverdiggende og ydmykende tilleggsstraff som ugifte mødre måtte gjennomgå. Det er denne framstillingen av offentlig skriftemål jeg vil nyansere og utdype i det følgende.

Slik det ble fortolket og praktisert i forhold til ugifte mødre, kan det offentlige skriftemålet sies å ha satt etterreformatoriske tolkninger av straff og soning, synd og seksualitet ut i livet. Som kirkelig ritual hadde skriftemålet et bestemt innhold, en bestemt form og en virkning som gikk ut over selve skriftemålssituasjonen. Gjennom geistlige og rettslige uttalelser og andre kilder vil jeg vise hvilke kategorier og betydninger av kvinnelig seksualitet skriftemålet produserte og reproduserte, hvilke ord og

handlinger det besto av og hvordan det ble forstått og fortolket av de ulike aktørene som var involvert.

Spenningsfeltet mellom skriftemålet som straff og som forsoning kan ha gitt ugifte mødre rom for egne tolkninger av seg selv og sine handlinger. Med utgangspunkt i eksempler fra rettssaker vil jeg derfor også undersøke hvordan de forholdt seg til og forhandlet med kulturelle og normative kategorier og betydninger. Skriftemålssituasjonen kan forstås som et møte mellom motstridende normative tolkninger og subjektive forståelser som åpner for å diskutere hvordan ulike forståelser av kvinnelighet brytes mot hverandre, formes og omformes i spenningsfeltet mellom straff og forsoning.

Stat, synd og seksualitet

I verdslig lovgivning etter reformasjonen ble kirkelige ritualer som trolovelse, vielse og skriftemål fornyet og omformet, slik at de kom mer i samsvar med et nytt syn på ekteskap, ekteskapsinngåelse og seksualitet. Ekteskapsordinansen av 1589 og en omfattende seksuallovgivning utover 1600-tallet bidro til å klargjøre hva som kunne regnes som et gyldig ekteskap og innebar en utvidelse av handlinger som ble regnet som straffbare. En ting var å innskjerpe at ekteskapsbrudd var en synd og følgelig forbudt, noe annet var å innføre straff for par som fikk barn utenfor ekteskap eller for kort tid etter vielsen. Særlig sanksjonene mot par som var i ferd med å gifte seg, var en innskjerping av at seksualitet hørte ekteskapet til. De var også et brudd med folkelige skikker som ser ut til å ha godtatt at det seksuelle samlivet begynte så snart alle formaliteter rundt giftermålet var avtalt (Sogner 2002:142).

Ny lovgivning og praksis kan tolkes som en disiplinering av menneskers hand-

linger og holdninger. De skulle tvinges til innordne seg fellesskapets idealer, normer og verdier. Kulturhistorikeren Arne Bugge Amundsen har pekt på at kombinasjonen av verdslige og geistlige straffesanksjoner var en måte å knytte sammen statens velferd, orden i mellommenneskelige forhold og respekten for Guds ære (Amundsen 2005:214, 217). Mens staten tidligere hadde vist liten interesse for moralske spørsmål, gikk den i tida etter reformasjonen sammen med kirken om å forme undersåttens moral og disiplinere dem (Karant-Nunn 1997:101). Slik historikeren Susan Karant-Nunn ser det, var dette samarbeidet kirke – stat til gjensidig nytte:

[The church] gained an indispensable enforcing arm in helping to produce a godly society; while the Janus-faced civil authorities, looking heaven- and earthward at the same time, found in religious discipline that very encouragement of the docility and orderliness that they sought in the people they governed (ibid.)

Offentlig skriftemål var ett av flere virkemidler som ble brukt for å disiplinere undersåttene. Dette kommer til syne ved at loven i enkelte tilfelle omtaler det som ”Kirkens *Disciplin*”.¹ Det ser også ut til at det er som disiplin folk flest oppfattet det. Den formuleringen som går igjen i en rettslig sammenheng både blant folk og øvrighet er: ”hun har udstaet Kirkens *Disciplin*”.² I kirkebøkene ble derimot det forsonende aspektet ved skriftemålet framhevet, idet det ble registrert med forkortelsen ”publ. abs.” (offentlig avløsning): synderen ble løst fra synden.

Samarbeidet kirke – stat for å disiplinere undersåtter indikerer et spenningsforhold i etterreformatorisk religionsforståelse.

Spenningen kom til uttrykk i kirkelige ritualer som skriftemål og nattverd. For Martin Luther var det viktig at individet skulle nå fram til åndelig erkjennelse av sin tro, og prestens oppgave var å lytte, råde, undervise, trøste og formane (Karant-Nunn 1997:96). Mennesket måtte innse sin svakhet, sine synder og gjøre bot. Den lutherske religionsforståelsen la vekt på individuell erkjennelse og overbevisning, men samtidig ytret den seg som en utleggelse av kollektive idealer (Amundsen 2005:211). Synd var et avvik fra kollektive og kristne idealer som geistligheten, øvrigheten og folk flest mente skulle etterleves.

Det er ikke bare religionsforståelsen som sto i spennet mellom det individuelle og kollektive. I sin lærebok i naturrett (første gang utgitt i 1716) peker Ludvig Holberg på at straff skal være til nytte for den individuelle synder, for den forurettede og for det allmenne vel. Straffens formål var at synderen skulle forbedre seg og miste lysten til å begå flere synder, og samtidig skulle den være til ”alles Nytte” fordi han eller hun ble straffet offentlig. Andre ville ”ved at speyle sig, udi saadant Exempel, kunde afskrækkes fra at gjøre ondt” (Holberg (1751) 1969: 321).

Par som fikk barn utenfor ekteskap, hadde syndet mot det sjette bud og dermed ”forurettet” Gud, konge og mennesker. Skriftemålet som kirkelig ritual, demonstrerte at mennesket var syndig, men at det samtidig kunne få tilgivelse (Amundsen 2005:230). Det var en form for opplæring av kongens undersåtter med sikte på økt kontroll og ensretting. Synderen ga i alles påhør og påsyn uttrykk for et ønske om å forbedre seg og ikke synde mer. Det avskrekkende ved skriftemålet lå i det offentlige aspektet. Tanken var at den offentlige erkjennelse av synd, anger og tilgivelse ville virke preventivt både for den individuelle synder og mer allment.

Nå var det ikke nytt at folk måtte skrive for synder mot det sjette bud. Ekteskapsbrudd, utukt og åpenlyst seksuelt samkvem utenfor ekteskap var også tidligere blitt regnet som grove synder. "Hoerkarle" og "skjørlevnere", så vel som "skiøger og løse qvinder" måtte skrive offentlig (Bergan 1982:37). Men ble ugifte mødre regnet på linje med skjøger og løse kvinner?

I tida etter reformasjonen var det langt fra klart om en ugift mann og kvinne som lå med hverandre hadde begått en synd som var like alvorlig som ekteskapsbrudd. Både teologer og jurister var usikre på om dette var en synd som skulle straffes og fordømmes (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003:168). Da Luther ble spurt til råds, mente han det var liten tvil om at samleie mellom ugifte måtte regnes som synd på linje med ekteskapsbrudd. Han viste til Paulus og sa: "Horer og ekteskapsbrytere skal ikke arve Guds rike" (ibid.).³ Luthers svar kan ses i sammenheng med hans syn på ekteskapet som den ideelle stand for alle mennesker (ibid.:8); et syn som kan ha dannet en viktig teologisk bakgrunn for forståelsen av løsaktighet som senere kom til uttrykk i dansk-norsk seksuallovgivning.

Tidligere hadde loven lagt en annen forståelse til grunn. Det ble regnet som en ærekrenkelse av kvinnen og hennes slekt om en "uberyktet" jomfru ble "besovet" og fikk barn utenfor ekteskap. Æren kunne gjenopprettes ved at mannen giftet seg med henne eller betalte en erstatning. Det var kvinnens rykte som avgjorde om hun hadde rett til oppreisning. Kunne mannen bevise at hun var "beryktet" for "løsaktighet", opphevet det hans forpliktelser. Det paradoksale er at den nye seksuallovgivningen ikke opphevet disse reglene. Nye og gamle regler eksisterte side om side til godt inn på 1700-tallet.⁴ Eldre krenkelsesregler

definerte et seksuelt forhold mellom en ugift mann og en "uberyktet" ugift kvinne som forpliktende, og la ansvaret på mannen dersom ekteskapet ikke ble noe av, mens nye regler omdefinerte det til et løsaktig forhold som vakte offentlig forargelse og så seksualitet før ekteskap som synd og skam. I prinsippet var det derfor fortsatt mulig for en ugift mor å hevde at hun var "besvangeret" under ekteskapsløfte og kreve oppreisning for ærekrenkelse, samtidig som lov og rett kunne straffe henne med bot og skriftemål for løsaktighet.

De to regelsettene kan ses som motstridende og konkurrerende diskursive rammeverk som både mann og kvinne måtte forholde seg til. Etter krenkelsesreglene kunne en kvinne som tidligere hadde hatt godt rykte definere seg som "ærlig pike". Etter nye regler ble hun karakterisert som et "løsaktig qvindfolck" (Telste 2000:443-445). De nye reglene hevet seg over subjektive faktorer som rykte og forholdets art, og fastslo at objektivt sett måtte ethvert seksuelt forhold utenfor ekteskap betraktes som syndig. Det ble et spenningsforhold mellom den subjektive forståelsen en forført kvinne hadde av et seksuelt forhold og den objektive forståelsen som løsaktighetsreglene la til grunn.

I skriftemålssituasjonen møtte ugifte mødre en entydig og kategorisk fordømmelse av sine syndige og løsaktige gjerninger. Dersom de selv mente at de var krenket under ekteskapsløfte, må de ha hatt en helt annen forståelse både av seg selv og det seksuelle forholdet. Det vil derfor være en forenkling å tolke offentlig skriftemål og andre straffesanksjoner utelukkende som en form for disiplinering som ble tredd ned over undersåttenes hoder ovenfra. Susan Karant-Nunn, som har sett på omformingen av kirkelige ritualer i Tyskland i tida etter reformasjonen, peker på muligheten for

”rituell misforståelse” i en tid med store sosiale endringer. Det er derfor usikkert om ritualene ble tolket på samme måte av alle som var til stede (Karant-Nunn 1997:3). Nettopp skriftemålets dobbelte karakter av straff og forsoning kan ha åpnet for flere mulige tolkninger. Før vi går inn på hvordan ugifte mødre handlet og forhandlet med skriftemålsritualet, skal vi se nærmere på hva dette ritualet var ment å *gjøre* og hvordan det ble praktisert.

Skriftemålet i teori og praksis

Offentlig skriftemål har en like lang historie som kirken selv. Alle som hadde begått åpenlyse, grove synder måtte gjøre bot for ikke å bli utstøtt av kirken. Kirkeboten besto av tre deler: *ekskommunisering* som innebar utelukkelse fra fellesskapet, *botsøvelser* som gjerne ble fulgt av offentlig formaning og *rekonsiliering* eller gjenforening med menigheten (Bergan 1982:34). Med reformasjonen kom et brudd med botsøvelser pålagt etter den romersk-katolske kirkens lære og praksis. Skriftemålsritualet ble likevel beholdt i den reformerte kirken. Luther mente imidlertid at troende måtte nå fram til indre erkjennelse av sine synder, og de skulle derfor ikke pålegges utvendige botsøvelser (Karant-Nunn 1997:96). Likevel var det etter dansk-norsk lovgivning ingen frivillig sak å delta i ritualer som skriftemål og nattverd (Amundsen 2005: 230). Den som holdt seg borte fra nattverden i over ett år måtte utstå ”Kirkens Disciplin” (NL 2-5-25, 26).

Det var nær sammenheng mellom nattverd og skriftemål. Alle som ville til alters, måtte skrifte først. Norske Lov av 1687 presiserte at de som ”haardnakkelig leve i nogle aabenbare Laster” måtte avholde seg fra nattverdens ”sacramente” (NL 2-5-24). De som åpenlyst hadde begått grove synder

ble med andre ord utelukket fra det kristne fellesskapet, symbolisert ved nattverden (Bergan 1982:36-37). Utukt ble regnet blant de åpenlyse synder, og for ugifte mødre var det liten tvil: ”gierningen er obenbar och beviist” (Telste 1993:43). Før de igjen kunne gå til nattverd, måtte de erkjenne sin synd og gjøre bot i menighetens påhør og påsyn.

Presten var bindeleddet mellom Gud og mennesker og hadde makt til å binde og løse synden (Amundsen 2005:228ff). Dette innebar at han kunne binde de vantro og gjenstridige og lukke himmelen for dem, men han hadde også makt til å løse de troende og angrende fra synden (Bergan 1982:36). Før en ugift mor fikk lov til å skrifte, måtte derfor presten forvise seg om at han fant ”sand Anger og Ruelse” hos henne,⁵ for ingen skulle ”med Haands Paaleggelse af Præsten afløsis, uden hand af et angerfuldt Hierte begærer sine Synders Forladelse” (NL 2-5-16). Anger og individuell erkjennelse av synden skulle utspille seg i full offentlighet som en demonstrasjon av kollektive idealer og verdier for hele menigheten.

Selve skriftemålet foregikk etter gudstjenesten. Presten skulle opplyse fra prekestolen at det var en botferdig ”synderinne” til stede som hadde forbrutt seg mot det sjettede bud, og ”forarget denne Christi Menighed”.⁶ Nå ville hun offentlig be Gud og menigheten om tilgivelse. De tilstedeværende ble oppfordret til å be Gud i nåde medvirke til at hun ikke ”herefter skal falde i slig eller anden grov Last og Guds fortørnelse mere”. Mens menigheten sang ett eller flere vers av botssalmen *Beklage af al min Sinde*, skulle synderinnen komme til korsdøren og sette seg på kne. Deretter ville presten komme bort til henne og holde en kort tale der han understreket ”den begangne Synds Vederstyggelighed” og hvor grovt

hun hadde forbrutt seg, for så å avslutte med en formaning om sann og alvorlig omvendelse.

Skriftemålet fortsatte med at presten stilte fem spørsmål som ”lydeligen” skulle besvares med ja. Med disse spørsmålene skulle han undersøke om hun skjønnte syndens alvor og oppriktig angret seg. Først skulle han forvise seg om at hun forsto hvor høyt hun hadde ”fortørnet eders Himmelske Fader og forarget eders Jevnchristen og Næste: men allermost denne Guds Menighed, som I haver været Lem udi”. Deretter ville han vite om hun angret sin grove forseelse av hele sitt hjerte, om hun trodde på Guds nåde og tilgivelse, om hun heretter ville beflitte seg på ”et bedre og skikkeligere Levnet”, og til slutt om hun av hele sitt hjerte lengtet etter samkvem med menigheten og igjen å bli delaktig i ”Jesu Christi helligste Legeme og Blod i Sacramente”. Den ugifte mor fikk deretter et spørsmål som andre syndere ikke fikk: ”hvo der er Fader til Barnet, hvilken hun da har at navngive?” Til slutt skulle hun reise seg og vende seg mot menigheten og si: ”Jeg beder, at I Guds Børn vil forlade mig denne min begangne Forseelse og ikke støde eder paa mig, eller tage Forargelse af mig mer”. Så skulle hun igjen knele for presten som ga henne syndens forlatelse. Det hele ble avsluttet med salmen *Dog synden hos os er mangefold*. Nå kunne hun på nytt gå opp til Herrens alter sammen med andre i menigheten for å bli delaktig i den hellige nattverds sakrament.

Skriftemålsritualet var en offentlig iscenesettelse av straff, anger, omvendelse og tilgivelse, der ord og handlinger utdypet syndens karakter og forutsetningene for tilgivelse. Synderen ble refset av presten og måtte selv bekjenne og sette ord på sin synd, omvende seg og gjøre bot. Til slutt bekreftet nattverden at den tilgivelse som

ble meddelt kom fra Gud (Amundsen 2005:228). Samtidig bidro skriftemålet til å skille ut den ugifte mor som synderinne. Spennet mellom forsoning og utskillelse kommer tydeligere fram om vi sammenligner ugifte mødres skriftemål med den gifte barselkvinnens kirkegang.

Skriftemål og kirkegang – to kvinnelige ritualer

Offentlig skriftemål og barselkonens kirkegang er to kirkelige ritualer som på hver sin måte ledet kvinner som hadde født barn tilbake til fellesskapet. De to ritualene ”gjør” på sett og vis det samme, men står samtidig i kontrast til hverandre. Den *gifte* barselkvinnens kirkegang skjedde vanligvis seks uker etter fødselen. Det var en høytidelig anledning der barselkonen skulle komme til kirke, gjerne i følge med flere kvinner, for å bli ledet av presten inn til gudstjeneste. Under inngangen skulle presten minne henne om hennes plikter mot Gud og mot sine barn, og hans ord kan nærmest ses som en hyllest til moderskapet.⁷

Barselkvinnens kirkegang har sammenheng med jomfru Marias tempelgang etter Jesu fødsel som i den romersk-katolske kirke hadde form av et renselsesrituale. Også dette ritualet ble beholdt etter reformasjonen.⁸ Luther framhevet imidlertid at det ikke var ment å være en renselse, men en takksigelse, og mente det sømmet seg for barselkvinner å følge jomfru Marias eksempel og holde skikken i hevd (Skjelbred 1972:59-60). Maria hadde fulgt skikken til Guds ære og i kjærlighet til sine naboer (Karant-Nunn 1997:78):

She was not obligated to purify herself and bring an offering, for she had never become impure. By right she could have abstained. But because she was in

another place, she had to observe what others did (ibid.)

Luther framhevet altså at det var et eksempel til etterfølgelse å følge skikken der man er. Det samme kommer også fram i dansk-norsk lovgivning. Bare på steder hvor det hadde vært tradisjon for barselkvinner kirkegang, ”hvor det hidindtil haver været brugelig”, skulle skikken opprettholdes (Koefoed 2003:148-149, jf NL 2-8-9).

Folkloristen Ann Helene Bolstad Skjelbred (1972) har med utgangspunkt i tradisjonsmateriale vist at det heftet en viss ambivalens ved denne skikken. Barselkone måtte vente i våpenhuset inntil presten ledet henne inn i kirken, og ritualet kunne også etter reformasjonen oppfattes som en understreking av at hun var uren etter fødselen. Følgelig kunne kirkegangen fortsatt tolkes som en renselse og en markering av behovet for at hun måtte gjenopp-tas i menigheten. Det hendte også at samtalen mellom barselkvinnen og presten ble oppfattet som et skriftemål, underforstått at hun måtte skrifte og få tilgivelse for noe galt hun hadde gjort (ibid.:40). I det store og hele ser det likevel ut til at skikken har vært oppfattet som positiv (ibid.:36).

Ugifte mødre skulle ikke ledes inn i kirken på samme måte som barselkvinner. Slik folkloristen Anders Gustavsson ser det, er den gifte barselkvinnens kirkegang det normale, mens ugifte mødre er særtilfelle som setter det normale i relieff og belyser helheten (Gustavsson 1972). Inspirert av Gustavsson hevder historikeren Marie Lindstedt Cronberg at særbehandlingen av ugifte mødre hadde en dobbelt funksjon. Dels skulle den medvirke til avskrekking og utskillelse, og dels til å oppvurdere kvinner som hadde handlet etter normer som var alminnelig godtatt. Den negative særbehandlingen av ugifte mødre framhevet den

gifte barselkvinnens verdighet og markerte samtidig at barn skulle fødes innenfor ekteskap (Cronberg 1997:264-267). Forståelsen av barselkvinnens inngang som takksigelse og hyllest av det legitime moderskapet gjør utelukkelse av den ugifte mor fra inngangsritualet logisk. Et barn utenfor ekteskap var ikke noe å takke Herren for.

Historikeren Nina Koefoed stiller spørsmål om de to ritualene kan ses som motbilder av hverandre (Koefoed 2003: 148ff). Det forutsetter at kirkegangen ble oppfattet som ærefull og ønskverdig av barselkvinner. Ut fra dansk materiale finner hun at den møtte en del motstand. Videre hevder hun at Danske Lov ikke beskriver kirkegangen og det offentlige skriftemålet som to sider av samme sak, men som to helt atskilte størrelser (ibid.). Ugifte mødre ble imidlertid satt opp mot gifte barselkvinner i geistlige uttalelser og kirkeforordninger fra 1500- og 1600-tallet (Bergan 1982:37ff, Skjelbred 1972:66). Kirkeritualet av 1685 presiserte dessuten at ”Uegte Qvinder, som føde deris Børn i Hoer og Ukyskhed uden et ærligt Ægteskab” ikke måtte innledes i kirken av presten på samme måte som gifte kvinner og ”ej heller have nogen Følge med sig til Kirken”.⁹ I motsetning til gifte barselkvinner skulle altså ugifte mødre komme alene til kirken uten å kunne støtte seg på andre kvinner.

Den ugifte mor, som her betegnes som en *uekte* kvinne, skulle behandles på en annen måte enn den gifte – *ekte* – barselkvinnen. Sett i forhold til hverandre kan derfor de to ritualene ses som demonstrasjoner av uekte og ekte kvinnelighet. Med den svenske historikeren Eva Bergenlöv (2002) kan vi si at det stilles opp to motsatte bilder av kvinnelighet som er konstruert rundt begreper om skyld og uskyld. Det

ene er et idealbilde som svarer til den tids religiøse kvinneideal, mens det andre danner motbildet til dette idealet (ibid.:355, 419ff). Slik sett viser barselkonens inngang fram det gode, dydige, kristelige moderskapet, mens offentlig skriftemål viser fram bildet av den syndige, utuktige og løsaktige kvinnelige seksualiteten.

De to ritualene kan likevel ikke bare ses som demonstrasjoner for å oppvurdere én gruppe kvinner og skille ut en annen. De må også ses i lys av religiøse forestillinger. Ann Helene Bolstad Skjelbred (1972) har vist at det fantes utbredte folkelige forestillinger om at barselkvinner var urene eller hedninger etter fødselen. De ble ansett som farlige for sine omgivelser og var selv utsatt for fare fra onde makter (ibid.:16ff). Det eneste botemidlet som fullt ut hjalp var innledelsen i kirken. Særlig viktig og betydningsfullt var det at presten tok barselkvinnen i hånden (ibid.:32ff). Prestens berøring beskyttet mot alle farer som kunne skade mor og barn etter fødselen og rensset samtidig kvinnen for urenheter.

Den ugifte mor var selv barselkvinne. Følgelig må vi anta at lignende forestillinger også gjaldt henne. Nettopp *fordi* hun var ugift, kan hun ha blitt sett som desto farligere. Hun var ikke bare uren og farlig som barselkvinne, men også fordi hun hadde trådt utenfor de sosiale og moralske grenser som samfunnet hadde trukket opp. Som synder og ugift mor hadde hun ikke bare satt seg utenfor det kristne fellesskapet, men hun befant seg også på siden av den sosiale orden, og var vanskelig å plassere i den sosiale strukturen.

Det var bare to aksepterte posisjoner en kvinne kunne ha: jNnte eller gift kone. En ugift mor var ingen av delene: Hun var en *uekte* kvinne, en *løs* kvinne i dobbelt forstand. I en forstand flakket hun omkring uten å innordne seg i et hushold fordi ingen

ville ha en ugift kvinne med barn i tjeneste. I en annen forstand hadde hun nytt de privilegier en gift kvinne hadde, men uten å underordne seg en mann. Begrepet "løs" kan defineres som ubunden, tom, rørlig, ustø, lettsindig, upålitelig og løsaktig (Falk & Torp (1903-06) 1991). En ugift mor var alt som kunne forbindes med begrepet løs. Før hun hadde bekjent og sonet sin synd, befant hun seg i en marginal posisjon, ikke bare religiøst og sosialt, men også rettslig.¹⁰ Et menneske som ikke hadde gjort opp sitt forhold til Gud, hadde tapt all troverdighet. I skriftemålet ble hun igjen forsonet med Gud og mennesker og gjenvant sin troverdighet. Skriftemål ble dermed et reintegreringsritual både i religiøs, sosial og juridisk forstand.

Vi må også huske på at ugifte mødre selv må ha fryktet farene fra onde makter som truet barselkvinner. De må ha opplevd den samme trangten til å komme til kirke for å få prestens velsignelse og igjen kunne gå til alters. Prestens berøring – hans håndspåleggelse – idet han løste henne fra synden, kan ha hatt samme magiske virkning som inngangsritualet hadde for den gifte barselkvinnen. Offentlig skriftemål var den eneste vei som kunne føre tilbake til et kristent, sosialt og juridisk fellesskap. Skriftemålet viste tydelig at hun var villig til å gjøre opp for seg og stå fram med sin synd både for Gud og mennesker.

Geistlig kritikk av skriftemålet

Utover 1700-tallet ble stadig flere teologer kritiske til det preget av verdslig straff som skriftemålet hadde fått (Fæhn 1994:257). Mange prester ser ut til å ha benyttet anledningen til å refse ugifte mødre hardt og fylte sin tale med skjellsord, gjerne framført med stor heftighet (Pontoppidan 1850: 424-425). Peder Hersleb, biskop i Akershus

fra 1731 til 1737, var blitt underrettet om at prestene ”skielder, beskjemmer, forbitter og forhærder dem meer, end omvender og bedrer dem” og var bekymret for at mange ugifte mødre fryktet skriftemålet og prestens vrede så mye at de fødte i dølgsmål (Faye 1865:39). Ideelt sett representerte skriftemålet kirkens ”Naade og Kjærlighed”, men ble isteden oppfattet som en avskrekkende og ydmykende straff (Lindhardt 1986:87ff).

Det var ikke bare meningen med skriftemålet som ble misoppfattet. Det hadde også fått en selektiv karakter. Flere geistlige spurte seg hvorfor det nesten bare var ugifte mødre som måtte skrifte offentlig, mens andre og større syndere gikk fri. Biskop Hersleb bemerket at skriftemålet var blitt som en spindelweb der ”de store Bremser bryde igjennem”, mens de små fluene ble hengende fast: ”jeg meener et stakkels fattig, gemeen qvindfolck, Bonde-Piiger, Tjenestepiger” (etter Lindhardt 1986:90-91).

Biskopens oppfatning bekreftes av bevarte kirkebøker (Bergan 1982:47-48, Sogner 1980). Kirkeboken for Trøgstad i Østfold, en av de eldste i landet, illustrerer at det i årene etter 1645 ble skriftet for et variert utvalg syndere, mens det fra begynnelsen av 1700-tallet nesten bare var ugifte mødre som skriftet (Amundsen 2004:357-359). En rekke undersøkelser viser dessuten at barnefedrene gjerne slapp offentlig skriftemål.¹¹ Mange var soldater og følgelig fritatt for bøter og skriftemål, mens andre igjen rømte fra straffen (Sogner 1980). I praksis var det nok også lettere for prestene å ha oversikt over ugifte mødre enn barnefedre.

Selv om det kreves to for å forbryte seg mot det sjette bud, utviklet det seg en praksis fra slutten av 1600-tallet og framover der det først og fremst var kvinnen som

møtte krav om å nå indre erkjennelse av og sone for den synden som var begått. Denne praksisen bidro til å legge skammen for den seksuelle handlingen på kvinnen alene, samtidig som den usynliggjorde mannens del i seksualakten (Cronberg 1997:267, 265). I en større sammenheng må utviklingen ses som ledd i en allmenn problematisering av kvinnelig seksualitet og den kvinnelige ærbarhetens grenser, der kvinner på en helt annen måte enn før ble gjort ansvarlige for sine seksuelle handlinger (Jansson 2002:302ff).

Samtidig tyder den geistlige kritikken på at kritikerne av prestenes skriftemålspraksis med biskop Hersleb i spissen ikke ønsket å legge hele skylden for et utenomteskapelig forhold på kvinnen. Slik Nina Koefoed ser det, var de geistlige en progressiv kraft i prosessen mot å oppheve det offentlige skriftemålet i 1767 og erstatte det med verdslig straff (Koefoed 2003:151-153). Et viktig argument fra de geistliges side var at skriftemålet ikke lenger oppfylte sitt religiøse formål, og at det ikke lenger var nødvendig med offentlig soning av synd. Opphevelsen av skriftemålet kan etter Koefoeds mening forstås som del av en sekulariseringsprosess, der både det religiøse og det seksuelle ble et privat anliggende (ibid.).

Offentlig skrifte – en skam?

Det er ikke vanskelig å finne belegg for at skriftemålets dobbelte karakter av straff og forsoning etter hvert ble opplevd som problematisk for de geistlige. Verre er det å finne kilder som forteller hvordan ugifte mødre opplevde skriftemålet. En sjelden gang får vi glimt av at de helst ville slippe. Da tjenestejenta Kirsti Jonsdatter fra Ringerike skjønnte at hun skulle ha barn med sin husband, bekreftet hun tilsynela-

tende de geistliges bekymring for at frykt for skriftemål drev jenter til å føde i dølgsmål. Kirsti ga uttrykk for at hun verken viste ut eller inn: ”thi jeg vil ikke staa skrift for det, og enten skal ieg af med mig [selv] eller med det ieg gaar med”. Senere ville hun ikke tilstå at hun hadde tatt livet av barnet:

Hun var ganske genstridig og kastede sig ned paa marken og spurte hvad de ville med hinde, og bad den Slemme staae skrift, thi mangel en var før bleven af med et barn, og icke staaet skrift derfor.¹²

Handlemåten til en annen tjenestejente fra Ringerike viser at det element av syndsforlatelse som ligger i religiøse ritualer som skriftemål og nattverd gjør dem mer komplekse enn bare et spørsmål om straff eller forsoning. Det viste seg nemlig at denne jenta hadde vært til Guds bord morgenen etter at hun fødte i dølgsmål.¹³ Hun hadde gått til nattverd og fått det hellige sakrament, men før presten var klar over at hun hadde gjort seg skyldig i en forbrytelse. På den måten omgikk hun offentlig skriftemål, samtidig som hun fikk syndsforlatelse. Sett fra hennes synsvinkel kan det tolkes som et behov for trøst og tilgivelse; at hun forestilte seg at prestens velsignelse hadde makt til å løse henne fra synden.

Prest og øvrighet tolket hennes handlemåte helt annerledes. De så det som ytterligere bevis for hennes ”misgjerninger” og som forargelig at syndsforlatelsen var gitt på feil premisser. En synd måtte åpent fram i lyset før den kunne tilgis.¹⁴ Mens øvrigheten brukte kirkelige handlinger for å disiplinere syndere, kan det virke som om folk var mer opptatt av tilgivelse. Derfor er det ikke nødvendigvis slik at folk som tok del i ritualer som skriftemål og nattverd, passivt

underordnet seg. De kunne være enige i den meningen øvrigheten tillat ritualene, men de kunne også gjøre motstand eller misforstå: de tilegnet seg ritualene og gjorde dem til sine (Karant-Nunn 1997:3). Den håndfull eksempler som finnes på at nattverden ble ”misbrukt”, kan tyde på at folk manipulerte med ritualene og tolket dem til egen fordel.

Ideelt sett var offentlig skriftemål et forsoningsritual som opphevet skam. Meningen var at hemmelige og fordekte gjerninger skulle fram i lyset. Etymologisk har skam sammenheng med å dekke over og skjule seg, eller med å være mindreverdig (Falk & Torp (1903-06) 1991). Den som ikke ville stå åpent og ærlig fram med sine synder og ta ansvar for sine handlinger, ble regnet som mindreverdig. Ut fra dette ville det være en skam å forsøke å unngå skriftemål. Samtidig skygget ritualens preg av straff og refselse for forsoning, tilgivelse og reintegrering. Det ble en form for skamstraff som stemplet ugifte mødre som løssaktige, og stilte dem til skue som forargelige synderinner. Slik sett skapte skriftemålsritualet entydige og kategoriske fordømmende tolkninger av kvinnelig seksualitet. Likevel kunne det seksuelle forholdet subjektivt sett forstås på flere måter. Mang en ugift mor kan – som tjenestejenta Kirsti Jonsdatter – ha følt seg som offer for en husbond som hadde forbrutt seg mot henne. Andre igjen mente seg sveket og krenket av en kjæreste som siden ikke ville ta ansvar. Offentlig skriftemål var en av flere arenaer der ugifte mødre forhandlet med barnets far om hvordan det seksuelle forholdet skulle forstås.

Slike forhandlinger var mulige fordi omvendelse er et sentralt motiv i skriftemålsritualet. Ord og handlinger fikk forvandlende kraft, og ritualene hadde makt til å gjøre noe med virkeligheten. Skriftemål

og nattverd hadde avgjørende betydning for å kategorisere den tids mennesker, og en ugift mor som hadde passert gjennom ritualen ble rent faktisk forvandlet, både i egne og andres øyne. Ved å skrive sin synd framsto hun igjen som et *skikkelig* menneske som andre kunne omgås med og ikke minst tro på.

Forhandlinger om troverdighet

Skriftemålet ble avsluttet med at ugifte mødre offentlig skulle utpeke barnets far. Dette gjorde det mulig for kvinner å vende ritualens dobbelte karakter av straff og forsoning mot mannen, slik Kirstine Pedersdatter Lund gjorde i 1733. Hun anklaget enkemannen Erik Eriksen fellebereder i Holmestrand for å ha ”begiert (hende) til ægte og under saadan løfte besvangret hende”. Da han hevet forlovelsen, mente hun å være berøvet sin ære, og vendte seg til presten for å skrive. Under skriftemålet bekjente hun at Erik var hennes barnefar. Erik innvendte at han hadde ikke sett noe til barnet: ”dog er ikke inu efter saa lang tids forløb noget baren huercen levende eller dødt fremkommet”. Det hjalp ikke. Kirstines frivillige skriftemål overbeviste retten om at hun faktisk hadde ventet barn. Erik ble derfor dømt til å ”fuldføre det begiærte ægteschab”.¹⁵ Dette betyr ikke nødvendigvis at han giftet seg med henne. Det var ikke ekteskap Kirstine og andre kvinner som klaget over brutt ekteskapsløfte primært ønsket å oppnå, men heller oppreisning for krenket ære (Telste 2000:139, 143).

Farskap kunne være et annet strids-tema. I slike konflikter sto ord mot ord, og kvinnen stilte i utgangspunktet svakt. Mannen hadde nemlig anledning til å avlegge ed på tinget og sverge på at han ikke var barnets far: ”Siger hand nej for

Gierningen, og hun kand hannem det ej overbevise, da værge hand sig derfor med sin Eed” (NL 6-13-5). Bevisbyrden lå altså på kvinnen, men hvordan skulle hun bevise at hun hadde oppgitt rett far til sitt barn?

I 1704 møtte Clemet Fredriksen Sunsteby fra Hallingdal på tinget og hevdet at Sissel Baardsdatter urettmessig hadde beskyldt ham for å være far til barnet hennes.¹⁶ Han fikk deretter lov til å avlegge ed og sverge seg fri fra farskapet. Dermed burde saken vært opp og avgjort. Sissel insisterte imidlertid fortsatt på at ingen annen enn Clemet kunne være far til hennes barn, og forlangte også å få sverge på det. Det hadde hun ingen rett til etter loven; det var mannens privilegium. Sissel ble isteden dømt til å stå offentlig skrive for å bekjenne hvem som var den rette barnefaren. Men da Sissel en stund senere samme år skriftet i kirken, fastholdt hun at Clemet var barnefaren.¹⁷

Paradokset var at både mann og kvinne i to ulike fora tok Gud til vitne på at de talte sant. Det var en dristig handling fra Sissels side å fastholde farskapet etter at Clemet hadde sverget ved sin salighet. Noe av det mest forargelige som tenkes kunne var et menneske som sto i kirken og løy i Guds åsyn (NL 6-13-27).¹⁸ Uansett hvem som talte sant, farskapet var like uavklart som før. Likevel ble kvinnens bekjennelse i skriftemålet regnet som avgjørende bevis på at hun hadde oppgitt rett barnefar. Hennes troverdighet ble styrket om hun i tillegg nevnte den samme mannens navn ved to andre anledninger: fødsel og dåp.

En farskapskonflikt fra Trøgstad i 1714 illustrerer betydningen av kvinnens bekjennelse. Her kom det fram at en gift mann hadde lovet jenta penger og andre fordeler dersom hun unnlot å oppgi ham som barnefar. Derfor skyldte hun først på en annen, men under fødselen valgte hun å

fortelle sannheten til jordmødrene. Også ved skriftemålet oppga hun den gifte mannens navn: ”og det så høyt at fast all hele almuen som var i kirken det kunde høre”. Det var jenta og ikke mannen som ble trodd (etter Amundsen 2004:357). Hennes bekjennelse – kanskje særlig måten hun framførte den på – fikk status som sann.

En kvinne som fastholdt samme barnefar ved fødsel, skrifte og dåp, framsto som troverdig, og kanskje mer troverdig enn en mann som ville sverge seg fra farskapet. Det var nemlig ikke gitt at mannen uten videre fikk sverge. Hans troverdighet ble som regel vurdert opp mot hennes troverdighet. Mang en mann klaget over at han urettmessig var blitt beskyldt for å være barnefar ved dåp og skriftemål, og jenta hadde kanskje også ropt på ham i sin barnenød (Telste 2000:161). En murmester i Christiania var slik kommet i ”blame og byrygte til Tort og Credits spilte”,¹⁹ mens en borger fra Bragernes ba retten om å avgjøre hans farskapssak så raskt som mulig ”i henseende til sin fornødenhed at kome til Sachramenttedt hvorfra hand nu over et aar tid siden er bleven fraholdt”.²⁰

Disse to eksemplene belyser at beskyldninger om farskap kunne få alvorlige følger for den utpekte barnefaren. Han kom i offentlighetens søkelys og ble utsatt for folkesnakk, og heller ikke han fikk gå til nattverd før farskapet var avklart. Dette kunne gå ut over hans næring og forvolde økonomiske tap. For hvem kunne stole på en mann som ikke hadde sitt forhold til Gud i orden? Å gå regelmessig til alters var viktig for å bygge opp om hans omdømme og troverdighet i alle livets forhold. Å bli ute-stengt fra nattverden var også for ham det samme som å sette seg utenfor et religiøst, sosialt og juridisk fellesskap.

Kvinnelig seksualitet i omforming

Offentlig skriftemål symboliserte både straff og forsoning. Slik det ble praktisert utover 1600- og 1700-tallet utviklet det seg til et kirkelig ritual som først og fremst straffet og refset ugifte mødre. Kombinasjonen av verdslige og geistlige straffesanksjoner ga stat og kirke stor definisjonsmakt. Skriftemålsritualet ble brukt for å skape nye definisjoner og tolkninger av synd og seksualitet, og særlig av kvinnelig seksualitet. Ritualets ord og handlinger iscenesatte og demonstrerte nye definisjoner av kjønn og kjønnsforskjeller.

Skriftemålsritualets virkning kan forstås i lys av historikeren Joan W. Scotts teorier om kjønn. Hun peker på at språket produserer en todelt kunnskap om kjønn: Kjønn er et konstituerende element i sosiale relasjoner basert på tenkte forskjeller mellom menn og kvinner, og det er en primær betegnelse på maktrelasjoner. Endringer i sosiale relasjoner vil alltid svare til endringer i maktrepresentasjoner. Slik hun ser det involverer de tenkte forskjellene mellom kjønnene fire elementer som henger sammen med hverandre: Symbolske, normative, institusjonelle og subjektive. Samspillet mellom disse elementene kan gi innblikk i komplekse forståelser av kjønn, og vise hvordan kjønn både er kulturelt forankret og potensielt foranderlig (Scott 1988).

Scott peker på at kulturelle symboler framkaller mangfoldige og gjerne motsetningsfylte representasjoner av kjønn. Slike symboler refererer gjerne til bilder som Eva eller jomfru Maria og er konstruert rundt motsetninger som hore og madonna, urenhet og renhet, skyld og uskyld (Scott 1988). I skriftemålsritualet var det først og fremst bildet av Eva som ble framkalt: Kvinnen som synderinne og fristerinne. Dette var et bilde som også var domine-

rende i Luthers forståelse av kvinnelig seksualitet. Han refset ofte kvinner for å lokke menn, og han tenkte seg at kvinnens svakhet gjorde det vanskeligere for henne enn for mannen å kontrollere sitt begjær (Karant-Nunn & Wiesner-Hanks 2003: 137ff). Bildet av kvinnen som synderinne og fristerinne slik det framkalles i skriftemålsritualet, spiller på motsetninger mellom ekte og uekte kvinner, mellom den rene, legitime og den urene, illegitime kvinnelige seksualiteten.

For å tolke symbolene tas normative begrep i bruk som ifølge Scott tar sikte på å begrense symbolenes metaforiske muligheter. Normative begrep uttrykkes gjerne i religiøse, juridiske og politiske doktriner, og tar typisk form av binære opposisjoner. De framstår som kategoriske og utvetydige påstander om mannlig og kvinnelig som undertrykker eller benekter alternative tolkningsmuligheter (Scott 1988). Som nevnt opererte lovverket med to parallelle regelsett som symbolsk ble framkalt gjennom bilder av den ugifte mor enten som "ærlig pike" eller som "løsaktig qvindfolck". I de nye straffebestemmelsene slik de utspilte seg gang på gang i skriftemålsritualet, var det først og fremst den symbolske representasjonen av ugifte mødre som løsaktige og seksuelt urene, som ble framhevet, mens den ærlige piken som var blitt krenket og vanæret av mannen, gradvis kom mer og mer i bakgrunnen. I praksis kom derfor skriftemålsritualet til å befeste normative begrep om ugifte mødre som syndige og løsaktige, og dekket samtidig over at denne oppfatningen kunne være omstridt.

De normative begrepene ble understreket gjennom måten skriftemålet ble praktisert på. Det utviklet seg en institusjonalisert praksis som produserte og reproduserte kjønnsforskjeller. Selv om begge kjønn i

prinsippet skulle møte de samme sanksjoner, viser det seg i praksis at mannlig og kvinnelig seksualitet ble tolket på forskjellig måte. Kvinnens synd ble framhevet, mens mannens ble skjøvet i bakgrunnen. Etter hvert som forførte kvinner fikk mindre rom for å definere seg som krenket, endret også maktbalansen mellom kjønnene seg. Når mannen ikke lenger måtte gi kvinnen oppreisning for krenket ære, kunne han i større grad fraskrive seg ansvaret for et seksuelt forhold.

I skriftemålsritualet ble symbolske bilder og normative begrep om kvinnelig seksualitet stadig utbrodert og gjentatt. Slik ble det skapt konsensus om at ugifte mødre var løsaktige. Når symbolske bilder og normative begrep institusjonaliseres på denne måten, vil det ifølge Scott igjen virke inn på den subjektive forståelsen av kjønn. Dette har noe å gjøre med hvordan kjønn blir reproduisert på individnivå, og handler om hvordan menn og kvinner sosialiseres til kjønn og hvordan kjønnsidentitet skapes (Scott 1988). Tilsynelatende hadde ugifte mødre lite rom for å stille spørsmål ved den forståelsen av kjønn som de ble konfrontert med.

Det betyr imidlertid ikke at de passivt underkastet seg skriftemålsritualets symbolske og normative tolkninger og gjorde dem til sine. Tvert imot har vi sett at de opptrådte som handlende aktører på den offentlige arena. Dette kan ha sammenheng med at den entydige fordømmelsen av ugifte mødre dekket over konflikt og strid om symbolsk mening; ritualet rommet tvetydigheter som åpnet for flere mulige tolkninger. Ugifte mødre kan derfor ikke utelukkende ses som passive ofre for en ydmykende og nedverdiggende tilleggsstraff. De hadde et visst rom for å forhandle og manøvrere innenfor rammene av ritualet. Riktignok måtte de forholde seg til sym-

bolske bilder, normative begrep og kontrollmekanismer som utspilte seg i ritualer, men samtidig har vi sett at i den konkrete skriftemålssituasjonen kom de til orde og hadde en viss definisjonsmakt. I denne situasjonen var det to ulike former for makt som utspilte seg og trakk i hver sin retning. Det ene var språkets makt til å skape klare, normative kategorier; det andre var kvinnens makt til å vende ritualens ord og handlinger mot mannen.

Offentlig skriftemål blir en kompleks handling med flere lag av betydning. Ugifte mødre ble på en side skilt ut og stemplet som løsaktige, men samtidig kom det forsonende aspektet til uttrykk ved at den som ble holdt utenfor, ble tilgitt og igjen tatt inn i fellesskapet. Skriftemålet var en refleksjon som mange kom til å frykte, men samtidig var det også – sammen med fødsel og dåp – en mulighet til å bevise at de snakket sant dersom barnefaren ville nekte farskapet. Spørsmål og svar avgitt under skriftemålet produserte en sannhet, sannheten om hvem som var barnefaren. Det ga ugifte mødre makt til offentlig å peke ut mannen som var far til deres barn. Ord talt i offentlighet og i en slik sammenheng ga dem makt til å underbygge sin versjon av sannheten og framstå som troverdige. Ordene fikk makt til å gjøre noe med virkeligheten.

I lys av dette framstår det som et paradoks at kvinner mistet makt da skriftemålet ble opphevet i 1767. Dette faller sammen med at det utover 1700-tallet i stadig større grad ble overlatt til mannens egen samvittighet å avgjøre om han skulle "driste seg" til å sverge eller ikke.²¹ Tidligere var det større frykt for at menn skulle falle for fristelsen til å sverge falsk, og dermed fortape sin sjel. Nå ble det ansett tilstrekkelig å lese opp edens forklaring fra lovboka. Menn flest ble på denne tida sett som opp-

lyste nok til å vite hva eden innebar, og måtte derfor stå inne for sannheten. De måtte selv ta ansvar for sin sjels frelse: Eden var et forhold mellom en mann og hans Gud. Sannheten måtte søkes i hans indre, i samvittigheten, og kunne i mindre grad vurderes ut fra hans handlinger. Etter at skriftemålet forsvant, hadde ugifte mødre lite å stille opp med for å bevise sin troverdighet i konflikter med barnefedre.

Skriftemålet kan forstås som en dynamisk forhandlingssituasjon der komplekse og motstridende forståelser av kvinnelighet utspilte seg. Det kan ses som en dialog om synd og seksualitet der ugifte mødre hadde et visst rom for å tolke sine handlinger og forhandle om sin kvinnelighet og selvforståelse, samtidig som de måtte forholde seg til en rituell praksis som skapte og befestet symbolske bilder og normative forestillinger om kvinnelig seksualitet.

Noter

1. Se bl.a. NL 2-5-17 der ordet disiplin er uthevet.
2. Dette er en formulering som stadig gjentas i tingbøker og fogderegnskap fra 1600- og 1700-tallet.
3. Horer peker mot kvinner, men ved en annen anledning brukte Luther det mer kjønnsnøytrale "fornicators" i engelsk oversettelse, altså de som hadde begått leiermål. Han refererer trolig til Paulus' brev til efeserne: "For dere skal vite at ingen som driver hor, lever i urenheter eller er grådige, skal arve Kristi og Guds rike". (Ef. 5.5.).
4. Krenkelsesreglene finnes i Christian 4.'s Norske Lovbog fra 1604, *Om møers oc quinders beliggelse, oc detz bøder*, som i store trekk bygger på Magnus Lagabøtes landslov fra 1276. Ekteskapsordinansen av 1589 og NL 6-13-4 og 5 videreførte lignende regler, mens en forordning av 5. mars 1734 begrenset kvinners rett til oppreisning. For en nærmere diskusjon, se Telste 2000 og 1993:112ff.
5. Danmarks og Norgis Kirke-Ritual av 1685: "Om aabenbare Skriftemaal og Afløsning", side 56-59.
6. Etterfølgende beskrivelse av gangen i skriftemålet er hentet fra Danmarks og Norgis Kirke-Ritual av 1685, side 56-59. I kjøpstedene skulle åpenbart skriftemål skje på fredag og på landet på søndager.
7. Se Danmarks og Norgis Kirke-Ritual av 1685:

- ”Om Qvindernis Kirkegang efter deris Barselseng”, side 46ff.
8. ”Mariæ renselse” ble også i den reformerte kirke feiret ved kyndelsmess (2. februar).
 9. Danmarks og Norgis Kirke-Ritual av 1685, side 46ff og 56ff.
 10. En sak fra Drammen i 1730 illustrerer at en ugift mor ikke kunne anses som et troverdig vitne før hun hadde lagt fram attest fra presten som bevis på at hun hadde gjennomgått skriftemål. Et vitne måtte være beredt til å sverge ved sin salighet, men før hun hadde skrifftet var eden meningsløs (Telste 2000:119-120).
 11. For en oversikt over disse undersøkelsene, se Telste 2000:117.
 12. Ringerike og Hallingdal sorenskriveri, tingbok I-36:337b (Hole, 1736). Dette var husbondens framstilling, mens Kirsti selv nektet å ha nevnt skriftemål. Det er mange og kompliserte årsaker til fødsel i dølgsmål.
 13. Ringerike og Hallingdal sorenskriveri, aktsprotokoll 18:347b (Norderhov, 1732).
 14. Dette er logisk ut fra NL 2-5-16: presten har ikke lov til å avløse noen i hemmelighet for en åpenbar synd.
 15. For denne saken, se Konsistorial- og tamperetten, forhandlingsprotokoll 7:70b, 71b (1733-34), Tønsberg by, tingbok 13:177 (1733), Botne prestegjeld, kirkebok 1:73 (1733).
 16. Ringerike og Hallingdal sorenskriveri, tingbok I-26:287b (Flå, 1710).
 17. Nes prestegjeld (Hallingdal), kirkebok 2.
 18. Løgnaktig bekjennelse medførte kakstryking uten nåde og forvisning fra landet.
 19. Konsistorial- og tamperetten, forhandlingsprotokoll 7:10b (1731).
 20. Ringerike og Hallingdal sorenskriveri, tingbok I-37:287b (Hole, 1740).
 21. Resonnementet bygger på analyser av farskapssaker fra ca. 1650-1820, se Telste 1993:123-124 og 2000:275.

Referanser og trykte kilder

- Amundsen, Arne Bugge (red.) 2005. *Norges religionshistorie*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Amundsen, Arne Bugge 2004. *Trøgstad kulturhistorie*. Trøgstad kommune.
- Bergan, Halvor 1982. *Skriftemål og skriftestol. Skriftemålet i Den norske kirke fra reformasjonstiden til idag*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Bergenlöv, Eva 2002. *Skuld och oskuld. Barnamord och barnkvävning i rättslig diskurs och praxis omkring 1680-1800*. Studia Historica Lundensia. Historiska institutionen, Lunds universitet.
- Cronberg, Marie Linstedt 1997. *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680-1880*. Doktorgradsavhandling. Historiska institutionen, Lunds Universitet.
- Danmarks og Norgis Kirke-Ritual 1685-1985*. Gjenudgivet af Udvalget for konvent for kirke og theologi 1985. Haderslev.
- Falk, Hjalmar og Alf Torp (1903-06) 1991. *Etymologisk ordbok over det norske og det danske sprog. Ords røtter og opprinnelige betydning*. Utgitt i faksimile 1991. Oslo, Bjørn Ringstrøms Antikvariat.
- Faye, A. 1865. *Biskop Peder Herslebs Embedsbeskrivelser til Akershus Stifts Gejstlighed. Med en levnetsbeskrivelse over forfatteren*. Christiania.
- Fæhn, Helge 1985. *Beretninger fra geistligheten i Norge om kirkeordinansen 1607 og 2. bok av Norske Lov 1687 foranlediget av planene om å revidere kirkelovene 1631-1753*. Utgitt for Den retthistoriske kommisjon. Oslo, Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institutt.
- Gustavsson, Anders 1972. *Kyrktagningsleden i Sverige*. Skrifter från Folkliivsarkivet i Lund nr 13. Lund.
- Holberg, Ludvig (1751) 1969. *Naturens og Folke-Rettens Kundskab*. I F. J. Billeskov Jansen (red.) 1969: *Ludvig Holberg Værker i tolv bind. Digteren – Historikeren – Juristen – Vismanden*. Bind I. København, Rosenkilde og Bagger.
- Jansson, Karin Hassan 2002. *Kvinnofrid. Synen på våldtekt och konstruktionen av kön i Sverige 1600-1800*. Uppsala Universitet.
- Karant-Nunn, Susan 1997. *The reformation of ritual. An interpretation of early modern Germany*. London and New

- York, Routledge.
- Karant-Nunn, Susan and Merry Wiesner-Hanks 2003. *Luther on Women. A Sourcebook*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Koefoed, Nina 2003. *Besovede kvindfolk og ukærlige barnefædre. Køn og ret i dansk ægteskabs- og sædelighedslovgivning i det lange 18. århundrede*. Ph.d.-afhandling. Institut for Historie og Områdestudier, Historisk Afdeling. Aarhus Universitet.
- Kong Christian den femtes Norske Lov 15de april 1687 med Kongeloven 1665*. Utgave ved Universitetsforlaget 1982. Oslo.
- Lindhardt, P. G. 1986. *Biskop Peder Herslebs betænkning over Danmarks og Norgis Kirke-Ritual af 1685*. København, Akademisk Forlag.
- Pontoppidan, Erich 1850. *Collegium pastorale practicum. Indeholdende en fornøden Underviisning, Advarsel, Raadførelse og Opmuntring for dem enten berede sig til at tjene Gud og Næsten i det hellige Præste-Embede, eller og leve allerede deri*. Christiansand, Steen.
- Scott, Joan Wallach (1986) 1988. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". I: *Gender and the Politics of History*. New York, Colombia University Press.
- Skjelbred, Ann Helene Bolstad 1972. *Uren og hedning. Barselkvinnen i norsk folketradisjon*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Sogner, Sølvi 1980. Barselkvinner på flyttefot og barnefædre på flukt. En studie av flytting i forbindelse med uekte fødsel i Vår Frelsers menighet i Christiania 1731-1800. I: Sivert Langholm og Francis Sejersted (red.): *Vandringer. Festskrift til Ingrid Semmingsen*. Oslo, H. Aschehoug & Co (W. Nygaard).
- Sogner, Sølvi (red.) 2003. *I gode og vonde dager. Familieliv i Norge frå reformasjonen til vår tid*. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Telste, Kari 1993. *Mellom liv og lov. Kontroll av seksualitet i Ringerike og Hallingdal 1652-1710*. Tingbokprosjektet. Oslo.
- Telste, Kari 2000. *Brutte løfter. En kulturhistorisk studie av kjønn og ære 1700-1900*. Doktoravhandling. Acta Humaniora. Oslo, Unipub.
- Tranberg, Anna og Harald Winge (red.) 1994. *Kvinnekår i det gamle samfunn ca 1500-1850*. Norsk lokalhistorisk institutt. 2. utgave. Oslo.

Utrykte kilder

- SAK Botne prestegjeld, kirkebok 1.
- SAO Konsistorial- og tamperetten, forhandlingsprotokoll 7.
- SAK Nes prestegjeld (Hallingdal), kirkebok 2.
- SAK Ringerike og Hallingdal sorenskriveri, tingbok I-26 og I-36.
- SAK Tønsberg by, tingbok 13.