



LUND UNIVERSITY

Kvinnlig domän eller manlig maktbas? Genus, kyrka och religion under 1800- och 1900-talet

Werner, Yvonne Maria

2012

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Werner, Y. M. (2012). Kvinnlig domän eller manlig maktbas? Genus, kyrka och religion under 1800- och 1900-talet. *Historska institutionen*.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Kvinnlig domän eller manlig maktbas? Genus, kyrka och religion under 1800- och 1900-talet

Yvonne Maria Werner

Kring sekelskiftet 1900 var det många ledande kulturpersonligheter som ställde sig frågan om kristendomen var förenlig med modernitet, framsteg och förnuft. I borgerligt liberala¹ kretsar, där tron på vetenskap och sociala framsteg successivt ersatt den kristna tron som normativt riktmärke, betraktades ”klassisk” kristendom som ett övervunnet stadium. Om religionen överhuvudtaget skulle ha någon plats i det moderna samhället, så var det i den privata sfären, inte i det offentliga livet. Men eftersom hemmet i denna borgerliga diskurs ansågs vara kvinnans domän, kom religion att sammankopplas med kvinnlighet och ”mjuka” värden. Föreställningen om religion som något feminint gick alltså hand i hand med den uppdelning i privat och offentligt som utmärkte det borgerliga samhället.²

Syftet med denna artikel är att belysa den kristna religionens betydelse för mäns och kvinnors ställning i det moderna samhället under 1800- och första hälften av 1900-talet. I centrum står sambandet mellan kristen konfession, samhällsutveckling och genusordning. Jag kommer främst att inrikta mig på Västeuropa, alltså det katolska och protestantiska Europa, eftersom sambandet mellan genusordning, religion och modernisering i samband med övergången från en konfessionell präglad samhällsordning till ett sekulariserat samhälle framträder särskilt tydligt här. I Förenta staterna har den kristna konfessionsstat som blev norm i Europa genom westfaliska freden 1648 aldrig existerat, och i större delen av det ortodoxa Östeuropa inleddes sekulariseringsprocessen, alltså den utveckling som ledde till att kristendo-

¹ Med borgerligt liberal avses här den liberala ideologi som slog igenom på bred front i Europa under 1800-talet och som låg till grund för den moderna statsrättsutvecklingen, nationalismen och det borgerliga kulturlivet.

² Hugh McLeod, ”Weibliche Frömmigkeit – Männlicher Unglaube?“, Ute Frevert (ed.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnis im bürgerlichen 19. Jahrhundert* *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, s. 134-156. Irmtraud Götz von Olenhusen, ”Die Feminisierung der Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven“, Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Köln* 1995, s. 9-21; Lucian Hölscher, ”Weibliche Religiosität? Der Einfluß von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert“, Margret Kraul & Christoph Lüth (eds.), *Erziehung der Menschen-geschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung in Europa seit der Aufklärung*, Weinheim, 1996, s. 45-62.

men upphörde att vara det normativa fundamentet för den rättsliga och politiska ordningen i samhället, först med det kommunistiska maktövertagandet efter andra världskriget.³

Forskningsöversikt

Inom historisk forskning har man länge bortsett från den kristna religionens roll i det moderna samhället. Detta kan till en del förklaras med den tidigare skarpa gränsdragningen gentemot andra discipliner. Kyrka och religion ansågs vara en underavdelning till teologin och därmed tillhöra kyrkohistorikernas område. Men den kanske viktigaste orsaken var att historikerna, direkt eller indirekt, utgått från det sekulariseringsparadigm som under 1800-talet blev en del av den borgerligt liberala diskurs som kom att prägla den profana historieskrivningen. I arbeten om perioden efter 1800 kom religionen därför att behandlas antingen som en relik från en äldre tid eller som en täckmantel för materiella intressen. Detta synsätt övertogs också av den tidiga kvinnohistoriska forskningen, och i den mån religionsperspektivet alls togs upp behandlades det främst som en hämmande faktor för kvinnornas jämlikhetssträvanden.⁴

Men på 1980-talet skedde en nyorientering inom den modernhistoriska forskningen. Den tidigare dominerande inriktningen på politik, ekonomi och materiella förhållanden fick vika för kulturhistoriska perspektiv, vilket ledde till att även religionen kom i blickpunkten. Socialhistorikerna gick i spetsen för denna utveckling,⁵ och även kvinnohistorikerna började i ökad utsträckning beakta religionens betydelse för kvinnors ställning i det moderna samhället.⁶ Detta illustreras i den 1995 publicerade antologin *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen*, vilken var ett resultat av ett större forskningsprojekt under ledning av den tyska kvinnohistorikern Irmtraud Götz von Olenhusen. En av artiklarna, vilken har författats av historikern Ursula Baumann, handlar om det katolska och det protestantiska kvinnoförbundet i Tyskland i början av 1900-talet. Baumann konstaterar här att den kvinnohistoriska forskningen dittills mer eller mindre ignorerat dessa båda konfessionella kvinnoförbund och i stället koncentrerat sig på det betydligt mindre framgångsrika, men kyrkokritiska liberala kvinno-

³ Hartmut Lehmann, *Säkularisierung, Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004.

⁴ Se exempelvis Bente Lein Nilsen, *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring. Kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevegelsen i 1880-årene*, Oslo 1981.

⁵ Se Wolfgang Schieder, *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986; Bernt Schneider, "Vergessene Welt? Religion, Kirche, Frömmigkeit als Thema der deutschen Geschichtswissenschaft. Historiographische und methodologische Sondierungen": Amalie Fössel, Christoph Kampmann (Hg.) *Wozu Historie heute? Beiträge zu einer Standortbestimmung im Fachübergreifenden Gespräch*, Köln 1996, 45–79.

⁶ En forskningsöversikt ges i Ute Gause, Barbara Heller, Jochen Ch Kaiser (Hg.), *Starke fromme Frauen? Eine Zwischenbilanz konfessioneller Frauenforschung heute*, Hofgeismar 2000; Edith Saurer, "Gender and the history of religion. New approaches and recent studies": *Kvinder, køn & Forskning* 1–2 (2005), s. 34–46. En första ansats gjordes redan 1974 av den amerikanska historikern Barbara Welter med artikeln "The Feminisation of

förbundet. Artikeln har den talande titeln ”emancipation och religion”.⁷ Samma titel har också kvinnohistorikern Inger Hammars doktorsavhandling från 1999, vilken kom att innebära en milstolpe inom svensk kvinnohistorisk forskning i fråga om synen på religion och genus. Hammar hade redan dessförinnan presenterat en rad artiklar, där hon kritiserat mot den nordiska kvinnohistorieforskningens försummelse på denna punkt. Hon myntade här begreppet ”religionsblind kvinnoforskning”.⁸

Kritiken förklingade inte ohörd, och på det nordiska kvinnohistorikermötet i Danmark 1999 var kvinnor och religion ett huvudtema. Flera av bidragen kom att handla om kvinnor och religion i Norden under 1800- och 1900-talet.⁹ Detta tema togs också upp i den av Pirjo Markkola redigerade antologin *Gender and vocation*, där de nordiska protestantiska kvinnornas verksamhet inom filantropi, väckelser och missionsrörelser diskuteras i ett genusperspektiv.¹⁰ En liknande omsvängning har skett även inom europeisk forskning i stort. I fransk, irländsk och italiensk forskning har intresset främst kommit att gälla de kvinnliga klostren och religiösa kongregationerna, vilka spelade en viktig roll för kvinnosakens utveckling i dessa länder.¹¹ Under 1990-talet blev kvinnor och kloster en verklig modetrend inom forskningen. Ett försök att sammanfatta resultaten av denna forskning om katolska nunnor och ordenssystem utgör den amerikanska kvinnohistorikern Jo Ann Kay McNamaras digra monografi *Sisters in Arms* från 1999, som belyser ämnet från ett feministiskt perspektiv.¹² Även nordiska fors-

American Religion 1800-1860”: Mary Hartman & Lois Banner (eds.), *Clio’s Consciousness Raised*, New York 1974, s. 137–57.

⁷ Ursula Baumann, ”Emanzipation und Religion. Konfessionelle Frauenbewegung in Deutschland”: *Frauen unter dem Patriarchat*, 1995, s. 89–119. Även flera av de övriga bidragen behandlar de konfessionella kvinnoförbunden.

⁸ Inger Hammar, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860-1900*, Lund 1999; Hanne Rimmen Nielsen, ”Religionsblindhed. En debatt i svensk og nordisk kvindehistorie”: *Den jydsk historiker, Historie Faget – et udsyn* 1998; Ulla Manns, ”Den religionsblinda kvinnorörelseforskningen – en kommentar till Inger Hammars kritik”: *Historisk tidskrift* 1998:2, s. 197f.

⁹ Annette Warring (red.), *Køn, religion og kvinder i bevægelse. Konferencerapport fra det vi. Nordiske Kvindehistorikermøde, Tisvildeleje 12-15 August 1999*, Roskilde 2000.

¹⁰ Pirjo Markkola (ed.), *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, Helsinki 2000.

¹¹ Se exempelvis Claude Langlois, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984; Yvonne Turin, *Femmes et religieuses au XIX siècle. Le féminisme en religion*, Paris 1989; Giancarlo Rocca, *Donne religiose, Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Roma 1993; Mary Peckham Magray, *The transforming Power of the Nuns. Women, religion and cultural change in Ireland, 1750-1800*, Oxford 1998; Relinde Meiwes, ”Arbeiterinnen des Herrn”. *Katholische Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt, New York 2000; Gertrud Hüwelmeier, *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*, Münster 2004.

¹² Jo Ann Kay McNamara, *Sister in Arms, Catholic Nuns through Two Millennia*, London 1996. Här behandlas kvinnligt klosterliv från äldsta tid fram till idag. De sista hundra sidorna ägnas åt 1800- och 1900-talet.

kare hakade på, och 1999 inleddes under min ledning ett internordiskt forskningsprojekt om den kvinnliga klosterrörelsen i Norden 1860-2000.¹³

Denna nyorientering inom den modernhistoriska forskningen gjorde sig även gällande inom den politiska historien, och sedan slutet av 1980-talet har det utkommit en mängd böcker som tar sikte på kristendomens ställning och betydelse i det moderna samhället. I Frankrike, där gränsdragningen mellan de olika historiska disciplinerna aldrig varit så skarp som i Nordeuropa, utgav Jacques Le Goff och René Rémond i början av 1990-talet en antologi i fyra band om *Histoire de la France religieuse*, där det fjärde bandet behandlar religionens betydelse i det moderna Frankrike.¹⁴ En rad brittiska modernhistoriker har lyft fram de religiösa perspektiven, bland dem Callum G. Brown som i sin bok *The Death of Christian Britain* hävdar att kristendomen var en kraft att räkna med i det brittiska samhället till in på 1960-talet. Han kunde här anknyta till de resultat som hans landsman Hugh McLeod och andra företrädare för den nya, mentalitetshistoriskt inriktade kyrkohistorien presenterat. Trots avtagande religiös på många håll, men långt ifrån överallt, fortsatte kristendomen i dess olika konfessionella utformningar att tjäna som samhällets normativa värdegrund.¹⁵ I Tyskland kom historiker med inriktning på katolicismen att gå i spetsen för en uppvärdering av religionens roll i modern tysk historia. Resultatet av dessa forskningsinsatser sammanfattas av historikern Olaf Blaschke, som i en programmatisk artikel i tidskriften *Geschichte und Gesellschaft* från januari 2000 betecknar perioden från cirka 1830 till 1960-talets början som en ”andra konfessionell tidsålder”. Han betonar här att den kristna väckelse och kyrkliga mobilisering som satte in efter upplysningstidens rationalism och religionsförakt vilade på konfessionell grund och att den konfessionellt präglade kulturen på det stora hela faktiskt var en viktigare identifikationsfaktor än nationalismen.¹⁶ Ett liknande perspektiv tonar fram i tre antologier på temat

¹³ Else-Britt Nilsen, *Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundrede*. Oslo 2001. Yvonne Maria Werner, *Katolsk mission och kvinnlig motkultur: Sankt Josefsystarna i Danmark och Sverige 1856-1936*, Stockholm 2002. Projektets resultat sammanfattas i de av mig redigerade antologierna *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation: A Female Counter-Culture in Modern Society*, Uppsala 2004 och *Kvinnligt klosterliv i Sverige och Norden: En motkultur i det moderna samhället*, Vejbystrand 2005.

¹⁴ Jacques Le Goff, René Rémond (éd.), *Histoire de la France religieuse: Société sécularisée et nouveaux religieux (XXe siècle)*, Paris 1992. Se också det monumentala trebandsverket av Gérard Cholvy et al., *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse 1985–88.

¹⁵ Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, London 2000. Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, London 2001. Brown undersökning har karaktären av en diskursanalys, som tar fasta på kopplingen mellan genuskonstruktion och religion. Den kristna diskursens kollaps på 1960-talet förklarar han med att religiös praxis upphörde att vara en förutsättning för respektabel femininitet.

¹⁶ Olaf Blaschke, ”Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?": *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1, s. 38–75. Tesen har tillämpats och vidareutvecklats i Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002. Ett försök att tillämpa teorin på nordiskt material görs av Anders Jarlert, ”State Churches and Diversified Confessionalisation in

religion och nation, som behandlar nationaliseringsprocesserna under 1800- och 1900-talet och som tar fasta på de kristna konfessionernas betydelse i ”konstruktionen” av nationella identiteter. Med konfession förstås här inte bara en gemenskap grundad på en kristen trosbekännelse utan också det kulturella sammanhang som formats på denna grundval.¹⁷

Dessa axplock ur den stora mängden arbeten som belyser religionens – i detta fall de kristna konfessionernas – betydelse som identifikationsfaktor i det moderna samhället fram till 1960-talet har lett till att man även inom den nya mansforskningen börjat beakta de religiösa perspektiven. Men fortfarande dominerar föreställningen att religion och modern manlighet inte hör ihop, och i den mån kristna ideal och föreställningar tagits upp har de ofta tolkats utifrån en borgerligt liberal kontext.¹⁸ Man har med andra ord utgått ifrån föreställningen att religion var en privatsak knuten till den kvinnliga sfären och därför saknade relevans i männens värld. Dessa slutsatser sammanhänger med att forskningsobjektet oftast varit män i den borgerliga sfären, medan präster, bönder och män i de kristna väckelserörelserna lämnats utanför.¹⁹ Ett undantag utgör dock den anglosachsiska forskningen, där det under de senaste decennierna åren publicerats en rad arbeten som tagit upp frågan om manlighet och religion i det moderna samhället och som visat på de kristna idealens betydelse för männens fostran, privat- och familjeliv.²⁰ Många av dessa studier har fokuserat på de så kallat ”muskelkristna” rörelser (Muscular Christianity), som spreds i västvärlden från mitten av 1800-talet. En viktig utgångspunkt för dessa rörelser var föreställningen att kristendomen blivit alltför ”feminin” och behovet av att motverka denna utveckling genom att finna en andlig dimension i typiskt

Scandinavia”: Nigel Yates (ed.), *Bishop Burgess and his World: Culture, Religion and Society in Britain, Europe and North America in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Lampeter 2007, s. 171–197.

¹⁷ Peter van der Veer, Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999; Manfred Geyer, Hartmut Lehmann, *Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004; Urs Altermatt, Franziska Metzger (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

¹⁸ Se exempelvis Georg L. Mosse, *The Image of Man – The Creation of Modern Masculinity*, New York 1996; R. W. Connell, *Maskuliniteter*, Göteborg 1999; Wolfgang Schmale, *Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450-2000)*, Wien 2003; David Tjeder, *The power of character: Middle-class masculinities, 1800-1900*, Stockholm 2003. Bristen på studier om manlighet och religion tas upp av David Tjeder ”Maskulinum som problem”: *Historisk Tidskrift* 2002:3.

¹⁹ Mosse, 1996; Michael Kimmel, *Manhood in America: a cultural history*, New York, 1996; David Tjeder, *The power of character: Middle-class masculinities, 1800-1900*, Stockholm 2003; Jens Ljunggren, *Känslornas krig: Första Världskriget och den tyska bildningselitens androgyna manlighet*, Stockholm 2004; Ernst Hanisch, *Männlichkeiten. Eine andere Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Wien 2005; Claes Ekenstam, Jörgen Lorentzen (red.), *Män i Norden. Manlighet och modernitet 1840–1940*, Stockholm 2006. Man har inom äldre mansforskning ofta utgått från idealtypiska föreställningar om manlighet, medan man i nyare studier i större utsträckning fokuserar på praxis och på mäns faktiska liv. En översikt över den moderna mansforskningen ger David Tjeder i artikel, ”Maskulinum som problem”: *Historisk Tidskrift* 2002:2, s. 481–493.

²⁰ Norman Vance, *The Sinews of the Spirit: The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought*, Cambridge 1986; Leonore Davidoff, Catherine Hall, *Family Fortune. Men and Women in the English Middle Class 1780–1850*, London 1992 (2002); John Tosh, *A Man’s Place: Masculinity and the Middle*

manliga aktiviteter som sport och politik.²¹

Dåtidens slagord har i modernhistorisk forskning om religion och genus omformats till en teori om kristendomen feminisering. Flera forskare, bland dem Callum Brown och hans tyske kollega Norbert Busch, har gjort gällande att det skedde en feminisering av den religiösa kulturen och att religion kom att kopplas till den kvinnliga sfären.²² Andra, som exempelvis Ursula Baumann, Inger Hammar, Relinde Meiwes och Karin Sarja, har lyft fram de kristna organisationernas och missionsrörelsernas betydelse för kvinnliga emancipationssträvanden i den protestantiska världen och de kvinnliga ordenssamfundens starka expansion och växande inflytande inom katolicismen.²³ Kvinnorna kom alltså att spela en alltmer dominerande roll i det kyrkliga livet, vilket enligt dessa forskare förstärkte bilden av kristen religionsutövning som en kvinnlig angelägenhet.

Men som nyare forskning visat innebar detta ingalunda att männen upphörde att engagera sig för kyrka och religion. Runt om i Europa framträdde religiösa väckelser, vilka bidrog till att ingjuta nytt liv i de kristna kyrkogemenskaperna. Här spelade män en central roll som predikanter, organisatörer, skriftställare och politiker.²⁴ Detta utgjorde startpunkten för det av mig ledda forskningsprojektet *Kristen manlighet – en modernitetens paradox*, vars övergripande syfte var att undersöka sambandet mellan kristen tro och konstruktionen av manlighet i en nordeuropeisk kontext 1840-1940. Teoretiskt tog projektet sin utgångspunkt i tesen om kristendomens feminisering under 1800-talet, vilken ställdes mot den av andra forskare kon-

Class Home in Victorian England, London 1999; Trev Lynn Broughton, Helene Rogers (eds.), *Gender and fatherhood in the nineteenth century*, Houndmills 2007.

²¹ Gail Bederman, "The Woman have had Charge of the Church long enough": The Men and Religion Forward Movement of 1911–1912 and the Masculinisation of Middle class Protestantism", *American Quarterly* 1989:3, s. 432–465; Donald E. Hall (ed.), *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*, Cambridge 1994; Andrew Bradstock et al. (eds.), *Masculinity and Spirituality in Victorian Culture*, London 2000; Clifford Putney, *Muscular Christianity: Manhood and sports in Protestant America, 1880–1920*, London 2001.

²² Brown, 2000; Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997. En bra sammanfattning av feminiseringstesen implementering ges av Tine Van Osselaer & Thomas Buerman, "Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and A Probing of Belgian Ground": *Revue d'histoire ecclésiastique* 2008:2, s. 497–534 och i Patrick Pasture, "Beyond the feminization thesis. Gendering the history of Christianity in the nineteenth and twentieth centuries": Patrick Pasture, Jan Art (eds.), *Beyond the Feminization Thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2012, s. 7-33.

²³ Langlois, 1984 ; Baumann, 1995, s. 89–119; Hammar, 1999; Karin Sarja, "Ännu en syster till Afrika. "Trettiosex kvinnliga missionärer i Natal och Zululand 1876-1902", Uppsala 2002; Rhoda Anne Semple, *Missionary Women: Gender, Professionalism, and the Victorian Idea of Christian Mission*, Rochester/NY 2003. Se också Doris Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, München 1988; Susan Hill Lindley (ed.), *You Have Stept Out of Your Place. A History of Women and Religion in America*, Louisville, Ky 1996; McNamara, 1996; Meiwes, 2000; Inger Marie Okkenhaug, (ed.), *Gender, race and religion. Nordic missions 1860–1940*, Uppsala 2003; Kristin Norseth, "La os bryte over tvert med vor stumhet". *Kvinnens vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842-1912*, Oslo 2007; Maria Södling, *Oreda i skapelsen : Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*, Uppsala 2010; Sue Morgan, Jacqueline de Vries (eds.), *Women, Gender and Religious Cultures in Britain, 1800-1940*, London 2010.

staterade religiösa och kyrkliga revitaliseringen i konfessionalismens tecken under samma period. Fjorton forskare från de nordiska länderna, Tyskland, Storbritannien, Belgien och Holland medverkade i projektet, vars resultat presenterats både i enskilda monografier och i två antologier. Våra undersökningar visar att samhällsengagemang på kristen grund var en viktig komponent i den kristna manligheten liksom också strävan att instrumentalisera sekulära (världsliga) manlighetsideal och manlig kampanj för kristna syften.²⁵

Forskningsprojektets delundersökningar illustrerar inte bara religionens betydelse för konstruktionen av genus utan även hur viktigt det är att beakta de kulturella, teologiska och institutionella aspekterna av religiös identitet. Föreställningar om kvinnors naturgivna underordning har ofta hämtats från teologin och motiverats utifrån Bibelns texter. I den traditionella kristna tolkningstraditionen med rötter i fornkyrkan har mannen ansetts representera människan som sådan, medan kvinnan definierats utifrån sitt moderskap, alltså med sikte på biologiska funktioner. Också det faktum att Jesus endast utsåg män till apostlar och lärjungar har använts som ett argument i sammanhanget. Inför Gud anses könen vara jämställda, men i skapelseordningen – och därmed i denna världen – var det mannen som utgjorde normen.²⁶

Protestantiska genusperspektiv

Med reformationens seger i Nordeuropa etablerades inte bara ett nytt teologiskt system utan också en ny samhälls- och genusordning med hushållet som den givna utgångspunkten. Reformatörerna tog avstånd från den tidigare kyrkliga ordningen, där det celibatära klosterlivet tillmättes ett högre värde än det vanliga livet ute i världen. Hade "kallet" enligt katolsk lära exklusivt knutits till klosterlivet och prästämbetet, alltså till ett liv i kyrkans tjänst, kom det nu att omtolkas till att gälla alla jordiska sysslor. Denna nya kallelselära, vilken betonade äktenskapets höga värde och normativa ställning, kom att ingå som ett centralt moment i Luthers

²⁴ McLeod, 2000, s. 52–85, 124–136, 202–247, 184–202.

²⁵ Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830-1940*, Lund 2008; Yvonne Maria Werner (ed.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Century*, Leuven 2011; Erik Sidenvall, *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c.1890-c.1914*, Leiden 2009; Anna Prestjjan, *Präst och karl, karl och präst: prästmanlighet i tidigt 1900-tal*, Lund 2009; Alexander Maurits, *"Den vackra och erkända patriarcalismen". En undersökning av den lundsiska högkyrklighetens präst- och manlighetsideal*, Lund 2011; Inger Littberger Caisou-Rousseau, *Över alla gränser: Manlighet och kristen (o)tro hos Almqvist, Strindberg och Lagerlöf*, Stockholm 2012; David Tjeder, *Manlig man i en omanlig tid? J. A. Eklunds kamp med moderniteten* (beräknas utkomma 2013); Yvonne Maria Werner, *Katolsk manlighet i Norden. Det antimoderna alternativet* (beräknas utkomma 2013). Våra belgiska samarbetspartners har bl.a. publicerat Pasture, Art (eds.), *Beyond the Feminization Thesis*, 2012. I projektet medverkade även Callum Brown, som i sin artikel presenterade en något modifierad version av sin feminiseringstes: Callum Brown, "Masculinity and secularisation in twentieth-century Britain": Werner (ed.), *Christian Masculinity* 2011, s. 47-59.

²⁶ Gösta Hallonsten, "The new Catholic feminism – tradition and renewal in Catholic gender theology": *Christian Masculinity*, s. 274–295. Se också Kari Elisabeth Børresen, *From Patristics to Matristics: Selected Articles on Christian Gender Models*, Rome, 2002.

stora och lilla katekes och i den hustavla som i komprimerad form sammanfattade den evangelisk-lutherska samhällsdoktrinen. I centrum stod hushållet, vars fundament utgjordes av ett gift par och deras barn men som vanligen också omfattade anhöriga och tjänstefolk. Hustavlan föreskrev en patriarkal genusordning där husfadern var hushållets överhuvud och hade moraliskt och juridiskt ansvar för relationerna till omvärlden medan husmodern ansvarade för den inre ordningen. Husmoderns arbetsuppgifter, vilka omfattade allt från mathållning till hushållsmedlemmarnas beklädnad, var alltså minst lika arbetskrävande och ansvarsfyllda som mannens.²⁷

Denna religiöst motiverade samhällslära, vilken knöt kvinnans kall till reproduktiva och husliga plikter och betonade mannens ansvar för hushållets heder och yttre relationer, var väl anpassad till det tidigmoderna agrarsamhällets behov. Men de genomgripande förändringar i samhället som följde på de stora skiftesreformerna, industrialismens genombrott och den politiska reformverksamheten under 1800-talet gjorde att den steg för steg förlorade sin verklighetsförankring. Med den liberala reformverksamhet som genomfördes runt om i Europa upplöstes fundamentet för den gamla samhällsordningen med dess skråstadgor, husbonde-myndighet och tjänstehjonstadgor. En stor del av den manliga arbetskraften förlorade sin bindning till ett hushåll, och den borgerliga kärnfamiljen ersatte successivt den gamla hushållsgemenskapen som ideal familjeform. I de protestantiska länderna i Europa bibehölls visserligen statskyrkosystemet, men bindningen mellan statsmakt och konfession försvagades och sekulära ideologier började överta den kristna religionens normerande ställning på politikens och rättsväsendets område.²⁸ Men vad gällde genusordningen behöll den lutherska kallelseläran sin funktion som en allmänt erkänd samhällsideologi. Detta innebar att kvinnan även fortsättningsvis knöts till make och hushåll, vilket i den nya kontexten ledde till att moderskap och husliga bestyr framstod som hennes enda egentliga uppgift medan de offentliga värven var förbehållna männen.²⁹

Under inflytande av den borgerligt liberala ideologin utvecklades ett nytt kvinnoideal. Riktmärket var inte längre den driftiga husmodern som självständigt ledde ett stort hushåll

²⁷ Lyndal Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989; Anders Jarlert, "Fostran till man. Positionsförändringar i svensk katekesundervisning från 1600-tal till 1800-tal i möte med verkligheten. Ett forskningsuppslag": Anne Marie Berggren (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Uppsala 1999, s. 59–72; Andreas Marklund, *I hans hus. Svensk manlighet i historisk belysning*, Umeå 2004; Cissie Fairchilds, *Women in Early Modern Europe, 1500-1700*, Harlov 1997, s. 195–216.

²⁸ För en översikt över denna utveckling, se Réne Rémond, *Religion and Society in Modern Europe*, Oxford 1999. Hugh, McLeod (ed.) *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, 2003.

²⁹ Davidoff & Hall, 1992, 71–191; Hammar, 1999, s. 54–78; Pirjo Markkola "The Calling of Women: Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860–1920" och Karin Lützen, "The Cult of Domesticity in Danish Women's Philanthropy, 1870–1920": *Gender and Vocation*, 2000, s. 113–176; Se också Ann-Sofie Ohlander, *Staten var en man ...? Om kvinnor och män i statens tjänst i historien*, Stockholm 2000.

utan en mer förfinad och inåtvänd kvinnlighet. I borgerligt liberala kretsar betraktades, som sagt, religion som en privat angelägenhet som hörde till det husliga livet och därmed till kvinnans sfär. Andaktsliv, religiositet och kristna dygder som ödmjukhet och självförsakelse, som tidigare framstått som könsöverskridande, kom nu alltmer att förknippas med det kvinnliga, medan manlighet kopplades till egenskaper som självbehärskning, rationalitet, vetenskaplighet. Detta synsätt påverkade även den protestantiska universitetsteologin, som från slutet av 1800-talet utvecklades från att vara kristen trostolkning till en vetenskap om kristen tro och etik. Men i takt med att kyrkans ställning i samhället försvagades förlorade det protestantiska prästerskapet sin tidigare dominerande ställning i samhällslivet. I protestantismens hemland Tyskland, där det lutherska prästerskapet fortfarande vid seklets mitt haft en central ställning i det borgerliga kulturlivet, kom deras inflytelsesfär att reduceras till den konfessionella, kyrkotrogna miljön. Här var emellertid deras ställning desto starkare. Kyrkorna styrdes av män och prästämbetet i de lutherska folkkyrkorna fortsatte in på 1950-talet att vara förbehållet män. Men på många håll, inte minst då i de större städerna, var det framför allt kvinnorna som deltog i församlingslivet och kyrkans gudstjänster. I andra samhällsskikt, särskilt då i agrara miljöer, levde emellertid äldre, kollektiva religiösa ideal kvar, och i de protestantiska väckelserörelserna engagerade sig såväl män som kvinnor.³⁰

Den tidiga kvinnorörelsens pionjärgestalter i Norden tog sin utgångspunkt i den lutherska kallelseläran och försökte anpassa den till de nya förhållandena. Detta skedde genom att man i anslutning till den teologiska liberalismen omtolkade de bibeltexter som talade om kvinnans underordning i förhållande till mannen och som använts för att legitimera hennes uteslutning från den offentliga sfären. Hushållsbegreppet vidgades så att det kom att omfatta det vi i dag kallar den sociala sektorn, vilket gav kvinnorna möjlighet att rättfärdiga sitt utträde i det offentliga livet. Hustavlans hushållsideologi omformades till borgerlig ”familism” med det välordnade medelklasshemmet som norm, vilket även kom till uttryck i den filantropiska verksamheten. Syftet var här att ge de fattiga barnen ett hem eller att rädda fallna kvinnor och fostra dem till goda husmödrar. Till skillnad från den mer radikala kvinnorörelsen, som helt tog avstånd från den kristna samhällsdoktrinen, höll alltså de kyrkotrogna kvinnorna fast vid den lutherska kallelseläran men gav den en ny, tidsanpassad tolkning.³¹ I Tyskland

³⁰ Tosh 1999, s. 110–114; McLeod, 2000, s. 87–274; Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988, s. 67–123. Oliver Janz, *Bürger Besonderer Art: Evangelische Pfarrer in Preussen 1850-1914*, Berlin 2004; Veronika Jüttemann, *Im Glauben vereint: Männer und Frauen im protestantischen Milieu Ostwestfalens 1845–1918*, Köln 2008.

³¹ Hammar, 1999; Maria Södling, ”Hemmet är vårt kall! – en kyrklig kvinnokongress 1920”: Ingrid Hagman (red.), *Mot halva makten – Elva historiska essäer om kvinnors strategier och mäns motstånd: rapport till Utredningen om fördelningen av ekonomisk makt och ekonomiska resurser mellan kvinnor och män* (SOU 1997:133),

engagerade sig kvinnorna i det lutherska kvinnoförbundet liksom sina nordiska medsystrar framför allt för kvinnors rätt till utbildning och för den allmänna moralens höjande. De höll fast vid tanken att rollen som maka och mor var den för kvinnan naturliga och därför mest önskvärda men inträdde samtidigt för den ogifta kvinnans rätt till statlig tjänst och avsevärd framgång på samma villkor som mannen. I debatten om ”sedlighetsfrågan” tog de lutherska kvinnorna avstånd från fri sexualitet, prostitution och dubbelmoral, och man fordrade att männen skulle underordna sig samma stränga moralkodex som den som gällde för kvinnor. Däremot avhöll man sig från att ta ställning i rösträttsfrågan, och det var först efter det att kvinnlig rösträtt hade införts efter första världskriget som de lutherska kvinnorna kom att engagera sig mera direkt i politiken, och då oftast till stöd för högerpartier.³²

Men kvinnorna i den protestantiska delen av Europa hade medverkat i socialt arbete utanför hemmet redan långt innan dessa kristna kvinnosaks kämpar trädde ut i mediadebatten. I början av 1800-talet grundades bibelsällskap, vilka engagerade sig för den inre missionen genom spridning av biblar och kristen bildning. Rörelsen startade i England och hade tydliga rötter i den herrnhutiska väckelsen. Snart tillkom även kvinnliga grenar av verksamheten, vilka i Sverige kallades fruntimmersbibelsällskap. Detta var det första steget mot det omfattande filantropiska föreningsväsende som kom att präglade århundradet och som kan sägas vara ett svar på tidens sociala upplösningstendenser. Intressant nog var det framför allt kvinnor som kom att engagera sig i sådan filantropisk verksamhet. Initiativet till bildande av kvinnliga filantropiska sällskap togs ofta av det lokala prästerskapet, och prästerna inskräppte de mera välbärgade kvinnornas plikt att på olika sätt bistå sin nödlidande nästa. Idén om en utvidgad hushållssfär fanns alltså redan här. Men genom att denna form av filantropisk verksamhet stod under prästerskapets överinseende uppfattades den inte som ett brott mot den rådande genusordningen. Dessutom syftade välgörenhetsarbetet inte bara till att bistå fattiga och utsatta grupper utan också till att värna den genom samhällsomvandlingen hotade kyrkliga ordningen. Så blev de filantropiskt aktiva kvinnorna prästernas bundsförvanter i kampen mot samhällets sekularisering.³³

Stockholm 1997, s. 143–162; Cecilia Wejryd, ”Husmoderskapet – ett sätt för kvinnor att vara kyrkliga aktörer i svenskt 1840-tal: exemplen Maja Stina Larsdotter och Emelie Petersen”: Stina Fallberg Sundmark & Göran Lundstedt (red.), *Kyrkoliv i 1800-talets Sverige: Festskrift till Oloph Bexell*, Skellefteå 2007, s. 285–303.

³² Ursula Baumann, *Protestantism und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920*, Frankfurt am Main 1992; Diane J. Guido, *The German League for the Prevention of Women's Emancipation. Antifeminism in Germany, 1912-1920*, New York, Frankfurt am Main 2010; Sarah Williams, ”Is there a Bible in the house? Gender, Religion and Family Culture”; Susan Mumm, ”Women and Philanthropic Cultures”; Carmen Mangion, ”Women, religious ministry and female institution-building”, Morgan, de Vries (eds.), *Women, Gender*, 2010, s. 11–31, 54–93.

³³ Ingrid Åberg, ”Filantropier i aktion”: Marja-Taussi Sjöberg, Tinne Vammen (red.), *På tröskeln till välfärden. Välgörenhetsformer och arenor i Norden 1800-1930*, Eslöv 1995, s. 9-32; Birgitta Jordansson, Tinne Vammen

Nästa steg i utvecklingen togs med tillkomsten av den lutherska församlingsdiakonin. Denna växte fram ur den verksamhet för inre missions som med början i Tyskland organiserades i mitten av 1850-talet och vars syfte var att motverka samhällets avkristning genom evangeliseringsarbete och social hjälpverksamhet. Diakonerna utbildades för predikoverksamhet och diakonissorna för lärartjänst och sjukvård. Den första diakonissanstalten grundades 1836 i Kaiserswerth och kom att tjäna som mönster för diakoniverksamheten runt om i norra Europa. Verksamheten organiserades – helt i linje med den lutherska kallelseläran – med den patriarkala familjen som förebild.³⁴ Vid dessa diakonissanstalter utbildades de första professionella sjuksköterskorna i det protestantiska Europa. Senare tillkom också sjuksköterskeanstalter utan direkt koppling till kyrkan, men idén om sjukvården som ett kvinnligt kall till Guds ära fortsatte att utgöra en grund för sjuksköterskeutbildningen långt in på 1900-talet. Sjuksköterskeutbildningen var konfessionellt bunden, och de yrkesutbildade sjuksköterskorna var liksom de sjukvårdande ordenssystrarna i katolska länder knutna till ett moderhus, bar en särskild dräkt och skulle vara ogifta. Men till skillnad från de katolska ordenssystrarna avlade de inga löften om ett livslångt celibat, och det stod dem fritt att lämna sitt sjukvårdskall för att gifta sig och bilda familj. Under mellankrigstiden löstes successivt kopplingen mellan sjukvård och religion, och det blev nu också möjligt för sjuksköterskan att kombinera arbete och familj.³⁵

De protestantiska väckelserörelserna utgjorde en mäktig kraft i kampen mot samhällets avkristning. I England uppkom dessa väckelser ofta utanför den anglikanska statskyrkans ramar, medan de i Tyskland och de skandinaviska länderna till en början hade formen av inomkyrkliga rörelser. Syftet var inte att bilda nya samfund utan att få till stånd en reform inom ramen för den etablerade kyrkan. Undantag från denna regel utgjorde baptismen och andra, av reformert kristendom präglade församlingsrörelser.³⁶ Gemensamt för dessa inom- och utomkyrkliga väckelser är att de gav större handlingsfrihet för lekfolket, inte minst då för kvin-

(eds.), *Charitable Women. Philanthropic Welfare 1780-1930*, Odense 1998, s. 91–136; Ursula Röper, Carola Jüllig (Hg.), *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998*, Berlin 1998; Anders Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria*, Bd 6, *Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm 2001, s. 107–121; Anna Jansdotter, *Ansikte mot ansikte: räddningsarbete bland prostituerade kvinnor i Sverige 1850-1920*, Lund 2004; Corinne Belliard, *L'émancipation des femmes à l'épreuve de la philanthropie*, Paris 2009.

³⁴ Kari Martinsen, *Freidige og uforsagte diakonisser. Et omsorgsyrke vokser fram 1860-1905*, Tanum-Norli 1984. Pirjo Markkola, "Promoting health and welfare": *Scandinavian Journal of History* 2000: 25, s. 101–118; Gunnel Elmund, *Den kvinnliga diakonin i Sverige 1849-1861. Uppgift och utformning*, Lund 1973; Elisabeth Elisabeth Christiansson, *Kyrklig och social reform. Motiveringar till diakoni 1845–1965*, Skellefteå 2006.

³⁵ Agneta Emanuelsson, *Pionjärer i vitt. Professionella och fackliga strategier bland svenska sjuksköterskor och sjukvårdsbiträden 1851-1939*, Stockholm 1990; Inger Gøtzsche, Karen Nygaard, *Sygeplejens udvikling og kulturhistoriske baggrund*, København 1993; Barbro Holmdahl, *Sjuksköterskans historia. Från Sjukwakterska till omvårdnadsdoktor*, Stockholm 1997; Åsa Andersson, *Ett högt och ädelt kall, Kalltankens betydelse för sjuksköterskeyrkets formering 1850-1930*, Umeå 2002.

norna, än det officiella kyrkosystemet. Här kunde män och kvinnor av folket nå inflytelserika positioner, vilket för kvinnornas del innebar att de, dock utan att formellt ifrågasätta den, ibland överskred den rådande genusordningens gränser.³⁷ Detta framträdde särskilt tydligt inom Frälsningsarmén, vars hierarkiska struktur formellt sett var könsneutral och även kvinnor kunde ha ledningsfunktioner,³⁸ och i den protestantiska missionsrörelsen, inte minst för de kvinnor som gav sig ut på missionsuppdrag till länder utanför Europa. Som missionärer övertog de i många fall funktioner och uppgifter som i hemländerna var förbehållna männen.³⁹

I motsatt riktning verkade det protestantiska föreningsväsendet, vilket var strikt uppdelat i manliga och kvinnliga föreningar. Som en sorts paraplyorganisation för protestantiska organisationer i Tyskland och Holland fungerade det 1886 grundade *Evangelischer Bund*, vars främsta syfte var att värna de protestantiska intressena och motverka katolicismens utbredning. Antikatolicismen utgjorde här en viktig sammanhållande kraft. I sin antikatolska retorik använde man sig i dessa kretsar gärna av feminina metaforer för att understryka den ”manliga” evangelisk-lutherska kristendomens företräden i förhållande till den ”kvinnliga” katolicismen. Samtidigt engagerade sig förbundet emellertid för en utbyggnad av de protestantiska diakonissanstalterna, vilka var organiserade efter katolsk förebild.⁴⁰ Betonat maskulin var den kristna sportrörelse som under beteckningen *Muscular Christianity* spreds i England under 1800-talet och vars syfte var att modernisera det kristna mansidealet och att stärka kristendomens samhällsrelevans. Den kristna scoutrörelsen, vilken även den uppkom i England och som till en början endast omfattade pojkar, kan ses som ett utflöde av samma strä-

³⁶ McLeod, 2000, s. 23f, 39; Jarlert, 2001, s. 72–106, 148–174.

³⁷ David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, London, New York 1995; Hanne Sanders, *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*, Stockholm 1995, s. 183–198. Anders Jarlert, *Läsarfolket – från gammalläseri till nyortodoxi*, Göteborg 1997, s. 263–331.

³⁸ Pamela J. Walker, *Pulling the devil's kingdom down: the Salvation Army in Victorian Britain*, Berkeley 2001; Lillian Taiz, *Hallelujah lads & lasses remaking the Salvation Army in America, 1880-1930*, Chapel Hill 2001; Andrew M. Eason, *Women in God's Army. Gender and Equality in the Early Salvation Army*, Waterloo, Ont. 2003; Johan Lundin, *Predikande kvinnor och gråtande män - genus och religion i Frälsningsarmén i Sverige 1883-1921*, Göteborg 2013.

³⁹ Patricia Hill, *The World Their Household: The American Women's Foreign Missions Movement and Cultural Transformation, 1870-1920*, Ann Arbor 1985; Sarja, 2002; Fiona Bowie, Debora Kirkwood, Shirley Ardener (eds.), *Women and Missions, Past and Present*, Providence 2003; Line Nyhagen Predelli, *Issues of Gender, Race, and Class in the Norwegian Missionary Society in Nineteenth-Century Norway and Madagascar*, Lewiston, N.Y 2003; Semple, 2003; Sidenvall 2009; Kristin Tjelle Fjelde, *Missionary Masculinity: The Case of the Norwegian Lutheran Missionaries to the Zulus, 1870-1930*, Stavanger 2011; Gunilla Gunner, Karin Sarja, ”Paradoxes and Challenges. Gender Perspectives in Mission History”: Volker Küster (ed.), *Mission revisited : between mission history and intercultural theology : in honour of Pieter N. Holthrop*, Berlin, London 2010, s. 119–126.

⁴⁰ Walter Fleischmann-Bisten, Hugo Groote. *Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes*, Göttingen 1986; Jüttemann, 2008, s. 179–232. Angående antikatolicismen, se Michael B. Gross, *The War against Catholics. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Michigan

van. Också här var syftet att förena kristendom och modern manlighet och att utveckla de ”manliga” karaktärsegenskaperna i kristen anda.⁴¹

Liknande tendenser framträder även inom den svenska protestantismen vid samma tid. Inom unglyrkörörelsen försökte man exempelvis skapa ett mansideal som var både lutherskt och anpassat till modernitetens krav genom att anknyta till tidens nationalistiska tankegods och aktivistiska kampretorik, medan man i lågkyrkliga kretsar sökte manliggöra kristna ideal genom en anknytning till den borgerliga medelklassideologins manlighetskoncept och visa på de kristna dygdeidealens genuint manliga karaktär. Hos ledande svenska kyrkomän och teologer som unglyrkomannen J.A. Eklund och ärkebiskop Nathan Söderblom finner man en strävan att lyfta fram den intellektuella kampen för att bevara den kristna tron som en manliggörande faktor, vilket går stick i stäv med den tolkning som gjorts av företrädare för teorin om kristendomens feminisering. Medan de sistnämnda betraktat männens trosproblem som ett tecken på sekularisering framträder de här snarare som ett uttryck för kristendomens modernisering och remaskulinisering. I gammalkyrkliga grupper liksom också inom den äldre högkyrkligheten lyfte man fram den lutherska hustavlans patriarkala genus- och samhällsideal. Även inom missionsrörelserna spelade den lutherska hushållsideologin en central roll för den manliga identiteten. Men här blandades den med element från den borgerliga genusideologin, särskilt då idén om ”the selfmade man”.⁴²

Efter första världskriget försvagades protestantismens ställning i Europa, vilket sammanhänge med situationen i Tyskland, där monarkiernas fall berövade de protestantiska landskyrkorna det stöd de tidigare haft genom sin nära anknytning till statsmakten. Även den tyska kulturprotestantismens koppling till den nu misskrediterade borgerligt liberala ideologin med dess framstegsoptimism och individualism spelade en viss roll i sammanhanget. Mellankrigstidens ledande politiska strömningar vilade antingen på socialistisk grund eller anknöt till förmoderna traditioner och gemenskapsformer. Inom socialdemokratin – och i än mer radikal form inom kommunismen och nationalsocialismen – arbetade man för att reducera kyrkornas inflytande, inte minst inom utbildningssektorn och ungdomsarbetet. Här kom de protestan-

2004; Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.

⁴¹ Hall (ed.), 1994. Allen Warren, ”Popular manliness: Baden-Powell, scouting and the development of manly character”: J. A. Mangan, James Malvin (eds.), *Manliness and Morality: Middle-class Masculinity in Britain and America 1800-1940*, Manchester 1987, s. 199–219; Putney, 2001.

⁴² Anders Jarlert, ”Lekmannens plats i kyrkan”: Werner (red) *Kristen manlighet*, 2008; Sidenvall, 2009; Prestjan, 2009; Elin Malmer, ”Formation of Christian Men: Evangelical mission among soldiers”; Alexander Maurits & Tine Van Osselaer, ”Heroic Men and Christian Ideals”; David Tjeder, ”The manmaking importance of religious crises: Swedish men struggling for the faith”: Werner (ed), *Christian Masculinity*, 2011, s. 63–94, 115–146.; Tjelle Fjelde, 2011, Maurits, 2011.

tiska kvinnoorganisationerna att fungera som en viktig motkraft, och efter kriget fortsatte de att spela en viktig roll när det gällde att värna de kyrkliga intressena, familjen och de religiösa värdena.⁴³ Denna funktion hade också den så kallade oxfordgrupprörelsen, en elitär protestantisk väckelserörelse med radikal samhällsömdaning i kristen anda på sitt program.⁴⁴ Som ett svar på tidens utmaningar kan man även se den högkyrkliga rörelsen, som i anslutning till katolska förebilder inriktade sig på att förnya gudstjänstlivet, och strävan att skapa ett ”evangeliskt” klosterliv.⁴⁵ Dessa till det yttre konservativa strömningar innebar genom sin fokusering på specifikt kyrkliga verksamheter som prästämbete och ordensliv ett ifrågasättande både av den traditionella lutherska kallelseleläran och av den moderna samhällsutvecklingen.

Men huvudfåran inom protestantismen utvecklades i en mer konformistisk riktning. Välfärdssamhällets genombrott och den ökade jämställdheten mellan könen i samhälle och arbetsliv aktualiserade frågan om kvinnliga präster, och från mitten av 1900-talet gav den ena efter den andra av de lutherska folkkyrkorna kvinnor tillträde till prästämbetet. Liksom hundra år tidigare fann man också nu argument för en reform genom en nytolkning av bibeltexterna, medan motståndarna höll fast vid en mer traditionsorienterad skriftförståelse. Men denna gång spelade inte kallelseleläran någon nämnvärd roll i debatten. Danmark och Sverige var först med att införa kvinnliga präster, men här var det till skillnad från exempelvis Tyskland, inte ett önskemål från de troende utan riksdagsbeslut som avgjorde saken.⁴⁶ Numera har många protestantiska kyrkor även accepterat vigsel av homosexuella och rätten till abort. Inom de protestantiska frikyrkorna har man i allmänhet en mer rigoristisk syn på denna typ av

⁴³ Doris Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, München, Zürich 1988; Götz von Olenhusen, 1995, s. 10–12; Ute Planert (Hg.) *Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne*, Frankfurt am Main 2000.

⁴⁴ Anders Jarlert, *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930-1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany*, Lund 1995.

⁴⁵ Sven Erik Brodd, *Evangeliskt klosterliv i Sverige*, Uppsala 1972; Johannes Halkenhäuser, *Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation*, Paderborn 1977; Susan Mumm, *Stolen Daughters, Virgin Mothers. Anglican Sisterhoods in Victorian Britain*, London 1999; Susan Sundback, ”Submission, Protest and Emancipation: Female Orders and Convents in the Nordic context”: Yvonne Maria Werner (ed.), *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation. A Female Counter-Culture in Modern Society*, Uppsala 2004, s. 305–354; Birgitta Laghe, ”Nationellt men främmande. Kvinnliga religiösa kommuniteter i Svenska kyrkan”: Werner (red.), *Kvinnligt klosterliv i Sverige och Norden: En motkultur i det moderna samhället*, Vejbystrand 2005, s. 169–184.

⁴⁶ Erika Reichle, ”Frauenordination”: *Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problembereiche zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche*, Gelnhausen 1978, s. 103–180. Bernt Ralfnert, *Kvinnoprästdebatten i Sverige i perspektivet kyrka-stat*, Lund 1988; Gabriela Bartsch (Hg.), *Theologinnen in der Männerkirche*, Stuttgart 1995; Ingmar Brohed, ”Kyrka – statfrågan och de politiska partierna”: Jens Holger Schjørring (red.), *Nordiske folkekirker i oprud. National identitet og international nyorientering efter 1945*, Århus 2001, s. 168ff; Ida Raming, *Priesteramt der Frau - Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche*, Münster 2002 (engelsk version i: Synnöve Hinnaland Stendal, ”... under förvandlingens lov”. *En analyse av stortingsdebatten om kvinnelige prester i 1930-årene*, Lund 2003; Ida Raming, *A History of Women and Ordination: The Priestly Office of Women: God's Gift to a Renewed Church* (second ed.), Lanham 2004.

moralfrågor. Detsamma gäller också för de högkyrkliga och för vissa bekännelsestroga grupper inom de lutherska folkkyrkorna, vilka håller fast vid en mer traditionell syn på familj och genusrelationer.⁴⁷

Katolska genusperspektiv

Medan de protestantiska reformatörerna upphöjde det fruktsamma äktenskapet till norm för det kristna livet, höll den katolska kyrkan fast vid principen om det celibatära ordenslivet som ideal och riktmärke. På reformkonciliet i Trient vid mitten av 1500-talet inskräpades visserligen äktenskapets oupplöslighet och status av ett sakrament, det vill säga ett genom en kyrklig handling helgat tillstånd. Men samtidigt bekräftades den celibatära levnadsformens högre värde i förhållande till äktenskapet och därmed också den traditionella katolska kallelselebran, enligt vilken kallet enbart hänför sig till prästämbetet och klosterlivet. Kallet till präst, vilket intill dags dato enbart är förbehållet män, inbegriper ett löfte om celibat, medan ordensfolket förutom celibat även förpliktigar sig till lydnad under en ordensregel och fattigdom, det vill säga egendomsgemenskap.⁴⁸

Den komplementära syn på könen som utmärkte den lutherska kallelselebran med dess betoning av kvinnans underordning fanns också i den katolska traditionen. Men här erbjöd det religiösa ordenslivet alltså ett alternativ som inte bara var accepterat utan som dessutom hade högre status. Ordensfolket betraktades som ett ”fullkomlighetens stånd”, och klosterlivet ansågs vara det mest fulländade uttrycket för katolsk fromhet, vilket även lekfolket hade att ta som förebild. Hela tillvaron skulle helgas åt Gud, vilket konkret innebar att den enskilde underordnade sig kyrkan, flitigt deltog i dess gudstjänster och andaktsliv och helst också anslöt sig till någon av de många religiösa sammanslutningar som fanns för lekfolk. Liksom det välordnade hushållet utgjorde normen i den reformatoriska samhällslebran var klosterlivet riktmärke i den katolska samhällsdoktrinen. Också prästutbildningen fick en klosterlig utformning, och prästerna förväntades leva ett asketiskt liv uppfyllt av själavård och fromhetsövningar. I bakgrunden fanns den klassiska katolska nådeläran med dess starka betoning av de goda gärningarnas betydelse för frälsningen. Ordensfolket, som helt kunde ägna sig åt goda gärningar i form av askes, bön och praktisk hjälpverksamhet, tänktes bidra till sin nästas

⁴⁷ Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön. Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945-1985*, Stockholm 2001, s. 220–296. Klaus Bartl (Hg.), *Schwule, Lesben - Kirche : Homosexualität und kirchliches Handeln. Texte aus Kirche und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1996; Jeffrey S. Siker (ed.), *Homosexuality in the church : both sides of the debate*, Louisville 1994; Oliver O'Donovan, *Church in crisis : the gay controversy and the Anglican Communion*, Eugene/Or. 2008.

frälsning genom överskottsgärningar och därmed utjämna de mindre frommas försummelser i detta avseende. Detta var ordenslivets själva raison d'être och samtidigt den kanske viktigaste orsaken till att reformatörerna ställde sig avvisande till den klosterliga levnadsformen.⁴⁹

I trientkonciliet dekret om ordenslivet gjordes en klar skillnad mellan manligt och kvinnligt klosterliv. För männens del fanns förutom den traditionella monastiska livsformen, det vill säga ett liv i arbete och bön i strikt avskildhet (klausur) i ett kloster, också en mer utåtriktad, ”aktiv” form av ordensliv som representerades av de manliga grenarna av tiggardordnarna och den i mitten av 1500-talet grundade jesuitorden. Ordenssystrarna skulle enligt konciliet dekret vara hänvisade till det monastiska klosterlivet. Här var klausurföreskrifterna också betydligt strängare än för männens del, och underordningen under stiftsbiskopen betonades uttryckligen. Den juridiska självständighet i förhållande till biskoparna (exemption) som de manliga ordenssamfunden ägde medgavs alltså inte för ordenssystrarnas del.⁵⁰ Från den kyrkliga hierarkins sida var man mån om att värna den hävdvunna patriarkala genusordningen, enligt vilken kvinnan, vare sig hon nu var gift, änka eller ordenssyster, självklart skulle stå under manlig ledning.

Detta restriktiva regelverk för kvinnligt ordensliv visade sig emellertid svårt att genomdriva, och från mitten av 1500-talet och framåt grundades en rad kvinnliga religiösa kongregationer (sammanslutningar) som ägnade sig åt sjukvård, skolundervisning och annan utåtriktad verksamhet och därför inte kunde leva i sträng klausur. Många av dessa kongregationer hade endast lokal utbredning och stod formellt under stiftsbiskopens ledning, men så småningom bildades också stiftsövergripande ordenssamfund med en generalpriorinna i spetsen. De övertog den centralistiska organisationsstruktur som utvecklats inom de ”aktiva” manliga ordenssamfunden. Men denna utveckling mötte ett visst motstånd från den kyrkliga hierarkins sida, och det var först under 1800-talet som de socialt inriktade kvinnliga kongregationerna erkändes som religiösa ordnar i egentlig bemärkelse. De fick dock inte samma mått av självständighet i förhållande till den kyrkliga hierarkin som de manliga kongregationerna. Argumentet för denna inskränkning var, intressant nog, inte att ordenssyster i ledande ställning

⁴⁸ Franz Dander, 'Berufung zum Priester und Ordensstand', *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1958, vol. II, s. 284ff; Reiner Birkenmeier, "Geistliche Berufe": *Lexikon für Theologie und Kirche* (3. Aufl) Band II. Freiburg/Breisgau 1994, s. 306f.

⁴⁹ Michel Dortel-Claudot, "Vie consacrée": *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, 1994, vol. 16, s. 654–706; Eutimio Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997, 16–29 ; Van Osselaer, 2009.

⁵⁰ Dortel-Claudot, 1994, s. 664–674; Robert Bireley, "Neue Orden, katholische Reform und Konfessionalisierung": Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Heidelberg 1995, s. 145–157.

(priorinnor) skulle sakna den kompetens som krävdes, utan vad man befارade var i stället att de likt överbeskyddande mödrar skulle utveckla en alltför auktoritär ledarstil. Det nya regelverket innebar inte desto mindre att man från den kyrkliga hierarkins sida medgav ordenssystemerna rätten att utan manligt bistånd leda och administrera världsvida ordenssamfund.⁵¹

Vid det laget var de socialkaritativa kvinnliga ordenssamfunden sedan länge den dominerande formen av kvinnligt ordensliv i den katolska världen. Hundratals nya kvinnliga kongregationer bildades som ett svar på tidens nöd, och ordenssystrarna bidrog till att bygga upp ett modernt men samtidigt genuint katolskt friskolesystem, och de var på många sätt pionjärer på sjukvårdens område. De kom så tillsammans med de manliga ordnarna att spela en viktig roll både i den religiösa väckelse och kyrkliga restauration i konfessionalismens tecken som nu satte in och i den alltmer expansiva katolska missionsverksamheten världen över.⁵² Den katolska konfessionalismen, vilken brukar gå under beteckningen ”ultramontanism”, kom att utgöra basen i en religiöst präglad världsåskådning med klart politiska implikationer, vilken stod i skarp motsatsställning till den liberala ideologi som utgjorde basen för den moderna statsrättsutvecklingen. För att skydda de troende mot den sekulariserade världens inflytelser och värna kyrkans frihet byggde katolikerna upp en social infrastruktur med skolor, sjukhus, föreningar och organisationer av alla de slag samt katolska politiska partier och en slagkraftig tidningspress. Målet var en politisk ordning där den katolska läran utgjorde samhällets fundament. Ordenssamfunden representerade detta katolska alternativ i dess mest radikala form, vilket förklarar varför den ”kulturkamp” mellan kyrka och stat som under denna tid rasade i många länder främst drabbade ordensfolket. I borgerligt liberala, socialistiska och protestantiska kretsar betraktades de katolska ordnarna ofta som ett direkt hot mot den nationella säkerheten.⁵³

⁵¹ McNamara, 1996, s. 461–525, 574–614; Sastre Santos, 1997, s. 860–875; Patricia Ranft, *Women and the Religious Life in Premodern Europe*. New York 1998, s. 95–128; Gabriella Zarri, ”From Prophecy to Discipline, 1450-1650”: Lucetta Scaraffia, Gabriella Zarri, *Women and Faith. Catholic Religious Life from Late Antiquity to the Present*, Cambridge 1999, s. 104–107; Barbara B. Diefendorf, ”Rethinking the Catholic Reformation: The Role of Woman”: Daniella Kostroun, Lisa Vollendorf (eds.), *Women, Religion & the Atlantic World, 1600-1800*, Toronto 2009, s. 31–59. Se också Anne Conrad, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16/17. Jahrhunderts*, Mainz 1991.

⁵² Jacques Gadille, *Lehre und Spiritualität innerhalb der katholischen Kirche*: Jean-Marie Mayeur, Jacques Gadille (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Band 11, Freiburg 1997, s. 128–132. En bra överblick över det katolska ordenslivet i olika länder ges i Jan de Maeyer, Sofie Leplace & Joachim Schmiedl (eds), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Century. Historiography, Research and legal Position*, Leuven, 2004. Se också Meiwes, 2000 och Hüwelmeier, 2004.

⁵³ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Moderne*. Freiburg 1992, s. 69–119; Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann, ”Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus”: Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, s. 24–34; Karl-Egon Lönne, ”Katholizismusforschung”: *Geschichte und Gesellschaft* 2000:1, s 128–170; Wolfram Kaiser and Christopher Clark (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003; Olaf Blaschke, ”Ger-

Katolicismen fick karaktären av en motkultur i det moderna samhället, präglad av en strikt hierarkisk ordning, bred folklig förankring och triumfalistiska manifestationsformer. Denna ordning förblev bestående fram till 1960-talet, då samhällsutvecklingen och den teologiska nyorienteringen i samband med andra vatikankonciliet (1962-65) banade väg för en öppnare form av katolicism och avgränsningen ersattes av dialog och samverkan. Men fram till dess gällde det slutna katolska säsamhället som riktmärke. Strategin var framgångsrik, och i många katolska områden uppgick fortfarande under mellankrigstiden andelen katoliker som regelbundet gick i kyrkan till runt sjuttio procent. Dessa katolska miljöer representerade på många sätt en utveckling som gick på tvärs mot den för övrigt gängse, eftersom det inte var klass eller ekonomiska intressen som var den sammanhållande länken utan den gemensamma tron och konfessionella kulturen. Men vad gällde genussystemet följde man samma mönster som i den protestantiska delen av Europa. Politik förblev fram till första världskrigets slut männens domän, medan kvinnorna engagerade sig inom den sociala sektorn. De katolska politiska partierna samverkade nära med den kyrkliga hierarkin, och ett stort antal katolska präster ställde upp som kandidater för dessa partier i parlamentsvalen. Även inom det katolska organisationsväsendet spelade präster och ordensmän en viktig roll, och i industriområden som exempelvis det tyska Ruhrområdet med dess övervägande katolska befolkning engagerade sig många katolska präster för arbetarnas sak.⁵⁴ Detta var säkert en bidragande orsak till att religion i de katolska länderna inte på samma sätt som i de protestantiska kom att identifieras med borgerlighet och medelklass.

I det rikt florerande andaktslivet deltog såväl män som kvinnor, men kvinnorna dominerade och detta bidrog till att ge vissa andaktsformer en "feminin" karaktär. Men själva gudstjänsten, vilken fram till liturgireformen 1970 hade en ceremoniell och högtidlig karaktär, var en alltigenom manlig angelägenhet, och det var endast pojkar som tilläts tjänstgöra som altartjänare (ministranter). Under intryck av de många Mariauppenbarelserna från 1830-talet och framåt upplevde vallfartsväsendet ett uppsving. Flera av dessa uppenbarelser, så exempelvis de i franska Lourdes (1868) och portugisiska Fatima (1917), erhöill ett indirekt kyrkligt godkännande och orterna ifråga fick därmed status av officiellt sanktionerade vallfartsmål som drog till sig milliontals besökare. Intressant nog var de flesta mottagare av sådana uppenbarel-

many in the Age of Culture Wars": Sven Oliver Müller and Cornelius Torp (eds.), *Imperial Germany revisited. Continuing Debates and New Perspectives*, Oxford 2011, s. 125–140.

⁵⁴ Klaus-Michael Mallmann, "Aus des Tages Last machen sie ein Kreuz des Herrn...? Bergarbeiter, Religion und Sozialer Protest im Saarrevier des 19. Jahrhunderts": Schieder, *Volksreligiosität*, 1986, s. 152–184. Olaf Blaschke, "Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel": *Religion im Kaiserreich*, 1996, s. 93–135.

ser unga kvinnor.⁵⁵ Inom det katolska skolsystemet och sjukvården hade de kvinnliga ordnarerna och kongregationerna en dominerande ställning. Genom att ordenssamfunden ofta själva ägde och ledde sina institutioner kom kvinnor att ha ett direkt inflytande över den sociala sektorn på ett sätt som länge saknade motsvarighet på protestantiskt håll. Så leddes, för att nu ta ett exempel, de av kvinnliga ordenssamfund ägda sjukhusen inte, vilket annars var regel, av manliga överläkare utan av en priorinna. Läkarna var med andra ord underordnade priorinnan och hennes stab, och det var priorinnan som bestämde vilka läkare som skulle anställas och hur de disponibla resurserna skulle användas.⁵⁶

De social-karitativa kvinnliga ordenssamfunden representerade en säregen religiös kvinnokultur, som runt sekelskiftet 1900 framträdde som en motbild och ett alternativ såväl till de sekulära emancipationsrörelserna på liberal eller socialistisk grund som till den protestantiska kallelseläran med dess betoning av äktenskap, biologiskt moderskap och husligt arbete. Priorinnorna agerade suveränt och självständigt; de förvärvade fastigheter, undertecknade köpekontrakt, tog banklån och förhandlade om dessa angelägenheter med män i det offentliga livet. De intog med andra ord en position som få kvinnor hade vid denna tid men som hägrade som ett mål för den kvinnliga emancipationsrörelsens förkämpar. Men de katolska ordenssystrarna kunde inte användas som en förebild för den borgerliga emancipationsrörelsen. De rättigheter som de katolska ordenssystrarna ägde var nämligen knutna till ordensståndet, inte till kvinnokönet. För de kvinnor som sökte sig till det religiösa ordenslivet var det inte kvinnans rättigheter som stod i fokus utan strävan efter helighet.⁵⁷ Någon förebild för den emancipatoriska kvinnorörelsen var de katolska kvinnoordnarna alltså inte. Däremot kom de att fungera som en inspirationskälla för det kommunitetsliv på protestantisk grund som började ta form från mitten av 1800-talet.⁵⁸

Från slutet av 1800-talet bildades katolska kvinnoförbund runt om i den katolska världen. Till skillnad från de församlingsanknutna husmodersföreningarna och de strikt religiösa sällskapen, vilka ofta var knutna till ordenssamfund av olika slag (tredje ordnar) och främst tjänade den personliga uppbyggelsen, ägnade sig de katolska kvinnoförbunden åt politiska

⁵⁵ Étienne Fouilloux, "Der Katholizismus": *Die Geschichte des Christentums*, Band 12, Freiburg 1992, s. 242–252; David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarkian Germany*, Oxford 1993; Irma-traud Götz von Olenhusen (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995; Gadille, 1997, s. 123–127; Busch, 1997. Även män var högst delaktiga, vilket visas av

⁵⁶ Langlois, 1984, s. 479–511, 642–47; Werner, 2002, s. 93–177, 247–250; Susanne Malchau, "Women Religious and Protestant Welfare: The Sisters of Saint Joseph's Empire of Catholic Hospitals in Denmark": Werner (ed.), *Nuns and Sisters*, 2004, s. 107–148; Barbra Mann Walls, *Unlikely Entrepreneurs: Catholic Sisters and the Hospital Marketplace, 1865-1925*, Columbus 2005.

⁵⁷ Se exempelvis Meiwes, 2000; Werner, 2002; Hüwelmeier, 2004.

⁵⁸ Mumm, 1999; Laghé, 2005, s. 169–184.

och sociala frågor, framför allt familjepolitik. Liksom för de protestantiska kvinnoförbunden spelade sedlighetsfrågan, det vill säga frågan om föräktenskapliga förbindelser, preventivmedel och prostitution, en central roll, och såväl de protestantiska som de katolska kvinnoförbunden tog avstånd från den nya, mer liberala sexualmoral som höll på att ta form. Att man ställde sig avvisande till abort, som ju fram till 1970-talet var förbjudet i de flesta länder, säger sig självt.⁵⁹ I Belgien, Frankrike, Italien och Spanien engagerade sig de katolska kvinnoförbunden, vilka här kom att knytas till den av kyrkoledningen i Rom initierade ”katolska aktionen”, inte direkt i politiken på samma sätt som i Tyskland.⁶⁰ Som en konsekvens av de starka centraliseringstendenserna inom den katolska kyrkan bildades 1910 ett internationellt katolskt kvinnoförbund med en romersk kardinal som protektor och med syftet att samordna verksamheten inom de regionala och nationella förbunden. Efter andra världskriget grundades ett motsvarande internationellt förbund för män, vilket dock inte blev lika medlemsstarkt som det kvinnliga förbundet.⁶¹

Men på det nationella planet fanns ett rikt utvecklat manligt förenings- och organisationsliv, och de katolska lekmännen engagerade sig också starkt i politiken. Till skillnad från vad som var fallet inom protestantismen grundades särskilda katolska politiska partier, och från den kyrkliga hierarkins sida gjordes starka ansträngningar för att engagera och mobilisera männen för kyrkans sak. Detta kan ses som ett uttryck för strävan att motverka religionens diskursiva feminisering men var också en konsekvens av det faktum att politik länge var männens domän. Medan man på protestantiskt håll försökte markera den egna konfessionens manliga karaktär genom att anknyta till den borgerligt liberala diskursens nationalism och statspatriotism, inriktade man sig inom katolicismen framför allt på att instrumentalisera traditionellt manliga egenskaper och verksamheter för kyrkliga syften. Detta kom särskilt tydligt till uttryck i de mansföreningar som jesuiterna tog initiativ till i början av 1900-talet och som i Tyskland utvecklades till en verklig massrörelse. På det spirituella planet anknöt man till vedertagna katolska kultformer, vilka emellertid gavs en mer militär och kamporienterad prägel.

⁵⁹ Baumann, 1995, s. 89–119; Gisela Breuer, *Frauenbewegung im Katholizismus. Der Katholische Frauenbund 1903–1918*, Frankfurt 1998; Michaela Sohn-Kronthaler; Andreas Sohn, *Frauen im kirchlichen Leben vom 19. Jahrhundert bis heute*, Innsbruck 2008.

⁶⁰ Cecilia Dau, *Novelli, Societ`a, chiesa e associazionismo femminile: l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902–1919)*, Rome 1988; Odile Sarti, *The Ligue Patriotique des Francaises, 1902–1933: A Feminine Response to the Secularization of French Society*, New York 1992; Lucetta Scaraffia, ”Christianity has liberated her and placed her alongside man in the family. From 1850–1988.”: Scaraffia, Zarri (eds.), *Women and Faith*. 1999, s. 249–280; Anne Cova, *'Au service de l'Eglise, de la patrie et de la famille': Femmes catholiques et maternité sous la IIIe République*, Paris 2000; Bruno Dumons, *Les dames de la Ligue des femmes françaises, 1901–1914*, Paris 2006; Inmaculada Blasco Herranz ”Citizenship and Female Catholic Militancy in 1920s Spain”: *Gender & History* 2007:3, s. 441–466; Osselaer, 2009, 230–253

I de äldre jesuitiska lekmanföreningarna, de så kallade Marianska kongregationerna, hade man sedan länge tillämpat denna strategi. Under mellankrigstiden blev emellertid denna strävan att betona det manliga än mer markant.⁶²

Till frågan om kvinnlig rösträtt förhöll man sig på katolskt håll länge avvaktande, och det var, för att nämna ett exempel, först 1911 som det katolska Zentrumpartiet i Tyskland accepterade kvinnliga medlemmar. Den katolska kyrkan reste emellertid inte samma principiella hinder mot en utvidgning av kvinnans politiska rättigheter som de protestantiska kyrkorna, vilka genom sin mer demokratiska organisationsstruktur skulle komma att påverkas mera direkt av en sådan reform. Den katolska kyrkan var genom sin strikt hierarkiska struktur garaderad mot sådana effekter av kvinnlig rösträtt, eftersom lekmännen här saknade inflytande i kyrkliga angelägenheter. Då land efter land efter första världskriget införde kvinnlig rösträtt kom de kyrkligt engagerade kvinnorna att framträda som kyrkornas lojala språkrör i politik och samhälle. Detta gällde inte minst de katolska kvinnoförbunden, vilka strikt följde de kyrkliga direktiven och som på många sätt bidrog till att upprätthålla den religiöst motiverade, patriarkala genusordning som den katolska kyrkan representerade.⁶³ Fram till 1960-talet höll den katolska kyrkan fast vid principen om familjen som en hierarkisk gemenskap med mannen som överhuvud, och man ställde sig avvisande till gifta kvinnors förvärvsarbete.⁶⁴

Här kom andra vatikankonciliet och den efterföljande reformverksamheten på 1960- och 1970-talen att medföra genomgripande förändringar. Med konciliet accepterade den katolska kyrkan den sekulära samhällsordning som växt fram i västvärlden efter franska revolutionen och uppgav sin tidigare antimodernistiska hållning. De hierarkiska och juridiska aspekterna tonades ner till förmån för gemenskapstanken, och lekmännens insatser för trosförmedlingen lyftes fram och integrerades i den teologiska reflexionen. Hade tidigare den klosterliga livsformen utgjort en förebild för lekfolket kom nu i stället den nya lekmannaspiri-

⁶¹ Fouilloux, 1992, s. 282ff; Blasco Herranz, 2007, s. 449f. Märkligt nog saknas ännu en modern vetenskaplig skildring om dessa båda förbund.

⁶² Olaf Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus. Religiös remaskulinisering i Tyskland": *Kristen manlighet*, 2008, s. 23–50; Tine Van Osselaer, *The pious sex. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium c.1800-1940*, Leuven 2009, s. 208–229, 265–278; Bernhard Schneider, "Auf der Suche nach dem Katholischen Man. Konstruktionen von Männlichkeit in deutschsprachigen katholischen Männerbünden im 19. Und 20. Jahrhundert": *Historisches Jahrbuch* 2010, s. 245–295; Olaf Blaschke, "The unrecognised piety of men. Strategies of remasculinisation in Germany around 1900"; Yvonne Maria Werner, "Alternative manliness? Catholic Missionaries in Scandinavia": Werner (ed.), *Christian Masculinity*, 2011, s. 21–45, 165–187.

⁶³ Baumann, 1995, s. 108–117; Scaraffia, 1999, s. 265–276; Cova, 2000; Dumons, 2006.

⁶⁴ Wolfgang Beinert, "Die Frauenfrage im Spiegel kirchlicher Verlautbarungen": Rudolf Zwank, "Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften": *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellungen, Analyse, Dokumentation*. Regensburg 1987, s. 77–110.

tualiteten att fungera som en inspirationskälla för förnyelsen av ordenslivet.⁶⁵ I dagens katolska kyrka har de kvinnliga och manliga ordnarna i stort sett jämställts ifråga om privilegier och rättigheter, tanken på äktenskapet som en kamratrelation snarare än ett hierarkiskt förhållande har accepterats liksom också gifta kvinnors förvärvsarbete utanför hemmet. Liturgiformen 1970 innebar att gudstjänsten förenklades och att vissa liturgiska funktioner kom att öppnas för lekfolket utan avseende på kön. Numera kan även kvinnor ha församlingsledande funktioner och, förutsatt givetvis att de har biskopens mandat, förrätta både dop och begravingar. Men i grunden är den katolska kyrkan fortfarande ett hierarkiskt samfund, lett av en manlig hierarki med påven i spetsen, och det romerska läroämbetet håller bestämt fast vid principen att endast män kan vigas till präster.⁶⁶

Sammanfattande utblick

I såväl det katolska som det protestantiska lärosystemet har särartsideologin varit en given utgångspunkt, och långt in på 1900-talet höll man fast vid ett patriarkalt system som klart markerade mannens överordnade ställning. Läran om kallet spelade i båda fallen en central roll. Medan den katolska kallelseläran enbart omfattade det celibatära ordenslivet och prästämbetet, kom kallelse i den protestantiska doktrinen att gälla alla mänskliga sysslor och verksamheter. Men för kvinnans del var kallet främst knutet till rollen som maka och mor i ett hushåll, vilket under 1800-talet ledde till att hennes handlingsutrymme blev alltmer kringskuret. För de kyrkotrogna protestantiska kvinnorna medförde detta ett dilemma, vilket man löste genom att omforma hushållsbegreppet till att gälla det vi idag kallar den sociala sektorn.

I den katolska världen ledde under samma tid uppsvinget för de socialt inriktade kvinnliga kongregationerna till att ordenssystrarna kom att få ett betydande inflytande över denna sektor. Både de katolska och de protestantiska kvinnoförbunden kämpade för ökade rättigheter för kvinnor inom ramen för den traditionella genusordningen, och det var först när den kvinnliga rösträtten blivit ett faktum efter första världskriget som de kom att engagera sig mera direkt i politiken. Här framträdde de som trogna språkrör för sina respektive kyrkor. Den kyrkliga bindningen var emellertid betydligt starkare på katolskt än på protestantiskt håll, men i båda fallen skedde en viss feminisering av gudstjänstlivet från 1850-talet och framåt. Detta var särskilt framträdande på protestantiskt håll, där kvinnorna var de överlag flitigaste guds-

⁶⁵ Joseph A. Komonchak, "Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus"; Michael N. Ebertz, "Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt"; Franz-Xaver Kaufmann, Arnold Zingerle (Hg), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, Theologische und soziologische Perspektive*. Paderborn 1996, s. 139–169, 375–394.

tjänstbesökarna och i katolska områden med en stark antiklerikal och antikyrlig tradition. För att komma till rätta med detta problem och motverka bilden av kristendomen som feminin och omanlig utvecklade man inom båda konfessionerna strategier för att re-maskulinisera den religiösa sfären och engagera männen i det kyrkliga livet. De protestantiska manlighetsidealen var närmare kopplade till nationalistiska ideologier än den katolska manlighetsdiskursen, där ordenslivet utgjorde den normativa utgångspunkten. Här intog klassiska kristna dygdeideal som ödmjukhet, lydnad och självupppoffring en starkare ställning än i den familjeorienterade protestantiska genusideologin, som på denna punkt framstår som mera konform med borgerligt liberala värderingar.

Sin funktion som en viktig identitetsskapande faktor behöll de kristna konfessionerna emellertid in på 1960-talet, då sekulariseringen satte in på allvar. Intressant nog var det först nu som de lutherska folkkyrkorna öppnade prästämbetet för kvinnor och övergav den traditionella särartsideologin till förmån för den sekulära jämställdhetsdoktrinen. Även inom den katolska kyrkan har en viss anpassning skett, men det kyrkliga läroämbetet fasthåller vid principen om ett exklusivt manligt prästämbete och en familjedoktrin, grundad på en modifierad särartsideologi. Sammanfattningsvis kan vi konstatera att katolsk och protestantisk kristendom både fungerat som en manlig maktbas och som en kvinnlig domän och att forskningens slutsatser på denna punkt sammanhänger med undersökningarnas upplägg, inriktning och teoretiska bas samt, sist men inte minst, den egna världsbilden och förförståelsen. Det som från en utgångspunkt tolkas som kvinnlig emancipation respektive manlig kamp för fri- och rättigheter kan från en annan tolkas som förtryck och påtvingad underordning.

⁶⁶ Beinert, 1987, s. 84–91; McNamara, 1996, s. 632–644; Scaraffia, 1999, s. 277–280; Sohn-Kronthaler, Sohn, 2008, s. 108–141.