



LUND UNIVERSITY

Alla mäns prästadöme

Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918-1978

Nykvist, Martin

2019

Document Version:

Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Nykvist, M. (2019). *Alla mäns prästadöme: Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918-1978*. [Doktorsavhandling (monografi), Centrum för teologi och religionsvetenskap]. Nordic Academic Press.

Total number of authors:

1

Creative Commons License:

Ospecificerad

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

ALLA MÄNS PRÄSTADÖME

Alla mäns prästadöme

Homosocialitet, maskulinitet och religion
hos Kyrkobröderna, Svenska kyrkans
lekmanaförbund 1918–1978

Martin Nykvist



NORDIC ACADEMIC PRESS

BIBLIOTHECA HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS

Red. Anders Jarlert

65

Boken har tryckts med stöd från
Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons stiftelse)



Kopiering eller annat mångfaldigande av denna inlaga
kräver förlagets särskilda tillstånd.

Nordic Academic Press
Box 148
221 00 Lund
www.nordicacademicpress.com

© Nordic Academic Press och Martin Nykvist 2019

Sättning: Anders Gutehall
Omslag: Cia Björk, PCG Malmö
Omslagsbild: Förhandlingar vid Kyrkobrödernas rikskonvent 1962.
Foto: Ingvar Larsson
Tryck: ScandBook, Falun 2019
ISBN 978-91-88909-24-4
ISBN 978-91-983171-7-6 (BHEL)
ISSN 0346-5438

Innehåll

Förord	9
1. Genus i kyrkohistorien	13
Syfte och frågeställningar	15
Metod och material	16
Teoretiskt ramverk	20
Forskningsläge	39
2. Etablerandet av ett lekmanaförbund	49
Avkristning, konfessionalisering och revolution	50
Den inre missionen och lekfolkets organisering	52
Carl Alm och Sällskapet för främjande av kyrklig själavård	55
Svenska kyrkans diakonistyrelse	60
Lekmanaförbundet	62
Folkhögskola, ungdomskorståg och Kyrkliga frivilligkåren	64
Svenska kyrkans lekmanaförbund	65
Kyrkobröderna bildas	69
Faran för församlingslivets feminisering	77
Ett förbund för män	80
Alla mäns prästadöme	87
Sammanfattande analys: Samhälle, kyrka och manlighet i kris	93
3. Praktiker och principer i arbetet för ett manligt kristet Sverige	97
Folkhemmet, kriget och kyrkan	99
En praktisk kristendom	100
Gudsrikets stridsmän	107
Kristus Konungen – lejonet av Juda stam	117
Den manliga ödmjukheten	119
Husfaderns återkomst	125
Nykterhetsfrågan	128
Sammanfattande analys: En kristen manlighet för ett kristet Sverige	130

4. 1960- och 1970-talens sexual- och familjepolitiska debatter	135
Sexualitet, familj och sekularisering	136
Sexual- och samlevnadsundervisningen	141
Den fria aborten	149
Avhållsamhet och preventivmedel	156
Giftermålsbalken	158
Sammanfattande analys: Den förlorade kulturkampen	162
5. Manlig särorganisering och kvinnors villkor	171
Kvinnornas plats i kyrka och samhälle	172
Inviter, avståndstaganden och tystnad	174
Motioner från Södertälje	176
Bröder i Stockholm vill ha systrar i kårerna	181
1966 års organisationsutredning	183
Kvinnors deltagande	188
Kvinnor får bli bröder	191
Sammanfattande analys: Kvinnorna som hot och möjlighet	194
6. Sammanfattande slutsatser	201
Homosocialitet	202
Maskulinitet	205
Religion	208
Summary	213
The priesthood of all male believers: Homosociality, masculinity, and religion in the Swedish lay movement	
Kyrkobröderna, 1918–1978	
Förkortningar	227
Noter	229
Källor och litteratur	271
Bilaga 1. Förslag till stadgar för lekmanaförbundet, 1908	287
Bilaga 2. Kyrkobrödernas interimstadgar, 1918	289
Bilaga 3. Kyrkobrödernas stadgar, 1922	293
Personregister	297

Till minnet av min mor

Förord

Det finns många människor som möjliggjort skrivandet av denna bok. Jag vill ägna några rader åt att nämna och tacka några av dem. Anders Jarlert har varit min handledare och ända sedan jag sökte en plats på forskarutbildningen i Lund har han tagit sig an sin sladdoktorand på ett föredömligt sätt. Med sin kunnighet och sitt breda kontaktnät har Anders under dessa år fungerat både som vägledare och vägöppnare och han har alltid varit en värdefull tillgång i såväl avhandlingsarbete som andra projekt.

Urban Claesson har fungerat som min biträdande handledare, vilket för mig har varit ett sant privilegium. Oavsett om det har varit i skuggan av Engelbrektsmonumentet i Falun eller i samband med hans återkommande uppdrag för kyrkohistorieämnet i Lund har Urban alltid vid våra handledningsmöten bidragit med stor kunskap, genuint intresse och kritisk blick.

I samband med mitt slutseminarium var Aud V. Tønnessen opponent. Hennes noggranna läsning och konstruktiva förslag har bidragit väsentligt till avhandlingen och för hennes insats är jag mycket tacksam.

Konstruktiva förslag har även kollegorna i forskarseminariet för kyrkohistoria och praktisk teologi bidragit med. Ett särskilt tack till David Gudmundsson, som i ett sent skede noggrant läste mitt manus och vars kommentarer var av stor hjälp. Också Alexander Maurits har varit en omistlig resurs i egenskap av kritisk läsare. Till det kreativa samtalet i seminariet har därutöver bland annat följande personer bidragit: Thomas Arentzen, Stephan Borgehammar, Erik Claesson, Benjamin Ekman, Johan Herbertsson, Mikael Hermansson, Johannes Ljungberg, Johanna Gustafsson Lundberg, Frida Mannerfelt,

Magdalena Nordin, Samuel Rubenson, Katarina Pålsson, Yvonne Maria Werner och Andreas Westergren.

Under årens lopp har jag också haft glädjen att lägga fram avhandlingstext inom ramen för den nationella forskarskolan i kyrkohistoria. Där har jag fått uppmuntran, kritik och råd från bland andra Carl Sjösvärd Birger, Klas Hansson, Mats Larsson, Kjell O. Lejon, Magnus Lundberg, Fredrik Santell, Thérèse Tamm Selander, Andreas Wejderstam och Cecilia Wejryd. Fram till sin pensionering var även Oloph Bexell en del av forskarskolan och jag vill framföra ett särskilt tack till honom, eftersom det var han som uppmärksammade mig på forskningen om kristen manlighet och som ett led i den föreslog studiet av Kyrkobröderna.

Eftersom min undersökning rör sig i gränslandet mellan kyrkohistoria och maskulinitetsforskning är jag dessutom tacksam för att Daniel Alsarve och Jeff Hearn i slutskedet av min forskarutbildning gav mig möjlighet att presentera avhandlingstext vid ett seminarium anordnat av den tvärvetenskapliga forskargruppen Critical Studies on Men and Masculinities vid Örebro universitet.

Jag har vid olika tillfällen fått generösa bidrag från Harald och Louise Ekmans forskningsstiftelse, vilket har renderat i produktiva vistelser vid Sigtunastiftelsen. Där har jag inte minst fått hjälp av arkivarien Leif Jonsson, som guidat mig genom klipparkiv och andra samlingar. Även arkivarierna på Riksarkivet i Arninge har vid mina många besök varit till stor hjälp.

Vid Centrum för teologi och religionsvetenskap finns det utöver de redan nämnda många vänner som gjort det till en av landets trevligaste arbetsplatser. Utan tesupéer och RG-luncher med mina egna kyrkobröder Johan Cato och Paul Linjamaa hade timmarna vid skrivbordet varit fler, men förmodligen mindre produktiva. För vänskap och stöd vill jag också tacka Anders Ackfeldt, Anna Kring, Joel Kuhlin, Bertil Nilsson, Kel Varnsen och Martin Wessbrandt.

Karin Frisendahl har bidragit avsevärt till framställningen med sin noggranna språkgranskning av manuset och Annika Olsson på Nordic Academic Press har tagit sig an utgivningen med stor professionalism och entusiasm. Tack!

Den största gåvan har jag däremot i sådant som ständigt påminner mig om att det finns viktigare saker i livet än kyrkohistoria. Till

FÖRORD

exempel Chicago Blackhawks, som har förgyllt min doktorandtid med två Stanley Cup-titlar. Men kanske ännu viktigare: min familj. Tack Leona, Nikolaj och Sanja, för att ni utmanar mig och ger mig möjlighet att växa, för att ni har tålamod med mig och mina brister, för att ni finns.

Pyongyang i juni 2019
Martin Nykvist

Genus i kyrkohistorien

Detta är en bok om mäns oro. Ända sedan kristendomen först vann insteg i antikens Rom har kristna män upplevt och uttryckt oro för att deras tro och trosuttryck ska förstås som omanliga. Denna oro har resulterat i en rad olika strategier under historiens gång för att framställa kyrkan och kristen tro som manliga angelägenheter. Ett exempel, vilket jag kommer att belysa utförligare längre fram, är bilden av den kristne mannen som en soldat för Kristus, *miles Christi*, en metaforisk konstruktion som anammats i otaliga kristna traditioner alltsedan Paulus manade församlingen i Efesos att ”ta på er Guds rustning, så att ni kan hålla stånd mot djävulens lömska angrepp [...] så att ni kan göra motstånd på den onda dagen och stå upprätt efter att ha fullgjort allt. Stå alltså fasta, spänn på er sanningen som bälte och klä er i rättfärdighetens pansar”.¹ I den tidiga kyrkan, där inställningen till krig var ambivalent men ett pacifistiskt förhållningssätt var tongivande, parades detta militaristiska ideal, *vita militaris*, med ett ideal som byggde på icke-våld, *patientia*. Antikens kristna män anklagades därför återkommande för att avvika från den romerska manlighetsnormen. När martyrerna i Lyon år 177 togs in på arenan ska åskådarna ha skanderat att de var omanliga (*anandroi*) och när soldaten Martin av Tours (ca 316–397) efter sin omvändelse vägrade att strida – enligt hagiografin med det paradoxala konstaterandet ”jag är en Kristi soldat, det är inte tillåtet för mig att strida” – menade hans befälhavare att det var ett tecken på omanligt klenmod. Enligt legenden ska Martin ha besvarat denna anklagelse med ett löfte om att komma till striden obeväpnad, utan sköld eller hjälm, och i skydd endast av korstecknet utan rädsla tränga igenom fiendeleden. Hans icke-våldsideal omvandlades således till ett uttryck för mannamod.²

Att på detta sätt omförhandla och samtidigt upprätthålla omvärldens manlighetsideal inom en kristen diskurs blev en viktig strategi i västvärlden under 1800- och 1900-talen. Åren kring sekelskiftet såg bildandet av en rad kristna mansrörelser, vilkas uppkomst har förklarats som ett resultat av kulturella, politiska och ekonomiska förändringar som ledde dels till ett ifrågasättande av en "traditionell" genusordning, dels till att religionen i större utsträckning upplevdes som en privatsak. De kristna manlighetsideal som länge hade varit gängse i stora delar av Europa blev ifrågasatta av en sekulär elit som menade att religiositet kännetecknades av kvinnlighet och beskedlighet. Genom att hävda att kristendomen och kyrkan var manliga angelägenheter ville de kristna mansrörelserna samtidigt signalera att religionen hade en självklar plats i den offentliga sfären och på så sätt motverka vad som ofta beskrevs som samhällets avkristnande.³

Hur denna strävan manifesterats har i forskningen särskilt uppmärksammats i studier av den anglosaxiska muskelkristendomen (*Muscular Christianity*), ett begrepp som myntades i en bokrecension 1857 för att beskriva det ökade intresset bland brittiska präster för det religiösa och moraliska värdet i idrott och andra fysiska aktiviteter.⁴ Det rörde sig med andra ord inte om någon organiserad rörelse, men de muskelkristna idealen gjorde sig gällande bland annat i den verksamhet som bedrevs av Young Men's Christian Association (YMCA).⁵ Forskningen om andra mansrörelser som bildades och var verksamma vid sekelskiftet är emellertid eftersatt, särskilt i Sverige. Den tvivelsutan största kristna mansrörelsen i Sverige under 1900-talet var Kyrkobröderna, som medlemsmässigt nådde sin kulmen i början av 1960-talet med omkring 25 000 medlemmar, verksamma inom så kallade kårer i cirka 950 av landets 2 500 församlingar.⁶ Det kan jämföras med Svenska baptistsamfundet, som vid tiden hade ungefär 30 000 medlemmar,⁷ och Svenska Frimurare Orden, som räknade cirka 25 000 medlemmar.⁸

Kyrkobröderna var med andra ord en väletablerad organisation i Svenska kyrkan. Med tanke på deras starka ställning och det faktum att endast män var välkomna som medlemmar är det viktigt att kritiskt analysera förbundets homosociala struktur och konstruktioner av manlighet (och kvinnlighet) samt hur båda dessa relaterade till medlemmarnas religiösa övertygelser. Genom en sådan analys av

ett tidigare utforskat material bidrar denna undersökning till nya perspektiv i den moderna kyrkohistoriska forskningen.

Syfte och frågeställningar

Kring sekelskiftet 1900 höjdes oroliga röster, både i Sverige och i andra länder, om männens försvagade ställning i kyrkan. Förslagen på vilka orsaker som låg bakom denna utveckling var flera, men många menade att den kristna teologin hade blivit tamare och mjukare – något som i förlängningen resulterat i en rent statistiskt försvagad ställning för männen i kyrkan. Kristendomen hade feminiserats. I den här undersökningen kommer jag att tolka bildandet av Kyrkobröderna och deras verksamhet i ljuset av denna upplevda feminisering. Brödernas arbete ger uttryck för de livliga diskussioner om manlighet och kvinnlighet som fördes i Svenska kyrkan under hela 1900-talet.

Avhandlingens syfte är att bidra till förståelsen av hur genuskonstruktioner har skapats och omförhandlats i Svenska kyrkans moderna historia. Detta syfte uppnås genom att å ena sidan redogöra för den svenskkyrkliga lekmanorganisationen Kyrkobrödernas ursprung och utveckling fram till 1978 och, å andra sidan, analysera brödernas uppkomst och verksamhet i relation till teorier om genus, maskulinitet och homosocialitet. Valet av just Kyrkobröderna som studieobjekt beror delvis på deras vedertagna plats i kyrkan. Därtill kommer det faktum att förbundets uttalade syfte var att samla män för kyrkans arbete: det medlemmarna hade gemensamt var att de var män och att de var aktiva i Svenska kyrkan. Även om det fanns teologiska premisser för förbundet och dess medlemmar saknades ett mer specifikt teologiskt program, och bröderna hade därför inte nödvändigtvis samma åsikter i kyrkliga och teologiska frågor. I stället uppehöll sig förbundets medlemmar i stor utsträckning vid att diskutera männens plats i kyrkan och vad de ansåg vara en kristen manlighet och en manlig kristendom, vilket gör en genusvetenskaplig analys av organisationen särskilt fruktbar.

För att uppnå syftet besvaras i de följande kapitlen en rad frågeställningar, vilka uppställs i inledningen till varje kapitel men som också kort ska redovisas här. Nästa kapitel, kapitel 2, är huvudsakligen ett bakgrundskapitel där jag kort redogör för den kyrkohistoriska

kontext i vilken Kyrkobröderna uppstod samt för motiven bakom och effekterna av skapandet av en homosocial organisation. Hur såg den historiska utvecklingen som ledde till Kyrkobrödernas bildande ut? Varför upplevdes det som angeläget att bilda en (lek)mansrörelse inom Svenska kyrkan? Vilka konsekvenser fick den homosociala strukturen för genusordningen i förbundet?

I kapitel 3 flyttar jag blicken till förbundets verksamhet, med särskilt fokus på perioden från förbundets bildande 1918 till 1950-talets mitt, vilken kan sägas ha utgjort Kyrkobrödernas formativa och expansiva år. Vilket slags arbete förespråkade och bedrev Kyrkobröderna? Vilka strategier och ideal anammade förbundet för att väcka svenska mäns intresse för kyrkan och kristendomen? Hur förhöll sig brödernas sätt att göra genus till det omgivande samhällets genusdiskurser?

I kapitel 4 och 5 behandlar jag främst frågor som blev centrala för bröderna från 1950-talet och framåt. Kapitel 4 handlar om ett i svensk kyrkohistorisk forskning sällan uppmärksammat ämne, nämligen 1960- och 1970-talens sexual- och familjepolitiska diskussioner. Bröderna var starkt engagerade i frågor om sexualundervisning samt abort- och äktenskapslagstiftning – varför var de det? Vad kännetecknade deras ställningstaganden och hur förhöll sig dessa till andra kristna röster i debatterna? Hur gjorde Kyrkobröderna genus i sina sexual- och familjepolitiska texter? I kapitel 5 belyser jag kvinnornas position och roll i förbundet och då särskilt frågan om kvinnors medlemskap, vilken med åren fick ökad aktualitet. På vilket sätt var kvinnor involverade i Kyrkobrödernas verksamhet under perioden 1918–1978? Hur framställdes och bemöttes förslag om att öppna förbundet för kvinnor? Varför upplevdes den homosociala strukturen som väsentlig och varför undergrävdes den tids nog? I det sjätte och avslutande kapitlet diskuterar och sammanfattar jag undersökningens resultat.

Metod och material

Det har under lång tid, i själva verket sedan Eusebios av Caesarea (263–339) på 300-talet publicerade sin *Historia Ecclesiastica*, bedrivits omfattande kyrkohistorisk forskning om biskopar, präster och andra som upprätthållit det kyrkliga ämbetet.⁹ Endast i begränsad

utsträckning har den kyrkohistoriska forskningen studerat lekfolket, som i alla tider utgjort kyrkans majoritet. Detta har sin självklara förklaring i bristen på bevarat material, men i takt med att samhället och kyrkan demokratiserades fick lekfolket ökat utrymme att uttala sig om – och utöva inflytande över – den kyrkliga verksamheten. Även den moderna forskningen har dock på ett oproportionerligt sätt främst rört ämbetet och ämbetsinnehavarna, vilket också gäller den växande forskningen om kristen manlighet.¹⁰ Genom att studera den största organisationen för *lekmän* i Svenska kyrkan riktar jag alltså ljuset mot en grupp som annars ofta är osynliggjord i forskningen – vilket emellertid inte betyder att präster och biskopar är frånvarande som aktörer i detta sammanhang.

Trots att Kyrkobrödernas medlemmar inte kan anses ha varit genomsnittliga församlingsmedlemmar tecknar jag i den här undersökningen en bild av den svenska kristenheten i ett vidare perspektiv än ett studium av endast ämbetsbärare. Materialet erbjuder en bild av hur organiserade *lekmän* i Svenska kyrkan under undersökningsperioden förstod sig själva i egenskap av just kristna män, och genom att kritiskt analysera materialet är det möjligt att dekonstruera brödernas manlighet. Avhandlingen har således en avgränsning i att jag inte avser att säga något om lekfolket i generell bemärkelse, utan om hur de svenskkyrkliga *lekmännen* mobiliserade sig.

Studien tar sin början 1918, då Kyrkobröderna bildades, och avslutas 1978, då förbundet valde att öppna medlemskapet för kvinnor – med vissa förbehåll. Detta längre tidsperspektiv gör det möjligt att belysa historiska brytpunkter och koppla dem till andra förändringar i samhället.

Kyrkobrödernas historia finns bevarad i ett mycket omfattande källmaterial, vilket finns att tillgå i bibliotek och arkiv runtom i Sverige. Att uppsöka dessa platser är ett projekt som inte låter sig göras inom ramen för en forskarutbildning, och att ta sig igenom allt bevarat material skulle sannolikt ta en hel livstid i anspråk. Dessutom är långt ifrån allt material relevant för avhandlingens syfte och frågeställningar, varför en avgränsning är nödvändig. Förutom spritt material i tidskrifter, stifts- och julböcker, jubileumspublikationer och dylikt utgör två källor det avgörande empiriska underlaget för studien: förbundets egen tidskrift och förbundets centrala arkiv.

I januari 1925 utkom det första numret av Kyrkobrödernas tidskrift, *Kyrkobröderna: Organ för Svenska kyrkans lekmannaförbund*, med ändamålet att fungera som förbindelse mellan kårerna runtom i landet.¹¹ I tidskriften publicerades föredrag som på olika sätt anknöt till förbundets arbete samt rapporter från kårernas, stiftskonventens och general-/rikskonventens verksamhet, vilket ger en tydlig bild av å ena sidan de ideal som präglade rörelsen och å andra sidan det arbete som, när det ansågs representativt, faktiskt bedrevs på lokal, regional och nationell nivå.¹² Tidskriftens upplaga var under perioden huvudsakligen avhängig av antalet medlemmar i förbundet. Således var upplagan i mitten av 1920-talet cirka 800 exemplar och i slutet av 1950-talet, då medlemmarna var som flest, cirka 22 000 exemplar.¹³ Även om *Kyrkobröderna* huvudsakligen var riktad till förbundets kårer och medlemmar samt under de tidiga åren även till medlemmarna i Sällskapet för kyrklig själavård, var tidskriften det närmaste förbundet kom ett ansikte utåt. Tidskriften är särskilt intressant som källmaterial eftersom dess bild av Kyrkobröderna fick en officiell prägel och utövade inflytande på många av förbundets medlemmar.

Under åren 1925–1978 publicerades över 400 nummer av tidskriften, sammanlagt cirka 9 500 sidor. Jag har närstuderat några utgivningsintervaller, nämligen 1925–1928, 1935–1938, 1945–1948, 1955–1958, 1965–1968 och 1975–1978. I dessa årgångar har jag beaktat hela innehållet, från anföranden och artikelserier, kårnotiser och nekrologer till litteraturkrönikor och bokrecensioner. Urvalet inkluderar tidskriftens tidigaste utgivningsår, sträcker sig över hela undersökningsperioden och innefattar Kyrkobrödernas vart tionde år återkommande jubileum för att uppmärksamma förbundets grundande, då det ofta publicerades historieskrivningar. Jag använder även material från andra årgångar när det är relevant för avhandlingens syfte och frågeställningar.

Innan tidskriften *Kyrkobröderna* fanns fungerade under ett antal år ungkyrkorörelseorganet *Vår Lösen* och Svenska kyrkans diakonistyrelsens tidskrift *Församlingsbladet* som informationskanaler, varför dess årgångar 1918–1924 är viktiga källor.¹⁴ Av intresse är även de tre nummer av *Meddelanden till Stockholms Kyrkobröder* vilka publicerades 1922–1923, och kan ses som en förlaga till förbundets senare rikstäckande tidskrift.

Förbundets arkiv vid Riksarkivet i Arninge har varit grundläggande för studien. Det omfattar ungefär 17 hyllmeter: utöver protokoll och korrespondens även handlingar från general- och rikskonvent samt material från Kyrkobrödernas egna utredningar. Protokollen bär i regel beslutsprotokollets prägel och ägnar endast ett begränsat utrymme åt att återge diskussioner. Det är en av anledningarna till att tidskriften utgör ett lämpligare material för att studera förbundets ideal och angränsande resonemang. Det senare går även att finna i motioner till general- och rikskonvent och i general- och förbundsrådets yttranden över dem.

Genom att studera både preskriptivt och deskriptivt material har jag velat inte bara söka svar på vilka manlighetsideal som presenterades av Kyrkobröderna, utan också undersöka om och hur förbundets arbete präglades av dessa ideal. Det är dock det preskriptiva, de presenterade idealen, som ligger i studiens fokus.

Även när det gäller aktör kontra struktur anlägger avhandlingen flera perspektiv, även om strukturen står i centrum. De brytpunkter som uppstått i historien har i regel inte varit ett resultat av en enskild persons ställningstagande eller handlande, utan av en större strukturell och diskursiv förändring. Däremot är aktörsperspektivet relevant eftersom idealen som lyfts fram i tidskrifter, protokoll och motioner presenteras av och representerar enskilda individer, vilka i sin tur påverkas av sin bakgrund och sitt sammanhang. Utan att falla i den metodologiska individualismens fälla är det alltså viktigt att förhålla sig till vilka aktörer som varit avgörande i Kyrkobrödernas arbete.¹⁵

I min syn på förhållandet mellan aktör och struktur tar jag fasta på den hermeneutiska grundsatsen att delens mening bara kan förstås i förhållande till helheten och vice versa. Det är en grundläggande aspekt av all textorienterad forskning och i ett historievetenskapligt sammanhang är det avgörande för att undvika allsköns anakronismer. Att studera och tolka de genuskonstruktioner som ett förbund företrädde för hundra eller fyrtio år sedan låter sig inte göras utifrån den kunskap och de ideal vi har i dag. Vi måste skapa oss en förståelse som är baserad på empati, ett ord som i detta sammanhang inte ska förstås som känslomässigt utan analytiskt. Metoden är grundläggande i den objektiverande hermeneutiken, som gör en tydlig uppdelning mellan natur- och kulturvetenskaper och rör sig från en positivistisk

och orsaksrelaterad metod till en metod som söker finna mening. En forskare som vill förstå aktörers handlande måste tillämpa inkännande (*Einfühlung*) gentemot individerna för att förstå deras sätt att tänka, vilket fordrar kunskap om deras samhällsliga kontext. Mitt mål är alltså inte att bedöma huruvida förbundets manlighetsideal var anständiga eller bristfälliga, utan att förklara hur de relaterade till den då rådande förståelsehorisonten.¹⁶

Teoretiskt ramverk

Avhandlingens teoretiska ramverk har varit avgörande för avgränsningen. Vissa för kyrkan högst angelägna frågor, som Kyrkobröderna ägnade avsevärd tid och utrymme under perioden, exempelvis kyrka-stat-utredningen och lanseringen av nya kyrkliga böcker, lämnar jag därhän eftersom det inte ger tillräcklig utdelning för min genusvetenskapliga analys. I det här avsnittet presenterar jag det teoretiska ramverket närmare.

Under 1970-talet introducerade den amerikanska historikern Barbara Welter tesen att kristendomen i västvärlden under 1800-talet genomgick en feminisering. Hon menade att kristenheten under denna period blev domesticerad, mjuk och foglig – egenskaper som ansågs vara traditionellt feminina.¹⁷ Welters resonemang gavs allmän tillämpning några år senare av historikern Ann Douglas, som menade att den viktorsianska tiden innebar en feminisering av hela den nordamerikanska kulturen.¹⁸ Denna historieskrivning slog under de följande åren rot i Europa, inte minst i Frankrike. De franska historikerna lade emellertid en annan innebörd i feminiseringsbegreppet och analyserade i stället fenomenet ur ett statistiskt perspektiv genom att visa att antalet kvinnor i ordenslivet drastiskt ökade under 1800-talet.¹⁹

Olika former av feminisering

De belgiska historikerna Tine Van Osselaer och Thomas Buerman har identifierat fyra definitioner av feminiseringsbegreppet, vilka varit återkommande sedan tesen introducerades: två statistiska, en teologisk och en diskursiv.²⁰

De två första definitionerna av feminisering som Van Osselaer och Buerman identifierar är kvantitativa: allt fler kvinnor var aktiva i

kyrkans verksamheter.²¹ Denna statistiska aspekt är tudelad. Andelen kvinnor ökade både i de religiösa ordnarna och bland lekfolket som engagerade sig i det kyrkliga arbetet och deltog i gudstjänstlivet. I förhållande till den första definitionen pekar Van Osselaer och Buerman på att religionen i Belgien gick från att vara en manlig angelägenhet under *ancien régime* till att det år 1900 ingick fyra gånger fler kvinnor än män i landets religiösa ordnar. Detsamma gällde i Preussen: 1855 hade ordnarna för kvinnor 579 medlemmar och ordnarna för män 397 medlemmar; knappt tjugo år senare var systrarna 8 000 och bröderna 1 073. Kvinnorna var aktiva inte minst inom utbildning, sjukvård och andra former av välgörenhet.²² Andelen kvinnor i ordenslivet ökade i flera delar av Europa, vilket kyrkohistorikern Hugh McLeod synliggjort genom att illustrativt kalla 1800-talet ”nunnornas sekel”.²³ I evangelisk-lutherska sammanhang är ordenslivet dock en ytterst begränsad företeelse, varför denna statistiska parameter här är av begränsad relevans. Desto mer relevant för mig är feminiseringen av lekfolket, vilken är den andra definitionen som Van Osselaer och Buerman identifierar. Kvinnornas delaktighet i det kristna fromhetslivet ökade både vad gäller kyrksamhet och andra aktiviteter inom kyrkan, i protestantiska sammanhang exempelvis kvinnornas arbete för missionen och deras engagemang i söndagsskolan. Vad gäller kyrksamheten har användandet av kommunionlängder som mätinstrument för religiositet problematiserats, med all rätt, eftersom metoden reproducerar en snäv definition av religiositet som inte tar hänsyn till olika grupper och individers beteenden. Däremot har jag i denna undersökning anledning att förhålla mig till kyrksamheten och nattvardsdeltagandet, eftersom det varit ett avgörande element i definitionen av kristenhetens statistiska feminisering.²⁴

Historikern Callum G. Brown har visat hur denna statistiska feminisering gjorde sig gällande i både anglikanska och frikyrkliga samfund i Storbritannien. Han drar slutsatsen att 1800-talet och första hälften av 1900-talet inte karaktäriserades av sekularisering, eftersom kvinnorna i stor utsträckning fortfarande var aktiva gudstjänstbesökare under denna period. Det var, fortsätter Brown, med 1960-talets ankomst som det brittiska samhället i egentlig mening sekulariserades, eftersom det var först då kvinnornas fromhetsliv luckrades upp.²⁵

Van Osselaer och Buermans tredje definition av feminiseringen är teologisk. Barbara Welter och andra menar att teologin i USA och övriga delar av västvärlden har blivit mjukare och mer sentimental. Bilden av Gud som sträng och hämndlysten ersattes under 1800-talet med en bild av Gud som enbart beskyddande och kärleksfull. Vissa historiker förklarade till och med detta som att Gud bytte kön och blev kvinna. I det romersk-katolska sammanhanget tog sig detta uttryck i ultramontanismen, ett tilltagande intresse för mariologi och ökad vördnad för kvinnliga helgon.²⁶ I protestantiska sammanhang tillskrevs i stället Gud feminint konnoterade egenskaper. Att Gud besatt alla goda dygder oavsett vilket genus dessa tillskrevs i samhället var ingenting nytt, men under 1800-talet intensifierades enligt Welter framställningen av Kristus som det kärleksfulla och ödmjuka offret.²⁷

Den fjärde definitionen är diskursiv. Den diskursiva feminiseringen bestod i att talet om och därför även synen på kvinnor genomgick en omfattande metamorfos: från att ha beskrivits och behandlats som en ond förförerska blev plötsligt kvinnan en urbild för fromhet och sedesamhet. Det betydde samtidigt att kristen tro och kyrkligt engagemang i allt större utsträckning utmålades som något feminint eller omanligt. Dessutom användes i antiklerikala kretsar kvinnornas påstådda nära relationer till prästerskapet som ett argument mot kvinnors rösträtt. Den diskursiva feminiseringen innebar således inte bara att kvinnor framställdes som fromma, utan också som politiskt opålitliga.²⁸

Denna utveckling sammanföll med och förstärktes av en förståelse av samhället som uppdelat i en privat och en offentlig sfär. Historikern Leonore Davidoff har beskrivit denna uppdelning som en syn på mannen som familjeförsörjare, som försörjer sig genom arbete medan han håller kvar sina kvinnliga anhöriga i hemmet och företräder dem i det politiska livet.²⁹ Tillsammans med historikern Catherine Hall har Davidoff gjort den viktiga anmärkningen att föreställningen om separata sfärer var just en föreställning, en ideologi, snarare än något som beskrev de faktiska förhållandena.³⁰ I det spirande borgerliga samhället upplevde många att religionen var förpassad till den privata sfären, som var förbehållen kvinnorna, medan den offentliga sfären – som ansågs vara mannens naturliga habitat – skulle vara fri från religiösa föreställningar och religiöst inflytande.³¹

Även om feminiseringstesens försvarare menar att det funnits tidigare brytpunkter för det som kallats religionens feminisering, så anses 1800-talet alltså utgöra tiden då dessa förändringar blev omfattande. En tänkbar anledning till detta går att spåra i historikern Thomas Laqueurs tolkning av tvåkönsmodellens inträde, vilken ligger i linje med samhällets uppdelning i två skilda sfärer. Laqueur har visat att enkönsmodellen, det vill säga föreställningen att det kvinnliga könet är en mindervärdig variant av det manliga könet, under 1700-talet började ersättas av en tvåkönsmodell, vilken under 1800-talet fick ett mer definitivt genomslag. Denna modell var ett led i upplysningens reduktionistiska syn på det materiella – det vill säga könet – som avgörande för den mänskliga kulturen. Skiftet innebar att samhällets moraliska ordning plötsligt motiverades på biologiska grunder. Könen, och i förlängningen män och kvinnor som kulturella varelser, polariserades och en flora av litteratur där könsskillnaderna beskrevs publicerades under loppet av 1800- och 1900-talen. Exempelvis ansågs kvinnor i större utsträckning än män kunna stävja sina sexuella lustar, vilket gav upphov till synen på kvinnan som i sexuellt avseende mer anständig än mannen.³² Utvecklingen gjorde det angeläget att tydligt åtskilja det manliga och det kvinnliga, men tesen att religionen skulle ha blivit mer kvinnlig under denna period är enligt många forskare bristfällig.

Feminiseringstesens ifrågasatt

Feminiseringstesens har på olika grunder varit föremål för kritik i senare historisk och teologisk forskning. Kyrkohistorikern Bernhard Schneider har ifrågasatt den statistiska feminiseringen utifrån tyska romersk-katolska förhållanden. Han har visat att det i de romersk-katolska prästernas visitationsrapporter inte finns några notiser om någon upplevd feminisering. Prästerna har i stället pekat på den jämna könsfördelning som rådde bland gudstjänstbesökarna.³³ Historikern Olaf Blaschke har dragit liknande slutsatser utifrån ett protestantiskt material från Trier. Han visar att kvinnorna var överrepresenterade i nattvardsstatistiken, men att skillnaderna var marginella och förekom under hela 1800-talet. Det är således inte möjligt att utifrån dessa uppgifter spåra någon statistisk feminisering under seklet.³⁴

Blaschke aktualiserar även den i sammanhanget avgörande frågan om korrelationen mellan religiös praxis och fromhet. Att kvinnorna i något större utsträckning var aktiva i gudstjänstlivet kan ha haft andra förklaringar än att de var frommare än männen, till exempel att kvinnor genom att aktivt delta i kyrkans gudstjänstliv i viss utsträckning kunde utjämna sin i förhållande till männen underordnade samhällsposition. Eftersom deras tillgång till politiken och politiska instanser var strängt begränsad kunde de i stället stärka sin sociala position genom religionen. Det är en förklaring som sätter religionens sociala funktion framför den andliga.³⁵ På samma sätt kan inte det i romersk-katolska sammanhang allt starkare vördandet av Maria per automatik ses som en feminisering, ett växande utrymme för kvinnligt kodade attribut. Detta illustreras väl av det faktum att bilden av Maria som stark och stridslysten snarare än undergiven och kärleksfull, vilken först uppstod under 1600-talet, återupptogs i slutet av 1800-talet.³⁶

I sin doktorsavhandling om romersk-katolska genuskonstruktioner i Belgien belyser Tine Van Osselaer den koppling som feminiseringstesen gör mellan den statistiska och den teologiska feminiseringen. Eftersom kyrkans målgrupp i större utsträckning bestod av kvinnor, så menade Welter och andra förespråkare för feminiseringstesen att teologin anpassades till dem och därmed blev feminin.³⁷ Denna koppling har kritiserats på två grunder. För det första går det inte att beskriva teologiska uttryck eller åskådningar som maskulina eller feminina, eftersom de senare begreppen kräver en normativ kategorisering som aldrig är oberoende av sitt sammanhang.³⁸ Talet om en feminiserad teologi bygger på en essentialistisk genusordning, och som den amerikanska historikern Susan Juster visar var bilden av den kärleksfulle och barmhärtige Kristus knappast något som kristna före 1800-talet upplevde som något feminint.³⁹ För det andra menar religionshistorikern Ann Braude att feminiseringstesen har sin grund i de kristna samfundens egen längtan efter en religiös demografi som aldrig existerat. Hon hävdar att kvinnorna varit i numerärt överläge i gudstjänstlivet under hela USA:s historia – vilket ligger i linje med Blaschkes resonemang om de tyska förhållandena. Braudes teori är att feminiseringstens förespråkare tolkade kvinnornas ökade synlighet och inflytande som ett avtagande intresse hos männen och därmed

som en försvagad ställning för de religiösa institutionerna, och hon betecknar med anledning av detta feminiseringen som ett fiktivt narrativ.⁴⁰ Det finns emellertid siffror som talar mot Braudes teori. Vi kan utan svårigheter konstatera att en statistisk feminisering faktiskt ägde rum i vissa områden under 1800-talets gång,⁴¹ men Braude visar varför sådana siffrors betydelse inte ska överdrivas.

Kritiken som bygger på att femininitet och maskulinitet inte är fixerade begrepp kan kompletteras med det faktum att Kristusbilden skiftat över tid. Detta illustreras väl av det moderliga bildspråk som gjorde sig gällande i kyrkan under stora delar av medeltiden och särskilt under 1200-talet. Inte minst bland cisterciensmunkar beskrevs Jesus, för att betona hans offrande kärleksfullhet, som en moder.⁴² Det är alltså inte uteslutande under 1800-talet eller någon annan avskild period som Kristus har tillskrivits denna typ av egenskaper.⁴³

Feminiseringstesens utgångspunkt är att män diskursivt gjordes till något av ett "religiöst problem": deras fromhet var bristfällig eller obefintlig. Detta i motsats till kvinnorna, vars religiositet beskrevs som oklanderlig.⁴⁴ Underförstått i tesen om den diskursiva feminiseringen ligger antagandet att det irreligiösa maskuliniserades. Även om denna uppdelning, som Van Osselaer och Buerman kallar "könsdimorfism",⁴⁵ kan skönjas i vissa sammanhang finns det anledning att ifrågasätta dess ställning som metanarrativ. Först och främst måste teorin nyanseras mot bakgrund av att männen i den absolut övervägande delen av den världsvida kyrkan under denna period fortfarande hade den beslutande makten och att kvinnor inte hade tillgång till prästämbetet. Därutöver visar de senaste årens omfattande forskning om kristna genusrelationer och kristen manlighet att det skedde påtagliga mobiliseringar i männens led som en reaktion mot den tilltagande sekulariseringen av samhället.⁴⁶ En sådan utveckling vittnar om att bilden av samhället som bestående av irreligiösa män med fromma fruar är förenklad.

Strategier för att motverka feminiseringen

Uppfattningen att kyrkan befann sig i en feminiseringsprocess gav upphov till insatser att försöka stävja densamma. Ett tydligt uttryck för detta var den romersk-katolska Jesu hjärta-kulten, vilken i Tyskland och andra västeuropeiska länder drog till sig många kvinnor under

1800-talets sista hälft. Det ansågs oroande att männen lyste med sin frånvaro, varför det togs initiativ till vad Norbert Busch kallar en "maskulinisering" av kulten och dess ikonografi. I fokus stod inte längre den fromme, undergivne och lidande Kristus; han blev i stället en manlighetens idealbild och avbildades som en konung. Denna kampanj resulterade 1910 i bildandet av ett apostolat för män, som snabbt blev mycket populärt bland männen och fick motsvarigheter runtom i världen.⁴⁷

Utifrån Buschs studier om maskuliniseringen av Jesu hjärta-kulten och bildandet av ett apostolat för män har Olaf Blaschke utvecklat en teori om religionens "remaskulinisering". Blaschke menar att det precis som perioder av feminisering går att skönja tider av remaskulinisering, både av religionen och av andra samhällsområden.⁴⁸ Han skiljer mellan en latent och en manifest remaskulinisering, varav den senare "kännetecknas av en klart framträdande strävan att värna manliga värden och av att det finns en hög grad av medvetenhet i aktörernas agerande". Den latent remaskuliniseringen, å sin sida, saknar tydliga intentioner och aktörer.⁴⁹ Blaschke uppehåller sig främst vid den manifesta remaskuliniseringen och det är även den som är mest relevant för min studie.⁵⁰

Strävandena att remaskulinisera den romersk-katolska kyrkan i Tyskland sammanfattar Blaschke i fyra strategier. Den första var att söka sammanfoga kristna och manliga dygder. Genom att återkommande alludera på hegemoniska manlighetsideal – såsom mod, hårdhet och stridslystnad – ville de romersk-katolska männen visa att dessa ideal var förenliga med kristen tro och fromhet. I det romersk-katolska sammanhanget utgick denna retorik ofta från en dualistisk världsbild som vid tiden blomstrade inom ultramontanismen. För att skapa en gemensam fiende, en "Andre", uppmärksammade de kristna männen förebilder som ansågs representera de goda och manliga dygderna parallellt med gudsförnekande och hädande fiender.⁵¹ På så sätt kunde de kristna männen metaforiskt beskrivas som soldater för Kristus.

Det leder oss till den andra strategin: genom att bruka och delvis omforma en rad metaforer kunde de kristna männen anpassa sig till den hegemoniska kulturen och samtidigt bevara sin identitet som kristna. Det var en anpassning i dubbel bemärkelse. Anpassningsstrategin gav å ena sidan utrymme för att införliva ideologier som var

förhärskande i det omgivande samhället, inte minst nationalismen. Å andra sidan möjliggjorde den en anpassning av nationalismen och andra ideologier, så att de blev förenliga med den kristna identiteten. I Tyskland blev denna anpassning tydlig i samband med första världskriget, då männen bland landets romerska katoliker kallade sina egna ledare "Führer" och såg sig själva som stridande soldater som bekämpade kyrkans vedersakare.⁵²

Den tredje strategin som Blaschke identifierar är försöken att omkodade egenskaper som i borgerlighetens genusdiskurs uppfattades som maskulina eller feminina. Med hjälp av den anpassade metaforiken och anspelningarna på rådande manlighetsideal blev det möjligt att framställa sådant som många betraktade som omanligt eller feminint som maskulint. Blaschke belyser detta med bilden av gudstjänstbesökaren, som i allmänhet inte ansågs drivas av något mod. Mod var i stället förknippat med andra aktiviteter och ställningstaganden, inte minst att ta avstånd från kyrkliga påbud. Med omkodningsstrategin framställdes emellertid gudstjänstdeltagande som något heroiskt och manligt, och tvärtom uteblivande från gudstjänsten som feget och synnerligen omanligt.⁵³ Strategin att få kvinnligt kodade dygder att framstå som manliga var enligt Blaschke inte särskilt framgångsrik.

Den fjärde strategin, och enligt Blaschke den mest lyckosamma, var att tillvarata det "redan manliga" i det kyrkliga arbetet. Det yttrade sig i att männen, förutom att regelbundet fira gudstjänst, uppmanades att arbeta för kyrkan och för Kristus i manliga kontexter. Främst skulle kristna intressen synliggöras i den offentliga sfären, det vill säga i pressen, politiken, skolan och vid universiteten, arenor som vid tiden i stor utsträckning var förbehållna männen och således var intimt förknippade med synen på manlighet.⁵⁴

De olika strategierna nådde skilda resultat, men att vissa av initiativen till remaskulinisering blev populära och fick stor genomslagskraft pekar enligt Blaschke på att feminiseringstesens förespråkare har undersökt religiositet på ett reduktionistiskt och missvisande sätt. Männen må på flera platser ha varit färre i kyrkans bänkar om söndagarna, men i de inflytelserika kyrkliga organisationerna var de fler än kvinnorna, vilket också Bernhard Schneider visat.⁵⁵

Ur ett emiskt (*emic*) perspektiv är konceptet (re)maskulinisering oproblematiserat – aktörernas utgångspunkt var vad de förstod som

en feminisering och målet var att stoppa den genom att göra religionen manlig. Som ett etiskt (*etic*) analytiskt begrepp är det dock mindre lämpligt. Som Blaschke själv anmärker implicerar remaskuliniseringsbegreppet ”att samhället under vissa perioder varit mera manligt och därmed bättre och att man nu måste återställa denna tingens ordning”. Även om Blaschke motsätter sig en sådan syn på historien ser han det som ”uppenbart att det fanns tendenser till remaskulinisering [...] efter sekelskiftet 1900 inom katolicismen”.⁵⁶ Problemet är att begreppet är lika suggestivt som det är illustrativt. Samtidigt som det tydligt belyser agenternas strävan riskerar det, som Tine Van Osselaer påpekar, att leda till en syn på manligt och kvinnligt som något oföränderligt, till att den latent dialektik som Blaschke noterar mellan feminisering och remaskulinisering tolkas i essentialistiska termer.⁵⁷ I studiet av genus är det avgörande att visa att det kvinnliga och det manliga är konstruktioner som är beroende av sina geografiska, historiska och sociala sammanhang.⁵⁸ Att tala om en (re)maskulinisering signalerar, som Blaschke varnar, ett återställande av en naturgiven manlig ordning. I bästa fall framstår det som att religionen och samhället pendlar mellan två konstanter: maskulint och feminint, men eftersom det maskulina och det feminina ständigt omförhandlas i människors agerande och interagerande blir idén om en sådan pendling problematisk. Av samma anledning som sociologer har övergett det dikotomiska könsrollsbegreppet bör historiker överge begreppsparet ”feminisering” och ”(re)maskulinisering”.⁵⁹

Social skiktning, intersektionalitet och genus

Med anledning av invändningarna ovan finns det skäl att till den emiska beskrivningen av feminisering och (re)maskulinisering foga en etisk analys av social skiktning och hegemonisk maskulinitet.

Att tvåkönsmodellen vann allt större utbredning under 1800-talet resulterade i en explicit samhällelig uppdelning mellan kvinnor och män. Män och kvinnor, pojkar och flickor, upplevdes vara så fundamentalt olika att en sådan uppdelning var nödvändig. Tesen att de homosociala organisationer som uppstod på grund av denna könspolarisering kunde begagna sig av strategier för att tilltala män (eller för den delen kvinnor) är förvisso upplysande, men behöver kompletteras. Det som saknas i Blaschkes teoribildning om remasku-

linisering är ett tydligt maktperspektiv. Frågan som måste ställas är hur sociala hierarkier påverkas när en grupp individer, i detta fall män, gör genus genom att tillskriva sig själva särskilda egenskaper och ge sig själva företräde inom vissa verksamhetsområden.

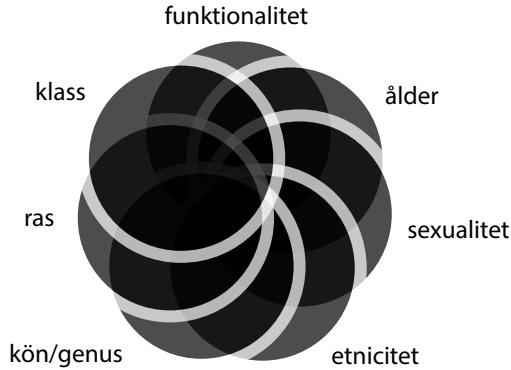
Det är detta system av hierarkier som begreppet "social skiktning" hänför sig till. Begreppet har länge varit en viktig utgångspunkt i sociologin och kan belysa hur vissa skillnader mellan människor får betydelse för hur samhället formas. En av följderna av den sociala skiktningen är att det i samhället uppstår ekonomisk, politisk och kulturell ojämlikhet.

Grundläggande i studiet av social skiktning är att beteckningar som många upplever som naturliga och biologiskt givna snarare förstås som sociologiskt bestämda. Att vara "vit", "man" och "ung" är egenskaper som tillskrivs mening i ett socialt samspel. Det är också i studiet av bland annat etnicitet, genus och ålder som den sociala skiktningen blir relevant.

Varje aspekt av social skiktning har åtminstone två kategorier, men oftast fler, och alla individer tillhör en av dessa kategorier. Varje kategori har vissa materiella och kulturella förutsättningar, och somliga kategorier har tillgång till mer kapital än andra och är således privilegierade. Det är ett hierarkiskt system i vilket det till exempel är fördelaktigare att vara "vit" än "svart", "man" än "kvinna" och så vidare. Skiktningen kan komma till uttryck på flera olika sätt, exempelvis i hur vi klär oss, hur vi rör oss och vilket språk vi talar. Ens tillhörighet till en kategori är starkt förknippad med ens sociala identitet, som också är ett resultat av att man definierar sig själv som "medlem" av kategorin – och som "icke-medlem" av andra kategorier. Det går nämligen inte att skapa ett "vi" utan att förhålla sig till ett "de".⁶⁰

Vi tillhör inte bara en kategori, utan flera. Att vara "kvinna" och "vit" innebär en mer privilegierad position än att vara "kvinna" och "svart". Detta flerdimensionella perspektiv har särskilt uppmärksamats av intersektionalitetsteoretiker.⁶¹

I studiet av konstruktionen av genus har det intersektionella perspektivet under senare år fått stort inflytande. Det har sin grund i att genusvetenskapen har anklagats för att vara förenklad. Alltför ofta har genusvetare underlåtit att ta hänsyn till föreställningar om klass, etnicitet, nationalitet, sexualitet och inte minst religion i görandet av



Figur 1. Sociala kategorier i samspel.

genus. Det är genom att närma sig identitetsskapande som en flerdimensionell process som intersektionalitetsperspektivet bidrar till både genusvetenskaplig och annan kritisk forskning. Denna flerdimensionalitet illustreras i figur 1.⁶²

Olika sociala kategorier påverkar vår ställning i samhället. Att kvinnor är hierarkiskt underordnade män och att homosexuella är underordnade heterosexuella är iakttagelser, om än korrekta och betydelsefulla i sig, som bygger på ett endimensionellt perspektiv. Med en intersektionell analys är det möjligt att belysa hur enskilda kategorier får en förändrad betydelse som ett resultat av interaktion mellan kategorier.

När det intersektionella perspektivet växte fram under 1970- och 1980-talen var det inledningsvis som en kritik mot den feministiska forskningen, vilken ansågs ta sin utgångspunkt i en normativ "vithet" som osynliggjorde det rasistiska förtryckets roll. Den feministiska forskningen behövde, menade bland andra juristen Kimberlé Crenshaw och författaren bell hooks, i större utsträckning utgå från och sätta fokus på frågor om etnicitet och klass.⁶³

I min undersökning av hur genus gjordes inom ramen för Kyrko-bröderna är det angeläget att analysera inte bara i förhållande till religion utan även till klass och ålder. På så vis åskådliggör jag att det manlighetsideal som skapades och omförhandlades inom organisationen var beroende av medlemmarnas och de tilltänkta medlemmarnas plats i dessa kategorier. Genom att angripa materialet

intersektionellt vill jag ”ställ[a] frågor om hur makt och ojämlikhet vävs in i uppfattningen om vithet, manlighet, könstillhörighet, heterosexualitet, klasstillhörighet m.m. genom ett ständigt (åter)skapande av nya markörer som gör skillnaden mellan ’vi’ och ’dem’ till sociala koder”.⁶⁴ Därmed belyses vilka explicita och implicita maktanspråk som kommer till ytan när en organisation söker omförhandla och upprätthålla samhällets genusrelationer och hur dessa genusrelationer förhåller sig till klass, ålder och religion.

Genusperspektivet förutsätter en socialkonstruktivistisk utgångspunkt. Som en parafras på Simone de Beauvoirs (1908–1986) konstaterande i *Det andra könet*, ”Man föds inte till kvinna, man blir det”, kan vi säga detsamma om att bli man.⁶⁵ Detta ska emellertid inte tolkas som en ackulturationsprocess som har ett bestämt mål. Att bli kvinna (eller man) – skapandet av en genusdiskurs – bör i stället, med Judith Butlers ord, förstås som ”den upprepade stiliseringen av kroppen, ett antal återkommande handlingar inom en ytterst rigid regulativ struktur som med tiden stelnar och kommer att te sig som en substans, en naturlig form av varande”.⁶⁶ Grunden i Butlers förståelse av genus är att det inte är något vi *är* eller *har*, utan något vi *gör* – det är performativt. Görandet av genus påverkas av sitt kulturella och historiska sammanhang, varför genus inte på ett slutgiltigt sätt kan definieras eller fastställas.⁶⁷ Utifrån detta perspektiv är det möjligt att förklara hur en performativ och dynamisk genusdiskurs resulterar i något som upplevs som självklart och naturgivet:

En genusontologiernas politiska genealogi kommer om den är framgångsrik att dekonstruera den skenbara genussubstansen in- till dess konstituerande handlingar, samt lokalisera och redogöra för dessa handlingar inom de obligatoriska ramar som bestäms av de krafter vilka kontrollerar genus som ett socialt framträdande.⁶⁸

Hegemonisk maskulinitet

Att genus är kontextuellt innebär även att flera kvinnligheter och manligheter existerar parallellt, något som den australiensiska sociologen Raewyn Connell uppmärksammar i sitt banbrytande och inflytelserika verk *Maskuliniteter*, som utkom för första gången 1995. I boken utvecklar hon den senare mycket omdiskuterade teorin om

”hegemonisk maskulinitet”, baserad på marxisten Antonio Gramscis (1891–1937) teori om kulturell hegemoni.⁶⁹ Med sitt teoretiska ramverk vill Connell belysa vikten av att gå från att observera skillnader mellan olika maskuliniteter till att analysera de relationer som uppstår mellan dem. Genom att studera allianser, dominans och underordning mellan olika maskuliniteter kan vi enligt Connell få kunskap om en högst dynamisk genuspolitik.⁷⁰

Teorin om hegemonisk maskulinitet uppstod som en reaktion mot den under slutet av 1900-talet populära könsrollsteorin, vilken skulle förklara varför kvinnor och män var olika. Förklaringsmodellen var ofta socialkonstruktivistisk men utgick från att det i alla kulturella miljöer fanns endast två könsroller – en manlig och en kvinnlig – som dessutom var diametralt motsatta och komplementära. Målet för Connell var att bilda en maskulinitetsteori som i likhet med annan genusvetenskaplig forskning, exempelvis Butlers, frångick den determinism som färgade könsrollsteorin.⁷¹

Det finns enligt Connell fyra kategorier av maskulinitet i samhället. Den första är den hegemoniska, vilken upprätthåller den patriarkala ordningen. En avgörande aspekt vad gäller denna hegemoniska egenskap är att den inte är statisk eller på förhand given. Den kan utmanas och i förlängningen omförhandlas, varför analyser av hegemonin är användbara i historievetenskapliga studier. Bildandet av en hegemonisk maskulinitet kräver emellertid en omfattande kollektiv institutionell makt och stort kulturellt inflytande, vilket kan innehas av exempelvis staten eller kyrkan. Viktigt i sammanhanget är också att hegemonisk maskulinitet inte är detsamma som statistiskt ”normal” maskulinitet; tvärtom utövas den fullt ut endast av ett fåtal män.

De tre återstående kategorierna i Connells typologi är underordnad, delaktig och marginaliserad maskulinitet. De förhåller sig på olika sätt till den hegemoniska. Den underordnade maskuliniteten exemplifieras hos Connell främst av homosexuella mäns underordning i förhållande till heterosexuella män – något som kan yttra sig i såväl fysiskt våld som social uteslutning. Det kan emellertid också handla om andra performativa sysslor, vilka inte är överensstämmande med den rådande hegemoniska maskuliniteten. Den vanligaste kategorin i Connells typologi är delaktig maskulinitet. Trots att få män omsätter den hegemoniska maskuliniteten i praktiken så drar de flesta män

nytta av den eftersom den ger män en överordnad ställning i relation till kvinnor. Kategorin består således av den stora grupp män som är delaktiga i "det hegemoniska projektet" utan att stå i "patriarkatets frontlinje". Den fjärde kategorin är den marginaliserade maskuliniteten. I relationen mellan dominanta och underordnade klasser och etniciteter sker enligt Connell en auktorisering av den överordnade gruppens maskulinitet och således en marginalisering av den underordnade gruppens. Analysen av denna kategori bygger med andra ord i stor utsträckning på ett intersektionellt förhållningssätt.⁷²

Det intersektionella perspektivet och teorin om hegemonisk maskulinitet är en användbar kombination, eftersom båda utgår från att maskuliniteter är dynamiska och mångfaldiga. Med hjälp av dem går det att belysa dels hur de maskuliniteter som gjorde sig gällande inom Kyrkobröderna förhöll sig till varandra och till angränsande maskuliniteter, dels hur Kyrkobrödernas maskuliniteter konstruerades i förhållande till dessa angränsande maskuliniteter. Vilka likheter och skillnader kan vi urskilja mellan kulturen i den kristna medelklass som Kyrkobröderna i stor utsträckning kom från och andra kulturers maskuliniteter? Sådana jämförelser och kontrasteringar kan synliggöra hur genus inom Kyrkobröderna gjordes i skärningspunkten med religion, klass och ålder, samt hur det uppstod en genuspolitik där maskuliniteter positionerades mot varandra i förhållande till Connells fyra maskulinitetskategorier.

Som ett svar på den omfattande diskussionen om och kritiken mot teorin om hegemonisk maskulinitet utvecklade och omformulerade Connell den tillsammans med sociologen James W. Messerschmidt i en artikel publicerad 2005.⁷³ Kritikerna hävdar bland annat att idén om multipla maskuliniteter riskerar att ge upphov till en statisk typologi av olika maskuliniteter och att Connells maskulinitetsbegrepp som sådant är essentialistiskt, snarare än diskursivt. Att denna kritik är ogrundad bör ha framgått redan av presentationen av teorin ovan, men Connell och Messerschmidt bemöter den med konstaterandet att maskuliniteter är "konfigurationer av praktik som åstadkoms i social handling och därför kan skiljas åt i enlighet med genusrelationerna i ett särskilt socialt sammanhang".⁷⁴ Kritik har också framkommit mot tvetydiga tillämpningar av teorin, vilka har resulterat i å ena sidan studier som presenterar fixerade och essentialistiska former av maskulinitet, å andra

sidan mer dynamiska och kontextbaserade studier. Den här kritiken anknyter till kritiken mot maskulinitetsteorins statiska aspekt, och Connell och Messerschmidt menar att beskrivningar av hegemonisk maskulinitet som något fixt eller transhistoriskt, vilka förvisso har förekommit, är problematiska, eftersom de bortser från att sociala definitioner av maskulinitet ständigt omförhandlas. Av samma anledning är framställningar där kopplingen mellan hegemonisk maskulinitet och våld tas för given problematiska, eftersom konfigurationerna ser olika ut i olika sammanhang.⁷⁵ Sammanfattningsvis utgår kritiken mot teorin ofta från hur den har tillämpats i olika forskningssammanhang, men dessa tillämpningar innebär inte att teorin i sig är bristfällig. Vad kritiken däremot aktualiserar är att teorin om hegemonisk maskulinitet, precis som andra teorier, måste tillämpas med varsamhet och att det åligger varje enskild forskare att kontextualisera och utveckla teorin utifrån sin studies empiri.

Det har emellertid framkommit kritik som är mer berättigad, och det finns anledning att särskilt uppmärksamma anmärkningar gjorda av socialpsykologerna Margaret Wetherell och Nigel Edley samt sociologen Demetrakis Z. Demetriou. Att hegemonisk maskulinitet har flera innebörder, vilket andra kritiker har betraktat som något negativt, är för Wetherell och Edley i stället något positivt. Genom att närma sig begreppet som en diskursiv ordning menar de att den hegemoniska positionen intas av män strategiskt vid särskilda tillfällen. Således utgör inte maskuliniteten en specifik sorts man, utan den är ett sätt för män att positionera sig själva genom diskursiva praktiker. Därför menar de, till skillnad från Connell, att den hegemoniska maskuliniteten är något som kan uppnås och förkroppsligas snarare än ett oåtkomligt ideal.⁷⁶ Wetherell och Edley har en psykologisk infallsvinkel, men den diskursiva ansatsen är även relevant för historiska studier, eftersom den "publika dialog" som skapar en maskulinitetsidentitet kan studeras i ett historiskt källmaterial lika gärna som med socialpsykologiska metoder. Till exempel kan den strategiska positionering som Wetherell och Edley talar om jämföras med det Olaf Blaschke kallar "remaskuliniseringsstrategier". De senare är just diskursiva praktiker, genom vilka agenterna söker inta en hegemonisk position.

Demetriou's utveckling av Connells teori har ännu tydligare historisk anknytning, då den rör förändringar av maskuliniteter. Han har

utifrån en fallstudie av den i västvärlden ökade kulturella synligheten av en homosexuell maskulinitet problematiserat vad han ser som en dualistisk framställning av maskuliniteter hos Connell. Demetriou delar upp hegemonin i två nivåer, en extern hegemoni som är förknippad med mäns dominans över kvinnor och en intern hegemoni som innefattar den hegemoniska relationen mellan olika maskuliniteter. Den interna hegemonin finns med i Connells ursprungliga formulering av teorin men har enligt Demetriou tolkats elitistiskt: underordnade och marginaliserade maskuliniteter har ansetts sakna inflytande över skapandet av hegemonisk maskulinitet. Det har lett till att Connell har osynliggjort den dialektiska pragmatism som Demetriou finner i Gramscis ursprungliga teoribildning. Om vi ska tro Demetriou utgörs den hegemoniska maskuliniteten inte av ett enhetligt mönster utan av vad han kallar en historisk sammanslutning (*historic bloc*), där olika mönster sammanförs för att bilda den hybrid som lämpar sig bäst för att upprätthålla den externa hegemonin.⁷⁷

Att hävda att den dominanta typen av maskulinitet är en hybrid sammanslutning som ständigt omgestaltas genom hybridisering är inte endast att påstå att hegemoni är ”en historiskt skiftande relation”. Det är snarare ett sätt att understryka att den hegemoniska sammanslutningen förändras på ett väldigt *bedrägligt* och *oigenkännligt* sätt. Den förändras genom förhandling, förvärvande och förvandling, genom omvandlingen av det som framstår som kontrahegemoniskt och progressivt till ett instrument för bakåtsträvande och en patriarkal reproduktion.⁷⁸

Demetriou konstaterar dels att den hegemoniska maskuliniteten är betydligt mer pragmatisk än vad Connell framställer den som, dels att det är denna hybriditet som skapar förutsättningen för reproduktionen av den hegemoniska maskuliniteten.

Homosocialitet och omanlighet

I detta sammanhang ska även något sägas om homosocialitet och dess koppling till hegemonisk maskulinitet.⁷⁹ Homosocialitetsbegreppet används för att förklara och definiera sociala förbindelser mellan personer av samma kön (främst män) och är vanligt förekommande

inom maskulinitetsforskningen. När Jean Lipman-Blumen introducerade begreppet 1976 definierade hon det som "eftersökandet, uppskattandet och/eller företrädet för sällskap med personer av samma kön".⁸⁰ Hon menar att män identifierar sig med och söker sig till andra män eftersom det är män som innehar samhällets maktpositioner. Litteraturvetaren och genusforskaren Eve Kosofsky Sedgwick betonar homosocialitetens koppling till sexualiteten och menar att termen är "en neologism, som uppenbarligen formats i analogi med 'homosexuell' och som lika uppenbart är avsedd att skiljas från 'homosexuell'". Hon hävdar att förbindelser mellan män ofta snarare kännetecknas av "intensiv homofobi, rädsla för och hat mot homosexuella".⁸¹ Charlotte Holgersson har definierat homosocialitet som "en könsordnande process i vilken vissa män inkluderas och ömsesidigt bekräftar varandra som överordnade, medan kvinnor och andra män exkluderas".⁸² Holgerssons definition har en styrka i att den uppmärksammar homosocialitetens funktion i relationen både mellan män och kvinnor och mellan olika grupper av män.

Något som antyddes redan av Lipman-Blumen på 1970-talet och som utvecklats till en truism i senare maskulinitetsforskning är att män i större utsträckning gör genus i homosociala sammanhang, alltså i relation till andra män, än i relation till kvinnor. Det beror bland annat på att män behöver få sin maskulinitet bekräftad av andra män eftersom motsvarande bekräftelse från kvinnor inte har samma mått av socialt inflytande.⁸³ Homosocialiteten har också fått en tydlig anknytning till teorin om hegemonisk maskulinitet, eftersom den förra anses användas för att upprätthålla den senare.⁸⁴ Forskningen om homosociala strukturer utgår emellertid i hög grad från sociologiska studier utan historiska aspekter.⁸⁵ Bearbetningen av teorin, vilken skett inte minst inom organisationsforskningen, förutsätter en kontext som åtminstone framställs som könsintegrerad. Som Michael Meuser påtar är medlemmarna i en homosocial grupp i regel inte medvetna om att det är den gemensamma könstillhörigheten som är gruppens utmärkande drag: "att vara man är inte samtalsämnet".⁸⁶ Med andra ord är det tal om vad som skulle kunna betecknas som en implicit homosocialitet. För Kyrkobröderna och andra uttalade mansrörelser är könstillhörigheten tvärtom det utmärkande draget; homosocialiteten är explicit.

Den implicita homosocialiteten är den som beskrivits ovan, där män (och i vissa fall kvinnor) bildar homosociala gemenskaper trots att miljön – i större utsträckning eller mindre – är könsintegrerad. Den explicita homosocialiteten åsyftar i stället strukturen i ett samhälle som är institutionaliserat efter en könsopolariserande ideologi. Explicit homosocialitet bör ses i ljuset av Laqueurs tvåkönsmodell, som på biologisk grund skapar en ordning där män och kvinnor beskrivs som varandras motsatser och därför bör skiljas åt. Meuser argumenterar emellertid för att en homosocial ordning kan råda även om kvinnor är fysiskt närvarande, förutsatt att de anpassar sig till den symboliska ordningen genom att bli ”en av männen”.⁸⁷ Charlotte Holgersson menar på ett liknande sätt att ”homosociala processer mellan män kan pågå även om kvinnor finns närvarande, men att kvinnor då utgör en nödvändig periferi för dessa mäns interaktion, dvs. att de inte utmanar könsordningen”.⁸⁸ Faktum är att kvinnor ofta har en given och viktig plats i homosociala kontexter i rollen som en bekräftande publik eller som en garant för heterosexualitet: de ”intar perifera men samtidigt viktiga positioner som underordnade i de homosociala processerna”.⁸⁹ Därtill är ett sammanhang som uteslutande består av män inte nödvändigtvis homosocialt: kvinnor och deras erfarenheter kan vara närvarande på en symbolisk nivå. Meuser nämner profeministiska mansrörelser som ett exempel på icke-homosociala sammanhang där endast män är rumsligt närvarande.⁹⁰

Det finns även kvinnlig homosocialitet, men som Anders och Anne-Sofie Kalat konstaterar finns det avgörande skillnader mellan manlig och kvinnlig homosocialitet. För det första är den manliga homosocialiteten osynlig eftersom ”mannen osynliggjorts och naturaliserats”: mannen är norm. För det andra skapar män som väljer att sluta sig samman en privilegierad gemenskap. För att en kvinna ska nå samma privilegierade position krävs oftast bekräftelse från män. På ett helt annat sätt än den kvinnliga utgör därför den manliga homosocialiteten enligt Kalat och Kalat en ”bekräftelsens E4”.⁹¹

Både explicit och implicit manlig homosocialitet kan förstås ur ett maktperspektiv. Som studier av implicit homosocialitet har konstaterat skapar män gemenskaper delvis för att upprätthålla sin överordnade position i förhållande till kvinnor. Detsamma gäller explicit homosocialitet. Homosocialitet är däremot inte bara kopplat till den externa

hegemonin, utan även till den interna. Att maskulinitet definieras homosocialt kan belysas med hjälp av den teori om omanlighetsbegreppet som historikern Jonas Liliequist och idéhistorikern och vårdvetaren Claes Ekenstam utvecklat. Ekenstam menar, precis som Demetriou, att konstruktionen av maskulinitet bygger på en dynamisk relation mellan olika maskuliniteter. Avgörande i konstruktionen är dock det relationella förhållandet mellan manligt och omanligt, och ”i den interna konkurrensen mellan enskilda män i en hierarkisk struktur föder tävlan om vem som är mest manlig nästan automatiskt föreställningen om omanlighet hos dem som lyckas sämre i maktkampen”.⁹² Samma mönster går att se i ett större perspektiv: män som grupp nedvärderar och tar avstånd från det som anses omanligt. Så betraktades exempelvis i vissa sammanhang dryckenskap under 1700-talet och fysiskt våld under 1800-talet snarare som omanligt än som kvinnligt. Omanlighetsbegreppet kan således skänka ökad skärpa till analysen av maskuliniteter, då det omanliga ibland betraktas som kvinnligt medan det i andra sammanhang skapas i relation till andra kriterier.⁹³

Förutom bekräftelse och upprätthållande av maktstrukturer har homosocialiteten andra syften och funktioner. Sociologen Thomas Johansson hävdar att homosocialitet är ”ett tudelat och ambivalent begrepp som kan användas för att beteckna makt såväl som gemenskap/intimitet”.⁹⁴ Han pekar särskilt på att homosociala sammanhang möjliggör en form av ritualiserad intimitet som till skillnad från spontana ömhetsbetygelser mellan män är socialt legitim.⁹⁵ Tillsammans med Nils Hammarén argumenterar Johansson för förekomsten av en ”horisontell”, snarare än ”vertikal/hierarkisk”, homosocialitet. En horisontell homosocialitet handlar, menar de, i mindre utsträckning om privilegier och mer om känslomässig närhet och intimitet.⁹⁶ Även Tine Van Osselaer påvisar att det finns en vad hon kallar icke-oppositionell funktion i den homosocialitet som föreligger i romersk-katolska mansrörelser i Europa. Rörelsernas starka betoning på män och manlighet ska enligt Van Osselaer inte endast förstås som ett sätt att motverka vad de upplevde som en feminisering av religionen, utan också som ett sätt att försöka förena romersk-katolska män, oavsett social och politisk ställning. Hon menar alltså att homosocialiteten också har en inkluderande funktion.⁹⁷

De teoretiska verktyg jag har presenterat ovan är nödvändiga för att jag ska kunna ge en begriplig bild av Kyrkobrödernas genusordning. Brödernas förhållande till och framställning av sig själva, ”andra” män och manligheter samt av kvinnor och kvinnligheter kan åskådliggöras utifrån Connells teori om hegemonisk maskulinitet och andra forskares utveckling av den. Det teoretiska ramverket understryker också att det är viktigt att ta den sociala sammansättningen inom förbundet i beaktande, eftersom maskulinitetskonstruktioner aldrig kan avgränsas från kategorier som klass och ålder. Kyrkobrödernas sårorganisering gör också att homosocialitetens funktioner är avgörande i analysen av förbundets arbete. För att placera undersökningen i ett bredare sammanhang ska i det följande tidigare forskning med angränsande teoretiska och empiriska angreppssätt redogöras för.

Forskningsläge

I inledningen till sin doktorsavhandling *Vi är bara några kompisar som träffas ibland: Rotary som en manlig arena* konstaterar genusvetaren Robert Hamrén att grupptillhörigheten i olika organisationer för män är ett både centralt och dolt inslag i medlemmarnas maskulinitetskonstruktion. Samtidigt som medlemskapet i sådana organisationer förutsätter att du är en vit medelklassman, döljs denna grupptillhörighet på grund av det faktum att ”den vita medelklassmannen i den västerländska kulturen uppfattas som den allomfattande människan – han har inte något kön, inte heller någon klass- eller rasttillhörighet”.⁹⁸ För att återknyta till Kalat och Kalat ovan är mannen osynliggjord och naturaliserad.⁹⁹ Detta perspektiv präglade länge vetenskapen i allmänhet och kanske i synnerhet den kyrkohistoriska forskningen. Den senare har i stor utsträckning inte bara bedrivits av utan också behandlat privilegierade män, utan att detta har problematiserats. Föreliggande undersökning har som mål att ansluta till den genusvetenskapliga forskning med anknytning till teologisk historieskrivning som delar den kritiska mansforskningens övergripande syfte, nämligen att dekonstruera mannen.

De senaste åren har sett ett ökat intresse för kyrkohistorisk forskning med inriktning på frågor som rör genus och maskulinitet, både i Sverige och internationellt. Detta beror inte minst på forsknings-

projektet ”Kristen manlighet – en modernitetens paradox: Män och religion i en nordeuropeisk kontext 1840–1940”, vilket under 2004–2010 leddes av professorn i historia Yvonne Maria Werner. Werner står som redaktör för de antologier som givits ut inom ramen för projektet: *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940* och *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*. I antologierna, som tillsammans rymmer över tjugo artiklar, behandlas förutom Sverige även andra nordeuropeiska länder, såsom Tyskland, Storbritannien, Nederländerna, Belgien, Norge och Danmark.¹⁰⁰ De olika bidragen innehåller ett rikt såväl teoretiskt som empiriskt material till vilket föreliggande studie har att förhålla sig. Särskilt relevant är Olaf Blaschkes tidigare presenterade idé om så kallade remaskuliniseringssträvanden, vilken han har utvecklat i båda antologierna.¹⁰¹

Inom ramen för projektet har även tre monografier publicerats. Yvonne Maria Werner har skrivit *Katolsk manlighet: Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien*, där hon presenterar, analyserar och jämför manlighetsideal inom olika romersk-katolska ordnar och sammanhang. Werner tecknar bilden av en mångfacetterad kyrka som rymmer skilda, inte sällan motstridiga, ideal. Eftersom hon behandlar romersk-katolska minoriteter i det protestantiska Norden gör hon även jämförelser mellan de olika konfessionerna. Det lutherska manlighetsidealet, återkommande exemplifierat med ungkyrkorörelsen, premierade enligt Werner vid tiden kring sekelskiftet 1900 primärt ”sekulära” egenskaper som karaktärsfasthet, plikttrogenhet och kamplystnad medan de romerska katolikerna prioriterade den strikt religiösa verksamheten, kännetecknad av ideal som asketism och underordning. Jag kommer att undersöka hur denna distinktion står sig i förhållande till Kyrkobröderna.

Den andra monografin är Alexander Maurits doktorsavhandling *Den vackra och erkända patriarchalismen: Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*. Däri framställer Maurits, bland annat utifrån den för tiden så avgörande treståndsläran, idealen för den kristna manlighet som den lundensiska högkyrklighetens företrädare Ebbe Gustaf Bring (1814–1884), Wilhelm Flensburg (1819–1897) och Anton Niklas Sundberg (1818–1900) representerade. Genom att anknyta till teorier utarbetade av Pierre

Bourdieu, Raewyn Connell och George L. Mosse påvisar Maurits att lundateologerna försökte ”vidmakthålla en manlig överordning med prästen och husfadern som representanter för hegemoniska manlighetsideal”.¹⁰²

Ett liknande tema behandlas i den tredje monografin, Anna Prestjans *Präst och karl, karl och präst: Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*. Återigen är det de prästvigda männen och deras ideal som står i centrum. Prestjan undersöker däremot andra områden än Maurits, nämligen det kristna sociala arbetet och minnesteckningar över avlidna präster. Trots att Prestjans fokus ligger på präster, inte minst Erik E:son Hammar (1871–1943), är studien högst relevant för min studie eftersom det sociala arbetet hade en avgörande plats i Kyrkobrödernas verksamhet. Det sociala arbetets centrala ställning inom Svenska kyrkan under 1900-talets början berodde, som Prestjan visar, till stor del på kritiken från socialister och fritänkare, vilka ansåg att kyrkans representanter hade försummat de sociala problem som förelåg. Hon drar slutsatsen att kyrkans män inte bara ägnade sig åt socialt arbete för att motverka kritiken, utan även som en ”maskuliniserande strategi”.¹⁰³

Knuten till projektet var också historikern Elin Malmer, som i sin doktorsavhandling *Hemmet vid nationens skola: Väckelsekristendom, värnplikt och soldatmission, ca 1900–1920* analyserar den svenska soldatmissionen, vilken var en annan homosocialt organiserad kristen rörelse. Malmer konstaterar bland annat att de aktiva inom soldatmissionen var angelägna om att motverka den manlighetsdiskurs som gjorde sig gällande vid landets regementen och att ersätta den med vad som kan beskrivas som en väckelsekristen manlighet, bland annat genom att bilda så kallade brödrakretsar.¹⁰⁴

Det är inte endast i anknytning till Werners forskningsprojekt som genusdiskurser i svensk kristendom har undersökts. I *Predikande kvinnor och gråtande män: Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921* analyserar historikern Johan A. Lundin hur genus konstruerades i Frälsningsarmén kring sekelskiftet. Lundin, som i studien anknyter till Judith Butlers förståelse av kön och genus som något performativt, visar hur Frälsningsarmén både omförhandlade och reproducerade föreställningar om vad det i samtiden innebar att vara kvinna respektive man. Till exempel utmanade Frälsningsarmén ideologin om de

separata sfärerna, då kvinnorna inom rörelsen gjorde anspråk på en tydligt markerad roll i det offentliga rummet. Samtidigt framställdes kvinnor som bräckliga, både i fysiskt och psykiskt hänseende, och de ansågs ha det yttersta ansvaret för hushållsarbetet.¹⁰⁵

Även kyrkohistorikern Mats Larsson har studerat den svenska väckelsens genusediskurs. I hans doktorsavhandling *”Vi kristna unga kvinnor”: Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet* möter det genushistoriska angreppssättet, förutom det kyrkohistoriska, främst ett ungdomshistoriskt perspektiv. Genom att visa hur den kristna tron påverkade den baptistiska Jungfruföreningens medlemmars möjlighet till ökad frigörelse kompletterar Larsson Inger Hammars banbrytande studie *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse 1860–1900*.¹⁰⁶ Kvinnornas frigörelse villkorades av det faktum att hustavlans genusideologi snarare upprätthölls än ifrågasattes, vilket leder Larsson till slutsatsen att religionen kan ha en både begränsande och befriande funktion för kvinnor.¹⁰⁷

Jag vill även nämna några missionshistoriska studier. Särskilt relevant här är kyrkohistorikern Erik Sidenvalls *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c. 1890–c. 1914*, som handlar om den upplevda feminiseringen av den svenska missionen och hur den bemöttes med en förnyad underordning av å ena sidan kvinnor och å andra sidan vissa avvikande män. Sidenvall visar också att de manliga missionärerna genom sitt arbete kunde aktualisera ideal kring mannen som ”self-made”, vilket hörde samman med en professionalisering av missionen.¹⁰⁸ I det nordiska sammanhanget har liknande perspektiv aktualiserats i Kristin Fjelde Tjelles doktorsavhandling *Missionary Masculinity, 1870–1930: The Norwegian Missionaries in South-East Africa*.¹⁰⁹

Etikern Johanna Gustafsson Lundberg undersöker den svenskkyrkliga synen på sexualitet och samlevnad i sin doktorsavhandling *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*. Gustafsson Lundberg är en av de få som har analyserat görandet av genus i svensk kristenhet under efterkrigstiden, och hennes studie blir därför avgörande särskilt för kapitel 4 i min avhandling, som handlar om sexualitet och familjepolitik under 1960- och 1970-talen. Gustafsson Lundbergs resultat utgör där grund för jämförelser efter-

som hon främst undersöker texter – ofta av officiell karaktär – skrivna av framstående svenskkyrkliga teologer. Hon argumenterar för att dessa texter som helhet avspeglar ”vad som var möjligt att säga och vad som ansågs vara viktiga normer och värden att värna i samlevnadsdiskursen”.¹¹⁰ En angelägen uppgift i studiet av Kyrkobröderna är att undersöka hur de förhöll sig till denna samlevnadsdiskurs och Svenska kyrkans officiella ståndpunkter. Här blir även internationella jämförelser viktiga. Exempelvis har de olika kristna samfundens reaktioner på den så kallade sexuella revolutionen i Storbritannien under 1960-talet studerats av kyrkohistorikerna Hugh McLeod i *The Religious Crisis of the 1960s* och Nigel Yates i *Love Now, Pay Later? Sex and Religion in the Fifties and Sixties*.¹¹¹

Den svenska kyrkohistoriska forskningen om manlighet har inspirerats av, och är i viss utsträckning en förlängning av, den historiska mansforskning som bedrivits i Skandinavien sedan 1990-talet. En av de mest framträdande forskarna inom detta fält är Claes Ekenstam, som tillsammans med nordiska kollegor bland annat har gett ut antologierna *Rädd att falla: Studier i manlighet, Sprickor i fasaden: Manligheter i förändring* och *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*. Liknande ansatser finns i antologin *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, redigerad av historikern Anne Marie Berggren. Tillsammans ger dessa böcker nedslag i och en översikt av svensk och nordisk historisk manlighetsforskning.¹¹² Viktig är även historikern David Tjederers doktorsavhandling *The Power of Character: Middle-Class Masculinities, 1800–1900*. Genom att analysera självbiografier och rådgivningslitteratur för män visar Tjeder vilka manlighetsideal som var framträdande i 1800-talets Sverige. Han ifrågasätter den vanligt förekommande tesen att manligheten genomgick en kris i samband med urbaniseringen och industrialiseringen i slutet av 1800-talet, och hävdar i stället att manligheten alltid upplevts som problematisk och befinner sig i ett ständigt kristillstånd.¹¹³

I sin doktorsavhandling i systematisk teologi, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen*, har Maria Södling genom analyser av tre svenskkyrkliga tidskrifter, en rad småskrifter och material i Diakonistyrelsens arkiv visat hur företrädare för Svenska kyrkan under mellankrigstiden gjorde skillnad mellan kvinnlig och manlig kristendom.¹¹⁴ Avhandlingen är

uppdelad i avsnitt som handlar om hemmet, nationen och kyrkan. Särskilt intressant för min undersökning är avsnittet ”Mannen i kyrkan”, där Södling visar att skapandet av en manlig kristendom i stor utsträckning byggde på en komplementär förståelse av kvinnor och män. Kvinnor betraktades som underordnade män; skapandet av en manlig kyrka ”vilade på en hierarkisk genusdiskurs, där män värdesattes högre än kvinnor”.¹¹⁵

Det är inte bara i Sverige som intresset för kyrkohistorisk genusforskning vuxit under senare år. Den belgiska historikern Tine Van Osselaer har i sin doktorsavhandling *The Pious Sex: Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800–1940* visat hur könsdifferentieringen tog sig uttryck i Belgien. Under den studerade perioden bildades romersk-katolska lekmannaorganisationer i landet, vilka hade som mål att stärka kyrkans position i samhället med hjälp av männen. Dessa organisationer hade andra mål och ideal än sina kvinnliga motsvarigheter och männen skulle främst verka i den offentliga sfären, medan kvinnornas roll som moder betonades.¹¹⁶

Både i avhandlingen och i antologin *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, redigerad av Patrick Pasture, Jan Art och Thomas Buerman, har Van Osselaer kritiserat feminiseringstesen. Antologin innehåller elva artiklar som ifrågasätter vad författarna ser som en förenklad historiesyn. De understryker att männen under hela 1800-talet alltså hade en tydlig maktposition i både kyrkan och samhället. Även om männen i viss utsträckning blev numerärt underrepresenterade vid söndagens gudstjänster var deras religiositet avgörande för dem i deras aktiviteter i den professionella, offentliga och politiska sfären.¹¹⁷ Som framgår av en annan samlingsvolym, *Men, Masculinities and Religious Change in Twentieth-Century Britain* redigerad av historikerna Lucy Delap och Sue Morgan, spelade religionen också en avgörande roll i skapandet av maskulinitet i Storbritannien under 1900-talet.¹¹⁸ En av antologins främsta bedrifter är att den uppmärksammar det religiöst pluralistiska Storbritannien, men av särskild betydelse i detta sammanhang är Delaps uppsats om den engelska motsvarigheten till Kyrkobröderna – Church of England Men's Society.¹¹⁹

Sedan en längre tid tillbaka har historiker i USA undersökt manlighets- och genuskonstruktioner i kristna mansrörelser. I *Making*

Men, Making Class: The YMCA and Workingmen, 1877–1920 undersöker Thomas Winter vad han kallar ”manlighetens språk” inom YMCA kring sekelskiftet. Winter visar att förbundets sekreterare i sina relationer till de anställda arbetarna utarbetade en genusdiskurs där klass spelade en central roll; en tydlig gräns upprätthölls mellan tjänstemännens manlighet å ena sidan och kroppsarbetarnas å den andra. Med sitt utpräglade klassperspektiv beskriver Winter hur bevarandet av ideologin om de separata sfärerna användes för att skapa distinktioner inte bara mellan män och kvinnor, utan även mellan män i olika sociala klasser. Studien framhåller också den roll YMCA spelade som en arena där män ur medelklassen kunde samlas kring en gemensam förståelse av vad det innebar att vara man och genom vilken medlemmarna kunde skapa nya definitioner av manlighet som var anpassade till urbana och industrialiserade förhållanden.¹²⁰

En annan organisation som var verksam i USA vid sekelskiftet 1900 var Men and Religion Forward Movement (MRFM), en evangelikal organisation som bildades under 1910-talets första år av män från de framväxande storstäderna med bakgrund i YMCA. MRFM har studerats i en rad böcker och artiklar, varav en av de mest framstående är etikern L. Dean Allens *Rise Up, O Men of God: The "Men and Religion Forward Movement" and the "Promise Keepers"*. Organisationens arbete var uppdelat i olika verksamhetsområden, vilka innefattade bibelstudier, pojkarbete, evangelisation, socialt arbete och mission. Enligt Allen bör bildandet av förbundet, precis som i fallet med Promise Keepers i slutet av århundradet, förstås mot bakgrund av att kvinnorörelsen hade fått ett uppsving i USA under det tidiga 1900-talet. MRFM:s medlemmar verkade för upprätthållandet av den viktorska ideologin om separata sfärer och deras genuskonstruktioner utgick från att män och kvinnor var naturligt väsensskilda. På samma sätt som YMCA var MRFM angelägna om att tilltala män som i ett industrialiserat samhälle behövde anpassa sig till sina nya roller som anställda, daglönare och urbana fäder.¹²¹

Det var inte bara enstaka organisationer i USA som uttryckte sin oro för männens ställning i kyrkan, liknande åsikter framkom också i den allmänna debatten inom de olika kristna samfundet. Teologen Betty A. DeBerg har i *Ungodly Women: Gender and the First Wave of American Fundamentalism* studerat oron för kristendomens

feminisering inom den fundamentalistiska protestantismen. DeBerg visar att denna oro kom till uttryck i fundamentalistisk press, där samtidens kyrka och dess pastorer presenterades som omanliga eller feminina. De konservativa skribenterna menade att kristendomen blivit för mjuk – att det uppstått en ”barmhärtighetskult” – och att de passiva dygderna fått en för framträdande roll. Genom att anspela på den sanna manligheten hos gestalter i både Gamla och Nya testamentet – inte minst Kristus – och genom att använda ett militaristiskt språkbruk försökte fundamentalistiska män konstruera en bild av kristendomen som något ytterst manligt.¹²²

En annan forskare verksam i USA som studerat manliga perspektiv på religion är den tyske religionsvetaren Björn Krondorfer. I monografen *Male Confessions: Intimate Revelations and the Religious Imagination* utforskar han olika mäns bekännelser som uttryck för självrannsakan. Genom att studera bekännelseskriterier författade av män i olika positioner genom historien, från Augustinus (354–430) till den nazistiska politikern Oswald Pohl (1892–1951), vill Krondorfer undersöka de inre strider som männen ifråga var beredda att dela med sig av offentligt. Krondorfer har också gett ut artikelsamlingen *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader* och står som redaktör för antologin *Men's Bodies, Men's Gods: Male Identities in a (Post-) Christian Culture*.¹²³

Vi kan konstatera att den forskning som analyserat konstruktioner av manlighet och genus inom Svenska kyrkan – och inom svensk kristendom i allmänhet – endast i liten utsträckning undersökt förhållanden under 1900-talet. Åren kring sekelskiftet har fått åtskillig uppmärksamhet, men mellan- och efterkrigstiden är eftersatt. I sin strävan att belysa även andra delar av seklet, tider av omfattande samhällsomvälvningar som i betydande utsträckning förändrade förståelsen av vad det innebar att vara man och kvinna, är min studie ett komplement till tidigare kyrkohistorisk forskning som anlagt ett genusperspektiv. Med transnationella jämförelser kan jag därtill påvisa likheter och skillnader mellan utvecklingen i Sverige och den i andra länder.

Det material jag analyserar i avhandlingen har i ytterst begränsad omfattning använts i tidigare forskning. I det åttonde bandet av *Sveriges kyrkohistoria*, vilket behandlar 1900-talet och väl samman-

fattar befintlig forskning, nämns Kyrkobröderna inte överhuvudtaget.¹²⁴ Det material som finns att tillgå om förbundets historia är ett flertal jubileumsböcker som författades och utgavs av förbundets egna medlemmar.¹²⁵ Därtill har jag själv i två artiklar analyserat förbundets verksamhet: i ””Vi män höra ock Guds rike till!”: Manlighetsideal inom Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund 1918–1929” och ”A Homosocial Priesthood of All Believers: Laity and Gender in Inter-War Sweden” diskuterar jag, ur något olika perspektiv, brödernas arbete under mellankrigstiden.¹²⁶ Utöver dessa artiklar och Kyrkobrödernas egen historieskrivning har förbundets verksamhet endast uppmärksamats kyrkohistoriskt i några enstaka sammanhang i all korthet.¹²⁷ Detta är symptomatiskt för kyrkohistorisk forskning, som i stor utsträckning fokuserat på ämbetsinnehavarna snarare än lekfolket.¹²⁸

Det finns emellertid några studier som på olika sätt angränsar till den föreliggande. Bildandet av Kyrkobröderna kan, vilket kommer att framgå av kapitel 2, delvis förstås som ett resultat av den ungkyrkliga väckelsen i början av 1900-talet. Ungkyrkorörelsen har varit ämne för ett flertal studier, av vilka de mest uttömmande är kyrkohistorikern Alf Tergels två böcker *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901–1911* och *Från konfrontation till institution: Ungkyrkorörelsen 1912–1917*.¹²⁹ En annan organisation som behandlas i avhandlingens andra kapitel är Svenska kyrkans diakonistyrelse, som, till skillnad från Kyrkobröderna, var ett legalt reglerat organ i Svenska kyrkan. Som kyrkohistorikern Fredrik Santell visat i sin doktorsavhandling *Svenska kyrkans diakonistyrelse: Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1938* hade organisationen tydliga band till församlingsrörelsen. De av Diakonistyrelsen anställda prästerna såg som sin uppgift att, i likhet med Kyrkobröderna, bidra till det växande frivilliga arbetet i församlingarna, där lekfolket hade en avgörande roll.¹³⁰ Inom det frivilliga församlingsarbetet var syföreningarna framträdande, åtminstone vad beträffar antalet deltagare och involverade. Deras verksamhet har studerats av kyrkohistorikern Cecilia Wejryd i *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003* och i antologin *På vidsträckta fält: Svenska kyrkans syföreningar 1844–2004*, redigerad av sociologen Cecilia Dahlbäck.¹³¹

Förutom de nya genusvetenskapliga perspektiven fyller denna undersökning även andra luckor i tidigare forskning: dels studerar

jag ett tidigare i stort sett förbisett material, dels ställer jag de organiserade lekmännen, snarare än prästerskapet, i centrum. Därutöver sträcker sig undersökningen över en i kyrkohistorisk forskning ofta försummad tidsperiod, nämligen den efter andra världskriget. Men sin bakgrund har lekmanarörelsen, som kommer att framgå av nästa kapitel, redan i 1800-talet.

Etablerandet av ett lekmannaförbund

När Kyrkobröderna bildades under hösten 1918 var det med ett uttalat syfte: ”att samla lekmän till målmedvetet arbete i Sveriges kyrka för gudsrikets förverkligande i den enskildes och i samfundets liv här hemma och ute”.¹³² Varför ansågs det viktigt att skapa en sådan samling? I det här kapitlet kommer jag att återge, analysera och diskutera de skeenden som ledde fram till förbundets bildande. Jag sätter in händelser och personer som var avgörande för processen i sina historiska kontexter, och kapitlet ger således en avgränsad överblick av det kyrkliga läget i Sverige vid decennierna kring sekelskiftet.

Eftersom det finns så få kyrkohistoriska studier av Kyrkobröderna ser jag det som viktigt att teckna en mer övergripande bild av etablerandet och konsolideringen av förbundet. Bristen på sekundärkällor innebär att kapitlet i stor utsträckning bygger på en källkritisk analys av arkivmaterial och artiklar publicerade i förbundets tidskrift under 1920- och 1930-talen. Därutöver utgör historiska skildringar författade av förbundets egna medlemmar viktiga källor, såsom Erik Timelins (1886–1944) jubileumsskrift *Lekmannagärning i Sveriges kyrka: Kyrkobröderna 1918–1938*.

För att skildra den långa och bitvis komplexa process som låg bakom Kyrkobrödernas verksamhet har jag delat in framställningen i tio avsnitt. I det första avsnittet tecknar jag initiativen som gjorde att lekfolkets plats i kyrkan och doktrinen om det allmänna prästadömet aktualiserades vid 1800-talets mitt, i synnerhet den inre missionen. Detta ledde i sin tur till bildandet av Sällskapet för främjande av kyrklig själavård i slutet av århundradet, vilket jag redogör för i kapitlets

andra avsnitt. Sällskapet var baserat i Stockholm, som på ett särskilt sätt påverkades av den andliga nöd som många ansåg rådde i Sverige vid sekelskiftet. Det tredje avsnittet belyser grundandet av en annan, angränsande organisation: Svenska kyrkans diakonistyrrelse. Diakonistyrrelsens uppkomst var intimt förknippad med – och stod delvis i konflikt med – övriga initiativ till att skapa en frivillig organisation för lekfolk i Svenska kyrkan. Denna konflikt synliggörs även i det fjärde avsnittet, som handlar om försöket att bilda ett lekmanaförbund 1908, ett försök som kan sägas ha varit en direkt reaktion på initiativen att skapa en diakonistyrrelse. Det femte avsnittet introducerar Kyrkliga frivilligkåren och verksamheten vid Sigtunastiftelsen, vilka båda var avgörande institutioner i det tidiga 1900-talets församlings- och lekfolksrörelse och senare kom att spela en viktig roll i Kyrkobrödernas utveckling. I avsnitt sex och sju skildrar jag etablerandet av Svenska kyrkans lekmanaförbund 1917 samt Kyrkobröderna 1918 och hur förbundets verksamhet utformades under de första aktiva åren. Här framkommer det hur förbundet var organiserat och hur dess relation till prästerskapet var utformat. I avsnitt åtta står det upplevda hotet om församlingslivets feminisering i centrum. Kapitlets nionde avsnitt undersöker närmare vilka anledningar som låg bakom förbundets explicit homosociala karaktär och i det tionde avsnittet analyserar jag brödernas tolkning och implementering av doktrinen om det allmänna prästadömet. Avslutningsvis för jag en sammanfattande diskussion och sätter kapitlets resultat i relation till avhandlingens teoretiska ramverk.



Hur såg den historiska utveckling som ledde till Kyrkobrödernas bildande ut? Varför upplevdes det som angeläget att bilda en (lek) mansrörelse inom Svenska kyrkan? Vilka konsekvenser fick den homosociala strukturen för genusordningen i förbundet?

Avkristning, konfessionalisering och revolution

Journalisten och författaren Per T. Ohlsson skriver i 1918: *Året då Sverige blev Sverige* att ”om det finns ett verkligt revolutionsår i svensk historia är det 1918”. Absolut avgörande för denna slutsats

är att riksdagen fattade beslut om allmän rösträtt den 17 december 1918, mindre än två månader efter Kyrkobrödernas tillkomst. Ohlsson understryker även andra beslut under året som gjorde Sverige till det land vi känner i dag: en ny fattigvårdslag lade grunden för välfärdssamhället, fler karriärvägar öppnades för kvinnor och det genomfördes arbetsmarknadsreformer som skulle leda till åtta timmars arbetsdag.¹³³

Ett vanligt historiskt narrativ är att hela 1800-talet kännetecknades av avkristning. Det har dock alltmer kommit att ifrågasättas, bland annat utifrån Olaf Blaschkes tes om det långa 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder – den första ägde rum under reformationstiden. Blaschkes tes understryker att 1800-talet och det tidiga 1900-talet karaktäriserades av konfessionell mångfald och var en tid av pluralism och religiös förändring snarare än av sekularisering.¹³⁴ För de svenska förhållandena konstaterar kyrkohistorikern Anders Jarlert att ”det konfessionalistiska idealet förverkligades [...] i stor utsträckning först under den ’andra konfessionella tidsåldern’”.¹³⁵ Det är alltså rimligare att tala om religionens roll under perioden som förstärkt såväl som försvagad.

En stark frikyrklighet och en stegrande kyrkokritik från så kallade frisinnade innebar en stor utmaning för landets lutherska statskyrka. Den kyrkliga geografin rymde stor variation, men i slutet av 1800-talet deltog cirka 17 procent av befolkningen i Svenska kyrkans högmässor varje söndag.¹³⁶ När *Dagens Nyheter* gjorde en liknande mätning 1927 var siffran inte högre än 5 procent.¹³⁷ Trots att så gott som hela befolkningen var medlemmar i Svenska kyrkan och lät döpa sina barn och ingå äktenskap i dess ordning anades ett sjunkande deltagande och ett minskat intresse. Sverige var på väg mot vad sociologen Grace Davie kallar ”belonging without believing”, vilket innebär att medlemskap i statskyrkan är ett uttryck för nationell och social identitet, snarare än en fingervisning om individens tro.¹³⁸

Utvecklingen med kvinnors utökade medborgerliga rättigheter samt en minskad kyrksamhet gav upphov till motkulturer. Inom ramen för Svenska kyrkan skapades de dels gentemot frikyrkorna, inte minst inom ramen för unglyrkörörelsen med dess fokus på den territoriella församlingstillhörigheten, dels gentemot avtagande kyrksamhet och tilltagande religionskritik. Den senare bemöttes bland

annat i olika strömningar och föreningar, varav Kyrkobröderna var en. En ytterligare annan var Sigtunastiftelsen, som också inledde sin verksamhet 1918. För att förstå varför ett kyrkligt lekmannaförbund bildades behöver vi däremot först ta oss tillbaka till 1800-talets inre mission.

Den inre missionen och lekfolkets organisering

I mitten av 1800-talet blev lekfolkets verksamhet i församlingen en viktig fråga i den kyrkliga debatten. Det var ett resultat av väckelserörelsernas inremissionsarbete som utvecklades vid denna tid, det vill säga missionsarbete inom landets gränser. Enligt Anders Jarlert skulle den inre missionen vara ”evangeliserande, diakonal, kulturellt förnyande och grundad på de troendes allmänna prästadöme”, och Carl Henrik Martling visar att den verkade för ”återupprättande av sabbatshelgd, husandakt, kyrkogång och bibelläsning”.¹³⁹ Som ett resultat av den evangeliska väckelsen var konventiklar snart inte längre något märkvärdigt och frågan om lekfolket blev huvudsakligen förknippad med den om förkunnelsen.¹⁴⁰ Det fanns även en inre mission som ägnade sig åt social snarare än förkunnande verksamhet, där lekfolket hade en plats och som mycket väl kan ses som ett tidigt exempel på det arbete som skulle bli akut några decennier senare. Martling kallar denna verksamhet den ”inre missionens karitativa program”.¹⁴¹ Rörelsens förgrundsgestalter i Sverige var Axel Gustaf Gyllenkrok (1783–1865), som 1838 grundade Råby räddningsinstitut utanför Lund, och Emilie Petersen (1780–1859), som med sin diakonala verksamhet på herrgården Herrestad utanför Värnamo blev en portalgestalt i den svenska kyrkohistorien.¹⁴² Det var emellertid först under 1840-talet som inremissionsarbetet systematiserades i Sverige, bland annat med inrättandet av *Frids-Budbäraren: Tidning för den Inre Missionen* 1847 på initiativ av prästerna Per Magnus Elmblad (1806–1887) och Johan Michaël Lindblad (1817–1893).

Att Sverige och det svenska folket var i behov av den frid som inremissionsarbetet skulle åstadkomma kom att upplevas som alldeles uppenbart av dess förespråkare i ljuset av marsoroligheterna, vilka bröt ut i Stockholm 1848 som ett resultat av februarirevolutionen i Paris. Oroligheterna inbegrep omfattande skadegörelse och våldsam-

heter mellan den uppretade folkmassan och ordningsmakten; minst arton människor miste livet och ett stort antal skadades. Marsoroligheterna gav Elmblad och Lindblad vatten på deras kvarnar, och att inremissionsarbetet skulle inriktas mot den sociala frågan blev efter dessa händelser närmast en självklarhet. Nyckeln för att undvika sociala oroligheter var, som Elmblad och Lindblad såg det, att göra det kristnade folket sant kristet: det fanns en direkt koppling mellan den sociala och den andliga nöden.¹⁴³

Den inre missionens sociala och karitativa sida företrädde under 1850-talet främst av prästen och missionären Peter Fjellstedt (1802–1881),¹⁴⁴ som likt Elmblad ingick i kretsen kring ”Mormor på Herrestad”, som Emilie Petersen kallades i folkmun. Inspirerad av den inre mission som bedrevs i Tyskland och England förespråkade Fjellstedt en liknande verksamhet i Sverige. Den inre missionen var enligt Fjellstedt och andra förespråkare nödvändig för att råda bot på de missförhållanden som uppstått bland kristna i kölvattnet av upplysningens antikristliga propaganda och de samhällsförändringar som den stora folkökningen och industrialiseringen burit med sig. Likaså ansåg Fjellstedt att kyrkan inte längre bedrev en aktiv kärleksverksamhet, som han menade var av nöden för att samhällets fattigaste medborgare skulle få ett drägligt liv. En särskilt viktig målgrupp i detta arbete var människor som på grund av sina yrken inte hade någon kontakt med kyrkan, såsom sjömän och gruvarbetare.

Denna inre mission ansågs i första hand vara en uppgift för prästerskapet, men lekfolkets deltagande var avgörande eftersom prästerna inte hade tillräckligt med tid till den typen av arbete. Verksamheten institutionaliserades i Stockholms Stadsmission, som grundades 1853 och utförde socialt och diakonalt arbete i form av besök hos sjuka, gamla och fångar, inrättade söndagsskolor och gjorde insatser för att förmå prostituerade att ändra bana i livet. Ett liknande arbete utträttades av de många inremissionsföreningar som bildades inom ramen för den nyevangeliska väckelsen i Småland under 1850-talets senare hälft.¹⁴⁵

En inflytelserik röst i debatten om hur den inre missionens arbete skulle inlemmas i den kyrkliga organisationen var Eduard Zietlow (1812–1879). Han menade, i ett föredrag som översattes och utgavs

av Elmblad i *Frids-Budbäraren*, att den fria föreningen inte utgjorde något självändamål utan fyllde ett hål i kyrkans organisation. Exempelvis ökade antalet präster inte i takt med befolkningstillväxten. Enligt Zietlow hade alla kristna rätten att bilda associationer, men dessa riskerade att verka sekteristiskt och splittrande, varför de inte kunde utgöra en permanent lösning. Denna tanke hade en tydlig teologisk grund i det allmänna prästadömet och i treståndsläran. Eftersom det allmänna prästadömet var en huvudlära i den lutherska kyrkan hade alla döpta rättigheten att bilda fria föreningar, men först och främst skulle varje kristen agera utifrån sin kallelsegrupp, som husfader, husbonde eller dylikt. Det var bara när kyrkans präster inte uppfyllde sin plikt som andra kristna hade rätt att agera för kyrkan inom ramen för den fria föreningen. Föreningsformen såg Zietlow som en övergångsfas och det var på sikt kyrkans plikt att integrera den inre missionens verksamhet i den legala kyrkliga organisationen.¹⁴⁶

Även om Fjellstedts program för den inre missionen inte fick något större genomslag skulle den diakonala verksamheten och dess relation till den kyrkliga organisationen bli en viktig fråga i kyrkan några decennier senare.

Det som har beskrivits ovan var grunden till det som kom att kallas församlingsrörelsen. Den rörelsen blev ingen organisation, men dess mål att uppnå ett närmande mellan det frivilliga och officiella kyrkliga arbetet blev vägledande för flera grupper som bildades kring sekelskiftet. När historieläraren vid Fjellstedtska skolan i Uppsala, Carl Fredrik Lundin (1858–1913), i oktober 1907 myntade begreppet ”församlingsrörelsen” vid en konferens för den inre missionen, som arrangerades av Sällskapet för kyrklig själavård, beskrev han både befintliga och framtida organisationer:

Församlingsrörelsen [...] går nämligen ut på att få kyrkliga församlingar till stånd, d.v.s. sådana, som icke företrädesvis äro kyrkligt-administrativa enheter och missionsdistrikt, utan hava inom sig en kärna eller ett hjärta, en krets av i Jesus Kristus levande och i hans anda aktiva medlemmar, församlingar, vilka således äro icke blott *objekt* utan ock *subjekt* för församlingsvården.¹⁴⁷

Carl Alm och Sällskapet för främjande av kyrklig själavård

Den kyrkliga krisen åren kring sekelskiftet 1900 var särskilt tydlig i Stockholm. På grund av den industrialisering som ägt rum i Sverige under 1800-talets andra hälft hade demografin förändrats markant, med en påtaglig urbanisering. När Adolf Fredriks kyrka invigdes 1774 hade Stockholm omkring 70 000 innevånare. Inte förrän 1890 invigdes återigen en församlingskyrka i huvudstaden, vars befolkning nu vuxit till en kvarts miljon. Vid sekelskiftet fanns i Stockholm ett trettiotal församlingspräster att tillgå för de nästan 300 000 innevånarna, det gick med andra ord cirka 10 000 församlingsbor på varje präst. En siffra som ska jämföras med det nationella genomsnittet på 2 000.¹⁴⁸

Det som behövdes i Stockholm var en fullständig omorganisering, men en övergripande organisation för att få en sådan till stånd saknades. I stället måste varje församlings kyrkostämma genomföra förändringarna, vilket försvårades av att kyrkokritiska grupper kontrollerade mötesbesluten. Stockholms stads konsistorium krävde 1891 i en skrivelse till Kungl. Maj:t att huvudstadens stora församlingar skulle delas i mindre, och en kommitté tillsattes för att utreda frågan. Kommittén kom fram till att stadens sex största församlingar skulle delas, fem nya kyrkor byggas och arton nya prästtjänster inrättas. När församlingarnas kyrkostämmor skulle ta ställning till förslaget i oktober 1892 röstade alla utom Storkyrkoförsamlingens emot.¹⁴⁹

En av deltagarna vid kyrkostämman i Hedvig Eleonora församling var Carl Alm (1861–1928), som har ansetts tillhöra ”de mest bortglömda gestalterna i Svenska kyrkans moderna historia”.¹⁵⁰ Carl Sigfrid Alm föddes den 16 november 1861 på Rosenvik på Djurgården i Stockholm, där han också dog. Hans far, Carl Alm (1816–1874), var grosshandlare i trävaror och hans mor, Henrika (född Bergman) (1834–1910), kom från den kända Bergmansläkten. En av hennes sju bröder var hovpredikanten Carl Henrik Bergman (1828–1909). Carl Alm den yngre avlade mogenhetsexamen vid Beskowska skolan i Stockholm 1881. Skolans föreståndare var Gustaf Emanuel Beskow (1834–1899), som ingick i den så kallade Bergmankretsen.¹⁵¹ Hösten 1881 skrevs Alm in som student i Uppsala och i december samma år fick han betyg i latin vid filosofiska fakulteten. Sin plan att bli präst fick han däremot



Figur 2. Carl Alm, odaterad bild från privat samling.

snart överge på grund av bristande hälsa.¹⁵² I stället blev Alm notarie, innan han under 1890-talet började tjänstgöra inom överståthållarämbetet och till sist 1902 som roteman. Som vi ska se i det följande var Alm en initiativrik man, och 1898 var han med och bildade AB Hem på landet, som hade i uppgift att skaffa hem till arbetare. Det var inom ramen för detta arbete som Alm var med och grundlade flera stadsdelar utanför Stockholm, såsom Duvbo, Solhem och Tungelsta. År 1908 var han en av stiftarna till Egna-hem-sparbanken, som till skillnad från storbankerna skulle bevilja lån åt privata hem.¹⁵³

Alm hade från sitt hem på Rosenvik av förklarliga skäl redan från sina barndomsår intresserat sig för kyrkan. När han studerade i Uppsala var han aktiv i Brödrakretsen av yngre studerande, där han

tillsammans med bland andra Mikael Posse (1857–1887) och Natanael Beskow (1865–1953) diskuterade kyrkans ställning i städerna. Omröstningen i Hedvig Eleonora församlings kyrkostämman 1892 var alltså för honom mycket angelägen. När Alm den oktoberkvällen var på väg hem, besviken över utfallet på stämman, träffade han på Strandvägen Elis Schröderheim (1863–1937), som var präst i församlingen. Tillsammans kom de fram till att förändring endast var möjlig att åstadkomma med frivilliga initiativ, och våren 1893 bildade de tillsammans Förening för väckande av kristligt församlingsliv på kyrklig grund, som ett par år senare, 1895, bytte namn till Föreningen för befrämjande av ökad själavård i Stockholm och året därpå till Sällskapet för främjande av kyrklig själavård i huvudstaden.¹⁵⁴

Sällskapets ursprungliga mål var att samla in pengar för att kunna förse den fattiga arbetarbefolkningen i Stockholms utkanter med gudstjänstlokaler och präster. En av de första prästerna som anställdes var Ernst Klefbeck (1866–1950), som under en period fungerade som diakonpräst i S:t Jakobs och Johannes församling. Klefbeck, som vurmade för den danska småkyrkorörelsen, översatte även till svenska Köpenhamnsprästen Henry Ussings (1855–1943) bok *Kirkens Arbejde i de store Byer*.¹⁵⁵ Utvecklingen i grannlandet kom att ha stor inverkan på Sällskapet och den kyrkliga utvecklingen i Sverige.¹⁵⁶

Något tidigare än i Stockholm hade urbaniseringen i Danmark påverkat det kyrkliga livet i Köpenhamn. De antikyrkliga tendenserna var tydliga och för att göra situationen bättre hade ett arbete inletts inom den inre missionens kretsar. På frivillig grund, inte minst på initiativ av den år 1890 bildade kommittén Københavns Kirkesag, byggdes flera kyrkor och församlingar bildades. Kommittén var en del av den köpenhamnska småkyrkorörelsen, som uppstått i slutet av 1880-talet. Rörelsens syfte och förhoppning var att bland huvudstadens nyinflyttade befolkning skapa en församlingsgemenskap lik den som de var vana vid från landsbygden: en intim gemenskap där prästen hade en personlig relation till församlingsmedlemmarna, till skillnad från hur det såg ut i de stora stadsförsamlingarna. Först 1897 kom Carl Alm i kontakt med denna verksamhet, när han läste den av Klefbeck översatta boken. Det var också då Sällskapets arbete ökade i omfattning: de bildade församlingkretsar, byggde kyrkor och anställde präster.¹⁵⁷

Elis D. Heüman (1859–1908), som 1897 hade blivit kyrkoherde i Adolf Fredriks församling, var sedan tidigare bekant med rörelsen i Danmark. Han var inledningsvis skeptisk till den danska modellen, men i hans egenskap av kyrkoherde i en av Stockholms största församlingar blev frågan plötsligt av avgörande betydelse för honom. Trots sin skeptiska inställning till att utföra arbete på frivillig grund anslöt sig Heüman till Sällskapet för kyrklig själavård och blev snart invald i styrelsen. Innan ens hans första styrelsemöte var över hade en splittring uppstått: En annan nytillträdd styrelseledamot, Sigfrid Wieselgren (1843–1910), hade påpekat att Sällskapet riskerade att bli sekteristiskt om det inte inordnade sig under de kyrkliga myndigheterna. Heüman delade Wieselgrens ståndpunkt och de båda ställde en sådan förändring som villkor för att de skulle fortsätta sina uppdrag i styrelsen. Deras förslag mötte motstånd, varför de omedelbart lämnade styrelsen.¹⁵⁸

Denna händelse är ett illustrativt exempel på den livliga debatt om legalt kontra frivilligt arbete som pågick under 1800-talets andra hälft och i början av 1900-talet. Sällskapet för kyrklig själavård hade med all önskvärd tydlighet visat att den enda framtidsvägen de trodde på var den frivilliga, medan Heüman, Wieselgren och deras anhängare satte sitt lit till den kyrkligt legala vägen. Sällskapet såg sig ingalunda som sekteristiskt och för att understryka detta fastslogs i stadgarna att när arbete inleddes av föreningen i någon av Stockholms församlingar så skulle det ske i samråd med församlingens kyrkoherde. Likaså skulle Sällskapets präster prövas av församlingens kyrkoherde och stadens konsistorium innan de anställdes.¹⁵⁹

Båda sidorna nådde viss framgång. När 1898 års kyrkomöte försökte få igenom en omreglering av Stockholms församlingar nåddes slutsatsen att Kungl. Maj:t inte hade befogenhet att besluta om kyrkobyggen. Stockholms stads konsistorium rådde därför kyrkoråden i Hedvig Eleonora, Adolf Fredrik samt Jakob och Johannes att skrida till handling och bilda nya församlingar. Efter enträget arbete bröts 1904 Oscars och Engelbrekts församlingar ur Hedvig Eleonora. Två år senare tredelades även Adolf Fredriks församling och 1907 delades slutligen Jakob och Johannes församling i två. Utöver de fyra kyrkor som blev resultatet av dessa delningar byggdes Sofiakyrkan (1906) och S:t Görans kyrka (1910).¹⁶⁰ Antalet församlingspräster i huvudstaden ökade under 1900-talets första decennium med 50 procent.¹⁶¹

Kyrkor uppfördes under 1900-talets första decennier också av Sällskapet för kyrklig själavård. Den första av dem var Stefanskapellet i Johannes församling, som invigdes våren 1900. Kapellet flyttades sedan till Liljeholmen, där det efter tillbyggnader 1904 invigdes av biskop Uddo Lechard Ullman (1837–1930) som S:t Sigfrids kyrka. Samma år invigdes Duvbo kyrka i Sundbyberg. Senare bekostade Sällskapet byggandet av Enskede kyrka (1915) och den i Helgalunden belägna Allhelgonakyrkan (1918). Sällskapet avlönade präster och diakoner för tjänst i dessa kyrkor, men också i andra församlingar som behövde hjälp.¹⁶² Det går alltså att betrakta Sällskapet för kyrklig själavård som en föregångare till den svenska småkyrkorörelsen, vilken blev institutionaliserad först 1946 med Göteborgs småkyrkostiftelse och sedan i andra storstäder i Sverige och Norden.¹⁶³

Vidare tog Sällskapet för kyrklig själavård initiativ till en allmän kyrklig konferens i Stockholm 1901, till vilken både präster och lekfolk inbjöds. Mötet var det första av sitt slag i Sverige och nådde genast framgång. Redan nästa år anordnades en ny konferens, vilken lockade över 1 300 gäster från hela Norden. Efter mötet 1902 började Sällskapet ge ut tidningen *Församlingsbladet*, från 1904 med Carl Alms fru Anna Alm (1862–1958) som redaktör. Ett par mindre konferenser hölls 1904 respektive 1907, den senare ringa besökt av representanter från övriga Norden på grund av 1905 års unionsupplösning. Från och med 1908 ersattes konferenserna av det allmänna kyrkliga mötet.¹⁶⁴

Om än blygsamt besökt blev 1907 års konferens av avgörande betydelse, då den gav Sällskapet för kyrklig själavårds styrelse i uppdrag att på nationell nivå samla präster och lekmän som skulle undersöka vilka steg som kunde tas för en mer effektiv församlingsvård. Den kommitté som samlades i januari 1908 hade den blivande biskopen Ernst Lönegren (1862–1937) som ordförande. Senare samma år bildades Församlingsbyrån, med uppgift att skapa församlingskretsar som skulle ansvara för bland annat skriftspridning, anordnande av församlingsaftnar och utbildning av söndagsskolelärare. I Stockholm skulle en centralbyrå bildas, vars uppgifter skulle bestå i att upprätta kontakt med präster och lekmän i landet som skulle fungera som ombud i sina respektive stift. På grund av biskop Nils Lövgrens (1852–1920) motion till 1908 års kyrkomöte om inrättandet av en

Svenska kyrkans diakonistyrelse blev Församlingsbyråns verksamhet emellertid snart begränsad.¹⁶⁵

Svenska kyrkans diakonistyrelse

Eftersom Församlingsbyrån var ett organ initierat av Sällskapet för kyrklig själavård skedde dess arbete på frivillig basis utan några officiella band till Svenska kyrkan. Som vi sett gav denna typ av verksamhet upphov till viss kritik, och som ett gensvar till bildandet av byrån motionerade Västerås stifts biskop Nils Lövgren till 1908 års kyrkomöte för bildandet av en central kyrklig myndighet som skulle "åstadkomma en verksammare församlings- och själavård". Lövgren var inte omedveten om det frivilliga arbetets utveckling och skrev vidare i sin motion att det "rundt om i landet spåras allvarliga bemödanden att väcka till lif en innerligare församlingsgemenskap och i sammanhang därmed en genom lekmannakrafternas fostran till större kyrklig aktivitet vunnen rikare organisation af församningslivet".¹⁶⁶

För att dessa bemödanden inte skulle bli tillfälliga och sporadiska, eller till och med utgöra hinder för kyrkans verksamhet, krävdes enligt motionären en gemensam ledning som skulle vara sluten till den lagreglerade kyrkliga organisationen. Att på frivillig väg frambringa en sådan centralstyrelse uppfattade Lövgren som en problematisk lösning, då den i stället för central lätt skulle bli "ett nytt organ vid sidan af alla de förutvarande". Även om den lyckades bli ett centralt organ fanns det ingen garanti för att den då skulle "tjäna det bestående kyrkosamfundet". I sin motion nämnde Lövgren varken Sällskapet för kyrklig själavård eller Församlingsbyrån, vilket i förhandlingarna påpekades av biskop Henry William Tottie (1856–1913), som tillade att Församlingsbyråns uppgift "i väsentlig mån är densamma som den i utskottets betänkande afsedda byråns". Tottie menade emellertid, vilket även Eduard Zietlow tidigare gett uttryck för, att föreningsformen, om än berättigad, endast skulle vara en övergångslösning.¹⁶⁷

Myndigheten som Lövgren ville instifta skulle kallas Svenska kyrkans diakonistyrelse och utgöras av en styrelse "tillsatt i full analogi med missionsstyrelsen". Det betydde att den skulle bestå av en officiell representant från kyrkan som ordförande samt sex ledamöter och fyra suppleanter valda av kyrkomötet, varav hälften skulle vara präs-

ter och hälften lekfolk. I det första tillfälliga utskottets betänkande kallades initiativet ”behjärtansvärdt”, men styrelsens ”konturer äro något oklara, så att det är svårt att af dem bilda sig en bestämd föreställning om verksamhetens art”. Oklarheten upplevs av utskottet däremot inte vara något direkt hinder, då arbetsuppgifterna skulle komma att urskilja sig under verksamhetens gång. I betänkandet tog utskottet också upp den rädsla som uttryckts för att Diakonistylelsen skulle hämma det befintliga frivilliga arbetet. Utskottet avvisade även den kritiken och menade i stället att styrelsen skulle ge ett ”uppmuntrande inflytande” samtidigt som den skulle vara ”samlande och vägledande”. Diakonistylelsen skulle enligt betänkandet därtill gagna sammanhållningen i kyrkan, vilket implicit gav uttryck för utskottets syn på det frivilliga arbetet som något potentiellt splittande och sekteristiskt. En annan farhåga som enligt utskottet också var obefogad var att en centralstyrelse skulle göra ”anspråk på någon öfverordning öfver befintliga anstaltsstyrelser”.¹⁶⁸

I de diskussioner som följde i kyrkomötets plenum om instiftandet av en Svenska kyrkans diakonistylelse blev, jämte namnfrågan, styrelsens anspråk på att vara en överstyrelse det stora samtalsämnet. Riksdagsledamoten Alfred Berg (1862–1924) uttryckte betänksamhet över att den legala kyrkliga organisationen, som han förstod det, skulle lägga band på den frivilliga verksamheten. Biskop Lövgren bedyrade att Diakonistylelsen inte skulle utöva något tryck på frivilliga föreningar och inte heller vara styrande över dem, utan skulle fungera som en resurs till vilken föreningarna kunde vända sig för råd och vägledning. Även biskopen i Skara, Hjalmar Danell (1860–1938), instämde och påpekade att friheten hade bestått inom missionsföreningarna när missionsstyrelsen bildades. Trots oklarheter i styrelsens syfte och kritiska röster om centralisering beslutade kyrkomötet att anhålla hos Kungl. Maj:t ”att till tjänst för den kyrkliga verksamheten för församlings- och själavård samt välgörenhet en styrelse finge bildas och tillsättas”.¹⁶⁹

Till 1909 års kyrkomöte hade Kungl. Maj:t gett ärkebiskop Johan August Ekman (1845–1913) i uppgift att författa ett förslag till grunder för den tilltänkta styrelsens verksamhet. Svenska kyrkans diakonistylelse skulle enligt förslaget sprida skrifter som tjänade styrelsens syfte; upprätta en byrå som skulle ge upplysning, råd och hjälp inom

styrelsens område; sända ombud för att sprida kunskap om styrelsens verksamhet; stödja och främja andra organ vars uppgifter stämde överens med styrelsens samt främja kristlig tro och kärleksverksamhet. Enligt dessa linjer inledde Diakonistyrelsen i februari 1910 sitt arbete.¹⁷⁰

Bildandet av Diakonistyrelsen var alltså inte friktionsfritt och en av dem som tyckte att styrelsen skulle organiseras på ett annat sätt än vad som blev fallet var Carl Alm. Han menade i en skrivelse till ärkebiskopen våren 1909 att de befintliga kyrkliga sällskapen inte hade beretts tillfälle att framföra sina önskringar och farhågor. ”Innan saken blir slutgiltigt afgjord”, skrev Alm, ”borde äfven de kyrkliga lekmannelementen få framkomma med ett *själfständigt* förslag.” Annars fanns det risk att lekfolket inte skulle komma med i Diakonistyrelsens arbete, då beredelserna i alltför stor grad skötts av prästerskapet. Av samma anledning menade Alm att styrelsen, i stället för hälften präster och hälften lekfolk, borde bestå av två tredjedelar lekfolk och en tredjedel präster.¹⁷¹

Lekmannaförbundet

Carls Alms invändningar mot det alltför klerikalt betonade arbetet med Diakonistyrelsen hade redan året innan fått ett mer praktiskt utlopp. Den 14 oktober 1908 samlades på Carl Alms och bokbindaren David Hultströms (1877–1954) initiativ en grupp bestående av lekfolk och präster för att ”rådgöra om möjligheten af en sammanslutning med syfte att väcka lekmännens ansvars känsla för Guds rike inom landet och så organiserad, att svenska kyrkans lekmän kunde känna den vara deras andliga hem”. Initiativet kan förstås som en reaktion på förslaget om bildandet av Diakonistyrelsen, vilket ett uttalande från ”en kritisk lekman” vittnar om:

Kyrkliga lekmannakrafter med något afgjort kristligt sinnelag komma säkerligen icke att framlockas, få icke tillbörlig uppmuntran och komma sålunda ej heller till användning genom högkyrkliga institutioner, om än dessa till att börja med ha aldrig så mycket af nykyrkligt intresse med sig. Däremot tro vi, att dessa välbehöfliga lekmanna-gåfvor bättre skulle komma till sin rätt och att de skulle

blifva till långt större välsignelse, om det funnes en sammanslutning mellan lekmän, hvilka inom sina kretsar och efter sina förutsättningar finge arbeta mot gemensamma mål. Då herrar präster sammansluta sig till en allmän svensk prästförening, till hvilken inga lekmän äga tillträde, så anse vi att bildandet af ett lekmanneförbund inom kyrkan icke må komma anses opåkallat eller vara stridande mot vår ståndpunkt. En sådan sammanslutning torde böra organiseras, antingen såsom ett lekmanneförbund, inom hvilket endast lekmän, d.v.s. manliga, frivilliga missionsarbetare, kunna blifva medlemmar, eller böra de på bred basis grundade kyrkliga sällskaper ss Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och Sällskapet för främjande af kyrklig själavård, utan att helt uppgå i hvarandra förena sig i sträfvanden mot vissa öfverenskomna mål.¹⁷²

Utifrån dessa riktlinjer författades vid oktobermötet 1908 ett förslag till stadgar för vad man kallade Lekmanneförbundet (se bilaga 1), som skulle vara ”en sammanslutning på Bibelns och den evangelisk-lutherska bekännelsens grund för främjande och enande af lekmäns frivilliga arbete”, vars syfte var ”att väcka lekmännens ansvarskänsla för arbetet till Guds rikes främjande, att uppmuntra till verksamhet de gåfvor, som eljest ligga obrukade, att verka för bevarandet af den kristna tron åt vårt folk, [och] att genom målmedvetet och praktiskt arbete söka vinna särskildt dem för Guds rike som synas omöjliga att nå genom de ordinarie gudstjänsterna”. Stadgeförslaget frångick däremot tanken att förbundet skulle bestå av ”manliga, frivilliga missionsarbetare” och välkomnade explicit både kvinnor och män som medlemmar.

För att förverkliga sina syften ville förbundet anordna offentliga möten, sprida skrifter och samarbeta med liknande organisationer. Biskop Lövgrens motion om Diakonistyrelsen hade inte varit uttömmande i fråga om vad styrelsen skulle göra, men han nämnde just skriftspridning och samarbete mellan organisationer som dess huvudsakliga syften. Att Lekmanneförbundet dessutom var tänkt att fungera som en central organisation i likhet med Diakonistyrelsen framgår av stadgeförslagets femte paragraf: ”Andra organisationer, som arbeta på samma grund för liknande mål kunna taga del i förbundets arbete. Sådan organisation utser hvarje år en person

för hvarje påbörjad 200-tal medlemmar att vara organisationens representant i förbundets representantskap.” Alm förefaller alltså ha haft samma mål som Lövgren, och deras ihärdiga motarbetande av varandra berodde på skilda åsikter om huruvida arbetet skulle bedrivas frivilligt eller legalt.

Redan vid nästa sammanträde övergav gruppen dock försöket att bilda ett lekmanaförbund eftersom ”förutsättningarna för och personliga krafter för ett framgångsrikt arbete saknades”.¹⁷³

Folkhögskola, ungdomskorståg och Kyrkliga frivilligkåren

Manfred Björkquist (1884–1985) hade i Uppsala studerat både språk, filosofi och pedagogik när han i slutet av 1908 presenterade sitt program för en kyrklig folkhögskola. Skriften visar att det inte bara var i Stockholm som arbetet för att aktivera lekfolket ansågs viktigt. Björkquist ställde sig frågan: ”Huru skola lekmän få intresse för det kyrkliga arbetet, få förståelse för kyrkans egendomliga uppgifter och svårigheter i denna tid?” Svaret var att enligt dansk modell instifta kyrkliga folkhögskolor, vilka skulle motverka att ”Sveriges folk icke längre är hemma i Sveriges kyrka”.¹⁷⁴ Björkquists plan blev verklighet när Hampnäs folkhögskola inledde sin verksamhet 1910; han var själv rektor för skolan 1910–1913.¹⁷⁵

Året innan Björkquist tillträdde som rektor förverkligades ett annat av hans projekt, nämligen de så kallade ungdomskorstågen. För att Sveriges ungdom skulle få del av budskapet om Kristus och om Sveriges kyrka sändes kristna studenter ut i landet i par för att tala i de församlingar som tog emot dem. Tanken hade för första gången presenterats av Björkquist vid Uppsala kristliga studentförbunds samling i november 1908 och blev verklighet på Kristi himmelsfärdsdag följande år. Med ledordet ”Sveriges folk – ett Guds folk” reste 56 studenter, varav de flesta teologer, den sommaren runt i Sverige och besökte sammanlagt 245 församlingar. Några av korsfararna var prästvigda, till exempel Axel Lutteman (1880–1920) som senare skulle bli involverad i lekmanaförbundets angelägenheter, men majoriteten var lekfolk. När korsfararna återvände hem till Uppsala i slutet av sommaren 1909 bildades Kyrkliga frivilligkåren,

som i likhet med Lekmannaförbundet hade intentionen att utgöra ett frivilligt organiserat sällskap för lekfolk, om än främst riktat till studenter. Frivilligkårens grundare var dock måna om att samman slutningen skulle ha en kyrklig prägel, varför ärkebiskopen utsågs till kårens inspektor.¹⁷⁶

En annan knypunkt för det frivilliga arbetet blev Sigtunastiftelsen, som invigdes på Lutherdagen, den 31 oktober 1917. Stiftelsens uppdrag var att ”bereda hem åt frivilligt arbete för luthersk tro och kyrklig bildning” och stiftelsens folkhögskola hade som sin förste rektor Manfred Björkquist.¹⁷⁷ Grundandet av denna skola samman föll med ett nytt initiativ från Carl Alm: bara en vecka efter Sigtunastiftelsens invigning skulle han återigen försöka få till stånd ett lekmanنافörbund.

Svenska kyrkans lekmanنافörbund

Som vi har sett fortgick Sällskapet för kyrklig själavårds arbete under 1910-talet, bland annat genom uppförandet av Enskede kyrka, vars öde kom att få stor betydelse för den kyrkliga lekfolksrörelsens framtid. Tillsammans med pastor John Lagerkranz (1875–1954) drev Sällskapets ordförande, komminister Sven Nilsson (1859–1923), år 1917 igenom ett beslut att Enskede kyrka skulle överlåtas till Brännkyrka församling. Alm menade att ledningens beslut var felaktigt med tanke på att församlingens huvudkyrka var ytterst sparsamt besökt om söndagarna. Han ansåg att Sällskapet med en sådan ledning gick mot en säker upplösning och att lekfolket inte längre hade något av det att vänta. Det var som ett direkt resultat av denna händelse som idén om ett lekmanنافörbund återuppväcktes. Den 6 november 1917 på Brahegatan i Stockholm hölls ett möte, då Svenska kyrkans lekmanنافörbund bildades. Det beslutades emellertid att förbundet inte skulle inleda sin verksamhet förrän det fått ett större antal medlemmar.¹⁷⁸

Till förbundets interimsstyrelse utsågs tolv ledamöter, vilka samtliga var lekmän. Bland dessa märktes både Carl Alm och David Hultström, som nio år tidigare kallat till det första mötet för bildandet av ett lekmanنافörbund. När styrelsen åter sammanträdde i mars 1918 beslöts att anordna ett allmänt möte i samband med Sällskapet för

kyrklig själavårds tjugofemårsjubileum i april samma år. Till mötet inbjöds från Norge Mikael Skjelderup Hertzberg (1874–1927), som 1904 tillfälligt hade avslutat sin kyrkliga tjänst och under ett halvår arbetat vid Nylands mekaniska verkstad för att bekanta sig med arbetarnas situation. Även två danska gäster hade inbjudits: kyrkoherde Andreas Fibiger (1868–1937), som var aktiv i Kirkefondet (före detta Københavns Kirkesag) och den inre missionen, och kontorschefen Conrad Bangert (1851–1922), en av Kirkefondets grundare.¹⁷⁹

Det var under detta möte som förbundets arbete för första gången på ett explicit sätt presenterades som något som angick just män. På inbjudan noterades tydligt att mötet var ”afsedt för män”, och mötets tema var ”Männens uppgift i arbetet för Guds rike”. Innan de ovan presenterade gästerna höll sina föredrag berättade Carl Alm varför denna angelägenhet hade särskild betydelse för männen. ”Huru är nu läget bland oss män?” frågade han sig, och fortsatte:

Vi vilja koncentrera oss på uppgifter som gifva resultat. Det kan ej förnekas att i våra dagar ett rastlöst energifyllt arbete pågår inom vårt samhälles alla lager. Inom ämbetsverken, icke minst de centrala, arbetas det med kraft och fart. Hvilken energi lägger ej köpmannen i dagen att under dessa spekulationens dagar inhösta största möjliga vinster. Jordbrukets utveckling och afkastning gå framåt med stormsteg. Våra industrimän fördubbla arbetsresultatet och vinsten genom en i minsta detalj genomförd utveckling af fabriksorganisationen. Men nu fråga vi: Lägga vi män i dagen samma energi, samma ifver, när det gäller de eviga verkligheterna? Huru fångar ej detta jordiska hela vår varelse söckendag och söndag? Ja, huru ofta gifva vi oss ej ens tid att söka Gud och höra hans ord ens om söndagarne. Huru ser det ut i kyrkan, när vi någon gång komma dit. Hvar äro männen? I bästa fall sitta der kvinnorna bänk efter bänk, lyssnande till det eviga lifvets ord. Är icke kristendomen något för männen? Har Guds ord förlorat sin kraft att det ej längre ransakar hjärtan och njurar och skiljer mærg och ben? Må vi ropa till hvarandra: Låtom oss samfäldt gå upp till Herrens gårdar, ända upp på Calvarieberget och der vid korsets fot befrias från våra tunga bojar. Gud vare lof, att våra själar äro lika dyrbara som kvinnornas. Och vi män höra ock Guds rike till.¹⁸⁰

Tanken som hade presenterats redan 1908, att bilda ett förbund för ”manliga, frivilliga missionsarbetare”, uttrycktes nu med klarhet. Alm upplevde att kyrkan och gudstjänsten hade blivit kvinnornas domän och att männen lade alltför stort fokus på profitdrivande och timligt arbete. Därför, antydde Alm, var lekmanنافörbundets uppgift inte bara att organisera kyrkans män i en förening, utan även att genom inre mission intressera landets män för kyrkan och Guds rike. Männen behövde enligt Alm inrikta sin kraft och arbetsvilja på kyrkans arbete. Vi ser i denna strävan att förbundet försökte frångå vad som upptecknats i förslaget till Lekmanنافörbundets stadgar från 1908, att ”medlem kan hvarje man och kvinna blifva som förklarar sig gilla förbundets grundsats och ändamål”.¹⁸¹

Den spricka som i 1900-talets början uppstått mellan förespråkare för frivilligt respektive lagreglerat kyrkligt arbete var alltså en realitet och gjorde sig påmind vid detta möte. Efter föredragen begärde nämligen den tidigare nämnde Axel Lutteman, tillsammans med Oscar Mannström (1875–1938) och Enar Sahlin (1862–1950), ordet och frågade vilka personer det var som låg bakom Svenska kyrkans lekmanنافörbund. I deras fråga fanns en implicit kritik av sammanslutningen, som med sin frivilliga form saknade formella och legala band till den kyrkliga organisationen. Deras inlägg, som enligt den anonyme författaren av Kyrkobrödernas tillkomsthistoria ”verkade störande”, ledde till att interimsstyrelsen en knapp vecka senare sammanträdde ”för att rådgöra om hvilka åtgärder från Förbundets sida borde vidtagas för att stärka dess ställning och främja dess arbete”. Vid mötet beslöts att kontakt skulle upprättas med ärkebiskop Nathan Söderblom (1866–1931) för att diskutera förbundets namn, som föreslogs ändras till Lekmanنافörbundet inom Svenska kyrkan, samt ”andra därmed i samband stående frågor”. Söderblom skulle också inbjudas att vid ett framtida förbundsmöte föreläsa om det allmänna prästadömet.¹⁸²

När Söderblom informerades om förbundet under våren 1918 fann han det vara ett intressant initiativ. Han föreslog att förbundet skulle heta Kyrkoarmén, efter förebild av brittiska Church Army.¹⁸³ Ärkebiskopen tyckte även att förbundets verksamhet skulle ha en bred ansats, så att inte endast kristliga organisationer skulle utgöra potentiella medarbetare utan även personer utanför kyrkans organisation. Som

exempel nämnde han juridikprofessorn och blivande justitieministern Birger Ekeberg (1880–1968) och den socialdemokratiska politikern Fabian Månsson (1872–1938). Söderblom ställde sig även positiv till att medverka vid något framtida möte anordnat av förbundet.¹⁸⁴

Vid styrelsesammanträdet den 12 augusti 1918 fortsatte planeringen av det möte som skulle hållas i Engelbrektskyrkan den 29 september. Dit skulle både män och kvinnor inbjudas, men ”arbetet skulle koncentreras på att få mötet besökt af män”.¹⁸⁵ Alltjämt rådde en viss tvetydighet vad gällde förbundets målgrupp. Men det skulle visa sig att interimsstyrelsen hade större problem än så.

Bara en månad innan mötet skulle gå av stapeln fick Carl Alm ett brev från ärkebiskop Söderblom, som anförde två invändningar mot lekmanaförbundet: För det första ställde stadgarna lekmanapredikan i centrum, men Söderblom menade att förbundet inte borde vara främst predikande ”utan i minst lika hög grad en hjälpkår även i andra avseenden”. Han föreföll även ha tagit del av den kritik som framkom i samband med mötet den 29 april eftersom han påpekade att det i stadgarna inte fanns någon skrivelse om förbundets ställning till kyrkan. På grund av dessa oklarheter behövde det planerade mötet den 29 september skjutas upp. I stället kallades till ett internt sammanträde den 10 oktober, där de frågor som ärkebiskopen aktualiserade skulle diskuteras.¹⁸⁶

Inför mötet i oktober samlades i ärkebiskopsgården den 30 september 1918 förutom Söderblom själv bland andra Axel Lutteman, Oscar Mannström, Manfred Björkquist och Torsten Bohlin (1889–1950). Tillsammans skulle de tre sistnämnda utifrån mötesdiskussionerna utarbeta en verksamhetslinje för lekmanaförbundet. Verksamheten skulle bestå av ”arbete i den kyrkliga scout- och ungdomsrörelsen”; ”arbete i barna- och fattigvårdens tjänst av personlig natur”; ”arbete i kommunala nämnder och liknande uppgifter till det kristliga kärleksbudets kraftiga hävdande”; ”representantskap i nykterhets-, föreläsnings-, freds-, idrotts- och fosterländska föreningar till hävdande av kristliga synpunkter” och ”ombudskap för bevakande av de kristliga intressena i pressen, bokspridning, studiecirkelverksamhet o.s.v.”. Förbundets grundläggande uppgift skulle vara att främja en kristlig brödragemenskap, vars mål var det inre livets växt och mognad.¹⁸⁷ I slutändan blev det alltså Carl Alms vedersakare som fick utarbeta

grunderna för det lekmannaförbund som bildats på hans initiativ och där han än så länge var ordförande.

Den 10 oktober sammantrålade Stockholms- och Uppsalalägren, med Alm respektive Björkquist i fronten, planenligt i S:ta Clara kyrkorådssal i Stockholm, sammankallade av ärkebiskopen. Där upplästes förbundets antagna stadgar jämte ett stadgeförlag författat av ”en annan intresserad krets”, det vill säga Björkquist, Bohlin och Mannström, ”i vilket [...] togs sikte på ett ändamålsenligt inordnande i den kyrkliga organisationen till onödiga slitningars undvikande”. För att få till stånd ett gemensamt stadgeförlag bildades en samförståndskommitté med ärkebiskop Söderblom som ordförande. Stockholmslägret bestod av Alm, postmästaren P.J. Krafft (1861–1931) och grosshandlaren Detlof Westrell (1883–1955), med David Hultström som suppleant. Uppsalalägret bestod av Björkquist, Bohlin och Mannström, med veterinären och psalmförfattaren Gustav Thorsell (1887–1935) som suppleant. Tillsammans diskuterade de församlade vilken verksamhet förbundet skulle bedriva och en brokig skara förslag lyftes fram, vilka vittnade om såväl låg- som högkyrkliga intressen:

Kyrkans plikt att framför allt tänka på dem, som ej nås av de frikyrkliga; behovet av upplysning för menige man om högmässoordningens innebörd; önskvärdheten av en institution för utbildande av lekmannapredikanter; vikten av propaganda för större pietet ifråga om kyrkliga ting, låt vara utvärtes sådana; att predikningarna bli kortare, liturgien rikare; att samarbete med de frikyrkliga anknytes; att man klart inser nödvändigheten av ett universellt samarbete; att prästernas utbildning blir mer praktisk.¹⁸⁸

Det var utifrån dessa punkter som diskussionerna fördes ”i trängre förtroliga kretsar” innan ett nytt konstituerande möte hölls mindre än två veckor senare.¹⁸⁹

Kyrkobröderna bildas

Den 22 oktober 1918 träffades samförståndskommittén i ärkebiskopsgården för ett konstituerande sammanträde. Återigen diskuterades de antagna stadgarna och Uppsalalägrets förslag, och Oscar Mannström

fick i uppdrag att sammanställa nya interimsstadgar utifrån vad som beslutades på mötet. De närvarande beslöt att sammanslutningen skulle heta Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund. Namnet kan förstås som en hybrid av Söderbloms tidigare föreslagna namn Kyrkoarmén och det namn som Oscar Mannström den 9 oktober föreslog i ett brev till Söderblom, Sigtunabröderna.¹⁹⁰ En interimsstyrelse bestående av sex personer skulle utses under ärkebiskopens ordförandeskap. Tre av ledamöterna utsågs vid mötet, nämligen Björkquist, Bohlin och Mannström. En anhållan ställdes därtill till Svenska kyrkans lekmannaförbund att utse tre ledamöter, vilket skedde när förbundet den 15 november samma år beslutade att uppgå i Kyrkobröderna och som ledamöter tillsätta Alm, Hultström och amanuensen Thure Israelsson (1885–1952), med Westrell och Krafft som suppleanter. Det konstituerande mötet avslutades med bön av ärkebiskop Söderblom, ”varpå de närvarande fattade varandras händer bildande en sluten kedja till sinnebild av det brödraskap den upprättade organisationen bör utgöra”.¹⁹¹

De interimsstadgar (se bilaga 2) som Mannström författade efter det konstituerande mötet byggde i stora drag på det förslag som Lekmannaförbundet lagt fram tio år tidigare. Ett resultat av de föregående mötenas diskussioner var dock att det frivilliga, som betonades i det ursprungliga förslaget, hade ersatts med en markering av det kyrkliga. I den första paragrafen ströks ”för främjande och enande af lekmäns frivilliga arbete” och i syftesparagrafen tillades, för att stärka förbundets kyrkliga karaktär, att arbetet utfördes i Sveriges kyrka. Arbetet skulle dock alltså vila på frivillig grund, vilket tydligast framgick av att grupperna på lokal nivå kallades frivilligkårer. För att ge förbundet en tydlig anknytning till kyrkan hade ärkebiskopen inte bara tilldelats platsen som ordförande, utan han och övriga biskopar fick också andra uppgifter i stadgarna. Ärkebiskopen skulle tillsätta en ledamot i förbundets generalkonvent och biskoparna en ledamot i sina respektive stiftskonvent. De verkställande råden på general- och stiftsnivå skulle därtill godkännas av ärkebiskopen samt biskoparna i respektive stift. På lokal nivå skulle det i varje kår finnas ett verkställande råd, vars sammansättning skulle stadfästas i första hand av kontraktsprosten, som vid behov kunde överlämna ärendet till stiftets biskop.

Denna prästerliga insyn vittnar om att den organisatoriska strukturen var tydligare än i de ursprungliga stadgarna. För att en lokal frivilligkår skulle bildas krävdes minst sju medlemmar. När det hade grundats sju kårer i ett stift skulle de tillsammans bilda ett stiftskonvent, där varje kår representerades av ett ombud samt den av biskopen tillsatta ledamoten. Oavsett antalet stiftskonvent fanns på högsta nivå, den nationella, ett generalkonvent, där varje stiftskonvent representerades av ett ombud. Generalkonventet skulle på egen hand utse två ledamöter, och det skulle även kompletteras med ärkebiskopens ledamot och en ledamot tillsatt av Diakonistyrelsen.

Kyrkobrödernas syfte var att ”bland sina medlemmar främja kristlig brödragemenskap till det inre livets fördjupande och mognad” samt att ”samla lekmän till målmedvetet arbete i Sveriges kyrka för gudsrikets förverkligande i den enskildes och i samfundets liv här hemma och ute”. Syftesparagrafens två delar vittnar om att arbetet skulle utformas enligt två tydliga linjer – en inre och en yttre. Att döma av den följande paragrafen var det den yttre linjen som ansågs vara mest angelägen. Förbundet skulle nämligen uppnå sitt syfte genom att:

- a) i lokalavdelningarna bereda tillfällen till uppbygglig samvaro för sina medlemmar samt till ett djupare inträngande i den kristna livsåskådningen;
- b) främja därtill skickade lekmäns deltagande i evangeliskt väckande och fostrande arbete till vårt folks religiösa och sedliga förnyelse;
- c) väcka lekmännens ansvarskänsla för evangelii utbredande bland icke kristna folk; samt
- d) sträva att uppväcka till alltmer ökad iver för det kristna kärleksbudets fulla förverkligande i samhällsliv och samliv, bl.a. genom medlemmarnas aktiva deltagande i det arbete, som av stat, kommun, församling och frivilliga sammanslutningar i sådan riktning utföres.

Bara den första av de fyra punkterna rörde det inre arbetet; de tre övriga föreskrev en mer eller mindre missionsinriktad verksamhet. De utåtriktade uppgifterna hade dessutom en tydlig social och samhällstillvänd karaktär, vilket speglades i de exempel på arbetsuppgifter som listades i stadgarnas åttonde paragraf:

- a) ordnande av bibelsamtal, missionsstudier, läsecirklar och studiekretsar för kårernas egna medlemmar;
- b) tillhandahållande av lämpliga krafter i det frivilliga, kyrkliga arbetet;
- c) anordnande av offentliga möten till kristlig väckelse och upplysning;
- d) arbete för stödjande av missionen;
- e) bevakande av kristliga intressen och synpunkter genom litteraturspridning och i pressen;
- f) åtgärder för att de kristna synpunkterna göras gällande i de ideella folkrörelserna (föreläsnings-, nykterhets-, freds-, idrotts- och fosterländska föreningar m. m.);
- g) att hava uppmärksamhet riktad på osunda företeelser i folklivet och på verksamt sätt beivra sådana genom allmänna opinionens påverkan;
- h) att hos medlemmarna skärpa ansvarskänslan framför allt inför sådana uppgifter i det offentliga livet, där personlig uppoffring förutsättes, samt
- i) att, där uppenbara sociala och ekonomiska missförhållanden råda, klart och bestämt hävda rättens synpunkt.

Förbundet skulle enligt stadgarna förvisso anordna interna aktiviteter för kårernas medlemmar och arbeta inom församlingarna, men störst vikt lades vid mission och annat arbete utåt, både på egen hand och i samarbete med andra organisationer.

Att Kyrkobröderna i enlighet med 1908 års stadgeförlag för Lekmannaförbundet skulle utgöra ett slags centralstyrelse i likhet med Diakonistyrelsen var inte längre ett alternativ. Å andra sidan skulle förbundets medlemmar inte bara aktivt delta i andra organisationers arbete utan också – där det ansågs lämpligt – samarbeta med organisationer som delade förbundets mål.

Enligt stadgarna var ”varje lekman” välkommen som medlem i förening, en lydelse som snart kom att modifieras. Att det var *lekmän* som avsågs är tydligt om vi beaktar omständigheterna kring skapandet av förbundet, men formellt sett kunde en lekman då, precis som i dag, lika gärna vara en kvinna. Formuleringen upplevdes i detta skede inte som problematisk på grund av att den kunde upplevas

som könsneutral, utan för att den uteslöt medlemskap för prästvigda män. Redan i januari 1919, när interimsstyrelsen beslutade att trycka 500 exemplar av stadgarna, skulle paragrafen i fråga utökas med styrelsens förslag att församlingspräster kunde bli ”rådgivande och stödjande” medlemmar.¹⁹²

Under förbundets första år var det ingen större tillströmning av medlemmar och inledningsvis fanns det kårer endast i ett fåtal delar av landet. När förbundet vid generalkonventet 1928 firade sitt tioårsjubileum fanns det i landet endast 42 kårer, varav sammanlagt 29 i Stockholms stad samt Uppsala och Västerås stift.¹⁹³ Problemen att locka medlemmar var en diskussion som följde Kyrkobröderna inte bara under de första verksamhetsåren utan under en längre period. I artikeln ”Lekmännens plats i kyrkans arbete” från 1932 påtalade förbundets resesekreterare Gunnar Sundqvist (1897–1966) hur svårt det var att hitta lekmän som hade möjlighet att engagera sig frivilligt. Frikyrko-, nykterhets- och bildningsrörelsernas överlevnad var beroende av frivilliga krafter och Sundqvist hävdade att detta även gällde för Svenska kyrkan.

Problemet ansågs ha sin grund i att lekfolkets plats i Svenska kyrkan var ifrågasatt. Resesekreterarens erfarenhet var att det i flertalet församlingar fanns präster som själva ville sköta allt arbete, något som bröderna ansåg vara omöjligt i en kyrka där antalet aktiviteter ökade. Detta skapade enligt Sundqvist en osäkerhet hos lekmännen: de var oroliga att deras engagemang skulle innebära att de inkräktade på prästens territorium.¹⁹⁴ Det var troligen därför som förbundet från centralt håll länge var angeläget om att framhålla sina goda relationer till prästerskapet. I en intervju med *Östergötlands Dagblad* i samband med 1939 års generalkonvent underströk K.G. Fellenius (1882–1939), som var förbundets generalsekreterare från 1924 fram till sin död och har kallats ”Kyrkobrödernas andre stiftare” på grund av sitt ihärdiga arbete för förbundet,¹⁹⁵ att prästerna var ”avgjort sympatiskt inställda” till förbundet och att kårerna verkade ”under intimt samarbete med prästerna”. ”Vi hålla”, fortsatte Fellenius, ”också starkt på församlingstanken.”¹⁹⁶ Av allt att döma upplevde bröderna det som mycket viktigt att peka på förbundets band till prästerskapet och den kyrkliga organisationen. En av anledningarna var sannolikt

att Kyrkobröderna ville undvika anklagelser om att deras verksamhet tjänade sekteristiska syften.¹⁹⁷

Som framgått ovan var Kyrkobröderna under sina första tio år huvudsakligen verksamma i Mellansverige. När förbundet samlades till generalkonvent 1943 fanns det dock stiftskonvent i samtliga stift förutom två: Visby och Göteborg.¹⁹⁸ På Gotland var det den begränsade befolkningmängden som var hindret. I det gammalkyrkligt präglade Göteborgs stift bemöttes Kyrkobröderna, som så många andra kristna sällskap, med skepsis. Det kristna föreningslivet upplevdes där vara problematiskt, då det ansågs åsidosätta förkunnelsen av Guds ord.¹⁹⁹ Grunden för denna skepsis var att "sällskapskristendomen" byggde på en antropocentrisk teologi, snarare än en teocentrisk. "Man tror sig", som Gösta Nelson (1890–1958) uttryckte det, "med mänskliga åtgärder kunna uträtta det som Guds ord icke kan." Enligt Nelson var det kristna föreningslivet förkastligt även ur samfundssynpunkt eftersom det "bryter sönder institutionella värden och ersätter dessa med former, som efter själva sin art äro av tillfällig karaktär".²⁰⁰ I stället för församlingen hamnar föreningen i första rummet. Nelsons principiellt viktiga artikel rymde emellertid åsikter som länge gjort sig gällande i stiftet. Redan 1846 hade den blivande biskopen Gustaf Daniel Björck (1806–1888) fastslagit att de sällskapskristna "tjusas af falska föreställningar derom att de redan äro sanna Christna", medan i själva verket de flesta av dem inte hade "en sann Christendom".²⁰¹

Mot denna bakgrund var det ingen överraskning att Kyrkobröderna stötte på motstånd i det västsvenska stiftet. Kritiken framkom tydligt i en artikel i den gammalkyrkliga veckotidningen *Göteborgs Stifts-Tidning* i december 1935. Under rubriken "Vad äro kyrkobröderna?" fastslog skribenten lakoniskt att "redan det förhållandet att förbundet är ett påfund av Nathan Söderblom gör det misstänkt bland oss västkustbor". Kyrkobrödernas medlemmar ansågs vara "ogudaktiga och skrymtare", eftersom medlemskap i förbundet var detsamma som att försöka betyga sin fromhet. Därtill beskrevs förbundet som en "agitationsorganisation" vars mål var att bestämma över församlingarna, något som riskerade leda till att de fick styra över prästtillsättningen och att prästen således blev "svans i stället för huvud".²⁰²

Det här betydde emellertid inte att församlingsmedlemmarna i Göteborgs stift var främmande för den problematik som Kyrkobrö-

derna identifierade i Svenska kyrkan – bristen på män. Den utpräglad gammalkyrkliga *Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift* gavs ut för första gången till julen 1911, och redan 1912 publicerades däri artikeln ”Männens ställning i församlingen” av Carl Christenson (1854–1937), kyrkoherde i Seglora församling samt kontraktsprost i Marks och Bollebygds kontrakt. Han noterade att den förr så fullsatta ”karlsidan” i kyrkan blivit ”inkräktad” av kvinnor. Det var enligt Christenson en paradoxal företeelse, ”ty hvar böra männen vara fulltaliga, om icke där det gäller att samla sig omkring Honom, den ädlaste, renaste, manligaste bland män och äfven männens ende Frälsare?”²⁰³ Att männen saknades i kyrkan ansåg författaren vara särskilt problematiskt eftersom de hade möjlighet att tjäna kyrkan på ett bättre sätt än kvinnorna, dels som präster, dels som kyrkopolitiker: det kunde ”med fullt skäl talas om en hans särskilda ställning där [i kyrkan], en ställning, betingad däraf, att han är *man*”. Därtill krävde rollen som husfader en man som i hemmet kunde agera som ”ett föredöme [...] i lefvande gudsfruktan”. I församlingen behövdes ”stridsmän”, vilka beskrevs som ”män med manlig kraft och karaktär, med manlig viljefasthet, manlig verksamhetslust, manlig själfständighet och andra äkta manliga egenskaper”.²⁰⁴ Artikeln kunde, som kommer att framgå nedan, lika väl ha varit hämtad från Kyrkobroderernas tidskrift, men de gammalkyrkliga teologernas ämbets- och föreningssyn gjorde att de omöjligen kunde godkänna ett särskilt förbund av lekfolk.

Trots att västkustfromhetens anhängare var ”skarpt avvisande” lyckades Kyrkobrodererna 1934 bilda en kår i Örgryte församling. Den bildades på initiativ av Carl Gustaf Björck (1887–1950), och han var länge en ledande figur inom rörelsen i stiftet och låg också bakom bildandet av en kår i Halmstad 1937. I Halmstad var motståndet också starkt, men kyrkoherden i stadens församling var positiv, vilket ledde till att övriga präster på sikt blev mindre fientligt inställda.²⁰⁵ År 1946 kunde det bildas ett stiftskonvent i Göteborgs stift.²⁰⁶

Avsikten hade varit att hålla ett första generalkonvent på riksnivå redan under påsken 1919, men det dröjde ytterligare två år innan det första konventet hölls i S:ta Clara kyrkas församlingssal i Stockholm den 5 mars 1921. Bara en dryg vecka tidigare hade interimsstyrelsen samlats och anhängit om att bli befriad från sitt uppdrag. Förbundet

var i akut behov av en ny ledning. Vid generalkonventet tillsattes som ordförande i det verkställande rådet docenten Erik Neuman (1883–1959), som således blev generalledare och ersatte ärkebiskop Söderblom på förbundets högsta post. I rådet ingick även botanikprofessorn Carl Lindman (1856–1928), arkitekten Viktor Segerstedt (1878–1963), rektorn Arvid Bruno (1881–1962) och lektorn Enar Sahlin.²⁰⁷ Den självklara kopplingen till den legala kyrkliga organisationen som det inneburit att ha ärkebiskopen som ordförande var bruten och samtliga ledamöter i det verkställande rådet var lekmän.

Vid generalkonventet 1921 antogs stadgarnas paragrafer 1–3, med endast ett par smärre förändringar av interimstadgarna. Stadgarna som helhet (se bilaga 3) antogs dock först i samband med nästföljande generalkonvent, på Storkyrkans pastorsexpedition i maj 1922.²⁰⁸ Enligt dessa första ordinarie stadgar skulle ärkebiskopen leda förhandlingarna vid generalkonventet om han var närvarande. Ärkebiskopen hade dessutom allttjämt att tillsätta en representant i generalkonventet och övriga biskopar att tillsätta en representant i sina respektive stiftskonvent, ”därest han så önskar”. Trots att en lekman nu var ordförande för generalrådet hade Kyrkobröderna således ännu en koppling till den legala kyrkliga organisationen, om än betydligt svagare.

De nya stadgarna fastslog att förbundet endast välkomnade män som medlemmar: förbundet var enligt inledningsparagrafen ”en sammanslutning [...] av män”; medlem kunde ”varje man bliva, som tillhör svenska kyrkan och gillar förbundets grundsatser och ändamål”. Som vi har sett var det redan från och med etablerandet av Kyrkobröderna 1918 tydligt uttalat att förbundet riktade sig till män, men först nu blev den föreskriften explicit i stadgarna. Med dessa formuleringar kom förbundet även runt det ovan anförda dilemmat med prästvigda medlemmar.²⁰⁹

Den andra betydande förändringen i de tre första paragraferna av stadgarna gällde arbetsbeskrivningen. Förbundet skulle inte längre ”främja därtill skickade lekmäns deltagande i evangeliskt väckande och fostrande arbete till vårt folks religiösa och sedliga förnyelse” utan nu i stället ”tillhandahålla lämpliga krafter i det frivilliga kyrkliga arbetet”. Ändringen kan tolkas som ett ytterligare steg bort från synen på lekmanapredikan som en av förbundets huvudsakliga uppgifter.

Förutom några smärre organisatoriska förändringar introducerades inga nya riktlinjer i stadgarnas övriga paragrafer, men det ska noteras att den paragraf som i 1918 års interimsstadgar listade nio olika arbetsområden hade strukits och varje kår nu hade att fritt förhålla sig till de mer övergripande målen i tredje paragrafen.

Faran för församlingslivets feminisering

Som framgick av det teoretiska ramverket går det att urskilja fyra olika dimensioner av feminiseringstesens: två statistiska, en teologisk och en diskursiv. Av de två statistiska kategorierna är den ena, feminiseringen av lekfolket, enklare att applicera på svenska förhållanden eftersom det finns kommunionlängder över vilka som gick till nattvarden och hur ofta. Exempelvis har Börje Bergfeldt analyserat kommunionlängder i tre Stockholmsförsamlingar för att belysa huvudstadens sekularisering under 1700-talet. Kvinnornas majoritet i kommunionlängderna ökade under hela seklet och kvinnorna blev i allt större utsträckning ensambesökare snarare än besökare i sällskap med en familj i egenskap av hustru, piga eller tjänarinna. Trots en historiskt långtgående trend var det dock först under 1800-talet som kvinnornas statistiska överrepresentation i kommunionlängderna blev tydlig.²¹⁰

Statistiken över ensambesök kan nyanseras om den sätts i relation till studier av agrara sammanhang under tidigt 1800-tal. Historikern Hanne Sanders har visat att denna typ av ensambesök, som förespråkades inom den individualistiska väckelsen, ansågs vara samhällssplittrande och negativt för äktenskapet. Om kvinnornas makar med anledning av exempelvis arbete eller krig var frånvarande under en längre period kunde kvinnorna i egenskap av hushållsöverhuvud gå till nattvarden ensamma, men om mannen var hemma skulle paret gå tillsammans.²¹¹ Trots motståndet går det att skönja en privatisering av fromhetslivet, vilken gjorde det angeläget för kyrkan att tilltala män inte bara som representanter för hushållet utan också, och kanske främst, som privatpersoner.

En liknande utveckling framträder i Ernst Enochssons prästmötesavhandling om den kyrkliga seden i Västerås stift. Även om det utifrån Enochssons statistiska uppgifter inte går att dra några

slutsatser om utvecklingen på stiftsnivå konstaterar han att den så kallade nattvardskrisen vid sekelskiftet 1900 kom till uttryck på ett tydligare sätt bland männen än bland kvinnorna. Till exempel var inte mindre än 74 procent av nattvardsgästerna i Leksands församling år 1910 kvinnor.²¹² Det knapphändiga material som finns gör det svårt att dra några långtgående slutsatser, men Enochssons resultat kan jämföras med de siffror från Sundsvallsregionen i Härnösands stift som religionssociologen Anders Bäckström har tagit fram. Bäckström visar, i likhet med Olaf Blaschke, att kvinnorna bara var marginellt överrepresenterade i nattvardsstatistiken under stora delar av 1800-talet och upphörde att delta i nattvardsgången i samma utsträckning som männen.²¹³ Att styrka eller motbevisa feminiseringstesens statistiska aspekter i Sverige är en uppgift som ligger utanför denna avhandlings ramar, men siffrorna ovan ger en bakgrund till varför det på flera håll i Svenska kyrkan upplevdes som angeläget att explicit vända sig till männen och höja ett varningens finger för en pågående feminisering av kyrkan.

Feminiseringstesens framväxt inom historievetenskapen kan sägas ha haft en föregångare i det tidiga 1900-talets oro för kyrkans utveckling. Att kyrkan genomgick en feminisering var en i högsta grad levande föreställning i svenskt kyrkoliv vid sekelskiftet. Hur kom den föreställningen till uttryck bland Kyrkobröderna? För att kunna besvara denna fråga kommer jag för det första att redogöra för Kyrkobrödernas omvärldsanalys och hur de själva tolkade den upplevda feminiseringen, för det andra hur Kyrkobrödernas bild av feminiseringen överensstämmer med feminiseringstesens och för det tredje hur feminiseringsbegreppet med fördel tolkas och används i en analys av Kyrkobrödernas verksamhet.

Kärnan i Kyrkobrödernas syfte och arbete var att, som de uttryckte det, "främja kristlig brödragemenskap". Det betraktades som en nödvändig uppgift i samtiden, eftersom alltför många män åsidosatte kyrkan och kristliga intressen. Det uttalade målet var att få männen att komma tillbaka till kyrkan, vilket vittnade om en implicit syn på kyrkan som feminiserad, åtminstone i statistisk bemärkelse. Det hördes, om än sällan, också explicita varningar om feminiseringen och dess följder. Så berättade lektor Tuve Fredrikson (1887–1958) från kåren i Falun i 1926 års upplaga av *Julbok för Västerås stift* om

en student som fått i uppdrag att hålla ett föredrag vid ett kyrkligt ungdomsmöte. Föredragets rubrik var "Vill du bli en man?" – men vid samlingen mötte föredragshållaren idel kvinnor. Fredrikson ville med detta exempel påvisa den allmänna utvecklingen i det svenska kyrkolivet: församlingslivet har förvisso blivit rikt, men "överallt är det kvinnliga inslaget förhärskande". Att kvinnorna var engagerade sågs inte som något negativt i sig, men om inte männen snart förstod att de behövdes i kyrkan var det "stor fara å färde, *faran för församlingens feminisering*".²¹⁴

Konsekvenserna av denna feminisering befarades vara mer långtgående än någon enstaka students missriktade föredrag. Den skulle i förlängningen påverka både prästerskapet, församlingen i sin helhet och kyrkans teologi: prästen kommer att anpassa sina predikningar efter dem som besöker gudstjänsten och innehållet får således "en allt starkare kvinnlig karaktär", varpå de få män som ännu besöker gudstjänsten tappar intresset. Än värre blir det, enligt Fredrikson, om prästen som ett resultat av detta lägger sig till med en "falsk känslsamhet".

Rädslan för att den statistiska feminiseringen skulle bana väg för en teologisk feminisering bottnade ytterst i en syn på män och kvinnor som var präglad av särartsideologin – kvinnor och män ansågs ha diametralt motsatta andliga behov, även om Fredrikson menade att alla människor var i behov av samma förlåtelse och inre förnyelse.²¹⁵ Den relation mellan statistisk och teologisk feminisering som Tine Van Osselaer fann bland feminiseringstesens förespråkare var en grundval i argumentationen hos Kyrkobrödernas medlemmar redan på 1920-talet. Det visar att Ann Braudes teori om att feminiseringstesens endast är en reproduktion av ett sedan länge existerande fiktivt narrativ – att den övertog de kristna männens självbild – har visst fog för sig.

Fredrikson angrep feminiseringen som en sjukdom och ville hitta ett "botemedel". Orsaken till den negativa utvecklingen låg enligt honom i att kyrkan inte hade erbjudit männen arbetsuppgifter som betraktades som lämpliga för dem, utan i stället förpassat dem till passivitet. I Kyrkobrödernas sammanhang kunde männen få bruk för sin av naturen aktiva läggning i sin tjänst för kyrkan.²¹⁶ Beskrivningen av feminiseringen som en smittosam sjukdom är också något som

moderna historiker tagit till sig. Ett illustrativt exempel är historikern Richard Shiels konstaterande att feminiseringen i Nordamerika förvisso hölls i schack under slutet av den andra stora väckelsen, men att dess genomslag inte helt kunde hindras.²¹⁷

I förhållande till den tidigare introducerade feminiseringstesen går det att urskilja flera paralleller. Den ökade andelen kvinnor i församlingslivet presenterades som roten till det problem som feminiseringen uppfattades vara. Om utvecklingen fortsatte fanns risken att teologin skulle bli känslosam, alltså feminin. En sådan farhåga vittnar om att den rådande teologin inte upplevdes som feminin i sitt grundläge.

Feminiseringstesen som den presenterades under 1900-talets sista decennier har stora brister. Samtidigt upplevdes feminiseringen som en realitet av ett flertal av männen inom kyrkan, och de ansåg det vara angeläget att försvara kyrkans maskulina attribut. Detta gällde i Sverige inte bara Kyrkobröderna utan också ungkyrkorörelsen i sin helhet och samma problematik ansågs verklig också i frikyrkliga kretsar.²¹⁸ Det finns med andra ord anledning att betrakta utvecklingen före och kring sekelskiftet 1900 som en period då männens religiositet uppfattades som ett problem och feminiseringstesens diskursiva aspekter har således empirisk bärkraft. Någon entydig statistisk feminisering är svår att peka på, men talet om en sådan användes som argument för att engagera männen i den kyrkliga verksamheten. Därför utgör Kyrkobrödernas rädsla för en tilltagande feminisering av Svenska kyrkan en avgörande utgångspunkt till föreliggande undersökning. Snarare än att motbevisa denna upplevda rädsla blir det viktigaste i det följande att analysera den i egenskap av vad Ann Braude kallar en narrativ fiktion.

Ett förbund för män

Ovan har jag visat att det skedde en förskjutning i synen på organisationens målgrupp från försöket att bilda ett lekmanaförbund 1907 till dess att Kyrkobröderna grundades 1918 – från en organisation som välkomnade både kvinnor och män till en mer strikt könssegregerad organisation. Särorganisering var i det tidiga 1900-talet ingenting kontroversiellt utan betraktades snarast som nödvändigt eftersom män och kvinnor var så väsensskilda. Trots att denna ordning var vanlig

både i kyrkan och i samhället i övrigt hade Kyrkobröderna dock ett behov av att legitimera sin explicita homosociala sammansättning, det vill säga det faktum att konstllhörigheten genom särorganisering var det utmärkande draget för förbundets medlemmar.

Fredrik Clason (1865–1954), aktiv i Uppsala första kår, publicerade 1919 en artikel med rubriken ”Kyrkan och lekmännen” i *Vår Lösen* där han avslutningsvis kort behandlade frågan om männens och kvinnornas roll i förbundet och i kyrkan. Det fanns enligt Clason två anledningar till att medlemskap för kvinnor i förbundet inte var aktuellt: för det första hade kvinnorna ”ett långt försteg” i gudstjänstliv och kyrklig verksamhet och för det andra behövde männen samlas med andra män för att deras ”särskilda gåvor” skulle uppväckas.²¹⁹ Detta rimmade väl med vad Carl Alm uttryckt året innan vid det möte för män då Svenska kyrkans lekmanaförbunds program presenterades: kyrkbänkarna beskrevs som fulla av kvinnor och bildandet av ett förbund enbart för män framstod som lösningen på detta ”problem”.²²⁰

Liknande argument står att finna i K.G. Fellenius presentation av Kyrkobröderna i Diakonistyrelsens bokserie *Vår Kyrka*. Han påtalade att kvinnorna länge ”fyllt våra tempel” och tagit aktiv del i missionsgårningen. Men i ”striden för kyrkan och kristendomen” behövdes enligt Fellenius ett ”kärleksfullt” deltagande också från männen, vilkas närvaro och engagemang avtagit.²²¹ Den kärleksfulla striden som Fellenius målade upp är en intressant paradox, vilken vi kommer att återkomma till i diskussionen om förbundets manlighetsideal i nästa kapitel.

Vilket var då det särskilt manliga arbetet och vilka var de särskilt manliga gåvorna som skribenterna efterfrågade? För att besvara den frågan behöver vi ta övriga delar av Clasons och Fellenius introducerande artiklar i beaktande. Clason närmade sig Kyrkobrödernas arbete utifrån ett bredare resonemang om lekfolkets uppdrag i Svenska kyrkan. I centrum stod två teman som hängde ihop med varandra: å ena sidan viljan att frångå ”prästkyrkan” och lekfolkets passiva kyrksamhet, ibland kallat ”kyrkobänksämbete”, och å andra sidan verkställandet av Martin Luthers (1483–1546) tanke om det allmänna prästadömet. Bortsett från det avslutande stycket, där han resonerade om Kyrkobrödernas särorganisering, eftersträvade Clason ett könsneutralt språk, men han landade trots detta i resonemang om att

prästerlig ledning av lekfolksorganisationer inte var aktuellt eftersom män inte var tilltalade av att befinna sig i en beroendeställning.²²²

Församlingsrörelsen, som Kyrkobröderna på sikt skulle utgöra en bärande del av, var trots återkommande lovord om kvinnors insatser i kyrkolivet en rörelse där männen stod i centrum. Det går i själva verket att förstå initiativet till och upprätthållandet av denna rörelse som intimt förknippade med – snarast som ett resultat av – männens upplevda frånvaro från kyrkan. Kvinnornas numerära dominans i gudstjänst- och församlingsliv utgjorde ett bärande element i synen på kyrkan och kristendomen som hotad. En arena som var beroende av kvinnor, som var ”feminiserad”, riskerade att förlora sin legitimitet och sitt inflytande. Det finns således anledning att ifrågasätta den bild som målas upp av Clason och Fellenius, att kvinnorna var utestängda från Kyrkobröderna för att de redan hade en framstående roll i församlingslivet. I stället kan vi tolka viljan att skapa aktiva, ansvarsfulla och arbetsvilliga församlingsmedlemmar som ett sätt att anknyta till vad som i samtiden uppfattades som typiskt och traditionellt manliga egenskaper och uppgifter. Bilden av ett passivt kyrkobänksämbete stämmer väl överens med idealbilden av den passiva och undergivna kvinnan och det var detta ämbete som bröderna ville avskaffa. När teologen Maria Södling i sin avhandling om genuskonstruktioner i Svenska kyrkan under mellankrigstiden konstaterar att Kyrkobröderna ”inte kritiserade kyrkans kvinnor” och att brödernas arbete inte byggde på idén om någon konkurrens mellan kvinnor och män har hon rätt i sak.²²³ Men genom att okritiskt göra förbundets beskrivning av mäns och kvinnors jämbördiga uppgifter i kyrkan till sanning försummar hon möjligheten att förstå målet med förbundets verksamhet ur ett maktperspektiv: målet var att ge *lekmännen* tolkningsföreträde och ett större utrymme i det kyrkliga arbetet och således att motverka en utveckling i samhället som innebar att kvinnor fick större inflytande.

För att förstå varför ett förbund för endast män bildades och vilket syfte en sådan organisation skulle tjäna behöver vi lyfta analysen från den emiska nivån, det vill säga Kyrkobrödernas egen bild av sin verksamhet. I det teoretiska ramverket i kapitel 1 skilde jag mellan implicit och explicit homosocialitet. Den förra består i de homosociala strukturer som uppstår i en någorlunda konsintegrerad miljö och den

senare är särorganisering som ett uttryck för en institutionaliserad könspolariserad ideologi. Den explicita homosocialiteten bygger på tvåkönsmodellens syn på kvinnor och män som diametralt motsatta varandra i biologiskt hänseende. I den kyrkliga föreningsverksamheten var särorganiseringens explicita homosocialitet länge en självklarhet. Ett tidigt exempel är bildandet av Svenska bibelsällskapet 1815 respektive Fruntimmersbibelsällskapet 1819. Uppdelningen fortsatte att vara regel snarare än undantag och syntes även i fördelningen mellan ungdomar i KFUM och KFUK när förbunden etablerades i Sverige under 1800-talet samt i scoutrörelsen när den uppstod i början av 1900-talet.²²⁴

Det fanns i Kyrkobrödernas fall en teologisk dimension i den homosociala organiseringen, i att verka inom ett brödraskap. Ett av de motiv som framfördes till bildandet av kyrkobrödraskap var ”gemenskapsbehovet”. Trots att gemenskap stod att finna i gudstjänstlivet sökte många, enligt kontraktsprost Otto Bolling (1879–1964) vid ett kyrkobrödramöte 1925, en ”mera fri och otvungen brödragenskap”.²²⁵ Som bakgrund till detta hänvisade Bolling, i likhet med flera andra bröder, till Luther, och i synnerhet till Schmalkaldiska artiklarna. I denna skrift angav Luther som en ”hjälp mot synden” förutom förkunnelsen, dopet och altarets sakrament även bikten, som också består av ”bröders samtal med varandra och tröstande av varandra”.²²⁶ Med sådana hänvisningar formades en föreställning om gemenskap och en uppmaning till ömsesidig omsorg mellan förbundets medlemmar.²²⁷ Likaså sjöngs och återgavs bland bröderna psalmer av Luther och Olaus Petri (1493–1552) som framställde Kristus som människornas broder, för att visa att brödraskapet skapade kärleksfulla och uppoffrande relationer.²²⁸

Det teologiskt motiverade broderskapet rymmer också en makt-dimension, som handlade om att upprätthålla en patriarkal ordning. Bröderna upplevde sin position i kyrkan som hotad på grund av kvinnornas ökande inflytande i församlings- och gudstjänstlivet. Michael Meuser betonar att homosocialiteten är särskilt viktig i sådana situationer: ”När mäns dominans ifrågasätts bidrar manlig homosocialitet till att förstärka manlig hegemoni. Den homosociala gruppen fungerar i ökande utsträckning som en fristad där män gemensamt kan bekräfta korrektheten och ’normaliteten’ i sina egna perspektiv på

genusordningen.”²²⁹ Enligt den feministiska forskningen har homosocialitetens främsta funktion varit att upprätthålla patriarkatet. Eve Kosofsky Sedgwick hävdar att det ”i varje mansdominerat samhälle råder ett särskilt förhållande mellan det manliga homosociala [...] begäret och strukturerna för bevarande och överföring av den patriarkala makten: ett förhållande grundat på en inneboende och potentiellt aktiv strukturell överensstämmelse”.²³⁰ Detta maktperspektiv är avgörande i studiet av Kyrkobröderna och andra mansrörelser. Genom att sluta sig samman i ett försök att upprätthålla männens hegemoniska ställning i kyrkan ville bröderna försvara inte bara sin egen position utan även kyrkans position i samhället.

Enligt Thomas Johansson har dock homosocialiteten ofta en dubbel funktion, nämligen ”både [...] att bevara makt och att uppnå intimitet och närhet mellan män”.²³¹ Johansson menar att vänskap mellan män ofta är tydligt ritualiserad, särskilt när de ska uttrycka känslor inför varandra, och anför som exempel det gränsöverskridande semierotiska beteende som ofta äger rum vid idrottsevenemang, bland såväl idrottarna som åskådarna.²³² Denna obegränsade intimitet har också en mer tillrättalagd motsvarighet. En sådan tillrättalagd och ritualiserad intimitet är den ”brödraring” eller ”brödrakedja” som var vanligt förekommande i samband med Kyrkobrödernas sammankomster under hela undersökningsperioden, särskilt i samband med att en ny kår bildades.²³³ De närvarande bildade en mänsklig kedja genom att fatta varandras händer. Ritualen hade sitt ursprung i förbundets allra tidigaste historia: de närvarande vid det konstituerande mötet den 22 oktober 1918 hade avslutat mötet med en bön under vilken de fattade varandras händer och bildade en sluten cirkel. Denna händelse har intagit en central position i förbundets egen historieskrivning. Bland annat återgav Erik Timelin den i sin historik som gavs ut i samband med tjugårsjubileet 1938, där författaren också konstaterade att gessten hade ”en dubbelt djup innebörd” eftersom en svårt sjuk anhörig till en av de närvarande inneslöts i bönen.²³⁴

Denna fysiska brödrakedja kan förstås som ett sätt att skänka legitimitet åt intimiteten i ett särskilt socialt sammanhang. Eftersom spontan intimitet män emellan var tabubelagd krävdes en homosocial kontext där ömhetsbetygelserna rymdes i en starkt ritualiserad praktik. Denna ritualiserade intimitet kan betraktas som en aspekt av det



Figur 3. Kyrkobroder bildar den så kallade brödraringen. Bilden är hämtad från Kbr 51:3 (1975). Okänd fotograf.

broderskap vilket medlemmarna uttryckte sin uppskattning över och värnade om. Det är möjligt att ett av syftena bakom särorganiseringen var att genom vad medlemmarna kallade broderskap uppnå ett visst mått av intimitet som utanför och utan förbundet hade varit svår för dem att realisera.²³⁵

Vilka var männen som bildade denna brödrakedja? Denna fråga besvarades i ett inlägg om förbundets organisation i *Kyrkobrodererna: En kort orientering och handledning*, utgiven i mitten av 1940-talet. Förbundets cirka 7 600 medlemmar var fördelade enligt följande schematiska och trubbiga yrkesgruppering:

Tjänstemän	1 425
Hantverkare och arbetare	1 386
Lantbrukare	1 296
Lärare	1 144
Affärsmän	916
Präster	762
Läkare, jurister, ingenjörer m.fl.	380
Utan angivet yrke	326

Skribenten konstaterar utifrån siffrorna att det mest glädjande är ”att gränserna mellan de olika samhällsgrupperna i stor utsträckning äro utplånade och att alla medlemmar känna sig som bröder”.²³⁶ Bilden nyanserades dock i en artikel av Gunnar Högquist (1890–1952) i förbundets tidskrift vid samma tid, där svårigheten att rekrytera såväl stor- som småstädernas arbetarklass kom till ytan. Representanter för ”allmogen” stod snarast att finna på landsbygden.²³⁷

Även om flera socioekonomiska grupper var representerade bland medlemmarna är det tydligt att en stor majoritet tillhörde medelklassen. Det kan förklaras med det sedan slutet av 1800-talet växande avståndstagandet från kyrkan bland arbetarklassen.²³⁸ Dessutom samlades den kristna, både svenskkyrkliga och frikyrkliga, arbetarklassen inom ramen för den socialdemokratiska Broderskapsrörelsen, vilken hade växt sig stark under 1930-talet.²³⁹

Framställningen av Kyrkobrödernas sociala sammansättning kan utökas något med hjälp av matriklar över kårråden, alltså styrelserna på församlingsnivå, där det går att urskilja några generella tendenser.²⁴⁰ I kårerna på landsbygden, vilka ökade i antal under 1940- och 1950-talen, var bröderna ofta lantbrukare alternativt gods- eller hemmansägare: så var fallet med 25 av de 134 kårrådsledamöterna i Lunds stift som finns listade i 1953 års matrikel. Motsvarande siffror för Västerås stift var 21 av 146 ledamöter. I städerna var lärarna överrepresenterade: 15 av de 134 ledamöterna i Lunds stift och 17 av de 146 i Västerås stift var folkskollärare. Tillkommer gör dessutom enstaka lektorer, läroverkslärare, rektorer och andra skolmän. De hade gott sällskap av kyrkoherdar och komministrar, kyrkvårdar och kantorer, ingenjörer och köpmän.²⁴¹

Ett par exempel från stad och landsbygd i Lunds stift kan ge ytterligare indikationer på förbundets sociala sammansättning. I Edestad, en knapp mil öster om Ronneby i södra Blekinge, bildades i april 1950 en kyrkobrödrakår, som 1953 hade 16 medlemmar. Ordförande och sekreterare blev lantbrukaren Ernst W. Olsson (1909–1990), bördig från Leråkra i Edestads socken. Han var också politiker och blev 1959 invald som centerpartistisk ledamot i riksdagens första kammar.²⁴² Kåren i Lund var både äldre och större än den i Edestad: den hade bildats våren 1935 och hade 75 medlemmar 1953. Lundakårens ordförande mellan 1950 och 1957 var Edvin Brugge (1903–1990),

docent i tyska vid Lunds universitet och lektor i tyska och engelska vid Malmö latinskola. Han delade sin fritid mellan Kyrkobröderna och Frimurare Orden. Förutom uppdrag i kåren hade Brugge andra positioner i förbundet: 1953–1962 var han sekreterare i Lunds stiftskonvent och från 1955 till 1966 var han ledamot i generalrådet.²⁴³

Både Olsson och Brugge var i yngre medelåldern när de engagerade sig i Kyrkobröderna. Mycket lägre än så sjönk inte åldern i förbundet och Gustav Carstensen (1894–1980) noterade i en historik över förbundet att bröderna ofta hade försökt nå de yngre männen; till och med så ofta att det gjorde ”ett nästan komiskt intryck [...] att gång på gång möta ropet efter ungdom”.²⁴⁴ Att Kyrkobrödernas huvudsakliga målgrupp var medelålders män från medelklassen skulle komma att påverka deras syn på kristen manlighet.

Alla mäns prästadöme

Utläggningarna om det allmänna prästadömet, vilka av förklarliga skäl var frekventa i en luthersk lekfolksorganisation, kan belysas ur ett genusperspektiv och kan i denna kontext förstås som ytterligare ett sätt att upprätthålla mäns hegemoniska ställning i förhållande till kvinnor. Fredrik Clason beskrev i en artikel i *Vår Lösen* 1919 det allmänna prästadömet som att alla kristna (män) ska agera som präster och således vara medansvariga för kyrkan. Det gäller inte minst vad Clason kallade församlingskärnan: församlingens ”ledande, initiativtagande arbetscentrum”. Här framträder en vilja att gå från det (kvinnliga) passiva till det (manliga) aktiva. Återigen skrevs kvinnorna bort från det avgörande församlingsarbetet; församlingskärnan skulle utgöras av män, precis som staben av biskopar, präster och andra beslutsfattare i den kyrkliga organisationen vid den här tiden. Clason bidrog ytterligare till könspolariseringen när han uppmanade lekfolket att ta plats i kyrko- och skolråd samt fattigvårds- och barnavårdsnämnder där det endast undantagsvis var möjligt för kvinnor att delta och yttra sig.²⁴⁵ Det allmänna prästadömet framstår i Clasons framställning närmast som ett alla mäns prästadöme.

Clasons resonemang liknar det som samma år presenterades i *Varför Kyrkobrödernas förbund bildades*, ett introduktionshäfte skrivet av Nathan Söderblom. Häftet inleddes med ett konstaterande:

”Varje kristen är präst. Så lär Skriften. Och när kyrkan hade glömt det, uppställde Luther läran om de kristnas allmänna prästadöme.” Detta innebar enligt Söderblom att alla kristna hade ”rätt och plikt [att] verka i församlingens tjänst”.²⁴⁶ Även här motiverades Kyrkobrödernas uppgift att aktivera lekmännen i kyrkans arbete med läran om det allmänna prästadömet.

Fellenius text i *Vår Kyrka* från 1926, vilken alltså skrevs när förbundets arbete hade hunnit ta fart, gav en något annorlunda bild och syftade till att mycket kortfattat beskriva Kyrkobrödernas arbete. Förbundets främsta mål var enligt Fellenius att medlemmarna skulle nå andlig fördjupning, inte minst genom det allmänt förekommande bibelstudiet. Även om en församlingspräst ofta närvarade vid dessa studier inleddes samtalet i regel av en av bröderna, som alltså förlänades en aktiv och förhållandevis framstående roll i bibelutläggningen. Likaså gavs bröderna möjlighet att predika i samband med olika andaktsstunder och gudstjänster.²⁴⁷ Fellenius skildring ger prov på en komplementär syn på mäns och kvinnors uppgifter i kyrkan. När han tog upp kvinnors omfattande gärning i kyrkan hänvisade han till missionsarbetet, men inom Kyrkobröderna var det exegetiska studier och förkunnelse som stod i centrum. Genom att verksamheten delades upp på detta sätt upprätthölls en åtskillnad mellan manligt och kvinnligt i församlingslivet, och det offentligt präglade och förkunnande uppdraget var förbehållet männen.

Förbundets tidskrift vittnar genomgående om en förväntan på förbundets medlemmar att de skulle vara aktiva församlingsmedlemmar och att de skulle äga teologisk kompetens. I ett föredrag av Tord Ström (1878–1955), komminister i Hagalund i Stockholm, som återgavs i tidskriften uppmanades bröderna att samtala med prästerna om deras predikningar och sålunda utöva inflytande över gudstjänstlivet.²⁴⁸ Även Otto Bolling ansåg det vara en uppgift för förbundet att tillgodose medlemmarnas behov av kunskap såväl om Bibeln som i kyrkopolitiska och sociala frågor. I anknytning till vad Bolling kallade aktivitetsbehovet anknöt även han till det allmänna prästadömet, vilket fullgjordes ”då jag besöker gudstjänsten i kyrkan och nattvardsbordet, i mitt hem, där jag kan vara ett föredöme för övriga fäder, söner och döttrar i byn; det allmänna prästadömet i mitt jordiska kall: jag är ett föredöme ifråga om plikt och arbetsvil-

lighet”.²⁴⁹ Här kopplades återigen idén om det allmänna prästadömet till hegemoniskt manliga egenskaper som plikt och arbetsvillighet.

Väsentligt för Kyrkobrödernas förståelse av det allmänna prästadömet var det ideal som stod i centrum för förbundets maskulinitetskonstruktion: ansvar. När Sveriges Kyrkliga Studieförbund (SKS), i samarbete med bland annat Kyrkobröderna, på 1960-talet tog fram en programskrift för lekfolket i Svenska kyrkan fick den namnet *Lekman tar ansvar*.²⁵⁰ Titeln fångar vad vi, för att parafrasera idéhistorikern Ronny Ambjörnssons tes om skötsamhet, kan kalla den ansvarsfullhetens kultur som präglade förbundet under hela undersökningsperioden.²⁵¹ Ett tidigt och illustrativt uttryck för denna kultur är det tal som Gustaf Garde höll i samband med en församlingsafton i Stockholms Maria församling den 30 november 1926.²⁵² I tidskriftens referat står det bland annat:

Allt tydligare blir förnimmelsen bland oss, som lärt älska och vara tacksamma för denna vår kyrka, att liksom hon i forna andligt ”bortkomna” tider fört vårt folk till rätta igen – så är det ock henne, som Herren har utsett att göra det i denna brydsamma och kaotiska tid. Detta gör, att våra förväntningar på henne stegrats i betydande grad under de senaste åren – men det gör ock, att vi känna, att *ansvaret* och kravet gälla också oss. Vi tillhöra ju en luthersk kyrka – vi äro stolta och tacksamma därför och vilja alls icke någon ändring däri – men även Martin Luther har i Kristi anda givit oss ordet om det ”allmänneliga prästadömet”. Vi bära därför ock *ansvaret* för kyrkans arbete och för vårt folks lyckliga framtid och vi äro pliktiga ”att bära varandras bördor”, såsom aposteln ord lyder. Medvetandet därom har på nytt vaknat i lekmännens led, och vi hava börjat känna, att det alls icke går för sig längre att vältra över *ansvaret* och bördorna på ordets förkunnare blott – detta är väl mycket bekvämt, men är icke lutherskt, icke heller efter Jesu sinne.²⁵³

För Garde och Kyrkobröderna utgjorde ansvaret för församlingslivet – att assistera prästen i hans uppgifter och att vara prästens förlängda arm i arbete och vardag – fundamentet i det allmänna prästadömet.²⁵⁴ Citatet vittnar också om den vikt som fästes vid den lutherska identiteten. Det allmänna prästadömet – och därmed det

aktiva fromhetslivet – framstod som ett bärande element i förbundets lutherska fromhetsliv. Trots Kyrkobrödernas ekumeniska anspråk intog lutherdomen återkommande en särställning och presenterades som en förutsättning för den manliga kristendomen, vilken skulle vara präglad av ansvar och aktivitet. Vid flera tillfällen idealiserades det lutherska på bekostnad av det romersk-katolska. Återkommande var också en kritik mot ”ritualismen” i kyrkan, vilket i förlängningen kan tolkas som en kritik mot den romersk-katolska kyrkan och dess inflytande i Svenska kyrkan – inte minst genom den högkyrklighet som däri började växa fram under 1920- och 1930-talen.²⁵⁵

I sitt föredrag ”Altaret och Själen” hävdade Carl Fromén (1897–1975), kyrkoadjunkt i Huddinge församling, att ”ritualismen” dolde ”Guds rena ord och kravet på ett rättfärdigt, praktiskt helgelseliv”.²⁵⁶ Vad som sågs som ett överdrivet fokus på det estetiska blev med andra ord ett kännetecken för en kristendom som underminerade ett aktivt fromhetsliv. Genom att ”ritualisterna” framställdes som passiva omanliggjordes deras fromhet, samtidigt som den egna liturgiska och teologiska hållningen framställdes som manlig.²⁵⁷

En intressant kontrast till Froméns hållning står att finna i stiftsadjunkten Simon Forshems (1902–1975) artikel från 1939, ”Männen och kyrkan”. Forshem menade att män, som ett resultat av sin utåtvändhet, hade ett mer utpräglat sinne för liturgi än vad kvinnor hade. Han underströk att liturgin inte var ett stämningsmoment. Att ställa liturgin i centrum skulle i stället vara ett sätt att ta vara på männens utåtvändhet, att fånga deras uppmärksamhet och engagera dem i gudstjänsten. I uppskattande ordalag undrade författaren om det var på grund av sin starka liturgiska prägel som den romersk-katolska kyrkan hade ”större inflytande över männen än någon annan kyrka”.²⁵⁸

Motsättningarna mellan Fromén och Forshem vittnar inte bara om den mångfald av fromhetsinriktningar som rymdes inom Kyrkobröderna,²⁵⁹ utan också om att representanter för dessa inriktningar gjorde genus på olika sätt. Genom att peka på estetiken och passiviteten i ”ritualismen” framställde Fromén det liturgiska som något kvinnligt, medan Forshem i stället beskrev det liturgiska i termer av utåtvändhet och engagemang för att framhäva dess manliga drag.

Också i Manfred Björkquists bidrag i *Kyrkobröderna: En kort orientering och handledning*, vilken utkom i tre upplagor under 1940-

och 1950-talen, var det genomgående temat, som så många gånger tidigare i brödernas texter och föredrag, den kristne mannens ansvar. Grunden för vad Björkquist kallade "lekmannakyrkan" var ansvaret för församlingen, kyrkan och samhället: "Vi måste allt mer göra allvar av lekmannakyrkan kanske särskilt i den meningen, att varje aktiv kristen känner sin delaktighet i *ansvaret* och icke lägger över detta *ansvar* på prästen allena."²⁶⁰ Parallellerna till det allmänna prästadömet är uppenbara, även om Björkquist här inte använde begreppet. Trots att ansvaret skulle bäras av "varje aktiv kristen" kvarstår det faktum att skriften och dess innehåll hade uteslutande män som målgrupp – det var männen som skulle utgöra den aktiva och ansvarsfulla lekmannakyrkan.

Den ansvarsfulle kristne mannens antites var den oengagerade och egocentriske mannen. "Farligast av allt", konstaterade Björkquist, "är här likgiltigheten, som frestar oss att gå ur vägen, att inrätta det bekvämt för oss, att blunda, då vi ej vilja se."²⁶¹ Genom att konstruera vad George L. Mosse kallar en motbild lyfte Björkquist fram ansvaret och engagemanget som maskulint kodade ideal och ställde dem mot passiviteten, en egenskap som sedan länge var intimt förknippad med femininitet.²⁶² Det allmänna prästadömet, eller "lekmannakyrkan", framställdes således som något till sitt väsen manligt, eftersom dess utgångspunkt var aktivitet och ansvar.

Björkquist valde även att framhäva mannens position i familjen genom att hänvisa till treståndsläran. Som "präst i sitt hus" var det en av husfaderns mest utmanande uppgifter att se till att husandakt ägde rum regelbundet, och att förnya andaktslivet i hemmet var en av brödernas många uppgifter.²⁶³ Som har framgått ovan stod ofta brödernas engagemang i offentligheten i fokus under förbundets första decennier, mer sällan förespråkades aktivt denna typ av privata fromhetsliv. Snarast framställdes det under förbundets första decennier som kvinnans uppgift att upprätthålla familjens och barnens fromhetsliv.²⁶⁴ Genom att koppla familjens privata fromhetsliv till "lekmannakyrkan" gjorde Björkquist en omkodning: från att ha varit ett kvinnligt kodat ansvarsområde blev det en del av det manliga programmet för ett aktivt fromhetsliv. Som kommer att framgå i kapitel 3 blev mannens roll som familjefar viktigare senare i förbundets historia.

”Lekmannakyrkan” hade sin motbild i vad som, inte minst under 1930-talet, nedsättande brukade kallas ”prästkyrkan”: ett församlingsliv där prästen ensam stod för all verksamhet och lekfolket passiviserades. Det ansågs vara på grund av prägeln av ”prästkyrka” som så många män övergivit kyrkan och gudstjänstlivet; de ansågs inte passa för att inta en passiv roll, utan ville verka i sammanhang där de kunde agera aktivt och ansvarsfullt.²⁶⁵ ”En man kan ej gå sysslolös och så ha rörelserna utanför kyrkans hank och stör lagt beslag på mången god man”, angavs som orsak till att männen sökt sig bort från kyrkan och till väckelserörelser, studiecirklar, vetenskapen och arbetarrörelsen.²⁶⁶ I sitt föredrag ”Kyrkan och nutiden” hävdade generalsekreterare K.G. Fellenius att prästerskapet under ”de senaste årtiondena” förkunnat en praktisk kristendom, vilket skapat ett nytt intresse för kyrkan hos männen.²⁶⁷ Fellenius såg denna vilja till aktivitet som något essentiellt manligt: han menade att ”det manliga psyket [...] kräver att *handla*, att sätta in något av den manliga kraften i kyrkans verksamhet”.²⁶⁸

Genom att ta avstånd från ”prästkyrkan” markerade bröderna dessutom sin position som lutheraner och kritiserade den romersk-katolska, och i vissa fall även den högkyrkliga, synen på ämbetet. Ett tidigt exempel på sådan kritik är den ledare som Manfred Björkquist skrev i *Vår Lösen* i samband med Kyrkobrödernas tioårsjubileum 1928. Kyrkobröderna var enligt Björkquist en folkkyrklig rörelse, vilket bland annat kom till uttryck i förbundets inställning till prästen och ämbetet. Han markerade mot en ”högkyrklig ämbetskult” och underströk att förbundets medlemmar verkade med och omkring prästen, snarare än vid sidan om honom som andligt underordnade.²⁶⁹ I ett föredrag som publicerades i *Kyrkobröderna* 1935 hävdade domprosten i Härnösand, Per Söderlind (1865–1947), att prästkyrkan var en romersk företeelse, vilken stod i strid med en reformatorisk kyrko- och ämbetssyn.²⁷⁰ Ett par år senare upprepade Söderlind detta budskap i ett föredrag om ”Kyrkan och lekfolket”, men tillade då att lekfolket i Sverige även efter reformationen förblivit passiva på grund av ”den lutherska kyrkans kynne” och ”det svenska folklynnet”.²⁷¹ År 1958 framträdde en snarlik bild i ett föredrag av domprosten i Stockholm, Olle Nystedt (1888–1974), som ställde den svenskkyrkliga prästen ”i direkt motsats” till den romersk-katolska, vilken han kallade ”mässofferpräst”. Nystedt menade därutöver att högkyrkligheten i

detta avseende var ”mer katolsk än luthersk”.²⁷² Samma antikatolska argument anförde Alf Tergel (1935–2007) i artiklar i tidskriften under 1960-talet, där han ville påvisa att den romersk-katolska kyrkan var en odemokratisk prästkyrka vars styrelsesätt beskrevs som liknande det i ”kommunistdiktaturen”. Den demokratiska lutherska lekmanna-kyrkan kännetecknades å sin sida av broderskap och jämställdhet, och där stod församlingen snarare än prästen i centrum.²⁷³

Komministern Dan Nyberg (1913–1971) uttryckte också skepsis mot prästkyrkan och menade dessutom att det fanns ett samband mellan prästens ställning i församlingen och männens kyrklighet: ”Det får inte vara bara prästkyrka, då blir det bra lätt också bara ’fruntimmerskyrka’. Lekmännen måste aktivt vara med och känna ansvaret tillika med prästen för kyrkans framtid och därmed evangeliets.”²⁷⁴ Genom att antyda att män hade anlag för att vara aktiva och att kvinnor var bättre lämpade för rollen som passiva åhörare gjorde Nyberg en koppling mellan skällsordet ”prästkyrka” och en kvinnlig dominans i församlingslivet.²⁷⁵

Sammanfattande analys: Samhälle, kyrka och manlighet i kris

Vid ett föredrag under 1930 års generalkonvent påtalade K.J. Ekman (1863–1950) att lekmännens insats var särskilt viktig i kristider för kyrkan. Ekman, och många med honom, menade att det rädde oroliga tider bland annat på grund av den rotlöshet som industrialiseringen gett upphov till. Också den religiösa splittringen – både den yttre, orsakad av väckelsen och frikyrkorörelsen, och den inre, orsakad av bibelkritiken och liberalteologin – hade bidragit till kristillståndet. Utöver detta ledde materialismen till social, ekonomisk och politisk splittring. Religionen hade enligt Ekman blivit en privatsak, med följderna att ”trots mot samhällsordningen, förakt för föräldramyndigheten och all överhet, brott av alla slag, barn utom äktenskapet, skilsmässor, fosterfördrivning, sedeslöshet och ett otyglat nöjesliv” hade blivit allt vanligare. Situationen liknades vid den som rädde i det förfallna Rom som Paulus reagerade mot, och kristendomen ansågs nu som då behöva slå rot i människorna för att skapa ett bättre, mer moraliskt högtstående samhälle.²⁷⁶ Det var ofta detta föreställda

kristillstånd som motiverade Kyrkobrödernas verksamhet: samhället var i behov av kristna män som, likt Paulus, agerade för att inskräpa vikten av kristna värderingar.

Åren kring sekelskiftet 1900, då grundandet av ett lekmanaförbund inom Svenska kyrkan initierades, har av flera forskare beskrivits som en tid då maskuliniteten befann sig i kris. Industrialisering och urbanisering innebar att tidigare manlighetsideal sattes i gungning samtidigt som mäns ensamrätt till den offentliga sfären utmanades av en växande kvinnorörelse.²⁷⁷ Michael Messner menar att rädslan för en feminisering av samhället resulterade i bildandet av homosociala institutioner där män, i avskildhet från kvinnor, kunde ägna sig åt verksamheter som ansågs vara manliga.²⁷⁸ Det var med andra ord inte endast i kyrkliga sammanhang som kvinnors ökade deltagande och inflytande upplevdes som ett hot. Här utkristalliseras en intressant och avslöjande parallell: på samma sätt som det bildades homosociala organisationer som en reaktion mot kvinnors ökade inflytande i samhället bildades det homosociala organisationer som en reaktion mot kvinnors ökade inflytande i kyrkan.

Bara några månader innan Kyrkobröderna grundades infördes i Sverige allmän rösträtt för kvinnor. Bröderna diskuterade emellertid varken rösträttsfrågan eller andra kvinnoemancipatoriska samhällsfrågor, åtminstone inte officiellt, och kan därför inte anses ha utgjort en direkt reaktion mot den i samhället växande kvinnorörelsen. Att manligheten vid sekelskiftet 1900 befann sig i en större kris än vid andra historiska brytpunkter har på goda grunder ifrågasatts,²⁷⁹ men likväl kan vi förstå upprättandet av detta slags homosociala institutioner på olika nivåer som organiserade reaktioner mot vad som upplevdes som kristillstånd.

Till skillnad från många andra mansrörelser, både religiösa och sekulära, samlades Kyrkobröderna kring lovprisningen av Gud snarare än kroppslig styrka, tävlan och våld. Vilka ideal som hyllades och fördömdes diskuterar jag närmare i nästkommande kapitel, men vi har redan sett att brödernas verksamhet inte huvudsakligen kretsade kring de kroppsliga ideal som var så förhärskande vid tiden, bland annat inom muskelkristendomen. Förbundet skulle i stället ägna sig åt den inre linjens uppbyggelseverksamhet och den yttre linjens offentliga verksamhet, vilka bar tydliga likheter med 1800-talets

inremissionsarbete. Vad Kyrkobröderna däremot hade gemensamt med flera andra mansrörelser var att de genom den homosociala ordningen skapade vad Michael Meuser kallar en "maskulin autenticitet".²⁸⁰ Denna autenticitet, eller männens särskilda gåvor, kunde enligt bröderna endast väckas i ett uteslutande manligt sammanhang; bara där det inte fanns några kvinnor kunde den kristne mannen vara sig själv och den Gud skapat honom till.

Genom att bilda en homosocial ordning skapade Kyrkobröderna en diskurs som definierade hur i synnerhet män, men i viss utsträckning även kvinnor, skulle vara. Hur denna diskurs utformades kommer att diskuteras mer utförligt i kommande kapitel, men det kan redan här noteras att brödernas maskulinitetskonstruktion hade en tydligt konfessionell prägel, vilket framför allt synliggjordes i deras tolkning av det allmänna prästadömet. Det var utifrån denna lutherska doktrin som förbundets ledare definierade medlemmarnas uppdrag i organisationen och i kyrkan som helhet. Brödernas tolkning av doktrinen innebar att alla döpta personer, eller åtminstone alla döpta män, hade ett ansvar att aktivt arbeta för kyrkan i sin vardag. Ledorden för det allmänna prästadömet var just ansvar och aktivitet, vilket resulterade i att lutherdomen framställdes som en särskilt manlig konfession. Bröderna talade om det allmänna prästadömet som vore det könsspecifikt, och det blev därför i deras diskurs en doktrin som endast angick männen.²⁸¹

Utgångspunkten i det allmänna prästadömet delade bröderna med 1800-talets inre mission. Det resulterade också i stora likheter vad gäller det utåtriktade arbetet. Att verka bland människor som saknade kontakt med kyrkan, besöka gamla och sjuka och engagera sig i söndagsskolan var självklara inslag i verksamheten både för den fjellstedtska inre missionen och för kyrkobrödrarörelsen. Nästa kapitel handlar om denna verksamhet och hur bröderna framställde den.

Praktiker och principer i arbetet för ett manligt kristet Sverige

Kyrkobröderna såg en stor fara i församlingslivets feminisering. Denna oro var en bidragande orsak till att förbundet bildades och ett sätt för medlemmarna att legitimera etablerandet och upprätthållandet av en svenskkyrklig mansrörelse. I detta kapitel kommer jag att titta närmare på förbundets verksamhet samt presentera och analysera medlemmarnas konstruktioner av en kristen manlighet och sätta in dem i sin genushistoriska kontext. Kapitlet kommer att belysa såväl kontinuitet som historiska brytpunkter i hur förbundets manlighetsideal förändrades över tid.

I tidigare internationell forskning har historiker som Norbert Busch och Olaf Blaschke påvisat initiativ under 1900-talet till vad de kallar en (re)maskulinisering av det kristna fromhetslivet.²⁸² En tongivande strategi i dessa initiativ var ett religiöst historiebruk där Kristus framställdes som en stridande och segrande konung snarare än – som var vanligt vid tiden – som lidande och besegrad. På samma sätt försökte de kristna männen i Buschs och Blaschkes undersökningar omkoda attribut som allmänt upplevdes som feminina till att framstå som hegemoniskt maskulina. Även om (re)maskuliniseringsbegreppet, som framgått i tidigare kapitel, är problematiskt så är det i detta sammanhang av intresse att undersöka vilka strategier Kyrkobröderna tillämpade för att motverka vad de upplevde som en feminisering av församlingslivet som hotade kyrkan.

Det huvudsakliga källmaterialet för kapitlet är förbundets tidskrift *Kyrkobröderna*. Den förmedlade såväl ideal för de kristna lekmännen – förbundets manlighetsideal – som rapporter om arbetet för organisationen, kyrkan och samhället runtom i landet.

Kapitlet är indelat i sex avsnitt, vilka på olika sätt belyser konstruktionen av en kristen manlighet inom ramen för förbundet. Det första avsnittet handlar om brödernas praktiska fromhetsliv och hur det på ett särskilt sätt relaterade till männens verklighet. I det andra avsnittet rör jag mig huvudsakligen på en diskursiv nivå och jämför det i europeisk och nordamerikansk kristendom vid tiden så vanliga militaristiska språkbruket med brödernas framställning av en kristen manlighet, samt belyser andra typer av manlighetsideal inom förbundet. Också det tredje avsnittet rör brödernas språkbruk, men i centrum står i stället bilden av Kristus, vilken som vi sett varit viktig för andra europeiska kristna mansrörelser. I det fjärde avsnittet framkommer det hur Kyrkobröderna hanterade allmänkristna egenskaper och värden som ödmjukhet, lydnad och kärlek, vilka i det omgivande samhället ofta förknippades med kvinnlighet. Det femte avsnittet sätter fokus på en arena vilken också var förknippad med kvinnan, nämligen hemmet, och visar vilken plats förbundets medlemmar ansåg att den kristne mannen skulle ha där. I det sista avsnittet diskuterar jag brödernas förhållande till nykterhetsrörelsen och deras syn på den under 1950-talet återaktualiserade ”alkoholfrågan” samt hur brödernas svar på den frågan användes i deras konstruktion av en kristen manlighet. Kapitlet avslutas med en sammanfattande analys där jag sätter resultaten i relation till tidigare forskning och det teoretiska ramverket.



Vilket slags arbete förespråkade och bedrev Kyrkobröderna? Vilka strategier och ideal anammade förbundet för att intressera de svenska männen för kyrkan och kristendomen? Hur förhöll sig brödernas sätt att göra genus till det omgivande samhällets genusdiskurser?

Folkhemmet, kriget och kyrkan

När Kyrkobröderna 1928 firade sitt tioårsjubileum hade ett nytt begrepp lanserats, som skulle komma att färga den svenska politiken under flera decennier: "folkhemmet". Per Albin Hanssons (1885–1946) och socialdemokratins folkhemsidéologi byggde i korthet på att en stark statsmakt, präglad av samförstånd snarare än klasskamp, skulle skapa lika villkor för alla medborgare i ett tryggt välfärdssamhälle.²⁸³ Detta samförstånd fick även ett religiöst inslag under andra världskriget, när riksdagen och kyrkomötet samlades under parollen "den svenska linjen är den kristna linjen". I egenskap av nationell folkkyrka knöts Svenska kyrkan till den svenska linjen, vilket mötte kritik bland såväl frisinna som frikyrkliga. På sikt skulle detta emellertid bli en förlust för kyrkan. Anders Jarlert sammanfattar det på följande sätt: "Kriget betraktades som ett olyckligt avbrott i utvecklingen, och kyrkans insatser och erfarenheter från krigsåren sågs inte som någon resurs för det rationella, framtidsinriktade arbetet."²⁸⁴

Kriget framkallade i Sverige ett behov av en gemensam värdegrund, vilken inte minst skulle byggas i skolan. År 1940 inleddes den första i raden av utredningar och kommissioner som skulle reformera skolan, något som fick betydelse särskilt för kristendomsämnet. I den demokratiskt fostrande folkhemsskolan var religionsfriheten avgörande, varför den konfessionella undervisningen och morgonandakterna såväl som de administrativa banden mellan kyrka och skola efter kriget kom att ifrågasättas och på sikt även avskaffas.²⁸⁵ Denna process pågick under flera årtionden, men samlingen kring kristna värden under krigsåren och uppbrottet från desamma i skolans värld efter freden markerar en skiljelinje i svensk kyrkohistoria. Sekulariseringen av skolan blev en ödesfråga som engagerade kristna från flera olika samfund.²⁸⁶

Läget i kyrkan under efterkrigstiden påverkades också av den demokratiserande utvecklingen under 1930- och 1940-talen, med introduktionen av politiska partier i kyrkopolitiken och ett successivt ökat inflytande från lekfolket i kyrkomötet. Einar Billings (1871–1939) folkkyrkobegrepp vann förnyad mark under 1950-talet, men denna gång i en ny skepnad, främst företrädd av prästen och experten i Diakonistyrrelsens socialetiska delegation, Karl-Manfred

Olsson (1919–1996). Olsson var skeptisk till Billings ”snäva” religiöst motiverade folkkyrkotanke och satte i stället demokratisering som folkkyrkans främsta devis: det aktiva lekfolket skulle, tillsammans med de förtroendevalda, utöva större inflytande i kyrkan. En sådan utveckling såg Olsson, och många med honom, som nödvändig i en tid då kyrkan var på väg att tappa greppet om folket.²⁸⁷

En praktisk kristendom

Som har framgått av tidigare kapitel var ansvarsidealet bärande för Kyrkobröderna och det hörde nära samman med att inta en aktiv roll i församlingslivet: ansvar var parat med aktivitet.

Gunnar Sundqvist, som var Kyrkobrödernas resesekreterare från 1929 till 1933 och tillika studieledare för Diakonistyrelsen, fastslog i en presentation av förbundet att dess främsta uppgift var att ”väcka och stärka *ansvaret* för kristen tro och kyrka”. Den passiva kyrkligheten, som Sundqvist kallade den, räckte inte, utan de kristna lekmännen var kallade att utföra sin församlingstjänst ”i förbön och arbete, i offer och trohet”. För att väcka ansvaret krävdes bibelstudier, andakter och förvärvandet av kunskaper om kyrkan och kristen tro.²⁸⁸ Sundqvists och Kyrkobrödernas kritik mot en passiv kristendom var inte ny utan går att spåra till 1600- och 1700-talens pietistiska väckelse och dess uppdelning mellan ytligt och sant troende människor. Bland andra Johann Arndt (1555–1621) och Philipp Jacob Spener (1635–1705) framhöll att en uppriktig kristen övertygelse också måste få konsekvenser för människors leverne.²⁸⁹

Kyrkobröderna arbetade i huvudsak på lokal nivå, i församlingskårer. Kåren i Oscars församling i Stockholm delade in sin verksamhet i tre delar, vilket är typiskt för hur arbetet såg ut på många platser, såväl i städer som på landsbygden, i norr och söder. Den främsta delen var det inre arbetet. Inom ramen för detta höll kåren två ordinarie sammankomster per månad, varav den ena var ägnad åt bibelstudier och den andra åt föredrag och diskussioner om ”någon aktuell kyrklig eller social fråga”. Detta kombinerades med mer sporadiskt förekommande aktiviteter såsom studiebesök hos Diakonistyrelsen, Ersta diakonissanstalt, diakonanstalten på Stora Sköndal och Stockholms sjömansinstitut. Under kårens första år, när medlemmarna

fortfarande var få, anordnades en läsecirkel där bröderna studerade nyutkommen religiös litteratur.

Det inre arbetet kompletterades med praktiskt församlingsarbete, bland annat kollektupptagning i gudstjänsten och flygbladsspridning. Bröderna i Oscars församling anordnade dessutom en gång om året en julfest för alla anställda och på annat sätt aktiva i församlingen, och två gånger om året arrangerade de offentliga gudstjänster där bröderna gav ”korta vittnesbörd”. Intressant i sammanhanget är att det i sammanfattningen av verksamheten explicit nämns att kåren ”några gånger” arrangerat möten endast för män. I regel deltog alltså kvinnor vid brödernas samlingar, vilket jag återkommer till i kapitel 5. Den mest omfattande uppgiften inom det praktiska församlingsarbetet för Oscarskåren var emellertid de aftonböner som de förrättade och ansvarade för fyra dagar i veckan under terminstid.

Den tredje delen av verksamheten var sociala uppgifter, och arbetet med att övervaka villkorligt dömda och frigivna fångar framställdes som särskilt viktigt.²⁹⁰

I regel träffades bröderna i församlingshemmet, och även att uppföra sådana såg de som sin uppgift. I Jönköping bildade bröderna en ekonomisk förening som stod bakom byggandet av fyra församlingshem i staden.²⁹¹ I det följande ska beståndsdelarna som bröderna ansåg ingick i en praktisk kristendom närmare presenteras och analyseras.

Bibelstudier och socialt arbete

För Kyrkobröderna, precis som för de tidiga pietisterna, var bibelstudiet den viktigaste aktiviteten. En stor majoritet av landets kårer, om inte alla, byggde redan i ett tidigt skede sin verksamhet kring regelbundna träffar för bibelstudier. I sin rapport till 1929 års generalkonvent betraktade generalsekreteraren Fellenius att kårernas arbete längs den inre linjen var så självklart att han inte behövde presentera det närmare, utan han nöjde sig med att konstatera att det förekom bibelstudier i samtliga kårer.²⁹² Nästan fyrtio år senare var bibelstudierna fortfarande den mest grundläggande beståndsdel i kårernas verksamhet.²⁹³

Den yttre linjens arbete bestod enligt rapporten till generalkonventet 1929 i besök på sjukhus och ålderdomshem samt anordnande av evenemang för gamla.²⁹⁴ Även här ser vi en kontinuitet över

tid: i kårernas verksamhetsberättelser som publicerades i tidskriften är olika slags samkväm med gamla och sjuka ett stående inslag. Denna typ av socialt arbete lyftes ofta fram, både som ett eftersträvänsvärt ideal och som en vanlig del av den faktiska verksamheten. Som ett exempel kan nämnas en artikel om "Lekmännens plats i kyrkans arbete" från 1932, där skribenten menade att uppgiften att hjälpa de nödställda och fattiga samt besöka de sjuka var betydelsefull därför att de grupperna saknades i kyrkorna. Gudstjänstfirarna var i regel, enligt författaren, de som hade det väl ställt, samtidigt som en känsla av skam höll de fattiga borta från kyrkan.²⁹⁵ Sett ur detta perspektiv är det inte underligt att besök hos gamla och sjuka förblev en viktig del av Kyrkobrödernas verksamhet.

Bröderna uppmanades att vara aktiva i det sociala arbetet inte bara på församlingsnivå utan även politiskt på kommunal och statlig nivå. Utöver aktiviteterna på sjukhus och ålderdomshem tycks emellertid det sociala arbetet i praktiken ha varit undanskymt. Vid både 1928 och 1930 års generalkonvent påpekade K.G. Fellenius bristen på insatser i det sociala arbetet och hänvisade till förbundets stadgar, som fastslog att förbundet skulle förverkliga det kristna kärleksbudet i samhället genom "medlemmarnas aktiva deltagande i det arbete, som av stat, kommun, församling och frivilliga sammanslutningar i sådan riktning utföres".²⁹⁶ Omsorgsaspekten av det allmänna prästadömet är särskilt intressant eftersom den typen av arbete uttryckligen framställdes som lämpligt för både kvinnor och män. Till exempel menade Salakårens Hugo Norberg (1866–1932) att "mannen [...] behöves i församlingsarbetet vid sidan om kvinnan. Männen kunna lika väl som kvinnorna söka upp de sjuka och fattiga i församlingarna och å sjukhus, de kunna intressera sig för dem och även bidra till minskande av deras bekymmer".²⁹⁷

Praktisk omsorg var vid denna tid kvinnligt kodad, men historikern Anna Prestjan har visat att kristna mäns deltagande i det sociala arbetet i början av 1900-talet beskrevs i termer av "aktivitet, modig beslutsamhet, kraft, aktivism och handlingskraft". Det offentliga och samhällstillvända sociala arbetet framställdes som något manligt och användes enligt Prestjan som en maskuliniserande strategi. På samma sätt kunde den praktiska delen av det sociala arbetet verka maskuliniserande om det innehöll styrkeprövningar i linje med det

tidiga 1900-talets fysiska manlighetsideal.²⁹⁸ Vad gäller det senare föreslog bröder med jämna mellanrum att kårerna skulle tjänstgöra som övervakare för frigivna eller villkorligt dömda, en maning som dock inte hörsammades i någon större utsträckning.²⁹⁹ Faktum är alltså att förbundets sociala arbete främst bestod av besök, skriftspridning och anordnande av andaktsstunder vid sjukhus och liknande. Precis som i Prestjans material var Kyrkobrödernas ledord för det sociala arbetet aktivitet och bröderna förstod verksamheten som en del av sitt arbete i offentligheten, vilket gav sysslorna manliga förtecken.

Bön, bekännelse och offer

Bönen framställdes som hörnstenen i brödernas liv och arbete, och även den gavs manliga förtecken. Det kom väl till uttryck i ett referat från Göteborgsbiskopen Gustaf Daniel Björcks tidskrift *Pastoral-Tidning*, vilken utkom 1854–1856. I artikeln som trycktes under rubriken ”Den tidiga bönen kraft” i *Kyrkobröderna* 1930 beskrev han bönen som en helig plikt som skulle utföras med ihärdigt allvar, flit och uthållighet.³⁰⁰ Björck beskrev också bönen som en del av den kristna aktivismen. Den bedjande deltog i en kamp mot ondskan och bidrog på så sätt till samhällets förbättring och till att skapa en värld där det goda kunde segra.³⁰¹

Kyrkobröderna utnyttjade i detta sammanhang vad historikern Olaf Blaschke kallar omkodning av maskulina och feminina egenskaper. Blaschke har visat hur tyska romersk-katolska mansrörelser runt sekelskiftet 1900 framställde gudstjänstbesök, bikt, bön och andra fromhetsuttryck som hegemoniskt maskulina aktiviteter som krävde mod och styrka och därmed bevisade mannens heroiska läggning – detta i ett samhälle där dylika aktiviteter tolkades som tecken på vekhet och undergivenhet.³⁰² På samma sätt beskrevs bönen av bröderna som beroende av plikt, allvar och flit för att framstå som en manlig angelägenhet, en kamp som krävde kraft och uthållighet. Dessa egenskaper kännetecknade inte bara bönen, utan kristendomen i sin helhet, vilket sammanfattades väl i Ernst Killanders (1882–1958) artikel ”Manlig kristendom och kristen manlighet”, där han begärde ”en manlig kristendom, sådan som kristendomen är till sin natur, något för kämpar och män, såsom Jesus själv är, mannen över alla män”.³⁰³

Att stå upp för och bekänna sin kristna tro var också något som bröderna betraktade som en form av kristen aktivism. Att vara medlem av Kyrkobröderna och således vara en bekännande kristen krävde precis som andra delar av ett aktivt fromhetsliv mod och manlighet.³⁰⁴ I artikeln "Manlig kristendom" lyfte Teodor Holmberg (1853–1935) fram Petrus som en förebild: "en stark man, en hällebergets man", som på pingstdagen genom sitt "modigt och manligt" framburna vittnesbörd bildade den kristna urförsamlingen.³⁰⁵ Kyrkohistorikern Alexander Maurits har i sin doktorsavhandling om genuskonstruktioner i den lundensiska högkyrkligheten visat att dess främsta företrädare Ebbe Gustaf Bring, Wilhelm Flensburg och Anton Niklas Sundberg använde snarlika resonemang. De menade att det krävdes mod, styrka och självförsakelse för att vara trons och bekännelsens försvarare i en tid då väckelserörelserna växte och kyrkans ställning i samhället inte var självklar.³⁰⁶

När Kyrkobröderna underströk vikten av att stå upp för sin tro upplevdes den gemensamma fienden vara den sekulära människan, snarare än den väckelserörelse som övergått i en stark och institutionaliserad frikyrklighet. Det uttalat konfessionella perspektivet saknades således när Erik Neuman, som var ordförande i Kyrkobrödernas generallråd under stora delar av 1920-talet, föreläste i Gävle under rubriken "Vad kräver tiden av en kristen". Det viktigaste, menade Neuman, var inte att "beväpna sig med teoretiska kunskaper", utan att bröderna skulle "manligt bekänna sig som kristna", något som krävde mod.³⁰⁷ Till tydligast uttryck kom denna tanke i dikten "Har du mod" av signaturen C.L.:

Har du mod att helt en sanning säga,
även om för dig allt står på spel?
Kan du, utan att var tanke väga,
säga ut: det är i allt mitt fel.
Kan du slå det lumpna ner, var det sig visar,
om med detta du en sorgens vända lisar?

Har du mod att ha en egen åsikt,
som ej passar in i tidens språk?
Kan ett tänkande du hava olikt

det moderna? Kan du gå din stråk?
Tidens motto är att sig med andra skocka
och de mogna frukter i sin skäppa plocka.

När det gäller tingen bortom graven,
har du mod att tro helt på din Gud?
Har du mod att fatta nötta staven
och gå vägen efter Herrens bud?
Kan du offra allt, vad världen vackrast giver,
även om du helt förutan vänner bliver?

Har du mod, låt ljuset lysa
klart för människorna i din värld.
Skydda dem, som sörja, dem som frysa,
ge den arme hem invid din härd.
Rätta modet finnes blott, där hjärtat blöder,
och där viljan för allt skönt och ädelt glöder.³⁰⁸

Att tro på Gud och bekänna denna tro i det moderna samhället ställde enligt diktaren krav på både mod och offervilja. Det senare var ett återkommande ideal i förbundets tidskrift. Offervilligheten kunde vara detsamma som givmildhet – att skänka gåvor till välgörande ändamål eller till förbundet.³⁰⁹ Men i regel handlade det som i dikten ovan om självupppoffring – att överge sig själv och sina världsliga anspråk för att i stället stå i ett strikt lydnessförhållande till Gud.³¹⁰ Carl Fromén hävdade att det en kyrkobroder mest av allt behövde var att lägga sin ”styvsinta och själviska vilja ned i lydnad under den Allsmäktiges herravälde”. Det var med andra ord tal om en inre offervillighet.³¹¹

Söndagsskolan

För att motverka den upplevda feminiseringen behövde Kyrkobrodererna engagera män i kyrkans barn- och ungdomsverksamhet, särskilt i söndagsskolan. Bröderna menade att den påtagliga bristen på män i söndagsskolan förde med sig att många pojkar avslutade sina studier i förtid, och att kristendomsundervisningen fått stryka på foten i den ordinarie skolundervisningen gjorde det ännu mer angeläget att upp-

rätthålla och förstärka söndagsskolan.³¹² Söndagsskolan framställdes dessutom under vissa perioder som ett motgift till vad som kallades kommunisternas söndagsskolor, alltså den barngillesrörelse som Sveriges kommunistiska parti etablerade under 1920-talet.³¹³ Således fick arbetet en tydligt dualistisk prägel: det utgjorde en del i den strid mot det onda som diskuteras mer utförligt nedan.

I en intervju med *Nya Dagligt Allehanda* 1928 gjorde K.G. Fellenius gällande att bröderna ”på många håll” var verksamma i söndagsskolan.³¹⁴ Det torde emellertid ha varit en sanning med modifikation med tanke på att det vid denna tid i förbundets tidskrift återkommande publicerades rop efter fler förbundsmedlemmar i söndagsskolan.³¹⁵ Samma höst som intervjun i NDA skrev Fellenius i sin rapport till generalkonventet att bröderna ”endast i undantagsfall [var] engagerade i söndagsskolearbetet”.³¹⁶

Vardags- och söndagskristendom

En gemensam nämnare för flera av de aktiviteter jag har tagit upp var att bröderna kunde utföra dem i sin vardag, de kunde ”vara kristna just där de gå och stå” som Teodor Holmberg uttryckte det.³¹⁷ Det var på arbetsplatsen och i umgänget med sina vänner som lekmännen skulle leva ut sin tro och visa att de tog den på allvar. Kristendomen fick inte bli en söndagsangelägenhet.³¹⁸ Trots detta var det kontinuerliga deltagandet i gudstjänstlivet givetvis en självklar utgångspunkt för Kyrkobröderna. Precis som bönen och bekännelsen beskrevs gudstjänstfirandet som en del av den krävande kamp som livet som kristen innebar.³¹⁹ I en artikel i förbundets tidskrift framställdes trogen kyrkogång som något som krävde självövertvinnelse, och skribenten betonade särskilt nattvardens plats i gudstjänsten; den var ”en måltid avsedd för män”.³²⁰ Gustav Carstensen hävdade i en förbundshistorik att Kyrkobröderna under sina första fyrtio år hade verkat som en nattvardsväckelse.³²¹ Gudstjänstlivet fick inte kännetecknas av passivitet, utan skulle vara ett led i den kristna aktivismen, vilket förutsatte ett aktivt deltagande i liturgin.³²² Bröderna uppmanades till exempel att bidra till att stärka psalmsången genom att sjunga så ”som endast män kunna sjunga”.³²³ Andakts- och gudstjänstlivet var alltså avgörande för Kyrkobrödernas fromhet, men det skulle kompletteras med en vardagsnära kristendom. Det senare kan förstås

som en fortsättning av en företeelse som uppstod under 1800-talet, nämligen att konstruera en manlig kristendom genom att identifiera andliga dimensioner i männens vardagsliv.³²⁴

Gudsrikets stridsmän

Aktiviteterna som presenterats ovan beskrevs återkommande som delar av en ”kyrklig värnplikt”. I ett föredrag med just den titeln kunde K.G. Fellenius exempelvis hävda att ett ”hängivet deltagande i de kyrkliga förrättningarna”, det vill säga församlingssång, nattvardsgång, församlingsaftnar, söndagsskola och så vidare, var vad denna värnplikt krävde av kyrkans män.³²⁵ I det följande analyserar jag denna form av militaristiskt språkbruk närmare.

Militia Christi

Flera forskare har studerat militaristiska metaforer i kristna kontexter.³²⁶ Olaf Blaschke har exempelvis analyserat hur de användes i den romersk-katolska tidskriften *Männer-Apostolat*, där de blev särskilt frekventa i samband med första världskrigets utbrott. Blaschke framhåller i sin studie att utpekandet av fiender är en väsentlig komponent i det militaristiska språkbruket: det är avgörande att identifiera ”den andre”.³²⁷ Som framgick i avsnittet om min undersöknings teoretiska ramverk är skapandet av denna ”andre” också helt avgörande för formandet av den egna identiteten, eftersom det är i relation till andra som vi definierar oss själva.

L. Dean Allen har noterat att militärt bildspråk var vanligt också i den amerikanska evangelikala Men and Religion Forward Movement. Rörelsens ledare såg militarismen som en avgörande egenskap hos männen och beskrev till exempel pastorn och församlingen i militära termer: pastorn var en general som skulle leda sin armé.³²⁸ Ett mer näraliggande exempel är den svenska unglyrkörörelsen, som likt Kyrkobröderna under flera år använde en avbildning av S:t Göran och draken på framsidan av sin tidskrift *Vår Lösen*. Med uppmaningar om ”offrande stridshänsförelse” sändes i början av 1900-talet de unglyrkliga männen ut på sina berömda korståg.³²⁹

Historikern James R. Moore hävdar att det finns ett tydligt samband mellan militariseringen av språket och det politiska klimatet.

Han driver tesen att brittiska och amerikanska evangelikala kristnas anammande av militaristiska metaforer efter första världskriget vittnar om deras brist på motvilja mot krig och att militaristiska metaforer var ett sätt för kristna att uttrycka sin intellektuella och moraliska inställning till världen.³³⁰ Betty A. DeBerg menar, tvärt emot Moore, att krigsmetaforer inte bör ses som ett uttryck för en kristen etik om krig utan snarare som en effekt av den manliga identitetens upplevt hotade ställning i en ”feminiserad” kyrka. Hon visar att denna typ av metaforer användes av evangelikala kristna i USA redan i slutet av 1800-talet, långt före första världskriget och militariseringen av det amerikanska samhället. DeBerg understryker dock att de militaristiska metaforerna började användas flitigare av kristna under 1920-talet.³³¹

Kyrkohistoriskt kan krigsmetaforiken spåras ända tillbaka till Nya testamentet. Det kanske främsta exemplet är Paulus metafor om Guds vapenrustning i Efesierbrevet (6:11–17), där han uppmanar de kristna bland annat att klä sig i ”rättfärdighetens pansar” och att gripa ”frälsningens hjälm och Andens svärd”.³³² Detta bildspråk, som sedan dess traderats flitigt i den kristna traditionen, brukar kallas *militia Christi* och är inte på något sätt exklusivt för det tidiga 1900-talets kyrkohistoria.³³³ I en artikel om Manfred Björkquists bildspråk, där *militia Christi* spelade en avgörande roll, påvisar Birgit Stolt att Björkquist anslöt till en lång historisk tradition, vars främsta uttryck under 1800-talet var Frälsningsarmén. Psalmen ”Upp, kristen, upp till kamp och strid”, som ofta sjöngs av bröderna, ingick redan i 1819 års psalmbok och vittnar om att militaristiska metaforer förekom även i Svenska kyrkan under modern tid långt före första världskriget.³³⁴ Militarismen och militära ideal var självklart en given förutsättning för de kristna soldaterna när Sverige befann sig i krig under stormaktstiden, vilket kyrkohistorikern David Gudmundsson har analyserat.³³⁵

I sin doktorsavhandling visar Maria Södling att det i Svenska kyrkan under 1930-talet utvecklades ”ett hårdare och mer aggressivt manlighetsideal” i jämförelse med 1920-talet och tidigare. Denna utveckling kom enligt Södling till uttryck i aggressivare militaristiska metaforer och ”mer offensiva manliga ideal” i svenskkyrkliga tidskrifter och teologiska småskrifter.³³⁶

Militarismens uppgång och fall

”En okunnig, svarslös kristen är en dålig soldat i den stridande kyrkan. De små skrifterna kunna, rätt använda, bli utmärkta vapen.”³³⁷ Med dessa ord avslutade Kilakårens Ejnar Brundin (1890–1966) sin recension av skriftserien ”Småskrifter om kristendomen”. Citatet belyser vad det för Kyrkobröderna innebar att vara en soldat i kyrkan: han skulle vara påläst och således redo att försvara kyrkan och dess läror. I det svenska samhället 1930, där bildningsidealet intog en stark ställning, var denna inställning ofrånkomlig, men den kristna soldaten behövde även besitta andra egenskaper.

Redan den inledande artikeln i första numret av *Kyrkobröderna*, ”Till Sveriges Kyrkobröder”, ger en god indikation om den maskulinitet som kännetecknade förbundet i dess tidiga skede. Grundtanken med rörelsen var enligt artikelförfattaren, generalrådets ordförande och senare rektor vid Sigtunastiftelsens humanistiska läroverk Arvid Bruno, ”att kyrkligt vakna lekmän sluta sig samman i ett fast broderförbund till det personliga troslivets fördjupande och i gemensamt ansvar för sin församling och fädernas kyrka”.³³⁸ Förbundets tillväxt var enligt Bruno beroende av medlemmarnas hängivenhet, offervilliga arbete och bön. Texten genomsyras av ett utpräglat kampmotiv, vilket var en återkommande komponent i tidskriftens retorik. Språket kännetecknades ofta av militaristiska metaforer, sannolikt avsedda att tilltala männen, som uppfattades vara av naturen stridslystna. Så beskrevs till exempel lekmännen som ”gudsrikets tjänare, arbetare och stridsmän” utan vilka prästerskapet vore ”en generalstab utan armé” i folkhögskolemannen Teodor Holmbergs kyrkomötesmotion ”Folkkyrkotankens förverkligande” som publicerades i tidskriften 1925.³³⁹ Samme Holmberg ville i en artikel några år senare se ”en ung härskara av kristna hjältar stiga fullrustad fram i fronten av Herrens stridslinje” och avslutade texten med en strof ur Emil Liedgrens (1879–1963) psalm ”Min Gud är en väldig hjälte”:

Låt mig bli en pil på din båge,
en pil, som flyger åstad
lik flammande ljungeldsläge
mot fiendehärars rad!

Låt mig bli en hammare, svingad
mot falska gudar av Dig,
en budkavel örnsnabbvingad,
som bådär till Herrens krig!³⁴⁰

Att det militaristiska kampmotivet var ett signum för Kyrkobröderna vid tiden, liksom det var i Svenska kyrkan överlag, illustreras tydligt av det faktum att tidskriftens framsida under hela 1920-talet pryddes av ett emblem föreställande S:t Görans strid med draken. Det var i själva verket en följd av att tidskriftens föregångare, *Meddelanden till Stockholms Kyrkobroder*, vilken utkom med endast tre nummer under 1922 och 1923, använde samma symbol. Eftersom Stockholms kyrkobroder vid den tiden höll sina sammankomster i Storkyrkans lokaler hade de valt S:t Görans strid med draken som sitt emblem, en bild som också utgjorde ett ”uttryck för den farofyllda kamp, kyrkobroderskapet, i likhet med allt kristet liv, innebär”.³⁴¹

Det militära bildspråket var under 1920-talet så utbrett att till och med kyrkobyggnader kunde beskrivas i sådana termer. I ”Den bundna och den fria kyrkan” undrade Manfred Björkquist om inte kyrkorummet i sig var ett budskap i sten: ”Tänk på den romanska dōmen med dess breda pansarbröst – en Gudsborg, vari tron trotsar sina fiender.”³⁴² Såväl i denna beskrivning som i bruket av bilden av S:t Görans strid med draken ser vi hur de militaristiska metaforerna kombinerades med en dualism: det goda ska besegra det onda.

En ännu tydligare dualism mellan ”vi” och ”de”, mellan det goda och det onda, målades upp av Teodor Holmberg, som i *Kyrkobröderna* framställde tron i opposition mot otron – människorna hade att välja mellan den helige Ande och den ohelige ande. Den senare märktes enligt Holmberg hos ”arbetets söner” och i den samtida litteraturen, konsten och världspolitiken. För att motarbeta den ohelige ande krävdes ”modiga och fullrustade *kämpar* för Guds Andes hela sak på jorden”. Kontentan var att den helige Ande kunde helga ovan nämnda områden; det var med andra ord en maning till kyrkobröderna att verka för kristna intressen i civilsamhället.³⁴³

I striden mellan det goda och det onda ansågs kyrkan behöva männen. Att undvika striden var ett tecken på feghet. Till exempel underströk Ernst Killander vikten av att modiga män slöt upp och

kämpade i striden mellan Gud och Satan. Det anstod enligt honom männen att ta sig an en sådan strid, för att lämna ”livets tyngsta kamp” till kvinnorna vore befängt.³⁴⁴ Samma tanke finner vi hos Holmberg, som fastslog att ”om ej kristna män höja sanningens och kärlekens korsfana, så kunna de tusentals fromma kvinnorna ej ensamma hålla livet uppe”.³⁴⁵

Bröderna sjöng även psalmer med stridsmotiv, såsom den ovan nämnda ”Upp, kristen, upp till kamp och strid”, men också ”Tack, o Gud, att i din kyrka”, vars fjärde vers innehåller såväl militaristiska som dualistiska motiv:

Ej den falska frid, som söver
 Bor där Herrens boning är.
 Krafter, som vår själ behöver
 Mot det onda, undfås där;
 Där i röna, huru bön
 Striden hoppfull gör och skön,
 Där vi vapenrustning finna
 För att världen övervinna.³⁴⁶

Liknande innehåll går att finna i de dikter och sånger som bröderna själva författade och publicerade i förbundets tidskrift. I musikläraren och kyrkomusikern Gunnar Thyrestams (1900–1984) ”Kyrkobrädrasång” är det militaristiska och dualistiska bildspråket återkommande:

I Bröder fylken er till strid!
 I härnad mot den onda tid
 vi drage ut i världen.
 [...]
 I Bröder stå'n på ständig vakt!
 Er reden väl för onskans makt
 vid eldprov uti härden.³⁴⁷

Det militaristiska språkbruket förblev ett framträdande inslag i Kyrkobrädernas tidskrift under en lång period. Stiftsadjunkten Simon Forshem skrev 1939 i sin omfattande artikel ”Männen och kyrkan” att männen fått i uppgift att ”leva på offensiven på kyrkans front”,

men att det huvudsakligen var kvinnor ”som i spridda kolonner eller patruller, eller som ensamma spanare draga i ’Herrens krig’”.³⁴⁸ Denna stridslystnad, vilken kännetecknade ”män av halt”, skulle göra kyrkan till en ”farlig” makt för ett samhälle som kännetecknades av moraliskt förfall: ”*Gud give, att vi vore farliga, vi kristna män, farliga för en farlig tid!*” Att stridslystnaden låg hos just männen fick en förklaring hämtad från psykologin: genom att hänvisa till Carl Gustav Jung (1875–1961) antydde Forshem att männen på grund av sin ”förfärd- och försvarspålit” var mer utåtvända än kvinnorna.³⁴⁹ Under hela 1930-talet var det närmast en självklarhet för bröderna att tolka förbundets och kyrkans verksamhet i termer av ett pågående krig mot onda makter i samhället.³⁵⁰ ”Strid hör religionen till”, hävdade kyrkoherde Gerhard Thorén (1896–1989) i sitt tal med titeln ”Från den religiösa fronten” från 1935. Han menade att det krävdes en *ecclesia militans* för att bli en *ecclesia triumphans* och att ”en kyrka som ej befinner sig i strid är en döende kyrka”.³⁵¹ På samma sätt konstaterade K.G. Fellenius vid stiftskonventet i Linköping 1938 att ”alla äro vi kallade att vara med i Guds rikets stora krigshär”.³⁵²

Utifrån det ovanstående kan jag komplettera Maria Södlings viktiga resultat att idealen och metaforerna blev mer offensiva och aggressiva under 1930-talet. Texterna i *Kyrkobröderna* uppvisade inte bara under 1930-talet, utan också under hela 1920-talet, ett skarpt militaristiskt bildspråk. Vad som emellertid är tydligt är att detta slags språk ebba-de ut under efterkrigstiden. Om de militaristiska metaforerna hade varit regel under 1920- och 1930-talen blev de i stället undantag efter andra världskrigets utbrott. Ett belysande exempel på detta skifte är Manfred Björkquists tal vid det första stiftskonventet i det nybildade Stockholmsstiftet i oktober 1942, då den nyutnämnde men inte än vigde biskopen manade: ”Må främst det aktiva kyrkofolket känna den första generationens ansvar såsom en nåd och en förmån, given av all nåds Gud. Då skola hindren besegras och de många svåra frågorna lösas i samförståndets och den goda viljans tecken.”³⁵³ Tidens lösen var samförstånd snarare än konflikt, och i brödernas tidskrift beskrivs medlemmarna som kraftfulla och frimodiga härolder och vittnen i en arbetsgemenskap, snarare än som hårdföra soldater i en armé.³⁵⁴

Det militaristiska bildspråket förekom emellertid undantagsvis såväl under som efter kriget. Så skrev juridikprofessorn och förste vice

ordförande i Stockholms stifts konventsråd, Åke Hassler (1893–1980), att bröderna genom studier, samtal och bön skulle utgöra ”stöttrupper i den kyrkliga offensiven”.³⁵⁵ Och i en ledare förklarade Erik Timelin att ”Se, vi gå upp till Jerusalem” var ett kristet fältrop, ett fältrop för ”kamp mot andras lidande”. Timelin påtalade att Gud ”sannerligen icke anstiftat några krig” och att striden för Kristus, till skillnad från krigets strider, *minskade* lidandet.³⁵⁶ Ett undantag från efterkrigstiden är publiceringen av pastor Hans-Ruedi Webers (f. 1923) ”Kämpa den goda kampen”, vilken listade sex kännetecken på en god soldat. Texten är fylld av militaristiska metaforer och Weber menade bland annat att ”trons verkliga krig” utkämpades av lekmännen, vilka var frontsoldater i Kristi armé.³⁵⁷

Under efterkrigstiden avtog den krigiska retoriken och bröderna sökte en annan språkdräkt för att beskriva sin verksamhet. I en appell mot en sekulariserad demokrati och för ett samhälle byggt på kristen tro och moral skrev Herbert Lagerström (1894–1981) några månader efter krigets slut att ”endast en kristen fred kan bli en varaktig fred” och att de kristna skulle vara ”instrument för Kristi kärleks tankar”.³⁵⁸ Samtidigt blev det explicita krigsmotivet i allt större utsträckning ersatt av ett kampmotiv: bröderna skulle nu delta i kampen mot det onda eller i den kristna kulturkampen.³⁵⁹ I ”Kampen” från 1973 skrev läraren på Lundsbergs skola, Thorwald Holmström (1922–1979), om striden mot ondskan, vilken i texten representerades av det sekulära samhället. För att måla upp striden mellan det onda och det goda hänvisade Holmström till Efesierbrevet 6:12, där Paulus förklarar att fienden inte är av kött och blod utan utgörs av ”makter och myndigheter, [...] härskare över denna mörkrets värld”. Ordet ”kamp” förekommer i olika former tretton gånger i den korta texten och ”strid” två gånger.³⁶⁰ Här saknas emellertid den explicita framställningen av den kristne mannen som en soldat och likaså hänvisningar till vapen, vilka var återkommande i 1920- och 1930-talens retorik. Den dualistiska världsbilden bestod, men ett förödande världskrig tycks ha försvagat bilden av den kristna soldaten. Att detta var en medveten förändring går bland annat att utläsa i professorn i grekiska Albert Wifstrands (1901–1964) föredrag ”Kristen fronttjänst” från 1948. Wifstrand frågade: ”Är det lämpligt att använda krigiska bilder i kristet språk?” Även om frågan lämnades obesvarad – sänar som

på konstaterandet att en kristen människa inte är fiende till någon – var det tydligt att krigsmotivet inte längre var lika gångbart.³⁶¹ I en artikel med rubriken ”Är Jesus en stridsgud?”, publicerad i brödernas tidskrift 1972, blir övergången tydlig: skribenten lyfte fram det kristna fredsbudskapet och underströk att Kristus vägrade att använda våld – det fanns förvisso många strider i världen, men det berodde på att Kristus fridsrike ”inte brutit in i hela sin härlighet”.³⁶²

Motbilder och hegemoni

I *Kyrkobröderna* lyftes det fram en rad negativa egenskaper vilka förbundets medlemmar och i förlängningen alla goda kristna män hade att bekämpa i sin strid mot ondskan. Under sitt föredrag i samband med ett kyrkobrödrasammanträde i Stockholm 1925 framhöll teologen och författaren Carl Edquist (1870–1948) att det största hotet mot den kristna gemenskapen var själviskhet. Edquist uppmärksammade åhörarna på att all politik – antingen det gällde världspolitik eller kommunalpolitik – saknade ”broderskapets ande”. Inte minst ekonomiska frågor kännetecknades enligt talaren av själviskhet och ledde därmed till osämja. Föredraget mynnade ut i en uppmaning till ekumenisk samling med anledning av den stundande Allmänkyrkliga världskongressen i Stockholm.³⁶³ I samband med ”Kyrkobrödernas vecka” i Stockholm 1930 gjorde Ernst Killander i ett tal på ett liknande sätt upp med ”omanlig bekvämlighet”, feghet och blyghet, vilka han menade var kännetecknande för samtiden.³⁶⁴

Den tydliga fiendebild som Olaf Blaschke identifierar i *Männer-Apostolat* är inte fullt lika synlig i *Kyrkobröderna*. Snarare än skarpt avgränsade fiendegrupper är det egenskaper och samtida fenomen som anses utgöra ett hot mot kyrkan och kristendomen. Förutom själviskhet, bekvämlighet, feghet och blyghet framställdes rotlöshet, osedlighet och flärd som negativa konsekvenser av det moderna, sekulariserade och globaliserade samhället. Vid ett föredrag i samband med generalkonventet i Västerås 1927 förklarade Manfred Björkquist att den moderna människans verklighetsuppfattning var ”trång och ytlig” och att den ledde bort från den eftersträfvansvärda innerligheten. För att nå innerlighet krävdes enligt Björkquist trofasthet, som motverkades av ökad mobilitet och globalisering. ”Hemmet blir hem”, fortsatte Björkquist, ”hembygden blir hembygd

och fosterlandet blir fosterland för den trofaste, men den flyktige får varken hem eller fosterland". Han menade dessutom att ombytligt umgänge hade ersatt sann gemenskap och intressen hade ersatt ideal. Här framkommer en ytterligare fiende, ja, "innerlighetens farligaste fiende", nämligen sentimentalitet.³⁶⁵ Björkquist lyckades därmed dra en skarp linje mellan den ytterst omanliga sentimentaliteten och sin egen förståelse av innerligheten.

Avståndstagandet från sentimentalitet återkom hos bröderna i flera sammanhang under den undersökta perioden. Vid Härnösands stiftskonvent 1936 höll Martin Fornander (1884–1957) ett tal i vilket han konstaterade att "kristendom är liv, icke något sentimentalt känslotänkande, som vi längta att förljuva vår tillvaro med och som förflyktigas, när den hårda verkligheten träder oss till mötes".³⁶⁶ Petrus Envall (1889–1974) uttryckte liknande tankar vid 1945 års generalkonvent när han sade att handling var lovvärt och sentimentalitet avskyvärt.³⁶⁷ På samma sätt beskrevs Carl Milles (1875–1955) i en levnadsteckning i förbundets tidning 1958: han var "full av känsla, men aldrig känslösam eller sliskigt sentimental".³⁶⁸ Denna gränsdragning mot sentimentaliteten delade bröderna med de ledande representanterna för den ovan nämnda Men and Religion Forward Movement. De senare menade att rörelsen inte kännetecknades av känslösamhet eller sensationalism, utan att det kristna budskapet skulle framföras lugnt, förnuftigt och logiskt för att övertyga den genomsnittlige mannen.³⁶⁹

Rotlösheten och dess relation till innerlighet tangerades även av Kilakårens Ejnar Brundin, som nyanserade Björkquists tidigare nämnda inlägg. Brundin menade å ena sidan att en alltför stark rotfasthet kunde leda till främmandeskap för gudstjänstlivet på andra platser och för Kristi församling, å andra sidan att människor som inte rotade sig i en specifik församling drabbades av ett slags andlig hemlöshet och saknade all församlingskänsla.³⁷⁰ Genom att på detta sätt projicera rotlöshet som en negativ egenskap hos "den andre" anslöt sig bröderna till en lång tradition. George L. Mosse har visat att denna rotlöshet var ett bärande element i nidsbilder av såväl judar och romer som "sexuella avvikare" under 1800-talet. Han menar att redan dåtidens varningar för det myckna resandet kan förstås som ett försök att "sakta ned" moderniteten.³⁷¹

Om det fanns en rad egenskaper och fenomen som bröderna skulle strida *emot*, så var det inte alltid lika uppenbart vad de skulle strida *för*. Abstraktionen att ”strida för Gud och kyrkan” konkretiserades sällan, även om tidigare nämnda aktiviteter såsom bön, söndagsskola och socialt arbete utgjorde inslag i denna strid. Här vill jag, som Birgit Stolt gör i sin artikel om *militia Christi*, anknyta till metaforen *argument is war*.³⁷² Det var nämligen, som vi såg i Ejnar Brundins recension, böcker och kunskap som var brödernas vapen i striden. Ronny Ambjörnsson har visat att nykterhetsrörelsen ville föra ”en strid i frid, en strid för frid” i form av övertalning och argumentation.³⁷³ Detsamma kan sägas om Kyrkobröderna, som gav denna motsägelsefulla strid i och för frid hegemoniskt maskulina förtecken. Det krävdes enligt Teodor Holmberg en ”manlig kristendom, en modig, oförskräckt kristendom, framburen av män” för att råda bot på den splittring som fanns mellan klasser, partier och folk.³⁷⁴

Ovanstående ger vid handen att sinnebilden av en militär strid var central för Kyrkobröderna under mellankrigstiden och att den föreställda fienden utmålades med hjälp av vad Mosse kallar motbilder. För att konstruera en maskulinitet behövs enligt Mosse emellertid inte endast motbilder, utan också vad han kallar stereotyper.³⁷⁵ Vad var det som kännetecknade eller skulle känneteckna en kyrkoproder, en god kristen soldat?

För det första återkom ett antal ideal som stämde väl överens med tidens hegemoniska maskulinitet. Till exempel uppmanades medlemmarna att vara nitiska, hängivna och anstränga sig till det yttersta för att förverkliga förbundets syfte. Så råddes förbundets medlemmar i Otto Bollings föredrag ”Kyrkobrödratanken och våra uppgifter som kyrkobröder” 1925 att vara ”ett föredöme ifråga om plikt och arbetsvillighet”.³⁷⁶ När Hugo Norberg ett par år senare i en artikel ställde sig frågan ”Hava kyrkobröderna någon betydelse för det andliga livet i församlingen?” blev svaret att de kunde bilda en välbehövlig församlingskärna, men att detta krävde en ”uppriktig hängivenhet i arbetet”.³⁷⁷ De som talade om denna hängivenhet använde ofta ett bildspråk som anspelade på fysiskt arbete. Teodor Holmberg påminde om männens kall att ”gripa till hacka och murslev” när Guds rike skulle byggas.³⁷⁸ Som en referens till Lukasevangeliet 9:62 uppmanades bröderna även vid flera tillfällen att sätta sin hand till

plogen.³⁷⁹ Fokuset på hängivenhet och ansträngning kan ses i ljuset av det övergripande idealet om en aktiv kristendom, vilket i sin tur kan förklaras med hjälp av en vid tiden rådande föreställning om mannen som av naturen aktiv. Det ligger också i linje med de hegemoniska ideal som borgerligheten presenterade under stora delar av 1800-talet och som arbetarklassen reproducerade under 1900-talet, nämligen att en man skulle vara självbehärskad, flitig och hårt arbetande.³⁸⁰ Dessa var inte bara bärande ideal för Kyrkobröderna, utan även viktiga beståndsdelar i vad Ronny Ambjörnsson kallar ”skötsamhetens kultur” inom den svenska arbetar- och nykterhetsrörelsen under 1900-talets första hälft.³⁸¹ För de kristna männen var Jesus själv den självklara förebilden för en aktiv kristen, varför åtskillig tid ägnades åt att beskriva och problematisera Frälsarens manlighet.

Kristus Konungen – lejonet av Juda stam

Både i Sverige och internationellt var det under 1800-talets senare hälft och 1900-talets första hälft vanligt att Jesus framställdes som en förebild för stridslysten manlighet. Ett tidigt exempel är Thomas Hughes (1822–1896) bok *The Manliness of Christ* från 1879, där Kristus beskrivs som en befälhavare på Heliga landets slagfält.³⁸² I material från förra sekelskiftets Norge noterar teologen Halvor Moxnes en liknande, om än mer nyanserad, framställning av Kristus bland framstående präster och teologer i landet. Bilden av Jesus som kärleksfull, god och mild behövde enligt dem kompletteras med mer manliga egenskaper, såsom handlingskraft, styrka och tapperhet.³⁸³ Maria Södling har visat att Kristus ofta framställdes som en ”riktig man” också i mellankrigstidens försök från Svenska kyrkan att tilltala männen. Genom att hans fysiska styrka och mod betonades framstod Jesus som en soldat, och hans tålmod beskrevs i termer av hjältemod. Det fanns en uttalad vilja att överge den ensidiga bilden av Jesus som vek, öm och mild. I stället framträdde en bild av Kristus som i allt väsentligt överensstämde med tidens hegemoniska maskulinitet.³⁸⁴

Den linje som Södling beskriver framträdde även hos Kyrkobröderna. Teodor Holmberg skrev bland annat att en hjälte är någon ”som fått blick för Jesus Kristus och i honom upptäckt alla mästares mästare och alla hjältars hjälte. Han var ju ’lejonet av Juda stam’”.³⁸⁵ Brödernas

syn på kyrkan som bestående av män vilka stred för Kristus förutsatte att Kristus förknippades med makt. Det var angeläget att framställa Kristus som en segrande konung för att motverka den bild av honom som människor ofta mötte i konsten: den besegrade, svaga och döende mannen på korset. Bilden av en "sentimental" Kristus skulle kompletteras med, snarare än ersättas av, en "hjältarnas okrönte Konung".³⁸⁶

I artikeln "Manlig bön" utgick Erik Timelin från Jakobsbrevets (5:16) ord "mycket förmår en rättfärdig mans bön". Timelin, som var redaktör för *Kyrkobröderna* 1939–1944, hävdade att episteln betonar mannens bön eftersom männen redan i kyrkans tidiga historia befann sig i minoritet. Av detta drog han slutsatsen att Jesus som person var lika missförstådd i de tidigaste kristna församlingarna som han var då artikeln skrevs 1939. Kristus hade enligt Timelin framställts som mild, ödmjuk och undergiven i sådan utsträckning att "de rent manliga dragen" hos honom hade hamnat i skuggan: hans viljestyrka, energi, tankeklarhet, skärpa, tapperhet och handlingskraft. "Hela hans tjänaregärning", fortsatte Timelin, "vilar på den fasta grunden av utpräglad manliga dygder." Det kvinnliga hos Kristus omkodades på ett tydligt sätt till något som överensstämde med brödernas förståelse av en sann maskulinitet; Kristus var "vek" men inte "veklig", "känslig" men inte "sentimental", "bräddfylld av kärlek" men inte "efterlåten mot det onda".³⁸⁷

Timelin gjorde också upp med Jakobsbrevets ställning i den evangelisk-lutherska traditionen. Han menade att det inte var en halmepistel, som Luther hade påstått, utan en text som i sin intention att nå männen förkunnade en vardagskristendom. I sin exeges över brevet hävdade Timelin även att epistelns författare hade ansett att det fanns särskilda böneämnen som var angelägna för männen, exempelvis att Gud ska skänka kraft och styrka. Han menade att det fanns gott om godhet och kärlek i Svenska kyrkan, men det räckte inte, ty "den goda viljan måste vara stark". Det var dock inte fysisk kraft som saknades, utan kraft i form av klokhet och målmedvetenhet – egenskaper som låg i linje med dem som tillskrivits den manlige Frälsaren.³⁸⁸ Frånvaron av män skapade med andra ord också en frånvaro av manliga egenskaper, vilka betraktades som nödvändiga för kyrkan.

I andra sammanhang framhöll bröderna att Kristusbilden hade förvanskats under historiens gång. Kyrkoherde Sven Ydén (1891–1971)

hävdade under sitt föredrag ”En man och hans kristendom” vid en kyrkorådsdag i Norrköping 1937 att Kristus för germanerna i äldre tid varit ”en kämpe och en hjälte”, men att han under korstågstiden kommit att framställas på ett sätt som inte var tilltalande för män, som ”en utpräglad smärtornas man”. Eftersom Jesus enligt Ydén de facto var en man som kännetecknades av kraft och mod borde dessa heroiska drag uppmärksammas. K.G. Fellenius instämde och tillade att den omanliga bilden av Jesus var en av de huvudsakliga anledningarna till att det var svårt att få män till kyrkan.³⁸⁹

Simon Forshem underströk Kristus manliga egenskaper, precis som Timelin och Ydén, men lyfte samtidigt fram hans paradoxer: Kristus var både ödmjuk, vek, självmedveten, Gudsmedveten, hängiven och stark – ”beroende och fri”. För att tilltala samtidens män behövde prästerskapet överge vad Forshem kallade det förfälskade evangeliets synd, som kännetecknades av ”Jesu-lilla-lamm-stämningen”: ”Den romantiska pietismen jagar bort alla verklighetsmänniskor ur helgedom och bönhus. Och vi kunna väl litet var icke komma ifrån beskyllningen för salvelse ibland, där det skulle vara klang av stål – eller blått och blommor, där det skulle vara jord och trä, spikar, blod och smärta.”³⁹⁰

Timelins och Forshems bild av Kristus hade tydliga likheter med den som tecknades av Harald Dahl (1897–1956) i samband med att kåren i Katarina församling i Stockholm firade sitt tioårsjubileum 1930. Dahl beskrev kristendomen som ”en manlighetens religion” och hävdade att Jesus var ”en man i ordets bästa mening”. Med detta menade han bland annat att Kristus var kompromisslös gentemot den världsliga överheten, men för att bli det var han tvungen att erkänna sin beroendeställning gentemot någon annan: Gud.³⁹¹ På grund av denna beroendeställning måste också en kyrkobroder ha ett ödmjukt sinne.

Den manliga ödmjukheten

Till skillnad från många av manlighetsidealen ovan, framkom bland förbundets medlemmar även sådana som inte hade en lika självklar ställning i samhället eller som till och med i samtiden kunde betraktas som feminina eller omanliga. I det följande kommer jag att visa hur

Kyrkobröderna gjorde anspråk på den hegemoniska maskuliniteten genom att utmana och omkoda rådande ideal.

Beroendeställningen till Gud

Temana nöd och tillkortakommanden är gängse i en kristen kontext, men i ett samhälle där självtillräcklighet var ett tecken på manlighet blev otillräcklighet ett tecken på omanlighet. Tydligast var framhävandet av varje mans egen förmåga i det manlighetsideal som brukar gå under beteckningen "self-made man". Historikern David Tjeder har visat hur detta ideal introducerades och konsoliderades i Sverige under 1800-talets andra hälft. Det utgick från att varje man kunde bli framgångsrik genom hårt arbete, inte minst i ekonomiskt hänseende. De framgångsmanualer som Tjeder studerar betonade ofta självständighet, och att vara beroende av andra framställdes som ett tecken på svaghet.³⁹² Att som förbundets medlemmar se på sig själva som bristfälliga och ofullkomliga syndare eller som beroende av Gud för att kunna åstadkomma något i världen stod i bjärt kontrast till "self-made man"-idealet.³⁹³ Trots detta gavs denne otillräcklige man hegemoniskt maskulina förtecken i förbundets framställningar av en sann kristen.

I Harald Dahls tidigare nämnda föredrag över ämnet "Kristus och männen" från 1930 kritiserades "nutidsmänniskan" på ett sätt som var vanligt i förbundets tidskrift. Det fanns, menade Dahl, två sätt att förstå sin livsuppgift: som en självvald verksamhet som man kan fullgöra av egen kraft, eller som ett kall som kom från och var beroende av Gud. Det förra, som i Dahls beskrivning hade stora likheter med en "self-made man", var enligt honom representativt för "den moderna s.k. framtidsmannen", vilken han beskrev som en karriärist som inte skydde några som helst medel för att tjäna så mycket pengar som möjligt. Det senare representerades av aposteln Paulus, som sitt beroende av Gud till trots framstod som ytterst manlig:

Ingen skall mena att Paulus på något sätt känner sig undermålig. Han vet sin styrka och sina företräden lika väl som sina svaga punkter. Han litar icke på sin egen kraft men är ingen svag människa utan i verklig mening en kraftmänniska därför att han har tillgång till Guds oändliga kraftresurser.³⁹⁴

Det fanns enligt Dahl kristna män som till skillnad från Paulus inte lyckades uppbära denna kristna manlighet, vilken kännetecknades av kraft och mod. Kristendomens svaga ställning berodde på just detta faktum, att män inte vågade vara självständiga och bekänna sin tro. Det var emellertid enligt författaren inte ett bevis för att kristendomen var "en religion ovärdig män". Han hävdade i stället att kristendomen var "en manlighetens religion". Dahl målade upp en bild av den fulländade kristne mannen, som var självständig men samtidigt medveten om sitt beroende av Guds "oändliga kraftresurser". Självständigheten blev således avhängig beroendet. Att stå för sitt beroendeförhållande till Gud – precis som Kristus, den manligaste av män, gjorde – var ett tecken på styrka och mod, snarare än på svaghet. Den som i stället betraktade det som ett tecken på självständighet att trotsa Guds vilja levde enligt Dahl med falska illusioner.³⁹⁵ Genom att värdesätta och omtolka självständighetsbegreppet och betona beroendeförhållandet till Gud utmanade och kritiserade Dahl "self-made man"-idealet och erbjöd en alternativ manlighet som byggde på en kristen människosyn.

Ödmjukhet och kärlek

Kyrkobrödernas ideal utgick bland annat från de dygdekataloger som står att finna i Nya testamentet. I ett föredrag som återgavs i förbundets tidskrift hänvisade kyrkoherden i Hedvig Eleonora församling, hovpredikant Josef Källander (1861–1934), till dygdekatalogen i Galaterbrevet (5:22–23) där Paulus listar "andens frukter": kärlek, glädje, frid, tålmod, mildhet, godhet, trofasthet, saktmod och återhållsamhet.³⁹⁶ På samma sätt inleddes en rapport från kåren i Örebro med ett citat hämtat från Första Petrusbrevet (3:8): "Varen slutligen alla endrättiga, medlidsamma, kärleksfulla mot bröderna, barmhärtiga, ödmjuka."³⁹⁷ Dessa kristna dygder framstår som bärande ideal hos Kyrkobröderna och är särskilt intressanta eftersom flera av dem allmänt uppfattades som typiskt kvinnliga egenskaper i det tidiga 1900-talets Sverige.

Inte minst ödmjukhet var en högt värderad egenskap bland bröderna. I ett föredrag för Kyrkobröderna i Ludvika 1927 framhöll komministern Kleofas Brandt (1889–1964) att lydnadsförhållandet till Gud och den personliga offervilligheten, vilka var avgörande kompo-

nenter i brödernas maskulinitetskonstruktion, fostrade ödmjukhet och tålmod. Illustrativt är dock att Brandt tillade att lydnaden mot Gud också ledde till oräddhet och manlighet.³⁹⁸ När förbundets fader Carl Alm avlidit sammankopplade K.G. Fellenius på ett liknande sätt ödmjukhet och styrka i en dödsruna över grundaren: "Personlig ödmjuk i sin kristendom, var han stark när det gällde att söka befordra Guds rikes framgång."³⁹⁹

Samma mönster framträder i John Melanders (1875–1935) föredrag "Stridsberedskap", som publicerades i förbundets tidskrift vintern 1928. Melander påstod att tidens kristna omfattades av tre krav: För det första skulle de vara "brinnande i [sina] själar", vilket innebar att de skulle vara helt gripna av religionen snarare än likgiltigt inställda till den. För det andra skulle de känna personligt ansvar. "Prästkyrkan" framställdes, som så många andra gånger, som ett problem och lekmännens aktiva roll beskrevs i termer av en verklig strid. Och för det tredje skulle lekmännen "rusta [sig] till kampen" genom att engagera sig själva och andra i söndagsskola, ungdomsverksamhet och själavård. Detta arbete skulle de utföra med "ödmjuka hjärtan".⁴⁰⁰ Återkommande förknippades alltså ödmjukheten med hegemoniskt maskulina egenskaper som styrka, mod och stridsanda.

Denna typ av omkodning avspeglades i brödernas tal om kärleken och kärleksbudet. En viktig funktion som förbundet fyllde var att det erbjöd en gemenskap. Denna gemenskap skulle kännetecknas av broderlig kärlek som i förlängningen också skulle förverkligas i alla mellanmänskliga relationer.⁴⁰¹ Vad bestod denna kärlek i och hur skulle den komma till uttryck? Vi har sett att förbundets medlemmar återkommande förkastade all sorts sentimentalitet och vad de upplevde som överdrivna känslouttryck – kärleken skulle komma till uttryck på ett annat, manligare, sätt.

K.G. Fellenius skrev i en introduktion till förbundet att dess medlemmar genom att delta i det sociala och humanitära arbetet hade för avsikt att "bidraga till arbetet för att öka iveren för det kristna kärleksbudets förverkligande i samhällsliv och enskilt samliv".⁴⁰² Det var ett eko av de stadgar som förbundet antagit 1922, enligt vilka förbundet ville nå sina syften bland annat genom att "uppväcka till alltmer ökad iver för det kristna kärleksbudets fulla förverkligande i samhällsliv och samliv".⁴⁰³ Det som avsågs var det sociala arbete som

bröderna utförde, vilket skulle kännetecknas av aktivitet, ansvar och offentlighet för att ge uppdraget en manlig prägel.

Genom att fokusera på kärleken som ett kristet bud kunde förbundet framställa den som något som saknade emotionella dimensioner. Det var tydligt i ett föredrag av exegetikprofessorn Anton Fridrichsen (1888–1953) som publicerades i förbundets tidskrift 1929: Fridrichsen påstod att ”huvudpunkten i lydningen är *kärleken*, som är ett *bud* (’du skall älska din nästa...’), en plikt, icke en känsla (se den barmhärtige samariten)”. Han uttryckte också att kristna fått ”uppgiften att representera tron, kärleken och hoppet i en ond och syndig värld; kyrkan har ärvt efter Jesus kampen mot synd, lidande och död”.⁴⁰⁴ Den kristna kärleken framställdes som ett bud, en plikt och en del i kampen mot det onda och överensstämde därmed med brödernas syn på mannen som osentimental och känslomässig återhållsam.

När kärleken nämndes i mer generella termer, utan anknytning till det kristna kärleksbudet, var författarna noggranna med att ge den en hegemoniskt maskulin inramning. I ett föredrag som Kristliga studentvärldsförbundets ordförande John Mott (1865–1955) höll 1908 och som återgavs i *Kyrkobröderna* tjugo år senare uttryckte talaren sin längtan efter en tid präglad av sympati och brödrakärlek. Denna tids män presenterades som vilje- och handlingskraftiga ledare ”utrustade med övermännisklig kraft”. Det var enligt Mott dessa egenskaper som brödrakärleken krävde av en man.⁴⁰⁵ Även Teodor Holmberg påtalade i sin artikel ”Manlig kristendom” behovet av ”kärlekens män” som visade sin styrka genom att med sin ”offrande kärlek” motverka stridigheter, hat och själviskhet: ”Här kräves manlig kristendom, en modig, oförskräckt kristendom, framburen av män som säga till stridande klasser, partier och folk, till politiska partichefer, tidningsmän och statsmän, att deras oförsonlighet, deras intrigspel, deras förljugenhet förstöra livet och ruinera världen.”⁴⁰⁶

Denna inramning av kärleken går att finna i brödernas verksamhet under hela den period som kännetecknades av ett militaristiskt språkbruk. Exempelvis innehöll inledningsanförandet till 1935 års generalkonvent formuleringen att ”för att föra krig fordras det tre ting: pengar, pengar och åter pengar. Men för att vara en kämpe i Guds armé fordras också tre ting: kärlek, kärlek och åter kärlek”.⁴⁰⁷ När förbundet några år senare firade sitt tjuogaårsjubileum manade

Manfred Björkquist till aktiv kristendom, vilken skulle realiseras genom inrättandet av en kristen värnplikt som skulle göra alla kristna män till erövrare i en "aktiv kristen front". Samtidigt kopplade Björkquist genomgående den aktiva kristendomen till en icke-sentimental kärlek vilken låg i linje med den hegemoniska maskuliniteten: "Kärleken i världen är icke ett ideal, en idé, den är en *makt*." Den kärlek som emanerar från Kristus beskrevs vidare som en "kärlek som föder ansvar".⁴⁰⁸ Tio år senare underströks det i ett föredrag att den kristna kärleken inte är "en mjälig undfallenhet" utan att den "strider för sina närmaste och deras frihet".⁴⁰⁹ På samma sätt som den i samtiden feminint kodade egenskapen ödmjukhet omgärdades allt tal om kärlek av militärt bildspråk och hegemoniskt maskulina dygder som mod, styrka och handlingskraft.

Enligt Kyrkobröderna kunde en kristen manlighet inte existera utan egenskaper som lydnad, ödmjukhet och kärleksfullhet. Genom att kontinuerligt framhäva dessa kristna dygder utmanade förbundets medlemmar det omgivande samhällets genusdiskurs, där dygderna hade kvinnliga konnotationer.⁴¹⁰ I sin studie av minnesteckningar över svenska präster visar Anna Prestjan att de egenskaper som lyfts fram däri främst var "sådana som stämmer överens med samtida, generella manlighetsideal – arbetsamhet och plikttrohet, redbarhet och duglighet". Prestjan menar att detta var en strategi för att "neutralisera" de "specifikt kristna värden" som var självklara i genren.⁴¹¹ Parallellen till Kyrkobröderna är tydlig: de kompenserade dygder som lydnad, ödmjukhet och kärlek med hegemoniskt maskulina egenskaper som styrka, mod och ridderlighet.

Yvonne Maria Werner gör i sin studie av romersk-katolska missionärer i Norden den viktiga iakttagelsen att missionärernas manlighetsideal var "insatta i en kyrklig diskurs, där religionen hade en överordnad ställning". Därför tolkade inte missionärerna dygderna främst i kategorierna manligt och kvinnligt utan snarare som kristliga och okristliga. Werner menar att detta inte i samma utsträckning gällde för Svenska kyrkans representanter, utan att dessa i sin strävan efter "remaskulinisering" snarare valde att anpassa sig till den sekulära omgivningens manlighetsideal.⁴¹² Det finns mot bakgrund av resultaten ovan anledning att problematisera denna åtskillnad mellan sekulära och religiösa ideal. Werner hävdar att religionen hade en överordnad

ställning när jesuiter och andra ordensmän gjorde genus, men det förutsätter att klostrets ideal var mer andliga än de ideal som de lutherska lekmännen såg som avgörande för aktiv kristendom i vardagen. Att den lutherska teologin var mer samhällstillvänd än klostrets innebär emellertid inte per automatik att den var mindre religiös. Därtill vill jag ifrågasätta Werners slutsats att endast vad hon kallar sekulära manlighetsideal var viktiga för de lutherska lekmännen – de kristliga idealen från de nytestamentliga dygdekatalogerna hade en stark ställning trots att de i samtiden var kvinnligt kodade.

Husfaderns återkomst

Under stora delar av den tidigmoderna tiden utövade mannen en väsentlig makt i sin roll som husfader. I egenskap av husets överhuvud var han bland annat ansvarig för husets andliga förkovran. Eftersom frun, barnen och tjänstefolket var husfaderns underordnade var det hans ansvar att övervaka deras anständighet, fromhet och välfärd. Historikern Andreas Marklund beskriver husfadern som ”en lägre befälhavare i ett storskaligt disciplinärt projekt” där den yttersta överheten utgjordes av staten, kyrkan och Gud. Husfadersbegreppet behöver i denna kontext förstås i relation till treståndsläran, vars struktur bestod av ett andligt, ett politiskt eller världsligt och ett hushållsstånd. Inom respektive stånd kan det sägas ha existerat en fadersfigur: förutom husfadern var prästen församlingens fader och kungen var statens fader. Detta innebär att i hushållsståndet hade husfadern samma position som kungen hade i relation till staten och prästen till sin församling. Denna ideologi var bärande i hustavlan – den del av Luthers lilla katekes som beskriver hur världen är uppdelad och hur den ska styras – vars guldålder enligt kyrkohistorikern Hilding Pleijel inföll från 1600-talets första år till mitten av 1800-talet.⁴¹³ Under hela denna period var huset mannens ansvarsområde och det var hans uppgift att beskydda huset som samhällsinstitution. Under 1800-talets början feminiserades emellertid husbegreppet, vilket innebär att matmodern fick ett växande ansvar för huset. Även om husfadern alltjämt hade den politiska makten över huset infann sig vad Marklund beskriver som ”ett komplementärt förhållande mellan manliga och kvinnliga ansvarsområden”. Denna ansvarsfördelning

inom äktenskapet var tänkt att resultera i en moralisk perfektion med dygd och kärlek som ledord, snarare än tvång och hierarkier. En av matmoderns främsta uppgifter var att vaka över husets moraliska nivå, och med hjälp av vad som sågs som hennes inneboende kvinnliga egenskaper, såsom mildhet, undfallenhet och saktmod, skulle hon bidra till husets trygghet.⁴¹⁴ Det betydde däremot inte att det var modern som ansvarade för husets andliga väl – åtminstone inte på egen hand. När läskunnigheten blev mer utbredd under 1800-talet kom husandakter att bli alltmer vanligt förekommande och då var det husfadern som skulle läsa ur Bibeln och ur en postilla.⁴¹⁵

Feminiseringen av huset konsoliderades under 1900-talet, vilket till stor del berodde på den ökade industrialiseringen samt kapitalismens och lönearbetets genombrott. En uppdelning mellan familjeförsörjande män och hushållsarbete kvinnor var ett bärande element i den folkhemsidéologi som vann stora framgångar i början av seklet. Det skapades vad Yvonne Hirdman kallar ett ”moderniserat hushållskontrakt”, som innebar att kvinnornas arbetsuppgifter skilde sig från männens men att de fick ökade rättigheter och sågs som medförsörjare. Under den första efterkrigstiden, från 1945 till 1960, präglades genusordningen enligt Hirdman av både förändring och stabilitet. Antalet förvärvsarbete kvinnor steg; bland de gifta kvinnorna fördubblades det under perioden. Samtidigt förblev antalet daghemsplatser i stort sett oförändrat.⁴¹⁶

Kyrkobröderna ville inte på något sätt utmana de värden som förknippades med hushållskontraktet, men samtidigt går det i deras verksamhet och publikationer att spåra en vilja att återskapa idealen som omgärdade den tidigmoderna husfadern. Under förbundets första trettio verksamhetsår var familj, hem och barn något som diskuterades ytterst sparsamt av bröderna, men det blev ett snabbt växande samtalsämne under efterkrigstiden.⁴¹⁷ Ett skäl var Kyrkobrödernas strävan att motverka det de såg som en ”familjelivets kris” under 1930- och 1940-talen, orsakad främst av det ökade antalet skilsmässor.⁴¹⁸

Efterkrigstiden innebar också ett ökat intresse bland bröderna för barnuppfostran. I november 1945 hölls ett föredrag med rubriken ”Några tankar kring barnen och deras kristliga fostran” vid ett möte med Oskarshamn–Döderhults kyrkobrödrakår. Talaren underströk att förhållandet mellan vuxna och barn var framträdande i Bibeln och att

det var av största vikt att föräldrarna tog ansvar för sina barn. Detta ansvar skulle komma till uttryck bland annat genom att föräldrarna bad för och tillsammans med barnen och återgav bibliska berättelser för dem.⁴¹⁹ I andra sammanhang skapades en koppling mellan familjens kris och barnuppfostran, som när studierektor Gösta Herthelius (1903–1966) vid ett möte i Norrköping hösten 1946 talade om hemmets stora betydelse: det utgjorde ”demokratiens ryggrad” och det var där som det kristna arvet hade bevarats. Eftersom skilsmässorna ökade och barnafödandet minskade menade han att hemmet behövde förnyas, bland annat genom att husandakten återintroducerades.⁴²⁰

När barnens fostran kom på tal gjordes det sällan någon explicit skillnad mellan mäns och kvinnors uppgifter och ansvar, men det förekom att mödrarnas insats i den kristna fostran betonades. Manfred Björkquist beskrev det 1947 som ”fruktansvärt allvarligt” att det fanns hem där barnen inte bad, vilket han menade var ett resultat av ”mödrar, som ej vårda sig om sitt barns själ”.⁴²¹ Tio år senare invände prosten David Granqvist (1864–1959) mot kvinnors ökade förvärvsarbete, som han menade ledde till att ”kroppen klädes, magen mättas, förståndet skärpes, själen glömmes”. Barnet var under sina första sex år enligt Granqvist i behov av sin moders kärlek, vilken inte kunde ersättas med någon ”lekstuga”.⁴²² Frågan om kvinnors yrkesarbete skulle under 1960- och 1970-talen bli en viktig fråga i Kyrkobrödernas socialietiska program, som jag återkommer till i kapitel 4.

Även om kvinnornas särskilda roll för den kristna fostran vid några tillfällen poängterades var det sannolikt i regel fädernas engagemang för hus och familj som stod i fokus för bröderna. Det kunde vara uttalat, som när kyrkoherde Gunnar Malmeström (1908–1971) 1955 i artikelserien ”Vårt andaktsliv” i brödernas tidskrift pläderade för ett återinförande av husandakten, och i den ”bör husfadern ta ledningen”.⁴²³ Ett annat tecken på att barnuppfostran alltmer sågs som en angelägenhet för män var det faktum att Oscars kyrkobrödrakår i Stockholm både 1956 och 1957 tillsammans med Stockholms stifts pedagogiska institut anordnade en studieledarkurs i barnpsykologi och kristen fostran.⁴²⁴ Även bland svensktalande kyrkobröder i Finland upplevdes det under 1950-talet som angeläget för männen att ta större ansvar i sin roll som husfäder. Vid ett möte med temat ”Kristus i hemmet” berättade en deltagare att han i trettio år låtit sin

hustru stå för allt arbete i hemmet, men att detta hade ändrats när "Gud blivit husets Herre". I detta sammanhang framställdes det alltså som en specifikt kristen företeelse att män engagerade sig i hushållets sysslor och på så vis axlade rollen som husfader. En annan deltagare vittnade om en liknande situation: han hade ägnat sina barns uppväxtår åt sin egen karriär, vilket hade lett till att barnen gått miste om den kristna tron. "Kära fäder!" avslutade han, "Gör inte som jag! Se i god tid om ert hus!"⁴²⁵

Sammanfattningsvis var bröderna, i synnerhet under 1940- och 1950-talen, angelägna om att fäderna skulle axla en större roll i hemmet och då särskilt avseende barnens kristna fostran.⁴²⁶ För att tala i treståndslärans termer var det lika självklart för bröderna att husfadern skulle vara lärare i huset som att prästen skulle vara det i församlingen. Således var det inte endast verksamheten i det offentliga som ansågs vara betydelsefull; männen skulle inte endast bidra till barnens kristna fostran genom att vara aktiva i söndagsskola och ungdomsarbete. Minst lika viktig var uppgiften som förälder och att ge sina barn förutsättningar att bli goda kristna medborgare.

Här uppstod en paradox: å ena sidan skulle mannen i egenskap av husfader ta större ansvar för barnens och familjens andliga väl, men å andra sidan var bröderna inte det minsta intresserade av att luckra upp tidens väldigt starka hemmafruideal, något som kommer att bli särskilt tydligt i kapitlet om 1960- och 1970-talens sexual- och familjepolitik. Det var med andra ord inte tal om en appell för männens ökade ansvar i hemmet generellt – de skulle inte laga mat, tvätta eller städa utan vara hemmets andliga ledare. Detta var inte kontroversiellt. Det var en ordning som i den lutherska traditionen hade varit föreskriven sedan reformationen och av Luther själv. Enligt treståndsläran skulle hushållsståndet återspegla samhället i stort, varför det inte alls framstod som underligt eller i strid mot traditionen att männen även i 1900-talets Sverige skulle ha den andliga vårdnaden om sina barn.

Nykterhetsfrågan

År 1954 bildades Svenska nykterhetsfrämjandet (SNF), där Kyrko- brödernas frontfigur Manfred Björkquist var en drivande kraft. Organisationen, vilken såg som sitt ärende att verka för en minskad

alkoholkonsumtion och en förbättrad missbrukarvård, introducerades snart i brödernas tidskrift och möttes ”med stor förståelse i kyrkobrödrakårerna”.⁴²⁷ Bildandet av SNF blev också startskottet för ett ökat intresse för nykterhetsfrågor inom Kyrkobröderna, vilket kan förmodas ha haft sin bakgrund i motbokssystemets avskaffande 1955.⁴²⁸ Från Nykterhetsfolkets landsmöte i april 1956 rapporterade till exempel Eric Elb att det från kristet håll inte var möjligt att ”acceptera någon annan linje än absolutismens”.⁴²⁹ Ett drygt decennium senare konstaterade Axel Sors (1907–1999) att alkoholkonsumtion var en synd, eftersom det bröt både mot femte budet och mot kärleksbudet.⁴³⁰ Samma maning till absolutism kvarstod när Bengt Taranger (f. 1932) för De kristna samfundens nykterhetsrörelses (DKSN) räkning i brödernas tidskrift reflekterade kring 1974 års betänkande från den alkoholpolitiska utredningen. DKSN ville dessutom bevara tjugohögränsen för inköp och höja skatten på alkoholhaltiga drycker.⁴³¹ I samtliga dessa maningar till absolutism var solidaritet mot andra människor en nyckelfaktor. Att vara helnykter var att ta ansvar för de svaga och utsatta – ”våra minsta bröder”.

Absolutismens ställning bland bröderna stod också i centrum för den anhängan som Kyrkobröderna i ärkestiftet inkom med till generallrådet under hösten 1956. Texten, som bröderna i stiftet ansåg skulle diskuteras vid 1957 års generalkonvent, tog upp den ökade alkoholförbrukningen i Sverige och att den ledde till ökad brottslighet och sedeslöshet. För att motverka utvecklingen skulle generalkonventet mana landets politiker att öka anslagen till missbrukarvården och skärpa nykterhetslagstiftningen. Likaså skulle kyrkans representanter uppmanas att i större utsträckning diskutera och studera nykterhetsfrågan, och varje medborgare skulle ”i enlighet med den kristna kärlekens krav och för de svagas skull avstå från allt bruk av berusande drycker”.⁴³² Skrivelsen vann gehör bland många kårer och generallrådet godkände resolutionen, om än med en mildrad avslutande formulering: vädjan till varje medborgare var att de ”med hänsyn till lägets allvar” skulle ”ompröva sin personliga inställning till kravet på att helt avstå från bruket av berusande drycker”.⁴³³

Några decennier innan motbokssystemet drogs in hölls Sveriges första folkomröstning, den om rusdrycksförbud 1922. Som Jens Rydström och David Tjeder noterar kännetecknades kampanjen

inför folkomröstningen av ”en kamp mellan kvinnliga och manliga intressen”. Bland förbudsivrarna var en majoritet kvinnor och deras motståndare var huvudsakligen män.⁴³⁴ Detta innebar emellertid inte att alkoholkonsumtion var en självklar komponent i det tidiga 1900-talets hegemoniska maskulinitet. Bland både borgerlighetens och arbetarklassens män var idealet ett skötsamt liv präglat av självbehärskning, flit och hårt arbete. I ett sådant liv hade alkoholen en begränsad plats. Särskilt inom arbetarrörelsen blev nykterhet en viktig ledstjärna.⁴³⁵ Även om nykterhet var en viktig komponent i brödernas kristna manlighet hade nykterheten, särskilt den organiserade, motståndare bland andra kristna män – inte minst bland västkustens schartauaner. Illustrativt för deras inställning är uttalandet tillskrivet Henrik Florus Ringius (1847–1925), som var en nykterhetsivrare med en stark aversion gentemot nykterhetsrörelsen: ”Hellre full i ett dike än med i en nykterhetsförening.”⁴³⁶

Sammanfattande analys: En kristen manlighet för ett kristet Sverige

I sin banbrytande studie om maskulinitet, *The Image of Man* från 1996, visar George L. Mosse att de manlighetsideal som växte fram under senare hälften av 1700-talet kvarstod mer eller mindre oförändrade under hela 1800- och 1900-talen. I centrum för detta ideal stod enligt Mosse dygder som aktivitet, viljestyrka och mod.⁴³⁷ Flera av dessa egenskaper framstår som centrala när vi studerar hur Kyrkobröderna under 1900-talet gjorde genus. Jag har emellertid funnit anledning att problematisera den bild som Mosse presenterar av ett stabilt manlighetsideal: det har framgått att Kyrkobröderna inte bara upprätthöll, utan också kritiserade, utmanade och omförhandlade, samhällets rådande manlighetsideal. Det finns flera parallella maskuliniteter, och enligt Raewyn Connell är relationerna mellan dem avgörande i studiet av den hegemoniska maskuliniteten. Kyrkobrödernas konstruktion av en kristen manlighet utgick däremot inte från en uttalad kritik av de överordnade dygder som Mosse lyfter fram, utan snarare använde de dessa dygder i sin strävan att framställa kristna ideal som manliga. Kyrkobröderna erbjöd en alternativ manlighet,

men det kristna fromhetsliv som var dess kärna ansågs kräva just aktivitet, viljestyrka och mod.

Kyrkobröderna betonade emellertid inte endast de egenskaper som Mosse identifierar som delar av en stereotyp manlighet. Lika viktiga var lydnadsförhållandet till Gud och de nytestamentliga dygdekatalogernas allmänkristna ideal, såsom kärleksfullhet, ödmjukhet och mildhet – egenskaper som många betraktade som kvinnliga. Kyrkobröderna omförhandlade innebörden i dessa egenskaper genom att låta dem förknippas med de ovan nämnda hegemoniskt maskulina egenskaperna, vare sig det var i framställningen av bröderna själva eller Kristus. Kristendomens kvinnliga beståndsdelar fick en manlig inramning: att erkänna sitt beroende- och lydnadsförhållande till Gud krävde mod och styrka och att vara kärleksfull var inte detsamma som att vara sentimental, utan något som krävdes av en aktiv kristen soldat. Olaf Blaschke kallar detta en omkodning av egenskaper och Anna Prestjan kallar det en neutralisering av ofrånkomliga kristna värden. Det kan också beskrivas som en konstruktion av en kompensatorisk manlighet. De ideal som upplevdes vara kvinnliga intog en ofrånkomlig särställning i den kristna traditionen och anammandet av dessa framtvingade en intensifiering av hegemoniskt maskulina ideal.

Eftersom de på detta sätt kompenserade vad som sågs som kvinnliga egenskaper med egenskaper som sågs som typiskt manliga är det en kvalificerad tolkning att bröderna upplevde sig själva som stigmatiserade i egenskap av anhängare av en ”fruntimmersreligion”. Förvisso bidrog deras modifierade hegemoniska maskulinitet till att skapa en flerdimensionell manlighet, men skälet till modifieringen var att det kvinnliga betraktades som mindervärdigt. Brödernas syfte med att omförhandla rådande manlighetsideal var inte att göra upp med mäns dominans över kvinnor, som Demetrakis Z. Demetriou kallar den externa hegemonin, utan snarare att motverka bilden av kristendomen och kyrkan som något kvinnligt.

Kapitlets resultat påvisar behovet av att problematisera kategoriseringen av olika egenskaper och dygder som manliga, kvinnliga och omanliga, men också som religiösa och sekulära. Genom att föreslå att exempelvis ödmjukhet, otillräcklighet och kärleksfullhet var kvinnliga eller omanliga egenskaper som bidrog till en feminisering av kristendomen riskerar vi att gynna upprätthållandet av en

endimensionell bild av såväl män och manlighet som kvinnor och kvinnlighet. Denna binära diskurs kan cementera den essentialistiska konstruktionen av genus som Kyrkobröderna representerade, när det i själva verket är angeläget att visa att genus är något instabilt som hela tiden omförhandlas.

Det är emellertid viktigt att i studiet av historien – och samtiden – förstå att egenskaper har upplevts och upplevs som naturligt kvinnliga respektive manliga. Att som Olaf Blaschke tala om en ”remaskulinisering” kan därför vara avslöjande, men som Tine Van Osselaer påpekar är det ett begrepp som förstärker bilden av en linjär utveckling från något faktiskt feminint till något faktiskt maskulint.⁴³⁸ På samma sätt är den tydliga skiljelinjen mellan religiösa och sekulära ideal som Yvonne Maria Werner skapar i sin jämförelse mellan romersk-katolska och lutherska manligheter problematisk eftersom den utgår från klostret som religionens sanna hemvist.

Bröderna använde ett bildspråk med tydliga kampmotiv och militaristiska metaforer för att framställa kristendomen som något typiskt manligt och därigenom försöka ”remaskulinisera” kyrkan. Forskare som James R. Moore och Birgit Stolt visar att sådant språkbruk har kännetecknat kyrkan genom historien, men försummar den genusvetenskapliga analysen. På samma sätt som Betty A. DeBerg finner i den första vågen av evangelikal fundamentalism i USA, kan bruket av militaristiskt bildspråk inom Kyrkobröderna tolkas utifrån medlemmarnas förståelse av kyrkan som feminiserad. För att tala med Olaf Blaschke kan vi tolka detta retoriska grepp som ett försök att förena kristna och manliga dygder. Enligt bröderna förelåg ingen motsättning mellan den modiga och stridslystna soldaten och den fromma bedjaren. Snarare behövde dessa två poler mötas för att övervinna ondskan och motarbeta det moraliska förfall som hade drabbat samtiden och ”nutidsmänniskan”. Även om kampmotivet bestod under hela undersökningsperioden är det tydligt att de rent militaristiska metaforerna blev alltmer ovanliga efter andra världskrigets slut. Då talade bröderna i stället om en tilltagande kulturkamp, vilken nådde sin kulmen i 1960- och 1970-talens socialietiska diskussioner.

I kapitel 2 framkom det att det allmänna prästadömet var betydelsefullt för Kyrkobröderna och att medlemmarnas tolkning av doktrinen innebar att inte bara prästen utan också lekmännen skulle

ansvara för och vara aktiva i kyrkans tjänst. Ett sådant fokus på en aktiv kristendom – en religionsutövning som kännetecknas av görande – kan medföra att de teoretiska aspekterna av tron hamnar i skymundan. L. Dean Allen har visat att detta var fallet inom det amerikanska Men and Religion Forward Movement under det tidiga 1900-talet, eftersom de ansåg att män var mer böjda för aktivitet än kontemplation.⁴³⁹ På samma sätt återkom Kyrkobröderna till det faktum att en tro utan gärningar var förkastlig. Teoretiska kunskaper prisades högt, något som framgår bland annat av att förbundets verksamhet kretsade kring bibelstudier, men dessa kunskaper och studier skulle ta sig uttryck i en aktiv kristen verksamhet. Den inre linjen av förbundets arbete skulle verka i symbios med den yttre linjen. Detta kan förstås som en strategi för att engagera männen i kyrkan: precis som Men and Religion Forward Movement var Kyrkobröderna övertygade om att mäns intresse för kyrkan skulle öka om de fick praktiska uppgifter att utföra för sin församling.

Sambandet mellan den inre och den yttre linjens arbete kan också förstås som att bröderna motsatte sig idén att religionen helt och hållet skulle överföras från den offentliga till den privata sfären. Kyrkobröderna satte lika stort värde på en kristen nation som på en kristen familj, och bådadera var i behov av kristna män. Detta kom bland annat till uttryck i förbundets stora engagemang i och för kristen fostran av barn och unga. Bröderna ansåg att männen skulle ta ansvar för barnens och familjens andliga väl i sin egenskap av husfader såväl som verka i söndagsskolan och komma till kristendomsundervisningens försvar.

Från förbundets bildande 1918 fram till 1950-talet var det ett självklart inslag i Kyrkobrödernas verksamhet att förmedla och diskutera ideal för en kristen manlighet. Därför är det inte konstigt att den homosociala strukturen bestod under dessa år. Så länge förbundets essens beskrevs i hegemoniskt maskulina ordalag och idealen konstruerades utifrån samma hegemoniska maskulinitet var det inte aktuellt att på ett radikalt sätt förändra organisationen genom att låta kvinnor bli medlemmar. Det faktum att Kyrkobröderna var en homosocial organisation påverkade brödernas ideal och motbilder – de hade med största sannolikhet sett helt annorlunda ut om det under denna period funnits kvinnliga medlemmar. Upptagenheten vid vad

det innebar att vara en kristen man avtog emellertid successivt efter andra världskrigets slut. I stället kom fokus att hamna på mer specifika sociala och politiska frågor, där det som vi ska se i nästa kapitel också fanns alla möjligheter att göra genus.

1960- och 1970-talens sexual- och familjepolitiska debatter

1960- och 1970-talen var en omvälvande tid i Sveriges historia, inte minst i sexual- och familjepolitiskt hänseende. Preventivmedlens genomslag förändrade radikalt många människors syn på sexualitet, en ny syn på sexualupplysning vann mark, en ny abortlagstiftning trädde i kraft och likaså en ny äktenskapslagstiftning. Utvecklingen lämnade inte den svenska kristenheten oberörd och Kyrkobröderna såg det som en del av sin uppgift att debattera frågor om sexualitet och familj inom förbundet och i offentligheten.

Efterkrigstidens avgörande samhällsförändringar har förvånansvärt nog inte fått någon omfattande kyrkohistorisk belysning i Sverige,⁴⁴⁰ och detta kapitel hoppas jag kan bidra till en ny utveckling i den svenska kyrkohistoriska forskningen. Forskare från andra teologiska och historietvetenskapliga discipliner har emellertid undersökt valda delar av den svenska kristenhetens inställning till periodens sexual- och familjepolitiska utvecklingar. Det främsta exemplet är etikern Johanna Gustafsson Lundbergs avhandling *Kyrka och kön*, som handlar om föreställningar om sexualitet, kön, äktenskap och samlevnad inom Svenska kyrkan från 1945 till 1985.⁴⁴¹ Gustafsson Lundberg visar vilka normer som framstående svenskkyrkliga teologer gav uttryck för i tidens samlevnadsdiskussioner, bland annat vad gällde skolans sexual- och samlevnadsundervisning. Från Svenska kyrkans håll förfäktades i samlevnadsdiskursen vad Gustafsson Lundberg kallar en traditionell äktenskapsuppfattning. I *Frihet att njuta* diskuterar idéhistorikern Lena Lennerhed kristna röster i 1960-talets sexualdebatt, men huvudsakligen frikyrkliga sådana.⁴⁴² I likhet med

Gustafsson Lundberg konstaterar Lennerhed att de åsikter som framfördes av radikaler och liberaler vid tiden möttes med skepsis bland ”de kristna”, vars äktenskapssyn innebar att de avvisade föräktenskapliga sexuella relationer, skilsmässor och homosexualitet.

För att kontextualisera brödernas åsikter i sexual- och familjepolitiken har jag i detta kapitel förutom sekundärlitteratur även studerat betänkanden och andra skrifter från flera av de offentliga utredningar som publicerades under perioden med anledning av föreslagna förändringar i sexualundervisningen och abort- och äktenskapslagstiftningen. Kyrkobrödernas svar på dessa utredningar utgör, tillsammans med artiklar publicerade i förbundets tidskrift och interna utredningar, bevarade i förbundets arkiv, det huvudsakliga källmaterialet för kapitlet.

Detta kapitel består av fem avsnitt. Efter det första avsnittet, som diskuterar det religiösa och politiska läget i Sverige vid tiden, följer fyra tematiskt indelade avsnitt, vilka behandlar Kyrkobrödernas ståndpunkter i fråga om sexual- och samlevnadsundervisningen, abortlagstiftningen, preventivmedel och äktenskapslagstiftningen. Kapitlet avslutas med en sammanfattande analytisk diskussion där jag sätter förbundets ståndpunkter i relation till avhandlingens syfte och frågeställningar.



Varför engagerade sig Kyrkobröderna i sexual- och familjepolitiska ärenden? Vad kännetecknade deras ställningstaganden och hur förhöll sig dessa till andra kristna röster i debatterna? Hur gjorde Kyrkobröderna genus i sina sexual- och familjepolitiska texter?

Sexualitet, familj och sekularisering

”Det stundar till kulturkamp för de kristna värdenas värnande i vårt land. Må ingen av oss undandra sig sitt ansvar för att föra denna kamp till seger.”⁴⁴³ Med dessa ord avslutade Hässelbykårens ordförande Harald Ljungström (1912–2010) sin artikel ”Upp till kulturkamp!” i Kyrkobrödernas tidskrift. Både inom Svenska kyrkan och inom den svenska frikyrkorörelsen var upplevelsen av att vara del av en

kulturkamp utbredd under 1960- och 1970-talen. Frågor om familj, äktenskap och sexualitet stod högt på den politiska dagordningen och i dessa ansågs kristendomsfientliga och moraliskt tvivelaktiga åsikter spridas av de så kallade kulturradikala, vilka främst utgjordes av liberala studenter. Kristna av olika schatteringar ansåg sig ha ett särskilt ansvar i dessa frågor, varför en kulturkamp framstod som nödvändig.⁴⁴⁴ Lena Lennerhed visar att *Dagen*, som var Pingströrelsens språkrör, vid tiden signalerade att det var inom sexualitetens område som ”det avgörande slaget om kristendomens och kulturens framtid stod”.⁴⁴⁵ Därför upplevdes sexual- och familjepolitiken som avgörande inte bara för Pingströrelsen, utan för hela den svenska kristenheten.

Detta var emellertid inte något nytt. Exempelvis hade biskopsmötet 1951 publicerat häftet *Ett brev i en folkets livsfråga*, vilket behandlade en rad sexualpolitiska frågor såsom utomäktenskapliga relationer, abort och preventivmedel.⁴⁴⁶ En rad framträdande gestalter i Svenska kyrkan utgav 1935 skriften *Kulturkris*, i vilken Bo Giertz (1905–1998) kritiserade det ökade antalet aborter och den avfolkning det skulle leda till. I ett kapitel förkastade Olov Hartman (1906–1982) utvecklingen av svensk press, där radikalpolitiska åsikter och halvpornografiska framställningar enligt honom blivit alltför vanliga.⁴⁴⁷ Redan i mitten av 1800-talet hade Wilhelm Flensburg, den främsta företrädaren för den lundensiska högkyrkligheten, kritiserat initiativ till en liberalisering av äktenskapslagstiftningen.⁴⁴⁸

Ett grunddrag i den sexualpolitik som slog igenom i Sverige och andra delar av Europa under åren kring 1970 var vad som kan kallas den sexuella frigörelsen. Den var resultatet av en starkt liberalistisk samhällssyn, enligt vilken envar var fri att handla enligt sin egen vilja förutsatt att ingen annan kom till skada. Som historikern Dagmar Herzog har framhållit är dock antagandet, som länge varit vanligt bland sexualitetshistoriker, att en ständig liberalisering av sexualpolitiken ägt rum under 1900-talet – och då särskilt den senare hälften – alltför generaliserande. Hon argumenterar i stället för att liberaliseringen var en mångtydig process. Något som däremot är helt uppenbart var att sexualiteten, särskilt under 1960-talets senare hälft, gick från att vara någonting helt och hållet privat och dolt till att bli en offentlig angelägenhet.⁴⁴⁹ Även om feminister under 1970-talet skulle ta avstånd från sin samtids sexliberalism, som inte sällan idealiserade

pornografi och prostitution, hade den också delvis sin bakgrund i rörelsen för kvinnors emancipation – det var särskilt kvinnornas sexualitet som skulle frigöras. Den främsta anledningen till tidens mer tillåtande syn på sexualitet var dock p-pillrets introduktion i Sverige 1964, vilket drastiskt och plötsligt förändrade människors syn på och utövande av sexualitet.⁴⁵⁰ Det blev vid tiden, med pedagogen Birgitta Sandströms ord, ”onormalt i princip för båda könen” att söka hindra sin sexualitet.⁴⁵¹ Detta drag genomsyrade frågor om abort- och äktenskapslagstiftning, preventivtekniker och sexualundervisning.

Även om 1970-talet utgjorde en brytpunkt var idéerna om sexuell frigörelse på intet sätt nya. Redan på 1880-talet hade aktivisten och den blivande nationalekonomen Knut Wicksell (1851–1926) och hans meningsfränder utmanat avhållsamhetsidealet och tabut kring föräktenskapliga sexuella relationer.⁴⁵² En annan avgörande sexualreform skulle komma till stånd med Riksförbundet för sexuell upplysnings (RFSU) bildande 1933 och dess första ordförande Elise Ottesen-Jensen (1886–1973) – mer känd som Ottar. De propagerade för rätten till abort, införandet av sexualundervisning i det svenska utbildningsväsendet och slopandet av preventivlagen. Avgörande var givetvis också utvecklingen under 1960-talet med en påtaglig sexliberalism, vilken ledde fram till det följande decenniets omfattande reformer.⁴⁵³

I sin doktorsavhandling *Den välplanerade sexualiteten* studerar Birgitta Sandström bland annat genuskonstruktioner i en rad av de sexualpolitiska statliga utredningar som genomfördes under 1970-talet och kan på så sätt ge en övergripande bild av utvecklingen. Hon konstaterar att kvinnors sexuella frigörelse förvisso var ett faktum, men att den var begränsad. I utredningarna framställdes en sexualitet för kvinnor som skulle vara öppen, men ändå kontrollerad – det var hennes, inte mannens, ansvar att överväga och eventuellt förhindra en graviditet. Samtidigt förkastades vad som beskrevs som en manlig dubbelmoral: att män tilläts ha sexuella relationer utan att vara emotionellt bundna till sin partner. Idealet blev i stället den kvinnliga modellen av sexuell frihet, med krav på en personlig relation, *permissiveness with affection*. Det var ett genomgående drag i utredningarnas betänkanden att det var kvinnornas sexualitet som skulle förändras, medan mannens sexualitet framställdes som omöjlig att tämja.⁴⁵⁴

Under 1960- och 1970-talen kännetecknades den breda politiska utvecklingen i Sverige av samförstånd, kollektivism och likformighet – bärande ideal i folkhemstanken – samtidigt som sexual- och familjepolitiken i stor utsträckning var inriktad på begrepp som frihet och autonomi. Den allttjämt hegemoniska socialdemokratiska politiken gick ut på att skapa ett jämlikt samhälle genom nivellering: med lika möjligheter och lika villkor skulle solidariska samhällsmedborgare skapas.⁴⁵⁵ Samtidigt blev individen, i sexualpolitiskt hänseende, delaktig i samhällets maktutövning och uppmanades att fatta egna välavvägda beslut – något som blev särskilt tydligt i den nya abortlagstiftningen. Med andra ord skedde en parallell utveckling, vilken innebar att sexualpolitiken individualiserades medan likformighet och centralstyre blev ledstjärnor i samhällslivet. Sandströms slutsats att den tidigare så skarpa linjen mellan politisk styrning och den egna viljan försvagades stämmer vad gäller sexualpolitiken, men inte den övergripande politiska utvecklingen.⁴⁵⁶

En grupp som tog tidens sexualrevolution på allvar och i högsta grad blev delaktig i den var den så kallade mansrörelsen, vilken var organiserad kring nätverket Befria mannen som 1978 blev en regelrätt rikstäckande förening. Redan på 1960-talet hade mansfrigörelsen, eller den ”dubbla emancipationen”, diskuterats, men det var först under tidigt 1970-tal som de första mansgrupperna etablerades. Rörelsen hade en socialistisk prägel och vid sina möten diskuterade medlemmarna det patriarkala samhället, kapitalism och genusordningens konsekvenser: den ”traditionella” mansrollen var ämne för kritisk granskning. Deltagarna såg det som ett tillfälle att skapa djupa relationer med andra män, något som upplevdes vara svårt i andra sammanhang. Med sin idealbild av Den nye mannen ville mansrörelsen bryta med vad den ansåg vara en traditionell och destruktiv mansroll som skapade känslolokalla, frånvarande och familjeförsörjande män. Den nye mannen skulle i stället vara en närvarande och kärleksfull fader som tog lika mycket ansvar för sina barn som modern, vilket uppfattades som viktigt för samtliga parter. Den övergripande tanken var att skapa ”hela människor” snarare än stereotypa kvinnor och män, varför egenskaper och praktiker som tidigare ansetts vara kvinnliga blev eftersträvningsvärda också för män.

Rörelsens medlemmar ansåg att en del av den dubbla emancipationen, eller ”människans frigörelse”, var sexuell frigörelse. På samma sätt som Kristina Ahlmark-Michanek (f. 1938) gjorde i sin uppmärksammade bok *Jungfrutro och dubbelmoral* från 1962 förespråkade mansrörelsen sexualitet ”för vänskaps skull”.⁴⁵⁷ Däremot ställde den sig kritisk till pornografin och den känslolösa syn på sexualitet som den ansåg rådde i samhället. Ett annat ämne som diskuterades var homosexualitet. I dessa diskussioner drogs ofta en tydlig gräns mellan hetero- och homosexualitet, även om inställningen till den senare genomgående var välvillig. Homosexuella kunde rentav anses ha ett försprång i kampen mot den traditionella mansrollen eftersom redan deras sexuella läggning var normbrytande.⁴⁵⁸ I analysen återkommer jag till mansrörelsen och hur deras maskulinitet påverkade och förhöll sig till Kyrkobrödernas.⁴⁵⁹

Åren kring 1970 innebar inte bara en förändrad syn på sexualiteten utan var också en omvälvande tid i familjepolitiskt hänseende. Det kan illustreras med hjälp av den populära tidningen *Vecko-Revyn*. Sedan grundandet 1935 hade tidningens kvinnoideal präglats av stereotypa skönhetsideal och moderlighet. I 1971 års första nummer bar en intervju med artisten Inger Öst (f. 1949) rubriken ”Jag vill vara hemma när [dottern] Anna är liten – det var aldrig min egen mamma”.⁴⁶⁰ Samtidigt markerade numret en övergång till något som skulle bli vanligare under 1970-talets gång: det rymde ett uppslag om bondmorän Anne Wallman (f. 1946), som trots att det inte fanns ”ett uns kvinnosakskvinna över eller omkring henne” jagade och framställdes leva på samma sätt och med samma villkor som sin man. Det var inte bara tidningens kvinnoideal som förändrades, utan även dess mansideal. Så konstaterades det till exempel att Wallmans man fick ta ett större ansvar för barnen: ”Jämlikheten [i äktenskapet] består också i att Sture alltid intresserat sig för och skött ungarna mycket. Han var med vid bådass födelse. Och bytt blöjor har han gjort hela tiden.”⁴⁶¹ Inslagen i *Vecko-Revyn* vittnar om en bredare samhällsutveckling: fler och fler kvinnor började förvärvsarbete och diskursen om feminin identitet byggde i mindre utsträckning på moderlighet och huslighet. För att använda Yvonne Hirdmans ord hade husmoderskontraktet ersatts av jämlikhetskontraktet.⁴⁶²

Kulturhistorikern Callum G. Brown är en av de forskare som påpekat 1960-talets avgörande plats i sekulariseringens historia. Han menar att sekulariseringen inte kunde bli ett faktum innan den diskursiva kristendomen – något förenklat den kristna sedvanan – förlorat sin makt.⁴⁶³ Denna förskjutning skedde enligt Brown inte under en längre period av stegvis sekularisering, utan var en ”synnerligen plötslig och kulturellt våldsamt händelse” som i Storbritannien ägde rum just i slutet av 1960-talet. Det var då den statliga censuren av populärkulturen upphörde, abort legaliserades, homosexualitet avkriminaliserades, skilsmässoprocessen förenklades, andra vågens feminism inleddes och studentprotester breddade ut sig. Det kan också ses som en tid då upplysningsprojektet avslutades och ersattes av den postmoderna eran. Natur- och samhällsvetenskapernas, och inte minst kyrkans, anspråk på Sanning ifrågasattes i allt högre grad.⁴⁶⁴ En parallell utveckling ägde rum i Sverige, även om förändringarna i lagstiftningen här kom något senare under 1970-talets förra hälft, förutom avkriminaliseringen av homosexualitet som i Sverige, mycket tack vare Ottar och RFSU, genomfördes ”redan” 1944.⁴⁶⁵

Brown hävdar att i synnerhet den andra vågens feminism och de omställningar som den ledde till fick konsekvenser för kyrkan och för kristenheten som helhet.⁴⁶⁶ Den omdefinierade kvinnans position i samhället och familjen och i förlängningen även vad det innebar att vara kvinnlig, som exemplet med *Vecko-Revyn* visade. Tidigare hade den arketypiska kvinnan varit ”ängeln i huset” som stått för familjens fromhet och varit ett moraliskt föredöme för både make och barn. Men 1960-talets utveckling innebar att denna hushållsideologi förlorade mark, inte minst till den växande ungdomskulturen. Det faktum att kvinnor i större utsträckning började förvärvsarbета innebar enligt Brown inte bara en dubbel arbetsbörda, utan också att de inte kunde axla rollen som ansvariga för familjefromheten.⁴⁶⁷

Sexual- och samlevnadsundervisningen

Redan 1955 fick Sverige, som första land i världen, obligatorisk sexualundervisning i skolan.⁴⁶⁸ Efter flera decennier av debatt om sexualundervisningens utformning och plats i skolan skulle vad som kallats ”den nya synen på sexualupplysning i Sverige” skapas under 1970-

talet.⁴⁶⁹ Avgörande i utvecklingen var en statlig utredning, Utredningen rörande sexual- och samlevnadsfrågor i undervisnings- och upplysningsarbetet (USSU), tillsatt på uppdrag av Utbildningsdepartementet 1964.⁴⁷⁰ Inom ramen för USSU publicerades 1971 *Sexualitet och samlevnad: Fakta och synpunkter för sexualundervisningen*, som var ett preliminärt förslag till en lärarhandledning, och 1974 kom det slutgiltiga betänkandet *Sexual- och samlevnadsundervisning* (SOU 1974:59). I såväl förslaget som betänkandet underströks vikten av att sexualundervisningen i skolan skulle vara objektiv och neutralt presenterad.⁴⁷¹ Utredningen ville inte heller i sexual- och samlevnadsundervisningen se någon ”generell rekommendation till avhållsamhet under ungdomsåren”, eftersom ungdomarna skulle uppleva det som ”djupt orätt”.⁴⁷² Frågan om hur avhållsamheten behandlades i undervisningen blev central för Kyrkobrödernas kritik mot förslaget.

Johanna Gustafsson Lundberg har i sin avhandling *Kyrka och kön* jämfört USSU-betänkandet från 1974 med samtida kristna dokument ”av officiell karaktär” som berör samlevnadsfrågor. Hennes slutsats är att den statliga utredningens mål var att baserat på tidigare studier tillvarata majoritetens moderna och progressiva perspektiv, medan de kristna dokumenten värnade om att förmedla en traditionell uppfattning om äktenskapet. Såväl USSU-betänkandet som de kristna dokumenten betonade värden som respekt, integritet och trohet, men av delvis olika skäl. För USSU var det angeläget att hävda dessa värden utifrån majoritetsresonemanget, medan de kristna debattörerna menade att värdena var centrala i den kristna traditionen. Värdegemenskapen till trots, var källorna till kunskapen inte desamma. Dessutom menade den statliga utredningen att trohet kunde råda i olika samlevnadsformer, medan deras kristna motsvarigheter menade att sexualitet och trohet skulle vara förbehållna äktenskapet – de avvisade tanken på för- och utomäktenskapliga förbindelser.⁴⁷³

Redan i samband med att det preliminära förslaget publicerades 1971 började Kyrkobröderna försöka att motarbeta utredningens resultat. Till exempel var en kritisk recension av förslaget av biologilektorn Helge O. Backlund (1913–1974) införd i förbundets tidskrift. Han menade att utredarna bortsåg från ”könsskillnader” och att de i förhållande till den tidiga sexualdebuten borde ha diskuterat frågor som ”fordrar kvinnan ett större känslomässigt engagemang än

mannen, fordrar hon mera sexuella förspel, har många unga kvinnor en latensperiod under vilken samlagen inte ger henne någon fysisk tillfredsställelse?” Enligt Backlund hade unga kvinnor sexuella relationer för att de uppfattade det som ett socialt krav; själva varken ville de vara sexuellt aktiva eller upplevde de någon njutning av sin sexualitet.⁴⁷⁴ Han nämnde inte de unga männens sexualitet, vilket kan tolkas som att han, som så många andra i sin samtid, såg den som naturlig och otämjbar. Ansvar för att upprätthålla det rådande avhållsamhetsidealet låg hos flickorna.

När Wilhelm Klingberg (1902–1994), ordförande i Stockholms stifts konventsråd, fick i uppdrag att för Kyrkobrödernas räkning skriva en protestskrift mot 1971 års USSU-förslag, var det med tanke på utredningens objektivitetsprincip förståeligt att titeln utgjordes av den retoriska frågan ”Är ’neutralitet’ möjlig i skolans sexualundervisning?”. Skriften utgjorde startskottet på vad som skulle bli en omfattande utredning genomförd av Kyrkobröderna.

Klingbergs skrift inleddes med en skarp markering mot USSU:s förslag: det var ”ett skrämmande aktstycke” som med största sannolikhet skulle bidra till ett ökat antal ”för tidiga samlag bland skolungdomen”. Klingberg upplevde det som stötande att det i förslaget förespråkades att högstadielärare i sin undervisning skulle förhålla sig neutrala till unga människors sexualliv och endast förmedla de värderingar som gjorde sig gällande i samtiden. Den enda slutsats Klingberg drog av förslaget var att skolan skulle sanktionera ett sexuell samliv bland ungdomarna och att den ”neutrala” ståndpunkten skulle signalera till ungdomarna att det var ”fritt fram”. Den kristna hållningen, representerad bland annat av Samkristna skolnämnden, beskrevs av Klingberg som långt mer ansvarsfull. Utredningen tog upp ”sexuell teknik och samlagsställningar” (”pornografiliknande” och därför också ”eggande”) vilket skulle tas emot på ett ödesdigert sätt av skolans många ”oroliga och avdisciplinerade klasser”.⁴⁷⁵

USSU fastslog i sitt förslag att en neutral linje var en mer framkomlig väg än att upprätta en ”generell moralregel”, om målet var att höja ”ansvarsmedvetenheten” hos ungdomen.⁴⁷⁶ Denna ansvarsmedvetenhet upptar en väsentlig del av Klingbergs motargumentation. Han menade, föga förvånande, att förslaget brast just i ansvar och att framställningen kännetecknades av etisk relativism:

Denna bär [...] prägel, att alla i det pluralistiska samhället på detta område förekommande värderingar är lika goda och att elevernas handlingsätt som följd härav är skolan likgiltigt bara man iakttar hänsyn och ansvar enligt den starkt begränsade innebörd, kommittén inlägger i dessa ord.⁴⁷⁷

Klingberg menade att ungdomarnas ansvar enligt USSU:s förslag begränsades till att använda preventivmedel, avstå samlag om man är smittad med en venerisk sjukdom och inte tvinga sig på någon sexuellt. I förlängningen betydde detta att skolan enligt USSU skulle "avsäga sig allt ansvar för elevernas sexualliv och överlåta detta ansvar helt på eleverna själva" – ett ansvar som Klingberg inte ansåg att högstadieseleverna var mogna för.⁴⁷⁸

Klingbergs skrivelse godkändes av Kyrkobrödernas arbetsutskott, som också beslutade att han, tillsammans med Thorwald Holmström och förbundsordförande Algot Tergel (1906–1996), skulle ingå i den arbetsgrupp som drev frågan vidare gentemot USSU å ena sidan och Samkristna skolnämnden och biskopsmötet å den andra.⁴⁷⁹

Den skrivelse som arbetsgruppen skickade till USSU byggde i stort på Klingbergs ursprungliga text, men med tillägget "Vissa etiska och specifikt kristna synpunkter på sexualundervisningen", där det fastslogs att "det monogama äktenskapet, kännetecknat av livsvarig trohet" var ett kristet ideal som var en självklarhet även för "sekulariserade medborgare". Den åsikten borde enligt gruppen även främjas i och genomsyra sexualundervisningen. Tillägget anförde även två bibliska exempel för att illustrera en enligt författarna kristen syn på sexualundervisningens innehåll och normer: den samariska kvinnan vid Sykars brunn (Joh. 4:1–42) och tullindrivaren Sackaios (Luk. 19:1–10). Den samariska kvinnan hade efter sitt möte med Kristus gått från att vara en skandalös och "äventyrlig" kvinna till att bli "en evangelist i sin egen hemstad". Sackaios hade på samma sätt genomgått en metamorfos efter sitt möte med Jesus, från att vara snål till att bli exceptionellt generös. Ytterligare ett exempel fick vittna om att människor förändrades i mötet med Jesus: musikern och evangelisten Nicko Jonzon (1932–2001) hade efter sin omvändelse insett att han som kristen måste "leva rent också i sexuellt avseende".⁴⁸⁰ Vad denna renhet bestod i framgår inte, men de tre exemplen hade som uttalat

syfte att understryka att USSU:s ”neutrala” hållning var obiblisk och okristlig, och därmed inte neutral. Stötestenen i hela frågan var enligt skrivelsens författare att USSU, och i förlängningen den svenska skolan, präglas av sekularism och således ”lockar unga människor bort från kraftfältet kring Jesus”.⁴⁸¹

I kontakten med Samkristna skolnämnden gick arbetsgruppen i polemik inte bara mot förslaget från USSU utan även mot det inlägg i debatten som på initiativ av Samkristna skolnämnden författats av etikern och religionsfilosofen Jarl Hemberg (1935–1987): *Sexualundervisningen i skolan från kristen synpunkt*. Kyrkobrödernas arbetsgrupp var inte kritisk till Hembergs inlägg som sådant, men till det faktum att han delade USSU:s ”moralnihilistiska” åsikt att skolans sexualundervisning inte bör förmedla någon enhetlig moral, utan spegla det värdepluralistiska samhället.⁴⁸² Kyrkobröderna önskade i stället att skolan skulle ”framhålla och befrämja ett samvetsbestämt handlingsmönster, som präglas av trohet, ansvar och hänsyn och motverkar sexuellt samliv under de i grundskolan aktuella åldrarna”.⁴⁸³ Denna reserverade inställning till Samkristna skolnämnden framträdde även i skrivelsen till biskopsmötet, där Tergel anhöll om att mötet offentligt skulle ta ställning i sexualundervisningsfrågan och se till att Samkristna skolnämnden ”inte redan i utredningsskedet binder sig för utredningsförslag, som samfunden finner oacceptabla”.⁴⁸⁴

Samkristna skolnämndens svar, som inte nådde Kyrkobröderna förrän nästan två år senare på grund av ett förmodat ”missöde i postgången”, vittnade om att de i stort delade Kyrkobrödernas inställning i sakfrågan.⁴⁸⁵ Men tonen mellan de två organisationerna skulle på sikt bli mer ansträngd, inte minst på grund av den skrivelse som Kyrkobröderna ställde till biskopsmötet efter 1972 års rikskonvent.

Under 1970-talet blev en medlem av Kyrkobröderna föremål för omfattande uppmärksamhet: Hässelbykärens ordförande Harald Ljungström. I förbundets centralarkiv finns utöver spridda handlingar tre hela folianter med ”Handlingar angående Harald Ljungström”.⁴⁸⁶ Han hade varit skandalomsusad redan före sin tid i Kyrkobröderna – ett par dagar innan det nybildade partiet Kristen demokratisk samling (KDS, i dag Kristdemokraterna) skulle hålla sitt första riksting i augusti 1964 framkom det i medierna att Ljungström, som var en drivande kraft inom partiet, under andra världskriget hade varit

ledare för nationalsocialistiska Sveriges nationella förbunds (SNF) ungdomsorganisation Nationell Ungdom.⁴⁸⁷

I Kyrkobröderna blev Ljungström så kontroversiell att han sedermera uteslöts ur förbundet. Problemen började i samband med 1970 års rikskonvent, ett konvent som pressen på grund av Ljungströms febrila aktivitet kom att kalla en polsk riksdag. Ljungström kunde inte acceptera att förbundsrådet skulle revidera hans skrivelse om abortfrågan, varför han ansågs oförmögen att följa "parlamentarisk ordning".⁴⁸⁸ Eftersom dessa problem kvarstod fann förbundets medlemmar till slut ingen annan lösning än att några år senare utesluta honom.⁴⁸⁹

Till 1972 års rikskonvent hade Ljungström inkommit med inte mindre än nio motioner, varav en berörde skolans sexualundervisning. Han hävdade att USSU:s förslag skulle leda till att eleverna provocerades till "sexuellt samlag utan åldersgräns nedåt". Därutöver problematiserade han vad han i USSU-förslaget uppfattade som en relativiserad bild av det monogama äktenskapet.⁴⁹⁰ I motionen, som antogs av rikskonventet och omarbetades till en skrivelse till USSU, Skolöverstyrelsen och biskopsmötet,⁴⁹¹ framställdes flickor som sårbara och pojkar som ostyrbare. Ljungström, och Kyrkobröderna med honom, fann det problematiskt att USSU i sitt förslag inte hade tagit upp "den psykiska press att tillmötesgå pojkarnas krav på samlag, som unga flickor nu utsätts för" eller flickornas rädsla för att bli gravida. Den gravida flickan drevs dessutom av pojkvännen, "som bara sexuellt utnyttjat henne", till abort genom hot.⁴⁹² Denna bild stämde väl överens med den i samtiden växande föreställningen att män var oförmögna att förena sin sexualitet med kärleksrelationer. Att försöka förändra detta ansågs inte vara värt mödan.⁴⁹³ Vi ser hur Kyrkobröderna i sin skrivelse lägger ansvaret på flickorna, snarare än att motarbeta den tendens de noterar hos pojkarna. Vi har däremot ovan sett att bibliska gestalter som Sackaios och kvinnan vid Sykars brunn efter sitt möte med Jesus fick tjäna som förebilder för den avhållsamme mannen. Män ansågs med andra ord kunna tyglas med hjälp av Kristus, även om detta var ett ämne som i debatten fick ett begränsat utrymme.

Skrivelsen resulterade i samtal mellan Samkristna skolnämnden och biskopsmötet, som var en av nämndens huvudmän. Skolnämnden

ställde sig ytterst kritiska till Kyrkobrödernas skrivelse, vilken de ansåg innehöll en rad förenklingar, misstolkningar och felaktigheter.⁴⁹⁴ Bertil Hansson (1918–2013), som var skolnämndens ordförande, uttryckte också sitt missnöje i ett brev till Algot Tergel, i vilket han fastslog att skrivelsen i långa stycken var kopierad från en skrivelse författad av Riksförbundet kristen fostran (RKF). Den senare var enligt Hansson redan från början ”onyanserad och ofullständig och därmed missvisande” och Kyrkobröderna hade ”ytterligare förkortat och förgrovat” texten, vilket lett till att resultatet enligt Hansson var ”upprörande”.⁴⁹⁵ Arbetsgruppen, som bestod av Tergel, Holmström och Klingberg, besvarade i ett PM ställt till biskopsmötet kritiken från Samkristna skolnämnden.⁴⁹⁶ Biskopsmötet avböjde emellertid Kyrkobrödernas vädjan att verka för en ändring av läroplanen (Lgr 69) så att undervisningen skulle motverka sexuellt umgänge ”under de i grundskolan aktuella åldrarna”. I stället beslutades att Kyrkobrödernas åsikter skulle ”aktualiseras” när biskopsmötet hade att ta ställning till USSU:s slutgiltiga betänkande.⁴⁹⁷

Med detta besked kom frågan att vila ända fram till det att USSU-betänkandet publicerades hösten 1974. Eftersom Ljungström vid det laget hade blivit utesluten ur förbundet blev det återigen den ursprungliga arbetsgruppen som på egen hand drev frågan om ett yttrande över utredningsbetänkandet. Wilhelm Klingberg hade lämnat sin position som ordförande i Stockholms konventsråd och det blev Thorwald Holmström, den drivande kraften i förbundet när det gällde skolpolitiska frågor, som fick i uppgift att författa ett yttrande över slutbetänkandet från USSU. När yttrandet förelåg i slutgiltig form hade det förutom av Kyrkobröderna undertecknats av RKF, Sveriges evangeliska student- och gymnasiströrelse samt Evangeliska Fosterlandsstiftelsens Lärarförbund.⁴⁹⁸

De värden som förmedlades av utredningen, såsom hänsyn, ansvar, omsorg och trohet, var enligt yttrandet lovvärda. Däremot ansåg Kyrkobröderna att värdena i betänkandet vilade på tvivelaktiga grunder. Som Johanna Gustafsson Lundberg visat i sin jämförelse mellan betänkandet och angränsande kristna dokument var källorna för moralisk kunskap väsensskilda. Kyrkobröderna ansåg till exempel att utredningen gav prov på en dubiös ”statistikmoral”, en invändning de delade med ärkebiskop Olof Sundby (1917–1996).⁴⁹⁹

Den kristna etiken, som var instiftad av Gud och invävd i skapelsen, överträffade mänskliga konventioner.

Kyrkobröderna vände sig mot att sexualundervisningen, eller någon annan undervisning i skolan, skulle präglas av en enhetsmoral som fastslagits av en högre instans. Skolan skulle i stället förmedla ”hemmens moral”. Flera gånger i yttrandet upprepades att föräldrarätten måste respekteras.⁵⁰⁰ Utredningen gick dessutom enligt Kyrkobröderna gång efter annan emot sina egna värderingar och premisser. Till exempel valde utredningen att frånga majoritetsresonemanget när det gällde avhållsamhet. 70 procent av föräldragenerationen önskade att skolan skulle avråda från sexuella förbindelser under uppväxtåren, men utredningen ansåg att det inte kunde avgöras statistiskt utifrån enkätundersökningar. På samma sätt värnade inte utredningen enligt Kyrkobröderna om den personliga integriteten eftersom den innehöll förslag om att visa samlagsscener i gymnasieskolan, vilket ansågs kränka både skådespelarnas och publikens integritet. Genom att förskjuta utvecklingslinjen kärlek-äktenskap-barn till gemenskap-njutning-glädje gjorde sig utredningen enligt yttrandet skyldig till att flytta fokus från äktenskapets värden till tonårssexualiteten. Att Kyrkobröderna endast krävde att skolan skulle rekommendera avhållsamhet under uppväxtåren ansåg de vara en ”långtgående eftergift” eftersom det enda som ur en kristen synpunkt egentligen var moraliskt gångbart var sexuella förbindelser inom äktenskapet – en ståndpunkt Kyrkobröderna delade med majoriteten av de kristna samfundens representanter som uttalat sig om sexual- och samlevnadsundervisningen.⁵⁰¹

Resonemangen i yttrandet utmynnade i den motsättning som fanns mellan den kristna och den sekulära människan:

Den avkristnade människan gör sig själv till alltings mått, blir sin egen normgivare, herre över sin egen kropp och över livet och fattar majoritetsbeslut om vad som skall anses som rätt. Den yttersta konsekvensen blir att också sanningen upplöses och blir ett sammelsurium av motstridiga partsinlagor.⁵⁰²

Här gjorde sig Kyrkobröderna till anhängare av en preskriptiv kristen etik där lydnaden var ett bärande element. Som framgick i kapitel 3

var detta också ett bärande element i deras maskulinitetskonstruktion: en man skulle inte i moraliskt hänseende vara herre över sig själv utan stå i ett lydnadsförhållande till Gud. Lydnaden var ett tecken på självupppoffring och skapade ett ideal av att vara herre över sig själv i betydelsen att utöva självbehärskning.⁵⁰³

Sexual- och samlevnadsundervisningen behandlades återigen av Kyrkobröderna under rikskonventet i Lund 1976. Det hade inkommit en motion från Stockholms stifts konventsråd, undertecknad av dess ordförande Thore Loohufvud (1913–1989) och vice sekreterare Wilhelm Klingberg, med förslaget att Kyrkobröderna även i fortsättningen skulle driva frågan gentemot Sveriges politiker. Loohufvud och Klingberg påminde om Kyrkobrödernas tidigare ställningstagande och önskade bland annat att förbundet skulle fortsätta arbeta för att föräldrarätten accepterades, att äktenskapet gavs en normativ plats i sexual- och samlevnadsundervisningen och att eleverna skulle rekommenderas att idka avhållsamhet under uppväxtåren.⁵⁰⁴ I sitt yttrande över motionen noterade förbundsrådet att de redan i maj 1976 hade beslutat att ställa en skrivelse till regeringen och riksdagens partikanslier, i vilken föräldrarätten och elevernas personliga integritet återigen understrukits. I enlighet med förbundsrådets förslag antogs vid rikskonventet ett uttalande i linje med motionärernas förslag.⁵⁰⁵

Invändningarna från Kyrkobröderna och andra kristna aktörer fick inte den effekt som de hade önskat. Våren 1977 kom Skolöverstyrelsens nya handledning om samlevnadsundervisningen, som de hade tagit fram på uppdrag av regeringen, och den byggde i stor utsträckning på resultatet i 1974 års USSU-betänkande.⁵⁰⁶

Den fria aborten

Parallellt med sexual- och samlevnadsundervisningen utreddes även Sveriges abortlagstiftning. Den så kallade Abortkommittén tillsattes 1965 och presenterade sina resultat i slutbetänkandet *Rätten till abort* (SOU 1971:58). Utredningen lade grunden till 1974 års abortlag.

Det radikalt nya i förhållande till då gällande lagstiftning var att kvinnan skulle få fatta beslutet om abort på egen hand. Tidigare hade det fattats av två läkare, varav en skulle vara psykiater. Bakgrunden till lagförslaget var att utredningen hade funnit att samhällets värde-

ringar genomgått omfattande förändringar efter industrialismens genombrott. Både män och kvinnor hade brutit med den ”traditionella” arbetsfördelningen, vilken innebar att kvinnans huvudsakliga uppgift var att föda och vårda barn medan mannen försörjde familjen. Det hade enligt utredningen lett till att samhällets inställning var att kvinnan själv måste få bestämma över fortplantningen.⁵⁰⁷ Det var alltså samma typ av majoritetsargumentation som i USSU:s förslag och betänkande.

Abortkommittén hade ett utbrett stöd bland befolkningen, bland annat eftersom det medicinska etablissemangen stod bakom den. Att uttrycka skepsis mot kraven på fri abort ledde därför inte sällan till anklagelser om att man försvarade mäns dominans över kvinnor och kvinnors kroppar.⁵⁰⁸ Utvecklingen kan tolkas i ljuset av individualiseringen av samhället, vilken förde med sig en positiv syn på den enskilda människans autonomi.

Liksom USSU-utredningen gav den statliga utredningen om abortlagstiftningen upphov till en utredning inom Kyrkobröderna. Även i detta hade bröderna i huvudstaden en nyckelroll, och det var på inrådan av Stockholms stifts konventsråd som Kyrkobröderna på central nivå kom att uttala sig i frågan. Det första utlåtandet kom redan i april 1970, ett år innan Abortkommitténs betänkande publicerades. Förbundsrådets utlåtande, vilket antogs av rikskonventet med röstsiffrorna 136–6,⁵⁰⁹ var en lätt bearbetad version av den motion som Stockholms stifts konventsråd hade inlämnat till 1970 års rikskonvent.⁵¹⁰ Utlåtandet omfattade en kritisk granskning av abortlagstiftningens historia, och förbundsrådet konstaterade att grunden till det kommande förslaget stod att finna redan i 1946 års tillägg till abortlagen om ”förutsedd svaghet”.⁵¹¹ Bröderna ville i stället se en återgång till att aborter endast utfördes ”som en nödlösning på medicinska skäl, då ett framfödande av fostret skulle medföra fara för kvinnans liv, och på humanitära skäl, då kvinnan varit utsatt för våldförande eller våldtäkt”. Allt annat vore ett brott mot ”Guds skapelseunder”.⁵¹²

Författarna verkar ha varit medvetna om att deras abortmotstånd kunde resultera i anklagelser om försök att upprätthålla mäns dominans över kvinnor och försökte förekomma dem genom att i uttalandet understryka samhällets plikt att hjälpa de gravida kvinnorna. De

förespråkade till exempel barnbidrag från tredje graviditetsmånaden, vilket skulle säkerställa kvinnans ”integritet i fråga om hennes rätt till utbildning, yrkesliv och delaktighet i samhälls- och kulturliv”. För detta ändamål föreslog de även inrättandet av en Svenska kyrkans mödranhjälp.⁵¹³

Något intressant hände också med ansvarsbegreppet, vilket var så centralt i konstruktionen av Kyrkobrödernas maskulinitet: det var ansvarskänslan hos ”deprimerade och kanske förtvivlade kvinnor eller insiktslösa föräldrar” som samhället hade att väcka.⁵¹⁴ Detta kan tolkas på två skilda sätt, som inte behöver utesluta varandra: å ena sidan som ett sätt, ehuru subtilt, att markera mannens roll som fader och å andra sidan som ett sätt att reproducera den föreställning som var allmänrådande i samhället, nämligen att reproduktionen i första hand var kvinnans ansvar.⁵¹⁵

Det råde i Svenska kyrkan viss oenighet kring abortlagstiftningen och den utveckling som kunde skönjas i Abortkommittén. År 1969 hade medlemmar ur Sociala utskottet hos Svenska kyrkans centralråd för evangelisation och församlingsarbete (tidigare Svenska kyrkans diakonistyrelse) publicerat sitt betänkande *Kärlek och äktenskap*. Bakom betänkandet stod framträdande representanter för Svenska kyrkan, såsom centralrådets direktor och senare biskopen i Stockholms stift Ingmar Ström (1912–2003), den socialietiska experten Karl-Manfred Olsson, centralrådets socialsekreterare Ingmar Stoltz (1915–1998) och ordföranden för centralrådets socialietiska delegation Kjell Barnekow (1910–1990). De hänvisade i sin tur till den medicinske etikern och psykiatern Clarence Blomquist (1925–1979), som hävdade att rätten till abort var en avgörande fråga för kvinnans frigörelse: om, när och med vem hon ville ha barn skulle hon själv få bestämma. Även om författarna drog slutsatsen att varje abort gick emot kärleksbudet väckte skriften debatt, eftersom de hade uttryckt att kärleksbudet inte kunde tillämpas så enkelt i en komplicerad verklighet. Därför framställde de aborten snarare som ett nödvändigt ont än något som till varje pris skulle motarbetas. Allt annat ansåg de vara att bortse från kvinnans verklighet och hennes bekymmer.⁵¹⁶

Detta individualistiska sätt att resonera hade klara likheter med den etik som kunde utläsas i John A.T. Robinsons (1919–1983) *Gud är annorlunda* (eng. orig. *Honest to God*), som hade kommit ut i svensk

översättning fyra år tidigare.⁵¹⁷ Det som hade väckt mest debatt var den gudsbild Robinson presenterade i sin bok, men förfäktandet av en ny moral var en viktig del av boken. Denna nya moral skulle vara baserad på kärlek och ta hänsyn till vad situationen krävde, snarare än till en legalistisk etisk kod. Som en del av denna situationsetik krävdes från kristnas håll en positivare syn på både kroppen och sexualiteten.⁵¹⁸

I sin motion hade Stockholms stifts konventsråd på ett skarpt sätt polemiserat mot *Kärlek och äktenskap*, vars författare ansågs ”acceptera den förväntade lagstiftningen om fri tidig abort”.⁵¹⁹ Den markerade kritiken mot centralrådet hade strukits ur förbundsrådets uttalande, men det nämnde alltjämt ”de beklagliga motsättningarna i abortfrågan, som kommit till uttryck inom de kristna leden i vårt land”.⁵²⁰ Därför efterfrågades yttranden i frågan från såväl biskopsmötet som Kyrkornas världsråd (KV).⁵²¹

När biskopsmötet och KV ett par månader senare yttrade sig över Kyrkobrödernas uttalande var responsen allt annat än överväldigande. Svaret från KV framfördes av rådets generalsekreterare, den amerikanske presbyterianen Eugene Carson Blake (1906–1985). Han klargjorde att det inom KV:s medlemskyrkor inte rådde någon gemensam syn i abortfrågan och att frågans komplicerade natur gjorde att det förmodligen inte skulle kunna komma något uttalande från deras sida under den närmaste tiden. Biskopsmötet å sin sida lät meddela att frågan var under utredning i Svenska kyrkans olika instanser, men att mötet ”i princip” delade den syn som framställdes i Anne-Marie Thunbergs (1923–2005) bok *Välfärd för ofödda*.⁵²²

Kyrkobröderna uttryckte sin åsikt i abortfrågan och den medföljande kvinnosynen inte bara i det officiella uttalandet, utan den kunde också skönjas i förbundets tidskrift. Det nummer som innehöll KV:s och biskopsmötets svar på Kyrkobrödernas abortuttalande inleddes med en dikt av poeten Folke Laufke (1895–1982), betitlad ”Kvinnans gloria”:

Så underlig är hennes lott.
Hon räknas ej som kvinna blott
– förmer som mor åt nya släkten.
Den unga lyckans perspektiv

hör samman med de föddas liv
och dagens ljus i morgonvåkten.

Hon lyfter barnet till sin barm –
men åren hjälper hennes arm
att stödja mannen, då han famlar
densamma väg de gå en dag.
Men sliten själv, men sjuk och svag
en kvinna sina krafter samlar.

Fullbordas åter livets lopp,
då åldern äger intet hopp
och sorgen ej kan övervinnas
vid dödens stumma huvudgård,
vems tålmod i denna värld
kan vara större än en kvinnas?

Hon håller med sin starka hand
i födelsens, i krigens land
den rika hjärtevarma gåvan,
som heter kärleken och är
det renaste som jorden bär,
ett löfte och en nåd från ovan.⁵²³

Dikten gav uttryck åt Kyrkobrödernas ståndpunkt att allt liv måste värnas, men den är också ett tydligt exempel på hur genus gjordes inom förbundet. Det var kvinnans moderlighet, tålmod och kärleksfullhet som utgjorde tyngdpunkten i framställningen. Att diktens ideal framställdes som feminina belyser även det jag visat i tidigare kapitel, att egenskaper som i samhället i stort betraktades som feminina i Kyrkobrödernas kontext kunde utgöra tecken på äkta maskulinitet såväl som femininitet.

Även Valter Öhman (1900–1978) skrev om abortfrågan vid några tillfällen i tidskriftens debattspalter. Han menade att ett vanligt förekommande argument i abortdebatten, att det enda barmhärtiga mot kvinnan var att låta henne göra abort om hon så önskade, var en felaktig slutsats – det barmhärtiga var enligt Öhman att ge kvinnan

stöd. Men på samma sätt som i Kyrkobrödernas övriga argument mot abort var det fostret som stod i centrum för Öhman, snarare än kvinnan och hennes välfärd.⁵²⁴ Återkommande var också påståendet att den enda ansvarsfulla vägen var att föda barnet. I en appell för användandet av preventivmedel, vilket inte alls var betecknande för Kyrkobrödernas argumentering i abortfrågan, påpekade signaturen AVS det moraliskt oriktiga och det oansvariga i beslutet att genomgå en abort.⁵²⁵

Som i fallet med sexualundervisningsutredningen påtog sig Harald Ljungström en central roll i förbundets arbete med abortfrågan. Det var han som låg bakom en rad av de utlåtanden och yttranden som publicerades i förbundets namn i början av 1970-talet. Bland dessa kan nämnas det remissyttrande som Kyrkobröderna avgav i samband med att Abortkommitténs betänkande *Rätten till abort* publicerades 1971,⁵²⁶ det öppna brev som Stockholms stifts kyrkobröder i samma skede skrev till justitieministern (med kopia till Ekumeniska nämnden) och den motion som delvis antogs av 1972 års rikskonvent.⁵²⁷ I det följande ska innehållet i dessa texter, vilka i stor utsträckning löpte samman, kort summeras.

Ljungströms av Kyrkobröderna antagna texter innehöll amper kritik inte bara mot lagförslaget utan också mot de personer och instanser inom kyrkan som inte ansågs ta tillräckligt bestämt avstånd från lagförslagets innehåll. Invändningarna var i regel baserade på medicinska och juridiska argument och det var alltid fostret som stod i centrum. Kvinnans förutsättningar var i bästa fall en parentes. Kyrkobröderna var inte bara skeptiska till lagförslaget utan också till den dåvarande lagstiftningen och hur den tillämpades. Den hade lett till ett ökat antal aborter, och om Abortkommitténs lagförslag blev verklighet skulle allmänheten komma att betrakta abort som ett preventivmedel bland andra och antalet fördrivna foster skulle snart uppgå till 60 000 per år, som ett resultat av ”den ensidiga propagandan i dominerande medier” och ”den etiska avtrubbnigen i förhållande till fostrets egenskap av mänskligt liv”.⁵²⁸ Lagförslaget ansågs dessutom stå i strid med annan lagstiftning, varför Ljungström, som var domare, i sina texter lade fram en lång rad juridiska invändningar mot Abortkommitténs betänkande. De handlade om allt mellan mänskliga rättigheter och arvsrättsliga detaljer.

Abortkommittén kritiserades också för att i sitt betänkande inte ha beaktat fostrets biologiska utveckling, varför omfattande medicinska framställningar om fostrets tillväxt var återkommande i förbundets texter – trots den konstaterade utgångspunkten att det redan från befruktningen var tal om ett liv. Att fostret var ett liv med inneboende människovärde var anledningen till att kvinnan och hennes förutsättningar i hög utsträckning saknade relevans. Att offra fostrets liv för kvinnans sociala och biologiska välfärd var, menade bröderna, att likställa med ”den nazistiska argumentationen för att utplåna s.k. mindervärdigt människoliv”.⁵²⁹ Därtill hävdade Ljungström, med hänvisning till medicinsk expertis, att kvinnor som gjort abort i hög utsträckning drabbades av psykiska besvär och att abort därför inte heller för kvinnans hälsa var tillrådligt. Den gravida kvinnans utsatthet hanterades ändå, om än i förbigående, som en realitet. De personliga, ekonomiska och sociala problem som en graviditet kunde leda till för kvinnan skulle avhjälpas med andra samhälleliga insatser än abort, bland annat rätt till bostad, daghemsplats, hjälp i hemmet och omskolning.⁵³⁰ Här förelåg dock en motsättning eftersom det i remissyttrandet över *Rätten till abort* hade framställts som närapå nödvändigt för modern ensamt att ta hand om sitt barn under de tre första åren.⁵³¹ Snarare än att gå ut i arbete och tidigt placera barnet på daghem, vilket påstods vara ytterst skadligt för barnet, skulle kvinnan erbjudas vårdarlön. En sådan lösning skulle enligt förbundet gynna jämställdheten och ge en mer positiv syn på hemmarollen i förhållande till yrkesrollen.⁵³² Snarare än att utbilda sig och inträda i yrkeslivet skulle kvinnan odla sin moderlighet.

Mannens roll i frågor om reproduktion och abort var påtagligt frånvarande i argumentationen, särskilt med tanke på att förbundet representerade endast män. Kort nämndes att ”även barnafadern bör kontaktas och engageras att ta ansvar för det barn som från första stund också är hans”.⁵³³ De gravida kvinnorna behövde enligt Kyrkobröderna också få hjälp att motstå de påtryckningar att genomföra abort som hon mötte i samhället, inte minst från de blivande fäderna. Om det inte vore för dem hade inga aborter utförts, ty ”varje kvinna när en naturlig önskan att föda sitt barn”.⁵³⁴

Som ett resultat av Ljungströms motion till rikskonventet 1972 ställde Kyrkobröderna en ny skrivelse till Kyrkornas världsråd, där

de beklagade att många inom Svenska kyrkan hade slutit upp kring ärkebiskopens remissyttrande över lagförslaget där ”en nära nog fri rätt till abort konstitueras”.⁵³⁵ Tonen mot de kristna som stödde fri abort var hård och i skrivelsen framhölls att ”det samfund som ställer sig bakom en sådan lagstiftning kan gå förlustig delaktighet i Kristi kyrka”. Det var i skrivelsen hela tiden fostret och fostrets utveckling som stod i centrum och intressekonflikten mellan den gravida kvinnans hälsa och fostret aktualiserades inte, utöver konstaterandet att abort endast bör vara tillåtet om kvinnans liv är i fara eller om hon blivit gravid som ett resultat av våldtäkt.⁵³⁶ KV:s svar var, precis som 1970, avvaktande, men de skulle ta Kyrkobrödernas åsikter i beaktande när de diskuterade abortfrågan i februari 1973.⁵³⁷

Trots ihärdig kritik från Kyrkobröderna och andra kristna instanser fick Sverige 1974, i enlighet med Abortkommitténs betänkande, en lag som tillät fri abort fram till den 18:e havandeskapsveckan.⁵³⁸ Frågan kom kort att belysas igen av Kyrkobröderna inför 1976 års rikskonvent, då stöd uttalades för en motion till riksdagen vilken krävde en ny abortlagstiftning som tog sin utgångspunkt i kristen etik.⁵³⁹ Motionen avslogs och arbetet med att förhindra en lagstiftning för fri abort blev, likt förbundets arbete att stoppa sexualundervisningens liberaliserade syn på föräktenskapliga sexuella relationer, resultatlöst.

Avhållsamhet och preventivmedel

Hur önskade graviditeter och aborter skulle motverkas var inte en fråga som på ett explicit sätt framträdde i Kyrkobrödernas argumentation, men i de sexual- och familjepolitiska debatterna framstod avhållsamheten som ett självklart ideal. I ett evangelisk-lutherskt sammanhang var preventivmedel, åtminstone på en principiell nivå, inget problem och följaktligen kom frågan om dem inte att uppta någon större plats i förbundets sexualpolitiska polemik. Det kontraktiva samhälle som en ökad tillgång till preventivmedel fört med sig framställdes emellertid som problematiskt. Begreppet ”kontraktivt samhälle” myntades av sociologiprofessorn Hans Zetterberg i USSU-betänkandet *Om sexuallivet i Sverige: Värderingar, normer, beteenden i sociologisk tolkning* (SOU 1969:2). Han definierade det

som ”ett samhälle vars sociala kontroll över det sexuella i allt mindre grad bygger på tystnad och på hämningar skapade av denna tystnad, men i allt högre grad på fullständig information och adekvata preventivvanor”.⁵⁴⁰ I det förkontraceptiva samhället var sexualiteten enligt Zetterberg föremål för social kontroll genom att människors kunskap om den begränsades, bland annat med hjälp av ett medvetet reducerat innehåll i sexual- och samlevnadsundervisningen.⁵⁴¹ Enligt den modellen går det att dra slutsatsen att det var en sexual- och samlevnadsundervisning enligt det förkontraceptiva samhällets modell som Kyrkobröderna önskade se i skolan.

Wilhelm Klingberg hade hävdade att bruket av preventivmedel inte var tillräckligt för ett ansvarsfullt samliv. I ett annat sammanhang anmärkte han i förbigående att preventivmedlen hade förändrat samlevnadsreglerna.⁵⁴² Det han menade var sannolikt att människor – både i och utanför äktenskapet – kunde ha en friare sexualitet utan att det resulterade i det ansvar som föräldraskap innebar. Indirekt motsatte sig Klingberg övergången till ett kontraceptivt samhälle. Den sexuella frigörelse som var en del av det kontraceptiva samhället stod i bjärt kontrast till det förkontraceptiva samhällets avhållsamhetsideal, ett ideal som var viktigt för såväl kyrkobröder som andra kristna företrädare. Brödernas syn på preventivmedel var därför förmodligen densamma som den som kommit till uttryck i 1951 års biskopsbrev: att de ”under vissa villkor” kunde användas vid sexuellt umgänge mellan äkta makar.⁵⁴³ Att inom äktenskapet motverka barnalstrande ansågs problematiskt och att ha sexuella relationer utanför äktenskapet var uteslutet med eller utan preventivmedel. Kyrkobröderna och den svenska kristenheten i stort motsatte sig den syn som växte sig stark under 1960- och 1970-talen, att föräktenskaplig avhållsamhet var något förlegat som stod i vägen för människans utveckling och dessutom ett sätt att kontrollera kvinnor och kvinnors kroppar. Den sexuella frigörelsen hade lett till att föräktenskapliga sexuella relationer framstod som någonting närmast oproblematiskt, en utveckling ytterst få svenska teologer vid tiden kunde acceptera.⁵⁴⁴

Den något vaga formuleringen i 1951 års biskopsbrev återkom i rapporten från den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige, *Äktenskap och familj i kristen belysning*. Där erkändes sexualiteten som ett uttryck för gemenskap som inte nödvändigtvis syf-

tade till barnalstring, varför Svenska kyrkan ansåg ”ett ansvarsfullt bruk av preventiva medel berättigat inom äktenskapets ram, för att makarna skall kunna uppnå ett av äktenskapets syften”.⁵⁴⁵ Det var inte en fullt ut tillåtande syn på preventivmedel, men den var mer tillmötesgående än den som flera debattörer från Pingströrelsen gav uttryck för under 1960-talet. Bland de senare märktes bland andra Lewi Pethrus (1884–1974) och C.G. Hjelm (1903–1965), som menade att preventivmedel var onaturliga och beredde vägen för ett översexualiserat samhälle.⁵⁴⁶ Risken för att preventivmedel skulle leda till en översexualisering möter även i Kyrkobrödernas argument, dock utan ett kategoriskt förkastande av dem. En mer resolut hållning kom bröderna att ta i en annan socialtisk fråga i relation till sexualitet och familj, nämligen den om äktenskapslagstiftningen.

Giftermålsbalken

Det tredje statliga utredningsbetänkandet som Kyrkobröderna motsatte sig var *Familj och äktenskap* (SOU 1972:41). Utredningen hade föregåtts av en proposition som presenterades 1968 av Familjerättskommittén, vilken hade tillsatts redan 1956. Kommittén och första lagutskottet fastslog att äktenskapslagstiftningen behövde revideras på ett genomgripande sätt för att svara mot samhällets utveckling och befolkningens nya etiska värderingar. Revideringsarbetet inleddes redan påföljande år genom att en ny kommitté, som kom att kallas Familjelagssakkunniga, fick i uppdrag att genomföra en utredning. Förutom *Familj och äktenskap* publicerades inom ramen för utredningen ytterligare fyra betänkanden.⁵⁴⁷ Redan i direktiven som justitieminister Herman Kling (1913–1985) gav till Familjelagssakkunniga framgick det att den nya lagstiftningen borde vara neutral i förhållande till olika samlevnadsformer och således inte försvåra för människor som valde att bilda familj utan att ingå äktenskap.⁵⁴⁸ Förslaget till förändring hade med andra ord sin grund i att samhället genomgått en sekularisering och att lagstiftningen skulle ta hänsyn till enskilda människors preferenser när det gällde samlevnadsformer.

Framträdande i Kyrkobrödernas opinionsarbete mot utredningens slutsatser var initialt än en gång Harald Ljungström, som i förbundets tidskrift uppmärksammade det arbete som bedrevs av Familjelags-

sakkunniga. Han befarade inte bara att vigselförrättningen – och därmed äktenskapet – skulle förlora sin viktiga roll i samhället utan också, och kanske främst, att det han upplevde som den traditionella kärnfamiljens värden skulle uppluckras. Med uttalad antipati citerade Ljungström Barnavårdsutredningens förslag om inrättande av förskoleplats åt alla barn från sex månaders ålder, vilket skulle bidra till upplösningen av ”den gamla könsrollsuppfattningen om modern som den vårdande personen”.⁵⁴⁹ Ljungström noterade i en motion till 1972 års rikskonvent bekymrat att äktenskapsstatistiken var nedåtgående i landet och såg som den främsta anledningen till denna utveckling en äktenskapsfientlig propaganda, dels i massmedia, dels i politiska beslut som Herman Klings direktiv till Familjelagssakkunniga och USSU-utredningens förslag till lärarhandledning.⁵⁵⁰ Rikskonventet beslutade att skicka en lätt reviderad version av motionen till biskopsmötet och därtill fick förbundsrådet i uppgift att skriva ett remissyttrande över betänkandet *Familj och äktenskap*.⁵⁵¹

Uppgiften att författa remissyttrandet för förbundets räkning gavs till professorn i rättshistoria Gerhard Hafström (1904–1985) och Wilhelm Klingberg.⁵⁵² I yttrandet beskrevs betänkandet, och inte minst de direktiv som Familjelagssakkunniga mottagit av justitieminister Kling, som odemokratiska och äktenskapsfientliga. Odemokratiska därför att de ansågs tvinga båda föräldrarna (läs: kvinnan) att förvärvsarbeta, snarare än att värna varje enskild familjs självbestämmanderätt att planera sitt liv enligt sina önskemål. Att med familjelagstiftningen verka för att få ut kvinnan i yrkeslivet ansågs vara meningslöst eftersom hon under huvuddelen av sitt vuxna liv inte hade minderåriga barn att ta hand om. Direktiven och betänkandet beskrevs därtill som äktenskapsfientliga för att de öppnade för en kortare skilsmässoprocess och inte gav äktenskapet en privilegierad ställning i förhållande till andra samlevnadsformer. Det senare innebar enligt Hafström och Klingberg att

det ur samhällets synpunkt är likgiltigt om samlevnadsformen mellan man och kvinna innefattar en varaktig monogam förbindelse eller om samlevnaden innebär exempelvis att endera av familjeparterna eller båda lever sexuellt samman med flera individer av det motsatta könet – eller varför inte av samma kön – eller om

storfamiljer bildas, där sexuell samlevnad mellan samtliga män och kvinnor betraktas som naturlig.⁵⁵³

Det råder inget tvivel om att författarna betraktade det heterosexuella, livslånga, monogama äktenskapet som normen och det enda godtagbara, vilket även framkom i andra texter som författades i förbundets namn. Kyrkobröderna inkom till exempel med en skrivelse till riksdagens lagutskott i samband med att detta skulle bereda regeringens proposition om äktenskapslagstiftningen (1973:32). I skrivelsen uttryckte förbundet främst kritik mot att trohetskravet i propositionen hade uttunnats och att det skulle bli alltför lätt att ta ut skilsmässa. Eftersom en majoritet av den svenska befolkningen tog den sexuella troheten inom äktenskapet för given ansåg skrivelsens författare att det borde återspeglas i ett strikt trohetskrav även i lagstiftningen. Men det mest problematiska förslaget i propositionen var i Kyrkobrödernas ögon införandet av ”snabbskilsmässa” utan krav på försök till medling. Om äktenskapet gjordes till ”ett omedelbart uppsägningsbart kontrakt” skulle antalet förhastade skilsmässor öka. Genom att det underlättade skilsmässa blev förslaget också en ”mannens lag” som ledde till otrygghet för modern och barnet – inte minst i ekonomiskt hänseende. Anmärkningsvärt är att skrivelsen genomgående använde ordet ”moder” för kvinnan, medan mannen inte en enda gång omtalades som ”fader”. Avslutningsvis kritiserades propositionen ur ett teologiskt, uttalat lutherskt, perspektiv. Möjligheten till ”omedelbar skilsmässa utan tid till omprövning och utan försök till medling” stod i strid med Guds vilja och den lutherska äktenskapssynen, vilket skulle leda till att Svenska kyrkans prästerskap inte civilrättsligt kunde viga makar i enlighet med lagstiftningen.⁵⁵⁴

Klingberg, som hade skrivit yttrandet över det initiala utredningsbetänkandet, publicerade även ett par artiklar i förbundets tidskrift om Familjelagssakkunnigas förslag. Där gick han till hårt angrepp mot vad han beskrev som en tvångslagstiftning influerad av ”kulturradikalernas s.k. jämlikhetsideologi”. Han kritiserade den omfördelning som i olika sammanhang föreslagits av regeringen och som även kom till uttryck i utredningsbetänkandet, vilken innebar att kvinnorna i större utsträckning skulle förvärvsarbeta för att uppnå ekonomisk självständighet och att männen skulle ta större ansvar för

barn och hushåll. Någon opinion för en sådan omfördelning fanns inte, menade Klingberg, utan den var ett resultat av att ”den radikala vänstervridningen i massmedia [...] av regeringen [togs] till intäkt för att solidarisera sig med kulturradikalernas program”. Effekten av att ”riva upp det svenska familjelivets inrotade traditioner” skulle bli att den majoritet kvinnor med barn under tio år som inte ville yrkesarbeta tvingades till det och barnen blev således ”försökskaniner för det moderna samhället”. Två förvärvsarbetande föräldrar innebar att barnen skulle placeras på daghem redan i tidig ålder, och barn behövde, hävdade Klingberg med hänvisning till Svenska barn- och ungdomspsykiatriska föreningen, under sina tre första år befinna sig i ”en konstant miljö i förhållande till några få personer, i första hand modern”. Genom att i lagstiftningen frångå äktenskapet som privilegierad samlevnadsform skulle man uppnå en illusorisk jämställdhet. Det skulle beröva kvinnan hennes inneboende moderlighet och det skulle skada barnet för all framtid.⁵⁵⁵ I Klingbergs polemik fanns även en kritik mot att lagförslaget på ett välkomnande sätt närmade sig det sekulära samhället. Lagstiftningen, menade han, borde i stället stävja en sådan utveckling genom att upprätthålla äktenskapets särskilda position, vilket var grundläggande för ”sammanhållningen av vår samhällsbyggnad”.⁵⁵⁶ Denna kritik låg i linje med den lundensiska högkyrklighetens kritik mot liberaliseringen av äktenskapslagstiftningen under 1800-talet, en liberalisering som Ebbe Gustaf Bring kallade ”ett anfall rigtadt mot sjelfwa grundwarlarna af hela vår christliga samfundsordning”.⁵⁵⁷

Sammanfattningsvis vände sig Kyrkobröderna i frågan om äktenskapslagstiftningen genomgående mot den utveckling som innebar att kvinnor yrkesarbetade i ökande utsträckning. Eva Moberg (1932–2011) tog upp kvinnors rätt till yrkesarbete i sin mycket omdebatterade artikel ”Kvinnans villkorliga frigivning”, som publicerades första gången 1961. Hon uppmärksammade kvinnors dubbla arbete: möjligheten till yrkesarbete hade inte minskat deras arbetsbörda i hemmet. För att möjliggöra yrkesarbete på jämställda villkor krävde Moberg att män och kvinnor skulle ta samma ansvar för hushållsarbetet och barnen och att daghemsverksamheten skulle utökas.⁵⁵⁸ Opinionen för en sådan omfördelning växte sig under 1960-talet stark, varför det exempelvis i betänkandet *Familj och äktenskap* kunde hävdas

att hushållsarbete och barnens uppfostran för makarna var ”klart gemensamma behov”.⁵⁵⁹ Kyrkobrödernas motstånd mot att kvinnor skulle yrkesarbeta och barn tidigt skulle placeras i daghem kan ses mot bakgrund av denna utveckling.

Familjelagssakkunnigas betänkande gavs en mindre polemisk och mer saklig belysning i artikelserien ”Det nya äktenskapet” i sex delar som publicerades i Kyrkobrödernas tidskrift under 1973 och 1974.⁵⁶⁰ Artiklarna, som ursprungligen hade skrivits av Ingvar Bengtsson (f. 1945) för *Information för oss i Göteborgs stift*, gav en introduktion till betänkandet och den giftermålsbalk som trädde i kraft 1974. Bengtsson konstaterade att samhällsförändringar ovillkorligen ledde till förändringar i hemmets sfär. Även om han var kritisk till delar av den nya lagen, exempelvis medlingsobligatoriets avskaffande, menade han att ”den nya lagen är inget dråpslag mot äktenskapet såsom ibland har sagts. Tvärtom kan man klart se att det varit lagsakkunnigas ambition att rädda det rättsliga äktenskapet så tillvida, att man sökt göra det så attraktivt för så många som möjligt”.⁵⁶¹ Bengtsson kunde också konstatera att flera av de förslag till lagändringar som framkommit i direktiven, betänkandet och beredningen inte blev verklighet, vilket också får anses vara en av anledningarna till att Kyrkobröderna efter att beslut om ny giftermålsbalk fattats inte drev frågan vidare. Vigselkravet kvarstod och likaså trohetsparagrafen, men däremot blev det väsentligt enklare för makar att skiljas eftersom även hemskillnadsförfarandet och skilsmässoskälens slopades tillsammans med medlingsobligatoriet.⁵⁶²

Sammanfattande analys: Den förlorade kulturkampen

Skolans sexualundervisning, abortlagstiftningen och äktenskapslagstiftningen var under åren kring 1970 sociala etiska problem inte bara för Kyrkobröderna utan för Svenska kyrkan och den svenska kristenheten i stort. För motståndarna mot den utveckling som de statliga utredningarna gav uttryck för var det underliggande problemet sekulariseringen av samhället, i föreliggande fall främst av skolan och lagstiftningen. En skola och en lagstiftning som inte var grundade i en kristen etik ansågs stå handfallna inför det sekulära

samhället. Att gå sekulariseringen till mötes genom att bortse från kristna värden i undervisningen och lagstiftningen upplevdes som ett hot mot kyrkans och kristenhetens ställning i landet. Försöken att i lagstiftning och direktiv spegla det sekulära samhället sågs som att gå de kulturradikala krafterna till mötes. Dessa krafter behövde i stället motarbetas för att det kristna enhetssamhället skulle kunna återupprättas.

Kyrkobröderna vände sig mot den sekulära sexual- och familjepolitiken på i huvudsak två grunder: Å ena sidan resulterade den i en tvivelaktig individualism som öppnade för, eller rentav provocerade fram, moraliskt förkastliga beslut. I såväl USSU-utredningens syn på sexualdebutåldern som Abortkommitténs förslag till fri abort var enskilda personers autonomi ett vägledande ideal, men Kyrkobröderna ville att kyrkan skulle ge tydligare direktiv i sexual- och familjepolitiska frågor, gärna via nationella eller internationella instanser såsom biskopsmötet eller Kyrkornas världsråd. Lösningen som de statliga utredningarna föreslog, att enskilda individer skulle förhålla sig till en objektiv och neutral framställning, ansågs inte vara rimlig. I stället för en individualiserad sexual- och familjepolitik behövdes föreskrifter från både kyrkan och samhället.⁵⁶³ Å andra sidan upplevde Kyrkobröderna den sekulära sexual- och familjepolitiken som en inskränkning av den patriarkalt organiserade familjens rättigheter. De anklagade Familjelagssakkunniga för att i sitt äktenskapsbetänkande understödja en totalitär jämställdhetsideologi som inte lämnade plats för en ”traditionell” familjeorganisation. Likaså kritiserade de USSU-utredningen för att inte följa föräldrarätten eftersom utredningen inte ville förmedla ”hemmens moral”. Likt ett tveeggat svärd slog sekulariseringen i deras ögon mot den kristna etiken genom att öppna upp för andra moralsystem och mot den kristna traditionen genom att inskränka möjligheterna att leva i enlighet med den. Samtidigt kunde bröderna ta delar av den gällande lagstiftningen som överensstämde med deras åsikter till intäkt för att även ”sekulära människor” värnade om den kristna etiken.

De händelser som Callum G. Brown tolkat som avgörande i Storbritanniens sekularisering – såsom införandet av aborträtten och en uppluckrad skilsmässolagstiftning – upplevdes som hotande krafter även av Kyrkobröderna. Förändringarna presenterades aldrig expli-

cit som ett hot mot kvinnors fromhet eller kyrkans ställning bland kvinnor, utan snarast som ett hot mot familjen och den kristna hushållsideologin. Det är föga förvånande med tanke på att förbundet var en mansrörelse. Indirekt antyddes emellertid att utvecklingen utgjorde ett särskilt hot eftersom den berörde kvinnor. Till exempel ansåg förbundets medlemmar att barnens placering på daghem i kombination med kvinnornas ökade förvärvsarbete kunde få negativa konsekvenser för barnens religiösa uppfostran. På samma sätt underminerades barns och ungdomars religiösa fostran, vilken primärt ansågs vara moderns uppdrag, av skolans "moralnihilistiska" sexualundervisning. Det innebar att kvinnorna vid denna tid blev, för att tala med Brown, ett "religiöst problem" i samma avseende som männen hade varit länge.⁵⁶⁴

Periodens politiska utveckling hade som ett av sina uttalade mål att flytta fram kvinnornas position i samhället och verka för ökad jämställdhet. Exempelvis resulterade den nya abortlagstiftningen, parad med övergången till ett kontraceptivt samhälle, i att makten över barnafödandet i viss mån överfördes från männen och läkarna till den enskilda kvinnan. Paradoxalt nog innebar detta emellertid att ansvaret för reproduktionen alltjämt låg hos enbart kvinnan.⁵⁶⁵

Som Lena Lennerhed påtalar är aborthistorien inte bara kopplad till synen på liv och kropp, utan framför allt till kvinnosynen. Hon visar att två motsatta idealtyper figurerade i 1900-talets abortdebatter: "Modern, kvinnan vars mål och centrala uppgift i livet är att vara mamma" och "den Nya Kvinnan, kvinnan som arbetar eller studerar och som väljer eller väljer bort föräldraskapet".⁵⁶⁶ Modern ansågs ha en naturlig längtan efter barn men tvingades inte sällan välja abort på grund av fattigdom eller en ovillig make. Denna bild stämmer väl överens med den som framkom i Kyrkobrödernas texter om abortlagstiftningen, samtidigt som förbundet ville framstå som tillskyndare av idealet den Nya Kvinnan. De såg ingen motsättning mellan Modern och den Nya Kvinnan, som skulle ha vägen till utbildning och yrkesliv öppen. Genomgående framställde de emellertid moderligheten och närheten till barnet som viktigare än kvinnans möjligheter att utbilda sig och yrkesarbeta. Fostrets framskjutna roll i förbundets argumentation ledde till att resonemang om kvinnans villkor ofta lyste med sin frånvaro. I detta avseende skilde sig Kyrko-

bröderna från andra kyrkliga debattörer, vilka lade större vikt vid intressekonflikten mellan kvinnan och fostret även om de i regel motsatte sig förslaget om fri abort.

Det finns tydliga likheter mellan hur abortpolitiken kom till uttryck i det tidiga 1900-talet och Kyrkobrödernas argumentation. Den gemensamma nämnaren var att kvinnan framställdes som passiv. Som statsvetaren Maud Eduards visar framställdes kvinnan i abortpolitiken under 1900-talets förra hälft som "ett offer för mannens sexualitet". Enligt samma princip menade Kyrkobröderna att snarare än kvinnans val – hon hade en naturlig längtan efter att föda barnet – var det alltid mannen (eller "samhället") som ville att hon skulle genomgå en abort. På så sätt tillskrevs mannen ett val i förhållande till reproduktionen: han kunde antingen ta ansvar för barnet eller inte göra det, och för Kyrkobröderna framstod det förra som idealet. Kvinnan hade inget sådant val utan påtvingades ett ansvar eftersom hon ansågs vara bunden till barnet av naturen. På samma sätt delade Kyrkobröderna den position som sekelskiftets kvinnorörelse intog i förhållande till en friare sexualitet, nämligen att den skulle förstärka kvinnans underordning.⁵⁶⁷

Målet för 1960- och 1970-talens statliga sexual- och familjepolitiska utredningar, nämligen att skapa ett mer jämställt samhälle, skulle uppnås dels genom att man bröt med vad som upplevdes vara en traditionell könsrollsuppdelning, dels genom att kvinnors autonomi utökades. Därför var Kyrkobröderna angelägna om att visa att deras egna förslag gynnade kvinnorna och att utredningarnas förslag missgynnade dem. Enligt förbundet skulle den liberala sexualsyn som kom till uttryck i USSU-utredningen resultera i att flickor mot sin vilja inledde sexuella förbindelser; fri abort skulle leda till att män ännu mer framgångsrikt kunde tvinga kvinnor att göra abort, vilket i sin tur skulle ge kvinnorna som genomgått abort psykiska men för livet; och Familjelagssakkunnigas förslag till ny äktenskapslagstiftning var en "mannens lag" som inte erbjöd kvinnorna något skydd. Efter att under första hälften av 1900-talet ha målat upp bilden av en manlighet i kris var det nu familjen och värdena kring denna som upplevdes vara i kris – en övergång som går att se redan i brödernas försök att återinföra husfadersidealen kring seklets mitt. Kyrkobröderna ansåg sig kämpa för ett mer jämställt samhälle, men att bryta med samhällets

etablerade konventioner om maskulina och feminina ansvarsområden såg de inte som en framkomlig väg för att nå det målet.

Förbundets medlemmar verkar emellertid inte ha sett det som sin huvudsakliga uppgift att åstadkomma ett jämställt samhälle, utan snarare att bevara det enhetssamhälle vars grundval utgjordes av en traditionell kristen etik. De som förespråkade fri abort, sexuell frigörelse och utomäktenskapliga samlevnadsformer utmanade kristna värden som tidigare varit självskrivna i samhället. Johanna Gustafsson Lundberg har noterat att vissa teologer, bland annat författarna till *Kärlek och äktenskap*, under 1960-talets sista år gick en modern subjektsyn till mötes genom att betona individens vilja, känslor och förutsättningar. Vi har kunnat konstatera att Kyrkobrodererna inte anslöt sig till denna individorienterade syn utan snarare gick i opposition mot företrädare för en sådan teologi, vilka bröderna uppfattade som söndrande krafter i kyrkan. Det gällde förutom författarna till *Kärlek och äktenskap* även Jarl Hemberg, som i sin skrift *Sexualundervisningen i skolan från kristen synpunkt* menade att ett enhetssamhälle inte var eftersträfvansvärt. Resultatet av detta blev, som Gustafsson Lundberg noterar, att isärhållningens logik, som jag kommer att undersöka närmare i nästa kapitel, förstärktes. Mäns och kvinnors ansvarsområden framställdes som diametralt motsatta, vilket resulterade i att det feminina och det maskulina betraktades som komplementära – inte minst förstärktes synen på kvinnan som Moder. För den moderna subjektsynen var utgångspunkten tvärtom individen, inte strukturer i samhället.⁵⁶⁸

Om Kyrkobroderernas åsikter skilde sig från dem som framlades i *Kärlek och äktenskap* var likheterna desto större med biskopsmötets. När Samkristna skolnämnden efterfrågade en formulering av den kristna sexualsynen författade biskopsmötet 1973 *Om en kristen sexualsyn*. De hävdade att den kristna sexualsynen enligt såväl kristna som icke-kristna var ”den som på sikt bäst gagnar såväl den enskilde som samhället”, bejakade sexualiteten så länge den skedde inom äktenskapet och kännetecknades av trohet, ömhet, förtroende och kärlek. Biskopsmötet motsatte sig därför inte bara sexuella relationer ”för vänskaps skull” utan alla typer av föräktenskapliga sexuella förbindelser.⁵⁶⁹ Trots sin intention att representera hela svenska folkets sexualsyn saknade dessa ideal dock i praktiken förankring

hos befolkningen. Redan på 1950-talet visade undersökningar att 95 procent av männen och 80 procent av kvinnorna hade haft sexuella relationer före äktenskapet.⁵⁷⁰

Utredningarna om sexual- och samlevnadsundervisning, abort och familjerätt kritiserades även av andra instanser än Kyrkobröderna, men förbundet motsatte sig på samtliga tre områden en bred folklig opinion. Många uppfattade avhållsamhetsidealet och tabut mot föräktenskapliga sexuella förbindelser som förlegade och bröderna gav således uttryck för en maskulinitet som vid en första anblick verkade gå stick i stäv med den hegemoniska maskuliniteten och dess sexualitetsdiskurs. Genom sin polemik i 1960- och 1970-talens sexual- och familjepolitiska frågor konstruerade Kyrkobröderna en alternativ maskulinitet, en motpol mot den maskulinitet som gjordes i 1970-talets så kallade mansrörelse, vilken var en del av tidens politiska radikalisering och främst representerades av föreningen Befria mannen. Inom mansrörelsen förespråkades en ytterst fri sexualitet för både vuxna och barn, och trohet framställdes ofta som ett tecken på bristande frihet.⁵⁷¹

Både Befria mannen och Kyrkobröderna skulle enligt Raewyn Connells typologi vara att betrakta som marginaliserade maskuliniteter. Befria mannen och mansrörelsen stod främst i ledet av förespråkare för att leva ut den sexuella revolutionen, även om de också var kritiska till den känslolösa syn på sexualitet som de såg som karaktäristisk för det moderna samhället. Kyrkobröderna representerade i stället en avhållsamhetens maskulinitet och förhöll sig starkt kritiska till den typ av lösa sexuella förbindelser som kännetecknade mansrörelsen och som enligt bröderna var ett överhängande hot mot hela samhället. Att Kyrkobrödernas maskulinitetskonstruktion skulle vara marginaliserad är emellertid en slutsats som behöver nyanseras.

Förvisso innebar omfattande samhällsomvälvningar att förbundets status inte längre var densamma. Vad gäller sexual- och familjepolitiken var åren kring 1970 en tid av snabba förändringar och dessutom en brytpunkt när det gällde kyrkans roll i samhället. Även om sekulariseringen i någon mening hade inletts redan före sekelskiftet 1900 lyckades kyrkan under 1900-talets första hälft upprätthålla vad Patrick Pasture kallar en "gemensam symbolisk ordning". Denna ordning bröts under 1960-talet och kristna läror och riter blev i snabb takt

mer och mer främmande för allmänheten.⁵⁷² Trots att Kyrkobrödernas medlemmar var en privilegierad grupp – vita, heterosexuella, medelålders män ur medelklassen – hade deras kristna identitet förlorat sin tidigare självklara ställning. Av det kan vi emellertid inte dra den direkta slutsatsen att den kristna maskulinitet som Kyrkobröderna representerade skulle vara marginaliserad.

Som Demetrakis Z. Demetriou visat kan också det som Connell kallar underordnade och marginaliserade maskuliniteter ha inflytande över skapandet av en hegemonisk maskulinitet. En sådan kan enligt Demetriou aldrig utgöras av ett enhetligt mönster – det finns inte bara en enda hegemonisk maskulinitet – utan den är en historisk sammanslutning som skapar en hybrid. Hybridens yttersta mål är att upprätthålla vad Demetriou kallar den externa hegemonin, det vill säga mäns dominans över kvinnor. Den hegemoniska maskulinitetens hybrid kunde (och kan) följaktligen samtidigt innehålla både ett avhållsamhetsideal och ett ideal om sexuell frigörelse. Att den sexuella revolutionen de facto resulterade i en tillrättalagd, kontrollerad och heteronormativ sexualitet går att se i ljuset av detta. Den maskulinitet som gjordes i Kyrkobrödernas sexual- och familjepolitiska texter må ha haft en marginaliserad prägel, men i sitt bestående av den externa hegemonin lämnade den också sitt avtryck på den hegemoniska maskuliniteten. Mansrörelsen, å sin sida, ifrågasatte patriarkatets grundvalar och den heteronormativa ”traditionella” mansrollen, och intog således en tydlig marginaliserad position.

Kyrkobrödernas genuskonstruktion var i högsta grad beroende av en rad sociala kategorier – inte minst sexualitet, ålder och klass. För det första präglades förbundet av en obestridlig heteronormativitet. Inga vittgående diskussioner om homosexualitet förekom bland förbundets medlemmar under undersökningsperioden, vilket inte är förvånande med tanke på att det i samhället skulle bli ett ämne för omfattande debatt först under 1980-talet.⁵⁷³ Trots detta framställdes homosexualitet, på samma sätt som polyamorisitet, som en absurditet i remissvaret på betänkandet *Familj och äktenskap*. På så sätt skapades en tydlig gräns mellan det heterosexuella och det homosexuella, och homosexualiteten var det självklara ”Andra”, med George L. Mosses begrepp, en motbild för den ideale heterosexuelle mannen att definiera sig mot.⁵⁷⁴

Den jämställdhetspolitik som bedrevs i Sverige under 1970-talet kan med fördel ses i ljuset av den snabba sexuella revolutionen. Detta paradigmskifte var i hög grad beroende av yngre människor – inte minst studenter – vilka utgjorde en försumbar andel av Kyrkobrödernas medlemmar.

I de sexual- och familjepolitiska frågorna utgick Kyrkobröderna från ett ideal om kvinnan som Moder, vilket fick konsekvensen att den ideale mannen var familjeförsörjaren. Det var han som skulle yrkesarbeta och tjäna familjens uppehälle. Bilden av mannen som familjeförsörjare och kvinnan som hemmafru var ett strikt borgerligt sätt att göra genus.⁵⁷⁵ I arbetarklassen hade kvinnors yrkesarbete länge varit en självklarhet och i det förindustriella bondesamhället var sysslorna förvisso genuskodade, men både kvinnor och män deltog i arbetet.⁵⁷⁶ Att som Kyrkobröderna framställa konstellationen Moder-familjeförsörjare som ett traditionsbundet ideal gav med andra ord uttryck för en borgerlig maskulinitetskonstruktion.⁵⁷⁷ Förespråkandet av ökat förvärvsarbete bland kvinnor var ett ifrågasättande av denna borgerliga konstruktion, vilket också utgjorde ett hot mot idealet om mannen som familjeförsörjare och den dominanta ställning i samhället som den rollen innebar.

Den annalkande rollomfördelningen innebar enligt Kyrkobröderna inte bara att kvinnan placerades på en arena där hon inte hörde hemma och att barnen sattes i fara. Resonemanget resulterade också i att de män som övergav sin position som ensam familjeförsörjare och tog ett större ansvar för hemmet och barnen av bröderna inte betraktades som "riktiga män". På samma sätt som män som inte iakttog avhållsamhet utgjorde velourpappor för Kyrkobröderna ett exempel på omanlighet.

Manlig särorganisering och kvinnors villkor

Det var grundläggande för Kyrkobröderna att förbundet endast skulle vara öppet för män. På så sätt var förbundet ett exempel på vad som i inledningskapitlets teoretiska ramverk kallas för explicit homosocialitet. Under förbundets tidiga historia behandlades frågan om medlemskap för kvinnor endast vid några enstaka tillfällen och då på ett kortfattat sätt. Det måste däremot anses anmärkningsvärt att frågan om ett breddat medlemskap följde förbundet ända från dess bildande och fram till att ett första beslut att välkomna kvinnor som medlemmar fattades i samband med förbundets sextioårsjubileum. I det här kapitlet skisserar och analyserar jag den historiska utvecklingen i denna fråga samt ställer den i relation till utvecklingen i det omgivande samhället och i Svenska kyrkan.

Den svenska forskningen om kristen manlighet har på ett kritiskt sätt diskuterat den så kallade feminiseringstenen och olika kristna manlighetsideal, men har endast i begränsad utsträckning diskuterat begreppet och fenomenet homosocialitet. Det beror på att det i regel har varit enskilda biskopar, präster och missionärer som har studerats, inte mansrörelser som Kyrkobröderna, KFUM och Svenska Frimurare Orden.⁵⁷⁸ Den internationella forskningen, särskilt den anglosaxiska, har däremot uppmärksammat rörelser som kan jämföras med Kyrkobröderna, såsom Men and Religion Forward Movement och Promise Keepers,⁵⁷⁹ Church of England Men's Society⁵⁸⁰ och YMCA.⁵⁸¹ Jag vill särskilt nämna Tine Van Osselaers studier av romersk-katolska mansrörelser i Belgien under första hälften av 1900-talet, där hon understryker särorganiseringens avgörande roll

och hur den upprätthöll och förstärkte en differentiering mellan män och kvinnor, manligt och kvinnligt.⁵⁸² Min avhandling bidrar med nya perspektiv på ett svenskt material och sätter det samtidigt i relation till internationell forskning.

Detta kapitel bygger framför allt på material från de utredningar om medlemskap för kvinnor som Kyrkobröderna genomförde under undersökningsperioden. Ur detta, tillsammans med protokoll från konvent där frågan togs upp och artiklar i förbundets tidskrift, har jag kunnat utläsa dels hur bröderna ställde sig till ett breddat medlemskap, dels vilken roll kvinnorna hade i förbundet innan de formellt kunde bli medlemmar.

Kapitlet består av sex avsnitt som behandlar etapperna i processen som ledde fram till 1978 års beslut att öppna förbundet för kvinnor. I det första avsnittet redogör jag för hållningar i frågan fram till 1950 och de allra tidigaste initiativen till ett breddat medlemskap. Kapitlets andra och tredje avsnitt handlar om motioner om kvinnligt medlemskap som inkom i början respektive slutet av 1950-talet. Det fjärde avsnittet handlar om förbundets stora organisationsutredning 1966. I det femte avsnittet beskriver jag kvinnornas deltagande i förbundets verksamhet innan de kunde bli medlemmar och i det sjätte avsnittet utvecklingen under 1970-talet och vägen till den organisationsreform som innebar att kvinnor, på vissa villkor, kunde bli kyrkobröder. Avslutningsvis sammanfattar och diskuterar jag kapitlets resultat.



På vilket sätt var kvinnor involverade i Kyrkobrödernas verksamhet under perioden 1918–1978? Hur framställdes och bemöttes förslag om att öppna förbundet för kvinnor? Varför upplevdes den homosociala strukturen som väsentlig och varför undergrävdes den tids nog?

Kvinnornas plats i kyrka och samhälle

Kyrkobröderna bildades i en tid då frågor om kvinnans medborgerliga rättigheter var högst aktuella. Kampen för allmän rösträtt gick mot en slutgiltig seger och många var de som hoppades att män och kvin-

nor inom en snar framtid skulle åtnjuta lika rättigheter och villkor i ett jämställt Sverige. Ett steg på vägen var 1923 års behörighetslag, som trädde i kraft 1925 och stadgade att ”i fråga om behörighet att inneha statstjänst skall [...] kvinna vara likställd med man”.⁵⁸³ Lagen hade dock en lång rad undantag, bland annat hade kvinnor inte tillträde till prästämbetet och fick inte tjänstgöra som poliser eller gymnastiklärare eller inom militären. Dessa lagar bestod långt in på 1950-talet och i vissa fall betydligt längre än så.

Det var också under 1950-talet som medlemskap för kvinnor först diskuterades i någon större utsträckning i Kyrkobröderna. Tiden kännetecknades främst av vad Yvonne Hirdman kallar husmoderskontraktet, alltså att kvinnorna ingick i och ansvarade för det lilla hushållet, vilket mannen representerade i offentligheten. Det var förvisso också vid denna tid som kvinnorna så sakteliga började få ökat utrymme och inflytande i den svenska politiken, men som Hirdman konstaterar var ”de radikala drömmarna om jämlikhet [...] ljusår borta”.⁵⁸⁴

För Svenska kyrkans vidkommande var frågan om kvinnans ställning högaktuell vid denna tid. Regeringen hade 1946 tillsatt en kommitté som skulle utreda kvinnors behörighet till kyrkliga ämbeten och tjänster, med Torsten Bohlin som ordförande. I sitt betänkande, som de lade fram 1950, fastslog de att det inte fanns några ”religiösa hinder” för kvinnors tillträde till prästämbetet. Deras förslag att öppna prästämbetet för kvinnor mötte dock starkt motstånd i de inomkyrkliga instanserna när det gick ut på remiss. Frågan vållade stor debatt och förutom den kända ”Exegetdeklarationen 1951” utkom under 1950-talets första år bland annat Margit Sahlins (1914–2003) *Man och kvinna i Kristi Kyrka* (1950) och Hjalmar Lindroths (1893–1979) *En bok om kyrkans ämbete* (1951). Frågan stod i centrum för 1957 års kyrkomöte och vid det extrainkallade kyrkomötet hösten 1958 fattades beslutet att öppna ämbetet för kvinnor.⁵⁸⁵

Det var emellertid inte endast i egenskap av ämbetsinnehavare som kvinnor önskade utöva inflytande över kyrkans verksamhet. I syföreningar och andra sammanslutningar samlades kvinnor för att diskutera och agera i kyrkliga angelägenheter. Så bildade Anna Bohlin (1901–1992), maka till stiftets biskop Torsten Bohlin, Härnösands stifts kyrkliga kvinnoförbund i mars 1942. På hennes syster Margit Sahlins

initiativ fick det motsvarigheter i de flesta av landets stift, och 1947 bildades riksorganisationen Sveriges kyrkliga kvinnoråd.⁵⁸⁶

Inviter, avståndstaganden och tystnad

Redan tidigt i Kyrkobrödernas historia framkom förslag om att låta kvinnor bli medlemmar i förbundet. Det första kända förslaget framlades så tidigt som i november 1919 vid förbundets första årsmöte. Det var Torsten Bohlin som föreslog denna lösning för att Diakonistyrelsens så kallade diakoniråd, vilka fanns i församlingar runtom i landet, skulle kunna ingå i kårerna i sitt befintliga skick.⁵⁸⁷ Förslaget möttes av enhälligt motstånd, som inte motiverades vidare i protokollet.⁵⁸⁸ I januari samma år hade frågan kort lyfts under ett möte för "kristligt intresserade lekmän" i Kristianstad, vilket vittnar om att diskussionen på ett tidigt stadium fördes även lokalt.⁵⁸⁹ Den 1 maj 1920 skrev C.V. Prytz (1857–1928) – en ledande gestalt i den danska motsvarigheten till Kyrkobröderna, Lægmandsbevægelsen for Ydre Mission (LYM) – ett brev till Carl Alm och Enar Sahlin där han tog upp frågan om kvinnors medlemskap. "Kyrkobrödre forudsætter muligheden af Kyrkosøstre" skrev Prytz, som menade att ett kyrkligt förbund måste omfatta både män och kvinnor såvida det inte fanns en särskild uppgift just för männen.⁵⁹⁰

Under ett generalrådssammanträde i januari 1927 konstaterades i all korthet att "herr Anckerts framställning om medverkandet för en institution 'kyrkosystrar' avslogs".⁵⁹¹ Anckerts förslag skilde sig från Bohlins: han föreslog att det skulle bildas en parallell institution för kvinnor snarare än att kvinnor skulle beredas inträde i de befintliga kårerna. Tine Van Osselaer har i sin studie av Jesu hjärta-kulten i det romersk-katolska Belgien visat att Anckerts modell med parallella organisationer var mer framkomlig än en könsintegrerad lösning i en historisk kontext där tvåkönsmodellen och könssegregationen var en självklarhet. Det betydde däremot inte, konstaterar Van Osselaer, att introduktionen av särskilda grupper för kvinnor sågs med blida ögon. De uppfattades som ett hot mot Jesu hjärta-kultens manliga karaktär, varför kvinnorna förvisso tilläts bilda grupper men systematiskt underordnades och motarbetades.⁵⁹² Men för Kyrkobröderna var det vid tiden alltså inte aktuellt att ens bilda en filial för kvinnor.

Efter Anckerts förslag lyste diskussioner om kvinnors medlemskap med sin frånvaro i förbundets protokoll på central nivå i många år. Det finns tydliga belägg, bland annat i de korta rapporter från kårerna som publicerades i *Kyrkobröderna*, för att kvinnor, inte minst brödernas fruar, under denna tid deltog flitigt i Kyrkobrödernas verksamhet. Det rörde sig i detta skede främst om större offentliga sammanhang, såsom församlingsaftnar, julfester och gemensamma kårevenemang.⁵⁹³ Kåren i Linköping gästades i oktober 1928 av förbundets generalsekreterare K.G. Fellenius som höll två föredrag – och till ett av dem ”hade endast män inbjudits”.⁵⁹⁴ Att en kår i sin rapport särskilt nämnde att endast män inbjudits vittnar om att kvinnornas deltagande i sådana sammanhang var regel snarare än undantag.

Att medlemskap för kvinnor inte upplevdes som en angelägen fråga berodde troligen delvis på att en av Kyrkobrödernas främsta uppgifter var att agera i offentligheten, den sfär som i samtiden uppfattades vara männens naturliga habitat.⁵⁹⁵ Dessutom var det med största sannolikhet för många medlemmar en självklarhet att Kyrkobröderna skulle rikta sig till män eftersom de fortfarande levde med idén bakom förbundets grundande som ett kollektivt minne.

De tidiga förslagen om att inkludera kvinnor i förbundet, och även motståndet mot det, kan ses mot bakgrund av det faktum att kvinnor fick fullt medborgarskap i Sverige under 1920-talet. I ett samhälle där röster höjs för kvinnors emancipation kommer dessa att höras även i kyrkan. Tidigare forskning har visat att emancipationssträvanden ger upphov till motståndsrörelser som försöker ointetgöra kvinnors ökade inflytande och rörelsefrihet.⁵⁹⁶ Som framgått i tidigare kapitel kan det ha varit en faktor i tillblivelsen av Kyrkobröderna som institution.

Att inga förslag om kvinnligt medlemskap i Kyrkobröderna framlades under 1930- eller 1940-talen kan tolkas som ett resultat av att intresset i det bredare samhället för emancipatoriska spörsmål då avstannade och stereotypa ”traditionella” genuskonstruktioner återigen blev på modet.⁵⁹⁷ Denna utveckling berodde på att arbetarrörelsens folkhemsidéologi hade blivit fast förankrad i det svenska samhället. Folkhemmets nya samhällsbärande roll innebar att tidigare emancipatoriska krav hamnade i skymundan och 1930-talet innebar början på husmoderskontraktet.⁵⁹⁸ Förändringen är intressant

ur ett kyrkohistoriskt perspektiv. När ungkyrkorörelsen initierades och konsoliderades i början av 1900-talet under den välkända parollen ”Sveriges folk – ett Guds folk” förstods kyrkan fortfarande som en naturlig del av nationsbygget. Det var för kyrkan självklart att reproducera och instrumentalisera de ideal som gjorde sig gällande i samhället i övrigt. Kyrkan var inte skild från nationen utan utgjorde enligt ungkyrkorörelsens synsätt snarare nationens grund. Allmänna krav inom nationen på kvinnans likaberättigande gällde därmed även kyrkan. I motsättning till detta folkkyrkoideal uppstod dock under sent 1930-tal ”den nya kyrkosynen” och en ny generation högkyrklighet växte fram.⁵⁹⁹ Snarare än som en nationellt avgränsad folkkyrka förstods Svenska kyrkan nu som en del av den världsvida kyrkan. Att denna utveckling inträffade vid denna tid var ingen slump utan kan ses som en reaktion mot den nyligen mobiliserade folkhemsnationalismen. Eftersom arbetarrörelsen var en grupp som kyrkan till stora delar aldrig lyckats integrera var nationen inte längre på ett självklart sätt förenad med kyrkan. Följden blev att det under 1930-talet och framåt inte längre i samma utsträckning upplevdes som angeläget att kyrkan skulle efterlikna samhällets ideal.⁶⁰⁰ På så sätt blev det möjligt att resonera för jämställdhet och kvinnors rättigheter i samhället och samtidigt hävda att kvinnorna inte skulle ha samma ställning i kyrkan.

Synen på kyrkan som skild från den moderna nationalstaten sattes på prov i samband med 1950-talets debatter om kvinnors rätt att prästvigas. Att högkyrklighetens motstånd mot denna rätt växte sig stark under 1930-talet var inte ett resultat av den bredare tillbakagången i fråga om kvinnors emancipation, utan ett paradoxalt sammanträffande.

Motioner från Södertälje

Förslag om att möjliggöra medlemskap för kvinnor hade förekommit sedan Kyrkobröderna bildades 1918. Fram till 1950-talets inträde hanterades dock frågan på ett lättvindigt sätt och avvisades i regel utan några längre resonemang eller diskussioner. Detta förändrades under 1950-talet, även om det för en majoritet av bröderna förblev

en självklarhet att kvinnorna inte var välkomna som medlemmar i förbundet.

Diskussionen om medlemskap för kvinnor fick för första gången en vidare omfattning när det till 1951 års generalkonvent i Sundsvall inkom en motion från kåren i Södertälje. Däri konstaterades bland annat följande:

I nuvarande tidssituation, då kristendomen hårt tränges och avkristningen tagit en oroväckande omfattning, bör alla medlemmar av Svenska Kyrkan, som vill vara kristna, enas till samfällda insatser för värnande och bevarande av de oskattbara värden, som vi äger i vår evangelisk-lutherska kristendom.

Ett gemensamt lekmanaförbund av folkrörelsekaraktär omfattande hela Svenska Kyrkans kristna menighet skulle nu varit av oskattbart värde. Tyvärr finns det inte någon sådan organisation, men med god vilja och samfällda ansträngningar torde det vara möjligt att ganska snart åstadkomma en respektingivande sammanslutning av kristna människor tillhörande Svenska Kyrkan.

I en sådan sammanslutning måste givetvis kvinnorna, våra talrikaste gudstjänstbesökare och främsta fostrare av nya generationer, vara med på likaberättigad grund. Då nu kyrkans kvinnor sakna någon organisation av folkrörelsekaraktär, bör innan ett eventuellt kvinnligt kyrkoförbund bildas, försök göras att åstadkomma en gemensam organisation för män och kvinnor tillhörande Svenska Kyrkan.

Kyrkobröderna, Svenska Kyrkans Lekmanaförbund bör därför ställa sin organisation till tjänst för åstadkommande av en sådan kristen sammanslutning, som ovan angivits. Förbundet bör därjämte besluta att som en första åtgärd utvidga sitt medlemskap till att även omfatta kvinnor tillhörande Svenska Kyrkan. Om kyrkans kvinnor i skälig omfattning acceptera detta erbjudande och inträda i vårt lekmanaförbund, bör förbundet förklara sig villigt att taga under övervägande en justering av förbundets namn och stadgar i överensstämmelse med den sålunda vidgade uppgiften. Under tiden innan detta kan ske bör de kyrkobrödrakårer, som komma att bestå av såväl manliga som kvinnliga medlemmar rekommenderas att kalla sig ”kyrkokår” (event. kyrkoförbundskår).⁶⁰¹

Delar av argumenten i motionen går att spåra till tidigare i Kyrkobrödernas historia, nämligen att det fanns ett behov av att samla alla kristna i en tid då kyrkan och kristenheten upplevde svårigheter och fick se sitt inflytande i samhället minska. Så hade J.E. Redell (1872–1949) vid en sammankomst anordnad av Stockholms kyrkobröder 1925 under en diskussion gett uttryck för att kvinnor skulle välkomnas som medlemmar i förbundet, eftersom ”*alla goda krafter*” behövdes för att uppnå ett avskiljande mellan kyrkan och staten. Det referat av diskussionen som publicerades i förbundets tidskrift nämner inget om någon respons på Redells utlåtande – en tystnad som vittnar om att denna fråga inte betraktades som särskilt angelägen i förbundets tidiga historia.⁶⁰² Södertäljekårens motion sammanföll emellertid med att lagförslaget om religionsfrihet debatterades och sedermera antogs, och torde därför ha haft större potential och genomslagskraft. Tidigare kyrkohistorisk forskning har visat att religionsfrihetslagen gjorde att representanter för Svenska kyrkan befarade att massutträden var att vänta.⁶⁰³

Södertäljemotionen uttryckte, om än implicit, att kvinnornas organiserade arbete i Svenska kyrkan inte var likvärdigt med det arbete som Kyrkobröderna hade för avsikt att genomföra. I syföreningar och dylika kretsar var inte kvinnorna ”med på likaberättigad grund” som männen i Svenska kyrkans arbete. En av de avgörande anledningarna till att motionärerna ansåg det angeläget att få med kvinnorna i Kyrkobrödernas viktiga arbete var att det var kvinnorna som bar det huvudsakliga ansvaret för fostrandet av ”nya generationer”. Här reproducerades den i samhället gängse bilden av moderligheten som en essentiell del av kvinnligheten. Motionärerna intog en komplementär hållning och menade att kvinnorna borde kunna bli medlemmar eftersom de hade något annat än männen att bidra med.

När generallrådets arbetsutskott utarbetade ett svar på motionen konstaterade de att det inte fanns någon anledning att genomföra en omorganisation i linje med vad som föreslogs i motionen eftersom förbundet sedan länge samarbetade med organisationer för kvinnor – och dessutom var ”det kvinnliga kyrkfolkets aktivitet” inte männens angelägenhet. Det problem som motionen lyfte fram, att kvinnor hade en tillbakaskjuten ställning i kyrkans verksamhet för lekfolket, bemötte alltså generallrådet genom att lägga över ansvaret

för kvinnors verksamhet på kvinnorna själva, även om förutsättningarna för kvinnorna att agera var begränsade. Detta mönster av bristande självkritik hos styrande män återfanns i samtiden även inom idrottsrörelsen, politiken och fackförbunden.⁶⁰⁴ Åsikten att det var upp till kvinnorna att på egen hand reda ut sin situation kan också förstås som ett resultat av den förhärskande särorganiseringen, som i sin tur byggde på ett komplementaritetstänkande.

Generalrådet påpekade även att förbundets historiska erfarenhet var att det krävdes en särorganisering för att lyckas att aktivera männen.⁶⁰⁵ Förbundets homosociala karaktär hade sedan etablerandet varit en medveten strategi för att tilltala män: det skulle vara en kvinnofrizon med arbete som lämpade sig för ”riktiga män”.

Arbetsutskottets svar godkändes av generalrådet och togs upp till debatt vid generalkonventet.⁶⁰⁶ Där vållade frågan stor debatt. Förbundsmedlemmar från bland annat Karlskrona och Hässleholm yrkade på bifall men Lunds stiftskonvent ställde sig negativa till motionen, med motiveringen att Kyrkobrödernas särskilda ändamål var att aktivera männen i kyrkan. Illustrativ för den över en timme långa diskussionen var Boråskårens ordförande Anders Blomgrens (1891–1973) kommentar att ”männen borde ha något för sig själva”.

De som var skeptiska till motionen framställde inte kvinnorna som oförmögna eller ovälkomna att ägna sig åt liknande uppgifter som Kyrkobröderna; efter en presentation av Härnösands stifts kyrkliga kvinnoförbunds arbete uttryckte förbundsordförande Axel Broman-der (1886–1979) att initiativet borde spridas utanför stiftets gränser ”så att man på den vägen en dag hade en kvinnlig organisation, som motsvarighet till Kyrkobröderna”. Trots en utförlig diskussion och flera inlägg till motionärernas försvar avslogs motionen ”med stor majoritet”.⁶⁰⁷

Trots, eller möjligen på grund av, avslaget kom frågan efter generalkonventet att diskuteras bland bröderna på kärnivå, det vittnar förbundets tidskrift om.⁶⁰⁸ Däremot tog tidskriften inte på något sätt upp beslutet till vidare debatt i anslutning till generalkonventet.

Ett par år senare, 1953, kom en ny motion från Södertäljekåren, i vilken kårens sekreterare Eric Ellerud (1895–1971) hade utvecklat ett förslag till program och stadgar för en omorganisering av Kyrkobröderna i linje med motionen från 1951. Eftersom förbundet en-

ligt förslaget skulle omfatta även kvinnor rekommenderade han ett namnbyte till Kyrkoförbundet – indelat i parallella kyrkobrödrakårer, kyrkosystrakårer och kyrkliga ungdomskårer som skulle anordna ömsom enskilda, ömsom gemensamma aktiviteter. I egenskap av ett ”demokratiskt folkrörelseorgan för Svenska Kyrkan” skulle förbundet verka för att stärka kristendomens ställning i samhället, bidra till ökad kunskap om kyrkan och kristen tro samt bedriva fostringsarbete. Omorganiseringen skulle med andra ord inte innebära någon större förändring av det vardagliga arbetet i kårerna och verksamheten skulle alltså i hög grad kännetecknas av könssegregation.

Ett av motiven bakom motionen var enligt Ellerud att syföreningarna var ”mer eller mindre isolerade grupper utan något gemensamt idébetonat program”. I en tid av ökad strävan efter jämställdhet räckte inte syföreningarnas verksamhet för kvinnornas trägenhet och det var inte tillrådligt att med en homosocial sammanslutning förbise kvinnornas potential.

Precis som i motionen från 1951 hävdade Ellerud dessutom att kvinnorna behövdes i förbundet eftersom de hade större inverkan än männen på barnens kristna fostran. Ett annat, och avgörande, motiv till motionen var rekryteringsfrågan. Ellerud menade dels att det var svårt att få med sig ungdomarna i ett könssegregerat förbund eftersom uppdelningen inte låg i tiden, dels att ett vidgat medlemskap skulle innebära ökad rekrytering.⁶⁰⁹

Precis som 1951 ställde sig generalrådet negativt till förslaget om breddat medlemskap. I det uttalande som de lade fram inför generalkonventet avvisade de ”en omorganisation av Kyrkobröderna och en likriktande organisation av allt s.k. aktivt kyrkfolk”. Till avvisandet fogade de dock en vädjan om ett intensifierat samarbete med de kvinnogrupper som fanns på församlings-, stifts- och riksnivå. Kyrkobröderna skulle enligt uttalandet också ”efter förmåga målmedvetet arbeta för att kvinnliga krafter beredas tillfälle att göra sina insatser inom kyrkans olika verksamhetsgrenar på ledande poster”. Återigen var det flera röster som höjdes för motionen, bland annat med en varning om en ”förgubbning” av förbundet, men generalkonventet avlog motionen enhälligt och antog generalrådets uttalande som sin åsikt.⁶¹⁰

Bröder i Stockholm vill ha systrar i kårerna

Med förhandlingarna vid 1951 och 1953 års generalkonvent hade diskussionen om kvinnors medlemskap på allvar kommit igång och fem år senare togs frågan återigen upp. Till 1958 års jubileumskonvent hade nämligen Vantörs kyrkobrödrakår insänt följande motion:

Svenska kyrkans lekmanaförbund har nu bestått i 40 år. Under denna tid har skett en stor omdaning i vårt svenska samhälle, speciellt inom större tätorter. Bland annat kännetecknas denna omdaning av att kvinnorna alltmer kommit att aktivt deltaga i samhällslivet.

Då det gäller frivilligt kyrkligt arbete är emellertid kvinnorna hänvisade till vissa stelnade arbetsformer huvudsakligen i syföreningar. Numera finns det dock utan tvekan kvinnor, som på annat sätt skulle vilja arbeta för kyrkan.

Med anledning härav hemställer undertecknade motionärer, att generalkonventet måtte tillsätta en utredning om utvidgning av Svenska kyrkans lekmanaförbund att även omfatta kvinnliga medlemmar.⁶¹¹

Värt att notera är att motionärerna utgick från att kvinnorna hade varit utestängda från förbundet på grund av att dess ledning ansåg att Kyrkobrödernas församlingsarbete inte var lämpligt för kvinnor. Precis som i motionen från Södertäljekåren 1951 antydde att kvinnoorganisationernas arbete inte var att likställa med Kyrkobrödernas och männens. Vantörsåren gjorde dock denna markering mer explicit genom att hänvisa till kvinnornas ”stelnade arbetsformer huvudsakligen i syföreningar”.

Eftersom motionen bereddes begränsad plats vid jubileumskonventet beslutades att en organisationskommitté skulle tillsättas för att hantera frågan.⁶¹² När kommittén sammanträdde i februari 1959 diskuterade de motionerna från 1951 och 1953, konstaterade att generallrådets kommentarer till dessa ”alltjämt äga aktualitet” och föreslog därför att generalkonventet skulle avslå Vantörsmotionen.⁶¹³ I sitt betänkande, som trycktes i 2 000 exemplar 1960, utvecklade kommittén tankarna bakom sitt förslag. De legitimerade sin önskan att bevara status quo genom att påpeka att Kyrkobröderna hade skapats som ett förbund för

män. Därmed hade förbundet enligt kommittén ”anknutit till det särskilt för män karakteristiska intresset för gemenskap inom en trängre krets”, vilket intygades med en hänvisning till framgångsrika ordnar, klubbar och föreningar för män. ”När detta behov av gemenskap helgas och omvandlas till kristen brödragemenskap”, fortsatte författarna, ”kan det få ett stort värde för det inre livets fördjupande och tillväxt.” Kommittén menade att en förening bestående av endast män hade mer att tillföra än en där också kvinnor ingick – ”den kristna brödragemenskapen kan på ett särskilt sätt tillvaratagas och göras aktiv i en krets av män”.⁶¹⁴ Argumentet att männen ”också” behövdes, som hade varit vanligt förekommande i förbundets tidiga historia, lyste här med sin frånvaro – Kyrkobröderna ansågs inte längre behövas för att det vimlade av kvinnor i kyrkan. Budskapet var nu snarare att männen hade någonting annat, någonting bättre, att bidra med än kvinnorna.

Motionärerna 1951, 1953 och 1958 förespråkade samtliga att det skulle bildas en topporganisation med separata underorganisationer för män och kvinnor. Tydligast framkom detta i Eric Elleruds konkreta förslag till organisationsreform. Det visar att könssegregationen alltså var en axiomatisk hållning i Kyrkobröderna, också bland den minoritet av bröderna som var beredda att välkomna kvinnor som medlemmar. Förutsättningar för en sådan topporganisation ansågs dock inte föreligga och än en gång uppmanades bröderna att samarbeta med de befintliga kvinnoorganisationerna. Några kvinnor i medlemsleden ville organisationskommittén dock inte se, ”då därigenom själva idén med kyrkobrödrarörelsen skulle uppgivas och organisationen som sådan icke skulle kunna bestå”.⁶¹⁵

Med tretton stiftskonventsråd och generalrådet bakom sig fick organisationskommittén även 1960 års generalkonvents förtroende. Förslaget att låta kvinnor bli medlemmar i förbundet avslogs än en gång, även om generalrådet fick i uppdrag att undersöka förutsättningarna för att bilda en topporganisation.⁶¹⁶

Besluten som fattades i frågan om kvinnors medlemskap under 1950-talet tycks inte ha upplevts som kontroversiella, att döma av avsaknaden av diskussion i förbundets tidskrift. Det enda spåret av frågan i debattspalterna är en insändarskribent som menade att motionerna om vidgat medlemskap innebar slöseri med tid som kunde ha ägnats åt viktigare angelägenheter.⁶¹⁷

Trots ett ihärdigt motstånd utgjorde 1950-talet en första brytpunkt i frågan om medlemskap för kvinnor. Att betydande diskussioner om kvinnors ställning började föras i förbundet under denna tid avspeglade inte på något sätt samhällsutvecklingen i stort, utan snarare det inomkyrkliga klimatet, vilket som vi sett präglades av en infekterad debatt om huruvida kvinnor skulle få prästvigas. Medlemskap i en organisation för lekfolk och tillträde till det kyrkliga ämbetet är förstås inte teologiskt likvärdiga spörsmål, men det är talande att de båda diskuterades under samma perioder på 1950-talet. Ytterst handlar dessa båda frågor om kvinnans ställning i församlingen och ämbetsdebatterna sporrade sannolikt motionerna och diskussionerna om vidgat medlemskap för Kyrkobrodererna.

1966 års organisationsutredning

Motioner angående kvinnors medlemskap fortsatte att inkomma till general- och rikskonventen och vid 1966 års rikskonvent behandlades inte mindre än tre stycken,⁶¹⁸ varav motionen från S:t Nikolai kyrkobrodrakår i Halmstad var den mest omfattande och genomtänkta. Motionärerna utgick från problemet med förbundets stagnation, som de kopplade till kristendomens försvagade ställning i samhället i jämförelse med under 1950-talets första hälft. De noterade att kvinnorna var i behov av aktivering eftersom deras grad av sekularisering nu motsvarade männens. Dessutom ansåg de att särorganiseringen var otidsenlig.⁶¹⁹ Den var inte ens en självklarhet i den kristna traditionen – män och kvinnor hade i väckelsetider "arbetat och kämpat tillsammans för att vinna människor för Guds rike".⁶²⁰ I motionens resonemang kan även en svängning i rekryteringsargumenten noteras. Tidigare hade tanken varit att om männen aktiverades och blev flitiga gudstjänstbesökare skulle även deras fruar följa med. Nu hävdades det i stället att om förbundet öppnades för kvinnor så skulle kvinnorna som nyblivna medlemmar även göra en insats för att engagera sina makar i förbundets arbete. Argumentet var inte längre "kommer männen så kommer också kvinnorna",⁶²¹ utan det omvända: "kommer kvinnorna så kommer också männen". S:t Nikolaikåren föreslog därför att en kommitté skulle tillsättas för att utreda frågan om vidgat medlemskap.⁶²²

Förbundsrådet instämde med förslaget och föreslog rikskonventet att tillsätta en kommitté om fem personer för att genomföra en ”förutsättningslös och allsidig” utredning.⁶²³ Trots att beredningsutskottet hade avstyrkt motionen beslutade rikskonventet att en utredning skulle genomföras i enlighet med förbundsrådets förslag, med den försiktiga formuleringen att den skulle utreda ”lämpliga arbetsformer för kyrklig lekmannaverksamhet särskilt avseende samverkan mellan män och kvinnor”. I den utredningskommitté som tillsattes ingick bland andra rektor Leif Eeg-Olofsson (1909–1987), professor Erik Carlegrim (1922–2005) och läroverksadjunkt Axel Gustavsson (1893–1975). Gustavsson var ordförande i S:t Nikolaikåren och den drivande kraften bakom kårens motion, och även den främste talespersonen för ett vidgat medlemskap.⁶²⁴ Att alla inte var nöjda med beslutet att genomföra en utredning framgår av en debattartikel i förbundets tidskrift: skribenten tolkade initiativet enbart som ett sätt att öka det formella antalet medlemmar, vilket inte var anledning nog att riva upp förbundets homosociala organisation.⁶²⁵

När utredningskommittén tillsattes gjorde förbundsrådet ett uttalande för att ange utredningens förutsättningar och mål. Där beskrevs det huvudsakliga syftet som att ge ”en allsidig belysning” av huruvida Kyrkobröderna borde bli ett förbund för både kvinnor och män. För att göra det behövde kommittén enligt förbundsrådet ta organisationens historia i beaktande genom att dels sätta sig in i hur denna fråga diskuterades i samband med stiftandet av Kyrkobröderna, dels redogöra för 1951, 1953 och 1958 års motioner och hur dessa behandlades. Kommittén skulle också inhämta åsikter från landets alla kårer. I förbundsrådets uttalande går det att ana en viss skepsis mot den föreslagna förändringen:

Bearbetningen av [...] materialet bör leda fram till kommitténs egna överväganden och förslag. Av vikt torde därvid vara, att kommittén särskilt beaktar frågan om behovet av ett särskilt organ och särskilda åtgärder för att väcka männen till intresse och ansvar för församlingslivet. Vid dessa överväganden bör även diskuteras huruvida de psykologiska faktorer, som ligga bakom de många manliga organisationer, som förekomma i form av ordnar, klubbar, kårer och föreningar, kan och bör tagas i tjänst även åt kyrkans intressen.

Särskilt bör därvid jämväl beaktas den kristna brödragemenskapens realitet och värde.

Förbundsrådet lyfte fram fyra varianter av samverkan som kommittén skulle överväga: likvärdigt medlemskap i Kyrkobröderna för både män och kvinnor, ingen organisatorisk förändring men "medlemmarnas kvinnliga anhöriga" tillåts delta vid samtliga aktiviteter,⁶²⁶ ingen organisatorisk förändring men ökat samarbete med kvinnoorganisationer samt skapande av en topporganisation med självständiga sammanslutningar.⁶²⁷

När betänkandet efter över två års digert arbete var färdigställt publicerades en trettio sidor lång syntes. Kommittén hade inhämtat åsikter från landets 900 kårer genom en enkätundersökning, och resultatens sammanfattades i häftet. Trots låg svarsfrekvens, ungefär 45 procent, gick det att dra vissa slutsatser. Bilden av att kvinnor deltog vid Kyrkobrödernas möten bekräftades. Bortsett från offentliga tillställningar såsom församlingsaftnar deltog enligt undersökningen kvinnor vid 30 procent av kårernas möten, huvudsakligen medlemmarnas fruar men även utomstående. Däremot deltog kvinnor i regel inte vid årsmöten eller studiemöten.⁶²⁸ Denna bild överensstämmer väl med situationen under 1920-talet.

Enkäten innehöll även en fråga om hur kårerna trodde att ett eventuellt öppnande för kvinnor skulle påverka förbundets medlemmar och verksamhet. En majoritet trodde att förändringen inte skulle ha någon påverkan på vare sig männens deltagande (59 %), männens aktivitet vid samtal (57 %) eller möjligheterna att rekrytera nya män till förbundet (55 %). Övriga svar var jämnt fördelade mellan åsikterna att förändringen skulle ha en positiv inverkan på dessa faktorer respektive en negativ dito. Så ansåg till exempel bara 16 procent att förändringen skulle innebära att det blev svårare att rekrytera män till förbundet.⁶²⁹

Den för undersökningen viktigaste frågan rörde inställningen till att förändra organisationen så att även kvinnor kunde bli medlemmar. Hela 83 procent av de svarande var emot det förslaget, endast 12 procent var för.⁶³⁰ Bland fritextsvaren på denna fråga (vilka inte publicerades i häftet) framträder motståndet på ett tydligt sätt. En kår motsatte sig "popularisering enbart för att fylla medlemsanta-

let” medan andra oroade sig över att förbundet skulle förlora sin särskilda och historiskt legitimerade ”karaktär” om kvinnor fick bli medlemmar.⁶³¹

Även bland de enskilda personer – biskopar, prästvigda kvinnor, representanter för kvinnoorganisationer inom kyrkan och enskilda kyrkobröder – som erhållit ett särskilt formulär var alternativet med en bibehållen organisation det som fick obetingat mest stöd.⁶³²

På uppdrag av kommittén hade förbundssekreteraren David Estborn (1894–1971) sammanställt en historik över förbundet med särskilt avseende på frågan om medlemskap för kvinnor.⁶³³ Enligt Estborn hade Kyrkobrödernas stiftare haft två motiv till att bilda ett förbund endast för män. För det första ett psykologiskt övervägande: Söderblom, Björkquist och Bohlin (som fick mer plats i historiken än Alm) hade hos männen i samhället märkt ”ett starkt och egenartat intresse för sammanhållning och umgänge i mindre kretsar, kårer, klubbar och sällskap”. Detta motiv framstår närmast som ett försök av Estborn att projicera åsikter som framkommit under 1950-talets diskussioner på förbundets grundare. Det andra motivet som Estborn identifierade var mer tillförlitligt, nämligen att grundarna hade sett behovet av en sammanslutning som försökte ”väcka männen till insikt om församlingens livets gåva och ansvar”. Att motivet bakom bildandet av ett förbund för män var att tilltala män ter sig dock som en självklarhet. Avslutningsvis rekapitulerade Estborn motionerna från 1950-talet och hur styrelsen och konventet hade ställt sig till dem.⁶³⁴

Utredningskommittén hade även gett Klas G. Magni (f. 1934) i uppdrag att skriva en uppsats om ”sociologisk-psykologiska faktorer” vad gäller förbundets organisation.⁶³⁵ Att det finns könssegregerade sammanslutningar berodde enligt Magni på att vi människor har en önskan att umgås med människor ”med likartad intresseinriktning, likartade värderingar och likartad social ställning etc”, varför det är ”naturligt” att det bildas könssegregerade föreningar. På grundval av ospecificerade forskningsrön påstod han att det för att vi ska gå med i en förening krävs att medlemmarna i föreningen liknar oss med avseende på social bakgrund och personlighetsdrag. Magni ansåg att kvinnor och män hade olika personlighetsdrag och varnade för att förbundet kunde få svårigheter med sin rekrytering om kvinnor fick bli medlemmar.⁶³⁶

Trots de farhågor som uttrycktes i enkätsvaren konstaterade kommittén att det inte var ett rimligt antagande att verksamhetsformerna skulle förändras om kvinnor fick bli medlemmar, vilket de delvis baserade på det faktum att kvinnor i stor utsträckning redan deltog i arbetet. Ändå hade flera medlemmar i enkäten angett att de skulle lämna förbundet om kvinnor tilläts bli medlemmar.

Potentiell medlemstillströmning fick inte ligga till grund för ett beslut i frågan men utgjorde trots det en betydande faktor i utredningen. De uppskattningsvis 2 000 nya medlemmar som förbundet per omgående skulle få vid en omorganisation betraktade kommittén däremot endast som en formell ökning eftersom de flesta av dem med största sannolikhet redan deltog i verksamheten.⁶³⁷

Kommittén konstaterade att ”en fastlåst konservatism” inte gynnade förbundets syfte, som var att föra människor till Kristus. Därtill menade de att detta syfte inte på något sätt förändrades om kvinnor välkomnades i förbundet. Inga hinder för vidgat medlemskap verkade föreligga enligt kommittén, men eftersom en så stor majoritet av förbundets medlemmar var emot det blev det svårt att motivera. Behovet av ett organiserat mansarbete var i detta skede större än någonsin enligt utredarna, och dessutom var flera kvinnoförbund skeptiska till ett samgående. Samtidigt höll utredarna med flera av motionärerna om att könssegregationen var ”otidsenlig”, något som blev särskilt tydligt när förbundet försökte rekrytera medlemmar bland den yngre befolkningen.

Kommitténs förslag var ägnat att tillgodose ”båda dessa angelägna behov”: att se till förbundets historiska särart och att skapa en mer tidsenlig organisation.⁶³⁸ Här tangeras med andra ord det klassiska problemet att skapa en balans mellan tradition och förnyelse. Kommittén avstyrkte den föreslagna omorganisationen och vidgandet av medlemskapet till att omfatta även kvinnor. Men de rekommenderade kårerna att låta sin verksamhet stå öppen för alla kvinnor som ville delta, inte bara brödernas fruar, och att etablera och intensifiera samarbetet med kvinnoorganisationer på samtliga nivåer.⁶³⁹ Betänkandet skickades under 1969 ut dels till kårerna i landet, dels till stiftskonventsråden. En betydande majoritet, 215 av 249 svarande kårer och samtliga nio svarande konventsråd, ansåg att

det låg tillräckliga skäl bakom utredningens förslag att avslå begäran om ett vidgat medlemskap.⁶⁴⁰

Med anledning av betänkandets slutsatser och förslag beslutade förbundsrådet att föreslå 1970 års rikskonvent att inte bifalla förslaget om att göra medlemskapet öppet för kvinnor, men att rekommendera kårerna att öppna sin verksamhet för ”intresserade kvinnor”. Tillkom gjorde också ett mer vagt definierat förslag att ”uppdraga åt förbundsrådet att med vaksamhet följa utvecklingen på det kyrkliga området och från tid till tid taga de initiativ och vidtaga de åtgärder till främjande av endräkt och samverkan, som i det aktuella läget är önskvärda och möjliga”.⁶⁴¹ Förbundsrådets förslag godkändes på rikskonventet utan votering.⁶⁴²

Representanter för Kyrkobröderna på en del orter valde att strunta i det beslut som tagits vid 1970 års rikskonvent. Till exempel bildades det 1975 en särskild avdelning för kvinnor i Lönnebergakåren i Linköpings stift. När förbundsrådet nåddes av denna information förklarades kårens agerande stadgevidrigt och det beslutades att endast männen i kåren skulle registreras som medlemmar i förbundet.⁶⁴³ Bortsett från det formella medlemskapet torde däremot kvinnorna, både i Lönneberga och på andra platser, i stor utsträckning ha deltagit i förbundets arbete på samma sätt som männen. Däremot förblev de utestängda från att utöva inflytande lokalt, regionalt och centralt.

Kvinnors deltagande

Lönnebergakåren var inte den första i förbundets historia som hade kvinnor som medlemmar. Redan i förbundets begynnelse fanns, åtminstone inofficiellt, ett litet antal kvinnor bland medlemmarna. I december 1918 beslutade nämligen Kyrkliga frivilligkåren i Uppsala att ansluta sig till Kyrkobröderna. Som Bengt Stolt har noterat torde detta beslut inte ha haft någon praktisk betydelse för Frivilligkåren, men det innebar att Kyrkobröderna – utan att veta om det – fick ett antal kvinnor bland sina medlemmar. Eftersom Kyrkliga frivilligkårens målgrupp var studenter, en grupp som dominerades starkt av män, var den dock i realiteten en organisation nästan uteslutande för män.⁶⁴⁴

För att belysa kvinnornas roll i Kyrkobröderna innan de fick möjlighet att bli medlemmar i förbundet är det intressant att notera deras



Figur 4. Deltagare vid hobbykurs i samband med Kyrkobrödernas studievecka i Sigtuna 1968. Bilden är hämtad från SKLA, K 1: 17, RA. Fotograf: Karl Erik Sundström.

deltagande vid större evenemang såsom general- och rikskonventen samt de så kallade studieveckorna, vilka samlade medlemmar från hela landet. Vid dessa deltog brödernas fruar, men på andra premisser än sina makar. Det framgår bland annat av programmen för general- och rikskonventen, vilka vittnar om att det anordnades särskilda aktiviteter för de närvarande kvinnorna, till exempel utflykter som sammanföll med konventens officiella förhandlingar.⁶⁴⁵ Även under studieveckorna, som var ett led i utbildningen av kårledare, anordnades parallell verksamhet för deltagande kvinnor.⁶⁴⁶ De sysselsattes ofta med hobbykurser, vilka bestod av handarbete och leddes av någon av kvinnorna själva.⁶⁴⁷

Kvinnor deltog i kårernas verksamhet på den lokala församlingsnivån, och alltså även på riksnivå. Deras deltagande var dock i det senare fallet begränsat till gudstjänster, banketter och andra sociala delar av evenemangen. Under det som kan kallas förbundets faktiska verksamhet, exempelvis årsmötesförhandlingar då motioner och andra frågor om Kyrkobrödernas verksamhet avhandlades, var kvin-



Figur 5. Gudstjänst vid inledningen av 1968 års jubileumskonvent. Brödernas fruar var välrepresenterade. Bilden är hämtad från SKLA, K 1: 1, RA. Fotograf: Karl Erik Sundström.



Figur 6. Årsmötesförhandlingar pågår vid 1968 års jubileumskonvent. Ett fåtal kvinnor deltog som åhörare. Bilden är hämtad från SKLA, K 1: 1, RA. Fotograf: Karl Erik Sundström.

norna förpassade till andra aktiviteter, gärna sådana som förstods som traditionellt feminina. Detta stärker tesen att Kyrkobröderna reproducerade bilden av mannen som den som skulle ta ansvar för församlingsslivet och dess utveckling, samtidigt som kvinnorna gavs en passiv och tillbakaskjuten position.

Kvinnor får bli bröder

Trots beslutet vid 1970 års rikskonvent att inte vidga medlemskapet fortsatte det att inkomma motioner som förespråkade en sådan förändring. Kårerna i Hägersten och Brännkyrka i Stockholm lade sådana motioner 1974, vilka hastigt avslogs med hänvisning till tidigare utredning och beslut.⁶⁴⁸ Under debatten framställdes det snarast som en ynnest för kvinnorna att få vara med i förbundets verksamhet utan att behöva betala medlemsavgift.⁶⁴⁹ Efter rikskonventets beslut 1974 publicerade förbundets tidskrift artikeln "Kvinnor med i förbundet!" av Sven Henning Almqvist (1894–1980), som hävdade att opinionen kunde vända snabbt och att röstsiffror från 1970 års rikskonvent inte kunde anses giltiga. Särskilt intressant i detta sammanhang är hans avslutning:

Vi – meningsfränder i denna fråga – finner det mycket angeläget, att *skapar en modern lekmanarörelse* för svenska kyrkan, där män och kvinnor arbetar sida vid sida på samma villkor och samma ställning. Vi vill ha kyrkfolkets själsfina kvinnor – därav är alla vackra – med i vår organisation för deras energi och arbetsglädje samt som en prydnad, trevliga och glada, på våra möten, fester och debatter, liksom också som ett fint inslag i våra studiecirklar. Välkomna!⁶⁵⁰

Samtidigt som Almqvist ville jämställa kvinnans position med mannens objektifierade han henne och gav henne en underordnad position. Hon skulle å ena sidan ha "samma villkor och samma ställning" som mannen, och å andra sidan vara en vacker, trevlig, glad och fin prydnad för förbundets manliga medlemmar.

Även till 1976 års rikskonvent inkom motioner som talade för kvinnors medlemskap. När dessa diskuterades i förbundsrådets arbetsutskott föreslog förbundets 1:e vice ordförande Erik Carlegrim,

som varit en av ledamöterna i 1966 års organisationskommitté, att Kyrkobrödernas stadgar skulle revideras så att de kårer som så önskade kunde bevilja kvinnor medlemskap. Arbetsutskottet var ”i princip” för detta förslag, men några ledamöter önskade att ett sådant stadgeändringsförslag skulle remitteras till kårerna.⁶⁵¹ Med minsta möjliga marginal, åtta röster mot sex, beslutade förbundsrådet att gå på Carlegrims linje och presentera ett förslag till stadgeändring vid de två nästkommande rikskonventen.⁶⁵² Även 1976 års rikskonvent röstade, med 71 röster mot 53, för det förslag som Carlegrim, som tidigare under mötet valts till ny förbundsordförande, framställt. För att ändra stadgarna krävdes två rikskonventsbeslut, men det fastslogs att ”ett första beslut om kvinnliga medlemmar härmed skulle vara taget”.⁶⁵³

Röstsiffrorna vittnar om den splittring som alltså rådde i frågan. Utifrån protokollet går det inte att utläsa anledningen till den fortsatta utbredda skepsisen gentemot förslaget, men ett resonemang framträdde i förbundets tidskrift några månader efter 1976 års rikskonvent, när signaturen O.J. skrev att beslutet vittnade om att medlemmarna förträngt förbundets målsättning: att sysselsätta män i arbetet för kyrkans sak. Kvinnornas insats var värd uppskattning, men Kyrkobrödernas mål måste enligt författaren förbli att rikta sin evangelisation mot männen.⁶⁵⁴

Under perioden fram till nästa rikskonvent, då ett slutgiltigt beslut skulle fattas, fick kårerna i landet möjlighet att inkomma med yttranden i frågan. För att samla in dessa yttranden skickades återigen en enkät ut till landets 600 kårer. Om svarsfrekvensen för 1966 års organisationsutredning varit låg, var den desto högre denna gång: 82 procent. Av dem som besvarade frågan huruvida enskild kår borde kunna tillåta medlemskap för kvinnor gav inte mindre än 91 procent ett positivt svar. Bara 38 kårer svarade nej. Den stora uppslutningen bakom den så kallade frivilliglinjen innebar dock inte att alla kårer var beredda att själva ha kvinnor som medlemmar: 36 procent av de svarande kårerna kunde inte för egen del tänka sig någon ändring i medlemskapet, 16 procent kunde tänka sig att vidga medlemskapet inom en femårsperiod och 48 procent var villiga att omgående ta emot kvinnor som medlemmar i sina kårer. Flera kårer angav att de redan hade kvinnor bland sina medlemmar, vilket vi tidigare sett i fallet med Lönnebergakåren.⁶⁵⁵ Att som Carl-Axel Axelsson (f. 1924) hävda

att förslaget om ett vidgat medlemskap inom förbundet mottogs med ”snart sagt totalt gillande” är en förenkling, eftersom över hälften av kårerna inte var beredda att ta emot kvinnor som medlemmar.⁶⁵⁶

Förbundsrådet beslutade mot bakgrund av enkätsvaren enhälligt att föreslå 1978 års rikskonvent att bekräfta det beslut som fattats vid föregående rikskonvent.⁶⁵⁷ Rikskonventet beslutade i enlighet med förbundsrådets förslag att tillägga följande lydelse i förbundets stadgar:

Utan hinder om vad i stadgarna föreskrives om medlemskap i förbundet har lokal kår rätt att besluta att såsom medlemmar antaga kvinnor, som uppfyller övriga i stadgan föreskrivna villkor för medlemskap. Sådan medlem har rätt att utöva de befogenheter som enligt stadgarna tillkommer medlem samt har att till förbundet betala den av rikskonventet fastställda årsavgiften. [...] Kår, som enligt ovan beslutat antaga kvinnor som medlemmar, kan verka under beteckningen Kyrkobrödrakår, Lekmannakår, Församlingskår eller Kyrkokår.⁶⁵⁸

Efter sextio år kunde kvinnor i och med detta beslut stadgeenligt inträda som medlemmar i förbundet. Det fanns för kvinnorna dock alltså en omfattande inskränkning – de kunde bara bli medlemmar om männen i den lokala kåren accepterade det. När beslutet fattades var inte ens hälften av landets kårer villiga att ta emot kvinnor i sina led. Dessutom kvarstod både förbundets namn och dess könade stadgar, trots att det hade inkommit motioner om att ändra bådadera. Stockholms stiftskonvent hade i en motion föreslagit att förbundets stadgar skulle göras könsneutrala.⁶⁵⁹ Motionen avslogs för att motverka att ”den traditionella karaktären av manlig sammanslutning helt skulle utplånas”.⁶⁶⁰ Avslogs gjorde även Sunnekårens motion om att med anledning av vidgningen av medlemskapet ändra förbundets namn till Kyrkovänners förbund.⁶⁶¹

Det dröjde till rikskonventet 1984 innan nya stadgar togs fram.⁶⁶² I dessa stadgar var skrivningarna om medlemskap könsneutrala (även om syftet alltså definierades som att ”samla lekmän”) och förbundets namn ändrades till Svenska kyrkans lekmanaförbund. På lokal nivå kunde dock kårerna alltså välja om de ville kalla sig kyrkobrödrakår, lekmannakår eller församlingskår.⁶⁶³



Figur 7. De första kvinnorna som representerade kårer vid ett generalkonvent, Härnösand 1980: F.v. Margareta Jansson, Ingrid Eltvik, Inga Paulsson, Maria Nordfeldt och Vera Sundström. Bilden är hämtad från SKLA, K 1: 16, RA. Fotograf: Karl Erik Sundström.

Sammanfattande analys: Kvinnorna som hot och möjlighet

Under perioden 1951–1978 var kvinnornas vara eller icke vara i förbundet tvivelsutan det mest debatterade ämnet vid Kyrkobrödernas större sammankomster. I samtalen går det att skönja inte bara vilken kvinnosyn och förståelse av femininitet som rådde inom Kyrkobröderna, utan också – och kanske främst – hur förbundets medlemmar såg på sig själva och sin maskulinitet. I teoriavsnittet konstaterade jag att män gör genus främst i homosociala sammanhang, alltså i relation till andra män snarare än i relation till kvinnor. Men när det, som i föreliggande fall, är kvinnan som är den Andra blir det aktuellt att konstruera en samlad föreställning om maskuliniteten i relation till det feminina.

Personerna bakom 1950-talets motioner för ett breddat medlemskap tillskrev i många stycken kvinnorna samma förmågor som männen. De applåderade kvinnornas framsteg i samhället och tyckte att medlemskap i förbundet skulle vara ett ytterligare steg på den

inslagna emancipatoriska banan. Likaväl som männen kunde kvinnorna delta i arbetet för att stärka kristendomens ställning och öka kunskapen om kyrkan. Ett sådant ställningstagande utmanade den sedan 1800-talet rådande uppfattningen att den offentliga sfären var förbehållen männen, medan kvinnorna skulle hålla sig till den privata. Det kan belysas med motionernas återkommande hänvisningar till kyrkliga kvinnoorganisationer, vilka främst utgjordes av syföreningar. De var enligt 1950-talets motioner inte jämbördiga med Kyrkobröderna, utan saknade ideologisk grund och kännetecknades av omoderna arbetsformer.⁶⁶⁴ I flera hänseenden var detta förstås nidsbilder av syföreningarnas verksamhet och en förenkling av faktiska förhållanden, men faktum är att arbetet i syföreningarna skilde sig avsevärt från det som bedrevs och förespråkades inom Kyrkobröderna. Motionärernas beskrivning av syföreningarna speglar också en allmän diskurs där syföreningarnas arbete beskrevs som obetydligt. Kyrkohistorikern Cecilia Wejryd har i en studie om Svenska kyrkans syföreningar visat att deras arbetsmetoder i regel hade en privat karaktär, med möten i hemmen, handarbete och fokus på omvårdnadsfrågor. Syföreningarna hade dock även en semioffentlig karaktär eftersom deras arbete fick konsekvenser utanför den privata sfären. Wejryd påvisar den diskursiva reduceringen av föreningarna när hon konstaterar att biskoparna i sina ämbetsberättelser lade oproportionerlig vikt vid församlingarnas kyrkobröder jämfört med syföreningskvinnorna.⁶⁶⁵ Att motionärerna inom Kyrkobröderna ville frigöra kvinnorna från syföreningarna ådagalägger förvisso ett paternalistiskt förhållningssätt, men utgör samtidigt ett tecken på deras uppfattning att kvinnor kunde och borde agera i den offentliga sfären.

För dem som var positiva till ett vidgat medlemskap i förbundet var det emellertid ingen självklarhet att kvinnor och män hade samma uppgifter att fylla. En komplementär attityd gjorde sig gällande när författarna till 1950-talets motioner tillskrev kvinnorna en utpräglad roll i barnens kristna fostran. Mot bakgrund av det rådande hemmafruidealet var det inte anmärkningsvärt, men i tid sammanföll det också med det ökade intresset för barnens fostran som jag behandlat i tidigare kapitel. Här infann sig med andra ord en viss dissonans i argumentationen för att välkomna kvinnor som medlemmar: å ena sidan bör de kunna bli medlemmar eftersom de var lämpade att

verka i den offentliga sfären, å andra sidan för att de hade ett särskilt ansvar i den privata sfären. Här finns spår av vad Maria Södling uppmärksammat i 1930-talets kyrkliga genusdiskurs, nämligen att kvinnors engagemang accepterades om det utgick från en förståelse av kvinnornas inneboende moderlighet.⁶⁶⁶ Det framgår att muren mellan den feminina privata sfären och den maskulina offentligheten ännu delvis var intakt. Samtidigt blir här en pågående förskjutning synlig, vilken innebar att kvinnor skulle vara verksamma både i det privata och i offentligheten, något som ofta ledde till utbrändhet och en känsla av otillräcklighet.⁶⁶⁷

De kyrkobröder som i detta skede var för ett vidgat medlemskap var en begränsad minoritet. Motståndet, som tydligast kom till uttryck bland förbundsrådets ledamöter, var inte en aktiv uppgörelse med den syn på kvinnor och deras uppgifter som framkom i motiotionerna. I stället underströks att Kyrkobröderna skulle samarbeta med kvinnoorganisationer och sträva efter att få kvinnor till ”ledande poster” i kyrkan. Hur denna senare strävan gestaltade sig är dock oklart. Den homosociala organisationen beskrevs av bröderna som en förutsättning för att göra männen verksamma i församlingslivet, och det var den främsta anledningen till att kvinnor inte skulle beredas möjlighet att inträda som medlemmar i förbundet. Detta är särskilt intressant med tanke på att motståndarna mot kvinnligt medlemskap å ena sidan förespråkade samarbete med kvinnoorganisationer på alla nivåer och å andra sidan inte hade några invändningar mot att kvinnor ideligen deltog i förbundets verksamhet. Denna hållning torde inte ha berott på den medbestämmanderätt kvinnorna skulle ha fått som formella medlemmar i förbundet. De som drev den homosociala linjen tycks ha velat värna visionen om ett manligt förbund, snarare än männens ensamrätt att verka i offentligheten – i praktiken ledde dock det ena till det andra, eftersom det inte fanns någon egentlig motsvarighet till Kyrkobröderna för kvinnor. Även om kvinnor deltog i delar av förbundets arbete förblev Kyrkobröderna utåt och formellt sett med sin dåvarande organisation en sammanslutning av män, vilket skänkte legitimitet åt förbundet och de män som verkade i dess namn.

Under Kyrkobrödernas tidiga historia upplevdes det som angeläget att motivera varför ett förbund för män skulle inrättas i för-

samlingslivet. Den då helt dominerande åsikten var att det behövdes ett förbund för männen på grund av att församlingslivet riskerade att "feminiseras", som Tuve Fredrikson uttryckte det.⁶⁶⁸ Kvinnornas engagemang togs tillvara medan männens tillvaro i församlingarna tynade. Det enda sättet att hindra denna utveckling ansågs vara att bilda ett förbund för män, eftersom en homosocial miljö skulle tilltala männen mer än en heterosocial. En homosocial kyrklig organisation skulle dessutom väcka männens säregna gåvor till liv.⁶⁶⁹

Under 1950- och 1960-talen hade motståndet mot kvinnliga medlemmar i Kyrkobröderna en delvis annorlunda karaktär. En homosocial sammanslutning antogs fortfarande vara bättre lämpad för att aktivera männen och vitalisera "den kristna brödragemenskapen", och den ståndpunkten förstärktes när Klas G. Magni fastslog att könssegregation var "naturligt" eftersom kvinnor och män hade olika intressen och värderingar. Om kvinnorna fick officiellt tillträde till denna kristna brödragemenskap skulle förbundets manliga intressen och manliga värderingar äventyras. Som bortblåst var däremot 1910- och 1920-talens föreställning att kvinnorna till skillnad från männen redan var livaktiga i församlingslivet. Det var ett resultat av att kvinnornas kyrksamhet och engagemang i församlingen hade sjunkit vid mitten av 1900-talet, vilket också användes som ett argument för att välkomna dem som medlemmar i Kyrkobröderna. Däremot verkar det som att "feminiseringen" alltså upplevdes som ett hot, eftersom bevekelsegrunden för bevarandet av ett förbund för män var att upprätthålla de manliga intressena i kyrkans liv.

Det hela kan med fördel tolkas utifrån vad Yvonne Hirdman kallar isärhållningens logik. Hirdman har visat att det sedan 1800-talet har skapats ett mönster av isärhållande mellan manligt och kvinnligt arbete. Den genusdimension som avslöjas i detta mönster är talande för Kyrkobröderna och erbjuder en förklaring till varför många å ena sidan ansåg att kvinnor var väl lämpade att delta i förbundets arbete, men å andra sidan ställde sig skeptiska till att ha kvinnor som medlemmar. När kvinnor bryter mot denna isärhållningens logik bemöts det i många sammanhang med positiv respons, medan det anses skamligt när männen bryter mot logiken. Med andra ord är det socialt acceptabelt för en kvinna att närma sig det (normativa) manliga medan det är oacceptabelt för en man att närma sig det

(avvikande) kvinnliga. Hirdman ställer upp vad hon kallar en ”nästan lagliknande sats” utifrån denna iakttagelse, nämligen att ”där män går över till kvinnoområden och gör kvinnosaker, måste dessa *områden* och *saker* förändras, men där en kvinna går in på manliga områden och gör karlasaker, måste hon förändras”. Grundsatsen är att isärhållningen är ett sätt att genom att upphöja homosocialitet till norm reproducera och upprätthålla mannens hegemoniska position i samhället och att den därför utgör ett misogynt projekt.⁶⁷⁰

Hirdmans slutsats är främst beroende av en arbetsmarknadsanalys men kan även tillämpas på andra sammanhang. Beträffande Kyrkobrodererna och diskussionen om kvinnors engagemang i förbundet säger Hirdmans teori att kvinnorna var välkomna i förbundet om de fogade in sig i förbundets manliga arbete och karaktär – förutsättningen var att *kvinnorna* förändrades. Skulle kvinnorna däremot bli medlemmar riskerade *förbundet*, det vill säga männens område, att förändras och genomgå en statistisk, teologisk och diskursiv ”feminisering”. På så sätt förblir det manliga, homosociala normen och underordningen av kvinnorna upprätthålls, trots återkommande tal om att deras insatser välkomnades och var nödvändiga. Som deltagande icke-medlemmar syntes inte kvinnorna i förbundets offentliga arbete, protokollen vittnade inte om deras närvaro, de varken avbildades eller publicerades i tidskriften och de fick inte heller något erkännande för det arbete de utförde inom förbundet. Så länge deras insats utgjorde en anonym anomali äventyrade den inte Kyrkobroderernas manliga och homosociala karaktär.

Den korrelation mellan homosocialitet och hegemonisk maskulinitet som jag diskuterade i teoriavsnittet framträder tydligt i diskussionerna om kvinnors möjlighet att upptas som medlemmar i Kyrkobrodererna. Samtidigt blottlägger diskussionerna maktstrukturer i både kyrkan och samhället i stort. Den externa hegemonin, männens överordning i förhållande till kvinnorna, upprätthölls genom bildandet av och arbetet inom en homosocial sammanslutning. Detta kan ses i ljuset av vad historikern David Tjeder kallar implicit misogyni. Med detta koncept vill Tjeder synliggöra de misogyna föreställningar som har varit och är så självklara att de inte behöver uttalas. I fallet Kyrkobrodererna var denna implicita misogyni särskilt tydlig under förbundets första fas, 1918–1950, då medlemskap för kvinnor var en

icke-fråga.⁶⁷¹ Kvinnorna tilläts endast ha en understödjande roll i egenskap av bisittare vid förbundets sammankomster.

Kvinnornas understödjande och underordnade roll kan emellertid ha tjänat andra viktiga syften. Eftersom kvinnorna var närvarande i och anpassade sig till den symboliska hegemoniska ordningen utgjorde de, för att tala med Charlotte Holgersson, ”en nödvändig periferi”.⁶⁷² Från denna perifera men samtidigt viktiga position bekräftade kvinnorna männen och den homosociala ordningen, och deras närvaro blev därutöver en garant för en heterosexuell ordning.⁶⁷³ Samtidigt som de blev ”en av männen” var alltså kvinnornas position som binär motpol central.

En avslutande iakttagelse är att det endast var i frågan om kvinnors medlemskap som förbundets medlemmar gjorde genus i förhållande till kvinnor. Annars positionerade sig bröderna i regel gentemot andra män i konstruktionen av sin maskulinitet. Detta talar för att kvinnorna utgjorde ett element i skapandet av maskuliniteten huvudsakligen när de upplevdes som ett hot.⁶⁷⁴

Sammanfattande slutsatser

I detta avslutande kapitel kommer avhandlingens resultat på ett sammanfattande sätt att diskuteras och analyseras i relation till tidigare forskning och det i kapitel 1 redovisade teoretiska ramverket. Det är därför nödvändigt att inledningsvis rekapitulera undersökningens syfte: att bidra till förståelsen av hur genuskonstruktioner har skapats och omförhandlats i Svenska kyrkans moderna historia. Detta syfte uppnås i avhandlingens två huvudspår, vilka är att redogöra för Kyrkobrödernas ursprung och utveckling fram till att medlemskapet i förbundet öppnades för kvinnor 1978 samt att applicera teorier om genus, maskulinitet och homosocialitet på brödernas uppkomst och verksamhet. Genom att analysera främst förbundets egen tidskrift och bevarat arkivmaterial har jag belyst såväl ideal som praktik hos Kyrkobröderna 1918–1978.

Kyrkobrödernas arbete hade vissa likheter med den inre missionen under 1800-talets senare hälft. Den inre missionen hade sin grund i det allmänna prästadömet och ville bland annat verka för evangelisation, kyrkogång och bibelläsning, vilket kom till uttryck i aktiviteter såsom besök hos gamla och sjuka och engagemang i den växande söndagsskoleverksamheten. Med liknande medel ville Kyrkobröderna uppnå sina syften att ”främja kristlig brödragemenskap” och att ”samla lekmän till målmedvetet arbete i Sveriges kyrka för Gudsrikets förverkligande i den enskildes, samhällets och mänsklighetens liv”. Eftersom arbetet byggde på frivillig grund – det vill säga att förbundet inte var offentligrättsligt reglerat – kan Kyrkobröderna också förstås som en förlängning av den så kallade församlingsrörelsen. Den frivilliga karaktären gav initialt upphov till en del turbulens och det fanns länge en uttalad oro för att förbun-

det, i egenskap av en *ecclesiola in ecclesia*, skulle verka sekteristiskt och splittrande.

Kyrkobrödernas arbete var uppdelat i två linjer: den inre och den yttre. Den inre linjens verksamhet bestod företrädesvis av bibelstudier på kårnivå, den yttre av socialt arbete samt anordnande av offentliga föreläsningar och dylikt. Det var huvudsakligen i den inre linjens arbete som brödragemenskapen skulle främjas, medan insatser för kyrkan och gudsríkets förverkligande tillhörde den yttre linjen. Båda linjerna är intressanta att betrakta ur ett genusperspektiv. Bibelstudierna i den inre linjen kunde ledas antingen av en präst i församlingen eller av någon lekman i kåren. På detta sätt sanktionerades lekmäns skriftutläggning, men det förutsatte att de var just män. Detsamma gällde i förlängningen även predikan: även om det inte var en framträdande uppgift för bröderna förekom det att de som lekmän predikade vid gudstjänster i samband med förbundets samlingar. Den yttre linjen kännetecknades av socialt arbete i form av besök hos gamla och sjuka och av anordnande av offentliga tillställningar såsom församlingsaftnar med teologiska föreläsningar. Det sociala arbetet framställdes av bröderna som en verksamhet i den offentliga sfären som krävde praktisk handlingskraft, och på så sätt framställde de den kvinnligt kodade karitativa missionen som något som överensstämde med rådande ideal för en hegemonisk maskulinitet.

I det följande utvidgar jag den genusvetenskapliga analysen och sammanfattar avhandlingens resultat under tre teman: homosocialitet, maskulinitet och religion.

Homosocialitet

Ett centralt begrepp i denna undersökning är homosocialitet, vilket används för att förklara och definiera sociala relationer mellan män. Jag har identifierat två sorters homosocialitet: implicit och explicit. Implicit homosocialitet betecknar sammanhang som omedvetet, eller åtminstone inofficiellt, utgörs uteslutande av män medan explicit homosocialitet betecknar en uttalad könspolariserad särorganisering, som i Kyrkobröderna och andra mansrörelser. Frågan om denna särorganisering följde bröderna under hela undersökningsperioden, men kom till uttryck på olika sätt.

Även om de personer som låg bakom etablerandet av ett lekman-naförbund från första början var män så skiftade länge inställningen till vilka som skulle kunna bli medlemmar. När Kyrkobröderna till slut bildades 1918 stod det emellertid klart att den rätten var förbehållen män. Enligt bröderna själva fanns det huvudsakligen två skäl till att utesluta kvinnor: de var redan aktiva i gudstjänst- och församlingslivet och deras närvaro skulle på olika sätt hindra männen i deras fromhetsliv.

Den första anledningen kan kopplas till en fråga som vid sekelskiftet 1900 vann allt större uppmärksamhet, nämligen den om feminisering- en av kyrkan. Även om det är svårt att statistiskt föra i bevis att, och i sådana fall när, kvinnorna blev överrepresenterade i gudstjänst- och församlingslivet så uttrycktes det från olika håll kring sekelskiftet en oro för att kyrkan feminiserades. Kyrkobröderna uttryckte en oro inte bara för en rent statistisk feminisering, utan också för att en sådan i förlängningen skulle leda till en teologisk feminisering. Om gudstjänsten i för stor utsträckning besöktes av kvinnor skulle prästens förkunnelse anpassas; den riskerade att bli mjuk och sentimental, vilket skulle minska männens intresse för och engagemang i kyrkan ytterligare. Här döljer sig också vad Kyrkobröderna upplevde som den yttersta faran med feminiseringen: samhällets avkristning. Kyrkans ställning i samhället var enligt bröderna beroende av männens aktiva deltagande. Samtidigt som bröderna ansåg att förbundet utgjorde ett led i demokratiseringen av Svenska kyrkan, genom att öka lekmännens inflytande, upprätthöll de alltså, genom att utesluta kvinnorna, en manlig hegemoni i kyrkan.

Forskare inom flera historievetenskapliga discipliner har tagit över sina studieobjekts förklaringsmodell om en feminisering av religionen, vilket är problematiskt av flera anledningar. För det första, som Ann Braude har noterat, för att Barbara Welter och andra förespråkare av feminiseringstesens – precis som Kyrkobröderna – i första hand tolkade kvinnornas ökade inflytande som ett sjunkande intresse för religion hos männen, som också innebar att de religiösa institutionernas ställning försvagades. Braude betecknar därför feminiseringstesens som ett fiktivt narrativ som reproducerar männens historiska oro för att förlora sin hegemoniska ställning i kyrkan. För det andra, som Tine Van Osselaer har noterat, är tesen, liksom allt

tal om historisk feminisering och (re)maskulinisering, problematisk eftersom den förstärker den essentialistiska bilden av kvinnor och kvinnlighet å ena sidan och män och manlighet å den andra.

Den andra anledningen till att bilda en mansrörelse i Svenska kyrkan, att kvinnornas deltagande skulle hindra männens fromhetsliv, byggde på särartstänkande: att kvinnor och män var diametralt olika. Som Michael Meuser visar eftersöker många mansrörelser en "maskulin autenticitet", och det förekom även bland Kyrkobröderna. Männens ansågs ha särskilda gåvor och de kunde enligt vissa bröder endast komma till uttryck i sammanhang där endast män närvarade. Homosocialiteten förstods med andra ord som en förutsättning för att mannen skulle komma till sin fulla rätt. Den komplementära synen på genus som togs för given bland bröderna gjorde att särorganiseringen länge sågs som något naturligt eftersom kvinnor och män hade olika intressen och värderingar. Om kvinnorna kom med skulle det bli mindre plats för männens intressen och värderingar. Denna anledning till särorganisering levde kvar längre än den som byggde på kvinnornas redan avsevärda närvaro i församlings- och gudstjänstliv, eftersom det senare avtog märkbart från 1900-talets mitt.

Homosocialiteten hade emellertid fler funktioner än de som bröderna själva uttryckligen tog upp. Kyrkobröderna såg den upplevda feminiseringen som ett hot mot männens ställning i kyrkan, varför den homosociala organiseringen för det första kan tolkas som ett sätt att upprätthålla och förstärka den manliga hegemoni som rådde i kyrkan. Männen må ha sett sin position som hotad, men de innehade så gott som all beslutande makt i kyrkan under undersökningsperioden.

Samtidigt som homosocialiteten var exkluderande gentemot kvinnor var den också, för det andra, inkluderande, eftersom förbundet hade som sitt uttalade mål att samla män av olika åldrar, från skilda samhällsklasser och fromhetstraditioner. För det tredje kan den homosociala strukturen förstås som ett medel för att uppnå ett visst mått av intimitet mellan männen. Det förtroliga umgänget mellan förbundets medlemmar, den så kallade brödragemenskapen, kan ha möjliggjort innerliga relationer som hade varit svåra att skapa och legitimera utanför den homosociala organisationens ramar.

Det faktum att kvinnor under hela undersökningsperioden på olika sätt faktiskt deltog i förbundets arbete på både lokal, regional

och nationell nivå, om än osynliggjorda och med begränsat inflytande, problematiserar bilden av Kyrkobröderna som en homosocial organisation. Möjligen skulle Kyrkobröderna i stället kunna beskrivas som ett förbund som var avsett för män men vars syfte och verksamhet också lockade kvinnor. Men även om kvinnor deltog i brödernas sociala sammanhang var de exkluderade från alla former av maktpositioner i förbundet och de syntes sällan i protokollens paragrafer och tidskriftens spalter. De kan således sägas ha utgjort vad Charlotte Holgersson kallar ”en nödvändig periferi”. De utmanade inte den könsordning som bröderna förespråkade, utan bekräftade den snarare genom att anta rollen som underordnade.

Undersökningsperiodens tre sista decennier präglades i stor utsträckning av frågan om medlemskap för kvinnor. Den långsamt växande skaran medlemmar som verkade för en förändring välkomnade kvinnor i det offentliga arbetet för kyrkan. Särorganiseringens förespråkare motsatte sig inte öppet detta, men de vidhöll att särorganiseringen var en förutsättning för att aktivera männen i församlingslivet och att det skulle bli svårt att rekrytera medlemmar om förbundet öppnades för kvinnor. Argumentet om kvinnornas dominans i gudstjänst- och församlingslivet förekom inte under denna period på grund av att kvinnornas kyrksamhet hade avtagit – vilket å sin sida kunde användas som ett argument av dem som ville se kvinnor som medlemmar i förbundet. När Kyrkobröderna vid 1978 års rikskonvent beslutade att kvinnor skulle få bli medlemmar var det dock ett sätt att agera inte bara mot sjunkande kyrksamhetssiffror bland landets kvinnor, utan också mot sjunkande medlemsantal i förbundet.

Maskulinitet

Maskulinitet kan definieras som ”en ideologi med en uppsättning tecken som indikerar att någon är man”. Några av de tecken som enligt Kyrkobröderna indikerade att en person var en kristen man var driftighet, ansvarsfullhet, plikttrogenhet, arbetsvillighet, hängivenhet, mod, styrka, flit och självbehärskning – egenskaper som således även skulle genomsyra förbundets verksamhet.

Yvonne Maria Werner skiljer mellan de ”religiösa” manlighetsideal som finns i romersk-katolska ordnar och Svenska kyrkans ”sekulära”

manlighetsideal, men jag ifrågasätter den uppdelningen. De ideal jag räknade upp är enligt Werner exempel på det senare, men jag har i denna undersökning inte betraktat dem som sekulära; de var snarare teologiska ideal inom ramen för vad bröderna såg som en aktiv luthersk kristendom. Att brödernas lutherska teologi var mer samhällstillvänd än ordensbrödernas romersk-katolska gjorde den inte mindre religiös. Men också de lutherska bröderna värdesatte mer allmänskristna ideal, vilka inte på samma sätt som de ovanstående var manligt kodade: lika viktiga som mod, styrka och ansvarsfullhet var ödmjukhet, kärlek och lydnad. De allmänskristna idealen gavs emellertid i regel en hegemoniskt manlig inramning: det krävdes mod för att lyda Gud, ödmjukhet och styrka gick hand i hand och kärleken framställdes som en plikt i kampen mot ondskan. Den diskursiva strategin att inrama det allmänskristna feminint kodade med manliga ideal kan förstås som kompensatorisk. Eftersom de kristna männen måste tillägna sig de kristna värderingarna ansåg de sig även behöva intensifiera de hegemoniskt manliga idealen.

Kristna män har i flera sammanhang förespråkat egenskaper som i stora delar av samhället förstods som feminina. Så understryker till exempel Olaf Blaschke att de kristna männen i förra sekelskiftets Tyskland var angelägna om att omkoda sådana egenskaper och få dem att framstå som maskulina. Även om jag har kritiserat Blaschkes användning av begreppet "remaskulinisering" i avhandlingen har de strategier han identifierar för att framställa kristendomen och kyrkan som något manligt fungerat som en viktig utgångspunkt. I Kyrkobrödernas fall var två av strategierna tydligt skönjbara: sammanfogandet av kristna och manliga dygder samt omkodningen av egenskaper som förstods som feminina.

Att rama in allmänskristna ideal med hegemoniskt manliga dito var det främsta sättet som Kyrkobröderna försökte förena kristna och manliga dygder. Dessutom var bruket av militaristiska metaforer utbrett inom förbundet, särskilt fram till andra världskriget. Bröderna tolkade sitt kristna liv i dualistiska termer och beskrev sig själva, sina trosfränder och Kristus som stridsmän i kampen mellan ont och gott. På så sätt ville de göra upp med vad de upplevde som en feminiserad bild av Kristus som vek och besegrad och hans efterföljare som sentimentala och mjuka. Omkodningsstrategin användes

på ett liknande sätt för att betona att det krävdes mod och styrka för att bekänna sin kristna tro i ord och i handling. Också Blaschkes fjärde identifierade strategi, att i det kristna arbetet instrumentalisera ståndpunkter och egenskaper som var manligt kodade, går att se i brödernas verksamhet. Kyrkobrödernas arbete i den yttre linjen var i stor utsträckning förknippat med den offentliga sfären. Men trots att sådant arbete förekom var den strategin inte en framkomlig väg för bröderna, vars verksamhet i stor utsträckning förlades längs den inre linjen.

Demetrakis Z. Demetriou forskning har varit avgörande för min analys av hur dessa omförhandlingar av genus gestaltade sig inom Kyrkobröderna och hur omförhandlingarna påverkade genusordningen i förbundet. Demetriou har identifierat två aspekter av den hegemoniska maskuliniteten utifrån en kritisk granskning av Raewyn Connells teori och typologi: en extern aspekt, vilken åskådliggör mäns dominans över kvinnor, och en intern, som belyser förhållandet mellan olika maskuliniteter. Beträffande den interna hegemonin menar Demetriou att det finns en dialektisk pragmatism, vilket innebär att underordnade och marginaliserade maskuliniteter kan påverka den hegemoniska maskuliniteten mer än vad Connells teori medger.

Det är lockande att beteckna Kyrkobrödernas kristna maskulinitet som marginaliserad, trots att medlemmarna i flera avseenden var privilegierade och inte tillhörde någon i samhället utsatt grupp eller minoritet. Deras föreställningar om hur en kristen man skulle vara och agera innebar att de under hela undersökningsperioden på olika sätt och i olika sammanhang erbjöd alternativa ideal, genom vilka de utmanade och omförhandlade den hegemoniska maskuliniteten. Med det avser jag dels deras höga värdering av allmänkristna egenskaper som var kvinnligt kodade under förra hälften av 1900-talet, dels att förbundet under 1960- och 1970-talen ihärdigt förespråkade sexuell avhållsamhet och tog starkt avstånd från andra sexual- och familjepolitiska tendenser som vann mark vid tiden, såsom den reformerade sexual- och samlevnadsundervisningen och ny lagstiftning gällande abort och äktenskap. Men dessa avvikelser från den hegemoniska maskuliniteten betyder inte nödvändigtvis att brödernas maskulinitet var marginaliserad.

Kyrkobröderna kan i stället sägas ha varit ett exempel på något som framstod som kontrahegemoniskt men de facto fungerade som ett sätt att upprätthålla vad Demetriou kallar den externa hegemonin, det vill säga den patriarkala ordningen. Enligt Demetrious modell kan den hegemoniska maskuliniteten bestå av element som står i motsatsförhållande till varandra, och det möjliggör i sin tur en kategorisering som är mer sofistikerad än Connells ursprungliga typologi. Kyrkobrödernas ideala maskulinitet rymde tecken vilka av andra som gjorde anspråk på den hegemoniska maskuliniteten förstods som feminina eller omanliga. Men en av anledningarna till att bröderna gjorde en alternativ kristen manlighet var att de betraktade kvinnor och kvinnlighet som något otillräckligt. Bröderna ville, till skillnad från vissa andra emancipatoriska mansrörelser, såsom Befria mannen, inte omförhandla den hegemoniska manligheten för att skapa bättre villkor för kvinnor, utan för att upphäva vad de förstod som en feminisering, och därmed en försvagning, av Svenska kyrkan.

Religion

Homosocialitet och maskulinitet var för Kyrkobröderna intimt förknippade med religion. De olika kategorierna går inte att strikt skilja från varandra. Men om organisatoriska frågor och manlighetsideal stått i centrum ovan, ska nu brödernas framställning av en manlig kristendom sammanfattas. Grundläggande i Kyrkobrödernas förståelse av kristendomen var, precis som för 1800-talets inre mission, läran om det allmänna prästadömet. Det var med denna doktrin som bröderna motiverade förbundets uppgift att göra lekmännen aktiva i kyrkans arbete. Männen skulle tillsammans med prästerskapet ansvara för kyrkans verksamhet genom att bland annat studera och förkunna Guds ord, utöva inflytande över gudstjänstlivet och bedriva socialt arbete. Att på detta sätt aktivt delta i kyrkans arbete var en väsentlig komponent i brödernas syn på sig själva som lutheraner. Svenska kyrkan var enligt bröderna i egenskap av ett evangelisk-lutherskt samfund särskilt manligt, eftersom det möjliggjorde ett aktivt deltagande bland lekmännen – till skillnad från den romersk-katolska, vars bekännare framställdes som passiva och underkuvade. I den lutherska ”lekmanakyrkan” – ett begrepp som hade sin antites i

”prästkyrkan” – tillskrevs just *lekmännen* en aktiv och ansvarsfull roll, som kvinnor var uteslagna från. Enligt tanken om det allmänna prästadömet skulle bröderna bistå prästen och i vardagen agera för kyrkans sak: det var lekmännens ”rätt och plikt [att] verka i församlingens tjänst”, som Nathan Söderblom uttryckte det. Detta förutsatte enligt bröderna en (manlig) aktiv läggning, varför deras allmänna prästadöme snarare var ett alla mäns prästadöme, där den externa hegemonin i kyrkan upprätthölls. Under den förutsättningen kunde lekmännen även ges en aktiv roll som ledare för förbundets bibelstudier och i viss utsträckning som predikanter i gudstjänsten. Att analysera denna relation mellan mobiliseringen av *lekmän* och uppfattningen om det allmänna prästadömet i protestantisk tradition ur ett vidare historiskt perspektiv, från reformationen och pietismen fram till våra dagar, är en uppgift för framtida forskning.

Det romersk-katolska framställdes inte endast som något negativt bland bröderna. Exempelvis uppmärksammade de inflytandet från den romersk-katolska kyrkan i samband med den högkyrkliga väckelsen i Sverige under 1920- och 1930-talen. I diskussionen om högkyrkligheten blev homosocialitetens inkluderande aspekt synlig i och med att olika åsikter om den liturgiska utvecklingen kom till uttryck i förbundets tidskrift. Gemensamt för åsikterna var att de tolkade frågan utifrån sin förståelse av män och manlighet. En skribent menade att ”ritualismen” var passiv eftersom den betonade det estetiska på bekostnad av det aktiva fromhetslivet, som var centralt i en manlig kristendom. En annan beskrev de nya liturgiska utvecklingarna som en förnyelse som ställde manliga egenskaper såsom utåtvändhet och engagemang i centrum, vilket innebar att mannen hade ett mer utpräglat sinne för liturgi än kvinnan.

Förutom gudstjänstlivet var religionens plats i hemmet en fråga som engagerade bröderna, särskilt under 1940- och 1950-talen. Förbundets medlemmar ville inte på något övergripande sätt göra upp med vad Yvonne Hirdman kallar ”hushållskontraktet”, vilket innebar att kvinnorna hade ett större ansvar än männen för hushållsarbetet och barnens fostran. Men bröderna och många andra upplevde att familjelivet befann sig i kris – bland annat ökade antalet skilsmässor stort under 1930- och 1940-talen – och därför blev familjen och männens uppgifter i familjelivet ämne för omfattande diskussioner. Bröderna

framhävde mannens roll som husfader och hemmets andliga ledare, i vad som närmast framstod som ett försök att återintroducera treståndsläran. Mannen skulle verka för återinförandet av husandakten samt be för och tillsammans med sina barn. I 1960- och 1970-talens jämställdhetsdebatt framställde bröderna likväl kvinnan som Moder och mannen som familjeförsörjare. Männens utökade ansvar i hemmet tycks således i klassisk luthersk anda ha varit begränsat till utpräglat religiösa uppgifter.

I artiklar, föredrag och diskussioner försökte Kyrkobröderna förmedla varför Sverige, där religionens ställning upplevdes vara hotad, behövde kristendomen i allmänhet och kristna män i synnerhet. Genom att under olika tidsperioder förklenande tala om "nutidsmänniskan", "framtidsmannen" och de "kulturradikala" ville bröderna visa att sekulära ideal var destruktiva för samhället. I en värld där en materialistisk världsåskådning rådde hade människor inget annat än profitintressen. I samband med bildandet av Kyrkobröderna uttryckte Carl Alm att männen var angelägna om att "inhösta största möjliga vinster" men att denna iver inte gjorde sig gällande när det gällde "de eviga verkligheterna", vilket satte tonen och blev till en återkommande kritik av karriärism. Samma kritik återkom i brödernas svar på de familjepolitiska utredningarna: att låta kvinnorna lönearbeta skulle förvisso gynna många ekonomiskt, men skulle utgöra ett hot mot den andliga hälsan.

Kyrkobröderna kan sägas ha genomgått tre faser under undersökningsperioden. Inledningsvis en period av etablering under 1920- och 1930-talen, då medlemskapet långsamt växte och förbundet sökte en position i relation till såväl kyrkan som samhället. Försöket att skapa en kyrklig folkrörelse misslyckades och förbundet fick i stället en organisatoriskt nära relation till Svenska kyrkan och dess prästerskap.

Denna fas följdes av en period av associering under 1940- och 1950-talen, då bröderna försökte framställa den manliga kristendomen som en självklar del av den svenska folkhemsnationen.

Därefter, under 1960- och 1970-talen, framträder en dissociering från det omgivande samhället: bröderna vände sig skarpt emot och visade tydligt sin besvikelse över den riktning i vilken Sverige var på väg. Det kan tolkas som ett tecken på att kyrkan i Sverige från slutet av 1960-talet, liksom i andra delar av Europa enligt forskare som Callum

G. Brown, Hugh McLeod och Patrick Pasture, gick in i en kris som var större än någonsin tidigare. Att närmare studera sekulariseringen och kristna attityder till samhällsutvecklingen under denna period är en angelägen uppgift för framtida kyrkohistorisk forskning.

Med ett dualistiskt bildspråk där ont stod mot gott beskrev bröderna vilka egenskaper och ideal de kristna männen skulle bekämpa. Ett kristet samhälle som kännetecknades av manlig fromhet skulle motverka den själviskhet och bekvämlighet, feghet och osedlighet som de sekulära krafterna framkallade. Den splittring mellan klasser, partier och folk som sekulära ideal hade åstadkommit kunde endast, för att citera Teodor Holmberg, avhjälpas med en ”manlig kristendom, en modig, oförskräckt kristendom, framburen av män”.

Summary

The priesthood of all male believers: Homosociality, masculinity, and religion in the Swedish lay movement Kyrkobröderna, 1918–1978

The aim of this study is to contribute to the understanding of how gender constructions have been shaped and renegotiated in the modern history of the Church of Sweden.¹ This is achieved through the dissertation's two general approaches, which are to account for the establishment and development of the Swedish lay movement called the Brethren of the Church (Kyrkobröderna) up until women were allowed membership in 1978, and to analyze the Brethren's activities in relation to theories of gender, masculinity, and homosociality. By studying relevant source material – mainly consisting of the Brethren's own journal as well as minutes, correspondence, and inquiries preserved in the association's archives – the dissertation elucidates both ideals and practices among the Brethren during the period in question.

The Brethren of the Church was established in October 1918, but in order to describe their work one must look back to the nineteenth-century inner mission movement in Sweden. The latter had its foundation in the doctrine of the priesthood of all believers and worked for evangelization, church attendance, and Bible reading, which was expressed in activities such as visiting the poor and elderly and

1 Some of the themes in this dissertation are discussed in greater detail in Nykvist, "A Homosocial Priesthood of All Believers".

involvement in the growing Sunday school movement. The Brethren, too, wanted to reach their aims of “promoting Christian brotherhood” and “gathering laymen in purposeful work in the Swedish church for the realization of God’s kingdom in the lives of the individual, society, and humanity” by similar means. From their establishment in 1918, the Brethren acted as a voluntary organization, which meant that their work was not administered under public law. As such, it caused intermittent turmoil, and, especially during the initial stages, there was a worry that the association – in the form of an *ecclesiola in ecclesia* – would be sectarian and divisive. This was something that had been experienced some forty years earlier, when members of the Swedish Evangelical Mission (Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen) – a revival movement within the Church of Sweden – broke the ties with the state church and established the Mission Covenant Church of Sweden (Svenska Missionsförbundet), which was a non-conformist denomination.

The Brethren’s work was divided between what they defined as two lines: an inner and an outer. It was primarily within the inner line that the brotherhood was to be promoted, while the efforts for the church and the realization of God’s kingdom took place along the outer line. The former consisted mainly of Bible studies among members of a separate corps, which the parish level organization was known as, and the latter comprised social work, public lectures, and similar activities. Both lines of work are relevant to analyze from a gender perspective. The Bible studies could be chaired by a minister from the parish in question or by one of the Brethren. Thus, laymen’s explication of Scripture was authorized, but this required that they were men. The same was true of preaching: even though it was not a prominent feature among the Brethren, they sometimes, as laymen, preached during services held in connection with the association’s gatherings. The work along the outer line was characterized by social work in the form of visiting the poor and elderly and organizing public events. The Brethren stressed that this work took place in the public sphere and that it demanded power of action in practical matters, and they thereby depicted the charitable mission, with its feminine connotations, as something in line with prevailing ideals of a hegemonic masculinity.

The theory of hegemonic masculinity, which is crucial to this study, was initially developed by Raewyn Connell in her groundbreaking book *Masculinities* (1995). Based on the Marxist philosopher Antonio Gramsci's concept of cultural hegemony, Connell built a framework for analyzing relations between different masculinities. By studying relations of alliance, dominance, and subordination between different masculinities, she argues that it is possible to gain knowledge of dynamic gender politics. Reacting against the binary and deterministic gender role theory of the late twentieth century, Connell developed a typology consisting of four levels of masculinity. They are hegemonic masculinity, which is dynamic and negotiable, but upholds the patriarchal order; subordinated masculinity, which is exemplified for Connell mainly by a homosexual masculinity; complicit masculinity, which comprises the large group of men who gain from the hegemonic project without standing in the frontline of the patriarchy; and marginalized masculinity, which highlights the intersectional approach of the theory, namely, that gender relations are also affected by categories such as ethnicity and class.

Over the years since it was originally published, Connell's theory has been the subject of extensive critique. The influential comments and elaboration on the theory by the sociologist Demetrakis Z. Demetriou are of particular importance to the present study. His recognition of an external hegemony, i.e. men's dominance over women, and an internal hegemony, i.e. the hegemonic relation between different masculinities, is an important point of departure in this analysis of the Brethren. Even more importantly, Demetriou shows that Connell's elitist typology does not leave room for subordinated and marginalized masculinities to affect the hegemonic masculinity. Demetriou instead argues that hegemonic masculinity is a hybrid bloc, which serves to uphold the external hegemony.

In order to analyze the gender order among the Brethren, it is essential to apply the theories introduced above. The Brethren's depiction of themselves, of "other" men and masculinities, and of women and femininities can be apprehended by using Connell's theory of hegemonic masculinity and its development by other researchers. The theoretical framework emphasizes the importance of taking the social composition of the movement into consideration, since constructions

of masculinity can never be demarcated from categories such as class and age. Since the Brethren was an all-male organization, the roles and functions of homosociality are also central to the analysis.

In the following, the results of the study will be presented in relation to theories of homosociality and hegemonic masculinity on the one hand, and earlier church historical studies and theories on the other. The presentation is divided into three categories, reflecting the themes of the study: homosociality, masculinity, and religion.

Homosociality

A key notion in this study is homosociality, which is used in order to explain and define social relations between men. In the dissertation, two different types of homosociality are identified, namely *implicit* and *explicit*. The implicit homosociality signifies contexts that unconsciously, or at least unofficially, are exclusively composed of men, while the explicit homosociality – where the Brethren and other men's movements can be included – signifies frameworks where gender polarization as an organizing principle is overtly stated. The fact that the Brethren chose to exclude women from membership of the organization was an issue that was addressed throughout the period in question and it was projected in a variety of ways.

Even though the people behind the establishment of a Swedish lay movement from the beginning were men, opinions about who should be eligible to be a member shifted. When the Brethren of the Church was founded in 1918, however, it was made clear that only men were welcome as members. According to the Brethren themselves, the exclusion of women was the result of two circumstances: women were already active church attendees and parishoners, and, their presence in the movement would interfere with the men's piety.

The first circumstance related to a question that received increasing attention at the turn of the century: the feminization of the church. Although it is difficult to prove statistically that, and if so when, women became overrepresented in church attendance and other parish activities, the worry was voiced at the time from different groups and individuals that the church risked becoming feminized. As far as the Brethren were concerned, this worry was not only about statistics,

but also what they thought would eventually result in a theological feminization. If the quota of women among church attendees was too large, the clergy would adjust their sermons, which risked making them soft and sentimental. This, in turn, would jeopardize men's interest in, and commitment to, the church. Herein lay what the Brethren conceived of as the most significant danger of feminization: the dechristianization of Swedish society. According to the Brethren, it was necessary for men to actively engage in church life if the Church of Sweden was to uphold its privileged position. While the Brethren, by giving the laity increasing leverage, perceived themselves as a democratizing movement within the Church of Sweden, they also maintained a male hegemony in the church by excluding women.

Historians have adopted this feminization thesis, which is problematic from a number of perspectives. First, as Ann Braude notes, because women's increasing influence in church life has been interpreted by Barbara Welter and other advocates of the feminization thesis as a decreasing interest in religion among men. The latter also resulted in a weakened position for religious institutions in society. Braude claims that this is a narrative fiction, which simply reproduces men's historical anxiety at losing their hegemonic position within the church. Second, as Tine Van Osselaer argues, the thesis – as with all studies discussing feminization and (re)masculinization – is problematic, since it risks reinforcing essentialist images of men and women.

The second circumstance that forced the establishment of a men's movement in the Church of Sweden, i.e. that women's participation would interfere with men's piety, was based on the idea that men and women were in essence different from one another. As the sociologist Michael Meuser shows, many men's movements pursued a "masculine authenticity"; an ambition also visible among the Brethren. They thought that men had unique gifts and according to some members, men could only awaken to their gifts in all-male settings. In other words, homosociality was seen as a prerequisite for men to realize their full potential. The complementary view of gender that was taken for granted among the Brethren made organized gender polarization appear natural, since men and women were thought to have different interests and values. If women were to become members, their interests and values would have to be considered, which would leave

less room for male concerns. This specific reason for upholding a homosocial organization prevailed, at least to some extent, during the period investigated. The argument that women had an advantage when it came to church life died down in the course of time, as this advantage declined perceptibly from the midtwentieth century.

Homosociality did have other functions than the ones officially recognized by the Brethren, however. The members of the association saw the perceived feminization as a threat to men's position in the church, and therefore the homosocial organization on the one hand can be understood as a way of upholding and reinforcing the current male hegemony within the church. It is important to keep in mind the paradox that these men were experiencing their position as threatened even as they almost exclusively had the decisive power over the church. On the other hand, homosociality can in this case be interpreted as inclusionist, as the Brethren's stated aim was to gather men of all ages, from different classes and parties within the Church of Sweden. Third, the homosocial structure can be understood as a means to acquire a certain level of intimacy between men. The Brethren's familiar company – the so-called brotherhood – probably enabled heartfelt relations, which would have been difficult to attain and legitimize outside the framework of an explicitly homosocial organization.

This study shows that women, from an early point, participated in different ways in the activities of the association at local, regional, and national levels. Even if they were made invisible and had next to no influence, their presence problematizes the depiction of the Brethren as a homosocial organization. Possibly, it could instead be defined as an association intended for men, but whose aim and work also attracted women. But even if women participated in the Brethren's social contexts, they were ostracized from all positions of power in the association, and they were rarely seen in minutes or journal articles. Their presence can therefore be described as what Charlotte Holgersson calls "a necessary periphery". They did not challenge the gender order advocated by the Brethren; rather, they acknowledged it by accepting their role as subordinates.

The last three decades of the period were to a large extent characterized by the question of female membership in the association. The slowly increasing number of members who were in favor of a

change welcomed women in the public work for the church. Rather than rejecting the idea of having women in the public sphere, the critics argued that organized gender polarization was the only way forward in terms of activating men in parish life, and that it would be difficult to recruit members if both men and women could enroll as members. As stated above, the argument that women were already active parish members had vanished, due to women's falling church attendance. On the contrary, their failing commitment was used as an argument to make sisters Brethren. When women were formally and officially allowed membership in 1978, however, it was not only a way of enhancing female engagement in the church, but also a way of dealing with declining male engagement in their own association.

Masculinity

Masculinity can be defined as the set of signs that someone is a man. Some of the signs that according to the Brethren indicated that you were a *Christian* man were industriousness, responsibility, dutifulness, willingness to work, devotion, courage, strength, diligence, and self-restraint. These characteristics were therefore also supposed to be discernible in the activities of the association. Based on the results of the study, there is reason to question the sharp division between "religious" and "secular" ideals that has been made by Yvonne Maria Werner. In her study of gender among Roman Catholic missionaries in Scandinavia, she claims that the ideals of masculinity advocated among the missionaries were religious, while those seen in the Lutheran context of the Church of Sweden were secular. The signs of a Christian man presented above are, according to Werner, examples of such secular ideals. In the present study, however, these ideals are seen as theological and religious ideals within the framework of what the Brethren considered to be an active Lutheran Christianity. That the theology of the Lutheran Brethren was more community-minded than the one championed in Roman Catholic monasteries did not make the former less religious. Furthermore, the Brethren also valued more generic Christian ideals, which were far less associated with masculinity in society at large. Humility, love, and obedience were as important as courage, strength, and responsibility. The generic

Christian ideals were, however, given a hegemonically manly framing: it took courage to obey God, humility and strength went hand-in-hand, and love was described as a duty in the battle against evil. The discursive strategy to frame the generically Christian, nominally feminine, ideals with corresponding “manly” traits can be described as compensatory. Since the Christian men inevitably adhered to Christian values, they considered it necessary to intensify the ideals of a hegemonic masculinity.

A number of historians have shown that Christian men in several contexts praised traits that many considered effeminate. Olaf Blaschke, for example, points out that Christians in Germany during the late nineteenth and early twentieth centuries recoded traits by depicting what was perceived as feminine ideals in a hypermasculine manner. He uses the concept of “remasculinization”, which has been problematized above, but the strategies identified by Blaschke to depict Christianity as something in line with hegemonic masculinity serve as an important framework for the present study. In the case of the Brethren, two of Blaschke’s four strategies were evident: the above-mentioned recoding of traits and ideals with feminine connotations, and the merging of Christian and masculine virtues. The framing of generic Christian ideals was the primary way in which Christian and masculine virtues were merged. It was also externalized, especially up until the Second World War, in the prevalent use of militaristic metaphors. The Brethren interpreted their lives as Christians in dualistic terms, and described themselves, their fellow Christians, and Christ as soldiers in the battle against evil. Through this discursive strategy the Brethren wanted to recast what they perceived as an effeminate picture of Christ as feeble and defeated, and his followers as soft and sentimental. This strategy of recoding was used in a similar way to emphasize that it took courage and strength to profess one’s faith in words and actions. It is possible to detect one further strategy identified by Blaschke in the work of the Brethren, namely instrumentalizing standpoints and qualities that had masculine connotations in the men’s work for the church. For example, as was pointed out above, the Brethren’s work along the outer line largely took place in the public sphere. But even if such activities were standard, the study shows that this specific strategy was not success-

ful among the Brethren, whose operations were mainly located along the inner line of work.

Demetrakis Z. Demetriou's research is likewise important to this study's analysis of how gender identities were negotiated among the Brethren and how these negotiations shaped the gender order within the association. As mentioned, Demetriou argues that subordinate and marginalized masculinities influence hegemonic masculinity. With regard to the internal hegemony, it is tempting to place the Brethren among the marginalized masculinities in Connell's typology, even though the members in several respects were privileged and did not belong to a minority or a group that was socially vulnerable. The views they presented of how a Christian man was supposed to be and act amounted to alternative ideals, by which the Brethren challenged and renegotiated the hegemonic masculinity. That applied to the appraisal of generic Christian ideals in the first half of the twentieth century. It also applied to the Brethren's insistence on sexual abstinence in the 1960s and 1970s and their poignant rejection of developments in the sexual and family politics of the time, such as the reformed sex education in schools and new legislation on abortion and marriage. This deviation from hegemonic masculinity, however, did not necessarily imply that the Brethren's masculinity was marginalized.

Instead, the Brethren can be described as an illustrative example of how something that appeared contra-hegemonic *de facto* functioned as a way of upholding what Demetriou calls the external hegemony, i.e. the patriarchal order. Demetriou's model opens up for a more dynamic understanding of hegemonic masculinity, seeing it as a historic bloc containing elements that were in opposition to one another. This, in turn, enables a categorization which is more nuanced than Connell's original typology. The ideal masculinity of the Brethren included signs that were perceived by others who laid claim to hegemonic masculinity as being effeminate or unmanly. However, one of the reasons behind the Brethren's alternative Christian masculinity was their view of women as deficient. The Brethren, in contrast to some emancipatory men's movements, did not renegotiate hegemonic masculinity in order to create better conditions for women, but rather to suppress what they perceived as the feminization, and therefore the emasculation, of the Church of Sweden.

Religion

As is evident, homosociality and masculinity were for the Brethren closely associated with religion. The categories are not strictly distinguishable, but where organizational issues and questions regarding ideals of masculinity were emphasized above, the Brethren's construction of a manly Christianity will be summarized here. Central to the Brethren's understanding of Christianity, as for the members of the nineteenth-century inner mission, was the doctrine of the priesthood of all believers. Their aim of making laymen active in church life was based on this doctrine. Together with the clergy, the laymen were supposed to be responsible for the activities of the church, for example by studying and preaching the Word of God, being involved in and exercising influence over worship, and doing social work. Actively participating in church life in this way was an integral part in the Brethren's understanding of themselves as Lutherans. In the capacity of an Evangelical Lutheran denomination, the Church of Sweden was, according to the Brethren, particularly manly, as it allowed laymen's active participation, as opposed to the Roman Catholic Church, whose members were depicted as passive and subdued. In the Lutheran "layman's church" (*lekmannakyrka*) – a concept which had its antithesis in the "priest's church" (*prästkyrka*) – the laymen were ascribed a role of activity and responsibility, from which women were excluded. As a member of the priesthood of all believers, according to the Brethren, you were supposed to assist the clergy and in your everyday life act in the interest of the church; it was the layman's "right and obligation to act in the service of the parish", as Archbishop Nathan Söderblom (1866–1931), who was the first chairman of the association, phrased it. This, however, required an active (manly) disposition, and therefore the Brethren's priesthood of all believers was rather a priesthood of all *male* believers, where the external hegemony in the church was upheld. Under these circumstances, laymen could also be given an active role in the explication of Scripture during Bible studies or in divine service as preachers. Analyzing the relation between the mobilizing of laymen and the interpretation of the doctrine of the priesthood of all believers in the Protestant tradition from a wider historical perspective – from the Reformation until today – is an

important task for future research, which has been brought to the fore in the present study.

Nevertheless, Roman Catholicism was not only presented in a negative light among the Brethren. The influence of the Roman Catholic Church was observed, for example, in connection with the High Church revival in Sweden in the 1920s and 1930s. In relation to these developments, the inclusionist aspect of homosociality became apparent, as different opinions about the liturgical renewal came to the fore in the Brethren's journal. However different they were, they did have one thing in common: the arguments about the High Church movement and the liturgical renewal were based on understandings of men and masculinity. One commentator argued that so-called "ritualism" was passive, since it focused on aesthetics at the expense of an active piety – the latter being crucial in what was perceived of as a manly Christianity. Another commentator described the liturgical renewal as something that emphasized masculine traits such as extroversion and commitment, arguing that men had a more distinctive liturgical acumen than women.

Besides taking part in worship, the place of religion in the household was a question that the Brethren discussed at length, especially in the 1940s and 1950s. In no way did they want to impugn the reigning structures of the household, which meant that women had a greater responsibility than men when it came to the home and child rearing. In order to counteract what the Brethren and many others saw as a crisis in family life – with a substantial increase in the number of divorces in the 1930s and 1940s – the family and men's role in family life nevertheless became a frequent topic of debate. By underlining men's duties as *pater familias*, in what appeared to be an attempt to reintroduce the doctrine of the three estates, the Brethren claimed that men should act as the spiritual leaders of their homes. In this capacity, men were to revive household devotions and pray for and together with their children. In the gender equality debate that was ongoing in the 1960s and 1970s, the Brethren still depicted the woman as Mother and the man as breadwinner. Men's expanded responsibilities in the home thus appear, in classic Lutheran spirit, to have been limited to distinctively religious tasks.

In summary, it can be argued that the Brethren – in journal articles, lectures, and debates – sought to convey why Sweden, where the position of religion was perceived as threatened, was in need of Christianity in general and Christian men in particular. By describing “the modern man”, “the man of the future”, and “the cultural leftist” pejoratively, the Brethren wanted to show how secular ideals were detrimental to society. In a world where a materialistic worldview prevailed, people had nothing but profit in mind. In connection with the establishment of the association, its founder Carl Alm (1861–1928) declared that men were anxious to “garner the largest possible profits”, but that this eagerness was not at hand when it came to “the eternal realities”. This set the tone for future critiques of secular society among the Brethren and a continuous opposition to careerism. A similar kind of critique was discernible in the Brethren’s response to the official government reports on family politics, where they argued that allowing women in waged work would benefit many economically, but that it would constitute a threat to spiritual welfare.

During the period studied, the Brethren can be said to have gone through three stages. Initially, an *establishing* stage in the 1920s and 1930s, when the membership increased slowly and the association sought its orientation toward both the church and society. Their attempt to create a social movement within the church failed, and the Brethren instead developed an organizationally close relationship to the Church of Sweden and its clergy. This was followed by a stage of *association* in the 1940s and 1950s, when the Brethren depicted manly Christianity as an axiomatic part of Swedish society. Subsequently, in the 1960s and 1970s, a stage of *dissociation* from the surrounding society arose. The Brethren became skeptical toward, and showed clear disdain for, the direction in which Sweden was going. This can be interpreted as a sign that Sweden, from the later 1960s, similarly to what historians such as Callum G. Brown, Hugh McLeod, and Patrick Pasture have shown for other parts of Europe, had encountered a crisis more extensive than at any time before. Closely studying this secularization and Christian attitudes toward social development during this period is yet another important task in future research in church history.

Using the dualistic imagery described above, the Brethren pointed to traits and ideals that Christian men were to combat. A Christian

society characterized by manly piety would thwart the selfishness, cowardice, and immorality that the secular powers elicited. The disunion between classes, parties, and peoples that secular ideals had caused could only, to quote Teodor Holmberg (1853–1935), be remedied by a “manly Christianity, a brave, fearless Christianity, carried by men”.

Förkortningar

BOAS	Bergman–Olson–Almska samlingarna
DBL	<i>Dansk biografisk leksikon</i>
DN	<i>Dagens Nyheter</i>
FB	<i>Församlingsbladet</i>
GST	<i>Göteborgs Stifts-Tidning</i>
HT	<i>Historisk tidskrift</i>
Kbr	<i>Kyrkobröderna: Organ för Svenska kyrkans lekmannaförbund</i>
KM	Allmänna kyrkomötets protokoll
KÅ	<i>Kyrkohistorisk årsskrift</i>
MSKbr	<i>Meddelanden till Stockholms Kyrkobröder</i>
NSS	Nathan Söderbloms samling
RA	Riksarkivet
SKBL	<i>Svenskt kvinnobiografiskt lexikon</i>
SKLA	Svenska kyrkans lekmannaförbunds arkiv
SKT	<i>Svensk kyrkotidning</i>
SMK	<i>Svenska män och kvinnor</i>
SOU	Statens offentliga utredningar
SSA	Stockholms stadsarkiv
STK	<i>Svensk Teologisk Kvartalskrift</i>
SÖ	<i>Svenskt översättarlexikon</i>
UNT	<i>Uppsala Nya Tidning</i>
UUB	Uppsala universitetsbibliotek
VK	<i>Vår Kyrka</i>
VL	<i>Vår Lösen</i>
VR	<i>Vecko-Revyn</i>
ÖD	<i>Östergötlands Dagblad</i>

Noter

1. Genus i kyrkohistorien

- 1 Efesierbrevet 6:11–13. Samtliga bibelcitат är hämtade från Bibel 2000, om inte annat anges. Om Paulus maskulinitetsretorik, se Fredrik Ivarsson, "Christian Identity as True Masculinity", i Bengt Holmberg (red.), *Exploring Early Christian Identity*, Tübingen 2008, 159–171. För en översikt av maskulinitetskonstruktioner i Nya testamentet, se Stephen D. Moore & Janice Capel Anderson (red.), *New Testament Masculinities*, Leiden 2004. Hur Nya testamentets framställning av Jesus relaterade till sin samtids manlighetsideal har undersökts i Colleen M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford 2008.
- 2 Mathew Kuefler, "Soldiers of Christ: Christian Masculinity and Militarism in Late Antiquity", i Björn Krondorfer (red.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London 2009, 244–245, 250.
- 3 Bidragen i tre antologier tecknar denna utveckling väl: Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008; Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011; Patrick Pasture, Jan Art & Thomas Buerman (red.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Leuven 2012.
- 4 Härom, se främst Norman Vance, *The Sinews of the Spirit: The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought*, Cambridge 1985; Clifford Putney, *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*, Cambridge, MA 2001; Hugh McLeod, "Sport and Religion in England, c. 1790–1914", i Nick J. Watson & Andrew Parker (red.), *Sports and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*, New York 2013, 112–130. Angående implementeringen av muskelkristendomen i Sverige, se Elin Malmer, "Muskelkristendom på svenska: Idrotten och det maskulina ungdomsidealet i Ungdomsvännen 1900–1914", i Martin Nykvist & Alexander Maurits (red.), *Kyrkan och idrotten under 2000 år: Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*, Malmö 2015, 155–184; Martin Nykvist, "För männens skull: Svenska kyrkan och idrottsrörelsen 1929–1930", i Martin Nykvist & Alexander Maurits (red.), *Kyrkan och idrotten under 2000 år: Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*, Malmö 2015, 187–212.
- 5 Se till exempel William J. Baker, *Playing with God: Religion and Modern Sport*, Cambridge, MA 2007, 42–63.

- 6 "Nybildade kårer", *Kbr* 39:3 (1963), 82.
- 7 Curt Dahlgren, "Sverige", i Göran Gustafsson (red.), *Religiös förändring i Norden 1930–1980*, Stockholm 1985, 216.
- 8 *Matrikel över Svenska Frimurare Orden för arbetsåret 1958–1959: 1. Första fördelningen*, Stockholm 1958, 569.
- 9 Om kyrkohistoriens historia, se Carola Nordbäck, "Kyrkohistorisk historiebruksforskning", i Urban Claesson & Sinikka Neuhaus (red.), *Minne och möjlighet: Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*, Göteborg 2014, 16–26.
- 10 Upptagenheten vid att studera ämbetsbärare har också uppmärksammats i Katarina Lewis, *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet – en religions-etnologisk studie*, Uddevalla 1997, 25–28.
- 11 "Anmälan", *Kbr* 1:1 (1925), 1.
- 12 I tidskriften publicerades även korta bokrecensioner och från och med 1928 även "Meddelanden från Sällskapet för kyrklig själavård". Dessa delar av tidskriften tar jag endast i beaktande.
- 13 "Från redaktionen", *Kbr* 2:5–6 (1926), 25; *Kbr* 33:1 (1957), II.
- 14 Som en följd av Sällskapet för kyrklig själavårds allmänna kyrkliga konferenser började *Församlingsbladet* att ges ut 1902. När Diakonistyrelsen bildades tog de över publiceringen av tidskriften, vars redaktör fram till 1918 var Anna Alm, hustru till en av initiativtagarna bakom Kyrkobröderna, Carl Alm. Edvard Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, Stockholm 1930, 341, 365.
- 15 Stellan Dahlgren & Anders Florén, *Fråga det förflutna: En introduktion till modern historieforskning*, Lund 1996, 178–179.
- 16 Mats Alvesson & Kaj Skoldberg, *Tolkning och reflektion: Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*, 2:a uppl., Lund 2008, 193–237.
- 17 Barbara Welter, "The Feminization of American Religion: 1800–1860", i Mary S. Hartman & Lois W. Banner (red.), *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, New York 1974, 137–157. Ett embryo till denna tes går att finna i Barbara Welter, "The Cult of True Womanhood: 1820–1860", *American Quarterly* 18:2 (1966), 151–174.
- 18 Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, New York 1977.
- 19 Se exempelvis Claude Langlois, *Le Catholicisme au féminin: Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984.
- 20 Tine Van Osselaer & Thomas Buerman, "Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 103:2 (2008), 497–544. Jämför Bernhard Schneider, "Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert: Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus", *Trier Theologische Zeitschrift* 111 (2002), 128–141.
- 21 Författarna använder felaktigt begreppet "clergy" i sin beskrivning av kvinnornas position, men det framgår att det egentligen handlar om rollen som ordenssystem. Jämför Tine Van Osselaer, *The Pious Sex: Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium c. 1800–1940*, Leuven 2013, 15–17.
- 22 Van Osselaer & Buerman, "Feminization Thesis", 499–501; Olaf Blaschke, "Fälmarskalk Jesus Kristus: Religiös remaskulinisering i Tyskland", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 24. Jämför Lynn Abrams, *The Making of Modern Woman: Europe, 1789–1918*, London 2002, 35; Michaela Sohn-Kronthaler, "Feminisierung des kirchlichen

- Personals? Entwicklungen und Beobachtungen am Beispiel religiöser Frauengenossenschaften in österreichischen Diözesen im langen 19. Jahrhundert", i Michaela Sohn-Kronthaler (red.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wien 2016, 78–113.
- 23 Hugh McLeod, "New Perspectives on the Religious History of Western and Northern Europe 1815–1960: 'Whatever Happened to Secularisation?'"", KÅ 100 (2000), 137. Denna och följande översättningar från engelskan är mina egna.
 - 24 Van Osselaer & Buerman, "Feminization Thesis", 501–505.
 - 25 Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800–2000*, London 2001, 9–10, 145–192. Jämför Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007; Patrick Pasture, "Christendom and the Legacy of the Sixties: Between the Secular City and the Age of Aquarius", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 99:1 (2004), 82–117.
 - 26 Van Osselaer & Buerman, "Feminization Thesis", 505–508. Om förhållandet bland romerska katoliker i Skandinavien, se Yvonne Maria Werner, *Katolsk manlighet: Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien*, Göteborg 2014.
 - 27 Welter, "The Feminization of American Religion", 139–141.
 - 28 Van Osselaer & Buerman, "Feminization Thesis", 508–511; Brown, *The Death of Christian Britain*, 58–59; Hugh McLeod, "Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert", i Ute Frevert (red.), *Bürgerinnen und Bürger*, Göttingen 1988, 135.
 - 29 Leonore Davidoff, *Worlds Between: Historical Perspectives on Gender and Class*, New York 1995, 151.
 - 30 Leonore Davidoff & Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780–1850*, 2:a uppl., London 2002, 33.
 - 31 Yvonne Maria Werner, "Kristen manlighet i teori och praxis", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 10. Se även Davidoff & Hall, *Family Fortunes*, 107–148; Joan Wallach Scott, *Sex and Secularism*, Princeton, NJ 2018. Om mannens förhållande till hemmet och den privata sfären vid denna tid, se John Tosh, *A Man's Place: Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England*, New Haven, CT 1999.
 - 32 Thomas Laqueur, *Om könens uppkomst: Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*, Stockholm 1994, 173–178.
 - 33 Schneider, "Feminisierung der Religion", 132, 144.
 - 34 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 26–27. Jämför Olaf Blaschke, "The Unrecognised Piety of Men: Strategies and Success of the Re-masculinisation Campaign around 1900", i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 25–29.
 - 35 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 27–28. Om relationen mellan emancipationsrörelsen och religionen i Sverige, se Inger Hammar, *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorrörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, Stockholm 1999.
 - 36 Blaschke, "The Unrecognised Piety", 28.
 - 37 Van Osselaer, *The Pious Sex*, 16.

- 38 Så har till exempel Jeff Hearn definierat maskulinitet som "en ideologi med en uppsättning tecken som indikerar att någon är man". Citatet hämtat från Anna Wahl et al., *Det ordnar sig: Teorier om organisation och kön*, 2:a uppl., Lund 2011, 119.
- 39 Susan Juster, "The Spirit and the Flesh: Gender, Language, and Sexuality in American Protestantism", i Harry S. Stout & Darryl G. Hart (red.), *New Directions in American Religious History*, New York 1997, 345.
- 40 Ann Braude, "Women's History Is American Religious History", i Thomas A. Tweed (red.), *Retelling U.S. Religious History*, Berkeley, CA 1997, 87–107. Om kvinnornas roll i USA:s religionshistoria, se även Ann Braude, *Sisters and Saints: Women and American Religion*, Oxford 2007.
- 41 Patrick Pasture, "Beyond the Feminization Thesis: Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries", i Patrick Pasture, Jan Art & Thomas Buerman (red.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Leuven 2012, 12–13.
- 42 Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, CA 1982, 110–169.
- 43 För svenska exempel från 1800-talet, se Kristina Nilsson, *Den himmelska föräldern: Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse*, Uppsala 1988, 112; Ragnar Värmon, "Gud såsom en moder hos Lina Sandell", KÅ 82 (1982), 149–157.
- 44 Jämför Brown, *The Death of Christian Britain*, 72–73.
- 45 Van Osselaer & Buerman, "Feminization Thesis", 513–515; Van Osselaer, *The Pious Sex*, 17.
- 46 Här till, se bidragen i Werner, *Kristen manlighet*; Werner, *Christian Masculinity*; Pasture, Art & Buerman, *Gender and Christianity in Modern Europe*.
- 47 Norbert Busch, "Frömmighet als Faktor des katholischen Milieus: Der Kult zum Herzen-Jesu", i Olaf Blaschke & Frank-Michael Kuhlemann (red.), *Religion im Kaiserreich: Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, 136–165. Tine Van Osselaer har utifrån ett belgiskt material kritiserat Buschs tes om en "maskulinisering" av Jesu hjärta-kulten. Hon menar att ett sådant begreppsbruk riskerar att leda till tanken att det skett en linjär utveckling från "feminisering" till "maskulinisering". Begreppet leder, fortsätter hon, också till "en essentialistisk syn på 'maskulinitet' och 'femininitet' och för in dem i en religiös diskurs utan att ta hänsyn till den kontextuella och historiska flexibiliteten i dessa högst instabila begrepp". Det är enligt Van Osselaer mer passande att tala om en tilltagande differentiering mellan konstruktionen av mannen respektive kvinnan och hur dessa konstruktioner ansågs korrelera med "naturen". Tine Van Osselaer, "From That Moment On, I Was a Man!": Images of the Catholic Male in the Sacred Heart Devotion", i Patrick Pasture, Jan Art & Thomas Buerman (red.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Leuven 2012, 135.
- 48 Begreppet "remaskulinisering" har tidigare använts i genusvetenskaplig forskning, men Blaschke var den förste som förde in det i studiet av religion. Kvinnoforskaren Susan Jeffords myntade begreppet för att belysa hur den amerikanska kulturen förändrades efter nederlaget i Vietnamkriget. Susan Jeffords, *The Remasculinization of America: Gender and the Vietnam War*, Bloomington,

- IN 1989. Jämför Kyung Hyun Kim, *The Remasculinization of Korean Cinema*, Durham, NC 2004; Robert G. Moeller, "The 'Remasculinization' of Germany in the 1950s: Introduction", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 24:1 (1998), 101–106.
- 49 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 29–30.
- 50 För ett exempel på hur den så kallade latent remaskuliniseringen kunde komma till uttryck i en svensk kontext, se Alexander Maurits, *Den vackra och erkända patriarkalismen: Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*, Malmö 2013, 29, 242–243.
- 51 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 40–44.
- 52 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 40–44.
- 53 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 44.
- 54 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 44–45.
- 55 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 47; Schneider, "Feminisierung der Religion", 139–141.
- 56 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 30.
- 57 Van Osselaer, "From That Moment On", 135.
- 58 1975 introducerade den amerikanske kulturanthropologen Gayle Rubin det engelska begreppet *gender* för att beskriva vad som görs med kön. Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", i Rayna R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975, 157–210. Termen härstammar från grammatiken och är tänkt att fungera som en metafor. På samma sätt som grammatiskt genus är godtyckligt är även genusdiskurserna i samhället godtyckliga. På tyska är solen (*die Sonne*) feminin medan den på spanska (*el sol*) är maskulin; på samma sätt kan en syssla eller tanke anses vara feminin i en kontext och maskulin i en annan. Britt-Marie Thurén, "Den gamla gatan om kvinnor och män", i Anna Maria Höglund, *Män och kvinnor – vad vet en genusvetare?*, Stockholm 2000, 26–27. För en kritisk analys av genus i lingvistik, se Dennis Baron, *Grammar and Gender*, New Haven, CT 1986.
- 59 Om kritiken mot könsrollsbegreppet, se R.W. Connell, *Maskuliniteter*, 2:a uppl., Göteborg 2008, 52–60; Myra Marx Ferree, "Beyond Separate Spheres: Feminism and Family Research", *Journal of Marriage and Family* 52:4 (1990), 866–884.
- 60 Pierre Bourdieu ser det relationella, alltså förhållandet till den Andre, som avgörande för en persons position i samhället. Genom att utgå från lingvisten Émile Benvenistes tanke "att vara distinktiv och betydelsefull är samma sak" sammanfattar Bourdieu den bärande idén i sin teori om det sociala rummet som "att befinna sig i ett rum, att vara en punkt eller en individ i ett rum, innebär att skilja sig åt, att vara annorlunda". Pierre Bourdieu, *Praktiskt förnuft: Bidrag till en handlingsteori*, Göteborg 1995, 13–20. Citaten från s. 20.
- 61 Geoff Payne, "An Introduction to 'Social Divisions'", i Geoff Payne (red.), *Social Divisions*, 3:e uppl., Basingstoke 2013, 3–24. Payne kritiserar intersektionalitetsstudier för att i alltför stor utsträckning begränsa sig till aspekter av genus och etnicitet (*race*). Det stämmer möjligen för de tidigaste studierna under 1970- och 1980-talen. I dag är, som vi ska se i det följande, intersektionella studier intresserade av betydligt fler aspekter.
- 62 Figuren är hämtad från Emil Persson, Annelie Schlaug & Despina Tzimoula, "I skärningspunkten – intersektionalitet som analytiskt verktyg och samhällelig

- realitet", i Bo Petersson & Christina Johansson (red.), *IMER idag: Aktuella perspektiv på internationell migration och etniska relationer*, Stockholm 2013, 148.
- 63 Paulina de los Reyes & Diana Mulinari, *Intersektionalitet: Kritiska reflektioner över (o)jämlikhetens landskap*, Malmö 2005, 7–10; Persson, Schlaug & Tzimoula, "I skärningspunkten", 136–149.
- 64 Reyes & Mulinari, *Intersektionalitet*, 9–10.
- 65 Simone de Beauvoir, *Det andra könet*, Stockholm 2002, 325.
- 66 Judith Butler, *Genustrubbel: Feminism och identitetens subversion*, Göteborg 2007, 88.
- 67 Butler, *Genustrubbel*, 67: "Genus är någonting komplext vars fullständigande alltid skjuts upp så att det aldrig helt är vad det är vid någon given tidpunkt."
- 68 Butler, *Genustrubbel*, 88.
- 69 Begreppet "hegemonisk maskulinitet" systematiserades för första gången i Tim Carrigan, R.W. Connell & John Lee, "Toward a New Sociology of Masculinity", *Theory and Society* 14:5 (1985), 551–604.
- 70 Connell, *Maskuliniteter*, 71, 115. För en vidare diskussion om hegemonisk maskulinitet, se Christine Beasley, "Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World", *Men and Masculinities* 11:1 (2008), 86–103; James W. Messerschmidt, "And Now, the Rest of the Story: A Commentary on Christine Beasley's 'Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World'", *Men and Masculinities* 11:1 (2008), 104–108; Richard Howson, "Hegemonic Masculinity in the Theory of Hegemony: A Brief Response to Christine Beasley's 'Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World'", *Men and Masculinities* 11:1 (2008), 109–113; Christine Beasley, "Reply to Messerschmidt and to Howson", *Men and Masculinities* 11:1 (2008), 114–115. Argumentation för ett stadium av multipla hegemonier har även framförts i Jeff Hearn, "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men", *Feminist Theory* 5:1 (2004), 49–72. För en översikt av mansforskningen och teorin om hegemonisk maskulinitet i Sverige, se Jeff Hearn et al., "Hegemonic Masculinity and Beyond: 40 Years of Research in Sweden", *Men and Masculinities* 15:1 (2012), 31–55.
- 71 Connell, *Maskuliniteter*, 52–60.
- 72 Connell, *Maskuliniteter*, 114–119.
- 73 R.W. Connell & James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19:6 (2005), 829–859.
- 74 Connell & Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity", 836.
- 75 För en sammanfattning av den kritik som framkommit, se Connell & Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity", 836–845. Denna kritik har även diskuterats i andra sammanhang, se till exempel Marcus Herz & Thomas Johansson, *Maskuliniteter: Kritik, tendenser, trender*, Malmö 2011, 126–133.
- 76 Margaret Wetherell & Nigel Edley, "Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-Discursive Practices", *Feminism & Psychology* 9:3 (1999), 335–356; Connell & Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity", 841–843; Connell, *Maskuliniteter*, 19–20.
- 77 Demetrakis Z. Demetriou, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society* 30:3 (2001), 337–361; Connell & Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity", 844–845. En liknande modell där hegemonin är något mer dynamiskt, men tolkas utifrån de politiska teoretikerna Ernesto

- Laclaus och Chantal Mouffes hegemonibegrepp, går att finna i Nils Hammarén & Thomas Johansson, "Homosociality: In between Power and Intimacy", *SAGE Open* 4:1 (2014), 1–11.
- 78 Demetriou, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity", 355.
- 79 Kopplingar mellan hegemonisk maskulinitet och homosocialitet mellan män har gjorts i både svensk och internationell forskning. Se exempelvis Sharon R. Bird, "Welcome to the Men's Club: Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity", *Gender & Society* 10 (1996), 120–132; Gerd Lindgren, "Broderskapets logik", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 17 (1996), 4–14. Denna koppling problematiseras i Chris Haywood et al., *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity*, London 2018, 56–76.
- 80 Jean Lipman-Blumen, "Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1:3 (1976), 16.
- 81 Eve Kosofsky Sedgwick, "Mellan män, ur *Between Men*", i Lisbeth Larsson (red.), *Feminism*, Lund 1996, 62.
- 82 Charlotte Holgersson, "Homosocialitet som könsordnande process", *Norma: Nordic Journal for Masculinity Studies* 1 (2006), 35.
- 83 Michael Meuser, "Homosociality", i Michael Kimmel & Amy Aronson (red.), *Men and Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia*, vol. 1, Santa Barbara, CA 2004, 396–397.
- 84 En kritisk och nyanserad introduktion till denna teori återfinns i Hammarén & Johansson, "Homosociality", 2–3.
- 85 Det finns givetvis undantag, se till exempel Michael Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*, New York 1996, 7–8. För den svenska kontexten, se David Tjeder, *The Power of Character: Middle-Class Masculinities, 1800–1900*, Stockholm 2003, 281–283.
- 86 Meuser, "Homosociality", 396.
- 87 Meuser, "Homosociality", 396.
- 88 Holgersson, "Homosocialitet", 35.
- 89 Wahl et al., *Det ordnar sig*, 124.
- 90 Meuser, "Homosociality", 396.
- 91 Anders Kalat & Anne-Sofie Kalat, "Frihet, jämlikhet och broderskap: Manlig homosocialitet inom den svenska arbetarrörelsen", i Henrik Nordvall & Camilla A. Lundberg (red.), *Mannen*, Stockholm 2001, 76–77. Jämför Camilla A. Lundberg, Henrik Nordvall & John Sjöström, "Mannen – en könskonstruktion med politisk förändringspotential", i Henrik Nordvall & Camilla A. Lundberg (red.), *Mannen*, Stockholm 2001, 6.
- 92 Claes Ekenstam, "Män, manlighet och omanlighet i historien", i Jørgen Lorentzen & Claes Ekenstam (red.), *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Möklinta 2006, 45.
- 93 Ekenstam, "Män, manlighet och omanlighet", 41–47. Jämför Jonas Liliequist, "Från niding till sprått: En studie i det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal", i Anne Marie Berggren (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Stockholm 1999, 73–94; Jonas Liliequist, "Manlighetens flytande gränser: Om manlighet som analytisk kategori i histo-

- riska analyser”, *Scandia* 74:1 (2008), 83–103. Som exempel kan nämnas förordet i John Lindskog, *Manlig kristendom: Evangeliet och livsfrågorna*, Stockholm 1938, 4, där författaren ”till förebyggande av missförstånd” klargör ”att ordet ’manlig’ i bokens titel naturligtvis är brukat, icke i motsats till ordet ’kvinnlig’, utan till ordet ’omänlig’”.
- 94 Thomas Johansson, *Det första könet: Mansforskning som reflexivt projekt*, Lund 2000, 147.
 - 95 Johansson, *Det första könet*, 138–141.
 - 96 Hammarén & Johansson, ”Homosociality”, 5.
 - 97 Tine Van Osselaer, ”Such a Renewal’: Catholic All-Male Movements in Modern Europe”, i David Hempton & Hugh McLeod (red.), *Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World*, Oxford 2017, 171–172.
 - 98 Robert Hamrén, *Vi är bara några kompisar som träffas ibland: Rotary som en manlig arena*, Stockholm 2007, 17. Två andra avhandlingar som analyserar konstruktioner av genus i manliga organisationer är Helena Hill, *Befria mannen! Idéer om förtryck, frigörelse och förändring hos en svensk mansrörelse under 1970- och tidigt 1980-tal*, Umeå 2007 och Bo Nilsson, *Maskulinitet: Representation, ideologi och retorik*, Umeå 1999.
 - 99 Kalat & Kalat, ”Frihet, jämlikhet och broderskap”, 76.
 - 100 Werner, *Kristen manlighet*; Werner, *Christian Masculinity*.
 - 101 Blaschke, ”Fältmarskalk Jesus Kristus”, 23–50; Blaschke, ”The Unrecognised Piety”, 21–45.
 - 102 Maurits, *Den vackra och erkända patriarcalismen*, 243.
 - 103 Anna Prestjån, *Präst och karl, karl och präst: Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*, Lund 2009. Ett angränsande sammanhang som skulle vara intressant att studera ur ett genusperspektiv är sjömanskyrkan, vars omfattande sociala arbete tjänar som ett bättre och mer representativt exempel än Hammar. I sjömanskyrkornas sociala arbete utmejslades ett slags modern prästtyp – folklig och socialt kompetent – vilken mötte såväl lovord som kritik. Se Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott – En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*, Uppsala 2004, 361–363.
 - 104 Elin Malmer, *Hemmet vid nationens skola: Väckelsekristendom, värnplikt och soldatmission, ca 1900–1920*, Stockholm 2013.
 - 105 Johan A. Lundin, *Predikande kvinnor och gråtande män: Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921*, 2:a uppl., Malmö 2014. Lundins resultat kan ställas i relation till motsvarande studier som analyserar Frälsningsarmén i Storbritannien, exempelvis Pamela J. Walker, ”I Live but Not Yet I for Christ Liveth in Me’: Men and Masculinity in the Salvation Army, 1865–90”, i Michael Roper & John Tosh (red.), *Manful Assertions: Masculinities in Britain since 1800*, London 1991, 92–112; Pamela J. Walker, *Pulling the Devil’s Kingdom Down: The Salvation Army in Victorian Britain*, Berkeley, CA 2001.
 - 106 Hammar, *Emancipation och religion*.
 - 107 Mats Larsson, ”Vi kristna unga kvinnor”: *Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet*, Uppsala 2015.
 - 108 Erik Sidenvall, *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c. 1890–c. 1914*, Leiden 2009.

- 109 Kristin Fjelde Tjelle, *Missionary Masculinity, 1870–1930: The Norwegian Missi-
onaries in South-East Africa*, Basingstoke 2014.
- 110 Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan
1945–1985*, Stockholm 2001, 16.
- 111 McLeod, *The Religious Crisis*; Nigel Yates, *Love Now, Pay Later? Sex and Religion
in the Fifties and Sixties*, London 2010.
- 112 Claes Ekenstam et al., *Rädd att falla: Studier i manlighet*, Möklinta 1998; Claes
Ekenstam, Thomas Johansson & Jari Kuosmanen (red.), *Sprickor i fasaden:
Manligheter i förändring*, Möklinta 2001; Jørgen Lorentzen & Claes Ekenstam
(red.), *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Möklinta 2006;
Anne Marie Berggren (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*,
Stockholm 1999.
- 113 Tjeder, *The Power of Character*.
- 114 Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under
1920- och 30-talen*, Uppsala 2010.
- 115 Södling, *Oreda i skapelsen*, 367.
- 116 Van Osselaer, *The Pious Sex*.
- 117 Pasture, Art & Buerman, *Gender and Christianity*. Se även Michaela
Sohn-Kronthaler (red.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religi-
on im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum
und Islam*, Wien 2016; Tine Van Osselaer & Patrick Pasture (red.), *Christian
Homes: Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Leuven
2014.
- 118 Lucy Delap & Sue Morgan (red.), *Men, Masculinities and Religious Change in
Twentieth-Century Britain*, Basingstoke 2013. För fler diskussioner om manlighet
i ett religiöst pluralistiskt perspektiv, se Daniel Gerster & Michael Krüggeler
(red.), *God's Own Gender? Masculinities in World Religions*, Baden-Baden 2018.
- 119 Lucy Delap, "Be Strong and Play the Man": Anglican Masculinities in the
Twentieth Century", i Lucy Delap & Sue Morgan (red.), *Men, Masculinities and
Religious Change in Twentieth-Century Britain*, Basingstoke 2013, 119–145.
- 120 Thomas Winter, *Making Men, Making Class: The YMCA and Workingmen,
1877–1920*, Chicago 2002.
- 121 L. Dean Allen, *Rise Up, O Men of God: The "Men and Religion Forward Move-
ment" and the "Promise Keepers"*, Macon, GA 2002. Jämför Gail Bederman,
"The Women Have Had Charge of the Church Work Long Enough": The Men
and Religion Forward Movement of 1911–1912 and the Masculinization of
Middle-Class Protestantism", *American Quarterly* 41 (1989), 432–465. Om
Promise Keepers, se även John P. Bartkowski, *The Promise Keepers: Servants,
Soldiers, and Godly Men*, Piscataway, NJ 2004; Michael A. Messner, *Politics of
Masculinities: Men in Movements*, Thousand Oaks, CA 1997. De två organisa-
tionerna har jämförts också i Charles H. Lippy, "Miles to Go: Promise Keepers
in Historical and Cultural Context", *Soundings* 80:2–3 (1997), 289–304.
- 122 Betty A. DeBerg, *Ungodly Women: Gender and the First Wave of American
Fundamentalism*, Minneapolis, MN 1990.
- 123 Björn Krondorfer, *Male Confessions: Intimate Revelations and the Religious
Imagination*, Stanford, CA 2010; Björn Krondorfer (red.), *Men and Masculinities
in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London 2009; Björn Krondorfer

- (red.), *Men's Bodies, Men's Gods: Male Identities in a (Post-)Christian Culture*, New York 1996.
- 124 Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria: 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Stockholm 2005.
- 125 Se exempelvis Erik Timelin, *Lekmannagärning i Sveriges kyrka: Kyrkobrodererna 1918–1938*, Stockholm 1938; Axel Bromander (red.), *Alltså arbeta vi vidare: Minnesskrift vid Kyrkobroderernas fyrtioårsjubileum 1958*, Tierp 1958; Carl-Axel Axelsson & Karl Erik Sundström, *Svenska kyrkans lekmanaförbund 90 år, 1918–2008*, U.o. 2008.
- 126 Martin Nykvist, ”’Vi män höra ock Guds rike till!’: Manlighetsideal inom Kyrkobrodererna, Svenska kyrkans lekmanaförbund 1918–1929”, *KÅ* 113 (2013), 57–109; Martin Nykvist, ”A Homosocial Priesthood of All Believers: Laity and Gender in Inter-War Sweden”, *Church History: Studies in Christianity and Culture* 88 (2019), 440–464.
- 127 Ingmar Brohed, ”’Frivilliga verksamhetsformer’ avspeglade i visitations- och prästmötesprotokoll de första decennierna av 1900-talet”, i Hans Wahlbom & Lennart Jonson (red.), *De ändrade relationernas århundrade: Lunds stift under 1900-talet*, Lund 2011, 53–54; Carl Henrik Martling, *Fädernas kyrka och folkets: Svenska kyrkan i kyrkovetenskapligt perspektiv*, Stockholm 1992, 134; Södling, *Oreda i skapelsen*, 304–306, 326, 365–366.
- 128 En avhandling om prästerskapets inställning till lekfolkets roll i kyrkan, om än under en tidigare period än vad jag har undersökt, är Karl-Johan Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse: Debatter och strävanden inom Lunds stift 1848–omkr. 1860*, Lund 1972.
- 129 Alf Tergel, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901–1911*, Uppsala 1969; Alf Tergel, *Från konfrontation till institution: Ungkyrkorörelsen 1912–1917*, Uppsala 1974.
- 130 Fredrik Santell, *Svenska kyrkans diakonistyrelse: Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1938*, Uppsala 2016.
- 131 Cecilia Wejryd, *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003*, Stockholm 2005; Cecilia Dahlbäck, *På vidsträckt fält: Svenska kyrkans syföreningar 1844–2004*, Stockholm 2005.

2. Etablerandet av ett lekmanaförbund

- 132 Se bilaga 2.
- 133 Per T. Ohlsson, 1918: *Året då Sverige blev Sverige*, Stockholm 2017, 17–19.
- 134 Olaf Blaschke, ”Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?”, *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38–75.
- 135 Anders Jarlert, ”Det ’länga’ 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder”, i Rune Imberg & Torbjörn Johansson (red.), *Nåd och sanning: Församlingsfakulteten 10 år*, Göteborg 2003, 90.
- 136 Viktor Rundgren, *Statistiska studier rörande Svenska kyrkan*, Stockholm 1897, 67.
- 137 Göran Gustafsson, ”Svenska kyrkan 1999 och 1927”, i Margareta Skog (red.), *Det religiösa Sverige: Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*, Örebro 2001, 73–75.

- 138 Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000, 3.
- 139 Anders Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria: 6. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm 2001, 192; Carl Henrik Martling, *Diakon, veniat, assistentpräst? Till frågan om den kyrkliga lekmanaförkunnelsen förr och nu*, Lund 1971, 11.
- 140 Om lekmanaförkunnelse, se Martling, *Diakon, veniat, assistentpräst?*, 23–144.
- 141 Martling, *Diakon, veniat, assistentpräst?*, 11.
- 142 Om Emilie Petersen, se Göran Åberg, *Emilie Petersen, "Mormor på Herrestad", och hennes nätverk*, Lund 2005.
- 143 Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria*, 192; Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*, 188–190; Martling, *Diakon, veniat, assistentpräst?*, 11–13.
- 144 Om Peter Fjellstedt, se Olaus Brännström, *Peter Fjellstedt: Mångsidig men en tydlig kyrkoman*, Uppsala 1994.
- 145 Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria*, 192–195; Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*, 9–27; Martling, *Diakon, veniat, assistentpräst?*, 9–10, 16.
- 146 Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*, 36–37; Martling, *Diakon, veniat, assistentpräst?*, 18–21, 33. En bredare analys av associationernas historiska roll återfinns i Torkel Jansson, *Adertonhundratalets associationer: Forskning och problem kring ett sprängfullt tomrum eller Sammanslutningsprinciper och föreningsformer mellan två samhällsformationer c:a 1800–1870*, Uppsala 1985, 238–251.
- 147 Lars Aldén, *Stifts kyrkans förnyelse: Framväxten av stiftsmöten och stiftsråd i Svenska kyrkan till omkr. 1920*, Lund 1989, 19–20; Oloph Bexell, "Kyrkan i sin samtid vid förra sekelskiftet: Några tendenser med exempel från Lunds stift", i Hans Wahlbom (red.), *De ändrade relationernas århundrade: Lunds stift under 1900-talet*, Lund 2011, 29. Om församlingsrörelsen, se även Santell, *Svenska kyrkans diakonistyrelse*, 25–34.
- 148 Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria: 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Stockholm 2003, 211–212; Anna Alm, *På storstadens gränsmarker: Frivilligt kyrkligt arbete 1893–1918*, Stockholm 1918, 19–22; Stefan Ström, *Befolkningen i Stockholm 1252–2005*, Stockholm 2005.
- 149 Bexell, *Sveriges kyrkohistoria*, 213–214; Alm, *På storstadens gränsmarker*, 23–28.
- 150 Sören Ekström, *Makten över kyrkan: Om Svenska kyrkan, folket och staten*, Stockholm 2003, 36.
- 151 Bergmankretsen var löst organiserad och samlades under sin ledare Carl Henrik Bergman i medlemmarnas hem för att söka andlig fördjupning genom att diskutera kristen mystik. Bland medlemmarna märktes även bland andra Waldemar Rudin (1833–1921), Johan Christopher Bring (1829–1898) och John Ternstedt (1844–1938). Bengt Åberg, *Individualitet och universalitet hos Waldemar Rudin*, Stockholm 1968, 55–61.
- 152 På vilket sätt hans hälsa var bristande vet vi inte, men i en minnesteckning beskrevs han som svag samt "blek och ofta kroppsligen plågad", men också som "frihetsälskande och helst obunden av de officiellt utprickade farlederna". Möjligen kan denna senare egenskap, i kombination med fysisk ohälsa, ha varit en bidragande orsak till att han kände sig tvungen att överge planerna på att prästvigas. "Några minnen och intryck från de gångna 20 åren", *Kbr* 14:8 (1938), 131–132. När hans son Harald Alm (1897–1976) publicerade en levnadsteckning över sin far i förbundets tidskrift skrev han att det särskilt var det "ensidiga och

- för honom torra studiet” av hebreiska och arabiska som kom att ”knäcka hans hälsa”. Också i detta sammanhang beskrevs Carl Alm som obunden: ”Det finns människor, som står det ursprungliga livet särskilt nära. De har ofta svårt att förstå sig på sin tids formella organisationer och dessa att förstå sig på dem.” ”Kyrkobrödernas skapare: Ett porträtt”, *Kbr* 35:3 (1959), 65–66.
- 153 Nils Bohman, ”Bergman”, SMK, vol. 1, Stockholm 1942, 261; ”Spridda personhandlingar”, BOAS, D: 3, SSA.
 - 154 Bexell, *Sveriges kyrkohistoria*, 214–215; Alm, *På storstadens gränsmarker*, 29–40; Lars Ridderstedt, *100 kyrkor på hundra år: Kyrkofrämjandet och kyrkobyggandet i Stockholmsregionen 1890–1990*, Stockholm 1993, 15.
 - 155 Henry Ussing, *Kirkens Arbejde i de store Byer: Med særligt Henblik paa den kirkelige Nød i Kjøbenhavn*, Köpenhamn 1897; Henry Ussing, *Kyrkans arbete i de stora städerna*, Stockholm 1897. För en introduktion till såväl Sällskapet för kyrklig själavård som Henry Ussing, se Berndt Gustafsson, *Småkyrkorörelsen: Dess historiska bakgrund*, Stockholm 1955, 77–90, 159–175.
 - 156 Bexell, *Sveriges kyrkohistoria*, 215–217; Alm, *På storstadens gränsmarker*, 37. Sällskapets första diakonpräst var Carl Magnus Tyllman (1853–1911) som var verksam vid Missionshyddan på Bergsgatan i Kungsholmens församling, vilken ägdes av Evangelisk Lutherska Missionsföreningen. Där uppstod ett tidigt samarbete mellan föreningen och den lågkyrkliga väckelsens män. Alm, *På storstadens gränsmarker*, 33–35.
 - 157 Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, 69–72, 76; Claesson, *Folkhemmets kyrka*, 54–55.
 - 158 Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, 71–75; Anders Jarlert, *Ämbete och tro: En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet*, Lund 1984, 199–200.
 - 159 Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, 75–76.
 - 160 Även om dessa kyrkor inte uppfördes av Sällskapet för kyrklig själavård låg Sällskapets arbete till stor del bakom byggandet av nya kyrkor i huvudstaden. Påtagligt blir detta i fallet S:t Görans kyrka, vars kyrkoherde vid invigningstalet uttryckte att Sällskapets ”stöt till handling [...] blev epokgörande för nästan alla Stockholms territoriella församlingar”. Det var Sällskapets Kungsholmskrets som hyrt huset på Hantverkaregatan och där hållit gudstjänster fram till invigningen av S:t Görans kyrka. Alm, *På storstadens gränsmarker*, 174–175.
 - 161 Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, 78–79.
 - 162 Alm, *På storstadens gränsmarker*.
 - 163 Gustafsson, *Småkyrkorörelsen*, 188–212; Per Eckerdal, *Småkyrka i storstad: Småkyrkorörelsen i Göteborg 1946–1970 – En studie av kyrklig strategi i en växande storstad*, Stockholm 1992, 55–86.
 - 164 Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, 337–342. Om *Församlingsbladet* och dess bakgrund, se Harry Lenhammar, *Budbäraren, Pietisten och Församlingsbladet: Studier i svenska religionsperiodika*, Uppsala 1981, 32–40.
 - 165 Bexell, *Sveriges kyrkohistoria*, 231; Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, 342–345, 357; Santell, *Svenska kyrkans diakonistyrelse*, 108–109.
 - 166 KM 1908 Protokoll, bihang, mot. nr 32, 1. Om Lövgrens syn på legalt och frivilligt arbete i kyrkan, se Harry Nyberg, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris: En studie i Nils Lövgrens utveckling 1852–1896/98*, Uppsala 1975,

- 114–196. Bakom initiativet att bilda en diakonistyrelse fanns också andra personer, inte minst Olof Holmström (1854–1921), men motionen undertecknades av Lövgren. Santell, *Svenska kyrkans diakonistyrelse*, 101–109.
- 167 KM 1908, mot. nr 32, 2–3; KM 1908 Protokoll, 713–715. Att biskop Lövgren i sin motion lät bli att nämna Sällskapet för kyrklig själavård noterades även med oförblommerad grämlse av *Församlingsbladets* redaktion i ”Från skilda håll”, FB 5 (1908), 344.
- 168 KM 1908, mot. nr 32, 3; KM 1908 Protokoll, bihang, Första tillfälliga utskottets bet. nr 8, 3.
- 169 KM 1908 Protokoll, 718–722, 730–731, 734; KM 1908 Protokoll, bihang, beslut § 29.
- 170 KM 1909 Protokoll, bihang, Kungl. Maj:ts nåd. skrivf. nr 5, 1–4; KM 1910 Protokoll, bihang, Kungl. Maj:ts nåd. skrivf. nr 7. För en mer detaljerad framställning av instiftandet av Svenska kyrkans diakonistyrelse, se Santell, *Svenska kyrkans diakonistyrelse*, 23–123; Aldén, *Stifts kyrkans förnyelse*, 125–127, 140–147; Rodhe, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, 358–365.
- 171 KM 1909 Protokoll, bihang, Kungl. Maj:ts nåd. skrivf. nr 5, 23–24.
- 172 ”Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria”, 2–3, Protokollsbok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 173 ”Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria”, 7, Protokollsbok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 174 Manfred Björkquist, *Kyrklig folkhögskola: Ett program*, Uppsala 1908, 3–4. Om relationen mellan danska och svenska folkhögskolor, se Claesson, *Folkhemmets kyrka*, 97–98.
- 175 Torbjörn Aronson, *Den unge Manfred Björkquist: Hur en vision av kristendomens möte med kultur och samhälle växer fram*, Uppsala 2008, 259–267; Torbjörn Aronson, ”Manfred Björkquist: Ungkyrkorörelsens ledare, Sigtunastiftelsens grundare och Stockholms stifts förste biskop”, i Vivi-Ann Grönqvist (red.), *Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare*, Skellefteå 2008, 27–32.
- 176 Olle Nystedt, *Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen: Ungkyrkorörelsens genombrottsår*, Stockholm 1936, 146–155, 193–195, 236–243; Ester Lutteman, *Axel Lutteman: Korsfarare och präst*, Stockholm 1933, 174–202.
- 177 Nystedt, *Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen*, 437–443; Aronson, ”Manfred Björkquist”, 35–36.
- 178 ”Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria”, 7–8, Protokollsbok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 179 ”Inbjudningskort”, SKLA, A 1: 1, RA; Mikael Skjelderup Hertzberg, *Hvad jeg lærte af mit Arbejderliv*, Oslo 1905; Hans Koch, ”Fibiger, Johan Andreas Neergaard”, DBL, vol. 7, Köpenhamn 1935, 9–10; Hans Koch, ”Bangert, Conrad Gregers”, DBL, vol. 2, Köpenhamn 1933, 127.
- 180 ”Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria”, 9–10, Protokollsbok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA. Citatets avslutande mening är en parafrasering av Olaus Petri (1493–1552), som i sitt företal till Gustav Vasas bibel konstaterade att ”vi svenskar hör ock Gudi till”. På så sätt markerades implicit förbundets nationella, historiska och teologiska prägel. Södling, *Oreda i skapelsen*, 306.
- 181 ”Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria”, 5, Protokollsbok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA. Det förslag till stadgar som antogs vid samman-

- trädet den 6 november 1917 finns inte bevarat, men av källorna framgår att det åtminstone var snarlikt det som presenterades 1908. Möjligen hade texten i § 4 ändrats från att inbjuda varje man och kvinna som medlem till att inbjuda varje "lekman" som medlem. Detta är rimligt eftersom lydelsen i Kyrkobrödernas interimistsadgar från 1918 i denna paragraf har en ordagrant liknande lydelse som 1908 års förslag, sånär som på att "man och kvinna" bytts ut till "lekman". Att en "lekman" i språklig bemärkelse var detsamma som en man var däremot allt annat än självklart, varför stadgarna förtydligades på denna punkt när Kyrkobrödernas första ordinarie stadgar antogs 1921–1922 (se bilagor 1–3).
- 182 "Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria", 12–14: Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 183 Om Church Army, se Edgar Rowan, *En härförare i kampen mot nöden: Skild-ringar från Winston Carliles och kyrkoarméns arbete i England*, Uppsala 1916.
- 184 "Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria", 16: Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 185 "Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria", 16–17: Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 186 Timelin, *Lekmannagärning i Sveriges kyrka*, 33–34.
- 187 "Protokoll 30.9.18", Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 188 "Protokoll 10.10.18", Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 189 "Protokoll 10.10.18", Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 190 Det kan noteras att Axel Lutteman och Manfred Björkquist i sin brevväxling flera år tidigare undertecknade sina brev med "Axel K.B." och "Manfred K.B.", där K.B. stod för just kyrkobroder. Se exempelvis Nystedt, *Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen*, 411–417.
- 191 "Protokoll 22.10.18"; "Protokoll 15.11.18", Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA; "O. Mannström t. N. Söderblom, 9.10.18", NSS, Brev från Oscar Mann-ström, UUB.
- 192 "Protokoll 23.1.19", Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 193 Tolv kårer i Stockholm, nio i Västerås stift, åtta i Uppsala stift, fem i Skara stift, tre i Strängnäs stift, två i Linköpings stift och en kår vardera i Växjö, Härnösands och Karlstads stift. "Generalsekreterarens rapport", *Kbr* 4:9–10 (1928), 85–86.
- 194 "Lekmännens plats i kyrkans arbete", *Kbr* 8:2 (1932), 17–18. Jämför "Kyrkan och lekmännen", *Kbr* 11:3 (1935), 44; Manfred Björkquist, "Lekmannakyrkan", i Axel Bromander (red.), *Alltså arbeta vi vidare: Minnesskrift vid Kyrkobrödernas fyrtioårsjubileum 1958*, Tierp 1958, 7–19.
- 195 Gustav Carstensen, "Kyrkobröderna 1918–1958", i Axel Bromander (red.), *Alltså arbeta vi vidare: Minnesskrift vid Kyrkobrödernas fyrtioårsjubileum 1958*, Tierp 1958, 37.
- 196 "Kyrkobröderna – en kristen demokrati", ÖD 6.8.39.
- 197 Se till exempel "Hur uppbygges en församling", *Kbr* 11:6 (1935), 104; Torsten Bohlin, *Herdabrev till prästerskapet inom Härnösands stift*, Stockholm 1935, 14–15.
- 198 "Samtliga stift och konventsråd jämte 108 kårer representerade vid årets gene-ralkonvent", *Kbr* 19:5 (1943), 99. Sena med att bilda konventsråd var Karlstads stift (1937) och Luleå stift (1943).

- 199 Detsamma gällde föreningslivet i stort; om inställningen till nykterhets- respektive idrottsrörelsen, se Katarina Lewis, "Fruentimmersdrycker och rättighetssupar: Bruket av alkohol som kristen norm", i Anders Gustavsson (red.), *Alkoholen och kulturen*, Uppsala 1998, 77–82; Anders Jarlert, "Idrotten och den kyrkliga skepsisen", i Martin Nykvist & Alexander Maurits (red.), *Kyrkan och idrotten under 2000 år: Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*, Malmö 2015, 215–225.
- 200 Gösta Nelson, "Varför ogilla vi den moderna ungdomsverksamheten? Ett försök till klargörande utredning", *Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift* 24 (1934), 117, 131.
- 201 Citerad i Nelson, "Varför ogilla vi den moderna ungdomsverksamheten?", 127–128.
- 202 "Vad äro kyrkobrodererna?", GST 147:52 (1935), 2.
- 203 Carl Christenson, "Mannens ställning i församlingen", *Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift* 2 (1912), 167. Bilden av Kristus som en manlig förebild diskuteras i kapitel 3.
- 204 Christenson, "Mannens ställning i församlingen", 169, 172–173.
- 205 "Kyrkobrodrarörelsen i Göteborgs stift", *Kbr* 46:1 (1970), 10–11.
- 206 "Konventsråd bildat i Göteborg", *Kbr* 22:7 (1946), 5–7.
- 207 "Protokoll 23.1.19"; "Protokoll 24.2.21"; "Protokoll 5.3.21", Protokollsboek 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 208 "Protokoll 5.3.21"; "Protokoll 6.5.22", Protokollsboek 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 209 Frågan om prästvigda medlemmar förblev emellertid aktuell under en lång period. År 1937 var 250 av förbundets 3 000 medlemmar präster och till samma års generalkonvent inkom en motion som föreslog en stadgeändring vilken skulle möjliggöra för präster med församlingstjänst att "i undantagsfall kunna innehava även funktion inom kårs råd". "Generalkonventet", *Kbr* 13:6 (1937), 80, 84, 89. Trots att en sådan ändring inte genomfördes konstaterades det 1955 att 145 av landets kårer hade en eller flera präster i sina råd, 47 som ordförande, 65 som vice ordförande, 16 som sekreterare och 17 som vice sekreterare. Anledningen till ordningen att präst inte skulle ingå i kåråd var tudelad: dels för att lekmännen skulle vara aktiva och ta självständigt ansvar för kyrkans verksamhet, dels för att församlingsprästen inte skulle betungas med ytterligare arbetsuppgifter. "Hur organisationen fungerat", *Kbr* 31:5–6 (1955), 107. Jämför "Kyrkobrodererna", VL 19:10 (1928), 213–214.
- 210 Börje Bergfeldt, *Den teokratiska statens död: Sekularisering och civilisering i 1700-talets Stockholm*, Stockholm 1997, 79–84.
- 211 Hanne Sanders, *Bondevækkelse og sekularisering: En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*, Stockholm 1995, 193–194. Se även Anders Jarlert, *Läsarfolket – från gammalläseri till nyortodoxi: Förändringar i västsvensk kyrkoväckelse med särskild hänsyn till utvecklingen i Marks, Bollebygds och Kinds härader under 1800-talet*, Göteborg 1997, 266–270.
- 212 Ernst Enochsson, *Den kyrkliga seden, med särskild hänsyn till Västerås stift*, Stockholm 1949, 237–244, 340–352.
- 213 Anders Bäckström, *När tros- och värderingsbilder förändras: En analys av nattvards- och husförhörssedens utveckling i Sundsvallsregionen 1805–1890*, Stockholm

- 1999, 68–69. Det ska även noteras att Bäckström visar att en motsvarande marginell överrepresentation finns för männen vad gäller husförhållseden i regionen (s. 76–78).
- 214 Tuve Fredrikson, "Församlingsarbetet och männen: Några ord om Svenska kyrkans lekmannaförbund", *Julbok för Västerås stift* 21 (1926), 144–145. Kursivering i original.
- 215 Fredrikson, "Församlingsarbetet och männen", 145–146.
- 216 Fredrikson, "Församlingsarbetet och männen", 146–147.
- 217 Braude, "Women's History", 94.
- 218 Jämför Elin Malmer, "Guds ord till lägerplatsen: Missionsrörelsen och soldat-hemmen", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 191–212; Malmer, *Hemmet vid nationens skola*, särskilt 172–182.
- 219 "Kyrkan och lekmännen", VL 10:24 (1919), 322. Jämför "Vad vilja Kyrkobröderna", *Kbr* 5:3½ (1929), 33.
- 220 "Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria", 9–10: Protokolls-bok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 221 K.G. Fellenius, "Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund", i Edvard Rodhe, Per Hasselrot & Gunnar Bergström (red.), *Vår Kyrka från början av tjugonde århundradet periodvis skildrad*, vol. 4, Stockholm 1926, 340–341.
- 222 "Kyrkan och lekmännen", VL 10:24 (1919), 316–321.
- 223 Södling, *Oreda i skapelsen*, 306–307, 365–366. Citatet från s. 365.
- 224 Jansson, *Adertonhundratalets associationer*, 128–137; William Bredberg, "Öv-riga sällskap och organisationer", i Gunnar Westin et al. (red.), *Svenska folk-rörelser*, vol. 2, Stockholm 1937, 237–244. Jämför Erik Sidenvall, "Association i bondesamhället: En mikrohistorisk studie av missionsintresset i Tygelsjö, cirka 1835–1855", HT 127:1 (2007), 25–44; Södling, *Oreda i skapelsen*, 309–311. Det förekommer alltså könssegregerad verksamhet inom exempelvis KFUK-KFUM och scouterna. Det finns emellertid numera möjlighet att bedriva könsintegrerad verksamhet, vilket illustreras av att KFUK-KFUM i Sverige i allmänhet kallar sig KFUM, vilket ska utläsas Kristliga föreningen av unga människor. För en analys av könspolariseringen inom scouterna under det tidiga 1900-talet, se Nilsson, *Maskulinitet*, 72–80.
- 225 "Våra uppgifter", *Kbr* 1:3 (1925), 2.
- 226 *Svenska kyrkans bekännelseskifter*, Stockholm 1985, 331. Jämför "Våra uppgif-ter", *Kbr* 1:3 (1925), 2; "Stiftskonvent för kyrkobrödrakårerna från Skara stift", *Kbr* 3:9–10 (1927), 46; "Kyrkan och männen", *Kbr* 4:1 (1928), 4; "Varför äro vi kyrkobröder?", *Kbr* 4:11–12 (1928), 99.
- 227 "Vad vilja Kyrkobröderna?", *Kbr* 5:3½ (1929), 32; "Eko": *Kbr* 5:5–6 (1929), 64.
- 228 "Kyrkobrödernas Sigtunakonferens", *Kbr* 2:5–6 (1926), 18.
- 229 Meuser, "Homosociality", 397.
- 230 Sedgwick, "Mellan män", 81.
- 231 Johansson, *Det första könet*, 147. Han menar att homosocialitet även kan syfta till andra mål än att upprätthålla en manlig hegemoni, men det förutsätter att homosocialitetens utgångspunkt är att lösa upp dikotomier och kritisera "den könsuppdelade livsvärlden" (s. 148). En sådan reflexiv homosocialitet förelåg emellertid inte hos Kyrkobröderna.

- 232 Johansson, *Det första könet*, 138–141.
- 233 Se till exempel "En afton bland Kyrkobröder", *Kbr* 1:1 (1925), 3; "Från våra kårer", *Kbr* 13:2 (1937), 17; "Från våra kårer", *Kbr* 14:1 (1938), 5; "Kårerna 296 och 297", *Kbr* 21:1 (1945), 5; "Nya kårer", *Kbr* 22:7 (1946), 3; "Hälsningar från kår till kår", *Kbr* 23:1 (1947), 15; "Sexton nya kårer", *Kbr* 24:1 (1948), 4, 14; "N. Härene, nr 101 i Skara stift", *Kbr* 31:1 (1955), 3; "Ny kår i ny Stockholmsförsamling", *Kbr* 32:8 (1956), 190; "Mötesprogrammets uppläggning och genomförande", *Kbr* 33:4 (1957), 89. Seden fortsatte efter det att förbundet öppnades för kvinnor 1978, men kom att kallas "syskonringen". Axelsson & Sundström, *Svenska kyrkans lekmannaförbund 90 år*, 27.
- 234 Timelin, *Lekmannagärning i Sveriges kyrka*, 37. Se även Carstensen, "Kyrkobröderna 1918–1958", 27.
- 235 Jämför Johansson, *Det första könet*, 147–148.
- 236 Harder Axelson, "Vårt förbunds organisation: Uppgifter om kårer och medlemsantal samt om stiftskonvent, konventsråd, generalkonvent och generalråd", i Tuve Fredrikson (red.), *Kyrkobröderna: En kort orientering och handledning*, 2:a uppl., Stockholm 1945, 21.
- 237 "Kyrkobrödrarörelsens rekrytering", *Kbr* 21:1 (1945), 2.
- 238 Berndt Gustafsson, *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890*, Stockholm 1953; Bexell, *Sveriges kyrkohistoria*, 170–175, 258–260; Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 35–38.
- 239 Om Broderskapsrörelsen och den kristna vänstern, se Harald Lundberg, *Svensk kristen vänster: Uppkomst, spridning, idéutveckling och ställning i svenskt politiskt liv 1924–1938*, Stockholm 1997; Harald Lundberg, *Broderskapsrörelsen (s) i svensk politik och kristenhet: 1930–1980*, Stockholm 2004; Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 204–205.
- 240 Om kårrådets uppgifter och arbete, se Anders Blomgren, "Kårarbetet i praktiken", i *Lekmän i kyrkan: En handbok för kyrkobröder*, Stockholm 1962, 120–122.
- 241 Erik Malm, *Kyrkobröderna*, Svenska Kyrkans Lekmannaförbund: Matrikel 1953, Stockholm 1953, 64–74, 87–96.
- 242 Malm, *Kyrkobröderna*, 88; *Sveriges statskalender* 1963, Uppsala 1963, 266.
- 243 Malm, *Kyrkobröderna*, 92; Åke Davidsson (red.), *Vem är vem? 4. Skåne, Blekinge, Halland*, 2:a uppl., Stockholm 1966, 130.
- 244 Carstensen, "Kyrkobröderna 1918–1958", 48.
- 245 "Kyrkan och lekmännen", VL 10:24 (1919), 318–321. Jämför "Våra uppgifter", *Kbr* 1:3 (1925), 2.
- 246 *Varför Kyrkobrödernas förbund bildades*, Uppsala 1919, 1. Ingen författare är angiven, men det framgår av generalsekreterarens rapport vid 1928 års generalkonvent att det var Söderblom som var häftets författare. "Generalsekreterarens rapport", *Kbr* 4:9–10 (1928), 84.
- 247 Fellenius, "Kyrkobröderna", 341–342. Kyrkobröderna såg inte lekmannapredikan som en avgörande del av sitt arbete, utan lade fokus på det frivilliga kyrkliga arbetet. "Kyrkan kallar på lekmännen", *Kbr* 13:4 (1937), 37. Tidigt i Kyrkobrödernas historia klargjorde Manfred Björkquist att "likavisst som de hävda lekmannens rätt att förkunna ordet – även någon gång i högmässan med vederbörligt medgivande, där personliga gåvor äro för handen och församlingen därav gagnas – likavisst mena de, att lekmannens väsentliga insats icke är ordets

- förkunnande utan ligger på andra områden". "Kyrkobröderna", VL 19:10 (1928), 213–214. Däremot förekom det att predikan föreslogs som en uppgift för förbundets medlemmar och det var särskilt vanligt att resesekreterarna predikade i samband med att de besökte kårer runtom i landet. Se exempelvis "Männens aktiva insats i församlingsarbetet", *Kbr* 13:5 (1937), 54–55; "Lekmannauppgifter i församlingens tjänst", *Kbr* 14:2 (1938), 27–29; "Lekmannauppgifter inom församlingen", *Kbr* 14:4 (1938), 49–52; "Från våra kårer", *Kbr* 14:8 (1938), 135; "Nya kårer", *Kbr* 21:2 (1945), 9; "Ny kår i Strängnäs stift", *Kbr* 21:8 (1945), 9; "Från Generalrådets verksamhet", *Kbr* 21:8 (1945), 20; "Tacksamhet och tjänst", *Kbr* 23:1 (1947), 1–4; "Lunds stiftskonvent", *Kbr* 23:6 (1947), 158; "Nya kårer", *Kbr* 24:6 (1948), 109; "Rune Pettersson", *Kbr* 32:6 (1956), II; "Från resesekreterarna", *Kbr* 34:2 (1958), 54; "Tjugofemårsjubileum", *Kbr* 41:3 (1965), 83; "Timråkåren 25-årsjubilerar", *Kbr* 43:1 (1967), 5.
- 248 "Kyrkobröderna och Predikanten", *Kbr* 1:2 (1925), 1–2.
- 249 "Våra uppgifter", *Kbr* 1:3 (1925), 2.
- 250 *Lekman tar ansvar*, Stockholm 1963.
- 251 Om "skötsamhetens kultur", se Ronny Ambjörnsson, *Den skötsamme arbetaren: Idéer och ideal i ett norrländskt sågverkssamhälle 1880–1930*, 2:a uppl., Stockholm 1998.
- 252 Det framgår inte av referatet om det var en tillfällighet att evenemanget, som hade rubriken "Samhället och själen", ägde rum på Karl XII:s (1682–1718) minnesdag.
- 253 "Från våra kårer", *Kbr* 2: 7–10 (1926), 34. Mina kursiveringar. Jämför "Varför äro vi kyrkobroder?": *Kbr* 4:11–12 (1928), 97–101.
- 254 Jämför "Hava kyrkobröderna någon betydelse för det andliga livet i församlingen?", *Kbr* 3:4–5 (1927), 13; "Kyrkliga mötet i Malmö", *Kbr* 3:6 (1927), 25.
- 255 "Herrens sköna gudstjänst", *Kbr* 5:2–3 (1929), 15; "Altaret och Själen", *Kbr* 5:10 (1929), 116; "Nutida predikan", *Kbr* 6:6 (1930), 78. "Ritualism" kunde framställas som ett hot mot läran om det allmänna prästadömet. "Kyrkorådsdagar", *Kbr* 12:4 (1936), 41–42.
- 256 "Altaret och Själen", *Kbr* 5:10 (1929), 116.
- 257 I en av förbundets minnesskrifter skrev Gustav Carstensen att det i förbundets historia ägt rum "ganska skarpa meningsbyten för och mot de s. k. kyrkliga ceremonierna, den flitigare användningen av liturgisk skrud m. m.". 1930-talets högkyrklighet bemöttes enligt Carstensen av allt mellan "drastiskt avvisande" och "besinningsfullt studerande". Carstensen, "Kyrkobröderna 1918–1958", 49–51.
- 258 "Männen och kyrkan", *Kbr* 15:1 (1939), 4.
- 259 I samband med förbundets sextioårsjubileum skrev Algot Tergel att "samtliga fromhetsriktningar [...] bör kunna känna sig hemma" i Kyrkobröderna och upprepade därmed det budskap som Manfred Björkquist gett uttryck för femtio år tidigare, då han hävdade att det lämnas rum för "olika teologiska riktningar och fromhetstyper" i förbundet. "De första bladen ur kyrkobrodrarörelsens historia", *Kbr* 54:3 (1978), 13; "Kyrkobröderna", VL 19:10 (1928), 213–214. Med tanke på den återkommande kritiken av högkyrkligheten är dock frågan hur öppna Kyrkobröderna upplevdes vara gentemot olika fromhetstraditioner inom Svenska kyrkan.

- 260 Manfred Björkquist, "Kyrkobrödernas uppgift i samhälle och kyrka: Några synpunkter", i Tuve Fredrikson (red.), *Kyrkobröderna: En kort orientering och handledning*, 2:a uppl., Stockholm 1945, 28. Mina kursiveringar. Om "lekmanna-kyrkan", se även Björkquist, "Lekmannakyrkan", 7–19.
- 261 Björkquist, "Kyrkobrödernas uppgift", 27.
- 262 George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford 1996, 56–76. Jämför Yvonne Hirdman, *Genus – om det stabila föränderliga former*, Malmö 2001, 48. Detta tema utforskas utförligare i kapitel 3.
- 263 Björkquist, "Kyrkobrödernas uppgift", 29.
- 264 Ett undantag står att finna i "Manlig kristendom o. kristen manlighet", *Kbr* 6:7 (1930), 90, där Ernst Killander retoriskt frågar: "Hur många fäder lämna ej den etiska fostran av sina barn i mödrarnas händer? Hur ofta står far lutad över den lille vid aftonbönen?"
- 265 "Eko", *Kbr* 5:1 (1929), 8–9. Detta var ett återkommande ämne, jämför "Från våra kårer", *Kbr* 11:1 (1935), 16; "Den store läkaren", *Kbr* 11:8 (1935), 128; "En västgötaresa", *Kbr* 13:7 (1937), 95; "Från våra kårer", *Kbr* 13:8 (1937), 122; "Vad vilja kyrkobröderna?", *Kbr* 14:8 (1938), 134; "Fram, fram, kristmän, korsmän, kungsmän!", *Kbr* 21:5 (1945), 1–2.
- 266 "Kyrkan och männen", *Kbr* 4:1 (1928), 3–4.
- 267 "Från våra kårer", *Kbr* 4:6 (1928), 58.
- 268 "Kyrkobrödernas organisation växer", DN 19.12.30. Kursiv i original.
- 269 "Kyrkobröderna", VL 19:10 (1928), 213–214.
- 270 "Kyrkodag i Sundsvall", *Kbr* 11:3 (1935), 51. Jämför "Kyrkoråds- och kyrkobrödradagar", *Kbr* 12:9 (1936), 103.
- 271 "Kyrkan och lekfolket", *Kbr* 13:8 (1937), 113–117.
- 272 "Prästkyrka – folkkyrka", *Kbr* 34:1 (1958), 9–10. Denna typ av jämförelser hördes också i en debatt mellan kyrkoherden Viktor Södergren (1878–1962) och författaren Ivan Oljelund (1892–1978) som fördes i pressen och refererades i förbundets tidskrift. Södergren menade där att det låg "ett stycke påvedöme" i förhållandet mellan prästen och församlingen i Göteborgs stift. Oljelund invände mot denna jämförelse och konstaterade att i den romersk-katolska kyrkan finns "intet ljus – utom vaxljusen". "Det allmänna prästadömet", *Kbr* 14:3 (1938), 42–43.
- 273 "Beredskapsplanen och demokratin", *Kbr* 41:5 (1965), 132; "Det vidgade lekmanainflytandet i kyrkan", *Kbr* 43:2 (1967), 44–54.
- 274 "Behövs en lekmannarörelse inom vår kyrka?", *Kbr* 21:6 (1945), 5–6.
- 275 Det var inte bara Kyrkobröderna som ville motverka idén om en prästkyrka. Uttrycket användes på ett negativt sätt även av andra företrädare för Svenska kyrkan. Som exempel kan nämnas Karlstadbiskopen Arvid Runestam (1887–1962), som i sitt herdabrev behandlade nödvändigheten av att lekfolket bistod prästen i hans arbete och sammanfattade: "Vi skola aldrig övervinna prästkyrkan och förverkliga folkkyrkan, med mindre vi draga lekmännen med in i kyrkans väsentliga arbete och göra dem till medhjälpare till församlingens glädje." Arvid Runestam, *Herdabrev till Karlstads stift*, Stockholm 1938, 150.
- 276 "Lekmännen och det religiösa nutidsläget", *Kbr* 6:10 (1930), 137–140. Se även fortsättningen i "Lekmännen och det religiösa nutidsläget", *Kbr* 7:1 (1931), 1–3.

- Jämför med den upplevda krisen i sekelskiftets USA som beskrivs i Allen, *Rise Up, O Men of God*, 37–46.
- 277 David Tjeder, "Konsten att blifva herre öfver hvarje lidelse: Den ständigt hotade manligheten", i Anne Marie Berggren (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Stockholm 1999, 177–179; Thomas Winter, "Crisis of Masculinity", i Bret E. Carroll (red.), *American Masculinities: A Historical Encyclopedia*, Thousand Oaks, CA 2004, 117–119.
- 278 Messner, *Politics of Masculinities*, 9, 13.
- 279 Tjeder, "Konsten att blifva herre", 179–183, 191.
- 280 Meuser, "Homosociality", 397. Se även Michael Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit: Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Opladen 1998, 156–167. Jämför Messner, *Politics of Masculinities*, 17, som menar att Promise Keepers och den mytopoetiska mansrörelsen "ser ett behov för män att dra sig tillbaka från kvinnor för att skapa andligt baserade homosociala ritualer genom vilka de kollektivt kan återerövra en förlorad eller svunnen 'sann manlighet'".
- 281 Tvivlet hade samma funktion för J.A. Eklund (1863–1945) och andra ungkyrkomän. David Tjeder, "Det manliggörande tvivlet", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 96.

3. Praktiker och principer i arbetet för ett manligt kristet Sverige

- 282 Busch, "Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus"; Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus".
- 283 Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 168–169, 194–195.
- 284 Anders Jarlert, "Sverige: Modernisering utan rättsuppgörelse", i Jens Holger Schjørring (red.), *Nordiske Folkekirker i opbrud: National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus 2001, 80. Se även Ingun Montgomery, "'Den svenska linjen är den kristna linjen': Kyrkan i Sverige under kriget", i Ingun Montgomery & Stein Ugelvik Larsen (red.), *Kirken, krisen og krigen*, Bergen 1982, 358–360.
- 285 Karl-Göran Algotsson, *Från katekestvång till religionsfrihet: Debatten om religionsundervisningen i skolan under 1900-talet*, Stockholm 1975, 289–508.
- 286 Jarlert, "Sverige: Modernisering utan rättsuppgörelse", 78–79.
- 287 Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 203–204, 216–217; Ekström, *Makten över kyrkan*, 80–83.
- 288 "Några ord om vår uppgift", *Kbr* 6:6 (1930), 73–74. Kursiv i originalet.
- 289 Urban Claesson, "Protestantiska nostalgier i återkommande reformationer: Ett kyrkohistoriskt drama i fyra akter", *Tidens tecken* 3 (2018), 74–76.
- 290 Gösta Hagelin et al., "Glimtar från arbetet i sex olika kyrkobrödrakörer", i Tuve Fredrikson (red.), *Kyrkobröderna: En kort orientering och handledning*, 2:a uppl., Stockholm 1945, 42–44.
- 291 Hagelin et al., "Glimtar från arbetet", 46.
- 292 "Generalsekreterarens rapport vid 1929 års generalkonvent", *Kbr* 5:7 (1929), 93. Jämför Arvid Bruno, "Översikt över verksamheten under arbetsåret 1923–1924", 18.10.24, SKLA, F 1 a: 1, RA.

- 293 "Terminsprogram", *Kbr* 43:5 (1967), 129.
- 294 "Generalsekreterarens rapport vid 1929 års generalkonvent", *Kbr* 5:7 (1929), 93.
- 295 "Lekmännens plats i kyrkan", *Kbr* 8:3 (1932), 39–40.
- 296 "Generalsekreterarens rapport", *Kbr* 4:9–10 (1928), 89–90; "Generalsekreterarens rapport vid 1930 års Generalkonvent", *Kbr* 6:8 (1930), 116–117.
- 297 "Hava kyrkobröderna någon betydelse för det andliga livet i församlingen?", *Kbr* 3:4–5 (1927), 14.
- 298 Prestjan, *Präst och karl*, 51–55.
- 299 Se exempelvis "Kyrkobröderna och fångvården", *Kbr* 21:8 (1945), 4; "Ur minnenas bok", *Kbr* 22:2 (1946), 24. Att inte heller detta var en uppgift uteslutande för män framgår av det faktum att Kyrkobröderna och det kyrkliga kvinnoförbundet i Härnösands stift gemensamt anordnade dagar för att informera om övervakning av villkorligt dömda och villkorligt frigivna. "Övervakningsproblem", *Kbr* 31:8 (1955), 181.
- 300 "Den tidiga böns kraft", *Kbr* 6:2 (1930), 14–15.
- 301 "Lägets allvar – vårt ansvar", *Kbr* 11:6 (1935), 93–96; "De bedjandes kamp", *Kbr* 33:5 (1957), 97.
- 302 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 44.
- 303 "Manlig kristendom o. kristen manlighet", *Kbr* 6:7 (1930), 89.
- 304 "Fram, fram, kristmän, korsmän, kungsmän!", *Kbr* 21:5 (1945), 1–2; "Ur minnenas bok", *Kbr* 22:3 (1946), 20; "Gör bekantskap med kyrkobröderna!", *Kbr* 23:1 (1947), 32; "Mod", *Kbr* 31:2 (1955), 40.
- 305 "Manlig kristendom", *Kbr* 4:2–3 (1928), 18–19.
- 306 Maurits, *Den vackra och erkända patriarchalismen*, 105–108. Jämför Alexander Maurits, "Treståndsläran och den lutherske prästmannen", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 55–66.
- 307 "Ur årsrapporterna", *Kbr* 4:7–8 (1928), 71–72. Jämför "Från våra kårer", *Kbr* 6:8 (1930), 113.
- 308 "Har du mod", *Kbr* 6:4–5 (1930), 64.
- 309 "Lekmannauppgifter i församlingsarbetet", *Kbr* 4:1 (1928), 1; "Kyrkobrödernas Generalkonvent i Gävle", *Kbr* 4:9–10 (1928), 79.
- 310 "Vad världen behöver", *Kbr* 4:6 (1928), 54; "Livets största kraft", *Kbr* 4:7–8 (1928), 62.
- 311 "Altaret och Själen", *Kbr* 6:1 (1930), 2–3.
- 312 "Lekmannauppgifter i församlingsarbetet", *Kbr* 4:1 (1928), 2. Jämför "Kyrkan och männen", *Kbr* 4:1 (1928), 3; "Männens aktiva insats i församlingsarbetet", *Kbr* 13:5 (1937), 54–55; "Mikaëlidagen 1945", *Kbr* 21:7 (1945), 2; "Kyrka och stat", *Kbr* 23:4 (1947), 122–123.
- 313 "Den kyrkliga söndagsskolan", *Kbr* 8:5 (1932), 73–75.
- 314 Intervjun finns återgiven i "Eko", *Kbr* 4:11–12 (1928), 112–113.
- 315 "Från Generalsekreteraren", *Kbr* 4:4–5 (1928), 45; "Tidsläget och Kyrkan", *Kbr* 5:7 (1929), 70; "Generalsekreterarens rapport vid 1930 års Generalkonvent", *Kbr* 6:8 (1930), 116.
- 316 "Generalsekreterarens rapport", *Kbr* 4:9–10 (1928), 89.
- 317 "Manlig kristendom", *Kbr* 4:2–3 (1928), 20. Jämför "Kyrkliga mötet i Malmö", *Kbr* 3:6 (1927), 23; "Vardagskristendom", *Kbr* 15:3 (1939), 37–38.

- 318 "Lekmannauppgifter i församlingens tjänst", *Kbr* 14:2 (1938), 27–29; "Från våra kårer", *Kbr* 11:4 (1935), 63; "Vardagskristendom", *Kbr* 22:6 (1946), 4; "Bötpredikan", *Kbr* 32:1 (1956), 3; "En orosgnista", *Kbr* 41:6 (1965), 181.
- 319 "Kyrkan kallar på lekmännen", *Kbr* 13:3 (1937), 39.
- 320 "Kyrkan och lekmännen", *Kbr* 12:8 (1936), 92.
- 321 Carstensen, "Kyrkobröderna 1918–1958", 50. Jämför "Hava kyrkobröderna någon betydelse för det andliga livet i församlingen?", *Kbr* 3:4–5 (1927), 14; "Herrens sköna gudstjänst", *Kbr* 5:2–3 (1929), 16.
- 322 "Tempeltjänst", *Kbr* 6:1 (1930), 6–7; "Vårt andaktsliv", *Kbr* 31:2 (1955), 26–27. Jämför artikelserien "Herrens sköna gudstjänst" i *Kbr* 5:1 (1929), 1–4; 5:2–3 (1929), 13–16; 5:4 (1929), 37–39; 5:5–6 (1929), 51–52.
- 323 "Några intryck från 1930 års generalkonvent", *Kbr* 6:9 (1930), 126. Jämför "Herrens sköna gudstjänst", *Kbr* 5:2–3 (1929), 13–14; "Från våra kårer", *Kbr* 5:7 (1929), 77.
- 324 Werner, "Kristen manlighet", 12.
- 325 "Från våra kårer", *Kbr* 6:10 (1930), 145. Jämför "Kyrkliga mötet i Malmö", *Kbr* 3:6 (1927), 23; "Från våra kårer", *Kbr* 7:1 (1931), 4. Begreppet "kyrklig värnplikt" användes inom Svenska kyrkan även i andra sammanhang, se exempelvis Yngve Brilioth, *Herdabrev till Växjö stift*, Lund 1938, 183.
- 326 Det mest uppmärksammade verket i ämnet torde vara Olive Anderson, "The Growth of Christian Militarism in Mid-Victorian Britain", *The English Historical Review* 86 (1971), 46–72.
- 327 Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", 40–41. Se även Ute Gause, *Kirchenge-schichte und Genderforschung: Eine Einführung in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2006, 96. Om skapandet av den Andre och så kallade "motbilder", se Mosse, *The Image of Man*, 56–76.
- 328 Allen, *Rise Up, O Men of God*, 91–93. Jämför Tine Van Osselaer & Alexander Maurits, "Heroic Men and Christian Ideals", i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 69.
- 329 Nystedt, *Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen*, 194. Jämför Tergel, *Från konfrontation till institution*; Tergel, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen*.
- 330 James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America 1870–1900*, Cambridge 1979, 19–122, särskilt 101–102.
- 331 DeBerg, *Ungodly Women*, 93–95.
- 332 Föredrag om Guds och de kristnas vapenrustning var, huvudsakligen under 1930-talet, flitigt förekommande i Kyrkobrödernas verksamhet. Se exempelvis "Från våra kårer", *Kbr* 13:5 (1937), 65; "Från våra kårer", *Kbr* 13:8 (1937), 134; "Från våra kårer", *Kbr* 14:4 (1938), 63; "Kristen erövring och krafthämtning", *Kbr* 24:5 (1948), 95.
- 333 Om militarism i den antika kyrkan, se Kuefler, "Soldiers of Christ".
- 334 Birgit Stolt, "Korsfarare i ridderlig kamp: Bildvärld och självbild i Manfred Björkquists bruk av metaforer", i Vivi-Ann Grönqvist (red.), *Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare*, Skellefteå 2008, 300–304.

- 335 David Gudmundsson, *Konfessionell krigsmakt: Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*, Lund 2014, 186–190.
- 336 Södling, *Oreda i skapelsen*, 343–344. Se även Klas Hansson, *Kyrkan i fält: Fältpräster i det svenska försvaret – organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900*, Skellefteå 2016, 78; Malmer, *Hemmet vid nationens skola*, 163–182.
- 337 ”En glädjande nyhet på bokmarknaden”, *Kbr* 6:7 (1930), 103. För en liknande formulering, se recensionen av Ole Hallesbys (1879–1961) *Varför jag är en kristen*. ”Litteratur”, *Kbr* 2:3–4 (1926), 16.
- 338 ”Till Sveriges Kyrkobroder”, *Kbr* 1:1 (1925), 2. Om Bruno, se David Lindquist, ”Bruno, Johan Arvid”, SMK, vol. 1, Stockholm 1942, 491; Tergel, *Från konfrontation till institution*, 13, 62; Tergel, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen*, 13–14.
- 339 ”Folkkyrkotankens förverkligande”, *Kbr* 1:6 (1925), 5, 8. Om Holmberg, se Torsten Dahl, ”Holmberg, Gustaf Henrik Teodor”, SMK, vol. 3, Stockholm 1946, 506–507.
- 340 ”Manlig kristendom”, *Kbr* 4:2–3 (1928), 21.
- 341 ”Vårt emblem”, *MSKbr* 1:1 (1922), 1–2; ”Kring Storkyrkan”, *MSKbr* 1:1 (1922), 2. Stockholms kyrkobroder hade även ett lösenord, ”Haven Edra länder omgjordade och Edra ljus brinnande” (Luk. 12:35), vilket återgavs tillsammans med bilden av S:t Göran och draken. Det skulle mana förbundets medlemmar till ett ”medvetande om fara” som ansågs grundläggande för det kristna livet. Denna fara bestod enligt tidskriften dels av den tilltagande avkristningen, dels av risken att det världsliga tar över det andliga. ”Vårt Lösenord”, *MSKbr* 1:1 (1922), 1.
- 342 ”Den bundna och den fria kyrkan”, *Kbr* 5:9 (1929), 99.
- 343 ”Manlig kristendom”, *Kbr* 4:2–3 (1928), 19.
- 344 ”Manlig kristendom o. kristen manlighet”, *Kbr* 6:7 (1930), 90.
- 345 ”Manlig kristendom”, *Kbr* 4:2–3 (1928), 19.
- 346 Se till exempel ”Från våra kårer”, *Kbr* 5:10 (1929), 120.
- 347 ”Kyrkobrodrasång”, *Kbr* 6:3 (1930), 36. Noter till sången publicerades i ”Kyrkobrodrasång”, *Kbr* 6:4–5 (1930), 68.
- 348 ”Männen och kyrkan”, *Kbr* 15:1 (1939), 1–3.
- 349 ”Männen och kyrkan”, *Kbr* 15:1 (1939), 1–4. Kursiv i originalet.
- 350 Undantag från detta går att finna, men är ovanliga. Exempelvis ville Carl Gustaf Björck ändra förbundets stadgar och ta bort de ”militäriskt klingande” begreppen generalkonvent och generalråd. ”Från våra kårer”, *Kbr* 11:9 (1935), 148, 151. Jämför ”Från våra kårer”, *Kbr* 12:1 (1936), 7–8; ”Till frågan om ändring av våra stadgar”, *Kbr* 12:3 (1936), 38.
- 351 ”Från våra kårer”, *Kbr* 11:3 (1935), 46.
- 352 ”Från våra kårer”, *Kbr* 14:5 (1938), 81.
- 353 ”Nu svälla seglen för himmelens vindar”, *Kbr* 18:7 (1942), 134.
- 354 Se exempelvis ”Kyrkobrodererna skall vara ett slagkraftigt kristet arbetslag”, *Kbr* 18:7 (1942), 135; ”Herrens härolder skola tala med kraft och frimodighet”, *Kbr* 19:1 (1943), 1–2; ”Kristi Konungavälde”, *Kbr* 19:4 (1943), 65–66.
- 355 ”Kyrkobrodererna skola vara stöttrupper i den kyrkliga offensiven”, *Kbr* 19:1 (1943), 4.

- 356 "Vår Frälsares fältrop: 'Se, vi gå upp till Jerusalem'", *Kbr* 19:2 (1943), 29–30.
- 357 "Kämpa den goda kampen", *Kbr* 34:3 (1958), 57–58. Jämför exempelvis "Konventsråd bildat i Göteborg", *Kbr* 22:7 (1946), 6; "Jubilerande kårer", *Kbr* 23:4 (1947), 123; "Botpredikan", *Kbr* 32:1 (1956), 3.
- 358 "En ny värld", *Kbr* 22:6 (1946), 4.
- 359 Se exempelvis "Hälsningar från kår till kår", *Kbr* 23:3 (1947), 96; "En vädjan från Stora Sköndal", *Kbr* 23:7 (1947), 175–176; "De antireligiösa attackerna en kulturfara", *Kbr* 23:7 (1947), 194; "Fronterna vidgas", *Kbr* 23:7 (1947), 200; "Såsom vi förlåta ...", *Kbr* 23:8 (1947), 203.
- 360 "Kampen", *Kbr* 49:1 (1973), 14–15.
- 361 "Kristen erövring och krafthämtning", *Kbr* 24:5 (1948), 95–96.
- 362 "Är Jesus en stridsgud?", *Kbr* 48:2 (1972), 17–19.
- 363 "Kristen gemenskap i liv och arbete", *Kbr* 1:4–5 (1925), 5–8. Jämför "Manlig kristendom", *Kbr* 4:2–3 (1928), 19, där Teodor Holmberg påtalade behovet av kristendomen i en tid präglad av hat och självskhet.
- 364 "Manlig kristendom o. kristen manlighet", *Kbr* 6:7 (1930), 91–92.
- 365 "Innerlighet", *Kbr* 3:11 (1927), 53–55. Detta kan jämföras med Björkquists föredrag "Aktiv kristendom" vid förbundets tjugooårsjubileum, där han förklarade att kärleken till kyrkan inte får vara "romantiskt svärmeri" utan ska leda till "ansvar för Kristi sak i vårt folk". "Kyrkobrodernas 20-årsjubileum i Upsala", UNT 24.10.38.
- 366 "Glädjen och vi", *Kbr* 14:1 (1938), 4.
- 367 "Vår rörelses ansvar inför kyrkans framtid i vårt land", *Kbr* 21:6 (1945), 11. Samma år går det i tidskriften att läsa att förkunnare av en eftersträfvansvärd "verklig praktisk kristendom" måste vara "fria från fruktan och sentimentalitet". "Arbetaren och kyrkan", *Kbr* 21:8 (1945), 2, 24. Jämför "Vardagskristendom", *Kbr* 22:6 (1946), 4; "Diakoni och samhällsliv", *Kbr* 23:2 (1947), 53; "Ett folkets framtid", *Kbr* 23:7 (1947), 164.
- 368 "Millesgården – konstnärsdröm som blev verklighet", *Kbr* 34:6 (1958), 150.
- 369 Allen, *Rise Up, O Men of God*, 77–79. En liknande markering gentemot sentimentalitet gjorde sig gällande bland norska teologer vid sekelskiftet 1900. Halvor Moxnes, "'Det moderne gjennombrudd' og kristen maskulinitet hos borgerskapets teologer i Norge", *Tidsskrift for kjønnsforskning* 37 (2013), 116–119.
- 370 "Församlingskänsla", *Kbr* 4:4–5 (1928), 36–37. Jämför "Eko", *Kbr* 5:4 (1929), 45, där biskop Viktor Rundgren (1869–1936) konstaterade att denna rotlöshet har en andlig motsvarighet: "Andlig hemlöshet och andlig rotlöshet utmärker vildens sociala stadium och är ett degenerationstecken hos ett kulturfolk. I den mån denna andliga hemlöshet och andliga rotlöshet blir utmärkande för vårt folk kan det sägas, att det svenska kyrkolivet lider av religiös degeneration." Se även "Altaret och Själen", *Kbr* 5:10 (1929), 116; "Altaret och Själen", *Kbr* 6:1 (1930), 1–2; "Lekmännen och det religiösa nutidsläget", *Kbr* 6:10 (1930), 137–140.
- 371 Mosse, *The Image of Man*, 56–57.
- 372 Stolt, "Korsfarare i ridderlig kamp", 307–312. Metaforen studeras närmare i George Lakoff & Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, 4–6.
- 373 Ambjörnsson, *Den skötsamme arbetaren*, 86.
- 374 "Manlig kristendom", *Kbr* 4:2–3 (1928), 19.
- 375 Mosse, *The Image of Man*, 6–9.

- 376 "Våra uppgifter", *Kbr* 1:3 (1925), 2.
- 377 "Hava kyrkobröderna någon betydelse för det andliga livet i församlingen?", *Kbr* 3:4-5 (1927), 14.
- 378 "Manlig kristendom", *Kbr* 4:2-3 (1928), 20.
- 379 "Huru smida nya länkar i brödrakedjan", *Kbr* 2:3-4 (1926), 10; "Kyrkliga mötet i Malmö", *Kbr* 3:6 (1927), 24.
- 380 Jens Rydström & David Tjeder, *Kvinnor, män och alla Andra: En svensk genus-historia*, Lund 2009, 56-57.
- 381 Ambjörnsson, *Den skötsamme arbetaren*, 71-72, 107.
- 382 Thomas Hughes, *The Manliness of Christ*, Boston 1880, 8-16. Jämför Peter Gay, "The Manliness of Christ", i Richard W. Davis & Richard J. Helmstadter (red.), *Religion and Irreligion in Victorian Society: Essays in Honour of R. K. Webb*, London 1992, 102; Geoffrey M. Troughton, "Jesus and the Ideal of the Manly Man in New Zealand after World War One", *Journal of Religious History* 30:1 (2006), 45-60; Van Osselaer & Maurits, "Heroic Men", 68-69, 80.
- 383 Moxnes, "Det moderne gjennombrudd", 111-119.
- 384 Södling, *Oreda i skapelsen*, 335-338, 364-365. Jämför Maria Södling, "Ingen har varit mera manlig än Herren Kristus", *SKT* 107:7 (2011), 87-88.
- 385 "Manlig kristendom", *Kbr* 4:2-3 (1928), 18. Även i Norge användes bilden av Jesus som lejonet av Juda för att understryka hans manliga karaktär. Moxnes, "Det moderne gjennombrudd", 113.
- 386 "Manlig kristendom o. kristen manlighet", *Kbr* 6:7 (1930), 89, 92. Jämför "Vår demokratis grund och fortbestånd", *Kbr* 22:1 (1946), 42-43, där Sten Foberg (1911-1994) i ett föredrag väjde sig mot idén om Jesus som en "vän av känslotänkande" och i stället karaktäriserade honom som saklig, intellektuell och slagfärdig.
- 387 "Manlig bön", *Kbr* 15:7 (1939), 117. Att på detta sätt tillskriva Kristus en kombination av vad som upplevdes som kvinnliga respektive manliga egenskaper var också signifikativt för den anglosaxiska *Muscular Christianity*-rörelsen. Exempelvis beskrevs Kristus av Thomas Hughes som både orubblig och ömsint. Sean Gill, "Christian Manliness Unmanned: Masculinity and Religion in Nineteenth- and Twentieth-Century Western Society", i Björn Krondorfer (red.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London 2009, 313-314.
- 388 "Manlig bön", *Kbr* 15:7 (1939), 117-118.
- 389 "Kyrkorådsdagar", *Kbr* 13:3 (1937), 29.
- 390 "Männen och kyrkan", *Kbr* 15:1 (1939), 3.
- 391 "Kristus och männen", *Kbr* 6:9 (1930), 122.
- 392 Tjeder, *The Power of Character*, 199-206. Jämför Winter, *Making Men, Making Class*, 16-18.
- 393 Se till exempel "En afton bland Kyrkobröder", *Kbr* 1:1 (1925), 3; "Hava kyrkobröderna någon betydelse för det andliga livet i församlingen?", *Kbr* 3:4-5 (1927), 14; "Från våra kårer", *Kbr* 3:11 (1927), 63; "Vardagskristendom", *Kbr* 15:3 (1939), 37-38.
- 394 "Kristus och männen", *Kbr* 6:9 (1930), 121.
- 395 "Kristus och männen", *Kbr* 6:9 (1930), 121-122.
- 396 "Trons frukter", *Kbr* 6:4-5 (1930), 55.

- 397 "Från våra kårer", *Kbr* 6:6 (1930), 82.
- 398 "Från våra kårer", *Kbr* 3:4–5 (1927), 16.
- 399 "In memoriam", *Kbr* 4:7–8 (1928), 69. Samma fenomen gör sig gällande i Olle Nysteds dödsruna över Axel Lutteman, vilken återgavs i *Kyrkobröderna*. Där beskrevs hans vikingalynne, mod och ridderlighet i kombination med hans ödmjukhet. "Eko", *Kbr* 6:3 (1930), 49–50.
- 400 "Stridsberedskap", *Kbr* 4:11–12 (1928), 103–105.
- 401 Se till exempel "Samlivet i församlingen och kyrkobröderna", *Kbr* 1:6 (1925), 1–2.
- 402 Fellenius, "Kyrkobröderna", 343. Jämför "Från våra kårer", *Kbr* 3:6 (1927), 28.
- 403 Se bilaga 3.
- 404 "Gudsriket i Jesu förkunnelse", *Kbr* 5:2–3 (1929), 25.
- 405 "Vad världen behöver", *Kbr* 4:6 (1928), 54.
- 406 "Manlig kristendom", *Kbr* 4:2–3 (1928), 19.
- 407 "Vad hava Kyrkobröderna att lära av Grupprörelsen?", *Kbr* 11:9 (1935), 154. Jämför "Lägets allvar – vårt ansvar", *Kbr* 11:6 (1935), 93–96.
- 408 "Aktiv kristendom", *Kbr* 14:7 (1938), 114–117.
- 409 "Hälsningar från kår till kår", *Kbr* 24:6 (1948), 116.
- 410 Tjeder, "Det manliggörande tvivlet", 98–99; Werner, *Katolsk manlighet*, 176, 293.
- 411 Prestjan, *Präst och karl*, 113–114.
- 412 Werner, *Katolsk manlighet*, 296–297.
- 413 Hilding Pleijel, "De tre huvudstånden i äldre tiders Sverige", *STK* 24:2 (1948), 88–103; Andreas Marklund, *I hans hus: Svensk manlighet i historisk belysning*, Umeå 2004, 35–38. Jämför Hilding Pleijel, "Husandakten i svenskt kyrkoliv: Några utvecklingslinjer", *STK* 34:3 (1958), 231–233. Pleijel understryker särskilt att treståndsläran "icke var en abstrakt teologisk spekulatión", utan "en uppfattning av samfundslivet som var gemensam för alla stormaktstidens svenskar". Pleijel, "De tre huvudstånden", 91. Senare kyrkohistorisk forskning har föreslagit att hustavlans storhetsperiod var betydligt kortare och inföll kring sekelskiftet 1800. Daniel Lindmark, *Uppfostran, undervisning, upplysning: Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan*, Umeå 1995, 188–189.
- 414 Marklund, *I hans hus*, 42, 64–69. Det ska emellertid påtalas att husets kvinnliga överhuvud, matmodern, länge haft en särställning och ett betydande anseende, vilket framgår av att begreppet "hustru" under sen medeltid och tidigmodern tid inte bara hade betydelsen "gift kvinna" utan även att hon förestod något, exempelvis ett hushåll. Christopher Pihl & Maria Ågren, "Vad var en hustru? Ett begreppshistoriskt bidrag till genushistorien", *HT* 134:2 (2014), 170–190. Se även Maurits, *Den vackra och erkända patriarcalismen*, 76–82.
- 415 Hilding Pleijel, *Från hustavlans tid: Kyrkohistoriska folklivsstudier*, Stockholm 1951, 78. Pleijel uppmärksammade redan i sin doktorsavhandling från 1925 hushållets betydelse och kvinnors och mäns roller däri, dock utan att beakta maktförhållandet dem emellan. Anders Jarlert, "Hilding Pleijels 'genusperspektiv'", *KÅ* 116 (2016), 124–131.
- 416 Hirdman, *Genus*, 147–152, 157–162. Se även Klas Åmark, "Familj, försörjning och livslopp under 1900-talet", i Helena Bergman & Peter Johansson (red.),

Familjeangelägenheter: Modern historisk forskning om välfärdsstat, genus och politik, Stockholm 2002, 250–254.

- 417 Det kan noteras att Kyrkobrödernas upptagenhet vid familjefrågor är samtida med Pleijels forskning om hustavlan och treståndsläran. Den nya historiska kunskap som Pleijel framlade sammanföll alltså med det husfadersideal som Kyrkobröderna försökte återupprätta.
- 418 "Familjelivets kris", *Kbr* 21:4 (1945), 15. Jämför "Diakoni och samhällsfrågor", *Kbr* 23:7 (1947), 174; "Fräls våra själar!", *Kbr* 32:2 (1956), 34–35. Fram till mitten av 1930-talet genomfördes årligen färre än 3 000 skilsmässor i Sverige, tio år senare hade antalet mer än fördubblats. *Från folkbrist till en åldrande befolkning – glimtar ur en unik befolkningsstatistik under 250 år: Fakta inför 2000-talet*, Stockholm 1999, 68–69.
- 419 "Från Oskarshamn", *Kbr* 22:1 (1946), 28–29. Jämför "Kyrkan och lekmännen", *Kbr* 12:8 (1936), 92; "Andaktslivet förr och nu", *Kbr* 23:2 (1947), 45; "Vänd åter till husandakten!", *Kbr* 23:6 (1947), 161–162; "Stiftskonvent i Hagfors 12–13 nov.", *Kbr* 31:8 (1955), 179; "Räkna med Gud i hemmet", *Kbr* 34:6 (1958), 154.
- 420 "Hemmet och samhället", *Kbr* 22:7 (1946), 23. Det finns tidigare exempel på bröder som ville värna om husandakten, se exempelvis "Lekmännen och det religiösa nutidsläget", *Kbr* 7:1 (1931), 2.
- 421 "Evangeliet i dagens situation", *Kbr* 23:5 (1947), 139.
- 422 "Kyrkan får icke hålla sig borta", *Kbr* 33:1 (1957), 15.
- 423 "Vårt andaktsliv", *Kbr* 31:2 (1955), 26.
- 424 "De viktigaste åren", *Kbr* 32:8 (1956), 189–190; "Stockholms stift", *Kbr* 33:3 (1957), 72.
- 425 "Bland finländska kyrkobroder", *Kbr* 31:4 (1955), 80.
- 426 Mannens plats i familjen fortsatte att diskuteras, se exempelvis "Mannen – familjen", *Kbr* 46:1 (1970), 6.
- 427 "Nykterhetstanken", *Kbr* 32:3 (1956), 54. Se även "Svenska Nykterhetsfrämjandet (SNF)", *Kbr* 32:2 (1956), 32. Senare introducerades även Rådgivning i alkoholfrågor (RIA) och De kristna samfundens nykterhetsrörelse (DKSN) i tidskriften. "RIA: Tillkomst, utveckling", *Kbr* 51:2 (1975), 6–9; "50 tusen fler ungdomsledare behövs! Kontakt med DKSN under 1960", *Kbr* 37:1 (1961), 24–25; "Vad är DKSN?", *Kbr* 51:4 (1975), 15–16.
- 428 Yvonne Hirdman, Urban Lundberg & Jenny Björkman, *Sveriges historia: 1920–1965*, Stockholm 2012, 168–174.
- 429 "Från Nykterhetsfolkets Landsmöte", *Kbr* 32:3 (1956), 55. Jämför "Nykterhet vinner", *Kbr* 36:2 (1960), 44.
- 430 "Den kristnes ansvar inför alkoholen", *Kbr* 41:1 (1965), 28. Jämför "Att lyda femte budet", *Kbr* 44:2 (1968), 64. Debatten om alkohol fördes i tidskriften inte endast utifrån ett teologiskt perspektiv; även farorna med att kombinera alkohol och bilkörning eller alkohol och arbete uppmärksammades. "Teknik och Nykterhet", *Kbr* 41:2 (1965), 57–59.
- 431 "Alkoholpolitiken – viktig samhällsfråga: Några reflektioner kring APU:s betänkande", *Kbr* 51:5 (1975), 10–12. Inte alla höll med Taranger, vars artikel fick ett kritiskt svar i tidskriften. "Alkoholpolitiken", *Kbr* 52:1–2 (1976), 44–46; "Alkoholfrågan", *Kbr* 52:3 (1976), 34.

- 432 "Nykterhetsfrågan", *Kbr* 32:6½ (1956), 3. Också på kårnivå diskuterades nykterhetsfrågan i ökad utsträckning, se exempelvis "Skara stift", *Kbr* 33:1 (1957), 16; "Lunds stift", *Kbr* 33:2 (1957), 40; "Luleå stift", *Kbr* 33:2 (1957), 42; "Årskonventet", *Kbr* 33:3 (1957), 67; "Kyrkobröderna och nykterhetsfrågan", *Kbr* 34:3 (1958), 69; "Växjö stift", *Kbr* 34:3 (1957), 73.
- 433 "Motioner och resolutioner vid Generalkonventet i Sigtuna", *Kbr* 33:5 (1957), 101. De många positiva reaktionerna från kårer runtom i landet finns bevarade i "Kyrkobröderna och nykterhetsfrågan: Uttalanden från landets kårer", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 434 Rydström & Tjeder, *Kvinnor, män och alla Andra*, 143–144.
- 435 Rydström & Tjeder, *Kvinnor, män och alla Andra*, 56–57. Jämför Ambjörnsson, *Den skötsamme arbetaren*.
- 436 Lewis, "Frukttimmersdrycker och rättfärdighetssupar", 78. Se även Anders Jarlert, *Göteborgs stifts herdaminne, 1620–1999*: 3. Fässbergs, Älvsyssels södra och norra kontrakt, Göteborg 2016, 343.
- 437 Mosse, *The Image of Man*, 3–4.
- 438 Van Osselaer, "From That Moment On", 135.
- 439 Allen, *Rise Up, O Men of God*, 81–84.

4. 1960- och 1970-talens sexual- och familjepolitiska debatter

- 440 Detta gäller inte på samma sätt för den västeuropeiska forskningen i sin helhet. Se till exempel Adrian Thatcher, David Hilliard & Pirjo Markkola, "Male and Female", i Hugh McLeod (red.), *The Cambridge History of Christianity*: 9. *World Christianities c.1914–c.2000*, Cambridge 2006, 534–568; Alana Harris (red.), *The Schism of '68: Catholicism, Contraception and 'Humanae Vitae' in Europe, 1945–1975*, Cham 2018; Yates, *Love Now, Pay Later?*
- 441 Gustafsson, *Kyrka och kön*.
- 442 Lena Lennerhed, *Frihet att njuta: Sexualdebatten i Sverige på 1960-talet*, Stockholm 1994, 212–224.
- 443 "Upp till kulturkamp!", *Kbr* 47:8 (1971), 28.
- 444 Lennerhed, *Frihet att njuta*, 215, 218, 223. Kyrkobröderna förstod även sitt försvar av kristendomsundervisningen som en del av kulturkampen. "Kulturkamp", *Kbr* 39:5 (1963), 131–132.
- 445 Lennerhed, *Frihet att njuta*, 217.
- 446 *Ett brev i en folkets livsfråga: Till Svenska kyrkans präster från dess biskopar*, Stockholm 1951.
- 447 Bo Giertz, "Under domen", i Martin Lindström et al., *Kulturkris*, Stockholm 1935, 24–56; Olov Hartman, "Gud eller Mamon?", i Martin Lindström et al., *Kulturkris*, Stockholm 1935, 97–100.
- 448 Maurits, *Den vackra och erkända patriarcalismen*, 202–207. Se även Alexander Maurits, "The Household of the Pastor: An Exponent of Christian Manliness", i Tine Van Osselaer & Patrick Pasture (red.), *Christian Homes: Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2014, 53–65.

- 449 Dagmar Herzog, *Sexuality in Europe: A Twentieth-Century History*, Cambridge 2011, 133–134. Herzog pekar bland annat på att en konservatism i sexualpolitiska frågor gjorde sig gällande i stora delar av Europa under 1950-talet, då det också var svårt för människor att öppet protestera mot utvecklingen. Detta berodde enligt Herzog på att nazister och fascister hade förföljt de inte sällan judiska och ofta politiskt vänsterorienterade aktivisterna för sexuell frihet under mellankrigstiden och andra världskriget. Under efterkrigstiden var det i stället konservativa kristna som framställde aktivisterna som omoraliska och farliga, och samtidigt ville inte västvärldens kommunistiska partier beblanda sig med frågor om sexualitet, vilka upplevdes som orena och dessutom som en distraktion från klasskampen. I främsta rummet handlade initiativen, som starkt motarbetades, om att legalisera preventivmedel och abort. I ljuset av detta är det ”ett historiskt mysterium” att lagarna på området ändrades så hastigt i så många länder under 1970-talet. Herzog, *Sexuality in Europe*, 153.
- 450 Hirdman, Lundberg & Björkman, *Sveriges historia*, 585–586.
- 451 Birgitta Sandström, *Den välplanerade sexualiteten: Frihet och kontroll i 1970-talets svenska sexualpolitik*, Stockholm 2001, 212.
- 452 Om Wicksell och striden om preventivmedel ur ett teologiskt perspektiv, se Hammar, *Emancipation och religion*, 177–191.
- 453 Lennerhed, *Frihet att njuta*, 21–38, 225–252. Utvecklingen var på intet sätt unik för Sverige, ur ett social- och kyrkohistoriskt perspektiv har den sexuella revolutionen behandlats i bland annat McLeod, *The Religious Crisis*, 161–187.
- 454 Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 93, 155, 161, 211–213.
- 455 Ingmar Brohed, ”Sverige: Folkkyrkans ordning, staten och de politiska partierna”, i Jens Holger Schjørring (red.), *Nordiske Folkekirker i opbrud: National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus 2001, 177.
- 456 Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 162.
- 457 Kristina Ahlmark-Michanek, *Jungfrutro och dubbelmoral*, Malmö 1962.
- 458 Hill, *Befria mannen!*, 61–77, 119–142.
- 459 Föreningen Befria mannen skulle på sikt radikalt förändras och ta tydligt avstånd från kvinnorörelsen samt sin tidigare inställning till den ”traditionella” mansrollen. Om rörelsens senare utveckling, se Hill, *Befria mannen!*, 219–237.
- 460 ”Jag vill vara hemma när Anna är liten – det var aldrig min egen mamma”, VR 37:1 (1971), 5.
- 461 ”Kvinna nu”, VR 37:1 (1971), 16–17.
- 462 Yvonne Hirdman, ”Kvinnorna i välfärdsstaten: Sverige 1930–1990”, i Yvonne Hirdman (red.), *Kvinnohistoria: Om kvinnors villkor från antiken till våra dagar*, Stockholm 1992, 214–215. Om genussystem och genuskontrakt, se även Yvonne Hirdman, ”Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning”, *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 9:3 (1988), 49–63; Hirdman, *Genus*.
- 463 Om begreppet ”diskursiv kristendom”, se Brown, *The Death of Christian Britain*, 12–13.
- 464 Brown, *The Death of Christian Britain*, 176.
- 465 Kjell Östberg & Jenny Andersson, *Sveriges historia: 1965–2012*, Stockholm 2013, 161–186; Jens Rydström & David Tjeder, *Kvinnor, män och alla Andra*, 146.
- 466 Detta ifrågasätts i McLeod, *The Religious Crisis*, 171–182.
- 467 Brown, *The Death of Christian Britain*, 176–180.

- 468 Hirdman, Lundberg & Björkman, *Sveriges historia*, 583. Sverige blev under de följande årtiondena ett föredöme för många europeiska aktivisters kamp för en upplyst sexualundervisning. Herzog, *Sexuality in Europe*, 135.
- 469 Erik Centerwall, "Obligatorisk sexualundervisning – perspektiv på tre handledningar", i *Hela livet: 50 år med sex- och samlevnadsundervisning*, Stockholm 2005, 40. För en översikt av debatten om sexualupplysningen, se även Erik Centerwall, "Med moralen som styrmedel – historiska perspektiv på sexualupplysning", i *Hela livet: 50 år med sex- och samlevnadsundervisning*, Stockholm 2005, 25–33.
- 470 Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 115.
- 471 *Sexualitet och samlevnad: Fakta och synpunkter för sexualundervisningen*, Stockholm 1971, 85–90; *Sexual- och samlevnadsundervisning*, SOU 1974:59, Stockholm 1974, 325–328.
- 472 *Sexual- och samlevnadsundervisning*, 20.
- 473 Gustafsson, *Kyrka och kön*, 225–236.
- 474 "Sexualitet och samlevnad", *Kbr* 47:4 (1971), 30–31.
- 475 "Är 'neutralitet' möjlig i skolans sexualundervisning?", SKLA, F 3 b: 1, RA. Den starka ordalydelsen i inledningen ströks ur den version som slutligen skickades till USSU, men den fångar skrivelsens andemening. "A. Tergel, T. Holmström & W. Klingberg t. USSU, 23.2.72", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 476 *Sexualitet och samlevnad*, 95.
- 477 "Är 'neutralitet' möjlig i skolans sexualundervisning?", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 478 "Är 'neutralitet' möjlig i skolans sexualundervisning?", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 479 "Protokoll, Kbr AU, 15.1.72", § 2402, SKLA, A 1: 4, RA; "Protokoll, Kbr AU, 4.3.72", § 2421, SKLA, A 1: 4, RA.
- 480 Citatet är hämtat från Nicko Jonzon, *Från knark till Kristus*, Stockholm 1971, 105.
- 481 "A. Tergel, T. Holmström & W. Klingberg t. USSU, 23.2.72", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 482 Jarl Hemberg, *Sexualundervisningen i skolan från kristen synpunkt*, Stockholm 1970, 62–73. På s. 37 konstaterar dock Hemberg att "det är omöjligt att se hur man – utan att riva upp grundvalarna för [kristen] etik – skulle kunna säga ett okvalificerat ja till [föräktenskapliga] förbindelser".
- 483 "A. Tergel, T. Holmström & W. Klingberg t. Samkristna skolnämnden, 4.3.72", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 484 "A. Tergel t. Biskopsmötet, 22.3.72", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 485 "B. Hansson & R. Hagman t. Svenska Kyrkans Lekmannaförbund, Kyrko-bröderna, 28.9.72", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 486 SKLA, F 5: 1–3, RA.
- 487 "Judehetsare riksdagsman genom KDS?", *Expressen* 20.8.64, 16. Om SNF, se Heléne Lööw, *Nazismen i Sverige 1924–1979: Pionjärerna, partierna, propagandan*, Stockholm 2004, 66–76. Ljungström var ordinarie ledamot i KDS första partiledning. Göran V. Johansson, *Kristen demokrati på svenska: Studier om KDS tillkomst och utveckling 1964–1982*, Malmö 1985, 120.
- 488 "Rikskonventet polsk riksdag?", *Kbr* 46:4 (1970), 3.
- 489 Ljungström uteslöts ur förbundet i samband med 1974 års rikskonvent. Före beslutet om uteslutning hade han, vid samma rikskonvent, motkandiderat till posten som förbundssekreterare – ett val han förlorade med tydliga siffror. "Förhandlingarna", *Kbr* 50:4–5 (1974), 26, 33–34. Frågan om hans uteslutning

- togs upp även vid 1976 års rikskonvent. "Rikskonventet", *Kbr* 52:4–5 (1976), 15–16.
- 490 *Sexualitet och samlevnad*, 135–140, 157–158.
- 491 "Protokoll, Kbr rikskonvent, 3–6.8.72", § 36, SKLA, A 1: 4, RA.
- 492 "Förslag till uttalande om skolans sexualundervisning", SKLA, F 1 a: 7, RA.
- 493 Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 212.
- 494 "B. Hansson & R. Hagman t. Biskopsmötet, 29.3.73", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 495 "B. Hansson t. A. Tergel, 3.4.73", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 496 "A. Tergel, T. Holmström & W. Klingberg t. Biskopsmötet, 17.9.73", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 497 "Protokollsutdrag, Biskopsmötet, 24–27.9.73", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 498 "Protokoll, Kbr förbundsrad AU, 12.4.75", § 16, SKLA, A 1: 4, RA; "Yttrande över slutbetänkande avgivet av utredningen rörande sexual- och samlevnadsfrågor i undervisnings- och upplysningsarbetet (USSU, SOU 1974:59)", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 499 Gustafsson, *Kyrka och kön*, 226–231.
- 500 Med hänvisning till bland annat artikel 2 i Tilläggsprotokoll till konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna, antaget i Paris 1952. Den stadgar att staten ska "respektera föräldrarnas rätt att tillförsäkra sina barn en uppfostran och undervisning som står i överensstämmelse med föräldrarnas religiösa filosofiska övertygelse". En artikel mot vilken Sverige dock valde att anföra förbehåll.
- 501 Gustafsson, *Kyrka och kön*, 230.
- 502 "Yttrande över slutbetänkande avgivet av utredningen rörande sexual- och samlevnadsfrågor i undervisnings- och upplysningsarbetet (USSU, SOU 1974:59)", SKLA, F 3 b: 1, RA.
- 503 Självuppoffring och lydnad är historiskt sett centrala ideal i konstruktionen av både borgerliga och kristna maskuliniteter. Se till exempel Maurits, *Den vackra och erkända patriarcalismen*, 70–75; Werner, *Katolsk manlighet*, 80–83, 101, 114, 286–304.
- 504 "Sexualundervisningen i skolan", SKLA, A 1: 4, RA.
- 505 "Förbundsradets yttrande i anledning av motion från Stockholms kyrkobroders stiftskonvent angående sexualundervisning i skolan", SKLA, A 1: 4, RA; "Protokoll, Kbr rikskonvent, 12–15.8.76", § 35, SKLA, A 1: 4, RA; "Barn-skola-kvinnor", *Kbr* 52:4–5 (1976), 22–24.
- 506 *Samlevnadsundervisning*, Stockholm 1977; Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 116, 137–140.
- 507 *Rätten till abort*, SOU 1971:58, Stockholm 1971, 19.
- 508 Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 106, 161.
- 509 "Protokoll, Kbr rikskonvent, 25–28.6.70", § 27, SKLA, A 1: 4, RA.
- 510 "Motion i abortfrågan till Kyrkobroderernas rikskonvent i juni 1970", SKLA, F 1 a: 6, RA. Motionen hade författats av Harald Ljungström och finns publicerad i förbundets tidskrift, "Kyrkan och abortfrågan", *Kbr* 46:2 (1970), 3–7.
- 511 Den social-medicinska indikationen om "förutsedd svaghet" som infördes i abortlagen 1946 innebar att fosterfördrivning kunde genomföras om en kvinnas "kroppsliga eller själsliga krafter" riskerade påverkas negativt av att hon

- fick barn. Lena Lennerhed, *Historier om ett brott: Illegala aborter i Sverige på 1900-talet*, Stockholm 2008, 159.
- 512 "Protokoll, Kbr förbundsråd, 11.4.70", § 2225, SKLA, A 1: 4, RA. Denna syn sammanföll med den som presenterats i ett biskopsbrev från 1951. Efter att ha förkastat den fria aborten konstaterade biskoparna då att "endast där avlandet innebär ett uppenbart våld mot kvinnan, må hon själv begära abort". På samma sätt som Kyrkobröderna gjorde ett tjugotal år senare, krävdes i biskopsbrevet att samhället måste kunna ge kvinnan sociala och ekonomiska livsmöjligheter på annan väg än abort. *Ett brev i en folkets livsfråga*, 8–10. Det bör i sammanhanget också noteras att Kyrkobröderna, liksom andra abortmotståndare vid tiden, genomgående använde ordet "foster". Att i stället använda begrepp som "ofött barn" eller "individ med rättigheter" är ett språkbruk förknippat med 1990- och 2000-talen. Maud Eduards, *Kroppspolitik: Om Moder Svea och andra kvinnor*, 2:a uppl., Stockholm 2012, 104.
- 513 "Protokoll, Kbr förbundsråd, 11.4.70", § 2225, SKLA, A 1: 4, RA.
- 514 "Protokoll, Kbr förbundsråd, 11.4.70", § 2225, SKLA, A 1: 4, RA.
- 515 Jämför Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 161.
- 516 Kjell Barnekow et al., *Kärlek och äktenskap: Några synpunkter*, Stockholm 1969, 61–76. I förordet konstaterade ärkebiskop Ruben Josefson (1907–1972) att "centralrådet [...] inte velat utge betänkanandet som sitt eget" (s. 5), men bakom skriften stod flera framträdande personer från centralrådet.
- 517 John A.T. Robinson, *Gud är annorlunda*, Stockholm 1964.
- 518 McLeod, *The Religious Crisis*, 84–86, 228; Hugh McLeod, "'The Number One Religious Best-Seller': John Robinson's *Honest to God*", i David Gudmundsson, Alexander Maurits & Martin Nykvist (red.), *Classics in Northern European Church History over 500 Years: Essays in Honour of Anders Jarlert*, Frankfurt 2017, 217–238. Johanna Gustafsson Lundberg har kort sammanfattat Robinsons teologi och satt den i sin svenska kontext i Gustafsson, *Kyrka och kön*, 180–184. Se även Lennerhed, *Frihet att njuta*, 222–223.
- 519 "Motion i abortfrågan till Kyrkobrödernas rikskonvent i juni 1970", SKLA, F 1 a: 6, RA.
- 520 Harald Ljungström uttryckte sitt missnöje med revideringen av uttalandet, vilket skapade upprörd stämning vid 1970 års rikskonvent. "Rikskonvent polsk riksdag?", *Kbr* 46:4 (1970), 3–4; "Inget smussel", *Kbr* 46:4 (1970), 9–10.
- 521 "Protokoll, Kbr förbundsråd, 11.4.70", § 2225, SKLA, A 1: 4, RA. I sin skrivelse till biskopsmötet konstaterade förbundsrådet att det uppstått osäkerhet i Svenska kyrkans inställning till abortfrågan på grund av skriften *Kärlek och äktenskap*. "A. Tergel & K.E. Sundström t. Biskopsmötet, [?].8.70", SKLA, F 3 b: 2, RA.
- 522 "Kyrkornas världsråd, Biskopsmötet och abortfrågan", *Kbr* 47:2 (1971), 5–6. Thunbergs skrift var framtagen inom ramen för Ekumeniska nämnden, i vilken Thunberg fungerade som socialsekreterare. Bokens utgångspunkt liknar i flera avseenden Kyrkobrödernas och således även den som framlades i 1951 års biskopsbrev. Det var samhällets ansvar att skydda fostret alltifrån befruktningen, förutom i vissa nödfall. Kvinnans integritet och hennes möjligheter till utbildning och yrkesliv skulle inte säkras genom en friare abortlagstiftning, utan genom att samhället förändrades och erbjöd modern sådana förutsättningar.

- Anne-Marie Thunberg, *Välfärd för ofödda: Kris i abortfrågan*, Stockholm 1969, 7–11, 47–51.
- 523 "Kvinnans gloria", *Kbr* 47:2 (1971), 2.
- 524 "Vad är barmhärtighet i abortproblemet?", *Kbr* 48:1 (1972), 31; "Att bli till som människa", *Kbr* 48:6 (1972), 35.
- 525 "Bättre att slippa födas", *Kbr* 48:2 (1972), 21–22.
- 526 Att det var Ljungström som författat yttrandet framgår av "Motion nr 9, förbundsrådets yttrande", SKLA, F 1 a: 7, RA. Även en enskild kår avgav ett remissyttrande, se yttrandet från Karlskrona kyrkobrodrakår i *Abortfrågan: Remissyttranden över 1965 års abortkommittés betänkande Rätten till abort* (SOU 1971:58), SOU 1972:39, Stockholm 1972, 323.
- 527 *Abortfrågan*, 307–322; "W. Klingberg, Y. Wählstam & J. Collander t. Statsrådet och Chefen för justitiedepartementet, 19.9.71", SKLA, F 3 b: 2, RA; "W. Klingberg, Y. Wählstam & J. Collander t. Ledamöterna av Ekumeniska nämnden, 19.9.71", SKLA, F 3 b: 2, RA; "Förslag till uttalande beträffande abortlagstiftningen", SKLA, F 1 a: 7, RA.
- 528 "Förslag till uttalande beträffande abortlagstiftningen", SKLA, F 1 a: 7, RA.
- 529 *Abortfrågan*, 318; "W. Klingberg, Y. Wählstam & J. Collander t. Statsrådet och Chefen för justitiedepartementet, 19.9.71", SKLA, F 3 b: 2, RA. Att jämställa den fria aborten med nazistiska ideologier var ett återkommande inslag i Kyrkobrodernas argumentation, vilket möjligen kan förstås som ett sätt för Ljungström att göra upp med sitt förflutna inom SNF och Nationell Ungdom. Se till exempel *Abortfrågan*, 310, 318–319.
- 530 Jämför *Rätten till abort*, 18.
- 531 Ljungström föreslog denna lösning även i sin motion om förskolan, "Förskola och föräldrarätt", *Kbr* 48:1 (1972), 27.
- 532 Detta var i mångt och mycket en upprepning av vad som stadgats i 1920 års äktenskapslagstiftning, i vilken vikt lades vid att hushållsarbete och förvärvsarbete skulle värderas på samma sätt. Hirdman, Lundberg & Björkman, *Sveriges historia*, 78. Se även Kari Melby et al., *Inte ett ord om kärlek: Äktenskap och politik i Norden ca 1850–1930*, Göteborg 2006, 159–239; Zara Bersbo, "Självständig och beroende: 1921 års giftermålsbalk och den gifta kvinnans ekonomiska medborgarskap", i Bente Rosenbeck & Hanne Sanders (red.), *Det politiska äktenskapet: 400 års historia om familj och reproduktion*, Göteborg 2010, 163–189.
- 533 *Abortfrågan*, 322.
- 534 "Förslag till uttalande beträffande abortlagstiftningen", SKLA, F 1 a: 7, RA. Jämför "Motion i abortfrågan till Kyrkobrodernas rikskonvent i juni 1970", SKLA, F 1 a: 6, RA.
- 535 I själva verket var åsikterna om betänkandet nästan identiska i Kyrkobrodernas och ärkebiskopens yttranden, men i den senare diskuterades intressekonflikten mellan fostrets och kvinnans välbefinnande mer utförligt. I ärkebiskopens yttrande ifrågasattes Abortkommitténs betänkande och något försvar av fri abort var det inte fråga om. *Abortfrågan*, 96–108. Ljungström utvecklade denna kritik i "Kyrklig splittring i abortfrågan", *Kbr* 48:3 (1972), 15–17. På annan plats i tidskriften beskrevs ärkebiskopens yttrande i positiva ordalag. "Ärkebiskopen om abortbetänkandet", *Kbr* 48:2 (1972), 23–24.
- 536 "Motion nr 9, bilaga 8", SKLA, F 1 a: 7, RA.

- 537 "Världskyrkorådet tar upp abortfrågan", *Kbr* 49:1 (1973), 10.
- 538 "Abortlag", SFS 1974:595, Stockholm 1974.
- 539 "Protokoll, Kbr förbundsråd, 22.5.76", § 11, SKLA, A 1: 4, RA; "Protokoll, Kbr rikskonvent, 12-15.8.76", § 36, SKLA, A 1: 4, RA; "Kyrkobröderna skrev till riksdagspartierna", *Kbr* 52:4-5 (1976), 29.
- 540 *Om sexuallivet i Sverige: Värderingar, normer, beteenden i sociologisk tolkning*, SOU 1969:2, Stockholm 1969, 8.
- 541 *Om sexuallivet i Sverige*, 44.
- 542 "Regeringen till attack mot äktenskapet, II", *Kbr* 49:1 (1973), 11.
- 543 *Ett brev i en folkets livsfråga*, 8.
- 544 Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 107, 155.
- 545 *Äktenskap och familj i kristen belysning: Rapport från den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige*, Stockholm 1975, 36-37. Min kursivering.
- 546 Lennerhed, *Frihet att njuta*, 216-218.
- 547 *Tre sociologiska rapporter*, SOU 1975:24, Stockholm 1975; *Underhåll till barn och frånskilda*, SOU 1977:37, Stockholm 1977; *Att sambo och gifta sig: Fakta och föreställningar*, SOU 1978:55, Stockholm 1978; *Äktenskapsbalk: Förslag*, SOU 1981:85, Stockholm 1981.
- 548 *Familj och äktenskap*, SOU 1972:41, Stockholm 1972, 57-60.
- 549 "Upp till kulturkamp!", *Kbr* 47:8 (1971), 28.
- 550 "Motion nr 6", SKLA, F 1 a: 7, RA. Jämför "Kyrklig vigsel eller registrering?", *Kbr* 48:3 (1972), 20-21.
- 551 "Äktenskapslagstiftning", *Kbr* 48:7 (1972), 22; "A. Tergel & D. Friberg t. Biskops-mötet, 28.8.72", SKLA, F 3 b: 2, RA.
- 552 En kort sammanfattning av yttrandet finns publicerad i "Förbunds-PM om familj och äktenskap", *Kbr* 48:6 (1972), 33-34.
- 553 "P.M. till Familjelagsakkunnigas betänkande angående familj och äktenskap del I (SOU 1972:41)", SKLA, F 3 b: 2, RA.
- 554 "A. Tergel t. Riksdagens lagutskott, [?].4.73", SKLA, F 3 b: 2, RA. Skrivelsen finns också publicerad i "Kyrkobröderna till lagutskottet", *Kbr* 49:4 (1973), 9-13.
- 555 "Regeringen till attack mot äktenskapet, I", *Kbr* 48:7 (1972), 27-30. Lagförslaget beskrevs också som ett medvetet sätt för politikerna att utöva makt genom att placera barn på institutioner där barntillsynen styrdes av samhället och där barnens beteendemönster och värderingar kunde styras och kontrolleras. "Regeringen till attack mot äktenskapet, II", *Kbr* 49:1 (1973), 12-13.
- 556 "Regeringen till attack mot äktenskapet, II", *Kbr* 49:1 (1973), 11-12.
- 557 Maurits, *Den vackra och erkända patriarcalismen*, 205.
- 558 Eva Moberg, *Kvinnor och människor*, Stockholm 1962, 105-121. Se även Lennerhed, *Frihet att njuta*, 112-118.
- 559 *Familj och äktenskap*, 109.
- 560 "Det nya äktenskapet", *Kbr* 49:4 (1973), 16-17; "Det nya äktenskapet II", *Kbr* 49:5 (1973), 27-28; "Det nya äktenskapet III", *Kbr* 49:6 (1973), 22-23; "Det nya äktenskapet IV", *Kbr* 49:7 (1973), 13-14; "Det nya äktenskapet V", *Kbr* 49:8 (1973), 17-18; "Det nya äktenskapet VI", *Kbr* 50:1 (1974), 12-13.
- 561 "Det nya äktenskapet VI", *Kbr* 50:1 (1974), 13.
- 562 "Det nya äktenskapet V", *Kbr* 49:8 (1973), 17-18.

- 563 Jämför Mats Kumlien, *Finns det ett kristet synsätt på abort?*, Uppsala 2012, 39–40. Lena Lennerhed delar in de kristna debattörerna i 1960-talets sexual- och familjepolitiska frågor i två läger: de som drev en tydligt normativ linje och de som krävde ett något friare spelrum utifrån ett etiskt minimum. Lennerhed, *Frihet att njuta*, 218–224. Enligt hennes modell passar Kyrkobröderna in i det förra läget, tillsammans med bland andra Lewi Pethrus och andra KDS-debattörer.
- 564 Brown, *The Death of Christian Britain*, 179.
- 565 Sandström, *Den välplanerade sexualiteten*, 101.
- 566 Lennerhed, *Frihet att njuta*, 11.
- 567 Eduards, *Kroppspolitik*, 88–89, 91. Om den abortpolitiska diskursens bild av kvinnor som lättpåverkade offer, se Lennerhed, *Historier om ett brott*, 149–167; Eduards, *Kroppspolitik*, 94. Sekelskiftets kvinnorörelse och dess inställning till sexualitet och avhållsamhet finns tecknad i Ulla Manns, *Den sanna frigörelsen: Fredrika-Bremer-förbundet 1884–1921*, Stockholm 1997.
- 568 Gustafsson, *Kyrka och kön*, 184–185.
- 569 *Om en kristen sexualsyn: Biskopsmötets svar till Samkristna skolnämnden*, Lund 1973. Citatet från s. 5.
- 570 Hirdman, Lundberg & Björkman, *Sveriges historia*, 584–585.
- 571 Hill, *Befria mannen!*, 133–136.
- 572 Pasture, "Christendom and the Legacy of the Sixties", 113–114. Jämför Brown, *The Death of Christian Britain*, 170–192.
- 573 I en svenskkyrklig kontext förekom redan på 1970-talet emellertid vissa inlägg om homosexualitet, se Gustafsson, *Kyrka och kön*, 267–271.
- 574 Mosse, *The Image of Man*, 56–76.
- 575 Se till exempel Davidoff & Hall, *Family Fortunes*, 229–271, 329–343; Tosh, *A Man's Place*.
- 576 Hill, *Befria mannen!*, 39–40.
- 577 Att framställa hemmafrun som ett traditionellt ideal för kvinnan är ett historiemissbruk som är vanligt förekommande i flera kristna sammanhang. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, rev. uppl., New York 1999, 43.

5. Manlig särorganisering och kvinnors villkor

- 578 Detta påtalas också i Oloph Bexell, "[Recension av] Yvonne Maria Werner, red.: Kristen manlighet. Ideal och verklighet", KÅ 109 (2009), 221. Ett undantag, som handlar om särorganisering i kristna ungdomsorganisationer, är Elin Malmer & Erik Sidenvall, "Christian Manliness for Women? Contradictions of Christian Youth Organization in Early 20th-Century Sweden", *Scandinavian Journal of History* 34 (2009), 394–413.
- 579 Om dessa två rörelser, se framför allt Allen, *Rise Up, O Men of God*.
- 580 Delap, "Be Strong and Play the Man".
- 581 Winter, *Making Men, Making Class*.
- 582 Van Osselaer, *The Pious Sex*, 185–221; Van Osselaer, "From That Moment On".
- 583 Citerad i Greta Wieselgren, *Den höga tröskeln: Kampen för kvinnas rätt till ämbete*, Lund 1969, 234.

- 584 Hirdman, "Kvinnorna i välfärdsstaten", 209–214; Rydström & Tjeder, *Kvinnor, män och alla Andra*, 170–172. Som Rydström och Tjeder noterar "dominerade männen och gubbväldet var starkt" i politiken, trots enskilda kvinnors genom-brott (s. 183).
- 585 Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 208–212. För utförligare redogörelser om beslutets bakgrund och konsekvenser, se Boel Hössjer Sundman (red.), *Äntligen stod hon i predikstolen! Historiskt vägval 1958*, Stockholm 2008.
- 586 Boel Hössjer Sundman, "Margit Rigmor Sahlin", SKBL, www.skbl.se/sv/artikel/MargitSahlin, hämtad 2019-04-15; Erland Bohlin & Harald Bohlin, "Anna Bohlin", SÖ, https://litteraturbanken.se/översättarlexikon/artiklar/Anna_Bohlin, hämtad 2019-04-15; Martling, *Fädernas kyrka och folkets*, 134; Wejryd, *Svenska kyrkans syföreningar*. Detta är personer och föreningar som allttjämt är eftersatta i den kyrkohistoriska forskningen.
- 587 Diakoniråden upplevdes i församlingarna motsvara kyrkobrödrakårerna. Där det fanns ett råd upplevdes inte behovet av en kår finnas. Så skriver till exempel en mottagare av ett cirkulär om Kyrkobrödernas arbete: "vid pastor O[ll]e Ny-stedts besök här i staden för några veckor sedan bildades en sammanslutning kallad diakoniråd (varav jag blev medlem) med samma syfte som Kyrkobrö-derna. Det torde nu vara lämpligast att se vad denna organisation kan uträtta innan någon ny startas". "E. Grip t. M. Fryklund, 20.2.19", SKLA, E 1: 1, RA. Jämför "T. Bergdahl t. M. Fryklund, 27.4.20", SKLA, E 1: 1, RA.
- 588 "Protokoll, Kbr årsmöte, 22.11.19", § 8, SKLA, A 1: 1, RA.
- 589 "Protokoll fört vid sammanträde med kristligt intresserade lekmän, 1.1.19", § 1, SKLA, E 1: 1, RA.
- 590 "C.V. Prytz t. C. Alm & E. Sahlin, 1.5.20", SKLA, E 1: 1, RA. Även Sune Fritjofsson (1887–1966) såg det som ett problem att Kyrkobröderna riktade sin verksamhet endast till män – "även kvinnor måste naturligtvis vara med" i denna typ av församlingsrörelse. "S. Fritjofsson t. M. Fryklund, 5.3.20", SKLA, E 1: 1, RA. Jämför brev daterade 16.12.19; 27.5.20.
- 591 "Protokoll, Kbr generalråd, 11.1.27", § 4, Protokollsbok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.
- 592 Van Osselaer, *The Pious Sex*, 142–147.
- 593 Se till exempel "Generalkonventet", *Kbr* 2:7–10 (1926), 32; "Från våra kårer", *Kbr* 3:6 (1927), 26; "Generalkonventet", *Kbr* 3:11 (1927), 59; "Från våra kårer", *Kbr* 4:11–12 (1928), 102; "Ur årsrapporterna", *Kbr* 6:1 (1930), 4; "Från våra kårer", *Kbr* 6:2 (1930), 16–22; "Ur årsrapporterna", *Kbr* 6:3 (1930), 45; "Från våra kårer", *Kbr* 6:4–5 (1930), 61; "Från våra kårer", *Kbr* 6:6 (1930), 75; "Ur årsrapporterna", *Kbr* 6:6 (1930), 81; "Från våra kårer", *Kbr* 6:7 (1930), 100; "Från våra kårer", *Kbr* 7:2 (1931), 23.
- 594 "Från våra kårer", *Kbr* 4:11–12 (1928), 102.
- 595 Rydström & Tjeder, *Kvinnor, män och alla Andra*, 134–137, 154–155.
- 596 Jämför Helena Tolvhed, *På damsidan: Femininitet, motstånd och makt i svensk idrott 1920–1990*, Göteborg 2015, 39.
- 597 Lena Eskilsson, *Drömmen om kamratsamhället: Kvinnliga medborgarskolan på Fogelstad 1925–35*, Stockholm 1991, 65.
- 598 Hirdman, "Kvinnorna i välfärdsstaten", 209–210.
- 599 Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 148–158.

- 600 Om folkkyrklighetens relation till högkyrkligheten och ”den nya kyrkosynen”, se Claesson, *Folkhemmets kyrka*, 380–386; Ragnar Persenius, *Kyrkans identitet: En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952*, Stockholm 1987, 111–114.
- 601 ”Motion från Södertälje kyrkobrödrakår”, SKLA, F 1 a: 3, RA.
- 602 ”Våra uppgifter”, *Kbr* 1:4–5 (1925), 4–5.
- 603 Ekström, *Makten över kyrkan*, 69–76; Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, 255–260. Rädslan för massutträden kommer till uttryck i ärkebiskop Yngve Brilioth (1891–1959) radioanförande den 1 januari 1952, den dagen då religionsfrihetslagen trädde i kraft. Brilioth uppmanade då alla som övervägde att lämna kyrkan ”att besinna allvaret i detta steg – att fråga sig: Gör jag rätt i att slita bandet med mina fäders kyrka, att undandra henne mitt stöd i hennes strävan att förkunna den kristna tron och hävda den kristna sedelagen? Gör jag rätt mot mina barn, om jag ställer dem utanför varje religiös gemenskap? Vart kommer deras väg att leda – till ett annat samfund eller till den stora tomheten – till en andlig ödemark?” ”Ärkebiskopen om religionsfrihetslagen”, VK 91:3 (1952), 3.
- 604 Tolvhed, *På damsidan*, 119–120.
- 605 ”Protokoll, Kbr generalråd AU, 15.8.51”, § 249d, SKLA, A 1: 2, RA.
- 606 ”Protokoll, Kbr generalråd, 17.8.51”, § 259d, SKLA, A 1: 2, RA.
- 607 ”Protokoll, Kbr generalkonvent, 17–19.8.51”, § 285, SKLA, A 1: 2, RA. Se även ”Generalkonventet i Sundsvall”, *Kbr* 27:5 (1951), 103.
- 608 ”Grupp för kvinnor i Eksjö kyrkobrödrakår diskuterad”, *Kbr* 27:8 (1951), 138–139.
- 609 ”Motion till Kyrkobrödernas generalkonvent 1953”, SKLA, F 1 a: 3, RA; ”Program för Kyrkoförbundet”, SKLA, A 1: 2, RA.
- 610 ”Protokoll, Kbr generalkonvent, 14–16.8.53”, § 457, SKLA, A 1: 2, RA. Jämför ”Generalkonventets beslut”, *Kbr* 29:5 (1953), 100.
- 611 *Motioner som komma att behandlas vid Kyrkobrödernas jubileumskonvent i Uppsala den 22–24 augusti 1958*, Stockholm 1958, 7, SKLA, F 1 a: 4, RA.
- 612 ”Protokoll, Kbr jubileumskonvent, 23.8.58”, § 22, SKLA, A 1: 3, RA.
- 613 ”Protokoll, Kbr organisationskommitté, 21.2.59”, § 3, SKLA, A 1: 3, RA.
- 614 *Betänkande med förslag rörande Kyrkobrödernas organisation avgivet av 1958 års organisationskommitté*, 9, SKLA, B 3: 1, RA.
- 615 *Betänkande med förslag rörande Kyrkobrödernas organisation avgivet av 1958 års organisationskommitté*, 10, SKLA, B 3: 1, RA.
- 616 ”Protokoll, Kbr generalkonvent, 18–21.8.60”, § 1117, SKLA, A 1: 3, RA.
- 617 ”Ordet fritt”, *Kbr* 34:6 (1958), 168.
- 618 ”Motion Till Kyrkobrödernas Rikskonvent i Visby 1966”; ”Motion till Kyrkobrödernas Rikskonvent 1966”; ”Till Kyrkobrödernas Rikskonvent 1966”, SKLA, F 1 a: 6, RA.
- 619 Denna iakttagelse hade visst fog för sig, då det från och med 1950-talet blev allt ovanligare med könssegregerade aktiviteter och vardagen kom i större utsträckning att kretsa kring familjekonstellationen. Se exempelvis McLeod, *The Religious Crisis*, 171–172.
- 620 ”Oförenligt med tidens anda” ansågs det könssegregerade arbetet vara också av Väskinde kyrkobrödrakår. ”Motion till Kyrkobrödernas Rikskonvent 1966”, SKLA, F 1 a: 6, RA. Kårerna i Rogberga, Öggestorp och Ödestugu såg

- det homosocialt organiserade arbetet som "ensidigt och konservativt". "Till Kyrkobrödernas Rikskonvent 1966", SKLA, F 1 a: 6, RA.
- 621 Se till exempel "Kyrkliga mötet i Malmö", *Kbr* 3:1-3 (1927), 25. Jämför Van Osselaer, *The Pious Sex*, 185.
- 622 "Motion Till Kyrkobrödernas Rikskonvent i Visby 1966", SKLA, F 1 a: 6, RA.
- 623 "Protokoll, Kbr AU, 20.5.66", § 1761, SKLA, A 1: 3, RA.
- 624 "Protokoll, Kbr rikskonvent, 18-21.8.66", § 23, SKLA, A 1: 3, RA. Jämför "Bröder och systrar", *Kbr* 42:4 (1966), 103.
- 625 "Inlägget som kom bort", *Kbr* 42:6 (1966), 186-188.
- 626 I bilagan till protokollet, "Direktiv för utredning", har någon vid detta alternativ för hand skrivit "som det nu är!" Detta framstår som en korrekt analys, vilket framgår av tidigare noterade iakttagelser om medlemmarnas fruars kontinuerliga deltagande vid Kyrkobrödernas aktiviteter.
- 627 "Protokoll, Kbr förbundsrad, 12.12.66", § 1838, SKLA, A 1: 3, RA.
- 628 *1966 års organisationsutredning*, Falun 1969, 7-9, SKLA, F 3 a: 1, RA.
- 629 *1966 års organisationsutredning*, Falun 1969, 9-10, SKLA, F 3 a: 1, RA.
- 630 *1966 års organisationsutredning*, Falun 1969, 10-12, SKLA, F 3 a: 1, RA.
- 631 "1968 [sic] års Organisationsutredning: Kårkommentarer, Fråga E", SKLA, F 3 a: 1, RA.
- 632 *1966 års organisationsutredning*, Falun 1969, 12-14, SKLA, F 3 a: 1, RA.
- 633 Den historik som publicerades i häftet är ett sammandrag av en något längre uppsats, vilken bifogades till originalbetänkandet. Jag beaktar endast den publicerade versionen eftersom det var den som de flesta av förbundets medlemmar tog del av.
- 634 *1966 års organisationsutredning*, Falun 1969, 15-19, SKLA, F 3 a: 1, RA. Axel Gustavsson skrev i anslutning till sitt svar på enkäten för enskilda personer en utförlig kommentar till Estborns historik och erbjöd därmed även en alternativ sådan. Han menade att Carl Alm i sina initiativ under 1900- och 1910-talen hade önskat se både män och kvinnor som medlemmar, vilket stadgeförlagen vittnade om. Det var enligt Gustavsson i stället Söderblom och ungkyrkomännen som mot Alms vilja drivit igenom förslaget att bilda ett förbund för män, vilket Alm till slut accepterade. Han menade att de klubbar för män som i historiken lyfts fram som ideal bara var inriktade på "sällskapstrevnad" och menade att en sann kristen sammanslutning i stället skulle vila på Gal. 3:28: "Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man och kvinna: alla ären i ett i Kristus Jesus." Vidare hävdade Gustavsson att den historiska erfarenhet som förbundets ledning ansåg sig ha och som visade att det krävdes en homosocial sammanslutning för att aktivera männen inte var någon egentlig erfarenhet. Eftersom Kyrkobröderna under sin långa historia bara nått framgångar under ett tjugotal år måste, menade Gustavsson, förbundet erkänna att aktiveringen av männen misslyckats och att det därför behövdes ett förbund för män och kvinnor. "Bilaga till frågeformuläret från utredningskommittén", SKLA, F 3 a: 2, RA.
- 635 Precis som med Estborns uppsats rör det sig här om ett sammandrag, vilket är det som uteslutande kommer att beaktas.
- 636 *1966 års organisationsutredning*, Falun 1969, 19-21, SKLA, F 3 a: 1, RA.
- 637 *1966 års organisationsutredning*, Falun 1969, 22-25, SKLA, F 3 a: 1, RA.
- 638 *1966 års organisationsutredning*, Falun 1969, 22-29, SKLA, F 3 a: 1, RA.

- 639 1966 års organisationsutredning, Falun 1969, 29–30, SKLA, F 3 a: 1, RA. Det ska sägas att organisationskommittén inte var helt enig i sitt förslag. Även om ingen reservation inkom övervägde Axel Gustavsson allvarligt en sådan, det framkommer i ett brev till kommitténs ordförande Leif Eeg-Olofsson. Gustavsson ändrade sig dock efter en tid; han konstaterade att han inte kunde påverka ”den stora skaran av konservativa kyrkobroder med en nästan gammal österländsk uppfattning att inse, hur den svenska kvinnan är”. Han menade att många kyrkobroder och män i övrigt tillskrev kvinnorna en passivitet i religiöst och samhälleligt avseende, något som inte kunde motverkas med hjälp av en kort reservation. Trots utebliven reservation påpekade han i brevet att en vidgad organisation var nödvändig eftersom också kvinnorna vid denna tid blivit sekulariserade och att avkristningen av samhället därför var påtagligare än någonsin. ”A. Gustavsson t. L. Eeg-Olofsson, 3.7.69”, SKLA, F 3 a: 2, RA. Bilden som Gustavsson målar upp stämmer väl överens med den hos historiker som Callum G. Brown, Hugh McLeod och Patrick Pasture, som ser 1960-talet som en brytpunkt i sekulariseringsprocessen. En av anledningarna till den intensifierade sekulariseringen var enligt Brown, McLeod och Pasture just att kvinnorna i hög utsträckning klippte banden med kyrkan under 1960-talet. Brown, *The Death of Christian Britain*, 175–192; McLeod, *The Religious Crisis*, 161–187; Pasture, ”Christendom and the Legacy of the Sixties”.
- 640 ”Protokoll, Kbr AU, 17.2.70”, § 2181, SKLA, A 1: 4, RA. Samtliga svarsblanketter finns i SKLA, F 3 a: 8, RA.
- 641 ”Protokoll, Kbr förbundsrad, 11.4.70”, § 2224, SKLA, A 1: 4, RA.
- 642 ”Protokoll, Kbr rikskonvent, 25–28.6.70”, § 14, SKLA, A 1: 4, RA. Värt att notera är att beslutet inte ens i förbigående nämndes i 1970 års ”konventsnummer” av *Kyrkobroderna*. Kbr 46:4 (1970).
- 643 ”Protokoll, Kbr förbundsrad AU, 19.11.75”, § 25, SKLA, A 1: 4, RA.
- 644 Bengt Stolt, ”Ett århundrade av frivilligkårsverksamhet”, i Rolf Larsson (red.), *Med Jesus fram: Uppsala kyrkliga frivilligkår – arvet, nuet och framtiden*, Skellefteå 2010, 50, 54; ”E. Billing & O. Lindberg t. Kyrkobrodernas Generalkonvent, 6.12.18”, SKLA, E 1: 1, RA. I historiken över Kyrkobroderna som utgavs i samband med förbundets tjugoförårsjubileum noterar författaren att ”då frivilligkåren även stod öppen för kvinnliga ledamöter och redan var ansluten till Kristliga studentförbundet, måste dess inträde [i Kyrkobroderna] visserligen ske med vissa förbehåll”. Erik Timelin, *Lekmannagärning i Sveriges kyrka*, 44. Vilka dessa förbehåll var framgår dock varken av jubileumsskriften eller arkivhandlingarna. Men i sin helhet var Frivilligkårens anslutning en formell åtgärd, vilken saknade betydelse för det praktiska arbetet i både Frivilligkåren och Kyrkobroderna.
- 645 Se till exempel ”Program för Kyrkobrodernas rikskonvent i Sigtuna 3–6/8 1972”, SKLA, K 1: 16, RA; ”Program, Rikskonvent 1976”, SKLA, K 1: 16, RA. Under 1974 års rikskonvent fanns det i samband med förhandlingarna en så kallad ”damernas hylla”, till vilken de närvarande kvinnorna var förpassade. ”Förhandlingarna”, Kbr 50:4–5 (1974), 25.
- 646 För en introduktion till studieveckorna, se Algot Tergel, ”Studieveckor och konferenser”, i Carl H. Nilsson, *Kyrkobroderna: En orientering och handledning*, 3:e uppl., Stockholm 1955, 59.

- 647 En liknande uppdelning, men mellan präster och deras fruar, kunde göra sig gällande vid prästkonvent. Alexander Maurits, "Prästfrurollen under förändring: Prästfruar verksamma i Växjö stift omkring 1920–1987 berättar", i Ulrika Lagerlöf Nilsson & Birgitta Meurling (red.), *Vid hans sida: Svenska prästfruar under 250 år – ideal och verklighet*, Skellefteå 2015, 82.
- 648 "Protokoll, Kbr rikskonvent, 1–4.8.74", § 38, SKLA, A 1: 4, RA; "Motion till Kyrkobroderernas Rikskonvent i Linköping år 1974: Beträffande kvinnligt medlemskap i förbundet", SKLA, F 1 a: 10, RA; "Motion till Kyrkobroderernas Rikskonvent i Linköping den 1–4 augusti 1974 angående stadgeändring avseende § 1 i stadgar för kyrkobroder", SKLA, F 1 a: 10, RA.
- 649 "Förhandlingarna", *Kbr* 50:4–5 (1974), 31–32.
- 650 "Kvinnor med i förbundet!", *Kbr* 50:4–5 (1974), 56.
- 651 "Protokoll, Kbr förbundsrad AU, 21.5.76", §§ 8, 13, SKLA, A 1: 4, RA.
- 652 "Protokoll, Kbr förbundsrad, 22.5.76", § 9, SKLA, A 1: 4: RA.
- 653 "Protokoll, Kbr rikskonvent, 12–15.8.76", § 38, SKLA, A 1: 4, RA. Jämför "Kvinnor kommer med oss", *Kbr* 52:4–5 (1976), 25–27.
- 654 "Jag menar", *Kbr* 53:2 (1977), 16.
- 655 "Protokoll, Kbr förbundsrad AU, 2.6.78", § 14, bilaga 9, SKLA, A 1: 5, RA. En summering av enkätundersökningens resultat finns även i "Stort intresse för enkäten om kvinnliga medlemmar", *Kbr* 54:3 (1978), 15–17.
- 656 Axelsson & Sundström, *Svenska kyrkans lekmanaförbund 90 år*, 14.
- 657 "Protokoll, Kbr förbundsrad, 3.6.78", § 6, SKLA, A 1: 5, RA.
- 658 "Protokoll, Kbr rikskonvent, 3–6.8.78", §§ 29, 41, SKLA, A 1: 5, RA. Jämför "Kvinnligt medlemskap fastställt", *Kbr* 54:4–5 (1978), 30–33.
- 659 *Kyrkobrodererna rikskonvent: Uppsala 3–6 augusti 1978*, 31–34, SKLA, F 1 a: 12, RA.
- 660 "Protokoll, Kbr rikskonvent, 3–6.8.78", § 31, SKLA, A 1: 5, RA.
- 661 "Protokoll, Kbr rikskonvent, 3–6.8.78", § 40, SKLA, A 1: 5, RA; *Kyrkobrodererna rikskonvent: Uppsala 3–6 augusti 1978*, 65–66, SKLA, F 1 a: 12, RA.
- 662 Protokoll från rikskonventet saknas, men att stadgarna antogs framgår av "Protokoll, SKL förbundsrad, 27.8.84", §§ 2, 8a, SKLA, A 1: 9, RA.
- 663 "Förslag till stadgar", SKLA, F 1 a: 17, RA.
- 664 Redan 1930 ventilerades i förbundets tidskrift åsikten att brodernas verksamhet var viktigare än syföreningarnas. I ett referat av en artikel ur tidskriften *Ärkestiftet* rekommenderade skribenten bildandet av "församlingskretsar", vilka beskrevs som viktigare än både ungdoms- och syföreningar. Det var som församlingskretsar Kyrkobroderernas kårer var tänkta att fungera, vilket förklarar varför de refererade artikeln i sin egen tidskrift. "Eko", *Kbr* 6:3 (1930), 50–52.
- 665 Wejryd, *Svenska kyrkans syföreningar*, 456–461.
- 666 Södling, *Oreda i skapelsen*, 284. Detta kännetecknade även kvinnornas inträde i offentligheten under efterkrigstiden. I det expanderande välfärdssamhället skapades då en offentlig sektor för omhändertagande, vilken ansågs särskilt lämplig för kvinnor. Tim Knudsen, "Kvindernes indtog i det offentlige: Fra den maskuline stat til det feminiserede offentlige", *Nordisk Administrativt Tidsskrift* 75:4 (1994), 305–330.
- 667 Problemet med kvinnans dubbla roller uppmärksammades för första gången i omfattande utsträckning i samband med att Eva Moberg i början av 1960-talet

- publicerade sin essä "Kvinnans villkorliga frigivning". Se Moberg, *Kvinnor och människor*, 105–121. I kyrkohistorien har denna utveckling belagts bland annat när det gäller prästfruar. Maurits, "Prästfrurollen under förändring", 86–91. Se även McLeod, *The Religious Crisis*, 173; Linda Woodhead, "Gendering Secularization Theory", *Social Compass* 55 (2008), 188–189.
- 668 Fredrikson, "Församlingsarbetet och männen", 145.
- 669 Detta resonemang var synligt bland annat i Fredrik Clasons artikel "Kyrkan och lekmännen", VL 10:24 (1919), 322.
- 670 Hirdman, *Genus*, 65–70. Citatet från s. 67. Jämför Johanna Gustafsson Lundberg, "Feministiska perspektiv på teologi och etik – en introduktion", i Maria Jansdotter Samuelsson, Johanna Gustafsson Lundberg & Annika Borg, *Kön, teologi och etik: En introduktion*, Lund 2011, 12–15.
- 671 Tjeder, *The Power of Character*, 282–283. Jag har i en tidigare artikel argumenterat för att implicit misogyni inte förekom i Kyrkobrödernas organisation. Nykvist, "Vi män höra ock Guds rike till!", 99. Jag grundade min analys på att förbundets medlemmar återkommande presenterade kvinnornas arbete som betydelsefullt, men den visade sig ha varit förhastad. Kyrkobröderna bidrog genom sitt könssegregerade arbete på ett påtagligt sätt till att kvinnor utestängdes från församlingslivet, och tystnaden i frågan om kvinnors medlemskap kan förstås som implicit misogyni i det att det togs för givet att kvinnorna inte var välkomna.
- 672 Holgersson, "Homosocialitet", 35.
- 673 Wahl et al., *Det ordnar sig*, 124; Meuser, "Homosociality", 396.
- 674 Jämför Tjeder, *The Power of Character*, 282.

Källor och litteratur

Otryckta källor

Arninge

Riksarkivet (RA)

Svenska kyrkans lekmannaförbunds arkiv (SKLA)

- A 1: 1 Protokoll från Generalrådet, Förbundsrad, Arbetsutskott, Rikskonvent (1917–1946)
- A 1: 2 Protokoll från Generalrådet, Förbundsrad, Arbetsutskott, Rikskonvent (1947–1956)
- A 1: 3 Protokoll från Generalrådet, Förbundsrad, Arbetsutskott, Rikskonvent (1956–1968)
- A 1: 4 Protokoll från Generalrådet, Förbundsrad, Arbetsutskott, Rikskonvent (1969–1976)
- A 1: 5 Protokoll från Generalrådet, Förbundsrad, Arbetsutskott, Rikskonvent (1976–1980)
- A 1: 9 Protokoll från Generalrådet, Förbundsrad, Arbetsutskott, Rikskonvent (1984–1988)
- B 3: 1 Eget tryck. Övrigt (1921–1982)
- E 1: 1 Korrespondens och inkomna handlingar: Huvudserie (1918–1926)
- E 1: 2 Korrespondens och inkomna handlingar: Huvudserie (1927–1932)
- F 1 a: 1 Handlingar rörande General-, Riks- och Jubileumskonvent (1918–1935)
- F 1 a: 3 Handlingar rörande General-, Riks- och Jubileumskonvent (1941–1953)
- F 1 a: 4 Handlingar rörande General-, Riks- och Jubileumskonvent (1955–1958)
- F 1 a: 6 Handlingar rörande General-, Riks- och Jubileumskonvent (1966–1970)
- F 1 a: 7 Handlingar rörande General-, Riks- och Jubileumskonvent (1972)
- F 1 a: 10 Handlingar rörande General-, Riks- och Jubileumskonvent (1974)
- F 1 a: 12 Handlingar rörande General-, Riks- och Jubileumskonvent (1978)
- F 1 a: 17 Handlingar rörande General-, Riks- och Jubileumskonvent (1984)

- F 3 a: 1 Strukturutredning rörande kvinnligt medlemskap (1960–1969)
F 3 a: 2 Strukturutredning rörande kvinnligt medlemskap (1966–1969)
F 3 a: 8 Strukturutredning rörande kvinnligt medlemskap (1969)
F 3 b: 1 Utredningar och yttranden, Övrigt (1954–1975)
F 3 b: 2 Utredningar och yttranden, Övrigt (1971–1982)
F 5: 1–3 Handlingar angående Harald Ljungström (1972–1980)
K 1: 16 Fotografier (1964–1969)

Stockholm

Stockholms stadsarkiv (SSA)

Bergman–Olson–Almska samlingarna (BOAS)

D: 3 Biographica: Carl Alm d. y. (1870–1954)

Uppsala

Uppsala universitetsbibliotek (UUB)

Nathan Söderbloms samling (NSS)

Brev från Oscar Mannström

Periodika

Dagens Nyheter

Expressen

Församlingsbladet

Kyrkobröderna: Organ för Svenska kyrkans lekmanaförbund

Meddelanden till Stockholms Kyrkobroder

Upsala Nya Tidning

Vecko-Revyn

Vår Kyrka

Vår Lösen

Östergötlands Dagblad

Tryckta källor och litteratur

Abortfrågan: Remissyttranden över 1965 års abortkommittés betänkande Rätten till abort (SOU 1971:58), SOU 1972:39, Stockholm 1972.

”Abortlag”, SFS 1974:595, Stockholm 1974.

Abrams, Lynn, *The Making of Modern Woman: Europe, 1789–1918*, London 2002.

Ahlmark-Michanek, Kristina, *Jungfrutro och dubbelmoral*, Malmö 1962.

Aldén, Lars, *Stiftskyrkans förnyelse: Framväxten av stiftsmöten och stiftsråd i Svenska kyrkan till omkr. 1920*, Lund 1989.

Algotsson, Karl-Göran, *Från katekestväg till religionsfrihet: Debatten om religionsundervisningen i skolan under 1900-talet*, Stockholm 1975.

- Allen, L. Dean, *Rise Up, O Men of God: The "Men and Religion Forward Movement" and the "Promise Keepers"*, Macon, GA 2002.
- Alm, Anna, *På storstadens gränsmarker: Frivilligt kyrkligt arbete 1893–1918*, Stockholm 1918.
- Alvesson, Mats & Kaj Sköldberg, *Tolkning och reflektion: Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*, 2:a uppl., Lund 2008.
- Ambjörnsson, Ronny, *Den skötsamme arbetaren: Idéer och ideal i ett norrländskt sågverkssamhälle 1880–1930*, 2:a uppl., Stockholm 1998.
- Anderson, Olive, "The Growth of Christian Militarism in Mid-Victorian Britain", *The English Historical Review* 86 (1971), 46–72.
- Aronson, Torbjörn, *Den unge Manfred Björkquist: Hur en vision av kristendomens möte med kultur och samhälle växer fram*, Uppsala 2008.
- , "Manfred Björkquist: Ungkyrkorörelsens ledare, Sigtunastiftelsens grundare och Stockholms stifts förste biskop", i Vivi-Ann Grönqvist (red.), *Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare*, Skellefteå 2008, 19–50.
- Att sambo och gifta sig: Fakta och föreställningar*, SOU 1978:55, Stockholm 1978.
- Axelson, Harder, "Vårt förbunds organisation: Uppgifter om kårer och medlemsantal samt om stiftskonvent, konventsråd, generalkonvent och generalråd", i Tuve Fredrikson (red.), *Kyrkobröderna: En kort orientering och handledning*, 2:a uppl., Stockholm 1945, 19–23.
- Axelsson, Carl-Axel & Karl Erik Sundström, *Svenska kyrkans lekmannaförbund 90 år, 1918–2008*, U.o. 2008.
- Baker, William J., *Playing with God: Religion and Modern Sport*, Cambridge, MA 2007.
- Barnekow, Kjell et al., *Kärlek och äktenskap: Några synpunkter*, Stockholm 1969.
- Baron, Dennis, *Grammar and Gender*, New Haven, CT 1986.
- Bartkowski, John P., *The Promise Keepers: Servants, Soldiers, and Godly Men*, Piscataway, NJ 2004.
- Beasley, Christine, "Reply to Messerschmidt and to Howson", *Men and Masculinities* 11:1 (2008), 114–115.
- , "Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World", *Men and Masculinities* 11:1 (2008), 86–103.
- Beauvoir, Simone de, *Det andra könet*, Stockholm 2002.
- Bederman, Gail, "The Women Have Had Charge of the Church Work Long Enough: The Men and Religion Forward Movement of 1911–1912 and the Masculinization of Middle-Class Protestantism", *American Quarterly* 41 (1989), 432–465.
- Bergfeldt, Börje, *Den teokratiska statens död: Sekularisering och civilisering i 1700-talets Stockholm*, Stockholm 1997.
- Berggren, Anne Marie (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Stockholm 1999.
- Bersbo, Zara, "Självständig och beroende: 1921 års giftermålsbalk och den gifta kvinnans ekonomiska medborgarskap", i Bente Rosenbeck & Hanne Sanders (red.), *Det politiska äktenskapet: 400 års historia om familj och reproduktion*, Göteborg 2010, 163–189.
- Bexell, Oloph, *Sveriges kyrkohistoria: 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Stockholm 2003.

- , "[Recension av] Yvonne Maria Werner, red.: Kristen manlighet. Ideal och verklighet", KÅ 109 (2009), 220–222.
- , "Kyrkan i sin samtid vid förra sekelskiftet: Några tendenser med exempel från Lunds stift", i Hans Wahlbom (red.), *De ändrade relationernas århundrade: Lunds stift under 1900-talet*, Lund 2011, 9–38.
- Bird, Sharon R., "Welcome to the Men's Club: Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity", *Gender & Society* 10 (1996), 120–132.
- Björkquist, Manfred, *Kyrklig folkhögskola: Ett program*, Uppsala 1908.
- , "Kyrkobrödernas uppgift i samhälle och kyrka: Några synpunkter", i Tuve Fredrikson (red.), *Kyrkobröderna: En kort orientering och handledning*, 2:a uppl., Stockholm 1945, 26–30.
- , "Lekmannakyrkan", i Axel Bromander (red.), *Alltså arbeta vi vidare: Minnesskrift vid Kyrkobrödernas fyrtioårsjubileum 1958*, Tierp 1958, 7–19.
- Blaschke, Olaf, "Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?", *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38–75.
- , "Fältmarskalk Jesus Kristus: Religiös remaskulinisering i Tyskland", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 23–50.
- , "The Unrecognised Piety of Men: Strategies and Success of the Re-masculinisation Campaign around 1900", i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 21–45.
- Blomgren, Anders, "Kårarbetet i praktiken", i *Lekmän i kyrkan: En handbok för kyrkobröder*, Stockholm 1962, 120–128.
- Bohlin, Erland & Harald Bohlin, "Anna Bohlin", SÖ, https://litteraturbanken.se/översättarlexikon/artiklar/Anna_Bohlin, hämtad 2019-04-15.
- Bohlin, Torsten, *Herdabrev till prästerskapet inom Härnösands stift*, Stockholm 1935.
- Bohman, Nils, "Bergman", SMK, vol. 1, Stockholm 1942, 261.
- Bourdieu, Pierre, *Praktiskt förnuft: Bidrag till en handlingsteori*, Göteborg 1995.
- Braude, Ann, "Women's History Is American Religious History", i Thomas A. Tweed (red.), *Retelling U.S. Religious History*, Berkeley, CA 1997, 87–107.
- , *Sisters and Saints: Women and American Religion*, Oxford 2007.
- Bredberg, William, "Övriga sällskap och organisationer", i Gunnar Westin et al. (red.), *Svenska folkrörelser*, vol. 2, Stockholm 1937, 205–245.
- Brilioth, Yngve, *Herdabrev till Växjö stift*, Lund 1938.
- Brohed, Ingmar, "Sverige: Folkkyrkans ordning, staten och de politiska partierna", i Jens Holger Schjørring (red.), *Nordiske Folkekirker i opbrud: National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus 2001, 175–190.
- , *Sveriges kyrkohistoria: 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Stockholm 2005.
- , "'Frivilliga verksamhetsformer' avspeglade i visitations- och prästmötesprotokoll de första decennierna av 1900-talet", i Hans Wahlbom & Lennart Jonsson (red.), *De ändrade relationernas århundrade: Lunds stift under 1900-talet*, Lund 2011, 45–56.
- Bromander, Axel (red.), *Alltså arbeta vi vidare: Minnesskrift vid Kyrkobrödernas fyrtioårsjubileum 1958*, Tierp 1958.

- Brown, Callum G., *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800–2000*, London 2001.
- Brännström, Olaus, *Peter Fjellstedt: Mångsidig men entydig kyrkoman*, Uppsala 1994.
- Busch, Norbert, "Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus: Der Kult zum Herzen-Jesu", i Olaf Blaschke & Frank-Michael Kuhlemann (red.), *Religion im Kaiserreich: Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996, 136–165.
- Butler, Judith, *Genustrubbel: Feminism och identitetens subversion*, Göteborg 2007.
- Bynum, Caroline Walker, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, CA 1982.
- Bäckström, Anders, *När tros- och värderingsbilder förändras: En analys av nattvards- och husförhållningens utveckling i Sundsvallsregionen 1805–1890*, Stockholm 1999.
- Carrigan, Tim, R.W. Connell & John Lee, "Toward a New Sociology of Masculinity", *Theory and Society* 14:5 (1985), 551–604.
- Carstensen, Gustav, "Kyrkobröderna 1918–1958", i Axel Bromander (red.), *Allt-så arbeta vi vidare: Minnesskrift vid Kyrkobrödernas fyrtioårsjubileum 1958*, Tierp 1958, 22–56.
- Centerwall, Erik, "Med moralen som styrmedel – historiska perspektiv på sexualupplysning", i *Hela livet: 50 år med sex- och samlevnadsundervisning*, Stockholm 2005, 25–33.
- , "Obligatorisk sexualundervisning – perspektiv på tre handledningar", i *Hela livet: 50 år med sex- och samlevnadsundervisning*, Stockholm 2005, 35–45.
- Christenson, Carl, "Mannens ställning i församlingen", *Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift* 2 (1912), 167–173.
- Claesson, Urban, *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott – En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*, Uppsala 2004.
- , "Protestantiska nostalgier i återkommande reformationer: Ett kyrkohistoriskt drama i fyra akter", *Tidens tecken* 3 (2018), 69–85.
- Connell, R.W., *Maskuliniteter*, 2:a uppl., Göteborg 2008.
- Connell, R.W. & James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19:6 (2005), 829–859.
- Conway, Colleen M., *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford 2008.
- Dahl, Torsten, "Holmberg, Gustaf Henrik Teodor", SMK, vol. 3, Stockholm 1946, 506–507.
- Dahlbäck, Cecilia, *På vidsträckt fält: Svenska kyrkans syföreningar 1844–2004*, Stockholm 2005.
- Dahlgren, Curt, "Sverige", i Göran Gustafsson (red.), *Religiös förändring i Norden 1930–1980*, Stockholm 1985, 196–237.
- Dahlgren, Stellan & Anders Florén, *Fråga det förflutna: En introduktion till modern historieforskning*, Lund 1996.
- Davidoff, Leonore, *Worlds Between: Historical Perspectives on Gender and Class*, New York 1995.
- Davidoff, Leonore & Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780–1850*, 2:a uppl., London 2002.

- Davidsson, Åke (red.), *Vem är vem? 4. Skåne, Blekinge, Halland*, 2:a uppl., Stockholm 1966.
- Davie, Grace, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.
- DeBerg, Betty A., *Ungodly Women: Gender and the First Wave of American Fundamentalism*, Minneapolis, MN 1990.
- Delap, Lucy, "Be Strong and Play the Man': Anglican Masculinities in the Twentieth Century", i Lucy Delap & Sue Morgan (red.), *Men, Masculinities and Religious Change in Twentieth-Century Britain*, Basingstoke 2013, 119–145.
- Demetriou, Demetrakis Z., "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society* 30:3 (2001), 337–361.
- Douglas, Ann, *The Feminization of American Culture*, New York 1977.
- Eckerdal, Per, *Småkyrka i storstad: Småkyrkorörelsen i Göteborg 1946–1970 – En studie av kyrklig strategi i en växande storstad*, Stockholm 1992.
- Eduards, Maud, *Kroppspolitik: Om Moder Svea och andra kvinnor*, 2:a uppl., Stockholm 2012.
- Ekenstam, Claes, "Män, manlighet och omanlighet i historien", i Jørgen Lorentzen & Claes Ekenstam (red.), *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Möklinta 2006, 13–47.
- Ekenstam, Claes et al., *Rädd att falla: Studier i manlighet*, Möklinta 1998.
- Ekenstam, Claes, Thomas Johansson & Jari Kuosmanen (red.), *Sprickor i fasaden: Manligheter i förändring*, Möklinta 2001.
- Ekström, Sören, *Makten över kyrkan: Om Svenska kyrkan, folket och staten*, Stockholm 2003.
- Enochsson, Ernst, *Den kyrkliga seden, med särskild hänsyn till Västerås stift*, Stockholm 1949.
- Eskilsson, Lena, *Drömmen om kamratsamhället: Kvinnliga medborgarskolan på Fogelstad 1925–35*, Stockholm 1991.
- Ett brev i en folkets livsfråga: Till Svenska kyrkans präster från dess biskopar*, Stockholm 1951.
- Familj och äktenskap*, SOU 1972:41, Stockholm 1972.
- Fellenius, K.G., "Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund", i Edvard Rodhe, Per Hasselrot & Gunnar Bergström (red.), *Vår Kyrka från början av tjugonde århundradet periodvis skildrad*, vol. 4, Stockholm 1926, 340–344.
- Ferree, Myra Marx, "Beyond Separate Spheres: Feminism and Family Research", *Journal of Marriage and Family* 52:4 (1990), 866–884.
- Fredrikson, Tuve, "Församlingsarbetet och männen: Några ord om Svenska kyrkans lekmanaförbund", *Julbok för Västerås stift* 21 (1926), 144–152.
- Från folkbrist till en åldrande befolkning – glimtar ur en unik befolkningsstatistik under 250 år: Fakta inför 2000-talet*, Stockholm 1999.
- Gause, Ute, *Kirchengeschichte und Genderforschung: Eine Einführung in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2006.
- Gay, Peter, "The Manliness of Christ", i Richard W. Davis & Richard J. Helmstadter (red.), *Religion and Irreligion in Victorian Society: Essays in Honour of R. K. Webb*, London 1992, 102–116.
- Gerster, Daniel & Michael Krüggeler (red.), *God's Own Gender? Masculinities in World Religions*, Baden-Baden 2018.

- Giertz, Bo, "Under domen", i Martin Lindström et al., *Kulturkris*, Stockholm 1935, 24–56.
- Gill, Sean, "Christian Manliness Unmanned: Masculinity and Religion in Nineteenth- and Twentieth-Century Western Society", i Björn Kronander (red.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London 2009, 306–318.
- Gudmundsson, David, *Konfessionell krigsmakt: Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*, Lund 2014.
- Gustafsson, Berndt, *Socialdemokratien och kyrkan 1881–1890*, Stockholm 1953.
- , *Småkyrkörelsen: Dess historiska bakgrund*, Stockholm 1955.
- Gustafsson, Göran, "Svenska kyrkan 1999 och 1927", i Margareta Skog (red.), *Det religiösa Sverige: Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*, Örebro 2001, 73–103.
- Gustafsson, Johanna, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*, Stockholm 2001.
- Hagelin, Gösta et al., "Glimtar från arbetet i sex olika kyrkobrödrakörer", i Tuve Fredrikson (red.), *Kyrkobröderna: En kort orientering och handledning*, 2:a uppl., Stockholm 1945, 42–51.
- Hammar, Inger, *Emancipation och religion: Den svenska kvinnörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, Stockholm 1999.
- Hammarén, Nils & Thomas Johansson, "Homosociality: In between Power and Intimacy", *SAGE Open* 4:1 (2014), 1–11.
- Hamrén, Robert, *Vi är bara några kompisar som träffas ibland: Rotary som en manlig arena*, Stockholm 2007.
- Hansson, Klas, *Kyrkan i fält: Fältpräster i det svenska försvaret – organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900*, Skellefteå 2016.
- Harris, Alana (red.), *The Schism of '68: Catholicism, Contraception and "Humanae Vitae" in Europe, 1945–1975*, Cham 2018.
- Hartman, Olov, "Gud eller Mammon?", i Martin Lindström et al., *Kulturkris*, Stockholm 1935, 80–109.
- Haywood, Chris et al., *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity*, London 2018.
- Hearn, Jeff, "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men", *Feminist Theory* 5:1 (2004), 49–72.
- Hearn, Jeff et al., "Hegemonic Masculinity and Beyond: 40 Years of Research in Sweden", *Men and Masculinities* 15:1 (2012), 31–55.
- Hemberg, Jarl, *Sexualundervisningen i skolan från kristen synpunkt*, Stockholm 1970.
- Hertzberg, Mikael Skjelderup, *Hvad jeg lærte af mit Arbejderliv*, Oslo 1905.
- Herz, Marcus & Thomas Johansson, *Maskuliniteter: Kritik, tendenser, trender*, Malmö 2011.
- Herzog, Dagmar, *Sexuality in Europe: A Twentieth-Century History*, Cambridge 2011.
- Hill, Helena, *Befria mannen! Idéer om förtryck, frigörelse och förändring hos en svensk mansrörelse under 1970- och tidigt 1980-tal*, Umeå 2007.
- Hirdman, Yvonne, "Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning", *Kvinnvetenskaplig tidskrift* 9:3 (1988), 49–63.

- , "Kvinnorna i välfärdsstaten: Sverige 1930–1990", i Yvonne Hirdman (red.), *Kvinnohistoria: Om kvinnors villkor från antiken till våra dagar*, Stockholm 1992, 203–218.
- , *Genus – om det stabila föränderliga former*, Malmö 2001.
- Hirdman, Yvonne, Urban Lundberg & Jenny Björkman, *Sveriges historia: 1920–1965*, Stockholm 2012.
- Holgersson, Charlotte, "Homosocialitet som könsordnande process", *Norma: Nordic Journal for Masculinity Studies* 1 (2006), 24–41.
- Howson, Richard, "Hegemonic Masculinity in the Theory of Hegemony: A Brief Response to Christine Beasley's 'Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World'", *Men and Masculinities* 11:1 (2008), 109–113.
- Hughes, Thomas, *The Manliness of Christ*, Boston 1880.
- Ivarsson, Fredrik, "Christian Identity as True Masculinity", i Bengt Holmberg (red.), *Exploring Early Christian Identity*, Tübingen 2008, 159–171.
- Jansson, Torkel, *Adertonhundratalets associationer: Forskning och problem kring ett sprängfullt tomrum eller Sammanslutningsprinciper och föreningsformer mellan två samhällsformationer c:a 1800–1870*, Uppsala 1985.
- Jarlert, Anders, *Ämbete och tro: En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet*, Lund 1984.
- , *Läsarfolket – från gammalläseeri till nyortodoxi: Förändringar i västsvensk kyrkoväckelse med särskild hänsyn till utvecklingen i Marks, Bollebygds och Kinds härader under 1800-talet*, Göteborg 1997.
- , "Sverige: Modernisering utan rättsuppgörelse", i Jens Holger Schjørring (red.), *Nordiske Folkekirker i opbrud: National identitet og international nyorientering efter 1945*, Aarhus 2001, 78–88.
- , *Sveriges kyrkohistoria: 6. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm 2001.
- , "Det 'långa' 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder", i Rune Imberg & Torbjörn Johansson (red.), *Nåd och sanning: Församlingsfakulteten 10 år*, Göteborg 2003, 87–98.
- , "Idrotten och den kyrkliga skepsisen", i Martin Nykvist & Alexander Maurits (red.), *Kyrkan och idrotten under 2000 år: Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*, Malmö 2015, 215–225.
- , *Göteborgs stifts herdaminne, 1620–1999: 3. Fässbergs, Älvsyssels södra och norra kontrakt*, Göteborg 2016.
- , "Hilding Pleijels 'genusperspektiv'", *KÅ* 116 (2016), 124–131.
- Jeffords, Susan, *The Remasculinization of America: Gender and the Vietnam War*, Bloomington, IN 1989.
- Johansson, Göran V., *Kristen demokrati på svenska: Studier om KDS tillkomst och utveckling 1964–1982*, Malmö 1985.
- Johansson, Thomas, *Det första könet: Mansforskning som reflexivt projekt*, Lund 2000.
- Jonzon, Nicko, *Från knark till Kristus*, Stockholm 1971.
- Juster, Susan, "The Spirit and the Flesh: Gender, Language, and Sexuality in American Protestantism", i Harry S. Stout & Darryl G. Hart (red.), *New Directions in American Religious History*, New York 1997, 334–361.

- Kalat, Anders & Anne-Sofie Kalat, "Frihet, jämlikhet och broderskap: Manlig homosocialitet inom den svenska arbetarrörelsen", i Henrik Nordvall & Camilla A. Lundberg (red.), *Mannen*, Stockholm 2001, 68–79.
- Kim, Kyung Hyun, *The Remasculinization of Korean Cinema*, Durham, NC 2004.
- Kimmel, Michael, *Manhood in America: A Cultural History*, New York 1996.
- Knudsen, Tim, "Kvindernes indtog i det offentlige: Fra den maskuline stat til det feminiserede offentlige", *Nordisk Administrativ Tidsskrift* 75:4 (1994), 305–330.
- Koch, Hans, "Bangert, Conrad Gregers", DBL, vol. 2, Köpenhamn 1933, 127.
- , "Fibiger, Johan Andreas Neergaard", DBL, vol. 7, Köpenhamn 1935, 9–10.
- Krondorfer, Björn, (red.), *Men's Bodies, Men's Gods: Male Identities in a (Post-) Christian Culture*, New York 1996.
- (red.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London 2009.
- , *Male Confessions: Intimate Revelations and the Religious Imagination*, Stanford, CA 2010.
- Kuefler, Mathew, "Soldiers of Christ: Christian Masculinity and Militarism in Late Antiquity", i Björn Krondorfer (red.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*, London 2009, 237–258.
- Kumlien, Mats, *Finns det ett kristet synsätt på abort?*, Uppsala 2012.
- Lakoff, George & Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.
- Langlois, Claude, *Le Catholicisme au féminin: Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984.
- Laqueur, Thomas, *Om könsens uppkomst: Hur kroppen blev kvinnlig och manlig*, Stockholm 1994.
- Larsson, Mats, "Vi kristna unga kvinnor": *Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet*, Uppsala 2015.
- Lekman tar ansvar*, Stockholm 1963.
- Lenhammar, Harry, *Budbäraren, Pietisten och Församlingsbladet: Studier i svenska religionsperiodika*, Uppsala 1981.
- Lennerhed, Lena, *Frihet att njuta: Sexualdebatten i Sverige på 1960-talet*, Stockholm 1994.
- , *Historier om ett brott: Illegala aborter i Sverige på 1900-talet*, Stockholm 2008.
- Lewis, Katarina, *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet – en religionsetnologisk studie*, Uddevalla 1997.
- , "Fruentimmersdrycker och rättighetssupar: Bruket av alkohol som kristen norm", i Anders Gustavsson (red.), *Alkoholen och kulturen*, Uppsala 1998, 77–82.
- Liliequist, Jonas, "Från niding till sprätt: En studie i det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal", i Anne Marie Berggren (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Stockholm 1999, 73–94.
- , "Manlighetens flytande gränser: Om manlighet som analytisk kategori i historiska analyser", *Scandia* 74:1 (2008), 83–103.
- Lindgren, Gerd, "Broderskapets logik", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 17 (1996), 4–14.
- Lindmark, Daniel, *Uppfostran, undervisning, upplysning: Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan*, Umeå 1995.
- Lindquist, David, "Bruno, Johan Arvid", SMK, vol. 1, Stockholm 1942, 491.
- Lindskog, John, *Manlig kristendom: Evangeliet och livsfrågorna*, Stockholm 1938.

- Lipman-Blumen, Jean, "Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1:3 (1976), 15–31.
- Lippy, Charles H., "Miles to Go: Promise Keepers in Historical and Cultural Context", *Soundings* 80:2–3 (1997), 289–304.
- Lorentzen, Jørgen & Claes Ekenstam (red.), *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Möklinta 2006.
- Lundberg, Camilla A., Henrik Nordvall & John Sjöström, "Mannen – en könskonstruktion med politisk förändringspotential", i Henrik Nordvall & Camilla A. Lundberg (red.), *Mannen*, Stockholm 2001, 6–14.
- Lundberg, Harald, *Svensk kristen vänster: Uppkomst, spridning, idéutveckling och ställning i svenskt politiskt liv 1924–1938*, Stockholm 1997.
- , *Broderskapsrörelsen (s) i svensk politik och kristenhet: 1930–1980*, Stockholm 2004.
- Lundberg, Johanna Gustafsson, "Feministiska perspektiv på teologi och etik – en introduktion", i Maria Jansdotter Samuelsson, Johanna Gustafsson Lundberg & Annika Borg, *Kön, teologi och etik: En introduktion*, Lund 2011, 11–26.
- Lundin, Johan A., *Predikande kvinnor och gråtande män: Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921*, 2:a uppl., Malmö 2014.
- Lutteman, Ester, *Axel Lutteman: Korsfarare och präst*, Stockholm 1933.
- Lööv, Heléne, *Nazismen i Sverige 1924–1979: Pionjärerna, partierna, propagandan*, Stockholm 2004.
- Malm, Erik, *Kyrkobröderna, Svenska Kyrkans Lekmannaförbund: Matrikel 1953*, Stockholm 1953.
- Malmer, Elin, "Guds ord till lägerplatsen: Missionsrörelsen och soldathemmen", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 191–212.
- , *Hemmet vid nationens skola: Väckelsekristendom, värnplikt och soldatmission, ca 1900–1920*, Stockholm 2013.
- , "Muskelkristendom på svenska: Idrotten och det maskulina ungdomsidealet i Ungdomsvännen 1900–1914", i Martin Nykvist & Alexander Maurits (red.), *Kyrkan och idrotten under 2000 år: Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*, Malmö 2015, 155–184.
- Malmer, Elin & Erik Sidenvall, "Christian Manliness for Women? Contradictions of Christian Youth Organization in Early 20th-Century Sweden", *Scandinavian Journal of History* 34 (2009), 394–413.
- Manns, Ulla, *Den sanna frigörelsen: Fredrika-Bremer-förbundet 1884–1921*, Stockholm 1997.
- Marklund, Andreas, *I hans hus: Svensk manlighet i historisk belysning*, Umeå 2004.
- Martling, Carl Henrik, *Diakon, veniat, assistentpräst? Till frågan om den kyrkliga lekmanaförkunnelsen förr och nu*, Lund 1971.
- , *Fädernas kyrka och folkets: Svenska kyrkan i kyrkovetenskapligt perspektiv*, Stockholm 1992.
- Matrikel över Svenska Frimurare Orden för arbetsåret 1958–1959: 1. Första fördelningen*, Stockholm 1958.

- Maurits, Alexander, "Treståndsläran och den lutherske prästmannen", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 51–73.
- , *Den vackra och erkända patriarkalismen: Prästmannaidéal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*, Malmö 2013.
- , "The Household of the Pastor: An Exponent of Christian Manliness", i Tine Van Osselaer & Patrick Pasture (red.), *Christian Homes: Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2014, 53–65.
- , "Prästfrurollen under förändring: Prästfruar verksamma i Växjö stift omkring 1920–1987 berättar", i Ulrika Lagerlöf Nilsson & Birgitta Meurling (red.), *Vid hans sida: Svenska prästfruar under 250 år – ideal och verklighet*, Skellefteå 2015, 75–100.
- McLeod, Hugh, "Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert", i Ute Frevert (red.), *Bürgerinnen und Bürger*, Göttingen 1988, 134–156.
- , "New Perspectives on the Religious History of Western and Northern Europe 1815–1960: 'Whatever Happened to Secularisation?'" , KÅ 100 (2000), 135–145.
- , *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007.
- , "Sport and Religion in England, c. 1790–1914", i Nick J. Watson & Andrew Parker (red.), *Sports and Christianity: Historical and Contemporary Perspectives*, New York 2013, 112–130.
- , "'The Number One Religious Best-Seller': John Robinson's *Honest to God*", i David Gudmundsson, Alexander Maurits & Martin Nykvist (red.), *Classics in Northern European Church History over 500 Years: Essays in Honour of Anders Jarlert*, Frankfurt 2017, 217–238.
- Melby, Kari et al., *Inte ett ord om kärlek: Äktenskap och politik i Norden ca 1850–1930*, Göteborg 2006.
- Messerschmidt, James W., "And Now, the Rest of the Story: A Commentary on Christine Beasley's 'Rethinking Hegemonic Masculinity in a Globalizing World'", *Men and Masculinities* 11:1 (2008), 104–108.
- Messner, Michael A., *Politics of Masculinities: Men in Movements*, Thousand Oaks, CA 1997.
- Meuser, Michael, *Geschlecht und Männlichkeit: Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Opladen 1998.
- , "Homosexuality", i Michael Kimmel & Amy Aronson (red.), *Men and Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia*, vol. 1, Santa Barbara, CA 2004, 396–398.
- Moberg, Eva, *Kvinnor och människor*, Stockholm 1962.
- Moeller, Robert G., "The 'Remasculinization' of Germany in the 1950s: Introduction", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 24:1 (1998), 101–106.
- Montgomery, Ingun, "Den svenska linjen är den kristna linjen: Kyrkan i Sverige under kriget", i Ingun Montgomery & Stein Ugelvik Larsen (red.), *Kirken, krisen og krigen*, Bergen 1982, 353–360.
- Moore, James R., *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America 1870–1900*, Cambridge 1979.

- Moore, Stephen D. & Janice Capel Anderson (red.), *New Testament Masculinities*, Leiden 2004.
- Mosse, George L., *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford 1996.
- Moxnes, Halvor, ”’Det moderne gjennombrudd’ og kristen maskulinitet hos borgerskapets teologer i Norge”, *Tidsskrift for kjønnsforskning* 37 (2013), 104–122.
- Nelson, Gösta, ”Varför ogilla vi den moderna ungdomsverksamheten? Ett försök till klargörande utredning”, *Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift* 24 (1934), 111–135.
- Nilsson, Bo, *Maskulinitet: Representation, ideologi och retorik*, Umeå 1999.
- Nilsson, Kristina, *Den himmelska föräldern: Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius’ teologi och förkunnelse*, Uppsala 1988.
- Nordbäck, Carola, ”Kyrkohistorisk historiebruksforskning”, i Urban Claesson & Sinikka Neuhaus (red.), *Minne och möjlighet: Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*, Göteborg 2014, 14–43.
- Nyberg, Harry, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris: En studie i Nils Lövgrens utveckling 1852–1896/98*, Uppsala 1975.
- Nykvist, Martin, ”Vi män höra ock Guds rike till!': Manlighetsideal inom Kyrkobrodererna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918–1929”, *KÅ* 113 (2013), 57–109.
- , ”För männens skull: Svenska kyrkan och idrottsrörelsen 1929–1930”, i Martin Nykvist & Alexander Maurits (red.), *Kyrkan och idrotten under 2000 år: Antika, medeltida och moderna attityder till idrott*, Malmö 2015, 187–212.
- , ”A Homosocial Priesthood of All Believers: Laity and Gender in Inter-War Sweden”, *Church History: Studies in Christianity and Culture* 88 (2019), 440–464.
- Nystedt, Olle, *Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen: Ungkyrkorörelsens genombrottsår*, Stockholm 1936.
- Ohlsson, Per T., 1918: *Året då Sverige blev Sverige*, Stockholm 2017.
- Om en kristen sexualsyn: Biskopsmötets svar till Samkristna skolnämnden*, Lund 1973.
- Om sexuallivet i Sverige: Värderingar, normer, beteenden i sociologisk tolkning*, SOU 1969:2, Stockholm 1969.
- Pasture, Patrick, ”Christendom and the Legacy of the Sixties: Between the Secular City and the Age of Aquarius”, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 99:1 (2004), 82–117.
- , ”Beyond the Feminization Thesis: Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, i Patrick Pasture, Jan Art & Thomas Buerman (red.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Leuven 2012, 7–33.
- Pasture, Patrick, Jan Art & Thomas Buerman (red.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Leuven 2012.
- Payne, Geoff, ”An Introduction to 'Social Divisions'”, i Geoff Payne (red.), *Social Divisions*, 3:e uppl., Basingstoke 2013, 3–24.
- Persenius, Ragnar, *Kyrkans identitet: En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952*, Stockholm 1987.
- Persson, Emil, Annelie Schlaug & Despina Tzimoula, ”I skärningspunkten – intersektionalitet som analytiskt verktyg och samhällelig realitet”, i Bo Petersson

- & Christina Johansson (red.), *IMER idag: Aktuella perspektiv på internationell migration och etniska relationer*, Stockholm 2013, 134–159.
- Pihl, Christopher & Maria Ågren, "Vad var en hustru? Ett begreppshistoriskt bidrag till genushistorien", *HT* 134:2 (2014), 170–190.
- Pleijel, Hilding, "De tre huvudstånden i äldre tiders Sverige", *STK* 24:2 (1948), 88–103.
- , *Från hustavlans tid: Kyrkohistoriska folklivsstudier*, Stockholm 1951.
- , "Husandakten i svenskt kyrkoliv: Några utvecklingslinjer", *STK* 34:3 (1958), 231–242.
- Prestjan, Anna, *Präst och karl, karl och präst: Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*, Lund 2009.
- Putney, Clifford, *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*, Cambridge, MA 2001.
- Reyes, Paulina de los & Diana Mulinari, *Intersektionalitet: Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*, Malmö 2005.
- Ridderstedt, Lars, *100 kyrkor på hundra år: Kyrkofrämjandet och kyrkobyggandet i Stockholmsregionen 1890–1990*, Stockholm 1993.
- Robinson, John A.T., *Gud är annorlunda*, Stockholm 1964.
- Rodhe, Edvard, *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, Stockholm 1930.
- Rowan, Edgar, *En härförare i kampen mot nöden: Skildringar från Winston Carliles och kyrkoarméns arbete i England*, Uppsala 1916.
- Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", i Rayna R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975, 157–210.
- Rundgren, Viktor, *Statistiska studier rörande Svenska kyrkan*, Stockholm 1897.
- Runestam, Arvid, *Herdabrev till Karlstads stift*, Stockholm 1938.
- Rydström, Jens & David Tjeder, *Kvinnor, män och alla Andra: En svensk genushistoria*, Lund 2009.
- Rätten till abort*, SOU 1971:58, Stockholm 1971.
- Samlevnadsundervisning*, Stockholm 1977.
- Sanders, Hanne, *Bondevækkelse og sekularisering: En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*, Stockholm 1995.
- Sandström, Birgitta, *Den välplanerade sexualiteten: Frihet och kontroll i 1970-talets svenska sexualpolitik*, Stockholm 2001.
- Santell, Fredrik, *Svenska kyrkans diakonistyrelse: Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1938*, Uppsala 2016.
- Schneider, Bernhard, "Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert: Perspektiven eine These im Kontext des deutschen Katholizismus", *Trier Theologische Zeitschrift* 111 (2002), 123–147.
- Scott, Joan Wallach, *Gender and the Politics of History*, rev. uppl., New York 1999.
- , *Sex and Secularism*, Princeton, NJ 2018.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, "Mellan män, ur *Between Men*", i Lisbeth Larsson (red.), *Feminismer*, Lund 1996, 62–83.
- Sexual- och samlevnadsundervisning*, SOU 1974:59, Stockholm 1974.
- Sexualitet och samlevnad: Fakta och synpunkter för sexualundervisningen*, Stockholm 1971.

- Sidenvall, Erik, "Association i bondesamhället: En mikrohistorisk studie av missionsintresset i Tygelsjö, cirka 1835–1855", HT 127:1 (2007), 25–44.
- , *The Making of Manhood among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c. 1890–c. 1914*, Leiden 2009.
- Sohn-Kronthaler, Michaela, "Feminisering des kirchlichen Personals? Entwicklungen und Beobachtungen am Beispiel religiöser Frauengenossenschaften in österreichischen Diözesen im langen 19. Jahrhundert", i Michaela Sohn-Kronthaler (red.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wien 2016, 78–113.
- (red.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wien 2016.
- Stolt, Bengt, "Ett århundrade av frivilligkårsverksamhet", i Rolf Larsson (red.), *Med Jesus fram: Uppsala kyrkliga frivilligkår – arvet, nuet och framtiden*, Skellefteå 2010, 42–97.
- Stolt, Birgit, "Korsfarare i ridderlig kamp: Bildvärld och självbild i Manfred Björkquists bruk av metaforer", i Vivi-Ann Grönqvist (red.), *Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare*, Skellefteå 2008, 298–338.
- Ström, Stefan, *Befolkningen i Stockholm 1252–2005*, Stockholm 2005.
- Sundman, Boel Hössjer, "Margit Rigmor Sahlin", SKBL, www.skbl.se/sv/artikel/MargitSahlin, hämtad 2019-04-15.
- (red.), *Äntligen stod hon i predikstolen! Historiskt vägval 1958*, Stockholm 2008.
- Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Stockholm 1985.
- Sveriges statskalender 1963*, Uppsala 1963.
- Södling, Maria, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen*, Uppsala 2010.
- , "Ingen har varit mera manlig än Herren Kristus", SKT 107:7 (2011), 87–88.
- Tergel, Alf, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901–1911*, Uppsala 1969.
- , *Från konfrontation till institution: Ungkyrkorörelsen 1912–1917*, Uppsala 1974.
- Tergel, Algot, "Studieveckor och konferenser", i Carl H. Nilsson, *Kyrkobröderna: En orientering och handledning*, 3:e uppl., Stockholm 1955, 59–61.
- Thatcher, Adrian, David Hilliard & Pirjo Markkola, "Male and Female", i Hugh McLeod (red.), *The Cambridge History of Christianity: 9. World Christianities c.1914–c.2000*, Cambridge 2006, 534–568.
- Thunberg, Anne-Marie, *Välfärd för ofödda: Kris i abortfrågan*, Stockholm 1969.
- Thurén, Britt-Marie, "Den gamla gåtan om kvinnor och män", i Anna Maria Höglund, *Män och kvinnor – vad vet en genusvetare?*, Stockholm 2000, 12–43.
- Timelin, Erik, *Lekmannagärning i Sveriges kyrka: Kyrkobröderna 1918–1938*, Stockholm 1938.
- Tjeder, David, "Konsten att blifva herre öfver hvarje lidelse: Den ständigt hotade manligheten", i Anne Marie Berggren (red.), *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Stockholm 1999, 177–196.
- , *The Power of Character: Middle-Class Masculinities, 1800–1900*, Stockholm 2003.
- , "Det manliggörande tvivlet", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 93–118.

- Tjelle, Kristin Fjelde, *Missionary Masculinity, 1870–1930: The Norwegian Missionaries in South-East Africa*, Basingstoke 2014.
- Tolvhed, Helena, *På damsidan: Femininitet, motstånd och makt i svensk idrott 1920–1990*, Göteborg 2015.
- Tosh, John, *A Man's Place: Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England*, New Haven, CT 1999.
- Tre sociologiska rapporter*, SOU 1975:24, Stockholm 1975.
- Troughton, Geoffrey M., "Jesus and the Ideal of the Manly Man in New Zealand after World War One", *Journal of Religious History* 30:1 (2006), 45–60.
- Tyrberg, Karl-Johan, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse: Debatter och strävanden inom Lunds stift 1848–omkr. 1860*, Lund 1972.
- Underhåll till barn och fränskilda*, SOU 1977:37, Stockholm 1977.
- Ussing, Henry, *Kirkens Arbejde i de store Byer: Med særligt Henblik paa den kirkelige Nød i Kjøbenhavn*, Köpenhamn 1897.
- , *Kyrkans arbete i de stora städerna*, Stockholm 1897.
- Van Osselaer, Tine, "'From That Moment On, I Was a Man!': Images of the Catholic Male in the Sacred Heart Devotion", i Patrick Pasture, Jan Art & Thomas Buerman (red.), *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Leuven 2012, 121–135.
- , *The Pious Sex: Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium c. 1800–1940*, Leuven 2013.
- , "'Such a Renewal': Catholic All-Male Movements in Modern Europe", i David Hempton & Hugh McLeod (red.), *Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World*, Oxford 2017, 157–172.
- Van Osselaer, Tine & Thomas Buerman, "Feminization Thesis: A Survey of International Historiography and a Probing of Belgian Grounds", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 103:2 (2008), 497–544.
- Van Osselaer, Tine & Alexander Maurits, "Heroic Men and Christian Ideals", i Yvonne Maria Werner (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 63–94.
- Van Osselaer, Tine & Patrick Pasture (red.), *Christian Homes: Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2014.
- Vance, Norman, *The Sinews of the Spirit: The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought*, Cambridge 1985.
- Varför Kyrkobrödernas förbund bildades*, Uppsala 1919.
- Värmon, Ragnar, "Gud såsom en moder hos Lina Sandell", *KÅ* 82 (1982), 149–157.
- Wahl, Anna et al., *Det ordnar sig: Teorier om organisation och kön*, 2:a uppl., Lund 2011.
- Walker, Pamela J., "'I Live but Not Yet I for Christ Liveth in Me': Men and Masculinity in the Salvation Army, 1865–90", i Michael Roper & John Tosh (red.), *Manful Assertions: Masculinities in Britain since 1800*, London 1991, 92–112.
- , *Pulling the Devil's Kingdom Down: The Salvation Army in Victorian Britain*, Berkeley, CA 2001.
- Wejryd, Cecilia, *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003*, Stockholm 2005.
- Welter, Barbara, "The Cult of True Womanhood: 1820–1860", *American Quarterly* 18:2 (1966), 151–174.

- , "The Feminization of American Religion: 1800–1860", i Mary S. Hartman & Lois W. Banner (red.), *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*, New York 1974, 137–157.
- Werner, Yvonne Maria (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008.
- , "Kristen manlighet i teori och praxis", i Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Lund 2008, 9–21.
- (red.), *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011.
- , *Katolsk manlighet: Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien*, Göteborg 2014.
- Wetherell, Margaret & Nigel Edley, "Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-Discursive Practices", *Feminism & Psychology* 9:3 (1999), 335–356.
- Wieselgren, Greta, *Den höga tröskeln: Kampen för kvinnas rätt till ämbete*, Lund 1969.
- Winter, Thomas, *Making Men, Making Class: The YMCA and Workingmen, 1877–1920*, Chicago 2002.
- , "Crisis of Masculinity", i Bret E. Carroll (red.), *American Masculinities: A Historical Encyclopedia*, Thousand Oaks, CA 2004, 117–119.
- Woodhead, Linda, "Gendering Secularization Theory", *Social Compass* 55 (2008), 187–193.
- Yates, Nigel, *Love Now, Pay Later? Sex and Religion in the Fifties and Sixties*, London 2010.
- Åberg, Bengt, *Individualitet och universalitet hos Waldemar Rudin*, Stockholm 1968.
- Åberg, Göran, *Emilie Petersen, "Mormor på Herrestad", och hennes nätverk*, Lund 2005.
- Åmark, Klas, "Familj, försörjning och livslopp under 1900-talet", i Helena Bergman & Peter Johansson (red.), *Familjeangelägenheter: Modern historisk forskning om välfärdsstat, genus och politik*, Stockholm 2002, 236–278.
- Äktenskap och familj i kristen belysning: Rapport från den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige, Stockholm 1975.
- Äktenskapsbalk: Förslag, SOU 1981:85, Stockholm 1981.
- Östberg, Kjell & Jenny Andersson, *Sveriges historia: 1965–2012*, Stockholm 2013.

Förslag till stadgar för lekmanaförbundet, 1908

”Inledande berättelse om Kyrkobrödernas tillkomsthistoria”,
4–6, Protokollsbok 1918–1932, SKLA, A 1: 1, RA.

- § 1. Lekmanaförbundet är en sammanslutning på Bibelns och den evangelisk-lutherska bekännelsens grund för främjande och enande af lekmäns frivilliga arbete i enlighet med de i följande §§ angifna grunder.
- § 2. Förbundets ändamål är:
- att väcka lekmännens ansvarskänsla för arbetet till Guds rikes främjande,
 - att uppmuntra till verksamhet de gåfvor som eljest ligga obrukade,
 - att verka för bevarandet af den kristna tron åt vårt folk,
 - att genom målmedvetet och praktiskt arbete söka vinna särskildt dem för Guds rike som synas omöjliga att nå genom de ordinarie gudstjänsterna.
- § 3. För att sprida kännedom om och väcka intresse för förbundets syften vill förbundet anordna offentliga möten och främja spridandet af lämpliga skrifter samt söka åstadkomma samarbete med närstående organisationer.
- § 4. Medlem kan hvarje man och kvinna blifva som förklara sig gilla förbundets grundsats och ändamål.
- § 5. Andra organisationer som arbeta på samma grund för liknande mål kunna taga del i förbundets arbete.

Sådan organisation utser hvarje år en person för hvarje påbörjad 200-tal medlemmar att vara organisationens representant i förbundets

representantskap. Ingen organisation äger dock att sända mer än fem representanter.

- § 6. Årsafgiften utgör för enskild medlem minst en krona och för organisation minst fem kronor för hvarje representant.
- § 7. Förbundets angelägenheter handhafves af en styrelse, bestående af femton ledamöter. Styrelseledamot väljes för en tid af tre år. Afgående ledamot kan återväljas. Afgår ledamot innan tiden för hans uppdrag utlupit, utser styrelsen ny ledamot i den afgångnes ställe.
- § 8. Styrelsen utser inom sig ordförande, vice ordförande, sekreterare, kassaförvaltare och öfriga funktionärer, som kunna erfordras, samt äger tillsätta ett verkställande utskott för hvilket styrelsen utfärdar arbetsordning. Styrelsen äger anordna lokalkommittéer och antaga ombud i landsorten.
- § 9. Styrelsen är beslutsamässig, då minst fem ledamöter äro tillstädes utom i den fråga, som omförmäles i § 12, då minst nio ledamöter böra vara närvarande och deltaga i omröstningen.
- § 10. Styrelsens beslut är afgörande i alla frågor, der ej annorlunda är stadgadt.
- § 11. Förbundets årsmöte hålles årligen före Juni månads utgång i Stockholm och skall därvid förekomma:
1. Sammanträde med förbundets enskilda medlemmar hvarvid väljes en person för hvarje påbörjad 100-tal medlemmar, för att vara medlemmarnas representant i förbundets representantskap.
 2. Sammanträde med representantskapet, hvarvid förekomma:
 - a) Val af fem styrelsemedlemmar,
 - b) Val af tre revisorer och tre revisorssuppleanter för kommande år,
 - c) Fråga om ansvarsfrihet för föregående års förvaltning,
 - d) Andra ärenden, som af styrelsen till representantskapet hänskjutas.
 3. Offentliga möten, som af styrelsen anordnas.
- § 12. Vid förslag om ändring af dessa stadgar fordras för giltigt beslut, att förslaget framställts eller förordats af styrelsen och godkännes af representantskapet med minst 2/3 af de afgifna rösterna.

Kyrkobrödernas interimsstadgar, 1918

”Interimsstadgar för Kyrkobröderna”, SKLA, A 1: 1, RA.

- § 1. Förbundet utgör en sammanslutning på Bibelns och den evangelisk-lutherska bebyggelsens grund.
- § 2. Förbundets syfte är
- 1) att bland sina medlemmar främja kristlig brödragemenskap till det inre livets fördjupande och mognad; samt
 - 2) att samla lekmän till målmedvetet arbete i Sveriges kyrka för gudsrikets förverkligande i den enskildes och i samfundets liv här hemma och ute.
- § 3. Detta sitt syfte vill förbundet söka nå bl. a. genom att
- a) i lokalavdelningarna bereda tillfällen till uppbygglig samvaro för sina medlemmar samt till ett djupare inträngande i den kristna livsåskådningen;
 - b) främja därtill skickade lekmäns deltagande i evangeliskt väckande och fostrande arbete till vårt folks religiösa och sedliga förnyelse;
 - c) väcka lekmännens ansvars känsla för evangelii utbredande bland icke kristna folk; samt
 - d) sträva att uppväcka till alltmer ökad iver för det kristna kärleksbudets fulla förverkligande i samhällsliv och samliv, bl. a. genom medlemmarnas aktiva deltagande i det arbete, som av stat, kommun, församling och frivilliga sammanslutningar i sådan riktning utföres.
- § 4. Medlem kan varje lekman bliva, som gillar förbundets grundsatsar och ändamål.

§ 5. Förbundet, som såväl i de enskilda församlingarna som i sina större förband vill arbeta i bästa samförstånd med vederbörande prästerskap, består av lokala grupper, kallade frivilligkårer. Varje kår måste räkna minst sju medlemmar. Då inom ett stift sju kårer bildats, äga dessa att sluta sig samman under ett stiftskonvent, i vilket kårerna äro representerade genom ombud och biskopen insätter en ledamot. Stiftskonventen sortera under ett generalkonvent, vari stiftskonventen insätta var sitt ombud, de större två enligt de grunder, som gälla för antalet lekmän i kyrkomötet, varjämte generalkonventet självt utser två ledamöter och H. H. Ärkebiskopen insätter en ledamot och Svenska Kyrkans Diakonistyrelse en. Kårer i sådana stift, där stiftskonvent ej ännu bildats, sortera direkt under generalkonventet, vari de äro representerade med en ledamot för var sjunde kår, dock med högst tre för hela riket. Sådana kårer insända sina röster direkt till generalkonventet, som till ombud enligt nyssnämnda grunder utser dem, som erhållit högst röstetal.

§ 6. Vid årssammankomst utses för såväl stifts- som generalkonvent verkställande råd på tre medlemmar, av vilka en är arbetets ledare och ordförande inom verkställande rådet (konventsledare, resp. generalledare). Varje ledamot av verkställande råd utses för en tid av tre år i sänder. Genom lottning avgår en ledamot varje år. Avgående rådsledamot kan återväljas. Ledarnes val skall konfirmeras av vederbörande biskop, resp. H. H. Ärkebiskopen (i fråga om generalledaren).

Generalkonventets ordförande är H. H. Ärkebiskopen.

Vice ordförande inom generalkonventet utses genom val.

§ 7. Inom varje kår utses ett verkställande råd på tre medlemmar, av vilka en är kårens ledare, vald på tre år. Valet av ledare delges vederbörande kontraktsprost, som, därest han finner skäl därtill föreligga, kan hänskjuta frågan om valets konfirmation till stiftets biskop. Ledaren skall hos församlingens pastor anmäla gruppens bildande och dess medlemmar, liksom ock förändringar i dess verkställande råd.

§ 8. Bland kårens arbetsuppgifter må nämnas:

- a) ordnande av bibelsamtal, missionsstudier, läsecirklar och studiekretsar för kårernas egna medlemmar;
- b) tillhandahållande av lämpliga krafter i det frivilliga, kyrkliga arbetet;
- c) anordnande av offentliga möten till kristlig väckelse och upplysning;
- d) arbete för stödjande av missionen;

- e) bevakande av kristliga intressen och synpunkter genom litteraturspridning och i pressen;
- f) åtgärder för att de kristna synpunkterna göras gällande i de ideella folkrörelserna (föreläsnings-, nykterhets-, freds-, idrotts- och fosterländska föreningar m. m.);
- g) att hava uppmärksamhet riktad på osunda företeelser i folklivet och på verksamt sätt beivra sådana genom allmänna opinionens påverkan;
- h) att hos medlemmarna skärpa ansvars känslan framför allt inför sådana uppgifter i det offentliga livet, där personlig uppföring förutsättes, samt
- i) att, där uppenbara sociala och ekonomiska missförhållanden råda, klart och bestämt hävda rättens synpunkt.

§ 9. Förbundet vill beflita sig om samförstånd och, där så lämpar sig, samarbete med liknande organisationer för samma mål.

§ 10. Medlemmarnas årsavgifter bestämmas av generalkonventet.

§ 11. Verkställande råden äro tillika ekonomiutskott.

§ 12. Vid årssammankomst utse såväl kårer som stifts- och generalkonvent 2 revisorer och 2 revisorssuppleanter för granskning av det löpande årets räkenskaper och förvaltning. Sådan granskning skall vara verkställd före april månads utgång följande år.

§ 13. Ändring i dessa stadgar sker genom likalydande beslut av två på varandra följande generalkonventssammanträden.

Dessa stadgar äro vid konstituerande sammanträde med kyrkobröderna antagna att gälla, tills generalkonvent sammanträder.

Kyrkobrödernas stadgar, 1922

”Stadgar för Kyrkobröderna”, SKLA, E 1: 2, RA.

- § 1. Kyrkobröderna utgöra en sammanslutning på den evangelisk-lutherska kristendomens grund av män, tillhörande svenska kyrkan.

Medlem kan varje man bliva, som tillhör svenska kyrkan och gillar förbundets grundsatser och ändamål.

- § 2. Förbundets syfte är
- 1) att bland sina medlemmar främja kristlig brödragemenskap till det inre livets fördjupande och mognad; samt
 - 2) att samla lekmän till målmedvetet arbete i Sveriges kyrka för Gudsrikets förverkligande i den enskildes, samhällets och mänsklighetens liv.
- § 3. Detta sitt syfte vill förbundet i förtroendefullt samarbete med församlingens präster och övrig kyrklig verksamhet söka nå genom att
- a) i lokalavdelningarna bereda sina medlemmar tillfällen till uppbyggande samvaro (med bibelsamtal, missionsstudier, läsning, diskussioner m. m.), allt för ett djupare inträngande i den kristna livsåskådningen;
 - b) tillhandahålla lämpliga krafter i det frivilliga kyrkliga arbetet;
 - c) väcka lekmännens ansvarskänsla för evangelii utbredande bland icke kristna folk; samt
 - d) sträva att uppväcka till alltmer ökad iver för det kristna kärleksbudskapets fulla förverkligande i samhällsliv och samliv, bl. a. genom medlemmarnes aktiva deltagande i det arbete, som av stat, kommun, församling och frivilliga sammanslutningar i sådan riktning utföres.
- § 4. Förbundet består av kårer, dels församlingskårer, bildade inom viss församling eller distrikt (rote) av församling, dels fristående kårer, bildade på grund av samhörighet av annan art.

Kår kan vara uppdelad i självständiga grupper.

Församlingskårs bildande bör ske i samråd med vederbörande pastor och skall omedelbart delgivas stiftskonventet ävensom generalsekreteraren, som äger att därom underrätta övriga stiftskonvent.

Fristående kårs upptagande i förbundet är beroende på generalrådets prövning.

- § 5. Förbundets arbets- och räkenskapsår räknas från 1 maj till 1 maj.
- § 6. Varje kår väljer årligen efter granskning av det gångna årets förvaltning ett råd av minst tre kyrkobröder, ombud i stiftskonventet samt, där så befinnes lämpligt, två revisorer och en revisorssuppleant.
- § 7. Genom av kårerna utsedda ombud bildas inom varje stift ett stiftskonvent. Till detta äger varje kår att utse ett ombud, varjämte biskopen, därest han så önskar, insätter en representant.

Stiftskonventets årssammanträde hålles i god tid före generalkonventets sammanträde.

Stiftskonventet utser efter granskning av det gångna årets förvaltning inom eller utom sig ett stiftskonventsråd – ”konventsråd” – av högst fem kyrkobröder och bland dem en till stiftskonventets och konventsrådets ordförande och en till sekreterare, tvenne revisorer och en revisorssuppleant samt ombud i generalkonventet.

- § 8. Genom av stiftskonventen utsedda ombud bildas ett generalkonvent. Till detta äger varje stiftskonvent sända högst tre ombud. I konventet insätter ärkebiskopen en representant och Svenska kyrkans Diakoni- och Missionsstyrelser vardera en representant. Konventets förhandlingar ledas av ärkebiskopen, då han är närvarande. Generalkonventet sammanträder årligen i regel i början av oktober.

Generalkonventet utser efter granskning av det gångna årets förvaltning inom eller utom sig ett generalkonventsråd – ”generalrådet” – av fem kyrkobröder och bland dem en till generalrådets ordförande, som även är generalkonventets vice ordförande, och en till dess sekreterare – ”generalsekreterare” –, vidare två revisorer och en revisorssuppleant samt besluter om eventuella avgifter och deras storlek.

I samband med årssammanträdet hålles, där så lämpligen ske kan, allmän kyrkobrödradag. Till bådadera uppgör generalrådet program, som underställes ärkebiskopen.

- § 9. Valbar till befattning inom förbundet är lekman, ävensom präst, som icke är i prästerlig tjänsteutövning.

Avgående befattningshavare kan omväljas.

Val av kårs råd skall omedelbart delgivas vederbörande pastor, konventsrådets sekreterare och generalsekreteraren, val av konventsråd vederbörande biskop och generalsekreteraren, val av generalråd ärkebiskopen.

- § 10. Frågor av större vikt förberedas av vederbörande råd, innan de företagas till slutligt avgörande å stifts- eller generalkonvent.
- § 11. Inom eller utom sig utser varje råd – kår-, konvents- och generalråd – en kassaförvaltare.
- § 12. Förbundets arbete stöder sig i regel även i ekonomiskt avseende på personlig offervillighet. Från kårerna influtna bidrag till förbundets kassa insändas av stiftskonventen före den 1 april till generalrådets kassaförvaltare.
- § 13. Ändringar i dessa stadgar ske genom likalydande beslut av två på varandra följande generalkonventssammanträden.

Personregister

- Ahlmark-Michanek, Kristina 140
Allen, L. Dean 45, 107, 133
Alm, Anna 59, 230
Alm, Carl 55–57, 59, 62, 64–70, 81,
122, 174, 186, 210, 224, 230, 239–
240, 266
Alm, Carl d.ä. 55
Alm, Harald 239
Alm, Henrika 55
Almqvist, Sven Henning 191
Ambjörnsson, Ronny 89, 116–117
Arndt, Johann 100
Art, Jan 44
Augustinus 46
Axelsson, Carl-Axel 192
- Backlund, Helge O. 142–143
Bangert, Conrad 66
Barnekow, Kjell 151
Beauvoir, Simone de 31
Bengtsson, Ingvar 162
Benveniste, Émile 233
Berg, Alfred 61
Bergfeldt, Börje 77
Berggren, Anne Marie 43
Bergman, Carl Henrik 55, 239
Beskow, Gustaf Emanuel 55
Beskow, Natanael 57
Billing, Einar 99–100
Björck, Carl Gustaf 75, 251
Björck, Gustaf Daniel 74, 103
Björkquist, Manfred 64–65, 68–70,
90–92, 108, 110, 112, 114–115, 124,
127–128, 186, 242, 245–246, 252
Blake, Eugene Carson 152
- Blaschke, Olaf 23–24, 26–28, 34, 40,
51, 78, 97, 103, 107, 114, 131–132, 206–
207, 220, 232
Blomgren, Anders 179
Blomquist, Clarence 151
Bohlin, Anna 173
Bohlin, Torsten 68–70, 173–174, 186
Bolling, Otto 83, 88, 116
Bourdieu, Pierre 40–41, 233
Brandt, Kleofas 121–122
Braude, Ann 24–25, 79–80, 203, 217
Brilioth, Yngve 265
Bring, Ebbe Gustaf 40, 104, 161
Bring, Johan Christopher 239
Bromander, Axel 179
Brown, Callum G. 21, 141, 163–164,
210–211, 224, 267
Brugge, Edvin 86–87
Brundin, Ejnar 109, 115–116
Bruno, Arvid 76, 109, 251
Buerman, Thomas 20–22, 25, 44
Busch, Norbert 26, 97, 232
Butler, Judith 31–32, 41
Bäckström, Anders 78, 244
- Carlegrim, Erik 184, 191–192
Carstensen, Gustav 87, 106, 246
Christenson, Carl 75
Clason, Fredrik 81–82, 87, 269
Connell, Raewyn 31–35, 39, 41, 130,
167–168, 207–208, 215, 221
Crenshaw, Kimberlé 30
- Dahl, Harald 119–121
Dahlbäck, Cecilia 47

- Danell, Hjalmar 61
 Davidoff, Leonore 22
 Davie, Grace 51
 DeBerg, Betty A. 45–46, 108, 132
 Delap, Lucy 44
 Demetriou, Demetrakis Z. 34–35, 38,
 131, 168, 207–208, 215, 221
 Douglas, Ann 20

 Edley, Nigel 34
 Edquist, Carl 114
 Edwards, Maud 165
 Eeg-Olofsson, Leif 184, 267
 Ekeberg, Birger 68
 Ekenstam, Claes 38, 43
 Eklund, J.A. 248
 Ekman, Johan August 61
 Ekman, K.J. 93
 Elb, Eric 129
 Ellerud, Eric 179–180, 182
 Elmblad, Per Magnus 52–54
 Eltvik, Ingrid 194
 Enochsson, Ernst 77–78
 Envall, Petrus 115
 Estborn, David 186, 266
 Eusebios av Caesarea 16

 Fellenius, K.G. 73, 81–82, 88, 92, 101–
 102, 106–107, 112, 119, 122, 175
 Fibiger, Andreas 66
 Fjellstedt, Peter 53–54, 239
 Flensburg, Wilhelm 40, 104, 137
 Foberg, Sten 253
 Fornander, Martin 115
 Forshem, Simon 90, 111–112, 119
 Fredrikson, Tuve 78–79, 197
 Fridrichsen, Anton 123
 Fritjofsson, Sune 264
 Fromén, Carl 90, 105

 Garde, Gustaf 89
 Giertz, Bo 137
 Gramsci, Antonio 32, 35, 215
 Granqvist, David 127
 Gudmundsson, David 108
 Gustavsson, Axel 184, 266–267
 Gyllenkrok, Axel Gustaf 52

 Hafström, Gerhard 159
 Hall, Catherine 22
 Hallesby, Ole 251
 Hammar, Erik E:son 41, 236
 Hammar, Inger 42
 Hammarén, Nils 38
 Hamrén, Robert 39
 Hansson, Bertil 147
 Hansson, Per Albin 99
 Hartman, Olov 137
 Hassler, Åke 113
 Hearn, Jeff 232
 Hemberg, Jarl 145, 166, 258
 Herthelius, Gösta 127
 Hertzberg, Mikael Skjelderup 66
 Herzog, Dagmar 137, 257
 Heüman, Elis D. 58
 Hirdman, Yvonne 126, 140, 173, 197–
 198, 209
 Hjelm, C.G. 158
 Holgersson, Charlotte 36–37, 199,
 205, 218
 Holmberg, Teodor 104, 106, 109–111,
 116–117, 123, 211, 225, 251–252
 Holmström, Olof 241
 Holmström, Thorwald 113, 144, 147
 hooks, bell 30
 Hughes, Thomas 117, 253
 Hultström, David 62, 65, 69–70
 Högquist, Gunnar 86

 Israelsson, Thure 70

 Jansson, Margareta 194
 Jarlert, Anders 51–52, 99
 Jeffords, Susan 232
 Johansson, Thomas 38, 84, 244
 Jonzon, Nicko 144
 Josefson, Ruben 260
 Jung, Carl Gustav 112
 Juster, Susan 24

 Kalat, Anders 37, 39
 Kalat, Anne-Sofie 37, 39
 Karl XII 246
 Killander, Ernst 103, 110–111, 114, 247
 Klefbeck, Ernst 57
 Kling, Herman 158–159

- Klingberg, Wilhelm 143–144, 147, 149,
 157, 159–161
 Krafft, P.J. 69–70
 Krondorfer, Björn 46
 Källander, Josef 121
- Laclau, Ernesto 234–235
 Lagerkranz, John 65
 Lagerström, Herbert 113
 Laqueur, Thomas 23, 37
 Larsson, Mats 42
 Laufke, Folke 152
 Lennerhed, Lena 135–137, 164, 263
 Liedgren, Emil 109
 Liliequist, Jonas 38
 Lindblad, Johan Michaël 52–53
 Lindman, Carl 76
 Lindroth, Hjalmar 173
 Lipman-Blumen, Jean 36
 Ljungström, Harald 136, 145–147, 154–
 155, 158–159, 258–261
 Loochufvud, Thore 149
 Lundberg, Johanna Gustafsson 42,
 135–136, 142, 147, 166, 260
 Lundin, Carl Fredrik 54
 Lundin, Johan A. 41, 236
 Luther, Martin 81, 83, 88–89, 118, 125,
 128
 Lutteman, Axel 64, 67–68, 242, 254
 Lönegren, Ernst 59
 Lövgren, Nils 59–61, 63–64, 240–241
- Magni, Klas G. 186, 197
 Malmer, Elin 41
 Malmeström, Gunnar 127
 Mannström, Oscar 67–70
 Marklund, Andreas 125
 Martin av Tours 13
 Martling, Carl Henrik 52
 Maurits, Alexander 40–41, 104
 McLeod, Hugh 21, 43, 211, 224, 267
 Melander, John 122
 Messerschmidt, James W. 33–34
 Messner, Michael, 94
 Meuser, Michael 36–37, 83, 95, 204,
 217
 Milles, Carl 115
 Moberg, Eva 161, 268–269
- Moore, James R. 107–108, 132
 Morgan, Sue 44
 Mosse, George L. 41, 91, 115–116,
 130–131, 168
 Mott, John 123
 Mouffe, Chantal 235
 Moxnes, Halvor 117
 Månsson, Fabian 68
- Nelson, Gösta 74
 Neuman, Erik 76, 104
 Nilsson, Sven 65
 Norberg, Hugo 102, 116
 Nordfeldt, Maria 194
 Nyberg, Dan 93
 Nystedt, Olle 92, 254, 264
- Ohlsson, Per T. 50–51
 Oljelund, Ivan 247
 Olsson, Ernst W. 86–87
 Olsson, Karl-Manfred 99–100, 151
 Ottesen-Jensen, Elise 138, 141
- Pasture, Patrick 44, 167, 211, 224, 267
 Paulsson, Inga 194
 Paulus 13, 93–94, 108, 113, 120–121, 229
 Payne, Geoff 233
 Petersen, Emilie 52–53, 239
 Pethrus, Lewi 158, 263
 Petri, Olaus 83, 241
 Petrus 104
 Pleijel, Hilding 125, 254–255
 Pohl, Oswald 46
 Posse, Mikael 57
 Prestjan, Anna 41, 102–103, 124, 131
 Prytz, C.V. 174
- Redell, J.E. 178
 Ringius, Henrik Florus 130
 Robinson, John A.T. 151–152, 260
 Rubin, Gayle 233
 Rudin, Waldemar 239
 Rundgren, Viktor 252
 Runestam, Arvid 247
 Rydström, Jens 129, 264
- S:t Göran 107, 110, 251
 Sackaios 144, 146

PERSONREGISTER

- Sahlin, Enar 67, 76, 174
 Sahlin, Margit 173
 Sanders, Hanne 77
 Sandström, Birgitta 138–139
 Santell, Fredrik 47
 Schneider, Bernhard 23, 27
 Schröderheim, Elis 57
 Sedgwick, Eve Kosofsky 36, 84
 Segerstedt, Viktor 76
 Shiels, Richard 80
 Sidenvall, Erik 42
 Sors, Axel 129
 Spener, Philipp Jacob 100
 Stolt, Bengt 188
 Stolt, Birgit 108, 116, 132
 Stoltz, Ingmar 151
 Ström, Ingmar 151
 Ström, Tord 88
 Sundberg, Anton Niklas 40, 104
 Sundby, Olof 147
 Sundqvist, Gunnar 73, 100
 Sundström, Vera 194
 Söderblom, Nathan 67–70, 74, 76,
 87–88, 186, 209, 222, 245, 266
 Södergren, Viktor 247
 Söderlind, Per 92
 Södling, Maria 43–44, 82, 108, 112,
 117, 196
 Taranger, Bengt 129, 255
 Tergel, Alf 47, 93
 Tergel, Algot 144–145, 147, 246
 Ternstedt, John 239
 Thorén, Gerhard 112
 Thorsell, Gustav 69
 Thunberg, Anne-Marie 152, 260
 Thyrestam, Gunnar 111
 Timelin, Erik 49, 84, 113, 118–119
 Tjeder, David 43, 120, 129, 198, 264
 Tjelle, Kristin Fjelde 42
 Tottie, Henry William 60
 Tyllman, Carl Magnus 240
 Ullman, Uddo Lechard 59
 Ussing, Henry 57, 240
 Van Osselaer, Tine 20–22, 24–25, 28,
 38, 44, 79, 132, 171, 174, 203, 217, 232
 Wallman, Anne 140
 Weber, Hans-Ruedi 113
 Wejryd, Cecilia 47, 195
 Welter, Barbara 20, 22, 24, 203, 217
 Werner, Yvonne Maria 40–41, 124–
 125, 132, 205–206, 219
 Westrell, Detlof 69–70
 Wetherell, Margaret 34
 Wicksell, Knut 138, 257
 Wieselgren, Sigfrid 58
 Wifstrand, Albert 113
 Winter, Thomas 45
 Yates, Nigel 43
 Ydén, Sven 118–119
 Zetterberg, Hans 156–157
 Zietlow, Eduard 53–54, 60
 Öhman, Valter 153–154
 Öst, Inger 140

BIBLIOTHECA HISTORICO- ECCLESIASTICA LUNDENSIS

1. K.G. Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik: Kretsen kring Kristendomen och vår tid 1906–omkr. 1920, 1972.*
2. Karl-Johan Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse: Debatter och strävanden inom Lunds stift 1848–omkr. 1860, 1972.*
3. Göran Åberg, *Enhet och frihet: Studier i Jönköpings missionsförenings historia med särskilt beaktande av organisationens förhållande till Svenska kyrkan, Evangeliska fosterlandsstiftelsen och Svenska missionsförbundet, 1972.*
4. Hugo Söderström, *Confession and Cooperation: The Policy of the Augustana Synod in Confessional Matters and the Synod's Relations with Other Churches up to the Beginning of the Twentieth Century, 1973.*
5. Ingmar Brohed, *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet: Dess tillkomst och första verksamhetstid i Lunds stift och dess framväxt i övriga stift, 1975.*
6. Lars Edvardsson, *Kyrka och Judendom: Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens verksamhet 1875–1975, 1976.*
7. Ingmar Brohed, *Offentligt förhör och konfirmation i Sverige under 1700-talet: En case study rörande utvecklingen i Lunds stift, 1977.*
8. Leif Eeg-Olofsson, *Johan Dillner: Präst, musiker och mystiker, 1978.*
9. Göran Åberg, *Sällskap – samfund: Studier i Svenska alliansmissionens historia fram till 1950-talets mitt, 1980.*
10. Kristin Drar, *Konungens herravälde såsom rättvisans, fridens och frihetens beskydd: Medeltidens fursteideal i svenskt hög- och senmedeltida källmaterial, 1980.*
11. Rhode Struble, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna: Den svenska Pingströrelsens församlingssyn 1907–1947, 1982.*
12. Hans Wahlbom, *Husförhöret under regressionsperioden i Lunds stift, 1983.*
13. Anders Jarlert, *Ämbete och tro: En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet, 1984.*
14. Alvin Isberg, *Kyrkopolitik och nationalitet. Ett dilemma för minoritetskyrkorna i mellankrigstidens Polen, 1985.*
15. Anders Jarlert, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker, 1987.*
16. Rune Imberg, *In Quest of Authority: The "Tracts for the Times" and the Development of the Tractarian Leaders, 1833–1841, 1987.*
17. Rune Imberg, *Tracts for the Times: A Complete Survey of All the Editions, 1987.*

18. Aleksander Radler, *Peregrinatio religiosa – Studien zum Religionsbegriff in der schwedischen Romantik: 1. Die christliche Persönlichkeitsphilosophie* Erik Gustaf Geijers, 1988.
19. Kjell O.U. Lejon, *Reagan, Religion and Politics: The Revitalization of "a Nation under God" during the 80s*, 1988.
20. Birgitta Rosén, *Fädernas kyrka – församlingens hus: Svenska kyrkan och gudstjänstrummet ca 1890–1930 med speciell hänsyn till Stockholm*, 1988.
21. Lars Aldén, *Stiftskyrkans förnyelse: Framväxten av stiftsmöten och stiftsråd i Svenska kyrkan till omkr. 1920*, 1989.
22. Pétur Pétursson, *Från väckelse till samfund: Svensk pingstmission på öarna i Nordatlanten*, 1990.
23. Jan Carlsson, *Region och religion: En regionindelning utifrån den kyrkliga sedens styrka på 1970-talet*, 1990.
24. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, 1990.
25. Rune Imberg, *Biskops- och domprostutnämningar i Svenska kyrkan 1866–1989*, 1991.
26. Kristin Parikh, *Kvinnoklostren på Östgötaslätten under medeltiden: Asketiskt ideal – politisk realitet*, 1991.
27. Alf Lindberg, *Förkunnarna och deras utbildning: Utbildningsfrågan inom Pingströrelsen, Lewi Pethrus ideologiska roll och de kvinnliga förkunnarnas situation*, 1991.
28. Thomas Björkman, *Ein Lebensraum für die Kirche: Die Rundbriefe von Landesbischof D. Moritz Mitzenheim 1945–1970*, 1991.
29. Anders Björnberg, *Teaching and Growth: Christian Religious Education in a Local and International Missionary Context 1900 till the Early 1930's*, 1991.
30. Mats Selén, *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833–1882: A Study in Religious Conflict*, 1992.
31. Catharina Segerbank, *Dödstanken i svensk romantik: Odödlighetstanke och uppståndelse hos tre svenska diktare – Per Daniel Amadeus Atterbom, Johan Olof Wallin, Erik Johan Stagnelius*, 1993.
32. Kjell O.U. Lejon, *"God Bless America!": President George Bushs religio-politiska budskap*, 1994.
33. *Resan till Continenten: Christian August Sylvans resedagbok*, red. Carl-Edvard Normann. Slutförd och med förord av Barbro Lindgren, 1995.
34. *Hilding Pleijel symposium 1993: Ett hundraårsjubileum*, 1995.
35. Anders Jarlert, *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930–1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany*, 1995.
36. *Church and People in Britain and Scandinavia*, red. Ingmar Brohed, 1996.
37. *Barnet i kyrkohistorien*, red. Anders Jarlert, 1998.
38. Owe Samuelsson, *Sydsvenska baptister inför myndigheter: Tillämpning av religionsbestämmelser i Lunds och Växjö stift 1857–1862*, 1998.
39. *Kyrka och nationalism: Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, red. Ingmar Brohed, 1998.
40. Ingegerd Sjölin, *Dopsed i förändring: Studier av Örebro pastorat 1710–1910*, 1999.
41. *Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum*, red. Anders Jarlert, 1999.

42. Rune W. Dahlén, *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer: Bibelsynsfrågan i Svenska missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missions-skolan och samfundsledningen*, 1999.
43. Lars Rubin, *Engagemang i Lutherhjälpen: Studier av motiv och drivkrafter hos frivilligt aktiva*, 2000.
44. Erik Sidenvall, *Change and Identity: Protestant English Interpretations of John Henry Newman's Secession, 1845–1864*, 2002.
45. Tuve Skånberg, *Glömda gudstecken: Från fornkyrklig dopliturgi till allmogens bomärken*, 2003.
46. Stig Alenäs, *Lojaliteten, prostarna, språket: Studier i den kyrkliga "försvenskningen" i Lunds stift under 1680-talet*, 2003.
47. *Lund – medeltida kyrkometropol: Symposium i samband med ärkestiftet Lunds 900-årsjubileum, 27–28 april 2003*, red. Per-Olov Ahrén & Anders Jarlert, 2004.
48. Arkiv, fakultet, kyrka: Festskrift till Ingmar Brohed, red. Anders Jarlert, 2004.
49. *Revival and Communication: Studies in the History of Scandinavian Revivals, 1700–2000*, red. Arne Bugge Amundsen, 2007.
50. Jarl Jergmar, *Biskopsmötet i Sverige 1902–1924*, 2007.
51. Magnus Friedrich Roos – *Ein Württembergtheologe und Schweden*, red. Anders Jarlert, 2011.
52. Ingvar Bengtsson, "Allt detta lovar jag": Löftesmomentet vid prästvigning, med särskild hänsyn till debatten om prästeden vid kyrkomötena 1868–1893 och dess senare följder, 2011.
53. Hans Ahlfors, *Julkрубban i Svenska kyrkan: Julkrubbans reception i Stockholms, Göteborgs och Lunds stifts gudstjänstrum fram till 1900-talets slut*, 2012.
54. Alexander Maurits, *Den vackra och erkända patriarcalismen: Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900*, 2013.
55. Ingvar Bengtsson, "Detta öppna brev": Spiritualitet och regelverk i prästbrev inom Svenska kyrkan, 2013.
56. David Gudmundsson, *Konfessionell krigsmakt: Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*, 2014.
57. *Vekkelsens mötesteder*, red. Arne Bugge Amundsen, 2014.
58. *Historiebruk i väckelseforskningen*, red. Kurt E. Larsen, 2016.
59. Johan Herbertsson, *Rättegångsgudstjänsten i Sverige: Reglering och förändring 1684–1989*, 2016.
60. Anna Minara Ciardi, *On the Formation of Cathedral Chapters and Cathedral Culture: Lund, Denmark, and Scandinavia, c. 1060–1225*, 2016.
61. Mikael Hermansson, "En allians av något slag": Förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och Church of England, 1909–1954, 2018.
62. *Visioner för en bättre värld: Pietismen som transnationell, reformatorisk och utopisk drivkraft*, red. Ingvar Dahlbacka, Jakob Dahlbacka & Elin Malmer, 2018.
63. *Reformationen i Lund – Malmö – Köpenhamn*, red. Anders Jarlert, 2019.
64. Ingvar Bengtsson, *Rörelsen i stillhet och kraft: En organisationsbiografi över S:t Lukasstiftelsen som blev förbundet S:t Lukas*, 2019.
65. Martin Nykvist, *Alla mäns prästadöme: Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918–1978*, 2019.

