

Inger Hammar

## Den problematiska offentligheten

### Filantropi, kvinnokall och emancipation

I början av 1880-talet satt den fjortonåriga Lydia Wahlström i sitt hem i Barkarö prästgård och skrev i sin välskrivningsbok. Den mening hon fått i uppgift att skriva av löd: "Kvinnans kallelse som maka och mor är hög." Lydia Wahlström bytte ut ett av orden i texten och skrev istället: "Kvinnans kallelse som maka och mor är *låg*".<sup>1</sup>

Hur ska man tolka Lydia Wahlströms vägran att i sin välskrivningsbok återge det föreskrivna exemplet? Som ett kuriöst belägg för att barn i varje tid protesterar mot de uppgifter som föreläggs dem i skolsituationen eller som ett medvetet uppror mot en i samhället självklar attityd att placera kvinnan i maka- och modersrollen? Hur ska man tolka det faktum att elever vid denna tid förelades övningsexempel av denna typ? Som ett harmlöst prov på läromedlens tendens att ta exempel från en gången tid eller som ett tecken på att det vid denna tid fortfarande rådde konsensus i samhället beträffande kvinnans kallelse som maka och mor? Var en ideologisk övertygelse om maka- och modersrollen som ett kall överhuvudtaget förenlig med kvinnoemancipatoriska krav? Hur förhöll sig de kvinnor som tolkade sina liv i ljuset av en kristen verklighetsuppfattning till den pågående emancipationsprocessen? I vad mån kom den pågående sekulariseringsprocessen att undergräva kallelseideologin? Och när har sekulariseringen så genomsyrat samhället att man endast i en kristen kontext kan finna täckning för begreppet kallelse?

Svensk historieforskning har hittills föga uppmärksammat den kristna kvinnans delaktighet i emancipationsprocessen.<sup>2</sup> I rösträttskampen har de kristna kvinnorna som kategori inte kunnat identifieras och deras frånvaro har förklarats med bibelord som "kvinnan tige i församlingen".<sup>3</sup> När man å andra sidan stött på enskilda kristna kvinnor som aktivt deltagit i kvinnokampen, har man i något fall betraktat det kristna inslaget i skrifter och artiklar som ett utslag av "puritanism", medan man i ett annat fall velat tolka det kristna engagemanget inom ramen för "intresseområden och organisationssträvanden".<sup>4</sup> Svensk forskning har dock snarare noterat än analyserat de kristna kvinnornas delaktighet i emancipationsprocessen.

Den svenska forskningens växande intresse för filantropi – en verksamhet som med få undantag hade kristna förtecken – har emellertid under senare år

riktat fokus på de kristna kvinnorna. Åtskilliga kvinnoforskare har lyft fram och pekat på kvinnornas stora insats i dessa sammanhang och de har en benägenhet att se de filantropiskt verksamma kvinnornas engagemang ur ett emancipationsstrategiskt perspektiv.

Jag vill i denna artikel fästa uppmärksamheten på att i den kristna begrepps-världen ordet *emancipation* under förra århundradet gavs två vitt skilda betydelser, något som är avgörande för förståelsen av de filantropiska kvinnornas insats under 1800-talet. Medan man i ortodoxt kristna kretsar fördömde och motarbetade en "falsk/osund" emancipation, som syftade till att omstörta en av Gud i skapelsen given ordning mellan man och kvinna, prisades däremot den "sanna/sunda" emancipation som frigjorde kvinnan för nästankärlek. I takt med att kvinnorörelsen visade tendenser att tolka begreppet i dess förra betydelse kom emancipationsbegreppet i en kristen kontext att uppfattas alltmera negativt. Om man inte beaktar att ordet emancipation i kristna kretsar under 1800-talet var laddat med två från varandra helt skilda betydelser har man föga möjlighet att spåra de kristna kvinnornas delaktighet i emancipationsprocessen.

Svensk historieforskning, som för närvarande har en tendens att beskriva den filantropiska verksamhet som utvecklades under 1800-talet i strategiska termer, vill också beteckna det som en emancipatorisk seger att kvinnorna genom denna verksamhet trängde ut i offentligheten. Som stöd för tankegångar av detta slag har man bland annat framhållit att välgörenhetsengagemanget på sikt gav kvinnorna uppdrag inom den offentliga fattigvården. Men är det rimligt att beteckna den verksamhet som de filantropiskt aktiva kvinnorna bedrev i fattigvårdsstyrelser, skolstyrelser och annan kommunal verksamhet som offentlig i den meningen att den släppte in kvinnorna i vad Habermas skulle beteckna som "det offentliga samtalet"? Hade ordet *offentlig* i fattigvårdssammanhang för hundra år sedan samma innebörd som den Habermas lägger i begreppet när han resonerar kring den borgerliga offentligheten?<sup>5</sup> I mitt pågående avhandlingsarbete har jag tvingats problematisera begreppet *offentlig* för att rätt kunna tolka det motstånd som mötte de kristna kvinnor som vid 1800-talets slut tog avstånd från filantropiskt arbete – samtidigt som de krävde tillträde till den offentliga sfären.

Mycket tyder på att de forskare som sökt följa de filantropiskt verksamma kvinnornas väg ut i offentligheten har haft problem att finna en gemensam täckning för ordet offentlig. Än laborerar man med ord som "halvoffentlighet"<sup>6</sup>, "den nya borgerliga offentligheten",<sup>7</sup> "nya offentliga arenor"<sup>8</sup>, "ett ingenmansland mellan det offentliga och privata" och "de inofficiella arenorna"<sup>9</sup>, än talar man om "deloffentlighet" och "ett inomoffentligt intressemonster"<sup>10</sup> om associationväsendet som "inkorporerade kvinnorna i sin offentlighet",<sup>11</sup> om "öppnandet av en publik, offentlig sfär",<sup>12</sup> om "offentliga 'roller' för oavlönade kvinnor",<sup>13</sup> och om filantropiskt arbete som banade väg för och på sikt gav "den borgerliga kvinnligheten även plats i offentligheten".<sup>14</sup> Begreppet offentlig framstår i dessa texter som mångtydigt och svårdefinierat.

Om man ska kunna komma tillrätta med begreppet offentlig måste man enligt min mening gå empiriskt tillväga och granska sådana texter som kan kasta ljus över den innebörd 1800-talsmänniskan lade i detta ord. Redan SAOB och de excerpter som genom åren samlats in för att förklara betydelsen av begreppet offentlig indikerar att ordet genom tiderna har givits olika innebörd beroende på om det kopplats ihop med mannen eller kvinnan. Medan den *offentlige* mannen under 1800-talet var en i staten aktad man, framstod den *offentliga* kvinnan som liktydig med en prostituerad.<sup>15</sup> För att förstå varför ordet offentlig i samband med kvinnor under 1800-talet hade en så negativ laddning behöver man lyfta fram denna förklaringsmodell. Att koppla ihop ordet offentlig med en man var oproblematiskt, medan det däremot vore ”den störste beskjemelse” att ”bringe ordet offentlig i förbindelse med en kvinnes navn”, framhöll år 1890 den norske biskopen J. C. Heuch.<sup>16</sup> Hans uttalande bekräftar att ordet vid denna tid var könsladdat och att det gavs en negativ innebörd så snart det sattes i förbindelse med kvinnan. Om man utan att problematisera begreppet offentlig söker skildra kvinnornas väg ut i offentligheten uppstår betydande svårigheter. Att ordet offentlig var könsfixerat torde ha bidragit till att man i borgerliga kretsar tog avstånd från tanken på att släppa in kvinnor i den offentliga sfären.<sup>17</sup>

Det motstånd som kunde härledas ur rädslan att koppla samman kvinnor och offentlighet torde ha mött *alla* kvinnor som sökte tillträde till den offentliga sfären. För de *kristna* kvinnornas del tillkom en *religiös* dimension. När de krävde tillträde till den offentliga sfären kom de samtidigt att frondera mot den lutherska kallelselärans traditionella kvinnosyn.

De kristna kvinnor jag fokuserar i mitt avhandlingsarbete deltog inte själva aktivt i någon form av filantropi, eftersom de betraktade denna verksamhet som en kvinnofälla.<sup>18</sup> De kristna kvinnor som däremot bejakade den lutherska kallelselärans komplementära människosyn kom att tillhöra filantropins stödtrupper. I en kristen kontext svarade dessa två kategorier mot vad som där betecknades som den ”falska” och den ”sanna” kvinnofrigörelsen.

Som en enkel förklaringsram till den aktivitet de kristna kvinnorna utvecklade inom filantropin förefaller mig strategihypotesen föga trovärdig.<sup>19</sup> Det är knappast rimligt att anta att de kristna kvinnor som engagerade sig i filantropi medvetet utvecklade *aktiva* strategier för att via denna verksamhet finna en genväg in i offentligheten. Varför utnyttjades i så fall inte denna genväg av kvinnorna för att nå den politiska maktsfären när demokratiseringsprocessen väl var ett faktum? Hur ska man förklara att flertalet kristna kvinnorna kom att bejaka filantropisk verksamhet – även då den tycktes leda kvinnorna ut i offentligheten – samtidigt som de sällan stödde den organiserade kvinnorörelsens krav på medborgarrätt? Utan förankring i den religiösa diskursen blir strategibegreppet närmast en stötesten för forskningen.

Har den sekulariseringsprocess som pågått under de sista hundra åren försvårat våra möjligheter att bakom de kristna kvinnornas filantropiska verksamhet skymta ett djupare motiv än det att få tillträde till den offentliga

sfären? Kan man genom att synliggöra den evangelisk-lutherska kallelselärans betydelse i tidrummet 1870–1920 bättre förstå de kristna kvinnornas förhållningssätt i emancipationsprocessen? Låt oss börja med att kort rekapitulera den evangelisk-lutherska läran om den kristna människans kallelse.

### Den evangelisk-lutherska läran om kallelsen

Den under medeltiden härskande romerska kyrkan hade i allt högre grad kommit att framhäva celibatets andliga karaktär. Detta hade fått till följd att munk- och nunneståndet allmänt betraktades som en högre kallelseform, vilket i sin tur ledde till en negativ syn på sexualitet och äktenskap. Martin Luther som vid unga år anslöt sig till augustiner-eremiternas munkorden kom senare i livet att ifrågasätta påvekyrkans syn på klosterlivet som en högre livsform. Han utformade – sedan han brutit med den katolska kyrkan – en kallelselära som kom att omfattas av de kyrkor som bekände sig till den evangelisk-lutherska tron. Luthers syn på kallelsen bottnar ytterst i hans kritik av klosterlivet och hans kallelselära uppfordrar varje kristen att leva i sin specifika livsuppgift.<sup>20</sup>

Enligt evangelisk-luthersk kallelselära har varje kristen en av Gud given livsuppgift, benämnd kallelsen eller ”kallet”. Kallelsen bör av den kristne uppfattas som en förpliktande gåva från Gud att under jordelivet tjäna sina medmänniskor. Den lutherska kallelseläran bär tydlig prägel av det bondesamhälle i vilket den en gång utformats. Varje människa är kallad till ett stånd, exempelvis såsom äkta make eller hustru, son eller dotter, dräng eller piga. Genom omsorg om de underordnade respektive lydnad mot de överordnade fullgör var och en sin kallelse. Kallelsen begränsas enligt luthersk tolkning således inte till att gälla yrkesarbete utan omfattar också den biologiska ordningen far, mor, dotter etc. Att vara far eller mor, man eller hustru är ett kall. Därav följer att livet i hemmet, förhållandet mellan föräldrar och barn, liksom livet i arbetet, förhållandet mellan arbetsgivare och arbetstagare, allt är kallelseliv.<sup>21</sup>

Enligt Luther gäller kallelsen alla sysselsättningar i samhället och bör inte som senare blivit fallet reserveras för somliga yrken, t ex präst, läkare eller sjuksköterska. När Luther använder begreppet kallelse i samband med människans plikter i samhället gäller detta dels människans ställning i hemmet och familjen, såsom far eller mor, make eller maka, son eller dotter, dels människans förvärvsarbete, såsom bonde, hantverkare, furste eller soldat.

Varje människa är enligt Luther förpliktigad att under jordelivet utföra den av Gud givna livsuppgiften i det stånd hon blivit satt att verka.<sup>22</sup> Människan utför sin kallelse dels i den samhälleliga sfären och dels i hemmets sfär. Mannens kallelse är att verka aktivt i båda sfärerna, medan kvinnans aktiva kallelsegärning är knuten till hemmets sfär där hon svarar för reproduktion, fostran och vård av kommande släkten. Hennes verksamhetsfält är alltså i enlighet med detta tänkande hemmet och närmiljön. I den feodala miljö där

Luther utformade sin kallelselära var gränsen mellan de båda sfärerna inte utstakad på det sätt som senare blev fallet i ett av kapitalistisk struktur omvandlat samhälle.

En grundläggande tanke i Luthers teologi är att Gud utövar sin kamp mot det onda genom två regementen, det *andliga* och det *världsliga*. I det andliga regementet verkar Gud genom Ordet och det är där förkunnelsen av evangelium hör hemma och där är målet människans frälsning. I det världsliga regementet verkar Gud genom Svärdet, överheten och den yttre ordningen i samhället och här är målet det timliga goda, jordisk rättfärdighet. Människans gärningar hör hemma i det världsliga regementet och Gud utövar båda regementena över en och samma människa. I det andliga regementet, inför Gud, är alla människor lika, i det världsliga regementet, inför människor och i samhället, råder däremot en över- och underordning, menar Luther. Den kristne bör underordna sig överheten, eftersom den är satt att upprätthålla rätt och fred och stå det onda emot. I det världsliga regementet har var och en att göra vad på honom eller henne ankommer för att främja en jordisk rättfärdighet.<sup>23</sup> Arbetet bör av den kristne betraktas som något gott eftersom det gagnar nästan och bidrar till att skapa ett rättfärdigt samhälle.<sup>24</sup> Kallelsen är sålunda enligt Luther ett instrument för Guds fortsatta skapelseverk. Men oberoende av om en människa är kristen eller inte blir hon genom att utföra ett arbete i samhället en medarbetare i Guds skapelseverk. Alla människor är verktyg genom vilka Gud styr och regerar världen. Arbetet tillhör grundvillkoren för den mänskliga existensen.<sup>25</sup>

Sin Lilla katekes avslutar Luther med hustavlan där han med stöd av ett antal bibelcitater uppmanar varje kristen att i det stånd hon av Gud är satt utöva sin jordiska kallelsegärning. De tre stånden är enligt Luther *ecclesia* – kyrkan, *politia* – staten och *oeconomia* – hushållet. De båda sistnämnda representerar det världsliga regementet, medan kyrkan företräder det andliga regementet. Det är inom de tre stånden som människan ska utföra sin kallelsegärning. Hustavlan inpräntar vikten av att var och en i sitt stånd respekterar sin roll och lyder överheten. I hushållsståndet gäller för hustrun att hon bör underordna sig sin man, för barnen att de ska lyda sina föräldrar och för tjänarna att de ska vara sina jordiska herrar trogna i allt. Kallelseläran är således hos Luther förenad med ett erkännande av den patriarkala över- och underordning som rådde i det feodala samhälle han verkade.<sup>26</sup>

Enligt Luther är rollfördelningen mellan man och kvinna given i skapelsen och härvid hänvisar han till Första Mosebok 3:16 där det står skrivet att kvinnan ska underordna sig sin man. Konsekvensen blev att Luther placerade kvinnan i hushållsståndet och i en av sina skrifter framhåller han särskilt att ”qwinnan är skapad för hushållningen, men mannen för statssaker, werldslig styrelse, krig och rätttegångssaker, att förwalta och sköta dem.”<sup>27</sup> De bibelord ur Nya testamentet som främst låg till grund för den lutherska kallelselärans syn på kvinnans ställning var Paulus föreskrifter till den nybildade kristna församlingen i Efesos. ”Underordna er varandra i vördnad för Kristus. Ni, kvinnor, foga er efter era män som efter Herren. Ty en man är sin hustrus huvud liksom

Kristus är kyrkans huvud – han som också är frälsare för denna sin kropp. Och liksom kyrkan underordnar sig Kristus, så skall också kvinnorna i allt underordna sig sina män.” (Efesierbrevet 5:21–25) I debatten kring kvinnans frigörelse kom dessa bibelord, jämte Titusbrevet 2:4–5 och Första Petrusbrevet 3:3–4,<sup>28</sup> att flitigt citeras i de kristna kretsar som motarbetade kvinnoemancipatoriska krafter i samhället. En bokstavstrogen tolkning av bibeln gav föga stöd för att förändra relationen mellan könen.

Att hos Luther söka argument för likställighet mellan könen var för de kvinnor som hävdade emancipatoriska krav vid 1800-talets slut ett grannliga företag. ”Quinno-styrelsen har ifrån världens begynnelse ingenting godt uträttat”, hävdar Luther i en av sina skrifter.<sup>29</sup> Männen har fått i uppdrag att styra stat och kyrka, medan kvinnan har fått uppgiften att vårda hus och hem och där föda och fostra barn.<sup>30</sup> I hushållsståndet hade varje kvinna en uppgift antingen som maka, moder, dotter, syster eller tjänarinna. För den kvinna som inte själv uppfyllde det biologiska moderskapet fanns andra roller som krävde kvinnans av naturen ”moderliga” egenskaper. Som dotter kunde hon träda i moderns ställe både tillfälligt och permanent, som syster kunde hon bistå en egen syster eller en brors hustru. Kvinnans aktiva kallelsegärning var förlagd till hushållsståndet. Att välja bort den traditionella kvinnorollen var detsamma som att utmana Guds skapelsetanke. Martin Luther hade inte att ta ställning till något kvinnoöverskott när han en gång utformade sin kallelselära. Hans förutsättning var att varje kvinna kunde finna utlopp för sin kallelsegärning inom hushållsståndet och i 1500-talets var det offentliga rummet ytterst begränsat – om det ens existerade.

Sverige var vid förra seklets slut fortfarande officiellt ett samhälle med en kristen verklighetsuppfattning så som den en gång tolkats av reformationens män.<sup>31</sup> Den lutherska kallelseläran, en gång formad i ett bondesamhälle utan strikta gränser mellan privat och offentligt, hade under 1800-talet tvingats anpassa sig till det kapitalistiska system som splittrat samhället i en privat och en offentlig sfär. Den framväxande industrialiseringen hade i allt högre grad förlagt yrkesarbetet till den offentliga sfären. Mannen hade som ansvarig för familjens försörjning alltmer kommit att verka i den offentliga sfären, medan kvinnans kallelsegärning som maka och moder band henne i den privata sfären. Det var som ”hemmets hjärta” den borgerliga kristna kvinnan vid slutet av 1800-talet förväntades uppfylla sin kallelsegärning.

För den som bekänner sig som kristen är bibeln ett fundament i tron. Om en kristen människa öppet ifrågasätter eller förnekar bibelns utsagor kommer hon att bli utsatt för misstro och kritik. Enligt den traditionella bibelsynens företrädare kunde man i bibeln finna stöd för en komplementär könsrelation som innebar att kvinnan skulle vara mannen undergiven. Kvinnans kallelse inskränkte sig till att gälla hennes roll som maka och mor, dotter, syster eller tjänarinna i hushållsståndet. Emancipatoriska krav som riskerade att förändra relationen mellan man och kvinna betraktades därför i de flesta kristna kretsar under 1800-talet med misstro och skepsis. För att få gehör för reformer som

syftade till att förändra kvinnans roll i samhället krävdes av kvinnorna att de med teologiskt hållbara argument kunde övertyga sina meningsmotståndare om att de bibelord, som enligt luthersk kallelselära bjöd kvinnan att underordna sig mannen var ett uttryck för en förlegad samhällssyn snarare än en i skapelsen given ordning.

### Den liberala teologin och den evangelisk-lutherska kallelseläran

De kvinnor som hävdade emancipatoriska krav i en kristen och konservativ kontext hämmades således av den lutherska kallelselärans traditionella kvinnosyn. Kvinnor som hade sitt ursprung i aktivt kristna miljöer hade svårt att bryta mot uppfattningen att det var i den privata sfären som kvinnan hade att utföra sin livsuppgift. Ett brott mot denna ordning krävde en nytolkning av de bibelord som gav kvinnan en underordnad plats i skapelsen.

Omkring mitten av 1800-talet uppträdde ett antal teologer som förespråkade att bibeln likt annan litteratur borde granskas med historisk-kritisk metod. De grupper av kristna som bejakade ny forskning kring bibelns tillkomst och historia framhöll att den kristna tron inte hotades i grunden av att bibeln blev föremål för vetenskaplig forskning. Genom kritisk bibelforskning kunde man skala fram sanningen om den historiske Jesus och på detta sätt komma närmare en ursprunglig Jesusgestalt.<sup>32</sup>

De nya teologiska impulserna kom ursprungligen från Tyskland och sedan David Friedrich Strauss i sitt mycket omdiskuterade arbete *Das Leben Jesu* (1835–1836) velat ge en mytologisk förklaring till bibelstoffet och hans lärjungar avfärdat allt i Nya testamentet som myter och förklarat att Jesus som historisk person aldrig existerat, var debatten i full gång. Den diskussion den mytologiska skolan väckt till liv togs så småningom över av den historisk-kritiska skolan.<sup>33</sup>

Tidigast och mest tongivande bland de bibelkritiska teologerna var den tyske professorn i systematisk teologi Albrecht Ritschl. Hans arbete kom att påverka en hel generation teologer.<sup>34</sup> Han framhöll att bibeln endast är auktoritet i trossaker och bröt därmed med en verbalinspirerad bibelssyn.<sup>35</sup> Ritschl betonade starkt religionens egenart och försökte i anslutning till Kant få bort teoretisk spekulation om det övervärldsliga och begränsa religionen till människans praktiska behov. Hans mål var att få kristendomen i takt med den moderna tiden och han ansåg att kristendomen hittills i alltför hög grad betonat kristendomens metafysiska sida.<sup>36</sup> Tyngdpunkten borde istället, ansåg Ritschl, ligga på dess etiska sida. Det väsentliga för en kristen människa var den historiske Jesus och vad han förkunnade om Guds kärlek och Guds rike. Frågor som rörde Jesu preexistens, övernaturliga börd, lekamliga uppståndelse och förmåga att utföra under fanns föga anledning att fördjupa sig i. En kristen människa borde främst ta ansvar för sin jordiska kallelse.<sup>37</sup>

Ritschls tankar kom att vidareutvecklas av en grupp tyska teologer samlade

kring tidskriften *Die christliche Welt* i vars titel man kan utläsa rörelsens program. Ledande här blev historikern Adolf Harnack som kom att framstå som en symbolfigur för sekelskiftets liberala teologi. Han granskade historisk-kritiskt hela Nya Testamentet och författade ett verk om kristendomens historia under de tre första århundradena fram till den konstantinska eran. Han kunde i sin forskning påvisa att urkristendomens dogmer och bekännelser var tidshistoriskt präglade och att de i sig rymde betydande inslag av grekiskt-filosofiskt tänkande. I en serie populärvetenskapliga artiklar som publicerades under titeln *Das Wesen des Christentums* ifrågasatte han dogmernas betydelse för den troende människan och pekade på sin vision av en tro utan dogmer. Det var tid att återgå från dogmat till Jesu enkla evangelium, sådant det möter människan i Fader vår, bergspredikan och liknelserna, i synnerhet den om den förlorade sonen, förkunnade Harnack.<sup>38</sup> "Few works of modern theological literature have created as much excitement and stirred up as much furor as Harnack's *Wesen des Christentums*", skriver en av Harnacks biografer.<sup>39</sup> En forskjutting som förde den liberala teologin bort från Ritschl inträdde då Harnack tillsammans med professorn i systematisk teologi Ernst Troeltsch hävdade att kristendomens framväxt som religion måste jämföras med den kringliggande religionsvärldens utveckling. För Troeltsch framstod kristendomen som den hittills högsta, men icke den absoluta religionen. Han framhöll också att kristendomen sociologiskt var så västerländskt präglad att kristen mission bland främmande kulturfolk måste bli lönlös, ett utmanande påstående i en tid av expanderande mission. Troeltsch kom vetenskapligt att arbeta nära Max Weber och anammade dennes hypoteser om ett samband mellan protestantisk etik och kapitalism.<sup>40</sup>

I centrum för systematikern Wilhelm Herrmann stod frågan om religionens väsen och dess förhållande till vetenskap och etik. Även han framhöll att vägen till religion går via etiken.<sup>41</sup> Exegeten och orientalisten Julius Wellhausen hade under senare hälften av 1800-talet i ett arbete om Israels historia helt omvärderat det historiska källmaterialet i Gamla testamentet. Wellhausen sökte i sin forskning föra en förutsättningslös diskussion om de gammaltestamentliga böckernas författare och tillkomsthistoria. Genom källkritiska studier visade han att åtskilliga av de psalmer som tillskrivits kung David knappast kunde ha tillkommit under den tid då denne levde. Han framhöll också att Moseböckerna i själva verket var sena bearbetningar av flera äldre källskrifter och som därför tidsmässigt måste placeras efter profetböckerna och inte före som i kanon. "Saa staerkt virkede Wellhausens Bevisførelse, at naesten hele den videnskaplige Verden sluttete sig til Grundtraekkene i hans Opfattelse", uppger en dansk historiker.<sup>42</sup> De protestantiska kyrkorna hade sedan reformationens dagar lagt stor vikt vid att varje kristen själv skulle ta ställning till de bibliska texternas innehåll. Den nya bibelforskningen som kunde påvisa uppenbara motsägelser i det bibliska materialet fick till följd att flertalet av kyrkans företrädare kom i försvarsställning utifrån den traditionella bibelsynen.

Bibelkritikens inmarsch på den svenska arenan vållade en svår kris och gav



upphov till många diskussioner. Kampen mellan de teologer för vilka målet var en kultursyntes, en av kristendomen bestämd världs- och livsåskådning och ett av etik präglad samhällsliv och å andra sidan mera biblicistiska/fundamentalistiska riktningar, vilka betraktade alla sådana tendenser som ett svek mot den sanna religionen, kom att prägla den kyrkliga debatten under senare delen av 1800-talet och början av 1900-talet.

Tidskriften *Kristendomen och vår tid* (1906–1933) kom i Sverige under några år att bli ett språkrör för den ”liberala” eller ”moderna” teologin – av motståndarna definierad som ”den nya otron”. Det var i kretsen kring denna tidskrift de kristna kvinnor som deltog i kvinnokampen kunde förvänta stöd för en ny syn på den kristna kvinnans kallelse. För att få gehör för sin nya syn på kvinnans kallelse kom dessa kvinnor därför att sluta sig till den grupp av teologer – av vilka de namnkunnigaste torde vara *Natanael Beskow*, *Torgny Segerstedt* och *Nathan Söderblom* – som kring sekelskiftet förespråkade en ny bibelsyn. Som medarbetare och artikelförfattare i tidskriften medverkade från första början de kvinnor som offentligt krävde förändring av den traditionellt bibliska kvinnorollen. Bland dessa kvinnor befann sig författaren och journalisten *Gertrud Almqvist-Brogren* (1875–19 ), docenten i litteraturhistoria, filosofi doktorn *Hilma Borelius* (1869–1932), teologie kandidaten och författaren *Emilia Fogelklou* (1878–1972), socialarbetaren och skriftställaren *Gerda Meyerson* (1866–1929), lärarinnan och författaren *Anna Maria Roos* (1862–1938), filosofi doktorn, studierektorn och författaren *Lydia Wahlström* (1869–1954) och filosofi kandidaten och missionssekreteraren *Ingeborg Wikander* (1882–1941).<sup>43</sup>

Centralgestalten bland de kristna kvinnor som offentligt i tal och skrift uttalade sitt stöd för en ny kvinnoosyn var Lydia Wahlström. Som en av den svenska kvinnorörelsens mera framträdande gestalter kom hon att ta sin plats i den svenska samhällsdebatten kring förra sekelskiftet. I min artikel kommer Lydia Wahlström att representera de kvinnor som i tal och skrift bejakade den liberala teologin och offentligt krävde en nytolkning av den traditionella kvinnorollen. År 1907 framträdde Lydia Wahlström i tidskriften *Kristendomen och vår tid* med en bitvis mycket polemisk artikel under rubriken ”Den svenska kvinnofrågas nuvarande läge”. Sedan hon givit en kort historik över kvinno- rörelsen förklarar hon varför kvinnan måste få rösträtt:

”Kvinnans sakkunnighet och intresse på det humanitära området kommer alltid under våra byråkratiska förhållanden att inom kommittéer och ämbetsvärk ignoreras, tills röstedeln gifvit henne det *officiella* inflytande, som är det enda männen böja sig för – de må nu med handen på hjärtat tala aldrig så ridderliga ord om sin vördnad för kvinnans stilla, dolda inflytande i hemmet. Se blott på pressens sätt att behandla yttringar af kvinnorörelsen, hvilken man vanligen söker kväffa under spaltfyllnad om sådana högmållsaker som snörlif och tébrödsrecepter, dem man i stället envisas att betrakta som det enda, som kan intressera kvinnan – naturligtvis därför att man hälst ville ha det så. Men – som en amerikansk kvinna härom yttrat: ‘Det är omöjligt för kvinnor att i tanke och handling intressera sig för samhällsfrågor upp till den punkt, där dessa frågor beröra regeringen, och så plötsligt släppa taget och se dessa olika föremål för deras omsorger förlorade i politikens hvirvel, där kvinnorna såsom rösträttslösa icke hafva någon plats.’”<sup>44</sup>

Lydia Wahlström polemiserar här mot samhällets tendens att ta kvinnornas tjänster i anspråk utan att tilldela dem de medborgerliga rättigheter som skulle ge dem inflytande över den "humanitära" verksamhet de ägnar så mycken tid och intresse. Utan politisk rösträtt är kvinnan utan reellt inflytande i samhället och hennes makt är då endast skenbar – hennes stora filantropiska insats till trots. Kvinnor som arbetar i filantropiska sammanhang har enligt Lydia Wahlström ingen verklig makt eftersom denna vid en viss punkt omintetgörs genom att kvinnan inte tillåts vara med "i politikens hvirvel". Lydia Wahlström hyser uppenbarligen tvivel om att kvinnan – trots mannens ridderliga ord om hennes stilla och dolda inflytande – ska få något inflytande över maktprocesserna i samhället. Så länge rösträtten förnekas henne är kvinnan utan verklig makt.

Varför ger Lydia Wahlström år 1907 uttryck för en så desillusionerad syn på möjligheten för kvinnor att via filantropiskt arbete utöva inflytande i samhället? Förankrar hon sin pessimism härvidlag i erfarenheter som sträcker sig bakåt i tiden? Har hon i sin kristna kontext stött på strukturer som givit henne anledning att tvivla på att kvinnan via filantropiskt arbete ska kunna uppnå jämlikhet med mannen?

Låt oss återvända till år 1894 då Lydia Wahlström som 25-årig filosofie kandidat officiellt gav sig kvinnorörelsen i våld genom att i Fredrika-Bremer-Förbundets tidskrift *Dagny* framträda med en artikel som hon kallar, "Hvad är sanning?". I denna artikel för hon fram de liberalteologiska idéerna och stöder dem som menar att tiden är mogen att återgå till "Kristi enkla evangelium".<sup>45</sup> Lydia Wahlström framhåller – vilket är intressant i detta sammanhang – att man ej på andras vingar kan nå Gud, "vore än dessa 'andra' sådana män som Paulus, Augustinus eller Luther".<sup>46</sup> Att hon just nämner dessa tre kristna auktoriteter, aposteln, kyrkofadern och reformatorn, som alla pläderar för att kvinnan – underordnad mannen – ska uppfylla sin kallelsegärning genom att gå in i rollen som maka och moder, är konsekvent. Man kan emellertid förmoda att ett sådant yttrande inte sågs med blida ögon av företrädarna för mera ortodoxa riktningar inom kyrkan.

När Lydia Wahlström tar steget in i Fredrika-Bremer-Förbundet är det således som apologet för "den moderna teologin", av motståndarna även benämnd "den moderna otrön". Vilket stöd har hon att vänta för sitt krav på jämlikhet med mannen i dessa kretsar? Vilka idéer om relationen mellan kvinnan och mannen fördes vid denna tid fram i tidskriften *Dagny*? Behärska-des förbundet av en komplementär människosyn där kvinnan och mannens roller hölls isär i enlighet med den lutherska kallelseleläran eller kunde Lydia Wahlström förvänta stöd för sin egen radikalare syn på kvinnans och mannens ställning i skapelsen?<sup>47</sup>

Jag vill undersöka ett par artiklar i *Dagny* som under året 1894 behandlade frågan om kvinnans rätt att inträda i de kommunala fattigvårdsstyrelserna. Men först en kort återblick på kyrkans roll i den svenska fattigvårdens historia.

## Kyrka och fattigvård – en kort historik

”Den äldre lagstiftningen på fattigvårdsområdet var, med moderna beteckningar, av både borgerlig och kyrklig karaktär. I såväl 1571 års kyrkoordning som 1686 års kyrkolag gavs vissa föreskrifter för prästernas och församlingarnas fattigvårdsansvar. Från 1600-talet blev dessa föreskrifter kompletterade och utvidgade genom ett flertal kungliga förordningar, instruktioner och resolutioner. Under 1700-talet markerades socknarnas skyldighet att ansvara för sina fattiga och samtidigt reglerades förhållandena mellan socknarna i fattigvårdssavseende genom införande av den s k hemortsrättsprincipen. Genom 1847 års fattigvårdsförordning gavs slutligen en enhetlig fattigvårdslagsstiftning”, skriver Göran Gellerstam i sin avhandling *Från fattigvård till församlingsvård. Utvecklingslinjer inom fattigvård och diakoni i Sverige 1871– omkring 1895*.<sup>48</sup>

Att det i äldre tid funnits ett samband mellan svenska kyrkan och fattigvården är forskningen enig om. Däremot föreligger enligt Gellerstam ett problem hur detta samband ska förstås och preciseras. Vad är före representationsreformen 1866 att beteckna som *kyrkan*, frågar Gellerstam? Han slår fast att från reformationstidens slut samhälle och kyrka i princip sammanföll, vilket gör att det uppstår betydande svårigheter när man enligt denna integrerande samhällssyn ska försöka skilja ut vad som är *borgerligt* och vad som är *kyrkligt*.

Gellerstam betonar att prästerskapet under 1800-talet i riksdagen understödde de ansatser som från statens sida gjordes för att ordna och reglera fattigvården. Detta tolkas som ett försök från ”ett liberalt färgat kyrkoprogram”, som vid 1800-talets mitt drevs i syfte att minska prästernas ”borgerliga ämbetsmannasysslor” som man menade hade inkräktat på ”prästämbetets andliga karaktär”.<sup>49</sup>

Gellerstam konstaterar således att den kyrkliga organisationen under 1800-talets gång successivt avkopplades från det direkta fattigvårdsarbetet och att prästerna aktivt medverkat i denna process även om det inte saknades röster som motarbetade en sådan utveckling. I 1871 års fattigvårdsförordning in-skrevs pastors rättighet att – och här citerar jag Gellerstam – ”i de inom pastoratet för fattigvårds handhavande utsedda styrelser förhandlingar och beslut deltaga.”<sup>50</sup> I fattigvårdsförordningen av 1871 fanns inga särskilda föreskrifter om fattigvårdens personalorganisation under fattigvårdsstyrelsen, vilket enligt Gellerstam öppnade för ”en kombination av frivillig och offentlig fattigvård”, något som är av intresse för min undersökning av periodens inställning till privat/offentligt med avseende på kvinnornas medverkan i det privata välgörenhetsarbetet och deras deltagande i kommunens fattigvårdsarbete.<sup>51</sup>

### Fredrika-Bremer-Förbundets tidskrift *Dagny*

Jag vill alltså göra en djupdykning i ett par artiklar som berör kvinnornas medverkan i fattigvårdsstyrelser i Stockholm i Fredrika-Bremer-Förbundets tidskrift *Dagny* år 1894. Det jag vill försöka visa är att vare sig man *motarbetade* kvinnors deltagande i fattigvårdsstyrelse eller *förordade* ett sådant, så utgick man ifrån en komplementär människosyn som tillskrev kvinnan egenskaper som gjorde henne mer lämpad än mannen att utföra det praktiska arbete som filantropi och kommunal fattigvård i förlängningen genererade. Jag har varit intresserad av att undersöka om den debatt som låg bakom de båda artiklarna i *Dagny* signalerade något brott mot den lutherska kallelselärans syn på att kvinnans plats var i hushållsståndet/den privata sfären. Jag har också försökt förstå vilka omständigheter i tiden som gjorde att frågan om kvinnors inväljande i fattigvårdsstyrelser år 1894 aktualiserades och stöddes av flera manliga debattörer, vilket kräver en titt på det sociala tillståndet i Stockholm vid denna tid.

I början av 1890-talet befann sig fattigvården i Stockholm i en krissituation. Under tiden 1850–1900 kom stadens befolkning att tredubblats, vilket innebar en stor påfrestning för samhällets fattigvårdande organ. Politisk och facklig verksamhet i slutet av 1880-talet och början av 1890-talet aktualiserade de sociala problemen. ”1892 års fattigvårdsrevisorers framlade 1893 ett reformförslag för fattigvården, i vilket de med bakgrund i de ökade kostnaderna för stadens fattigvård krävde ändringar i fattigvårdens organisation. Frågan pekade man på den bristande samstämmigheten i de olika distriktens praxis ifråga om understödets beviljande och belopp”, skriver Gellerstam. Han konstaterar att revisorerna dessutom påpekat att en större effektivitet skulle kunna uppnås ”genom användandet i fattigvårdens tjänst av frivilliga krafter”, något som gör anknytningen till debatten i *Dagny* särskilt intressant ur kvinnoperspektiv.<sup>52</sup>

En av dessa revisorer, greve Hugo Hamilton, ombads nämligen av Fredrika-Bremer-Förbundet att hålla huvudtalet vid det diskussionsmöte med anledning av frågan om kvinnans inväljande i fattigvårdsstyrelse som den 21 november 1894 hölls på Hôtel Continental i Stockholm. Som ordförande på mötet fungerade förbundets ordförande, riksantikvarien Hildebrand, och tidskriften *Dagny* uppger att mötet var talrikt besökt.

Hamilton framhöll inledningsvis att han var väl medveten om att vissa grupper i samhället hade en avog inställning till den lag som sedan ett antal år gav kvinnorna rätt att ta säte i stadens fattigvårdsstyrelser. För sin del fann han det högst klandervärt att resa hinder mot denna reform, eftersom den offentliga fattigvården härigenom gick miste om ”för densamma särdeles väl lämpade krafter”.<sup>53</sup> Hamilton synade några av de argument som framförts från motståndarsidan och gav exempel på motsägelsefulla sådana. Att å ena sidan tala sig varm för kvinnans ”synnerliga lämplighet” för arbete bland de fattiga och samtidigt beteckna ”sträfvandet att invälja kvinna i fattigvårdsstyrelserna såsom en kvinnans obehöriga äflan efter ‘äreställen’,” ansåg Hamilton orimligt. Argumentet att kvinnan själv skulle bli besviken över att ”finna sig stå inför den

föga tilltalande verkligheten af utanordnandet af penningar efter på förhand genom författningar och reglementen, både till ändamål och belopp, noga bestämda regler, af trassliga räkenskaper, penningförvaltning och fondplacering”, bemötte Hamilton med ironi. Fattigvårdsstyrelserna hade enligt Hamilton ”ej alltid utgjort ett fält, där den manliga begåfningen på det mest lysande sätt visat sin öfverlägsenhet” och han underströk att penningförvaltningen inte alls var så invecklad som motståndarsidan velat göra gällande.<sup>54</sup>

Hamilton betonade vidare att fattigvården krävde hårt arbete och hade föga möjlighet att nå framgång om den bedrevs ”såsom en sport på lediga stunder”. Den organiserade välgörenheten var enligt honom den bästa ”förskola för gagnelig verksamhet i den offentliga fattigvårdens tjänst”. Kvinnorna med sin rika erfarenhet av ”långvarig personlig beröring med de fattiga”, var enligt Hamilton i högsta grad lämpade för att träda in som styrelsemedlemmar i den offentliga fattigvården.<sup>55</sup>

Så långt ligger det snubblande nära till hands att tolka Hamilton, inte bara som en damernas riddare i allmänhet utan som en tillskyndare av kvinnornas jämlikhetssträvanden i synnerhet. Ska man förutsätta att vi här har att göra med en man vars syfte är att stödja kvinnokampen eller kan man bakom Hamiltons ambition att få med kvinnorna i de kommunala fattigvårdsstyrelserna finna andra/ytterligare motiv?

Som framgår av Gellerstams undersökning var fattigvården i Stockholms stad vid denna tid i en djup kris, något som påtalats av revisorerna med Hamilton i spetsen något år tidigare. De i fattigvården engagerade hade i detta läge att hantera en bister social verklighet, vilket gör att jag snarare är benägen att tolka Hamiltons utspel som ett tecken på hans *sociala* än hans kvinnoemancipatoriska patos.

I kvinnorna tycks Hamilton se en stor resurs i kampen mot fattigdomen i samhället och det är uppenbart att han ser som sin uppgift att bana väg för kvinnorna in i den offentliga fattigvården. Som redan framgått har han att forcera ett stort motstånd i denna sak och för att lyckas måste han finna argument som kan accepteras av motståndarna. Ett problem för de fattigvårdande myndigheterna tycks vara själva fördelandet av resurserna. Enligt Hamilton har kvinnorna här genom sin kunskap en möjlighet att hjälpa till. Kvinnorna har nämligen genom sitt deltagande i vad Hamilton betecknar som ”den egentliga *vården*”, en unik kunskap om hur resurserna bör fördelas för att inte hamna i orätta händer. Hamilton betonar därför att det i det uppkomna läget ålåg samhället att tillvarata den rika fond av erfarenhet som kvinnorna erhållit genom praktiskt arbete bland nödställda. Efter att värtaligt ha pläderat för kvinnans kompetens i detta avseende avrundar Hamilton med en retorisk fråga: ”Hvem utöfvar, med ett ord, hela den noggranna tillsyn öfver understödstagarna i den öppna fattigvården, utan hvilken det icke är möjligt att på detta område förekomma demoralisation, skilja hvetet från agnarna, hjälpa den verkligt behöfvande, men afvisa yrkestiggaren och bedragaren?”<sup>56</sup>

Men motståndet mot att låta kvinnor ta plats i den kommunala fattigvården

hade delvis sitt ursprung i att det ansågs föga kvinnligt att delta i verksamhet som hade med ekonomi att göra. Hamilton framhåller i sitt anförande att han väckt ett förslag att all penningförvaltning borde lyftas bort från fattigvårdsstyrelsernas axlar och överföras på drätselnämnden. Genom att peka på att det i en framtid inte nödvändigtvis skulle vara förenat med ekonomiskt ansvar att delta i fattigvårdsstyrelsernas verksamhet vill Hamilton uppenbarligen vädja om stöd för 1889 års reform hos dem som fann det motbjudande att kvinnor hade ekonomiskt ansvar i offentliga sammanhang. Det finns knappast anledning, menade Hamilton, att befara att de fattigvårdsstyrelser som för närvarande bestod "af kyrkoherden i församlingen och sju af fattigvårdsnämnden utsedde ledamöter" i ekonomiskt hänseende skulle bli lidande av att "några bland de kvinnor, hvilka ägnat hela sitt lif åt välgörenheten och där vunnit den rikaste erfarenhet" skulle ta säte i någon av stadens fattigvårdsstyrelser.<sup>57</sup> Av Hamiltons försäkran att det antal kvinnor som till äventyrs skulle komma att ingå i den offentliga fattigvården var i storleksordningen "en, två eller tre" torde man kunna dra slutsatsen att Hamilton inte främst var ute i syfte att gynna kvinnokampen, även om han föreföll angelägen att bereda kvinnorna en väg in i den offentliga fattigvården.

Hamilton sticker inte under stol med att han av kvinnorna förväntar stora frivilliga insatser. "Och därjämte skulle dessa kvinnor utan tvifvel vara i stånd att ägna betydligt mera tid och arbete åt den egentliga fattigvården än männen, hvilkas tid och intresse ofta äro i så hög grad på annat sätt upptagna af både det enskilda och det offentliga lifvets bestyr", understryker han.<sup>58</sup> Här tycks det som om Hamilton gjorde åtskillnad mellan den *offentliga* verksamhet som bedrevs i fattigvårdsstyrelser och som även kvinnor enligt hans förmenande kunde delta i – och den *offentliga* verksamhet som gjorde att mannen inte kunde förväntas delta i den *offentliga* fattigvården. Begreppet *offentlig* lämnar här rum för tolkningar.

Finns det inte anledning att misstänka att Hamiltons iver att placera kvinnor i fattigvårdsstyrelser var föranledd av hans insikt att stadens finanser var så dåliga att det utan kvinnornas oavlönade arbetsinsats fanns risk att fattigvården skulle rasa samman? Han har ju i sitt anförande tidigare betonat att fattigvård inte längre kunde bedrivas som "en sport på lediga stunder". Hamiltons uttalande tyder på att det i en framtid av dem som åtog sig uppdrag i den offentliga fattigvården förväntades stora arbetsinsatser, varför det på sikt torde ha tett sig allt omöjligare att rekrytera män med försörjningsansvar för denna typ av verksamhet. När Hamilton pläderar för att kvinnan ska ta plats i den offentliga fattigvården motiverar han det med att samhället bör få del av hennes *överdande* egenskaper. Jag tolkar detta som ett försök från Hamiltons sida att övervinna det motstånd som han hade anledning att förvänta i denna sak bland företrädarna för en traditionell kristen syn på kvinnans kallelse. Är det inte rimligt att föreställa sig att Hamilton snarare hade ekonomi än jämlikhet för ögonen när han så ivrigt pläderade för kvinnans inträde i den offentliga fattigvården?

När kvinnan med hjälp av sina *moderliga* och *vårdande* egenskaper gled in i vad vi idag betecknar som den offentliga sfären kom hon samtidigt att bekräfta samhällets komplementära människosyn. För de kristna kvinnornas del kunde denna rörelse in i offentligheten ses som en konsekvens av varje kristens förpliktelse att bistå sin nästa och härigenom kunde de kristna kvinnorna axla ett allt större ansvar i samhällslivet utan att i grunden bryta med den lutherska kallelseläran. Enligt min mening gör sig Hamilton – trots sin välvilliga inställning i denna sak – till tolk för en komplementär syn på relationen mellan könen och samme man som här så varmt talar för att släppa in kvinnorna i den offentliga fattigvården kom i sinom tid att framträda som en obönhörlig motståndare till kvinnlig rösträtt.<sup>59</sup>

Efter greve Hamilton yttrade kyrkoherde Bergman ”att om det fanns något område inom det offentliga lifvet, där kvinnans verksamhet borde vara af stor och välsignelserik betydelse vore det inom fattigvården”. Han kunde som självskrivnen ledamot i fattigvårdsstyrelsen vittna om ”kvinnans varma hjärta för all den nöd, hennes förmåga att så att säga se intuitivt hvar nöd finnes” gjorde henne särdeles lämpad för det offentliga fattigvårdsarbetet. Han fortsatte: ”Den personliga insats, som mannen på grund af sin ställning ej kan inlägga i arbetet, den vore kvinnan med sin seghet, sin uthållighet, sin medkänsla för de lidande bäst skickad att lämna.”<sup>60</sup>

Bergman sällade sig således också till dem som menade att mannen var satt till andra värv än kvinnan i samhället, men att hennes speciella egenskaper gjorde henne väl skickad att träda in i den offentliga fattigvården. Detta gör att även Bergman med sin positiva inställning i saken måste ses som en företrädare för en komplementär människosyn. Som ledamot i fattigvårdsstyrelse sedan många år torde dock Bergman ha varit medveten om fattigvårdens kris och vikten av frivilliga insatser för att avvärja en katastrof. Med hjälp av argument om ”kvinnans varma hjärta” förordar han att hon släpps in i den offentliga fattigvården.

Efter kyrkoherde Bergman yttrade sig fru Montelius som framhöll att kvinnorna på allt sätt borde verka för att den reform som enligt lagen tillerkände kvinnan rätt att delta i det offentliga fattigvårdsarbetet skulle förverkligas. I avvaktan på att så skedde fick inte kvinnan stå överksam utan hon skulle under tiden ”bereda sig till sitt viktiga kall”, manade fru Montelius och fortsatte: ”Här är det ej fråga om någon likställighet med mannen. I en täflan skulle kvinnan otvivelaktigt komma till korta, då han äger så många förutsättningar, som hon saknar.”<sup>61</sup> Kvinnans deltagande i det legala fattigvårdsarbetet skulle enligt fru Montelius inte betraktas som ett sätt att uppnå likställighet med mannen. Kvinnan kunde däremot införa ett nytt element, ”det kvinliga elementet” i det legala fattigvårdsväsendet.<sup>62</sup>

Fru Montelius lade i sitt yttrande föga jämlikhetsaspekter på frågan om kvinnans deltagande i den offentliga fattigvården. Hon betonade istället att kvinnan rent av saknade förutsättningar att uppnå likställdhet med mannen. Fru Montelius var däremot villig att gå in i fattigvårdsarbetet med något som

mannen saknade, nämligen ”det kvinliga elementet”. Även fru Montelius gör sig till tolk för en komplementär människosyn.

Efter fru Montelius yttrade sig kyrkoherde Rydeman som tillstod att även om kvinnans stora betydelse låg inom välgörenheten så hyste han dock åsikten ”att hennes rätta plats ej låge inom den offentliga fattigvårdens område.” Han poängterade att den frivilliga fattigvården hittills åstadkommit större resultat än ”den nödtvungna”, dvs den offentliga, och att kvinnan hade långt större möjligheter att utföra ett ”fruktbärande” arbete om hon höll sig till den frivilliga välgörenheten.<sup>63</sup> Rydeman tycktes ha inställningen att det inte var samhällets sak att ordna för de fattiga. Det var istället via den frivilliga fattigvården som nöden i samhället skulle avhjälpas. Här var enligt hans mening kvinnornas insats av stor betydelse.

Rydeman förespråkade en fattigvård i linje med lutherska kallelseläran. Kvinnan hörde hemma i den privata sfären och det var en kristen förpliktelse att sörja för de medmänniskor som led nöd. För Rydeman var frågan om kvinnans arbetsinsats inte grundad på något ekonomiskt kalkylerande, eftersom han misstrodde ”den nödtvungna” fattigvården och förutsatte att kvinnan deltog i frivilligt hjälparbete. Rydeman är den ende av talarna som drar en skarp gräns mellan offentlig och frivillig fattigvård. Som en konsekvens av detta reser han motstånd mot tanken på att kvinnan ska ta säte i den offentliga fattigvården. Han företräder en komplementär syn och ser ingen anledning att rucka på sin övertygelse att kvinnan ska hålla sig borta från all offentlig verksamhet – oavsett syftet. Rydemans inlägg var det enda avvikande under diskussionen. Mötet avslutades så småningom genom att ordföranden riktade ”några tacksägelseord till talarne”.<sup>64</sup>

I en artikel ”Kvinnan och hufvudstadens fattigvård” hade tidskriften Dagny tidigare under år 1894 lämnat plats till den liberale riksdagsmannen och samhällsdebattören Ernst Beckman som även han pläderade för att kvinnan skulle beredas plats i den offentliga fattigvården. Han framhöll i sin artikel att den tendens i samhället som fanns att ”dela ut allmosor till höger och venster”, måste betecknas som en ”verklig samhällsfara”.<sup>65</sup> Han tog upp och diskuterade det oberättigade i att lagutskottet 1889 hade proklamerat ”kvinnans fullständiga umbärlighet just på de arbetsfält för hvilka hon allmänt plägar anses äga en alldeles särskild kallelse”, och påpekade det omoraliska i att samma utskott likt en kavaljer bugat och framstammat ”några sockersöta komplimanger” om hur högt man inom lagutskottet värderade kvinnans frivilliga insatser på fattigvårdens område.<sup>66</sup> Beckman raljerade med tendensen att så snart det framfördes ett förslag om att en kvinna skulle inväljas i en fattigvårdsstyrelse, männen enhälligt framhöll att man borde ”låta hennes eget hjärta och förstånd få afgöra hur hon vill utföra sin välsignelsebringande verksamhet”, osv.<sup>67</sup>

Beckman menade att kvinnans insats behövdes i den offentliga fattigvården. ”Hennes instinkt gör henne mer än mannen klarsynt när det gäller barnen och sökandet af ett hem för de små som måste utackorderas.”<sup>68</sup> Kvinnan ägde



dessutom framför mannen ”grannlagenhet och ömhet mot den nödställda”, och hennes ”okufliga deltagande för lidandet” betydde *inte* enligt Beckman att hon var färdig ”att låta känslan springa bort med förståndet”. Därför avfärdade Beckman talet om att kvinnans känsliga hjärta skulle lägga hinder i vägen för hennes deltagande i fattigvårdens styrelse som tomt prat.<sup>69</sup> Beckman ville också betona att fattigvården genom ”kvinlig omtanke och kvinlig uppmärksamhet på detaljerna” kunde nå bättre resultat utan att fattigvården behövde bli dyrare. Han hänvisade här till engelskt socialarbete där kvinnorna genomfört förbättringar utan att dessa medfört ”ökad kostnad”.<sup>70</sup> Senare i artikeln underströk Beckman återigen den betydelse kvinnorna hade för fattigvården och han citerade en av fattigvårdsstyrelsens ledamöter som menat att ”fattigvård utan stöd och bistånd af våra kvinnor rent af förefaller som en otänkbarhet.” Beckman avslutade sin artikel med uppmaningen till läsarna att skapa en opinion för saken.<sup>71</sup> Hans iver att framhålla kvinnans betydelse för den offentliga fattigvården gör att man grips av misstanken att även han hoppas kunna avhjälpa en hotande fattigvårdskris genom att mobilisera kvinnorna. Han hänvisade dessutom i sin artikel till den kritik som framförts av greve Hamiltons i denna sak.<sup>72</sup> Att tidskriften Dagny lämnat plats för en artikel av detta slag och det faktum att man bett greve Hamilton att inleda diskussionen på Hôtel Continental indikerar att Fredrika-Bremer-Förbundet hyste förtroende för dessa män och menade att deras åsikter låg i linje med förbundets.

Inom den tidiga kvinnorörelsen pågick genom åren en diskussion om vad som var sann och falsk strävan i förhållande till emancipation. Eva Fryxell (pseudonym Emund Gammal), företrädare för den tidiga kvinnorörelsen, fördömer 1880 i sin skrift *Qvinnofrågan. Jemförelser mellan de tre stora kulturfolkens nutidsåsigter rörande könens psykiska begåfning och sociala ställning* alla de ”hätska och karlavulna qvinnor” som genom att lägga fram ”omogna, opraktiska, ensidiga eller enfaldiga förslag” bidrar till att misskreditera hela kvinnosaken. Den kvinnofrigörelse den för sin tid radikala Eva Fryxell förespråkar är helt i linje med vad som i en kristen kontext går under beteckningen ”en sund emancipation”.<sup>73</sup>

När Fredrika-Bremer-Förbundet 1895 gav ut en festskrift med anledning av dess tioåriga verksamhet medverkade Sophie Adlersparre (Esselde) med en artikel kallad ”Ur ett brev till en vän”. På frågan om vad som kunde anses vara det yttersta målet för kvinnorörelsen svarade Esselde: ”Hvad vårt land beträffar, kunna vi svara med orden: hustruns likställdhet med mannen, etiskt och ekonomiskt, samt kvinnans inträde i det medborgerliga lifvet. När en gång dessa mål blifvit nådda, böra kvinnorna vara värdiga att använda sin makt utan öfvergrepp liksom utan feghet. De skola då icke stanna vid att vara ett blott eko af männen, utan förstå att i arbetet för familjens likasom för folkets väl inlägga sin egen bästa och ädlaste kraft: **moderlighetens**.”<sup>74</sup> När kvinnan ska ta del i ”det medborgerliga lifvet” som Esselde uttrycker det är det moderligheten hon ska tillföra denna sfär.<sup>75</sup>

När Sophie Adlersparre samma år dog hyllade Dagny hennes minne i ett antal artiklar. I en av dem tecknas Esseldes porträtt av en vän: "Hon var dock ej blind för de vådor, som kunna uppstå genom en missriktad kvinnoemancipation, genom *den* likställighet könen emellan, som kan oskära den kvinnliga renheten. Hon tålde ej någon fläck, något lyte på *det* kvinnoideal, hon tänkt sig, och tog därför till valspråk Fredrika Bremers yttrande: 'det är den sanna emancipationen, som skall oss skydda från den falska'.<sup>76</sup>

Den som här tecknar Esseldes porträtt syns angelägen om att betona att den emancipation som syftade till sexuell frihet för kvinnan aldrig funnit gehör hos Esselde. Avgörande för hur Fredrika-Bremer-Förbundet i sitt språkrör Dagny vid denna tid definierade "sann och falsk emancipation" var nämligen förbundets oeftergivliga krav på en gemensam sedlighetsnorm för män och kvinnor. För tidskriften Dagny var under de första tio åren höjandet av kvinnans andliga värde och kampen mot osedligheten i samhället de allt överskuggande frågorna och allt tal om sexuell frigörelse för kvinnans del avvisades med indignation. Begreppet "falsk emancipation" utnyttjades i synnerhet av Esselde i kampen mot osedligheten i samhället. I hårda ordalag stämplades vid ett flertal tillfällen Stella Cleve, Laura Marholm och Harald Gote (Frida Stéenhoff) som företrädare för "den falska emancipationen" av tidskriftens ledning.<sup>77</sup>

Tidskriften Dagny hyllade en komplementär människosyn och den frigörelse som där förespråkades torde inte ha inneburit något allvarligt hot mot den lutherska kallelseläran. När Dagny under år 1896 bemötte Ellen Keys skrift "Missbrukad kvinnokraft" betonades i den första av artiklarna att "en sund kvinnoemancipation" inte strävade efter "likställighet med mannen" och att "den sanna kvinnofrigörelsen" ytterst syftade till att "*förbereda lyckligare äktenskap*".<sup>78</sup> Den ideologi som vid denna tid framfördes av Fredrika-Bremer-Förbundets officiella språkrör Dagny snarare förstärkte än undergrävde den lutherska kallelselärans kvinnoosyn.

### Tidrummets syn på kvinnans kallelsegärning.<sup>79</sup>

"Hon var inte som andra, hon brukade uppträda offentligt, hon talade på estrader och skrev i tidningar", skriver en memoarförfattare som under sin barndom kommit i kontakt med Lydia Wahlström och hon fortsätter: "Det var det *tarvligaste* man kunde tänka sig, man kunde inte vara en *dam*, om man ådrog sig offentlighet ...".<sup>80</sup>

Att en kvinna uppträdde offentligt upplevdes åtminstone av en liten flicka vid förra sekelskiftet som en onaturlig och provocerande handling. Men hur ska man definiera den *offentlighet* som det tycks vara så onaturligt att Lydia Wahlström ådrar sig? Hade den lilla flickan reagerat på samma sätt inför den filantropiskt arbetande kvinnan som vid denna tid tagit säte i en fattigvårdsstyrelse eller ett skolråd? Fanns det vid denna tid *flera* offentliga sfärer varav somliga var mer belastade för kvinnor än andra att delta i? Och när kan man

börja tala om att kvinnan rör sig i den offentliga sfären? Leder spåren tillbaka till det tidiga 1800-talet och kan forskningen ta sitt avstamp redan i den kvinnliga salongskulturen?

I en artikel i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1995: 2–3 diskuterar Ingrid Holmquist salongskulturens betydelse för kvinnornas inträde i den offentliga sfären. ”Salongskulturen får sin speciella karaktär av att salongen är ett socialt och kulturellt rum som befinner sig mellan privatsfären och den offentliga sfären”, skriver Holmquist. Hon framhåller i sin artikel, att eftersom denna aktivitet uteslutande försiggick inom hemmiljön, den kan betecknas som privat, medan den genom att ”fungera som intellektuellt och estetiskt forum” vette mot offentligheten.<sup>81</sup> Holmquist utgår i sin artikel från Malla Silfverstolpes salong, som hon betecknar som ett ”halvoffentligt” rum under perioden 1820–1850. Frågan är emellertid om tidrummets kvinnor betraktade salongen som ett halvoffentligt rum. Utifrån den lutherska kallelens horisont hade kvinnan vid denna tid föga anledning att ens tillfälligt befinna sig i ett rum som kunde betecknas som halvoffentligt. De kvinnor som höll salong inbjöd ett begränsat antal människor till sina *hem*, där både män och kvinnor tilläts medverka till underhålningen. Det är inte troligt att dessa betraktade salongen som ett halvoffentligt rum. Snarare betraktade de sig som gäster i det av värdinnan upplåtna hemmet.

Till Malla Silfverstolpes salong infann sig bland annat Erik Gustaf Geijer med sin hustru Anna-Lisa och som vi ska se hade både Malla Silfverstolpe och Anna-Lisa Geijer en bestämd uppfattning om hemmiljö kontra offentlig miljö.<sup>82</sup> Ingrid Åberg framhåller i sin artikel ”Filantropier i aktion” i samlingsvolymen *På tröskeln till välfärden* att såväl Malla Silfverstolpe som Anna-Lisa Geijer ställde sig ytterst tveksamma till filantropiska åtaganden utanför den privata sfären. När de blev anmodade att delta i en fruntimmersförening var deras argument mot att delta i dylik verksamhet att det var ”vid hemmets härd” kvinnan skulle uppfylla sina ”heligaste plikter”. Varken Malla Silfverstolpe eller Anna-Lisa Geijer tycktes benägna att delta i verksamhet utanför hemmets sfär. Åberg refererar de båda kvinnornas argumentation för sin ståndpunkt: ”Och ligger det inte något för den kvinnliga känslan motbjudande i varje offentlig sammanslutning i välgörande syfte? Kvinnan bör ju helst verka i det fördolda”.<sup>83</sup> De båda kvinnornas motvilja mot att ens i välgörande syfte delta i offentliga sammanhang gör det föga troligt att de själva betraktade salongsmiljön ens som ett halvoffentligt rum. Den frenesi med vilken de argumenterade för att ”kvinnans rätta verksamhetsfält” var hemmet ger fog för tanken, att salongen ur deras synpunkt var en uteslutande privat miljö.

När prästen med ansvar för församlingens sociala verksamhet skulle övertala de båda kvinnorna att medverka i en filantropisk association, hänvisade han till att ”tidsandan” krävde offer av kvinnorna. Enligt Åberg lyckades han genom sin vältalighet övertyga såväl Malla Silfverstolpe som Anna-Lisa Geijer ”att det inte låg något verkligt okvinnligt och stötande i en sådan sammanslutning, då ändamålet endast var det jämförelsevis oförargliga att mera praktiskt och

planmässigt ordna den barmhärtigsverksamhet som var och en utövat förut på egen hand".<sup>84</sup>

Åberg menar att det finns goda skäl att argumentera för att "den organiserade adertonhundredratsfilantropin vidgade rummet." Förutsättningen gavs "i det faktum att gränsen mellan privat och offentligt inte drogs så skarp", skriver hon.<sup>85</sup> Själv vill jag snarare tolka materialet så, att de kvinnor som i detta tidrum deltog i filantropiskt arbete själva drog en skarp gräns mellan den privata och den offentliga sfären. Kvinnan hade enligt den lutherska kallelseleäran ingen aktiv uppgift i det politiska ståndet och hade därför ingen anledning att delta i sådan verksamhet som bedrevs i 1800-talets offentlighet. Endast via maka- och modersrollen hade hon enligt Luther en uppgift i det politiska ståndet. Genom att vara mannen till stöd och hjälp och fostra söner som tog sitt ansvar i offentligheten kunde kvinnan indirekt utöva inflytande i samhället.

Filantropiskt arbete sågs av dem som omfattade den lutherska kallelseleäran som en konsekvens av kvinnans kallelse som maka och mor. När kvinnan vidgade rummet var det den privata rummet hon vidgade. Genom filantropiskt arbete överträdde den kristna kvinnan således *inte* den gräns som den lutherska kallelseleäran utstakat mellan hushållsståndet och det politiska ståndet. Att betrakta det filantropiska arbetet som ett inträde på den offentliga arenan skulle ha inneburit att kvinnan kommit att tangera mannens kallelsegärning och därmed utmanat Guds skapelseordning. Så länge kvinnan själv bejakade sin kallelse som maka och mor som en av Gud i skapelsen given ordning var hennes plats i den privata sfären.

När man läser Åbergs skildring av hur Malla Silfverstolpe och Anna-Lisa Geijer reagerade inför tanken att bedriva kärleksverksamhet utom hemmet inser man att systemet med "kvinnan i den privata sfären" upprätthölls av kvinnorna själva. Det var inte kvinnorna som sökte övertala männen att släppa in dem i den offentliga sfären. Åberg ger i sin artikel snarast ett exempel på hur dessa sökte finna en utväg att inom kallelseleärens ram fortsatt kunna ta kvinnornas tjänster i anspråk. Den konkreta situationen, "tidsandan", krävde en omformulering av vad som kunde definieras som sant "kvinnlig" verksamhet.

Enligt luthersk kallelseleära skall människan utöva kärlek till medmänniskan utan att förvänta någon annan belöning än den tillfredsställelse som följer av att vara en medarbetare i Guds fortsatta skapelseverk. Malla Silfverstolpes och Anna-Lisa Geijers motvilja mot att delta i organiserad välgörenhet ska betraktas som en konsekvens av detta synsätt. Välgärningar skall utföras "i det fördolda" för att inte människan skall förledas att tro att hon själv kan medverka till sin frälsning. Enligt Luther blir människan frälst genom "tro allena" och gärningsfromhet är bannlyst i den evangelisk-lutherska dogmatiken. Genom att delta i offentlig välgörenhet riskerade de båda kvinnorna att den kärleksverksamhet de hittills utfört i "det fördolda" skulle leda till självförhävdelse. För kvinnorna som av naturen ansågs blygsamma och uppoffrande var det särskilt utmanande att i associationer demonstrera vad som kunde uppfattas som

gärningsfromhet. Det var i hushållståndet kvinnan i tysthet utförde sina goda gärningar.

I en artikel i *Historisk tidskrift* 1992:2 "Hur filantropen blir en kvinna. Fattigvård och välgörenhet under 1800-talet" tar Birgitta Jordansson upp frågan om hur i Göteborg uppfattningen om välgörenhet förändrades under 1800-talets lopp.<sup>86</sup> Jordansson menar att filantropin för kvinnorna öppnade "delar av den offentliga verksamheten ute i samhället".<sup>87</sup> Som rubriken indikerar har författaren en ambition att förklara den utveckling inom filantropin som ledde fram till att filantropen mot slutet av 1800-talet per definition blir en kvinna. Hon finner förklaringen till denna utveckling i "de könsbundna särart-uppfattningar, som utvecklades inom borgerligheten" under århundradets lopp. I denna process tillskriver hon Rousseau en väsentlig roll, eftersom han genom sitt betonande av "moderligheten" kom att placera kvinnan i den privata sfären. För Jordansson framstår det emellertid som en paradox att kvinnan som enligt detta synsätt egentligen inte fick lämna den privata sfären i sin roll som filantrop gavs en "självklar rättighet, för att inte säga skyldighet att delta i samhällslivet, ute i offentligheten".<sup>88</sup> Om man däremot betraktar detta förlopp ur den lutherska kallelselärans perspektiv framstår det som helt konsekvent. Kvinnan kunde inte längre som i det gamla bondesamhället hjälpa och bistå sin nästa i hemmet. Samhällets omdaning tvingade de kristna att organisera sin kärleksverksamhet i föreningar av olika slag. När behovet av frivilliga krafter ökade tilläts kvinnorna att träda in i verksamheten. Den expanderande filantropin legitimerade således att kvinnorna mot slutet av 1800-talet rörde sig i vad vi idag betecknar som den offentliga sfären.

"Genom de borgerliga kvinnornas filantropiska arbete fick den borgerliga kvinnligheten även plats i offentligheten", skriver Kerstin Norlander i en artikel "Att vara kvinnlig kapitalist. Anna Hierta-Retzius, Ebba Lind af Hageby och Liljeholmens Stearinfabrik" i *Historisk tidskrift* 1992:2. Norlander drabbas emellertid av samma svårigheter som Jordansson när hon ska förklara att två ekonomiskt oberoende kvinnor, Anna Hierta-Retzius och hennes syster Ebba Lind af Hageby, dels förhöll sig lojala till en komplementär könssyn, dels mycket aktivt deltog i en filantropisk verksamhet som enligt Norlander förde dem ut i offentligheten. Norlander försöker förklara Anna Hierta-Retzius och hennes syster Ebba Lind af Hageby till synes obegripliga förhållningssätt – att som gifta avhända sig den ekonomiskt självständiga ställning de kämpat för att på laglig väg uppnå och att som styrelsemedlemmar i Liljeholmens Stearinfabrik endast utöva inflytande när det gällde frågor av social karaktär – genom att hävda att de båda systrarna använde sig av en dubbel strategi.<sup>89</sup>

Men ska man som Norlander menar tillskriva Anna Hierta-Retzius eller hennes syster Ebba Lind af Hageby "dubbla strategier" för att finna en förklaring till deras benägenhet att underordna sig sina män samtidigt som de lägger i dagen en för kvinnor osedvanligt stor aktivitet inom filantropin? Mig förefaller det rimligare att tolka de båda systrarnas förhållningssätt i ljuset av den lutherska kallelselärans komplementära kvinnosyn. Anna Hierta-Retzius var

via sin filantropiska verksamhet djupt involverad i den kristna församlingsverksamheten.<sup>90</sup> Det finns därför all anledning att räkna med att Anna Hierta-Retzius i varje fall implicit bejakade den lutherska kallelselärans kvinnoösyn. I ett brev till Lydia Wahlström demonstrerar Anna Hierta-Retzius sin avsky för "kristendomsfientlig" litteratur, medan hon hyllar Lydia Wahlström, som i hennes ögon framstår som en "ren, sedlig och religionsvänlig" kvinna, vilket tyder på att hon i grunden bejakade en kristen verklighetsuppfattning.<sup>91</sup> Att hon i styrelsen för Liljeholmens Stearinfabrik agerade i syfte att ordna bostäder åt arbetarna, medan hon i övrigt avhöll sig från inblandning i styrelsens verksamhet ter sig också som helt konsekvent utifrån detta perspektiv.

Makarna Retzius blev med tiden allt mer konservativa, något som också kan ha styrt relationen mellan makarna och ökat Anna Retzius benägenhet att underordna sig sin man. Anna Hierta-Retzius framstod så småningom som en oförsonlig motståndare till kvinnlig rösträtt och var under en period beredd att stödja en förening *mot* den emancipation som hon menade gick "för våldsamt framåt och ej i god och sund riktning".<sup>92</sup> Beträffande Ebba Lind af Hageby framhåller Norlander att denna som gift helt "underordnade" sig sin make och valde "en traditionell kvinnlighet".<sup>93</sup> I stället för att som Norlander försöka förklara Anna Hierta-Retzius och hennes syster Ebba Lind af Hagebys agerande genom att hänvisa till att de utbildade "dubbla strategier" vill jag hänvisa till den lutherska kallelselärans maning till kvinnan att i äktenskapet vara sin man underdånig och att i sin dagliga gärning sträva efter att hjälpa sin nästa.

Det är enligt min mening inte heller oproblemiskt att som Norlander framställa de båda systrarna som "kvinnlige pionjärer inom den borgerliga kvinnorörelsen".<sup>94</sup> Den tidiga borgerliga kvinnorörelsen gjorde skarp boskillnad mellan "den sanna och den falska kvinnofrigörelsen" och den hade knappast några intentioner att bejaka den emancipation som förde kvinnan bort från hennes egentliga kallelsegärning. När man betecknar Anna Hierta-Retzius och hennes medsystrar i den tidiga kvinnorörelsen som pionjärer med emancipatoriska strategier bör man problematisera begreppen *emancipation*, *strategi* och *borgerlig kvinnorörelse*.

1880-talets borgerliga kvinnorörelse hade en annan emancipationsideologi än den borgerliga kvinnorörelse som några decennier senare kämpade för kvinnlig rösträtt. Anna Hierta-Retzius var inte ensam om att som företrädare för den tidiga kvinnorörelsen ivrigt motarbetade de kvinnor som i början av seklet stred för rösträtt. Makarna Retzius konservatism gjorde att de snart kom på kollisionskurs med Fredrika-Bremer-Förbundet och de gjorde enligt Lydia Wahlström "aldrig någon hemlighet av att de i mångt och mycket ogillade förbundets verksamhet".<sup>95</sup> Lydia Wahlström framhåller också i sin skrift om kvinnorörelsens historia från 1933 att det var just bland kvinnorna som rösträtten kunde finna många av sina motståndare. "Kvinnosaken har alltid haft sina mest förbittrade fiender i ett visst slags kvinnonaturer – ofta icke de minst begåvade – som fly in i sina egna hämningar och därför icke vilja tillåta

kvinnan andra plikter än sådana, som den hävdvunna konvensen tillåter henne”, skriver hon i samma skrift.<sup>96</sup>

Det står alltså klart att de kvinnor som ibland betecknas som kvinnorörelsens pionjärer i själva verket motarbetade de emancipationssträvanden som ytterst syftade till att förändra samhällets traditionella könsroller. Jag är därför mer benägen att hålla med Norlander när hon framhåller att de båda systrarna Hierta-Retzius – Lind af Hageby genom sitt agerande ”i offentligheten reproducerade sin underordning” än när hon framställer dem som kvinnliga pionjärer med emancipatoriska strategier. Den underordning de bejakade var för de människor som bekände sig som kristna en självklar konsekvens av en av Gud i skapelsen upprättad ordning mellan man och kvinna.

I frågan om kvinnans kallelse tycks det bland företrädarna för en ortodox kyrklighet ha rått konsensus under en stor del av 1800-talet. Kvinnan hade att axla maka- och modersrollen och i allt underordna sig mannen. När kan man skönja tecken på opposition mot detta synsätt?

Vid 1800-talets början framträdde de inom den svenska kyrkan förefintliga uppfattningarna om kvinnan och hennes ställning i samhället med påtaglig enhetlighet. Kvinnans tillvaro utstakades vid denna tid alltjämt i nära nog överensstämmelse med normerna i den lutherska treståndssläran. I hushållsståndets fasta schema tecknades där kvinnans plikter som dotter, som maka moder och husmoder. Medan mannen och hans verk tillhörde det offentliga livet, i det han betraktades som *persona publica*, hänvisades kvinnan till det enskilda livet, det husliga livets avskilda sfär. Inom det andliga och världsliga regementet i Luthers mening hade varje individ sin plats tydligt anvisad, med den påföljd att en klart utformad föreställning om den lämpliga formen för ett manligt resp. kvinnligt beteendemönster förelåg, som vid denna tidpunkt visar sig äga vidsträckt giltighet.”

Så börjar Sveriges första kvinnliga teologie doktor Eva Åsbrink den andra delen av sin avhandling *Genom portar II. Studier i den svenska kyrkans syn på kvinnans ställning i samhället åren 1809–1866*.<sup>97</sup> Det är uppenbart att författaren räknar med att den lutherska kallelsläran vid 1800-talets början var riktmärket för uppfattningen om kvinnans roll och livsuppgift.

Åsbrink vill i sin avhandling visa att denna syn i stort sätt är intakt under hela den period hon undersöker. Sedan hon slutfört sin undersökning av ett stort material mellan åren 1809–1866 skriver författaren: ”Åter och åter bekräftar det undersökta materialet, att den kyrkliga förkunnelsen i sak följer samma linjer som tidigare i fråga om kvinnan, hennes ställning och hennes utbildning. Man påträffar överhuvudtaget intet material, som nämnvärt rubbar den hävdvunna helhetssynen.” Hon tillägger dessutom att den nyevangeliska väckelsen på intet sätt rubbade denna bild.<sup>98</sup> När det gällde den kyrkliga opinionens inställning till förändringar i kvinnans medborgerliga status tycker sig Åsbrink kunna fastställa att den vid periodens slut fortfarande behärskades av treståndssläran. ”Med utomordentlig uthållighet inskärptes sålunda av såväl namnkunniga som relativt okända förkunnare de plikter, som åvilade kvinnan, främst som maka, moder och husmoder”, skriver Åsbrink och tillägger: ”Med

den kraft, som den ideligt fallande droppen äger, formades därvid i det allmänna medvetandet en idealbild av kvinnan”.<sup>99</sup>

Denna idealbild av kvinnan återfinns inom kvinnoforskningen Gunnar Qvist i ett närmare tusensidigt verk som under titeln *Konsten att blifva en god flicka, en god maka, mor och matmor* översattes till svenska i början av 1800-talet. Boken var skriven av den tyske teologen Johan Ludvig Ewald som i sitt hemland på kort tid fått se sin bok utkomma i fyra upplagor. Qvist söker i en skrift, med titeln lånad från Ewald, analysera och förklara det svenska samhällets inställning till kvinnofrågan och han tar sitt avstamp i denna handbok som avhandlar kvinnans uppfostran och samhällsställning.<sup>100</sup>

Qvist har inte som Åsbrink den lutherska kallelseleläran som tolkningsram när han analyserar det ideologiska innehållet i sitt teologiska verk. Han nämner istället något svepande att detta ”präglas av ett brokigt antifeministiskt idéinnehåll, hämtat, förutom från Lavater, från kyrkan, från Rousseau och från romantikens tänkare.”<sup>101</sup> I den kvinnoosyn som genomsyrar hela Ewalds verk tycker jag mig återfinna den lutherska kallelseleläran – även om Ewald endast vid något tillfälle lyfter fram Luther och då främst som ett föredöme i flit och ihärdighet. Rubriker som ”Vigten af Qvinnans kall”, ”Ännu om Kallet som Maka”, ”Förberedelse till Moderskallet” tyder på att den lutherska kallelseleläran fanns integrerad i Ewalds tänkande.<sup>102</sup> Qvist påpekar att Ewalds standardverk efterföljdes av ett otal böcker och broschyrer av svensk eller utländsk härkomst och han tillmäter J. O. Wallins predikan om Qvinnans ädla och stilla kallelse från år 1827 en stor betydelse när det gällde återuppväckandet av ”den biblicistiska kvinnoosynen”.<sup>103</sup> Qvist hänvisar till ”den paulinska subordinationläran” när han vill förklara den kyrkliga opinionens mäktiga inflytande över sinnena vid denna tid och han kan knappast dölja sin indignation över den inställning han möter i klerikala texter och hos ”det emancipationfientliga prästeståndet”.<sup>104</sup>

”Ofta går udden i äldre tiders dokument den moderne läsaren spårlöst förbi, därför att han ej är förtrogen med hustavlans samhällssyn”, skriver Hilding Pleijel i sin bok *Från hustavlans tid*.<sup>105</sup> Även sedan man ur psalmboken i början av 1800-talet lyft ut både katekes och hustavla kom nämligen ”dess sociologiska schema” enligt Pleijel att leva kvar i ”det omedvetnas djup”. När man talar om ’det heliga äkta ståndet’ är det därför ingenting annat än en återklang av hustavlans tredje stånd, som just omfattade ”det kollektiv som äktenskapet skapade”, skriver Pleijel.<sup>106</sup> Har Pleijel rätt i att hustavlans bud – när det gällde det kollektiv som äktenskapet skapade – dröjde kvar i folks medvetande, torde emancipatoriska krav ha motarbetats av kyrkans företrädare långt efter det att hustavlans värld i övrigt var utplånad i det svenska samhället.

I en artikel i *Historisk tidskrift* 1993: 4 ”Historikern och den bortträngda verkligheten. Några synpunkter på psykoanalys och historia” diskuterar Ann-Sofie Ohlander den internationella forskning som med Nobert Elias, Jürgen Habermas, Richard Steffen och Eric Hobsbawm i spetsen förlägger den s k privatiseringsprocessen till 1700–1800-talen och i samförstånd deklarerar att



det vid denna tid är ”det privata som är det nya”. Ohlander ifrågasätter det självklara i att se det privata som det nya och förklara det gamla samhället som präglad av det offentliga. Hon menar att även offentligheten genomgår en förändring och att den nya borgerliga offentligheten endast till en del kom att genomsyra samhället.<sup>107</sup> ”Jag finner det vara en rimlig tolkning att se familje- och hushållssfären, det s k privata, som en kvarleva från det gamla feodala samhället”, skriver Ohlander. Hon vill närmast karaktärisera privatiseringen som en bortträngning av den del av samhället som omfattar kvinnor, barn och tjänstefolk och menar att svensk familjerättslagstiftning synliggör ett gammalt feodalt system, som hindrade i synnerhet gifta kvinnor från att framträda i offentligheten.<sup>108</sup> Ohlanders hypotes är intressant. Det är rimligt att föreställa sig att i Sverige ett feodalt system i evangelisk-luthersk tappning osynliggjorde kvinnorna i den privata sfären. Under lång tid kom detta system att stå hindrade i vägen för de kvinnor som krävde att få delta i det offentliga samtalet.

Jag vill nu övergå till att granska några av de skrifter och broschyrer i berörda ämne som nådde den svenska bokmarknaden efter 1866 och några decennier framåt. Även om mitt material är begränsat – av utrymmesskäl har jag dessutom tvingats göra ett urval i texterna – är det min ambition att synliggöra den lutherska kallelselärans betydelse i tidrummet. Genom att analysera hur man i dessa skrifter och broschyrer konstruerar bilden av kvinnan vill jag skapa förståelse för den kontext i vilken de kristna kvinnorna hade att ta ställning till tidens emancipatoriska strävanden.

1869, samma år som Lydia Wahlström föddes i en prästfamilj i Västerås stift, utkom en liten broschyr som visar att fostran av kvinnor var en angelägenhet för såväl familjen som för samhället. Redan titeln *Några tankar om vår tids qvinliga uppfostran samt dess inflytande på familjen och samhället* antyder detta. Författaren som är anonym inleder med att kraftigt fördöma samhällets uppfostran av kvinnor på grund av dess ”många synnerligen svåra missförhållanden och skefheter”. Samhällets övre skikt inpräntar inte längre i den unga kvinnan att hon är ”skapad för helt andra ändamål och har heligare och dyrbarare pligter” än att konversera och kokettera i salongerna, klagat författaren.<sup>109</sup>

Författaren anbefaller med skärpa att man återvänder till ”Guds heliga bok” där man kan inhämta alla kunskaper om kvinnans rätta fostran. Han förkastar all ”det slags emancipation, som nu predikas” och som är ett ”svårt lyte på vår tids uppfattning af qvinnans ställning”, medan han av allt hjärta vill uppmuntra ”den emancipation, der qvinnan, brytande en mängd inskränkta och trånga fördomar, söker att med de pund, Gud gifvit henne, verka godt bland sina medmenniskor”.<sup>110</sup> Det är alldeles tydligt att författaren till denna skrift räknar med en sann och en falsk kvinnoemancipation och det råder ingen som helst tvekan om vilken han föredrar. Samtidigt som författaren i sin skrift ger uttryck för en djup besvikelse över sin samtids kvinnor lyckas han med hjälp av de bibliska texterna frammana den ideala kvinnan; hon som i allt gör mannens sak till sin och vars emancipatoriska mål är att tjäna nästan.

På Evangeliska Fosterlandsstiftelsens förlag utgavs samma år första upplagan av skriften *Äktenskapet. En bok för trolofvade, äkta makar och föräldrar, innehållande Bibelspråk, sånger och betraktelser af D:r Martin Luther*, vilket visar att den evangeliska väckelsen helt anammat den lutherska kallelseläran och kände ett behov av att föra ut denna i sina sammanhang.

”Väckelsen visade ingen sympati för kvinnoemancipationen. Detta sammanhänge dels med rörelsens generella brist på intresse för samhället och dess problem, dels med dess strängt bibeltrogna och lutherska karaktär. I likhet med många andra utvecklade Rosenius utan alla förskönande romantiska tillägg den paulinska läran att mannen var kvinnans huvud och att kvinnan förden skull borde vara mannen underdånig”, skriver Ulf Boëthius som i sin avhandling *Strindberg och kvinnofrågan till och med Giftas I* berör väckelserörelsernas syn på kvinnoemancipationen.<sup>111</sup> Allt talar för att Boëthius har rätt när han skriver att den evangeliska väckelsen bejakade den lutherska kallelseläran och att den i sin förkunnelse kom att motarbeta sådana emancipationssträvanden som hotade att förändra rollfördelningen mellan man och kvinna.

I skriften *Menniskans sedliga lif, sedelärans hufvudpunkter* diskuterar författaren Ad. Franck relationen mellan makarna i äktenskapet. Boken utkom år 1870 på Bonniers förlag och här kan man läsa att äktenskapet av båda makarnas krävde ömsesidig tillgivenhet. ”Men denna tillgifvenhet uttryckes icke hos begge på samma sätt, på grund af deras förmögenheters olikhet. Hos mannen framträder den i försvaret, verksamheten, modet, bestämdheten, hos kvinnan i mildheten, förnöjsamheten och tålmodet”, skriver författaren. Denna olikheten könen emellan framstår för författaren i positiv dager. ”Denna olikhet skall blott ännu mera befästa viljornas och intelligensernas samstämmighet”, skriver Franck och bekräftar att han delar den komplementära könssyn som på biblisk grund var gängse i kristna kretsar vid denna tid.<sup>112</sup>

1870 översatte D:r J. O. I. Rancken från tyskan en skrift *Flickors uppfostran* av Karl von Raumer. Boken inleds med orden: ”I Luthers skrifter finna vi familjelivet ofta prisadt; han ansåg en god familjestyrelse såsom grundval för en god folkstyrelse och den sanna folklyckan”. Man bör därför enligt författaren beakta Luthers ord att familjelivet är ”källan för hela mensklighetens välgång och ofärd, välsignelse eller förbannelse”.<sup>113</sup>

Sedan ursprungsförfattaren von Raumer kommit till tals och grundligt penetrerat frågan om flickors uppfostran, ger översättaren i ett bihang sina synpunkter på ”kvinnans emancipation”. Hans åsikter avviker i viss mån från von Raumers. Rancken hyser en obetvinglig tro på kvinnans förmåga att skapa det goda hemmet. Den kärlekens ande som kvinnan genom sitt väsen skapar i hemmet ska föras ut i det offentliga livet där den ”abstrakta” tanken härskar, menar översättaren. Men kvinnan behöver fostras för sitt höga värv och Rancken misstror de svenska hemmens möjlighet att förmedla en gedigen religiös fostran. Han efterlyser därför en för flickors behov anpassad skolgång, vars syfte är att förbereda flickan för hennes kommande kallelsegärning.<sup>114</sup>

Rancken betonar vidare att kvinnan bör inta en underordnad position i

förhållande till mannen. ”I korthet kunna vi här yrka, att enligt Guds ordning qvinnan bör tjena Gud företrädesvis i formen af personlig åt hennes omgifning egnad tjenst, mannen i den förherrskande riktningen till herravälde öfver andra. Och denna naturordning har kristendomen upprätthållit med skarp betoning af könsolikheten, ja, den har helgat och förklarat den genom att jemföra Kristi förhållande till församlingen med äktenskapet,” skriver Rancken och utlägger noga Efesierbrevets ord om kvinnans underordning.<sup>115</sup> ”Liksom vextens rot döljer sig i jordens tysta sköte, likaså skall qvinnan dölja sig i hemmets tillbakadragenhet”, fortsätter Rancken.<sup>116</sup> Han är övertygad om att det är kvinnans väsen att underordna sig och skriver: ”Det är att fullkomligt misskänna qvinnan, om man förbiser hennes naturliga fallenhet att låta leda, bestämma och beherrska sig”. Slutsaten blir för Ranckens del att han med skärpa framhåller att ”*flickan bör uppfostras för hemmet*” och det är hans övertygelse att ”steget in i offentligheten” för kvinnans del enbart kan vara av ondo.<sup>117</sup>

Rancken får emellertid problem med begreppet *offentlig* i samband med sitt pläderande för kvinnliga lärare: ”I hvarje händelse förblir den offentliga lärarinnan trogen sin kallelse som qvinna, ty en skolas offentlighet behöfver alldeles icke fattas så, att dess verksamhet skall vara offentlig, skall ske, så att säga, inför öppna dörrar; den består, om man så vill, blott deri, att den underhålles med offentliga, allmänna medel; och endast sådana yrken, som innebära ett verkligt utträdnade i offentlighetens sfer, strida i allmänhet mot qvinligheten.”<sup>118</sup> Författaren har trots sin ambition uppenbara svårigheter att ge en klar definition av begreppet offentlig.

I denna bok som tar sin utgångspunkt i Luthers skrifter tillskrivs kvinnan en central roll i hemmet – och i förlängningen också samhällslivet. Hennes uppgift blir att via mannen i humanistisk riktning påverka det av abstrakt förnuft behärskade offentliga livet.

1871 översatte signatören V. P. en liten skrift av Eugene Hammer som gavs ut under rubriken *Qvinnans kallelse och hjerta. En bukett tillegnad den bildade qvinnan*. ”En god uppfostran är den bästa utstyrsel föräldrar kunna gifva sina döttrar”, skriver Hammer. ”Blygsamhet är en af de hufvuddygder, som den unga flickan bör söka tillegna sig”, fortsätter han och passar samtidigt på att varna kvinnan för att med ”lättsinne” träda i brudstol.<sup>119</sup> ”Naturen, som betänkt allt, har ock inlagt i den qvinliga organisationen en viss böjlighet; makan måste till en viss grad gifva efter för mannens vanor och söka foga sig efter dem”, skriver författaren och tillägger: ”Hon måste lefva helt och hållet för honom allena; gladt leende skall hon för honom öppna sin famn, på det han, med glädje emottagen, måtte få hvilat ut vid makans bröst efter sitt ofta trängna arbete, och der äfven hemta nya krafter till fortsatta ansträngningar.”<sup>120</sup>

Hammer drar sig inte för att antyda att hos mannen finns starka lidelser och att det är kvinnans sak att ”åter bringa dem till dvala”. Om mannen råkar på avvägar så kan kvinnan i de flesta fall – om hon verkligen vill – återföra honom till hans plikter; ”dock icke genom trots, utan genom kärlek”, skriver Hammer.

Författaren betonar med emfas att kvinnan måste besinna att hennes ”kallelse är stor och viktig”.<sup>121</sup> Åter målas bilden av den undergivna och tålmodiga kvinnan fram för läsaren och även om denne författare nöjer sig med att hänvisa till att naturen utrustat kvinnan med ”en viss böjlighet” är det sannolikt att han förväntar att kvinnan ska underkasta sig mannens vilja.

I en skrift från år 1873 *Kristligt familjelif. En framställning af grundsatser och exempel* betonar en anonym engelsk författare den stora betydelse en gudfruktig moder kan få i sina barns liv. Han återger den kända berättelsen om hur kyrkofadern Augustinus’ moder en längre tid under tårar förgäves höjt böner till Gud för att förmå den vanartige sonen att ändra sitt levere. ”Gå”, sade en biskop, för hvilken hon berättade om sin ängslan, ”gå, och Herren välsigne dig; det är ej möjligt, att en son, för hvilken så många tårar flutit, skall förgås”, citerar författaren.<sup>122</sup> Även Bernhard av Clairvaux’ moder var en from kvinnan – ”ehuru smittad af den katolska vidskepelsen” – skriver författaren och framhåller till slut vilken god förebild Martin Luthers mor var för sin omgivning. Denna utmärkte sig i synnerhet för ”sin blygsamhet, sin gudsfruktan och sitt flitiga umgänge med Gud i bönen.”<sup>123</sup> Budskapet är tydligt. Den kvinna som i tålmod och under ständig bön övar omsorg om de sina ska i sinom tid bli rikt belönad.

1880 disputerade Rob. Sundelin på en avhandling *Framställning och granskning af Luthers sociala etik. 1. Familjen* vid den ”högvördiga och vidtberömda Teologiska Fakulteten i Upsala”. Avhandlingen är som titeln säger en granskning av Luthers lära om familjen och äktenskapet. I kapitlet om mannens och kvinnans inbördes förhållande fastslår Sundelin till en början att enligt Luther ”qvinnans egentliga verkningskrets är hemmets stilla värld”.<sup>124</sup> Genom att återställa äktenskapets av medeltidskyrkan förstörda anseende har dock ”Luther utträttat långt mera till höjandet af qvinnans ställning och heder än Stuart Mill och alla utropade namn i qvinnöemancipationens historia”, framhåller författaren. Sundelin fastslår med skärpa beträffande Luther: ”Det stred ock helt och hållet mot hans åskådning att qvinnan skulle hafva en sjelfständig ställning i samhället” och författaren säger sig vara övertygad om att Luther i emancipationsfrågan – om han hade kunnat yttra sig – skulle ha uttalat sig ”i konservatif riktning”.<sup>125</sup>

Sundelin som är en varm förespråkare av andlig frihet för kvinnan dristar sig i sin avhandling att ha synpunkter på att Luther ”icke högre skattade qvinnans begåfning i allmänhet, och att han icke insåg, att äktenskapets ändamål sträckte sig längre än till att föda barn eller åtminstone vara ett läkemedel mot okyskheten”.<sup>126</sup> Det hindrar dock inte Sundelin från att i en slutkommentar lovsjunga Luther vars ”äktenskap och familjelif med dess friska atmosfer och okonstlade glädje tycktes hafva varit ett af de mest mönstergilla och lyckliga, som någon historisk personlighet torde hafva haft.”<sup>127</sup> Luthers hustru, som ”med stor skicklighet sörjde för hushållet”, framhålls av Sundelin som en förebild för de kvinnor som vill skapa ett kristet hem i luthersk anda.<sup>128</sup>

Flera av de skrifter som ingår i min undersökning framhåller kvinnans

betydelse som kraftkälla för mannens samhällsvärv. Inte sällan liknas kvinnan vid "den späda rankan, som slingrar sig omkring ekens stam". Eken är då mannen, som med sin kraft trotsar stormen, men som också lätt kan krossas av denna. Kvinnan är däremot såsom rankan "böjlig men seg", kan man läsa i en broschyr utgiven av samfundet Pro fide et Christianismo 1886 med titeln *Om kyskhet*. "Mannens värld är företrädesvis ute, kvinnans inne", fastslår dessutom författaren L. L. Laurén och övergår till att prisa kvinnans egenskaper. "I synnerhet är kvinnan stor i den ädla och höga konsten att tåla, försaka, umbära, lida. Såsom hon kan uppoffra förmår inte mannen", menar författaren. I jämförelse med mannen som har många mål i livet har kvinnan endast ett; nämligen mannen. "Detta" framhåller författaren, "är hennes svaghet, men en hög, en ädel svaghet; Gud gjorde henne till *mannens hjälp*: hon uppfyller sålunda sin av Gud gifna bestämmelse." Författaren betonar också att hustrun bör vara hemmets ljus, prydnad och värme medan den kraft som håller hemmet samman bör utgå från mannen.<sup>129</sup>

Christina Florin och Ulla Johansson visar i ett kapitel "Mandom, mod och morske män" i boken *Där de härliga lagrarna gro. Kultur, klass och kön i det svenska läroverket 1850–1914*, att bilden av mannen konstruerades som en motbild till kvinnan. Mandom och mod gav i förlängningen morske män som passade i den offentliga sfären där konkurrensen var skoningslös.<sup>130</sup> Det framväxande borgerliga samhället som krävde en stark mansroll kunde hämta stöd i den lutherska kallelseläran, som redan på 1500-talet hade fixerat kvinnans roll i hushållsståndet. Teologernas tendens att förstärka romantikens bild av mannen som den starka eken och kvinnan som den mjuka och böjliga rankan torde tacksamt ha anammats av dem som sökte skapa den starke man som tidrummet krävde.

Under 1880-talet hade i Norge f d statsrådet Nils Hertzberg tagit itu med frågan om kvinnan och emancipationen. Hans skrift rönste så stor uppmärksamhet i Norge att den 1888 översattes till svenska under titeln *Kvinnans kallelse och uppfostran*. Bente Nilsen Lein framhåller i sin avhandling *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring* att Hertzberg var en stor auktoritet i Norge och boken översattes även till tyska. Man kan förutsätta att hans åsikter delades av en majoritet av företrädarna för både kyrka och frikyrka i Sverige. Att hans åsikter också vunnit gehör i de konservativa kretsar som hyllade en komplementär syn på mannens och kvinnans roller torde inte vara alltför djärvt att påstå. Tidskriften Dagny som år 1889 recenserade boken intog en avvaktande men i stort sätt positiv hållning till Hertzbergs skrift.<sup>131</sup> Lein Nilsen menar dock att Hertzberg trots en "tilsynelatande velvillighet i öppningen av boka" i grunden var en av kvinnörelsens stora motståndare.<sup>132</sup>

Hertzberg är angelägen om att betona sin stora uppskattning av det kvinnliga släktet. Han framhåller att om kvinnan håller sig till "de områden som naturen anvisat henne" är hennes livsgärning av stor betydelse för samhället. Det är till exempel genom kvinnans arbete mannen blir i stånd att utföra *sin* kallelsegärning. "Ty kvinnan har en förmåga för det af naturen henne anvisade

arbetet, hvilken mannen saknar. Derigenom att hon, såsom hon allena förmår det, gör sin gerning, *frigöres* mannen för *sin*", skriver Hertzberg.<sup>133</sup>

Många kvinnor kände sig säkerligen bekräftade i sin livsgärning när de läste andliga auktoritetens positiva beskrivning av den traditionella kvinnorollen. Genom att acceptera och bejaka sina sysslor i hemmet vann kvinnan samhällets förtroende. "Att ombyta dessa arbeten skulle vara att bryta naturens visa och kärleksfulla anordning och framkalla en förvirring, som skulle börja med att förstöra hemmen och sluta med att upplösa samhället", fortsätter Hertzberg.<sup>134</sup> Hertzberg betonar dock att mannen, husbonden "inför Gud bär ansvaret för dem, som tillhöra hans hushåll."<sup>135</sup>

Genom att hävda emancipatoriska krav medverkar kvinnan inte bara till att förstöra hemmen utan även till att upplösa hela samhället, enligt Hertzberg. Han varnar därför dem som står i begrepp att trotsa en av naturen given arbetsordning mellan kvinna och man. "Att vilja bryta denna Guds och naturens visa och kärleksfulla anordning med det menliga arbetets fördelning mellan man och qvinna, det är den moderna qvinno-emancipationens stora missgrepp, ja, jag kan säga synd".<sup>136</sup>

När Hertzberg kommer in på bibelns utsagor om relationen mellan man och kvinna vill han bara lämna "några korta antydningar". Han säger sig vara väl medveten om att både "den gamla och den moderna otron har förlöjligat denna den heliga skrifts berättelse om qvinnans skapelse". Härigenom demonstrerar de enligt Hertzberg bara sin enfald. Att mannen har rang "såsom skapelsens höjdpunkt och krona", anser han nämligen som ovedersägligt. Kvinnan skapades ju först sedan mannen känt en djup ensamhet "midt i vimlet af allt lefvande".<sup>137</sup> Det är dock inte den heliga skrifts mening att framställa kvinnan som ett ringare väsen eller av lägre natur, försäkrar Hertzberg, blott att betona att mannen är "*primus inter pares*". Hertzberg visar att han är förtrogen med den liberala teologin, här betecknad som "den nya otron". Hertzberg är föga imponerad av de tankar som framförs av dess företrädare och med hjälp av bibelord menar han sig kunna vederlägga deras hypoteser.<sup>138</sup>

Kvinnorna bör hörsamma bibelorden om att tiga i församlingen, fortsätter Hertzberg. Vill de lära något bör de fråga sina män hemma, ty enligt skriften ska kvinnan ta emot lärdom i stillhet. Kvinnans uppgift är visserligen "både att bedja, att förmana och att undervisa", men det ska enligt författaren försiggå "i det *stilla och fördolda*".<sup>139</sup> Sin kallelsegärning ska kvinnan utföra i hemmet. I detta rike är hon drottning, skriver Hertzberg och avvisar samtidigt allt tal om att kvinnorna bör beredas tillträde till det offentliga livet.<sup>140</sup> Det är för kvinnan onaturligt att komma in i en värld "der hon hvarje ögonblick skulle pinsamt känna motsägelsen mellan sin natur och sin kallelse som qvinna", menar Hertzberg.<sup>141</sup> Det är fel att dra kvinnorna bort "från hemmets stilla och välsignelserika verksamhet" och utsätta dem för risken att bli männens "konkurrenter till offentliga anställningar".<sup>142</sup> "Genom mannen" har kvinnan däremot goda möjligheter att utöva inflytande i kyrka och samhälle.<sup>143</sup>

Hertzberg misstror djupt "den moderna radikala qvinno-emancipationen"

som han menar har en felaktig inriktning. ”Förkämparne för kvinnans emancipation hafva med synnerlig förkärlek lagt vikt på kvinnornas deltagande i ... det offentliga lifvet”, skriver han med tydlig indignation.<sup>144</sup> Han tycks dock trösta sig med att ”en sådan predikan skall ljuda förgäfvets för alla sådana qvinnor, som hafva öppet öra för Guds och naturens kallelse”.<sup>145</sup>

Att kvinnorna på vetenskapens område skulle kunna tävla med mannen förefaller Hertzberg orimligt. Att det har funnits framstående kvinnor i historien eller att Stockholms högskola har en kvinnlig professor i matematik, ”fru Kovalevski”, utgör föga bevisvärde för Hertzberg: ”Det bevisar egentligen blott, att äfven qvinnan eger alla den menskliga andens anlag. Eljes vore hon inte menniska. Men det bevisar icke, att dessa hennes anlag icke hafva en egendomlig riktning eller att deras sammansättning icke är en annan än hos mannen. Ännu mindre bevisar det, att hennes särskilda begåfning och hennes intresse ligga åt detta håll.”<sup>146</sup> Efter att ha levererat denna snåriga bevisföring tycks författaren känna ett behov av att ytterligare förtydliga sig: ”Har skaparen undantagsvis – och detta har både varit och kan blifva förhållandet – hos vissa qvinnor nedlagt en genialisk forskareförmåga eller framstående vetenskaplig begåfning, nå väl, då skall denna nog veta att bryta sig en bana, och då är det hennes rätt, liksom det är hennes pligt att följa en så deciderad kallelse.” För att inget missförstånd ska uppstå betonar han än en gång att ”dylika qvinnor äro undantag, och undantaget bekräftar äfven här regeln.”<sup>147</sup>

Hertzberg framstår således i sin skrift som en häftig motståndare till kvinnoemancipatoriska reformer som i förlängningen innebär att kvinnas kall som maka och moder i hemmet rubbas. Att bereda kvinnan plats i mannens offentliga värld betraktar han som skadligt inte bara för kvinnan utan för hela samhället. Undantagskvinnor visar bara på regelns giltighet. Han tillstår att de ogifta kvinnornas ställning är problematisk, men han finner ingen anledning ens för dessa kvinnor att överskrida gränsen mellan den manliga och kvinnliga sfären. För de kvinnor som varken är hustrur eller mödrar finns nämligen, framhåller Hertzberg, ”en hel mängd af uppgifter, som ligga inom de kristliga kärleksverkens område”. ”Här möta vi den kristliga sjuk- och fattigvården, vare sig den skötes genom associationer eller af den enskilde”, skriver han.<sup>148</sup>

De ogifta kvinnorna bör uppfylla sin kallelsegärning genom att tillföra samhället den moderlighet som är en del av varje kvinnas väsen. ”Eftersom qvinnan är i besittning af utmärkta egenskaper för fattigvårdens och uppfostrans tjänst, vore det otvivelaktigt ändamålsenligt, att hon kunde få taga del i den effektiva tillsynen öfver den offentliga fattigvården och skolväsendet, och att fattigvårdsstyrelser och skolstyrelser kunde genom hennes deltagande i förhandlingarna få njuta godt af hennes erfarenhet, råd och vägledning”.<sup>149</sup>

Det är intressant att lägga märke till att Hertzberg här uppmanar kvinnorna att delta i ”den offentliga fattigvården”, samtidigt som han motsätter sig varje inblandning från kvinnornas sida i den statliga offentligheten. Att arbeta inom fattigvården – även den i offentlig regi – betraktas inte av Hertzberg som ett brott mot den lutherska kallelseläran. Hertzberg bekräftar genom sitt sätt att

använda ordet att begreppet *offentlig* fick olika innebörd beroende på sammanhanget. Inom fattigvård och uppfostran kunde kvinnan uppenbarligen verka utan att bryta med sin kallelse som maka och mor. De egenskaper hon är i besittning av – Hertzberg talar *inte* om dem som förvärvade – är utlöpare av kvinnans moderliga natur.

Jag har uppehållit mig så grundligt vid Hertzbergs skrift, eftersom han är en av dem som med stort allvar tagit upp och bemött tidens kvinnoemancipatoriska krav.<sup>150</sup> Det är troligt att hans skrifter har haft en stark ställning i kretsar som sökte stävja det hot som ”en falsk emancipation” innebar mot den lutherska kallelseläran.

Det är rimligt att föreställa sig att många av de kristna kvinnor som inte lyckades leva upp till den kvinnoroll som målades upp av den lutherska kallelselärans dogmatiker hamnade i depression och melankoli. Karin Johannisson visar på ett övertygande sätt i *Den mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle* hur samhället under 1800-talet tog hjälp av medicinvetenskapen för att, skriver hon, ”i biologiska termer kodifiera kvinnans underordning”.<sup>151</sup> I det framväxande moderna Europa var det medelklassen som gavs tolkningsföreträde för sin kvinnosyn, menar Johannisson, och konstaterar att den synliggjordes av ”vetenskapen, utbildningssystemen och de oskrivna konvenansreglerna”.<sup>152</sup> Jag vet inte om hon menar att den religiösa diskursen kan infogas i ”de oskrivna konvenansreglerna”, men det finns, menar jag, all anledning att räkna med att alla kristna samhällen – med argument från bibeln – stödde en komplementär kvinnosyn.

”Rousseau hade fixerat villkoren för en sådan komplementär könsrelation”, skriver Karin Johannisson och ansluter liksom Jordansson till tanken på att Rousseau utövat ett betydande inflytande i Sverige.<sup>153</sup> Frågan är dock vilken betydelse man ska tillmäta Rousseau för den komplementära könssyn som rådde i Sverige under senare delen av 1800-talet. I det material jag gått igenom har jag inte stött på någon som hänvisat till Rousseau för att finna argument i detta avseende. Trots detta genomsyras samtliga dessa skrifter av en komplementär människosyn. Hänvisas det till någon auktoritet är det snarare Paulus och Luther som nämns.

I Sverige hade under flera århundraden den lutherska kallelseläran stött en komplementär könssyn. Romantiken hade utan tvivel befast denna, men det finns också åtskilliga exempel i mitt material som varnar för en överdriven dyrkan av det kvinnliga. Har svensk kvinnoforskning en tendens att tillmäta Rousseau alltför stor betydelse i 1800-talets tidrum? Är det inte rimligare att föreställa sig att Luther som redan på 1500-talet genom sin kallelselära fixerat kvinnans och mannens roller, i högre grad än Rousseau, präglade 1800-talets kvinnosyn? Luther var under hela denna period fortfarande en auktoritet – om än dalande – i det svenska samhället.

Medan kristna män från när och fjärran tycks ha känt ett behov av att i skrift ta upp och diskutera kvinnans rätta kallelse har jag i mitt material från denna period funnit få exempel på kvinnliga alster i samma genre. Den populära



roman- och barnboks författarinnan Mathilda Langlet gav emellertid år 1887 ut en skrift som hon kallar *Tidsströmningar belysta från hemmets hård* där hon från början deklarerar att det var ”den förfalskade kristendomens munk- och prestväldet” som en gång gav kvinnorna en underordnad plats i samhället. Detta missförhållande rättade reformatörerna till och det är därför helt felaktigt att ge kristendomen skulden för den andliga omognad kvinnorna nu befinner sig i, menar författarinnan.<sup>154</sup>

Langlet som under många år arbetat för att höja kvinnans andliga bildning har emellertid ingenting till övers för ”qvinnorörelsen” i sin tid. Den har enligt hennes mening slagit in på fel väg. ”I stället för att häfda sitt anseende såsom qvinna, har qvinnan försökt vinna anseende genom att täfla med mannen. Hon har föraktat sitt eget kall och gjort det ännu mer föraktligt genom att vilja utbyta det mot ett annat”, skriver Langlet och demonstrerar sitt missnöje med de kvinnor som inte bejakar sin kallelse.<sup>155</sup>

Även i en tidigare skrift *Döttrar och mödrar. Några ord till vårt lands qvinnor* och i den några år senare utgivna *Ett eget hem. En bok för unga qvinnor* återfinns man samma tema. I den förra skriften kan man bland annat läsa att ”den sanna qvinnan” bör sky varje form av offentlighet och undvika all tävlan med mannen – i den senare förmanas den kvinna som står i begrepp att gifta sig att i allt göra mannens sak till sin.<sup>156</sup> Det är som representant för ”den sanna emancipationen” Langlet framträder i debatten om kvinnans frigörelse.

Gemensamt för de kvinnor som vid denna tid yttrar sig i skrift är fördömandet av den fostran som undanhåller flickor varje form av bildning. I skriften *Några vinkar till unga mödrar om bristerna i vår tids qvinnouppfostran och medlen att afhjälpa desamma* av Sophie Aspelund (anonym), som år 1888 utkom på svenska, betecknar författarinnan det som enfald ”att kvarhålla qvinnan på den ännu ej för många decennier tillbaka så låga bildningsnivån, under förmenande af att hon bättre skulle förestå sitt hushåll såsom *värdinna*, sköta och uppfostra sina barn såsom *moder*; hjälpa sin man såsom *hustru*, och sålunda anses fullt *qvinlig*.”<sup>157</sup>

Aspelund som är ute i syfte att övertyga sin läsekrets om nödvändigheten av att höja kvinnans andliga mognad fördömer skarpt den missriktade fostran som hos nutidens unga flickor resulterat i ”en böjelse att timtals stå för spegeln, och ett sinne för behagsjuka och koketteri.”<sup>158</sup> Författarinnan skildrar vältaligt vad ett sådant beteende kan leda till. ”Så näres en sjelfvisk beundran af det egna, lilla granna *Jaget*, som har en mycket menlig återverkan på hela den sedliga åskådningen. Huru mången stackars fattig flicka har ej sålt hela sin framtida lycka för grannlåt och sedan fått gråta ångerns bittra tårar”, frågar hon och tillägger retoriskt: ”Och manne icke spegeln bär skulden för mycket af den ytlighet, som det qvinliga könet beskylles för?”<sup>159</sup> Med argument från bibeln argumenterar hon för att mödrarna ska inse vikten av att ge sina döttrar ”den sedligt religiösa uppfostran” som tiden kräver.<sup>160</sup>

År 1889 översattes från tyskan en skrift av Sophie Baumgardt under titeln *Huru skall en flicka vara?* Även i denna skrift betonas vikten av andlig fostran,

men ingenting tyder på att skriftställarinnan skulle avvika från det traditionella mönstret vad gällde synen på kvinnans roll i samhället. På varje sida inpräntas de kvinnliga dygdena ödmjukhet, fromhet, flärdfrihet osv.

Skrifter av detta slag kan knappast ha varit något stöd för de kristna kvinnor som till äventyrs opponerade mot kyrkans kvinnosyn. Handböcker för kvinnor av kvinnor tycks vid denna tid spegla samma komplementära människosyn som den mannen ger uttryck för i sina skrifter.<sup>161</sup> Det är genom att skapa det goda hemmet som kvinnan rätt fyller sin uppgift i samhället.

För att ett gott hemliv ska kunna uppstå är det nödvändigt att de äkta makarna har en inbördes god relation påpekar J. P. Norberg i broschyren *Betydelsen af ett godt hemlif* från 1890. "Det står ingenstädes i bibeln, att männen skola *herrska* öfver sina hustrur, men det står att de skola *älska* dem, och det är något helt annat", skriver Norberg. Han vill inte heller gå med på att kvinnan skulle vara något lägre väsen än mannen. Det anser han belagt i Första Mosebok 2:18.<sup>162</sup>

I förstone tror man sig här finna en företrädare för radikala emancipatoriska idéer. Norberg är emellertid ingalunda ute i sådana ärenden: "Men hon är icke hans *herre* utan hans *hjelp*," fortsätter han. Men eftersom kvinnan har skapats till mannens hjälp vore det oklokt att försmå "den hjelp Gud gifwit och afpassat efter våra behof", framhåller Norberg.<sup>163</sup> Norberg inskräpper dock att detta förhållande inte legitimerar att mannen behandlar sin hustru despotiskt. Att Norberg med sådan skärpa framhåller att det enligt bibeln är en makes plikt att *älska* och inte i första hand *härskas* över henne indikerar att bibelorden i vissa kretsar kan ha tolkats på detta vis. Även om Norberg fördömer de män som håller sina hustrur i andligt förtryck är han inte beredd att överge tanken på kvinnans underordning.

På grund av att Luther i sin kallelselära lyfte fram äktenskapet på celibatets bekostnad fick maka- och modersrollen i den protestantiska världen hög status medan jungfruståndet rönt föga uppmärksamhet. Den tyske teologie doktorn Gerhard Uhlhorn försvarar 1890 i en skrift *Det sedliga lifvet inom Den Evangelisk-Lutherska och Den Romersk-Katolska kyrkan* den evangeliska synen på äktenskapet. I polemik mot den katolska kyrkans syn på celibatet som en högre livsform utbrister Uhlhorn i lovord över äktenskapets betydelse för "den kristliga karaktärens utveckling". Det är i äktenskapet man säkrast lär sig att "försaka sig sjelf, att beherrska sig sjelf, att sätta sin förströstan till Gud, att vara tålig i lidandet, att öfva kärlek mot andra", skriver Uhlhorn och tillägger att det är Luthers storverk att han "krossat munkarnas liffsideal och i dess ställe åter uppställt det äkta kristliga och på samma gång sant menskliga liffsidealet."<sup>164</sup>

Att undandra sig de sociala plikterna och fly världen är enligt Uhlhorn att svika Guds kallelse. "De fleste måste ändå stanna kvar der och arbeta," skriver han och försäkrar att det är genom att rätt bruka äktenskapet och ta på sig dess förpliktelser som den kristna människan fullgör sin jordiska kallelse. För kvinnans del gäller att hon "rätt brukar äktenskapet" när hon accepterar rollen

som maka, moder och husmor, menar Uhlhorn. Därmed medverkar hon till att skapa det goda hemmet.<sup>165</sup>

”Hvilka äro då orsakerna till alla dessa många och svåra missförhållanden bland nutidens ungdom”, frågar teologen Gottfrid Eklund 1893 retoriskt i ett sedermera tryckt föredrag med titeln *Det sedliga tillståndet bland vår tids ungdom?* Han svarar själv på frågan lite senare i föredraget. Att hänvisa till att ”tidsandan bär ansvaret” för det bedrövliga tillståndet bland nutidens ungdom är enligt Eklund alltför lättvindigt. Den främsta orsaken är i stället att ”hemmen börjat blifva dåliga”. Eklund förtydligar: ”Hemmen äro icke alltid numera de helgade och fridlysta platser, der ungdomen erhåller en sund, kristlig uppfostran”.<sup>166</sup> Missförhållanden bland ungdomen har således, enligt Eklund, sina rötter i det dåliga hemmet. För de kvinnor som sökte skapa det goda hem som av den lutherska kallelseleärens företrädare ständigt framhölls som ett resultat av kvinnans beredvillighet att följa sin kallelse, torde skrifter som Eklunds ha verkat som en uppfordran och maning att bli kvar i hemmets sfär.

Itärdigt förmanas kvinnan att underordna sig mannen. ”För hustrun är den naturliga formen för kärlekens hedersbevisning undergifvenhet under mannen, att hon låter mannen vara familjens hufvud och husets herre, mot hvars vilja hon utan samvetstvång intet gör, och till hvilken hon i alla ärenden har fullt och öppet förtroende”, skriver Fridolf Nath. Ekdahl 1895 i *Den kristliga sedelärens grunddrag framställda ur De tio budens lag sådan denna i vår katekes utlägges*. Det är i samband med utläggningen över sjätte budet han finner anledning att rikta dessa ovan nämnda ord till kvinnan och han hämtar sina argument ur Paulus ord till efesierna. För mannen gäller att han ska offra sin andliga och kroppsliga kraft för att skydda hustrun och hemmet så att ”hon kan derinom fritt utveckla sina gåfvor till samlifvets förädling och förkofring”.<sup>167</sup> Även Ekdahl betonar således att det är kvinnans kallelse att underordna sig sin man och använda sina gåvor i hemmets tjänst.

Att vid denna tid hävda emancipatoriska krav som i förlängningen skulle komma att rubba den traditionella kvinnorollen måste redan från början ha förefallit som ett företag dömt att misslyckas. Ingenting tyder på att man i ortodoxt kristna kretsar i grunden förändrade sin attityd i kvinnofrågan under decennierna kring förra sekelskiftet. Envist höll man fast vid att kvinnan av Gud givits en underordnad roll i skapelsen. Av och till kan man i texterna märka en oro för de liberala teologernas försök att ifrågasätta den traditionella bibelsynen. Det är också tydligt att man har olika åsikt om i vilken utsträckning kvinnorna ska tillåtas delta i filantropiskt verksamhet. Enighet tycks råda bland de textförfattare jag refererat om att det är som maka och moder kvinnan uppfyller sin kallelse.

Oron i kristna kretsar vid denna tid över kvinnans tendens att försumma sin kallelsegärning i hemmet kommer till uttryck i K. Wagner-Grobens skrift *Den kristna kvinnans ställning och uppgift* från år 1896. Författaren är bekymrad över den fäfänga och behagsjuka tidens unga kvinnor lägger i dagen och han lägger skulden på mödrarna. ”Det är i sanning tillbörligt hög tid att rikta ett

manande, ett allvarligt rop till både mödrar och döttrar. Är modern familjens hjärta, är det hon, som ger familjen dess karaktär, så är ju *döttrarnas* uppfostran af allra största vikt. Sådana döttrarna äro, sådana de blifvande familjerna”, skriver han.<sup>168</sup> Döttrarna uppmanas att avlasta modern i arbetet i hemmet eftersom detta är ”en dyrbar skola” om man betänker hennes ”blifvande kallelse som maka och mor”, fortsätter Wagner-Groben. Men därutöver bör de unga kvinnorna som sitt verksamhetsområde se ”äfvén diakonissarbetet utom hemmet”, skriver han. Den gifta kvinnan, ”äfvén om hon har hjärta och sinne därför”, kan däremot endast undantagsvis delta i sådant arbete. ”Hennes arbetsfält är familjen”, poängterar författaren.<sup>169</sup>

Behovet av frivilliga krafter i samhället blev dock alltmer pockande. Omsorgen om de sämre lottade gav efterhand kvinnorna möjlighet att med sina av ”naturen” givna egenskaper påverka samhället i alltmer *hem-lik* riktning. De kvinnor som kände hemmets verksamhetsfält alltför begränsat kunde ägna sin kraft åt filantropiskt arbete. Kyrkans företrädare var dock noga med att poängtera att kvinnans främsta plikt var att sörja för det egna hemmet. Vägen fram till ett självständigt arbete i filantropiska föreningar och sällskap var för kvinnans del kantad av varningar för att genom denna verksamhet försumma sin kallelse i hemmet. I en skrift av den norske biskopen Laache *Om äktenskapet och val af äkta maka*, som år 1897 utgavs på Fosterlandsstiftelsens förlag, utvecklar författaren till en början vad Luther har att anföra om äktenskapet och särskilt erinrar han om att äktenskapet av Gud instiftats redan i skapelsen.<sup>170</sup> Endast i maka- och modersrollen blommar kvinnan ut betonar Laache och förtydligar: ”Detta kommer sig däraf, att kvinnan är skapad för mannen, och att hon först då på ett rätt harmoniskt sätt utvecklas och fulländas, när hon förenas med den, som kan ersätta och verkligen ersätter hennes köns brist och svaghet.”<sup>171</sup>

När en ung man ska välja sig en hustru är det därför av stor vikt att mannen bedömer hennes dygder, skriver Laache. Den förnämsta dygden av alla är *sann gudsfuktan*. Därefter kommer *saktmod* och *stillhet*. Vidare bör han välja en kvinna som är beredd att visa *underdånighet och lydnad*. Först därefter ska den giftaslystne mannen beakta *den ömsesidiga böjelsen*, som visserligen är nog så viktig för ett lyckligt äktenskap, men bör ställas i relation till de dygder kvinnan besitter. Biskop Laache är dock övertygad om att en gudfruktig yngling kommer att välja den dygdiga kvinnan; endast den lättsinnige ynglingen riskerar att få en lastbar hustru.<sup>172</sup> Trots att vid den tid då biskop Laaches skrift utkom den svenska kvinnorörelsen växte sig allt starkare och trots att det i de kristna leden fanns radikala krafter som ifrågasatte den traditionella kvinnosynen gör man i ortodoxa kretsar ständigt nya försök att revitalisera den lutherska kallelselärans kvinnosyn.

Åter och åter framhåller man att kvinnans roll är makans och moderns. År 1900 översattes en skrift av teol.dr J. R. Miller från engelskan av en pastor C. O. P. Lindström under titeln *Ett lyckligt hem. Huru och af hvilka det bildas*. Den del av skriften som riktar sig till hustrun inledes med följande ord: ”Det är

sannerligen en hög ära för en kvinna att från alla bland sitt kön bli korad till en god mans hustru".<sup>173</sup> Författaren gör med dessa ord klart för läsaren att mannen är den aktive och kvinnan den passiva vid äktenskapets ingående. Han tröstar den kvinna som varken är "en poets dröm, en artists skapelse eller ett andeväsen", och försäkrar att det räcker om hon är "en frisk, stark, praktisk och idog kvinna, med händer, som kunna sköta lifvets alldagliga plikter".<sup>174</sup> Han förutsätter att hon som en sann hustru kommer att göra sin mans intressen till sina.

Även Miller utnyttjar metaforen om kvinnan som ranka, men för honom inrymmer den ett dubbelt budskap. Det finns nämligen kvinnor som likt rankor "slingra sin armar" kring eken i syfte att "suga dess lifskraft". Den man som råkar ut för en sådan ranka står där snart "med fälld krona", spår författaren dystert.<sup>175</sup>

När det gäller den kärleksverksamhet som "hvarje kvinna, hvars hjärta är fyllt af Guds kärlek" utövar, varnar Miller för missbruk. Kvinnans första plikt är att vårda hemmet. "Guds uppdrag till henne är ej att besöka arbetsmöten, missionsmöten, mödramöten och nykterhetsmöten, ja, icke ens att undervisa i en söndagsskoleklass, förrän hon först med all sin insikt och all sin skicklighet gjort sitt hem till hvad det bör vara," skriver han och tillägger varnande att "ingen verksamhet inom något annat område, vore den än aldrig så hängifven och storartad, kan godtgöra deras försummelse och uraktlåtenhet i hemmet."<sup>176</sup> På varje rad i denna broschyr uppmanas kvinnan att stanna kvar i den privata sfären. Inte ens i välgörande syfte har hon rätt att försumma sina plikter i hemmet. Maningar av denna typ avslöjar möjligen att man i mera ortodoxa kristna kretsar sökte stävja kvinnornas ökande tendens att genom filantropiskt arbete vidga den privata sfären och därigenom försumma sin roll som maka och moder.

Hur mottogs dessa skrifter av kvinnorna på den tiden? Vad tänkte den kvinnan som i skriften *Kärlek, förlofning och äktenskap* av F. B. Meyer från år 1900 kunde läsa att hennes blivande make av henne förväntade att hon skulle vara "mild, glad vänlig, snar att besvara äfven den ringaste yttring af hans kärlek" och ständigt "gå honom tillmötes med kärlek, uttyckt i blick och åtbörder?"<sup>177</sup> Väckte orden hennes oppositionslusta eller gav de upphov till förnyade ansträngningar från hennes sida att leva upp till den idealbild som målades upp framför hennes ögon?

Meyer utkom samma år med ytterligare en skrift, *Kärlek, frieri och giftermål*. Här skriver han bland annat: "Det är intet tvifvel om att, enligt nya testaments författare, mannen är kvinnans hufvud, såsom Kristus är församlingens. Och det förhatliga ordet *lyda* framhålles säkert och otvifvelaktigt i aposteln Petri ord, under det att *undergifvenhet* framhålles af aposteln Paulus." Författaren säger sig vara medveten om de försök som gjorts att minska kraften i dessa ord genom påståenden om att dess uttryck "härlodde sig från människors fördomar och buro prägel af den tidens seder och bruk". Att Meyer här polemiserar med företrädarna för den liberala teologin är helt uppenbart. Meyers tro förbjuder honom dock att fästa någon uppmärksamhet vid dylika påstående. Han anser

det som ett brott mot naturen om mannen är ”svag och förvekligad”.<sup>178</sup> Själv vill Meyer vid sitt återvändande till hemmet få ett mottagande som visar sig i ”strålände ögon, utsträckta armar och kyssar så friska som hafsvinden”, skriver han lyriskt.<sup>179</sup>

När man tagit del av innehållet i ett antal skrifter i denna genre infinner sig en mättnadskänsla och man frestas le åt de män som där så storvulet förmanar och varnar det kvinnliga släktet. Här varvas utopiska drömmar om ”den sanna kvinnan” med förmaningar i syfte att varna kvinnan för det kaos hon genom att avvika från denna idealbild kommer att förorsaka i hem och samhälle. Författarna vill ge sken av att beskriva verkligheten samtidigt som de, genom att så ängsligt återskapa bilden av ”den sanna kristna kvinnan”, avslöjar sitt tvivel om att hon existerar i sinnevärlden.

Är det sannolikt att de kvinnor som till äventyrs kom i kontakt med broschyren *De kristnas rådgifvare under livvets alla viktigare förhållanden* utgiven år 1905 av signaturen O. B. på allvar beaktade vad som stod att läsa under rubriken ”Råd till damer, som ej blifvit gifta”? ”Vill du ändtligen gifta dig, så sök då att förskaffa dig de förutsättningar, som en förståndig och omtänksam man fordrar af en, som han vill utvälja till sin maka! Dessa förutsättningar äro bland religiöst folk först och främst husliga och kristliga dygder”, skriver författaren.<sup>180</sup> Han ser sig dessutom föranlåten att varna den dam som ännu inte blifvit gift att visa sig ”angelägen” eller säga ja till ”den förste, som anmäler sig”. Hon bör främst beakta om friaren har en ”stadig kristlig karaktär”. I synnerhet bör den kvinna som äger en förmögenhet vara på sin vakt så att hon inte råkar ut för någon ”penningfriare”, förmanar författaren.<sup>181</sup>

Även om det känns frestande att raljera med texter av detta slag tror jag att man gör bäst i att bekämpa denna lust. Kanske går man annars miste om den möjlighet man genom sådana texter får att förstå den mentalitet som behärskade tidrummet. För de kvinnor och män som bejakade det kristna budskapet fanns det all anledning att lyssna och ta till sig vad som uttrycktes i denna och liknade texter. Den passivitet som utmärkte de kristna kvinnorna i den pågående kvinnofrigörelsen tyder också på att de har funnit det svårt att förena radikalt emancipatoriska krav med en kristen kvinnoroll.

År 1909 framlades vid Göteborgs stifts prästmöte en avhandling, *Hemmet. Ett kapitel ur den sociala etiken framställt i historisk belysning till diskussion*. Under fältropet ”tillbaka till Luther!” vill författaren och tillika mötets preses Ragnar Thomaeus göra sig själv och sina kollegor ”underkunniga om hvad vår store reformator har att säga om äktenskapet”.<sup>182</sup> Det finns starka krafter inom kyrkan som förkunnar en ”hypotesrik bibelkritik, som formar historien efter en viss som ofelbar ansedd teori i st för att forma teorin efter historien”, skriver Thomaeus. Får företrädarna för denna bibelkritik fortsätta med sina irrläror kommer ”en snart sagt epidemisk afkristning” att äga rum i landet, fortsätter Thomaeus med tydlig adress till de vid denna tid synnerligen aktiva liberalteologerna.<sup>183</sup>

Det råder inget tvivel om att Thomaeus är bekännelsetrogen och att han är

ute i syfte att återuppliva den lutherska kallelseläran. Han upprepar alla de kända bibelorden om kvinnans underordning och framhåller med skärpa att kvinnan hör hemma i hushållsståndet, där hon kan liknas vid "snäckan, som bär sitt hus med sig".<sup>184</sup> Det är värt att notera att Thomaeus nästan ordgrant citerar några ord av Luther som inte nöjer sig med att förklara vad kvinnan ska göra i äktenskapet. Här ges även exempel på hur hon ska tänka: "Jag vill icke – så bör en kristligt sinnad hustru tänka – fästa mig vid hvad för slags man jag har, om han är hedning eller jude, from eller ogudaktig, utan endast därvid, att Gud har satt mig att i det äkta ståndet vara min man undergifven, han som är en bild af det hufvudet, Kristus," skriver Thomaeus. För att inga missförstånd ska uppstå betonar han att det ingalunda är någon "slafvisk undergivenhet" som förväntas av kvinnan, utan "den rätta"; det vill säga den undergivenhet som kommer av kärlek.<sup>185</sup>

Till kvinnans uppgifter hör inte bara de egentliga hushållsbestyren utan "ock att föda, vårda och uppfostra barn samt sköta hemmets sjuka och lidande medlemmar", fortsätter Thomaeus. Hemmet är kvinnornas egentliga verksamhetsfält och därför ska de inte förledas att sätta sig i spetsen för "föreningar, hvilka skulle verka för kyrklig diakoni, hednamission m.m." Kvinnorna kan därigenom försumma "hemmets allra heligaste – barnkammaren".<sup>186</sup> Det är dock i sin fulla ordning att "då hennes gåfvor och tid ej tagas i anspråk af hemmet" hon ägnar sina krafter åt "sjuk- och fattigvård samt skolans angelägenheter".<sup>187</sup> Prästmötesavhandlingen har inte mycket till övers för "de i kvinnosaken högröstade", men Thomaeus tillstår att i de fall då "tidsförhållandena skapa nödfall i fråga om förvärfvande af dagligt bröd", saken måste beaktas.<sup>188</sup> Den lutherska kallelseläran med sina rötter i 1500-talets bondekultur och med en bibelsyn som inte påverkats av någon historisk-kritisk forskning, konstruerar på nytt och på nytt en verklighet som ger föga utrymme för en förändrad kvinnoroll.

I ortodoxa kretsar var man uppenbarligen vid denna tid djupt oroad över den liberala teologins frammarsch i Sverige. Eftersom företrädarna för den historisk-kritiska skolan ifrågasatte den traditionella kvinnorollen var det angeläget att hejda den liberala teologins framfart. I Göteborgs stift sökte stiftsledningen återuppväcka den lutherska kallelseläran för att förhindra att "den moderna teologin" vann insteg i stiftet. Det är rimligt att tänka sig att stiftet genom att revitalisera den lutherska kallelseläran kom att fördröja emancipationsprocessen i Västsverige.<sup>189</sup>

Mycket tyder på att man till svenska varit angelägen att förmedla och översätta skrifter även om dess ursprungsförfattare haft sin förankring i en annan än den traditionellt lutherska miljön. 1915 utgavs anonymt i översättning från engelskan en broschyr *Kvinnan. Hennes rätta plats och ställning* där det är rimligt att föreställa sig att författaren härrör ur en annan tradition än den lutherska. Det finns emellertid i denna – liksom i tidigare refererade översättningar – en överensstämmelse mellan den lutherska kallelselärans kvinnosyn och den författaren företräder.

Författaren utgår från de bibelord som talar om att mannen är av Gud satt att vara kvinnans överhuvud.<sup>190</sup> Kvinnan har själv genom sin olydnad i syndafallet åstadkommit sin egen underordning.<sup>191</sup> Upproriska rörelser i tiden förnekar nu denna ordning. Den anonyme författaren finner dessa tidens tecken mycket oroande: "Och nu börjar kvinnan att förfäktat sitt oberoende och att avkasta sig mannens välde i alla naturliga och andliga förhållanden".<sup>192</sup> Författaren tvekar inte att beskriva kvinnans anspråk på likställighet med mannen som synd. Han utfärdar även en varning till mannen: "Det skall bliva en större synd hos mannen att giva vika för detsamma."<sup>193</sup> Tidens uppror mot Gud och naturens ordning har också straffat sig, menar författaren och fortsätter: "Och nu, i dessa sista dagar, har han sökt kalla sin kyrka tillbaka till den lydning, som tillkommer henne. Han har sökt visa henne hustruns plats".<sup>194</sup> Det är väl tveksamt om denna broschyr nått en bredare läsekrets, men det är intressant att notera att man i bekännelsetrogna kretsar inte förtröttats att framföra budskapet om kvinnans underordning.

Samtliga skrifter jag undersökt bekräftar den lutherska kallelselärens grundtankar om kvinnans ställning. De upphöjer kvinnans roll som maka och moder medan det kyska jungfruidealet, om det omnämns, betraktas som ett utslag av den katolska kyrkans missriktade syn på kallelsen. Om man som Gunnel Swedner i avhandlingen *Traditioner som fångslar. En studie av det sociala arbetets motiv och framträdelseformer i Göteborg under tiden 1790–1918* gör gällande att den kristna kvinnorollen ofta förenades med "en madonnasyn" hos många av de tidiga kvinnliga pionjärerna inom den svenska filantropirörelsen - är det att bortse från tidrummets avvisande attityd till madonnan som ideal. Detta gäller även Johannisson som i *Den mörka kontinenten* talar om 1800-talets *madonnadyrkan* och med förkärlek utgår från dikotomin *horan/madonnan*.<sup>195</sup> "Den kyska jungfrun" blev emellertid i en protestantisk kontext vid denna tid "den överblivna ungmön", och även om många ogifta kvinnor deltog i filantropiskt arbete och hyllade kyskhet och sedlighet torde de snarast ha betraktats som beklagansvärda offer för en sned befolkningskurva än som idealiserade madonnor. När man i mitt material hänvisar till Luther lovordas han som en auktoritet inte minst för att han upphöjt äktenskapet på celibatets bekostnad.

De författare jag hänvisar till i min undersökning tycks vara ense om att kvinnan redan i skapelsen av Gud tilldelats en underordnad roll. De betonar att denna ordning är till gagn för samhället och framhåller att den sanna kvinnan inte strävar efter att rubba denna ordning. Man menar sig härmed beskriva en odiskutabel verklighet. Samtidigt medverkar man till att *konstruera* en verklighet som vid denna tid blir kvinnornas.<sup>196</sup>

Ann-Sofie Ohlander visar i sin artikel "En utomordentlig balansakt. Kvinnliga forskarpionjärer i Norden" i *Historisk tidskrift* 1987 att den lutherska kallelseläran var levande i 1800-talets tidrum. Genom att belysa hur Sveriges första kvinnliga filosofie doktor Ellen Fries i sin ungdom brottades med synen på kvinnas kallelse som maka och moder bekräftar Ohlander den vända det



innebar för den unga kvinna som inte kände sig kallad att gå in i maka- och modersrollen. Hon citerar ur den sjuttonåriga Ellen Fries dagbok: "Om jag blott kunde förstå om kvinnans mission består i annat än att vara barnaföderska och mannens tjänarinna, så vore det bra. Det är nog till en del hennes mission, men jag föraktar, avskyr denna kallelse. Jag är så stolt, så härsklysten att det känns svårt att ej kunna komma någon vart här i världen."<sup>197</sup>

Som stolt och härsklysten kunde Ellen Fries inte förvänta sig att någon man blev kär i henne i synnerhet som hon i sina egna ögon dessutom var – och återigen citerar jag ur Ohlanders artikel – "ful fattig och obetydlig, samt alldeles för skarp och bestämd ..."<sup>198</sup> Ohlander nämner också att Ellen Fries i sin dagbok utifrån religiösa utgångspunkter grubblade över de egenskaper hon själv betecknade som okvinnliga och att hon såg sig som en avvikare från den norm som samtiden satte upp för den unga kvinnan.<sup>199</sup>

Att det i den tidiga kvinnorörelsen fanns starka företrädare för den lutherska kallelseläran indikerar Gunhild Kyle i sin artikel "Kvinnorörelser 1880–1921. Traditionalism, reformism och revolutionär feminism" ur *Rapport från kvinnohistoriskt seminarium 20.–21.1. 1984*. Hon framhåller hur under 1800-talets sista decennier Mathilda Langlet, en av den tidiga kvinnorörelsens pionjärer – tidigare nämnd i denna artikel – alltmer kom att bekämpa kvinnorörelsens jämlikhetskrav eftersom hon ansåg dem oförenliga med tanken på det sant kvinnliga.

Författarinnan karaktäriseras av Kyle som starkt traditionalistisk: "Köns-hierarkin i äktenskapet markeras genom kvinnans självklara underordning, genom arbetsfördelningen i hemmet och rättighetsfördelningen utom hemmet. Den sociala skiktningen understryks genom förhållandet mellan husmor och tjänarinna. Kvinnoemancipationen som den utvecklade sig betraktas av Mathilda Langlet som ett förnekande av den kvinnliga naturen. Det centrala budskapet är att familjen måste bevaras i oförändrad gestalt. Den betraktas som det viktigaste bålverket mot tidens upplösningstendenser, den grund varpå samhällsstabiliteten vilade. Kvinnans arbete i hemmet fick därför en högre dignitet och politisk betydelse."<sup>200</sup> På ett utomordentligt talande sätt pekar Kyle – utan att använda begreppet – på ett författarskap helt genomsyrat av den lutherska kallelselärans kvinnosyn. Langlets skrifter gick enligt Kyle ut i stora upplagor, vilket tyder på att den lutherska kallelselärans ideologi fanns med i tidrummet.

Tuulikki Koivunen Bylund ger i sin artikel "Diakonissorna – kyrkans rödstrumpor?" i *Kyrkohistorisk tidskrift* 1994 belägg för att man i vissa kyrkliga kretsar fortfarande under 1920-talet försökte hålla den lutherska kallelseläran vid liv. Koivunen Bylund refererar en skrift av en diakonipionjär Otto Centerwall. I "Kvinnorörelse och diakoni" från år 1923 beskriver han den "osunda" och den "sunda" kvinnorörelsen. Utmärkande för den "sunda" kvinnorörelsen var enligt Centerwall att den "mobiliserar kvinnan för ett kristligt kärleksarbete". Diakonissorna som bedrev 'modersvård' var goda representanter för den "sunda" kvinnorörelsen. Den "osunda" kvinnorörelsen drev däremot likställigheten för långt vilket skapade "en viril (manlig) kvinnotyp", hävdade Centerwall.<sup>201</sup>

Tongångarna är alltför bekanta för att man av Centerwalls terminologi ska förledas att tro att han bejakar någon ”*kvinnorörelse*” som skulle hota maka- och modersrollen. Var diakonissorna rödstrumpor? frågar Koivunen Bylund – utan att närmare definiera vad hon menar med rödstrumpor. Svaret blir ja och hon motiverar: ”I längden underminerade församlingsdiakonissornas faktiska arbete synen på kvinnan som enbart ett komplement till och stöd för mannen. Även diakonissrörelsen, som inte hade några uttalade emancipatoriska mål på sitt program, kunde på detta sätt vara ett frö till en vidare emancipation.”<sup>202</sup> Koivunen Bylund anknyter här till det emancipationsbegrepp som har sitt ursprung i en ortodox kristen kontext.

Lydia Wahlström torde enligt Centerwall ha tillhört den ”osunda” kvinnorörelsen. Hon är, menar jag, en bättre representant för vad man enligt vedertaget språkbruk brukar benämna ”en rödstrumpa” än de diakonissor som enligt Centerwall tillhörde den ”sunda” kvinnorörelsen. Diakonissorna, som i sin verksamhet helt följt upp linjen från den ”sunda” kvinnorörelsen har knappast varit några avantgardister i emancipationssammanhang – och de frön de sått torde knappast ha såtts medvetet. Med ideologer som Centerwall i spetsen hade diakonissorna små möjligheter att i grunden bryta med den lutherska kallelse-läran.

I sin bok *Sophiasystemen som blev politiker* skildrar Stina Nicklasson sophiasystemen Bertha Wellins livsgärning. ”Bertha Wellins utbildning till sjuksköterska med hennes livslånga internalisering av Sophiahemmets etiska mentalitet med dess betoning av kallelstens primat i en sjuksköterskas arbete blev avgörande för hennes livsinställning”, skriver Nicklasson.<sup>203</sup> Hon avslutar biografien om Bertha Wellin genom att citera en psalmvers som hon tycker ger uttryck för Bertha Wellins attityd till liv och arbete:

Verka ty natten kommer!  
Dagen är alltid kort.  
Kallelstens mått skall fyllas  
Spill ingen timme bort.<sup>204</sup>

Bertha Wellin blev högerns första kvinnliga riksdagsledamot. Är det alltför djärvt att påstå att hon betraktade sitt arbete i riksdagen som en kallelsegärning? Ansåg hon att samhällets behov av kvinnans moderliga egenskaper var så skriande att det kunde legitimeras hennes närvaro i riksdagen? Var hon en representant för vad Centerwall skulle ha kallat den ”sunda” kvinnorörelsen? Nicklasson skriver: ”Bertha Wellin betonade ibland att hon inte var kvinnosaks-kvinna. Det var ett epitet som hon starkt ogillade. Men när vi ser hennes politiska aktiviteter i riksdagen är det ju alldeles uppenbart, att hon kämpade för rättvisa och respekt för kvinnor.”<sup>205</sup> För Nicklasson blir Bertha Wellins förhållningssätt förbryllande. Hur kunde Bertha Wellin som en av pionjärerna i riksdagen hävda att hon inte var kvinnosaks-kvinna?

Sophiasystemen Bertha Wellin kan enligt min mening ses som ett exempel på hur den kristna kvinnan alltmer tänjde på kallelse-läranas maka- och modersbe-

grepp. För den som däremot betraktar Bertha Wellins verksamhet i riksdagen utan att sätta in den i den evangelisk-lutherska kallelselärans förståelseram blir hennes motvilja mot epitetet 'kvinnoaks Kvinna' obegriplig. Ser man däremot hennes arbete i riksdagen som en utökad kallelsegärning blir hennes förhållningssätt begripligt. Hur paradoxalt det än kan verka bröt aldrig Bertha Wellin med den lutherska kallelseläran. Det var med sina av Gud givna *moderliga*<sup>206</sup> egenskaper – i en tid då den kvinnan inte längre självklart kunde fullgöra sin kallelsegärning i hushållsståndet/den privata sfären – som Bertha Wellin utförde sin gärning i riksdagen. Epitetet "kvinnoaks Kvinna" hade ingen täckning i fallet Bertha Wellin.

Den lutherska kallelselärans företrädare sökte möta förändringar i samhället genom att ständigt vidga ramarna för kvinnans gärning. Även i schartauska kretsar tvingades man efterhand förhålla sig pragmatiskt i fråga om kvinnans kallelsegärning. I samband med diskussionen om kvinnlig rösträtt framträdde kyrkoherde Henrik Ringius i Göteborgs Stifts-Tidning, skriver Bertil Björkenlid i *Kvinnokrav i manssamhälle. Rösträttskvinnorna och deras metoder som opinionsbildare och påtryckargrupp i Sverige 1902–21*. Om Ringius skriver Björkenlid: "Han framhöll, att det var svårt att förstå, hur en sann kristen kvinna kunde arbeta för kvinnlig rösträtt, hur hon kunde vara 'en gudfruktig kvinna, när hon är så blind att hon inte ser, vilken ställning Guds ord anvisar kvinnan.' Men om det nu ändå skulle gå så illa att kvinnlig rösträtt infördes, borde kvinnorna inte försumma att utnyttja sina rättigheter för att rida spärr mot socialismen. Däremot borde de inte engagera sig djupare i politiken för att inte löpa rösträttskvinnans risk att förvandlas till 'ett monsterum horrendum', ett slags 'mänskligt neutrum', som varken kunde fylla kvinnans eller mannens uppgift."<sup>207</sup>

Det är föga troligt att Ringius skulle ha varit beredd att sanktionera Bertha Wellins inträde i riksdagen, men hans uttalande pekar på ett förhållningssätt i kallelsefrågan som på sikt gjorde det möjligt för kristna kvinnor att ta ansvar i den politiska världen.

Utän att egentligen bryta med den lutherska kallelseläran gled den kristna kvinnan gradvis in i den offentliga sfären. Gränsen mellan de kvinnor som utifrån liberalteologisk reflexion ställde krav på att få delta i den offentliga sfären och de kvinnor som via en utvidgad kallelseyn efterhand befann sig där blev allt mindre tydlig. Paradoxalt nog tycks de liberalteologiska kvinnorna ha haft mindre framgång i den offentliga verksamheten än sina filantropiska medsystrar då samhället även efter rösträtsreformen stödde och bejakade en traditionell kvinnoroll. När den liberala teologin efter några årtionden av framgång avlöstes av andra teologiska strömningar stod Lydia Wahlström och hennes meningsfränder utan ideologiskt stöd i kampen för sin nya kvinnoyn.<sup>208</sup> De liberalteologiska kvinnornas insats i kvinnofrigörelsens historia föll i glömska.

Är det en tillfällighet att de liberalteologiska kvinnorna i *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, som Edvard Rodhe, biskop i Lund, skrev år 1930 så totalt

lyser med sin frånvaro? De liberalteologiska kvinnorna hade då sedan årtionden aktivt i tal och skrift deltagit i den teologiska debatten. Rodhes skildring av vad som händer i svenska kyrkan kring sekelskiftet har under en följd av år varit den normgivande inom den kyrkohistoriska och teologiska utbildningen.

Det är ingalunda så att kvinnor är helt frånvarande i Rodhes kyrkohistoriska handbok, även om männens insatser efter tidens norm naturligt nog dominerar. Gemensamt för de få kvinnor som är synliga och lyfts fram i Rodhes handbok är att de inte utmanar den traditionella kristna kvinnobilden utan snarare bekräftar den. Det är kvinnan som grundar en diakonissanstalt eller tar initiativ till ett textilcentrum, den hängivna socialarbetaren eller den som öppnar sitt hem för kristen verksamhet i större skala som får plats i denna skrift.<sup>209</sup> Endast kvinnor som kunde inrangeras i den ”sunda” kvinnorörelsen har kommit med i Rodhes skrift och det är rimligt att föreställa sig att de lyftes fram i normativt syfte.

I takt med att den ”sunda” kvinnofrigörelsen fick tolkningsföreträde i en kristen kontext osynliggjordes den kamp som de liberalteologiska kvinnorna – den ”osunda” kvinnorörelsen – förde för att få gehör för en ny syn på den kristna kvinnans kallelse. Det var inte genom att utvidga den traditionella kallellesynen de liberalteologiska kvinnorna ville få tillträde till den offentliga sfären. För Lydia Wahlström hägrade tanken på direkt maktinflytande i samhället. ”Låt det tysta inflytandet få övergå till ett handlingens, och det skulle bli den bästa effektiva hjälp för de män, som nu utgöra en svag minoritet i den ojämna striden mot privatintressen och lojhet! Detta är en maktfråga, men hvarför skulle vi förneka, att vi sträfvä efter makt ...”, skriver hon 1904 i en artikel om kvinnorna och politiken.<sup>210</sup>

Att som kvinna så oförblommat tala om att det var makt hon eftersträfvade torde ha väckt opposition bland företrädarna för den lutherska kallelseläran. Endast oegennyttigt arbete i nästans tjänst kunde för kvinnans del legitimera någon form av maktposition i den offentliga sfären. Det visste Lydia Wahlström och för att undvika öppen konflikt med kallelselärans dogmatiker lägger hon in en brasklapp i slutet av sin artikel. Makten krävs för att kvinnorna ska kunna göra ”det goda” inom samhällslivet, skriver hon.<sup>211</sup>

Lydia Wahlströms benägenhet att vid denna tid gå varligt fram när maktfrågan kom på tal var betingad av hennes växande engagemang i rösträttsrörelsen. Hon hade därvid konfronterats med de filantropiskt verkamma kvinnornas brist på intresse för politiskt inflytande. ”Det är, som om ett slags missriktad oegennyttia alltför ofta skulle intala kvinnan, att arbete för egna intressen vore något ’själfiskt och mindre ideellt’, hvarför det också mången gång är lättare att förmå henne till verksamhet för allmänt filantropiska sträfvanden än till arbete för kvinnoosaken,” skriver hon i en historik över kvinnorörelsen 1904.<sup>212</sup> De flesta borgerliga kvinnor – i synnerhet de med kristen livstro – tycks också ha föredragit filantropins breda väg in i offentlig verksamhet. De liberalteologiska kvinnorna som inte nöjde sig med detta ”stilla inflytande” valde däremot den smala vägen i sin strävan efter en plats i offentligheten.

När man försöker spåra de liberalteologiska kvinnornas kamp för en ny kvinnoroll upptäcker man att också samhällets sekulariseringsprocess medverkat till att skymma deras insats i kvinnofrigörelsens historia. I samband med sekulariseringen upplöstes och försvann den evangelisk-lutherska kallelseleläran som en medveten ideologi i det svenska samhället och därmed doldes den grundtanke som var utgångspunkt för de liberalteologiska kvinnornas emancipatoriska kamp. Enligt en sekulariserad verklighetsuppfattning existerar den andliga verkligheten endast som en konstruktion i den religiösa människas tankevärld. Möjligen förklarar detta att den lutherska kallelseleläran som *en* förklaringsmodell till kvinnans underordning i samhället så föga uppmärksammats inom svensk kvinnoforskning.

När har sekulariseringsprocessen fortskridit så långt att man kan tala om ”den borttappade kallelseleläran”? Ger statsminister Arvid Lindman indirekt uttryck för den lutherska kallelseleläran när han år 1912 på tal om kvinnlig rösträtt i riksdagen yttrar följande? ”Jag håller före, att kvinnans uppgift i samhället är fullkomligt lika stor som mannens och att kvinnans tjänster äro för samhället lika viktiga som männens, men det är och förblir en skillnad på man och kvinna, och det går icke an att försöka strida emot det, som är naturens lagar.” Eller ska man tolka hans hänvisning till *naturen*, när han nekar kvinnorna tillträde till den politiska sfären, som ett uttryck för hans konservativa åskådning? Har Lindman den lutherska kallelseleläran i ryggraden när han yttrar? ”Min uppfattning är, att kvinnan icke kan fylla funktionerna på det politiska området lika väl som männen, men att hon däremot kan göra det på det kommunala området, där hon har många viktiga uppgifter att fylla – det har många gånger förut framhållits – såsom i fråga om fattigvård, sjukvård m. m., hvilket jag nu icke behöfver upprepa.”<sup>213</sup> Eller talar han enbart som en konservativ företrädare för det sekulariserade samhället?

Och när har sekulariseringsprocessen nått så långt att den på biblisk grund formulerade ideologin om kvinnans roll som maka och moder inte längre finns med i tidrummet? Är förståelsen för den kristna kallelsetankens betydelse i tidrummet försvunnen hos Greta Wieselgren när hon i sin skrift *Den höga tröskeln. Kampen för kvinnans rätt till ämbete* 1969 raljerar med emancipationsmotståndarna genom att beteckna deras argument som ”de gamla grunkorna om maka och moder”?<sup>214</sup> Eller är hennes yttrande närmast att betrakta som en uppgiven forskares misstro mot mäns återkommande konservativa argument för att behålla makten i samhället?

Om forskningen betraktar tidrummet 1870–1920 utifrån en sekulariserad verklighetsuppfattning – utan att närmare ta ställning till och söka genomtränga den förståelseram som ligger i den lutherska kallelseleläran – uppstår flera svårigheter. Det filantropiska arbete som i stor skala bedrevs av kristna kvinnor under denna tid kommer då att betraktas som ett oproblemiskt uttåg i offentligheten. Det blir svårt att förklara varför de kvinnor som bevisligen utvecklat stor kompetens på välgörenhetsfältet och inom den kommunala omsorgen inte tog chansen att visa sin duglighet i den av män dominerade

politiska sfären. Många av dagens kvinnoforskare vill emellertid tolka kvinnornas agerande som uttryck för en medveten strategi där målet för deras strävan var det hägrande välfärdssamhället. Härigenom tycker man sig se en rimlig förklaring till kvinnornas ovilja att erövra den politiska makten i samhället.<sup>215</sup> De filantropiska kvinnorna blir enligt denna förklaringsmodell vägvisare och vägröjare in i välfärdssamhället.<sup>216</sup>

Ann-Sofie Ohlander framhåller i en artikel i *Det bortträngda barnet* 1993 att "kvinnliga riksdagsledamöter redan från det första invalet i riksdagen år 1921 starkt driver frågor som gäller barn och moderskap, länge dock mot ett kompakt ointresse från riksdagens överväldigande manliga majoritet."<sup>217</sup> Hon är i sin artikel angelägen att visa att kvinnorna i politiska sammanhang – trots att de själva tillhörde en undertryckt grupp – kom att bli de som främst förde barnens talan i samhället. Jag tolkar hennes argumentation som ett försök att i omsorgen om "det bortträngda barnet" finna en förklaringsmodell till kvinnornas förhållningssätt i det politiska arbetet.

Kjell Östberg är en av de forskare som vill se kvinnornas agerande som utslag av en medveten strategi. I artikeln "Män, kvinnor och kommunalpolitik under mellankrigstiden" i samlingskriften *På tröskeln till välfärden* reflekterar han kring dessa frågor. Under rubriken "Genombrott med förhinder" söker han förklaringar till att kvinnorna trots det demokratiska genombrottet endast i marginell utsträckning valdes till "politiska uppdrag" och därmed också utestängdes från de inflytelserika posterna i samhället.<sup>218</sup> Östberg betonar att de frågor som stod i förgrunden för kvinnornas intresse "var knutna till den reproduktiva sfären, till fortplantning, livsförnödenheter och omsorg, frågor som nu i stor utsträckning flyttats utanför familjen och som, i vid mening, politiserats". Han tillägger att vid denna tid dessa frågor "knappt observerades som politiska".<sup>219</sup>

Att man inom kvinnorörelsen varit på det klara med att de kommunala frågorna inte hade särskilt hög dignitet framgår av en reflexion Lydia Wahlström gör när hon senare i livet minns det tidiga seklets rösträttskamp: "Icke utan skäl brukade man denna tid på kvinnohåll beteckna de kommunala frågorna som 'utflyttade hushållsangelägenheter'."<sup>220</sup>

Att det kommunala engagemanget inte borgade för reellt inflytande i det politiska livet tycks ha stått klart för Lydia Wahlström redan vid seklets början, medan Östberg finner det förbryllande på 1990-talet. Han tar avstånd från den forskning som vill förklara att kvinnorna endast i marginell utsträckning valdes till politiska uppdrag genom att peka ut kvinnorna som "okunniga, omedvetna och ansvarslösa". Östbergs förklaringsram blir istället den patriarkala. "Det parlamentariska arbetet visade sig sammanhållet av såväl sega gubbar som dito strukturer." Han fortsätter: "Varken parti eller parlament visade sig vara några könsneutrala instanser. Tvärtom kan man stundtals tala om en uttalad fientlig inställning till att ge kvinnorna större utrymme på bägge håll, och naturligtvis finns ett samband, här inte närmare utrett."<sup>221</sup> Att kvinnorna saknas i den politiska sfären ser Östberg som en följd av männens ovilja att

släppa ifrån sig den politiska makten, men han vill också se kvinnornas val att hålla sig på den kommunala nivån som "ett medvetet strategiskt val av kvinnorna för att flytta fram sina positioner och samtidigt skapa garantier för att för dem centrala frågor fick sin plats i välfärdsbygget".<sup>222</sup>

Östberg har säkert rätt i att "sega gubbar" och "kvinnliga strategier" fördröjt kvinnornas möjlighet att erövra "de manliga domänerna". Men för att förstå den politiska passivitet, som de sedan decennier aktiva kvinnliga filantroperna lade i dagen när demokratiseringen väl var ett faktum är denna förklaring otillräcklig. Endast genom att lyfta fram och granska den lutherska kallelseleärens betydelse i tidrummet 1870–1920 kan man förstå varför i en kristen kontext gubbarna varit så sega och strategierna så kvinnliga.

### Sammanfattning

När den kvinnohistoriska forskningen fokuserar perioden 1870–1920 kommer den samtidigt att exponera och beskriva kvinnans uppbrott ur den privata sfären. Om den forskning som vill skildra kvinnans väg ut i offentligheten tar sin begreppsliga utgångspunkt i vår egen tids förståelse riskerar den att skildra en ganska enkel rörelse från det privata rummet till det offentliga. Utifrån det utgående 1800-talets tidrum framstår denna rörelse som långt mera dubbelbottnad och mångtydig. Den lutherska kallelseleäran och dess tillämpning på förhållandet mellan könen, som innebar en tolkning av en bibliskt grundad skapelsesyn, fanns med som ett grundläggande element i tidrummet. Genom att utvidga den traditionella kallelseleärens ram sökte man tillgodose samhällets behov av frivilliga insatser för att kunna avhjälpa den sociala nöden. Samtidigt kunde man möta kvinnornas krav på frigörelse och motivera att de i socialt syfte rörde sig i samhällssfären. Hemmet, hushållsståndet, den privata sfären vidgades in i den offentliga sfären. Motiveringen var att de "moderliga" egenskaper som kvinnan var i besittning av och som motiverade hennes särskilda kallelse som maka och mor, dvs att vara "hemmets hjärta", också behövdes i det offentliga rummet. De områden i samhället som först kunde definieras som "*hem-lika*" och därmed öppna för kvinnor med bibehållen anslutning till den traditionella kallelsetanken var de som tidigare hört till hem- och hushållssfären men till följd av industrialiseringen överförts på samhället, t ex fattigvården och den sociala omsorgen av människor i samhällets utkanter. För att rätt kunna uppfylla sin förpliktelse mot den sämre lottade medmänniskan tvingades kvinnan lämna hemmet och utföra sin kallelsegärning i ett samhälle som genom industrialiseringen kommit att omfatta ett alltmer vidgat offentligt rum. Det filantropiska arbetet i tätorter och storstäder kom efterhand att sanktionera kvinnornas närvaro i vad vi idag kallar det offentliga rummet.

Ett nästa steg i utvecklingen var att kvinnors kompetens – utvecklad och vunnit i kallelsegärningen i hemmet – också kunde användas i de situationer

där beslut om t ex fattigvården fattades, dvs i det politiska livet. Sedan reformationen hade det i Sverige funnits ett samband mellan kyrka och fattigvård och även om 1871 års fattigvårdsförordning lade ansvaret för fattigvården på kommunen var behovet av frivilliga insatser större än någonsin. Kvinnornas krafter kom efterhand att tas i anspråk både i den frivilliga och den kommunala fattigvården, vilket fick till följd att hon måste träda ut ur sin roll som välgörare i hemmet och bege sig ut i samhället för att kunna fullfölja sin kallelsegärning.

Hela denna utveckling kunde emellertid äga rum inom den traditionella kristna förståelsehorisont, som den lutherska kallelseläran utgjorde och den kunde förenas med en traditionell syn på kvinnans kallelse. Kvinnan utförde enligt detta synsätt sin kallelsegärning inom ramen för vad som kunde betraktas som en utvidgad förståelse av begreppet "hem". Stora grupper i det tidrum vi rör oss i såg därför inte kvinnans medverkan i exempelvis kommunal fattigvård som ett inträde i offentlig verksamhet. Den betraktades snarare som ett uttryck för att kvinnan nu vidgade den privata sfär där hon hittills kunnat utöva kärleksgärningar mot sin nästa.

Med det goda hemmet som förebild och som företrädare för den "sanna" emancipationen trädde den kristna kvinnan ut i samhället. Ambitionen var inte att ersätta mannen i den offentliga sfären eller att överta det ansvar som han enligt luthersk kallelselära hade att utöva i det kyrkliga eller politiska ståendet. Kvinnan erbjöd istället samhället de tjänster hon som "hemmets hjerta" förvärvat i den privata sfären. Genom att hänvisa till att kvinnans engagemang i samhället i själva verket var en konsekvens av den lutherska kallelseläran kunde man i kristna kretsar tillåta kvinnan att delta i sådan verksamhet som vi i *vårt* tidrum kallar offentligheten.

Under den process som ledde fram till detta synsätt pågick en ständig dialog mellan den lutherska kallelselärans mera dogmatiska företrädare och dem som förfäktade det berättigade i att kvinnan kunde delta i verksamhet utanför den strikt privata sfären. Debatten kring denna fråga blottlägger att den förskjutning i det ideologiska dogmsystemet som kan skönjas mot slutet av 1800-talet främst orsakats av ekonomiska realiteter. Det framväxande borgerskapets behov av ekonomisk avlastning i försörjningsbördan tvingade efterhand den lutherska kallelselärans företrädare att sanktionera den ogifta kvinnans inträde i förvärvslivet. I yrken som krävde "moderliga" egenskaper kunde den kristna kvinnan verka inom den lutherska kallelselärans ram. Samhället vacklade vid denna tid under tunga ekonomiska bördor orsakade av den sociala nöden. Ett desperat behov av kvinnornas insats på det sociala fältet tvingade kyrkan att ompröva sin inställning i fråga om privat och offentligt. Ingenting tyder dock på att den dogmatiska kallelselärans företrädare i grunden var beredda att ompröva den traditionella kvinnorollen. Kvinnor som krävde tillgång till de kallelsegärningar som enligt den evangelisk-lutherska kallelseläran uteslutande var mannens skulle därför i sin kristna kontext stöta på ihärdigt motstånd från både män och kvinnor. Så länge kvinnans intåg i det



offentliga rummet i såväl filantropiska som kommunala sammanhang kunde motiveras ur kallelse-synpunkt var kvinnan fredad. Att förfäktat en kallelse-syn som gick ut på att kvinnan kunde välja bort *eller* kombinera maka- och modersrollen med en kallelsegärning i den av män behärskade offentliga sfären var däremot att utfärda en stridsförklaring mot de bekännelse-troga ideologer som häri såg ett brott mot skapelsetanken. Även om tidrummet utökade kvinnans möjlighet att verka i vad vi kallar den offentliga sfären, var förutsättningen att hon i grunden bejakade maka- och modersrollen och villkoret att hon inte hotade att tränga in på de områden som enligt kallelse-läran var mannens allena.

De liberalteologiskt influerade kvinnorna kom att betrakta filantropin som en skenbar befrielse ur kvinnorollen, eftersom de ansåg att denna verksamhet befäste den traditionella rollfördelningen mellan könen. När filantropin kring sekelskiftet gled över i kommunala och statliga fattigvårdsorgan kunde den kompetens kvinnorna utvecklade i filantropiska sammanhang öppna vägen in i kommunala styrelser och statliga utredningar. Filantropin kom således indirekt att medverka till att kvinnorna efterhand befann sig i den offentliga sfären – trots att de enligt den evangelisk-lutherska kallelse-läran fortfarande verkade i hushållsståndet. Denna rörelse in i den offentliga sfären bör – om den betraktas utifrån tidrummet – ses som en mer eller mindre oavsiktlig följd av att den kristna kvinnan inte som förr kunde utöva sin kallelsegärning i hushållsståndet. När kvinnlig filantropisk verksamhet beskrivs som en enkel rörelse in i den offentliga sfären tecknar man en bild som förbiser att tidrummet hade ett annat perspektiv.

Under 1800-talets gång genomgick det svenska samhället en sekulariseringsprocess som urholkade tanken på att människans livsuppgift hade sin upprinnelse i en gudomlig kallelsetanke. För den sekulariserade människan saknar kallelsebegreppet verklighetsförankring. Den reciproka innebörden i begreppet kallelse förutsätter att någon *kallar* och samtidigt att någon *besvarar* denna kallelse. Den människa som utgår från att tillvaron saknar gudomlig dimension kommer inte att förankra sin livsgärning i någon kallelse-lära. Människan blir en biologisk varelse som själv skapar ramarna för sin livsuppgift.

Under hela 1800-talet och en bit in på 1900-talet stod den lutherska kallelse-läran hindrande i vägen för de kristna kvinnor som höjde emancipatoriska krav i syfte att uppnå jämlikhet med mannen i den offentliga sfären. Lydia Wahlström sökte med hjälp av en ny bibelsyn få gehör för tanken att kvinnan och mannen i skapelsen tilldelats jämlika roller. Som en konsekvens av denna människosyn krävde hon tillgång till de arenor i samhället som enligt luthersk kallelse-lära uteslutande var mannens. Det var inte genom att utvidga ramarna för den privata sfären Lydia Wahlström ville utöva inflytande i samhället. Tillsammans med kvinnorna kring den liberalteologiska tidskriften *Kristendomen och vår tid* arbetade hon för kvinnofrigörelse med målet att i en kristen kontext få tolkningsföreträde för en ny syn på den kristna kvinnans kallelse.

Lydia Wahlström blev en av den svenska kvinnorörelsens pionjärer. Sommaren 1885 vid sexton års ålder skrev hon i sin dagbok:<sup>223</sup>

Sträf och kall är jag till det yttre och skulle anse det för en förolämpning om någon sade mig vara "flickaktig", ty dermed menar jag endast nyfikenhet, sqvalleraktighet, behagsjuka, tillgjordhet och pjunk, hvilka fel jag nästan föraktar mest, just emedan de äro så vanliga bland flickor, och så sällan beaktas – nej tvärtom, sådant härrör sig ju endast af "känslighet" och betraktas som "qvinlig älskvärdhet." O, må jag hellre alltid vara en "björn" än att bli "flickaktig!" Jag har för länge sedan lofvat mig sjelf att aldrig blifva hvad man vanligtvis kallar "qvinlig" och detta vill jag hålla, ty aldrig skall Lydia Wahlström gå in på att vara "undergifven" att sätta sin ära i att vara vek och rädd, att gå som ett "bihang genom lifvet", att så att säga lyfta litet på förhänget till ärans och bragdernas verld, och med en suck af hemlig afvund säga:

*jag är blott en stackars flicka  
'en ranka vissnad om ej stödd  
ett väsen, hvartill hälften felas'  
sådana höga saker äro ej för mig.*

## Noter

1. Wahlström 1949 s 32
2. För resonemang kring de protestantiska kvinnornas betydelse i den internationella kvinnorörelsen; se bl a Banks 1990. Banks identifierar de evangeliskt-kristna kvinnornas frigörelsearbete som en av tre grenar i emancipationsprocessen och anknyter därmed till vad som i en kristen kontext fått beteckningen "den sanna emancipationen". Den andra grenen emanerar enligt Banks ur den franska revolutionens idéer och den tredje har sina rötter i den socialistiska jämlikhetstanken.
3. Björkenlid 1982 s 64
4. Kyle 1984 s 11; Nordenstam 1993 s 31
5. Habermas 1988
6. Holmquist 1995 s 44
7. Åberg 1995 s 10
8. Taussi-Sjöberg och Vammen 1995 Inledning
9. Saarinen 1995 s 46, s 57
10. Furuland 1987 s 124
11. Åberg 1995 s 11
12. Jordansson 1994 s 483
13. Vammen 1995 s 78
14. Norlander 1992 s 462
15. SAOB:s excerpter över ordet "offentlig"; se även Hagemann 1994 s 32
16. Blom 1995 s 23
17. För resonemang kring begreppet "den offentliga kvinnan"; se bl a Jansdotter 1996 s 25 ff
18. Är de liberalteologiska kvinnornas förhållningssätt till filantropin under decennierna kring förra sekelskiftet som här avses. Det förtjänar dock att påpekas att Lydia Wahlström 1933 i företalet till *Den svenska kvinnorörelsen* betonar att hon ur sin skildring uteslutit "kvinnliga välgörenhetsföreningar", eftersom endast "kvinnornas arbete för sin egen jämställdhet med männen" av henne betraktades som kvinnorörelse "i ordets egentliga bemärkelse"; se Wahlström 1933 Företal
19. Swedner 1993 s 15 ff, 74 ff, 192 ff, 223 f. Swedner undersöker i sin avhandling vilka *motiv* som låg bakom det sociala arbetet i Göteborg under tiden 1790–1918. När hon diskuterar de kristnas engagemang i det sociala arbetet skiljer hon på "filantropisk" och "religiös" verksamhet och vill se det kristna engagemanget som ett *strategiskt försvar* i en hotad situation. Denna förklaringsmodell strider mot den lutherska kallelselärans *ideologiska grundtanke* där varje beräkning bakom goda gärningar stämplas som katolsk irrlära.
20. Sundby och Tayler 1975 s 32 f, s 42 f
21. Wingren 1960 s 18
22. Grenholm 1988 s 151 ff
23. Wingren 1960 s 15 ff, s 34 ff
24. Den kallelselära som enligt Weber givit upphov till "kapitalismens anda" skiljer sig från den kallelselära Luther en gång utformade. Luther hävdar att de gärningar människan utför under jordelivet hör under det "världsliga regementet". Den kalviniska kallelseläran har inte denna uppdelning. Den människa som arbetar hårt och utför goda gärningar kan genom sin framgång få visshet om att hon tillhör de utvaldas skara (den s.k. dubbla predestinationen); se Grenholm 1988 s 143 f
25. Grenholm 1988 s 181 ff
26. Grenholm 1988 s 159 ff; Hägglund 1956 s 204 ff; Pleijel 1951 s 20 ff
27. Citerat efter Åsbrink I 1962 s 33
28. "Hustrurna böra älska sina män och sina barn, vara sedliga, kyska, husaktiga, välvilliga och sina män undergivna, på det Guds Ord icke må smådat vara." (Tit 2:4–5) "Deras prydnad vare icke den utvärtes, utan hjärtats fördolda människa, en

- saktmodig och stilla andes oförställda väsende, som är högt aktad inför Gud.” (Petr. 3:3–4)
29. Luther (nyutg) 1852 s 90
  30. Piltz 1952 s 43 f; Stendahl 1958 s 157 f; Åsbrink 1962 II s 27 ff; Brecht 1990 s 204
  31. När ett nytt vigselformulär 1893 framlades av kyrkomötet, citerade och diskuterade *Dagny* i ett par artiklar Olaus Petris’ dito från 1529. Det indikerar att den svenske reformatorn vid denna tid fortfarande var en ideologisk auktoritet inom kvinnorörelsen; se s 54 och 109
  32. Hammar 1972 s 10
  33. Se bl a Ingebrand 1965 s 202 f
  34. Hope 1995 s 540. ”If one could single out one theologian who gave hope to a new generation of clergy, it was Karl Benjamin Ritschl’s son”, skriver Hope och framhåller som anmärkningsvärdt att Ritschl’s teologi ”has almost disappeared without trace”.
  35. Söderblom 1893 s 1
  36. Hammar 1972 s 14 f; Rodhe 1930 s 115
  37. Holmquist och Nørregaard 1939 s 47 ff; Kantzenbach 1968 s 67 ff
  38. Holmquist och Nørregaard 1939 s 43 ff; Kantzenbach 1968 s 70 ff; Ingebrand 1965 s 203 f; Hope 549 f, 575 ff
  39. Pauck 1968 s 8
  40. Pauck 1968 s 67 ff
  41. Hammar 1972 s 15 not 16; se även Holmquist och Nørregaard 1939 s 54 ff
  42. Holmquist och Nørregaard 1939 s 36; Kantzenbach 1968 s 124 ff; Hidal 1979 s 20 ff
  43. Gerda Meyerson som förblev sin judiska religion trogen hela livet är en främmande fågel i denna krets av kvinnor. I *Kristendomen och vår tid* förespråkar hon ett närmande mellan de båda religionerna. Anna Maria Roos blev med tiden påverkad av teosofi och Emilia Fogelklou anslöt senare i livet till kväkarrörelsen.
  44. Wahlström 1907 s 85 f
  45. Wahlström 1894 s 121. Lydia Wahlström hade året innan debuterat i *Dagny* med en recension ”Kvinliga studenter i Schweiz”; se s 187 ff
  46. Wahlström 1894 s 120. Lydia Wahlström kom enligt egen utsago genom denna artikel att bli ”teologisk auktoritet för *Dagny*”; se Wahlström 1949 s 117
  47. Se Manns 1994 a som berör frågan om Lydia Wahlströms inställning till Fredrika-Bremer-Förbundet 1911
  48. Gellerstam 1971 s 14
  49. Gellerstam 1971 s 14 ff
  50. Gellerstam 1971 s 17
  51. Gellerstam 1971 s 21. För en mera utförlig diskussion kring samhällelig eller enskild fattigvård inför 1871 års fattigvårdslagstiftning; se Oredsson 1971 särskilt s 193 ff
  52. Gellerstam 1971 s 244
  53. *Dagny* 1894 s 259 f
  54. *Dagny* 1894 s 260 f
  55. *Dagny* 1894 s 262
  56. *Dagny* 1894 s 261
  57. *Dagny* 1894 s 262
  58. *Dagny* 1894 s 262
  59. Wahlström 1933 s 128
  60. *Dagny* 1894 s 265 f
  61. *Dagny* 1894 s 266
  62. *Dagny* 1894 s 266
  63. *Dagny* 1894 s 266
  64. *Dagny* 1894 s 267
  65. *Dagny* 1894 s 79
  66. *Dagny* 1894 s 82
  67. *Dagny* 1894 s 83

68. *Dagny* 1894 s 84
69. *Dagny* 1894 s 85 f
70. *Dagny* 1894 s 86
71. *Dagny* 1894 s 87. 1897 meddelades i *Dagny* att en kvinna invalts i en av stadens fattigvårdsstyrelser; se s 28
72. 1895 framhöll Carl Lindhagen i *Dagny* att 1889 års lag var otydlig vad gällde kvinnans valbarhet; se s 67 ff
73. Fryxell (Gammal) 1880 s 85 f; se även Boëthius 1969 s 243, s 301, s 435 not 23
74. *Dagny* 1895 s 100
75. *Dagny* 1895 s 99 f. Esselde hade år 1888 i en artikel "Qvinnofrågan inför Kongl. M:ts befallningshafvande" i *Dagny* kommenterat de utlåtanden som influtit med anledning av "regeringens vädjan till vederbörande myndigheter rörande riksdagens skrivelse om lämpligheten af qvinnors direkta deltagande i det offentliga samhällsarbetet på områden af den stora vigt och betydelse, som skolväsendet och fattigvården." Esselde ställde sig tveksam till detta förslag, eftersom hon fruktade att kvinnorna ännu var alltför oerfarna för att vinna något verkligt inflytande i dessa styrelser. En sådan reform kunde inte legitimeras av en önskan att "vinna den blotta likställigheten med mannen", utan kvinnan måste här tillföra ett nytt element. Esselde skriver: "Vill man i ett enda ord sammanfatta och uttrycka den kraft, som hittills saknats i samhällsarbetet och som med qvinnans rätta deltagande deruti skulle tillföras det, kunde man säga *moderlighetens*." *Dagny* 1888 s 36, s 41, s 42; se även Wahlström 1904 a s 31 f där Adlersparres ställningstagande i denna fråga kommenteras.
76. *Dagny* 1895 s 243
77. Kring denna diskussion i Norden; se bl a Manns 1994 b; Hageman 1994; Vammen 1995
78. *Dagny* 1896 s 36, s 48. *Dagny* framförde liknande tankegångar i artiklar under år 1896; se s 68 ff, s 120 ff; Jämför Manns 1994 a s 68 f, 76 f
79. Det empiriska materialet är ett axplock ur småskrifter och broschyrer från decennierna kring förra sekelskiftet och tillika ett axplock ur nutida forskning som berör kvinnornas uttåg i offentligheten.
80. Quensel 1958 s 138
81. Holmquist 1995 s 34. Mansén 1993 använder i sin avhandling om Thekla Knös begreppet "privat offentlighet" om salongsverksamheten; se Inledning
82. Holmquist 1995 s 38
83. Åberg 1995 s 20 f
84. Åberg 1995 s 21
85. Åberg 1995 s 33
86. Jordansson 1992 s 468 ff
87. Jordansson 1992 s 484
88. Jordansson 1992 s 475
89. Norlander 1992 s 462
90. Åkerhielm 1928 s 256 f, s 281
91. Anna Retzius till Lydia Wahlström 14 april och 2 maj 1900 LWS KB. Beträffande Anna Hierta-Retzius och hennes försvar av kristna värden i samhället; se även Levin 1994 s 234 ff
92. Åkerhielm 1928 s 152. Enligt min mening är Åkerhielms skrift vilseledande när det gäller Anna Hierta-Retzius förhållande till kristendomen. Sverker Oredsson uppger i sin skrift *Lunds universitet under andra världskriget* (s 50) att Annie Åkerhielm var en trogen hitlerbeundrare som ansåg att Hitler hade att kämpa mot bl a "de båda kristna huvudkyrkorna". Möjligen förklarar det Åkerhielms underlåtenhet att i sin biografi över Anna Hierta-Retzius framhålla det kristna patos som låg bakom mycket av dennas filantropiska verksamhet. (Oredsson betecknar i samma skrift s 122 Lydia Wahlström som en av Sveriges tio främsta i "kampen mot nazism ...". I boken om kvinnorörelsens historia reagerar Lydia Wahlström skarpt mot nazismens kvinno-syn; se Wahlström 1933 s 329)

93. Norlander 1992 s 457
94. Norlander 1992 s 457
95. Wahlström 1933 s 54
96. Wahlström 1933 s 95
97. Åsbrink II 1962 s 19. Åsbrinks avhandling utsattes för hård kritik från flera håll. Den 24/6 1962 recenserades avhandlingen av professor Sten Carlsson som bl a skrev följande: "Framför allt är dispositionen alltför kronologisk och uppläggningsen i alltför många stycken deskriptiv." Carlsson tvekade emellertid inte att ge avhandlingen godkänt och hans slutomdöme blev: "Men den utgör trots sina brister en grundval såväl för ett fördjupat studium av den svenska kvinnoemancipationens äldre historia som för fortsatta forskningar om sekulariseringens och den begynnande industrialiseringens betydelse för det svenska samhällets omdaning."
98. Åsbrink II 1962 s 255 f. Ulf Boëthius bekräftar i sin i sin avhandling, *Strindberg och kvinnofrågan till och med Giftas1* att så var fallet; se Boëthius 1969 särskilt s 81
99. Åsbrink II 1962 s 373 f
100. Qvist 1978 s 13
101. Qvist 1978 s 15
102. Evald 1811del 1 s 71; del 2 s 52; del 3 s 3
103. Qvist 1978 s 15
104. Qvist 1978 s 15, s 32
105. Pleijel 1951 s 32
106. Pleijel 1951 s 44 f
107. Ohlander 1993 a s 519 ff
108. Ohlander 1993 a s 521
109. Anonym a 1869 s 3 ff
110. Anonym a 1869 s 10 f
111. Boëthius 1969 s 81, s 438 not 18
112. Franck 1870 s 71
113. Raumer 1870 s 3
114. Raumer 1870 s 86 ff
115. Raumer 1870 s 95 ff
116. Raumer 1870 s 97
117. Raumer 1870 s 99
118. Raumer 1870 s 104
119. Hammer 1871 s 15 f
120. Hammer 1871 s 24 f
121. Hammer 1871 s 25 ff
122. Anonym b 1873 s 68
123. Anonym b 1873 s 70 f
124. Sundelin 1880 s 106
125. Sundelin 1880 s 107 f
126. Sundelin 1880 s 111 f
127. Sundelin 1880 s 161
128. Sundelin 1880 s 111
129. Laurén 1886 s 10 f
130. Florin och Johansson 1993; se särskilt kapitlet "Mandom, mod och morske män"
131. *Dagny* 1889 s 67 f
132. Nilsen Lein 1981 s 10
133. Hertzberg 1888 s 78
134. Hertzberg 1888 s 78
135. Hertzberg 1888 s 85
136. Hertzberg 1888 s 79
137. Hertzberg 1888 s 82
138. Hertzberg 1888 s 83

139. Hertzberg 1888 s 83 f
140. Hertzberg 1888 s 85 f
141. Hertzberg 1888 s 104
142. Hertzberg 1888 s 102 f
143. Hertzberg 1888 s 106 f
144. Hertzberg 1888 s 79, s 99
145. Hertzberg 1888 s 105
146. Hertzberg 1888 s 100 f
147. Hertzberg 1888 s 101
148. Hertzberg 1888 s 87 f
149. Hertzberg 1888 s 108
150. I kap1vänder sig Hertzberg mot Stuart Mill och tar stöd av ”den bekante lutherske teologen d:r Luthardt”.
151. Johannisson 1994 s 27
152. Johannisson 1994 s 16. Endast undantagsvis anknyter Johannisson till en kristen föreställningsvärld.
153. Johannisson 1994 s 17
154. Langlet 1887 s 1 ff. Förlaget gör sist i boken reklam för en ny skrift *Vi och våra söner* av Mathilda Langlet.
155. Langlet 1887 s 71. Mathilda Langlet angrep i denna skrift Strindberg och vänsterlitteraturen; se s 167 ff. Om författarinnans engagemang inom den tidiga kvinnorörelsen; se Boëthius 1969 bl a s 108 ff, s 429 not 58
156. Langlet 1885 s 34, s 48; Langlet 1891 s 200 ff
157. Aspelund 1888 Inledning
158. Aspelund 1888 s 66
159. Aspelund 1888 s 67
160. Aspelund 1888 s 82 f
161. Under decennierna kring sekelskiftet kan man finna enstaka skrifter i denna genre av svenska kvinnor med kristen bakgrund. De speglar alla en kvinnosyn som svarar mot ”den sanna emancipationens” ideal.
162. Norberg 1890 s 14
163. Norberg 1890 s 14
164. Uhlhorn 1890 s 25
165. Uhlhorn 1890 s 28 f
166. Eklund 1893 ark 2
167. Ekdahl 1895 s 134
168. Wagner-Groben 1896 s 30 f
169. Wagner-Groben 1896 s 34 ff
170. Laache 1897 kap 1
171. Laache 1897 s 18 f
172. Laache 1897 s 63–73
173. Miller (övers Lindström) 1900 s 45
174. Miller (övers Lindström) 1900 s 48
175. Miller (övers Lindström) 1900 s 49
176. Miller (övers Lindström) 1900 s 56, s 57
177. Meyer a (övers V. Emanuelsson) 1900 s 71
178. Meyer b 1900 s 42 f
179. Meyer b 1900 s 44
180. O. B. 1905 s 142
181. O. B. 1905 s 142 f
182. Thomaeus 1909 s 43
183. Thomaeus 1909 s 43; Hammar 1972 s 234 ff
184. Thomaeus 1909 s 42, s 68
185. Thomaeus 1909 s 68;; Luther 1852 (nyutg) s 95

186. Thomaeus 1909 s 68 f
187. Thomaeus 1909 s 75
188. Thomaeus 1909 s 74, s 75
189. Till det prästmöte, som enligt kyrkolagen (fram till 1992) skulle äga rum vart sjätte år, förväntades samtliga präster ha tagit del av innehållet i den avhandling som framlades vid detta tillfälle. Mötet diskuterade under ett antal dagar avhandlingens innehåll och prästerna skulle sedan under de kommande åren i sina församlingar förmedla prästmötesavhandlingens budskap. Det finns därför anledning att förmoda att det som framfördes vid prästmötet i Göteborg 1909 fick genomslagskraft i hela stiftet. Se även Katarina Lewis forskning kring de schartauanska kvinnorna.
190. Anonym c 1915 s 6 f
191. Anonym c 1915 s 10 f
192. Anonym c 1915 s 22
193. Anonym c 1915 s 21
194. Anonym c 1915 s 22
195. Swedner 1993 s 189; Johannisson 1994 s 18, s 27, s 63 m fl. Jfr även Ericsson 1994 s 163
196. För att få en bredare bild av hur man i en kristen kontext såg på kvinnans kallelse och ställning i samhället kommer jag i min avhandling att analysera hur exempelvis kyrkomötet (sedan 1863 kyrkans officiella beslutsorgan) behandlade dessa frågor.
197. Ohlander 1987 s 13
198. Ohlander 1987 s 13
199. Ohlander 1987 s 13
200. Kyle 1984 s 7
201. Koivunen Bylund 1994 s 69
202. Koivunen Bylund 1994 s 74
203. Nicklasson 1995 s 332
204. Nicklasson 1995 s 344. I den svenska psalmboken från år 1986 bär psalmen numret 585 vers 4.
205. Nicklasson 1995 s 239
206. Jag undviker med flit ordet *samhällsmoder*, eftersom det är ett begrepp som kopplas samman med Ellen Key. (Begreppet har hon dock enligt Lydia Wahlström hämtat hos Fredrika Bremer; se Wahlström 1904 a s 35) Ellen Key bröt i sin skrift *Lifslinjer* (se särskilt kap "Människan och Gud") med kristendomen och var därmed ingen auktoritet i kristna kretsar. Inte vid något tillfälle hänvisas i mitt axplock av skrifter till begreppet *samhällsmoder*. Jfr Katarina Lewis, "Kraft och heder är hennes klädnad..." Kristen kallelse uttryckt i schartauanska kvinnors vardag" och Karin Sarja, "Självständighet och underordning. Kvinnoroll och kvinnliga missionärsinsatser i tidig svensk sydafrikamission". Båda dessa forskare hänvisar till Ellen Keys begrepp *samhällsmoder* när de beskriver kristna kvinnors utvidgande av modersrollen.
207. Björkenlid 1982 s 18
208. Stendahl 1958 s 143 ff; Hammar 1972 s 327 ff
209. Rodhe 1930 s 53–57, s 441, s 266, s 142, s 144
210. Wahlström 1904 b s 208
211. Wahlström 1904 b s 207 f
212. Wahlström 1904 a s 50
213. *Kvinnorösträtten vid 1912 års riksdag* s 19
214. Wieselgren 1969 s 237
215. Det bör noteras att det bland kvinnoforskare pågår en diskussion om hur begreppet *politisk* ska tolkas.
216. Det är inte möjligt att här redogöra för aktuell forskning kring sambandet mellan filantropi och välfärdsstat, men det är värt att framhålla de insatser som i Norden



- gjorts av forskare som Ann-Katrin Hatje, Birgitta Jordansson, Hanne Rimmen Nielsen, Tinne Vammen, Gena Weiner, Ingrid Åberg m fl.
217. Ohlander 1993 b s 59  
 218. Östberg 1995 s 224  
 219. Östberg 1995 s 225 f  
 220. Wahlström 1933 s 119  
 221. Östberg 1995 s 225  
 222. Östberg 1995 s 225 f  
 223. Dagbok L:38:7 s 31 ff LWS KB

### Källor och litteratur

#### Kungliga biblioteket (KB) Stockholm

Lydia Wahlströms samling (LWS)

Anonym a,

*Några tankar om vår tids kvinliga uppfostran samt dess inflytande på familjen och samhället*, Stockholm 1869

Anonym b,

*Kristligt familjelif. En framställning af grundsatser och exempel*. Från engelskan, Stockholm 1873

Anonym c,

*Kvinnan hennes rätta plats och ställning*. Översättning från engelskan jämte ett tillägg av översättaren, Stockholm 1915

Aspelund, Sophie (anonym)

*Några vinkar till unga mödrar om bristerna i vår tids kvinnouppfostran och medlen att afhjelpa desamma*, Helsingfors 1888

Banks, Olive

*Faces of Feminism. A Study of Feminism as a Social Movement*, Oxford and Cambridge 1990

Baumgardt, Sophie (eg Amalie Baisch)

*Huru skall en flicka vara?* Från tyskan, Stockholm 1889

Björkenlid, Bertil

*Kvinnokrav i manssamhälle. Rösträttskvinnorna och deras metoder som opinionsbildare och påtryckargrupp i Sverige 1902–21*, Uppsala 1982

Blom, Ida

"... uden dog at overskride sin naturlige Begraensning" – kvinder i Akademia 1882–1932". *Alma Maters døtre. Et århundrede med kvinder i akademisk utdanning* red Suzanne Stiver Lie og Maj Birgit Rørslett

Boëthius, Ulf

*Strindberg och kvinnofrågan till och med Giftas I*, Halmstad 1969

Brecht, Martin

*Martin Luther shaping and defining the reformation 1521–1532*. Översättning från tyska av James L. Schaaf, Minnea polis 1990

Carlsson, Sten

"Prästeståndets kvinnoosyn". Recension i *Svenska Dagbladet* 24/6 1962

*Dagny* 1888–1889, 1894–1897

Ekdahl, Fridolf Nath.

*Den kristliga sedelärens grunddrag framställda ur de tio budens lag, sådan denna i vår katekes utlägges*, Lund 1895

- Eklund, Gottfrid  
*Det sedliga tillståndet bland vår tids ungdom*, Motala 1893
- Ericsson, Christina  
"Att vara eller icke vara. 1800-talets aktriser och kvinnligheten". *Det evigt kvinnliga* red Ulla Wikander, Värnamo 1994
- Evalds, Johan Ludvig  
*Konsten att blifva en god Flicka, en god Maka, Mor och Matmor. En handbok för Vuxna Döttrar, Makor och Mödrar*. Översättning Från fjerde Tyska Upplagan, Örebro 1811
- Florin, Christina och Johansson, Ulla  
"Där de härliga lagrarna gro ...". *Kultur, klass och kön i det svenska läroverket 1850–1914*, Kristianstad 1933
- Franck, Ad.  
*Menniskans sedliga lif. Sedelärans hufvudpunkter populärt framställda*. Översättning från franskan, Stockholm 1970
- /Fryxell, Eva/ Emund Gammal  
*Quinnofrågan. Jemförelser mellan de tre stora kulturfolkens nutidsåsigter rörande könsens psykiska begåfning och sociala ställning*, (I tidens frågor. 1) Stockholm 1880
- Furuland, Gunnel  
"En association i offentlighet och privatsfär. Fruntimmersföreningens bildande i Uppsala 1844–45". *Scandia*, band 53:1
- Gellerstam, Göran  
*Från fattigvård till församlingssvård. Utvecklingslinjer inom fattigvård och diakoni i Sverige 1871– omkring 1895*, Lund 1971
- Grenholm, Carl-Henric  
*Arbetets mening. En analys av sex teorier om arbetets syfte och värde*, Uppsala 1988
- Habermas, Jürgen  
*Borgerlig offentlighet. Kategorierna "privat" och "offentligt" i det moderna samhället*, Lund 1988
- Hagemann, Gro  
"Den tvetydiga kvinnligheten. Kvinnopolitik, välgörenhet eller husmoderssak?" *Häftet för kritiska studier* 1994:4
- Hammar, Karl Gustav  
*Liberalteologi och kyrkopolitik. Kretsen kring Kristendomen och vår tid 1906 – omkring 1920*, Klippan 1972
- Hammer, Eugene  
*Quinnans kallelse och hjerta. En bukett tillgnad den bildade quinnan*. Översättning af V. P., Stockholm 1871
- Hertzberg, Nils  
*Quinnans kallelse och uppfostran*. Af författaren ombesörjd svensk upplaga, Stockholm 1888
- Hidal, Sten  
*Bibeltro och bibelkritik. Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn taget till Gamla Testamentet*, Lund 1979
- Holmquist, Hjalmar och Nørregaard, Jens  
*Kristendommens historie II*, Köpenhamn 1939
- Holmquist, Ingrid  
"Kvinnligt och manligt i Malla Silfverstolpes salong". *Kvinnvetenskaplig tidskrift* 1995:2–3
- Hope, Nicholas  
*German and Scandinavian Protestantism 1700–1918*, Oxford 1995
- Hägglund, Bengt  
*Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Malmö 1956
- Ingebrand, Sven  
*Bibeltolkningens problematik. En historisk översikt*, Stockholm 1965

Jansdotter, Anna

*Den offentliga kvinnan. Prostitutionen och den moderna kvinnans födelse vid sekel-  
skiftet 1900*, opublicerad avhandlingspromemoria, Lund 1996

Johannisson, Karin

*Den mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*, Södertälje 1994

Jordansson, Birgitta

"Hur filantropen blir en kvinna. Fattigvård och välgörenhet under 1800-talet".  
*Historisk tidskrift* 1992:2

Kantzenbach, F. W.

*Der Weg der evangelischen Kirche von 19. zum 20. Jahrhundert*, Gütersloh 1968

Koivunen Bylund, Tuulikki

"Diakonissorna – kyrkans röststrumpor?" *Kyrkohistorisk årsskrift* 1994 red Ann-Sofie  
Ohlander

*Kristendomen och vår tid* 1906, 1907

*Kvinnorösträtten vid 1912 års riksdag*, Stockholm 1912

Kyle, Gunhild

"Kvinnorörelser 1880–1920. Traditionalism, reformism och revolutionär feminism".  
*Rapport från kvinnohistoriskt seminarium*, Helsinki 1984

Laache, biskop

*Om äktenskapet och val af äkta maka*. Öfversättning från norskan, Stockholm 1897

Langlet, Mathilda

*Döttrar och mödrar. Några ord till vårt lands qvinnor*, Norrköping 1885

*Tidsströmningar belysta från hemmets härd*, Norrköping 1887

*Ett eget hem. En bok för unga qvinnor*, Stockholm 1891.

Laurén, L. L.

*Om kyskhet*, Stockholm 1886

Levin, Hjärdis

*Masken uti rosen. Nymalthusianism och födelsekontroll i Sverige 1880–1910. Propa-  
ganda och motstånd*, Stockholm/Stehag 1994

Lewis, Katarina

"'Kraft och heder är hennes klädnad ...' Kristen kallelse uttryckt i schartauanska  
kvinnors vardag". *Kyrkohistorisk årsskrift* 1994 red Ann-Sofie Ohlander

Luther, Martin

*Doctor Martin Luthers råd till föräldrar och uppfostrare jemte ett tillägg för äkta  
makar. En kostelig gåfva för hvarje hus*. Af J. G. Kelber., Stockholm 1852

*Äktenskapet. En bok för trolofwade, äkta makar och föräldrar; innehållande Bibel-  
språk, sånger och betraktelser af D:r Martin Luther, samt andra troende lärare och  
predikanter öfver alla äktenskaps förhållanden, belysta af exempel ur lifwet.*

Öfversättning från andra, aderton tusen exemplar starka tyska originalupplagan,  
Stockholm 1869

Manns, Ulla

a "Kvinnofrigörelse och moderskap. En diskussion mellan Fredrika-Bremer-Förbun-  
det och Ellen Key". *Det evigt kvinnliga* red Ulla Wikander, Värnamo 1994

b "Kultur och kön. Fredrika-Bremer-Förbundet i sedlighetsdebatten". *Kvinnohistori-  
ens nya utmaningar: Från sexualitet till världshistoria* red Marianne Liljeström, Pirjo  
Markola och Sari Mäenpää, Tampere 1994

Mansén, Elisabeth

*Konsten att förgylla vardagen. Thekla Knös och romantikens Uppsala*, Lund 1993

Meyer, F. B.

a *Kärlek, förlofning och äktenskap*. Öfversättning af V. Emanuelsson, Stockholm 1900

b *Kärlek, frieri och giftermål*, Göteborg 1900

Miller, J. R.

*Ett lyckligt hem. Huru och af vilka det bildas*. Öfversättning af C. O. Lindström,  
Norrköping 1900

- Nicklasson, Stina  
*Sophiasystemen som blev politiker. Bertha Wellin. Pionjär för moderat politik*, Stockholm 1995
- Nilsen Lein, Bente  
*Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring. Kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevægelsen i 1880-årene*, Oslo- Bergen-Trondheim 1981
- Norberg, J. P.  
*Betydelsen af ett gott hemlif*, Gefle 1890
- Nordenstam, Anna  
*Hilma Borelius. En akademisk pionjär vid sekelskiftet*, Göteborg 1993
- Norlander, Kerstin  
 "Att vara kvinnlig kapitalist. Anna Hierta-Retzius, Ebba Lind af Hageby och Liljeholmens Stearinfabrik". *Historisk tidskrift* 1992:2
- O. B.  
*De kristnas rådgifvare under lifvets alla viktigare förhållanden*, Stockholm 1905
- Ohlander, Ann-Sofie  
 "En utomordentlig balansakt. Kvinnliga forskarpionjärer i Norden". *Historisk tidskrift* 1987  
 a "Historikern och den bortträngda verkligheten. Några synpunkter på psykoanalys och historia". *Historisk tidskrift* 1993  
 b *Det bortträngda barnet*, Uppsala 1993
- Oredsson, Sverker  
 "Samhällelig eller enskild fattigvård? En linje i debatten inför 1871 års fattigvårdslagstiftning". *Scandia* 1971  
*Lunds universitet under andra världskriget. Motsättningar, debatter och hjälpsatser*, Malmö 1996
- Pauck, Wilhelm  
*Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*, New York 1968
- Piltz, Signe  
*Luthers lära om äktenskapet*, Lund 1952
- Pleijel, Hilding  
*Från hustavlans tid*, Lund 1951
- Quensel, Alice  
*Äldsta dotter. Minnen av Stockholm och ämbetsmannafamilj*, Stockholm 1958
- Quiding (Åkerhielm), Annie  
*Anna Hierta-Retzius. En minnesteckning med stöd av efterlämnade papper*, Stockholm 1928
- Qvist, Gunnar  
*Konsten att blifva en god flicka. Kvinnohistoriska uppsatser*, Helsingborg 1978
- Raumer, Karl von  
*Flickors uppfostran*. I öfversättning utgifven samt med noter och ett bihang försedd af D:r J. O. I. Rancken, Helsingfors 1870
- Rodhe, Edvard  
*Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*, Uppsala 1930
- Saarinen, Aino  
 "Kvinnor som frivillig social brandkår. Filantropi i Tammerfors under senare hälften av 1800-talet". *På tröskeln till välfärden. Vålgörenhetsformer och arenor i Norden 1800-1930* red Taussi Sjöberg, Marja och Vammen, Tinne, Eslöv 1995  
*Svenska akademins ordboksredaktion* avd för excerpter, Lund
- Sarja, Karin  
 "Självständighet och underordning. Kvinnoroll och kvinnliga missionärsinsatser i tidig svensk sydafrikamission". *Kyrkohistorisk årsskrift* 1995 red Harry Lenhammar
- Stendahl, Krister  
 "Bibelsynen och kvinnan". *Kvinnan, samhället, kyrkan* red Ruben Josefson, Sthlm 1958

- Sundby, Olof och Tayler, John E  
*Äktenskap och familj i kristen belysning. Rapport från den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige*, Stockholm 1975
- Sundelin, Rob.  
*Framställning och granskning af Luthers sociala etik. I. Familjen*, Upsala 1880
- Swedner, Gunnel  
*Traditioner som fängslar. En studie av det sociala arbetets motiv och framträdelseformer i Göteborg undet tiden 1790–1918*, Göteborg 1993
- Söderblom, Nathan  
*Ritschls åskådning af kristendomen*, Stockholm 1893
- Taussi Sjöberg, Maria och Vammen, Tinne  
 "Inledning". *På tröskeln till välfärden. Vägörehetsformer och arenor i Norden 1800–1930* red Taussi Sjöberg, Marja och Vammen, Tinne, Eslöv 1995
- Thomaeus, Ragnar  
*Hemmet. Ett kapitel ur den sociala etiken framställd i historisk belysning till diskussion vid prästmötet i Göteborg den 15–17 juni 1909*, Göteborg 1909
- Uhlhorn, Gerhard  
*Det sedliga lifvet inom Den Evangelisk-Lutherska och Den Romersk-Katolska Kyrkan. Öfversättning från tyskan af Torsten Wahrholm utn. kyrkoherde i Wadensjö*, Lund 1890
- Vammen, Tinne  
 "Fromhet, filantropi och familism. Gruntvigianer i 1800-talets köpenhamnska asylrörelse". *På tröskeln till välfärden. Vägörehetsformer och arenor i Norden 1800–1930* red Taussi Sjöberg, Marja och Vammen, Tinne, Eslöv 1995
- Wagner-Groben, K.  
*Den kristna kvinnans ställning och uppgift. Ett ord till alla gifta och ogifta kvinnor*, Stockholm 1896
- Wahlström, Lydia  
 Dagbok L:87:7 LWS KB  
 "Kvinliga studenter i Schweiz". *Dagny* 1993  
 "Hvad är sanning". *Dagny* 1994  
 a *Den svenska kvinnorörelsen. Öfversikt af dess uppkomst och utveckling*. Heimdals småskrifter 84, Stockholm 1904  
 b *Nutidsfrågor*, Stockholm 1904  
 "Den svenska kvinnofrågans nuvarande läge". *Kristendomen och vår tid* 1907  
*Den svenska kvinnorörelsen. Historisk översikt*, Stockholm 1933  
*Trotsig och försagd*, Stockholm 1949
- Wieselgren, Greta  
*Den höga tröskeln. Kampen för kvinnans rätt till arbete*, Lund 1969
- Wingren, Gustaf  
*Luthers lära om kallelisen*, Malmö 1960 (3. uppl)
- Åberg, Ingrid  
 "Filantroper i aktion. Filantropiska fruntimmersföreningar i det tidiga 1800-talet". *På tröskeln till välfärden* red Taussi Sjöberg, Marja och Vammen, Tinne, Eslöv 1995
- Åkerhielm, Annie se Quiding
- Åsbrink, Eva  
*Genom portar I och II. Studier i den svenska kyrkans syn på kvinnans ställning i samhället åren 1809–1866*, Uppsala 1962
- Östberg, Kjell  
 "Män, kvinnor och kommunalpolitik under mellankrigstiden". *På tröskeln till välfärden* red Taussi Sjöberg, Marja och Vammen, Tinne, Eslöv 1995