

Den svårerövrade offentligheten. Kön och religion i emancipationsprocessen

*Varför var det så svårt
för kvinnorna att erövra offentligheten?
Inger Hammar argumenterar här för
att religionen spelade en
betydande roll.*

Offentligheten har i alla tider varit mannens arena. Som *persona publica* har mannen uppträtt i offentligheten och ingen har ifrågasatt hans roll där. Den offentliga rollen gav också mannen frihet att utan inskränkningar röra sig på samhällets alla arenor. Kvinnans möjlighet att röra sig i offentligheten har däremot alltid varit begränsad.

För 1800-talskvinnan var offentligheten fortfarande kringgärdad av restriktioner. Visserligen kunde somliga kvinnor som självständigt förvaldade egendom – om yrkesutövandet krävde det – röra sig i det offentliga rummet. Som författare kunde enstaka kvinnor delta i den offentliga debatten och som aktörer kunde de framträda i det offentliga rummet. För flertalet kvinnor gällde emellertid att de kunde misstänkliggöras med sexuella implikationer om de utan förbehåll vistades i det offentliga rummet. Offentlighetsbegreppet var nämligen inte *entydigt* i 1800-talets samhälle. Snarast vill man väl beteckna det som *tveetydigt*, med tanke på dess uppenbara koppling till prostitutionens värld.

Begreppet "den offentliga kvinnan" hade under 1800-talets lopp tenderat att bli liktydigt med "den prostituerade kvinnan".¹ Detta innebar att den kvinna som vid denna tid i andra ärenden vistades i det offentliga rummet riskerade att bli bemött som en prostituerad. Redan år 1870 hade engelska *The Shield*, som uppmärksammat detta förhållande, utfärdat en varning: "Any woman can be dragged into

court, and required to prove that she is not a common prostitute."² På 1880-talet hade den norska kvinnorörelsen vid ett tillfälle offentligt protesterat mot polismästaren i Stavanger som uttalat "at kvinner fikk holde seg inne etter klokka 22 om kvelden hvis de ikke ville risikere å bli innbrakt av politiet og tatt med til undersøkelse hos politilegen".³ Skämtpressens drift med ärbara kvinnor som av misstag anhöllits av polis och andra myndigheter bekräftar att risken var för handen.⁴

Vid skildringen av kvinnornas väg ut ur den privata sfären är det således nödvändigt att synliggöra offentlighetsbegreppets könsfixering. Att koppla ihop ordet offentlig med en man var för 1800-talsmänniskan helt oproblemiskt, medan det däremot – enligt den norske biskopen J. C. Heuch i Stortinget 1890 – var "den største beskjemmelse" att "bringe ordet offentlig i forbindelse med en kvinnes navn".⁵ Heuchs yttrande bekräftar att begreppet offentlig i förbindelse med kvinnan fortfarande vid slutet av 1800-talet hade en negativ laddning. Han var inte ensam om att uttala sig i denna riktning. I det svenska prästeståndet framhöll exempelvis en av dess ledamöter vid ett tillfälle att "till ordet qvinna näpeliggen kan läggas ett mindre passande epithet, än publik".⁶ Offentligheten var med andra ord inte könsneutral i 1800-talets samhälle.

Det motstånd mot att släppa in kvinnan i offentliga livet som härrörde ur en allmän

fruktan för offentlighetsbegreppets negativa koppling till prostitutionen, torde ha mött *alla* kvinnor som under 1800-talet sökte tillträde till det offentliga rummet. Detta har också framhållits av framför allt anglosaxisk forskning.⁷ Men kan detta ensamt förklara det sega motstånd kvinnorna mötte på sin väg ut mot offentligheten? Jag vill i min artikel fördjupa analysen av och förståelsen för denna process genom att synliggöra den religiösa diskursens *mångtydiga* offentlighetsbegrepp.

1800-talets könsideologi

För att förstå det motstånd som från samhällets sida restes mot att släppa in kvinnan i den offentliga sfären krävs att man gör en djupdykning in i det tidrum där den lutherska enhetskyrkan fortfarande hade en stark ställning som garant för statens ideologiska grundsyn. Vid skildringen av ett samhälle som var bärare av kristen tradition måste nyanserna i olika kristna och teologiska motiveringar för kvinnans plats i tillvaron tydliggöras. När kvinnorna krävde tillträde till den offentliga sfären kom de samtidigt att frondera mot samhällets vedertagna könsideologi. I en luthersk kontext var det nämligen endast mannen som kunde framträda i rollen som *persona publica*.

Den lutherska enhetskyrkan – och detta gäller för alla de nordiska länderna – hade från reformationen och framåt en stark ställning som representant för statens ideologiska grundsyn. Fortfarande vid representationsreformens införande år 1866 var kyrkans kvinnosyn djupt förankrad i hustavlans tolkning av kvinnans kallelse.⁸ Katekesens särställning som grund för all undervisning gör det rimligt att anta att den kvinnosyn som den lutherska kyrkan vid denna tid förfäktade fanns internaliserad i befolkningen – även om detta i sig inte borgade för att den också var accepterad av varje individ. Från 1800-talet och framåt övertog emellertid det moderna projektets ideologer den roll som företrädarna för den religiösa diskursen hade innehaft i det förmoderna samhället. En vetenskapssyn grundad på empiriskt/rationella antaganden om verkligheten kom att få tolkningsföreträ-

de i västvärlden. I takt med att metafysiska antaganden om verkligheten avlöstes av inomvärldsliga ideologisystem vann sekulariseringen insteg i samhället.

Den gängse bilden av 1880-talet som det decennium då sekulariseringen på allvar tog fart i Sverige är emellertid enligt min mening en konstruktion av tidigare generationers *könsblinda* forskning. De empiriska källor som berör kvinnors verklighet stöder knappast denna bild. Mycket talar istället för att det stora kvinnokollektivet vid denna tid fortfarande omfattade det tanke- och normsystem som emanerade ur en kristen verklighetsuppfattning. Avantgardister som August Strindberg, Bengt Lidforss och Knut Wicksell fann ringa gehör hos företrädarna för tidens kvinnorörelse.⁹ En könsblind forskning har således förutsatt att kvinnornas sekulariseringsprocess löpte jämsides med männens.¹⁰ För kvinnornas del torde dock sekulariseringsprocessen ha tagit fart först ett decennium in på 1900-talet.¹¹ Det var när de liberala kvinnorna ställde frigörelsekrav utifrån ett naturrättsligt tänkande och de socialistiska kvinnorna i gemensam kamp med mannen önskade göra upp med tronen, altaret, svärdet och penningpåsen som vi på allvar kan räkna med en sekulariseringsprocess för det stora kvinnokollektivet.¹²

Kyrkans ställning undergrävdes naturligt nog i samband med en alltmer tilltagande sekularisering, men för kvinnorna var det av stor betydelse hur den religiösa diskursens företrädare förhöll sig till kvinnans anspråk på att få delta i offentligheten. Under hela 1800-talet var kvinnorna beroende av hur enhetskyrkans företrädare uttolkade den lutherska kallelselärans kvinnoroll. För att förstå varför företrädarna för den religiösa diskursen hyste betänkligheter mot att integrera kvinnan i offentligheten måste man synliggöra huvuddragen i den lutherska kallelseläran. Innan jag går vidare vill jag därför kortfattat redogöra för "den borttappade kontexten".

Den borttappade kontexten

Det var i polemik mot den katolska kyrkans syn på klosterlivet som Luther en gång utfor-

made sin kallelselära. Tanken att ett visst yttre levnadssätt skulle vara särskilt förenligt med ett sant kristet liv avvisades bestämt av Luther. Istället för att se klosterlivet, med celibatet i högsätet, som den 'högsta' eller 'finaste' kallelsegärningen kom Luther att förankra sin kallelselära i 'det vanliga livet' där varje människa, oberoende av kön eller social ställning skulle sträva efter att tjäna Gud och sin medmänniska.¹³

Det är en grundläggande tanke i Luthers teologi 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 där är målet människans andliga väl. I det världsliga regementet verkar Gud genom Svärdet, överheten och den yttre ordningen i samhället och här är målet människans jordiska väl. Människans gärningar hör hemma i det världsliga regementet och Gud utövar båda regementena över en och samma människa.¹⁴ Den världsliga överheten representerar Gud i jordiska förhållanden. Den kristne bör därför underordna sig överheten, eftersom den är satt att värna om rätt och fred och upprätthålla det goda samhället. Genom omsorg om de underordnade respektive lydnad mot de överordnade fullgör människan sin kallelse. Arbetet tillhör grundvillkoren för den mänskliga existensen och bör av den kristne betraktas som något gott eftersom arbetet gagnar medmänniskan och bidrar till att skapa ett rättfärdigt samhälle.¹⁵

Kallelseläran vilade på tanken att samhället i sig inrymde tre stånd, *ecclesia* – kyrkan, *politia* – staten och *oeconomia* – hushållet. De båda sistnämnda representerade det världsliga regementet, medan kyrkan företrädde det andliga regementet. Det är inom dessa tre stånd som människan enligt Luther skall utföra sin kallelsegärning. Kallelsen, som av den kristne ska betraktas som en gåva, begränsades enligt Luther inte – som senare blivit fallet – till att gälla utvalda yrken till exempel präst, läkare eller sjuksköterska och den omfattade även den biologiska ordningen far, mor, dotter etc. Att vara far eller mor, man eller hustru var således ett kall. Härav följde att Luther kom att framhäva *hemmets* betydelse för samhällets be-

stånd och föräldraskapet som ett kall. Livet i hemmet, förhållandet mellan föräldrar och barn, liksom livet i arbetet, förhållandet mellan arbetsgivare och arbetstagare, allt var kallelseliv.¹⁶

Kvinnans aktiva kallelsegärning förlade Luther till *oeconomia* – hushållsståndet.¹⁷ Där skulle hon, under sin mans överhöghet, som maka, mor, dotter, syster eller tjänarinna utföra sin kallelsegärning: "Ty inwärtens äro vi alla lika, och är ingen åtskillnad emellan man och hustru; men utwärtens will Gud att mannen skall regera och att qwinnan skall vara honom undergifwen",¹⁸ skriver Luther och framhåller att "qwinnan är skapad för hushållningen, men mannen för statssaker, werldslig styrelse, krig och rättegångssaker, att förwalta och sköta dem."¹⁹ I andligt avseende och inför Gud rådde således likställighet mellan könen, men i världsliga sammanhang intog mannen en överordnad ställning och det var bara han som kunde framträda i rollen som *persona publica*.

Enligt Luther var rollfördelningen mellan man och kvinna av Gud upprättad redan i skapelsen. När Luther hänvisade kvinnan till hushållsståndet sammanhängde detta inte enbart med hans höga värdering av hennes goda egenskaper som hemmets genius och barnens fostrarinna – utan också med tanken på att kvinnan i samband med syndafallet tilldelats en underordnad roll i skapelsen. I nyutgåvor av Luthers skrifter mötte 1800-talskvinnan uppfordrande utläggningar över orden från Första Mosebok 3:16: "Din wilja skall vara din man undergifwen, och han skall vara din herre."²⁰

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. "Såsom nu församlingen är underdånig Kristus, så skola ock hustrurna uti allting vara sina män underdåniga."²¹ Sedan reformationen hade också via hustavlan bibelorden från Titusbrevet uppmanat kvinnorna att "lära tukt, älska sina män, vara sedliga, kyska, husaktiga, fromma, sina män underdåniga, på det Guds ord icke skall försmädadt warda".²² Bibelorden hade genom seklerna upprepat att kvinnan skulle vara sin man under-

dånig i det världsliga livet och att hennes kallelse var att vårda hus och hem, föda och fostra barn. Enligt Luther utmärktes den kristna hustrun av att hon tänkte sålunda: "Jag will icke se uppå hvad för en man jag har, utan jag will se deruppå; att Gud har satt mig i det äkta ståndet, derföre will jag wara min man underdånig och lydig."²³

Enligt Luthers uppfattning innebar det ogifta ståndet att människan kunde leva ett bekvämt liv fjärran från familjelivets alla förpliktelser. Frestelsen att avstå från äktenskapet drabbade alla:

När det naturliga förnuftet betraktar det äktenskapliga lifwet, då rynkar det på näsan och säger: "åh, skulle jag wagga barn, twätta lindor, bädda sängar, lukta elaka ångor, passa hustrun upp och arbeta för att föda henne? ... skulle jag hafwa bekymmer här och bekymmer der, göra både det och det, lida både ett och annat och utstå allt hwad obehag och möda äktenskapet medför? ... Bewar's! Skulle jag låta göra mig till en sådan fånge? O du stackars man, har du tagit dig hustru? Fy, en sådan jämmer och obehag! Det är bättre att förblifwa fri, utan bekymmer, och föra ett lugnt lif. Jag will hellre blifwa munk eller nunna och jemväl drifwa de mina dertill".²⁴

Ett sådant synsätt ville inte Luther acceptera varför han i alla sammanhang sjöng äktenskapslovets lov. Inte minst betonade han kvinnans förpliktelse att axla maka-, moders- och husmodersrollen. Följden av att Luthers kallelselära tillkom i polemik mot den katolska kyrkans syn på klosterlivet som en högre kallelseform blev att den ogifta kvinnan inte erhöll samma status som den gifta. "Men man måste låta det blifwa derwid, att en gift qwinna inför Gud är högre aktad, än en jungfru, fastän den gifta här på jorden har mycken möda och olust i sitt stånd, då en jungfru har mycken lust, ro och goda dagar."²⁵ Måhända är det Luthers långvariga erfarenhet av klosterlivet som här kommer till uttryck. Icke desto mindre blev hans explicita uttalanden om jungfruståndet till förfång för de kvinnor som av en eller annan anledning inte inträdde i rollen som maka, mor och husmor. Särskilt påtagligt blev detta under 1800-talet då ett väx-

ande antal kvinnor ur samhällets övre skikt under hela livet kom att stå kvar i det ogifta ståndet. Jungfruståndet hade inte i den lutherska traditionen – som i den katolska – en högre kallelsestatus. Den lutherska kontexten ålade kvinnan att uppfylla maka-, moders- och husmodersrollen. Däri låg hennes kallelse.

När det under 1800-talet höjdes krav som gick ut på att ge kvinnan tillträde till den offentliga sfären uppstod naturligt nog en ideologisk konflikt vars rötter stod att finna i den lutherska kallelseläran. Att tidens kvinnoöverskott/mansunderskott med tiden blev ett *ekonomiskt* problem för hela samhället har sedan länge framhållits av forskningen.²⁶ Att det också erbjöd ett *ideologiskt* problem har däremot beaktas i ringa utsträckning. För den religiösa diskursens företrädare gällde det emellertid efter mitten av 1800-talet att ta itu med den delikata frågan om hur den ogifta kvinnans kallelsegärning skulle definieras. I kölvattnet av den diskussion som uppstod kring frågan om den ogifta kvinnans rätt till utvidgade verksamhetsområden i samhället uppstod också en debatt kring offentlighetsbegreppet. Hur skulle man förhindra att de kvinnor som av ekonomiska skäl tvingades ut i arbetslivet trädde in i rollen som *persona publica*? Den rollen var nämligen mannens – *inte* kvinnans. Att framställa krav som rubbade denna ordning ansågs av ortodoxa uttolkare som ett uppror mot en av Gud i skapelsen given rollfördelning mellan man och kvinna. I en ortodoxt luthersk kontext var man således föga villig att avköna offentlighetsbegreppet i syfte att bereda kvinnan en plats i offentligheten. Här avisade man såväl den "den offentliga kvinnan" som "kvinnan i offentligheten". För dem som i en kristen kontext framhöll det rättmätiga i att ge kvinnan en plats i offentligheten gällde det att få gehör för denna sin övertygelse – utan att i grunden ifrågasätta Luthers tolkning av de bibelord som explicit förordade olika roller för man och kvinna i samhällslivet.²⁷

Den mångtydiga offentligheten

När jag hittills använt begreppet offentlig har jag utgått från vårt tidrum och förutsatt att vi

alla har en gemensam uppfattning om vad begreppet står för. Dagens forskare är påverkade av Habermas offentlighetsbegrepp och han har lärt oss att tänka i termer av den 'borgerliga offentligheten' och 'det offentliga samtalet'.²⁸ Men hur adekvat är Habermas offentlighetsbegrepp vid analysen av kvinnornas väg ut i det offentliga rummet?

Låt oss först konstatera att det så sent som på 1890-talet inte var någon självklarhet ens för en emanciperad studentska att uppträda i det offentliga samtalet: "Vi voro i början mycket tillbakadragna och uppträdde inte offentligt", skriver Sveriges första kvinnliga doktor i fysik, Gulli Rossander Petrini och hon fortsätter: "Nittioalet var studentdiskussionernas gyllene tid, och nog voro vi i allmänhet mycket intresserade av dem och gingo dit och hörde på, men aldrig vågade vi säga vår mening offentligt [...]".²⁹ Fortfarande när vi närmar oss sekelskiftet tycks det ha betraktats som märkligt att en kvinna äntrade den offentliga talarstolen: "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 en av de mera kända rösträttskvinnorna i Sverige och fortsätter: "Det var det *tarvligaste* man kunde tänka sig, man kunde inte vara en *dam*, om man ådrog sig offentlighet, det kunde endast accepteras för en stor konstnärinna som Jenny Lind eller Fredrika Bremer [...]".³⁰ Att en helt ordinär kvinna uppträdde offentligt kunde uppenbarligen av en liten flicka vid förra sekelskiftet uppfattas som både onaturligt och provocerande.

Men hur ska man definiera den offentlighet som det tycks vara så onaturligt att en rösträttskvinna ådrog sig? Hade den lilla flickan reagerat på samma sätt om hon fått lyssna till ett föredrag av den filantropiskt arbetande kvinnan som vid denna tid fanns med i offentliga fattigvårdsstyrelser och skolråd? För att förstå den lilla flickans aversion mot kvinnan i talarstolen måste vi närmare skärskåda vad det empiriska materialet har att berätta om tidens syn på offentligheten. Så vitt jag kan se talar här materialet med dubbla tungor.

Som framgått hade kvinnan enligt Luther endast via maka- och modersrollen en uppgift i det politiska ståndet. I detta avseende tjänade hans hustru fortfarande i 1800-talets tidrum som ett kvinnornas föredöme: "Korteligen," skriver en lutheruttolkare år 1880 om Käthe Luther, "hon deltog i hela hans lif och hade en mycket stor betydelse genom det inflytande, hon utöfvade icke blott vid sin makes många kropps- och själslidanden utan äfven på hans offentliga verksamhet."³¹ Kvinnans möjlighet att utöva inflytande i offentligheten var i en luthersk kontext helt avhängig av maka- och modersrollen.

Låt oss ta ett annat exempel. Vid mitten av 1880-talet skrev f. d. norske statsrådet Nils Hertzberg en bok som på svenska utgavs under titeln *Kvinnans kallelse och uppfostran*. I polemik mot Stuart Mill och en i författarens tycke alltför radikal emancipationstendens i tiden pläderade Hertzberg för en återgång till forna tiders könsfördelning. Det var enligt Hertzberg "icke någon *tillfällighet*, att kvinnan fått en med mannens olika lifsuppgift", utan en följd av att den "åt kvinnan anvisade andelen är djupt grundad i hela hennes natur och anlag".³² Rollfördelningen var en gång för alla given och därmed oföränderlig. Hertzberg var starkt kritisk till tidens kvinnokrav: "Det fins knappast någon punkt bland alla dem, hvilka kvinnoemancipationen satt på sitt program, som den tillmäter större betydelse, än att det ska medgifvas kvinnorna politisk rösträtt och valbarhet samt tillträde till alla offentliga embeten och anställningar." Enligt Hertzberg vore det endast kvinnorna till förfång om de gjordes delaktiga "uti det offentliga livets agitationer, intriger och strider". Kvinnans "naturliga jordmån" var hemmet.³³

Fortsättningsvis gav Hertzberg prov på hur man utifrån Luthers treståndslära legitimerade motståndet mot kvinnans aktiva inblandning i såväl *ecclesia* som *politia*. Med skärpa framhöll han att kvinnan vare sig i "det kyrkliga samhället", eller i det "borgerliga" hade någon representativ uppgift och tillade: "Hennes inflytande är här blott indirekt och hennes befattning med bägges offentliga angelägenheter är *förmedlad* genom mannen."³⁴ Mer explicit kan det knappast uttryckas. Kvinnan

kunde i en luthersk kontext inte framträda i rollen som *persona publica*.

Kvinnans enda möjlighet att öppet uppträda i offentliga sammanhang var att anta rollen som *språkrör* och framstå som bärare av ett angeläget budskap. I såväl bibeltexter som i den kristna traditionen ges det exempel på kvinnor som känt kallelsen att framföra ett viktigt budskap.³⁵ Det väsentliga var i detta sammanhang att kvinnan inte uppträdde med anspråk på att via sin roll som *språkrör* vinna *ära* för egen del.³⁶ Kvinnans ära var oupplösligt förbunden med hennes roll i den privata sfären, medan mannen genom sin gärning i offentligheten förväntades vinna den ära som rollen som *pater familias* ålade honom.³⁷ Kvinnans uppträdande i rollen som *språkrör* var emellertid förbehållet några få. Kvinnan kunde visserligen anta både författar- och skådespelarrollen i syfte att frambära för samhället angelägna budskap, men i huvudsak skulle kvinnan utöva sitt inflytande via maka- och moderskallet. Så såg i varje fall en av tidens uppburna författarinnor Mathilda Langlet på kvinnokallet. I sin skrift *Döttrar och mödrar* lovprisar hon den moder "som vet med sig sjelf, att hon fostrat söner, som blifvit ädla, stolta män, eller döttrar, som blifvit goda, renhjertrade kvinnor, som vet huru hon i motgången uppehållit sin makes mod, i medgången ökat hans lycka, som vet, att hon varit ett stöd och en ledning för många".³⁸ Genom att vara mannen till stöd och hjälp, frambringa söner som tog sitt ansvar i offentligheten och fostra mot kvinnokallet lojala döttrar kunde kvinnan *indirekt* verka i den offentliga sfären. Att däremot i talarstolar och inför en öppen publik agera i offentligheten var detsamma som att uppträda i den manligt könsfixerade rollen som *persona publica*. Det var detta brott mot rollsystemet som vid sekelskiftet fick den lilla flickan att rysa inför mötet med den agiterande rösträttskvinnan.

Den filantropiska offentligheten

Samhället utsattes under 1800-talets gång för ekonomiska påfrestningar orsakade av den sociala nöden. Ett första försök att lösa de problem som uppkommit i samband med indus-

trialiseringsprocessen gjordes när associationsväsendet uppstod. Genom att samordna enskilda insatser försökte man finna en lösning som gjorde det möjligt att inom kallelse-lärens ram utöka biståndet till den behövande medmänniskan. Tidens offentlighetsbegrepp reste dock till en början hinder när kvinnorna skulle integreras i 'den filantropiska offentligheten.' Den religiösa diskursens ortodoxa företrädare lade i dagen en stor skepsis mot kvinnornas filantropiska engagemang, eftersom kvinnorna härigenom kom att vistas i det offentliga rummet. Man fruktade även att kvinnan skulle prioritera filantropin på bekostnad av maka-, moders och husmodersrollen.³⁹ Till detta kom att man naturligt nog reflekterade över om kvinnan som filantrop tangerade rollen som *persona publica*. Den religiösa diskursens ortodoxa företrädare såg därför med oro och ibland även misstro på kvinnornas växande filantropiska engagemang. Denna misstro drabbade exempelvis Fredrika Bremer när hon vid mitten av 1850-talet på egen hand organiserade filantropisk verksamhet i Stockholm.⁴⁰ Å andra sidan kan man även finna belägg för att kvinnorna *själva* hyste betänkligheter mot att medverka i organiserat associationsarbete med motiveringen att kvinnan skulle verka i "det fördolda".⁴¹

Eftersom kvinnan enligt Luther var "beröfvad insigt i att sköta sådant, som hör till det offentliga, yttre lifvet" hade hon ingen uppgift i det politiska ståndet och därför ingen anledning att aktivt delta i sådan verksamhet som bedrevs i 1800-talets offentlighet.⁴² Företrädarna för den religiösa diskursen tvingades därför ta ställning till huruvida associationsväsendet för kvinnans del innebar att hon – genom sin verksamhet i det offentliga rummet – tangerade den manligt könsfixerade rollen som *persona publica*. Ett desperat behov av insatser på det sociala fältet tvingade emellertid kyrkan att omdefiniera sin hävdvunna syn på privat/offentligt. Efterhand fick en ortodox tolkning ge vika för en liberalare och alltfler kvinnor inlemmades i filantropiskt arbete.⁴³ Genom att ge den filantropiska verksamheten status av *medmänsklighet/nästankärlek* kom den i en kristen kontext att legitimera kvinnans deltagande i 'den filantropiska offentlige-

ten'. När kvinnan antog rollen som filantrop tolkades det så att hon utvidgade den privata sfären – *inte* att hon trädde ut i offentligheten.

Den kommunala offentligheten

Kvinnans aktiva deltagande i offentliga sammanhang där hon tangerade rollen som *persona publica* betraktades under hela 1800-talet av ortodoxa bibeluttolkare som ett uppror mot Guds skapelseordning. Under en debatt som år 1894 ägde rum i Stockholm, med anledning av att samhället mot slutet av 1880-talet givit kvinnan laglig rätt att delta i fattigvårdsstyrelser och skolstyrelser, protesterade en av den lutherska kallelselärans dogmatiska uttolkare mot kvinnan som ansvarstagare i den kommunala fattigvården. Även om kvinnans stora betydelse låg inom välgörenheten så hyste denne man den åsikten "att hennes rätta plats ej låge inom den offentliga fattigvårdens område." Han poängterade också att den frivilliga fattigvården hitills åstadkommit större resultat än "den nödtvungna", d v s den kommunala, och att kvinnan hade långt större möjligheter att utföra ett "fruktbärande" arbete om hon höll sig till den frivilliga välgörenheten. Med sin förankring i den lutherska kallelseläran såg han ingen anledning att rucka på sin övertygelse att kvinnan skulle hålla sig borta från all offentlig verksamhet – oavsett syftet.⁴¹ För andra uttolkare av den lutherska kallelseläran utgjorde 'den kommunala offentligheten' däremot inget hot mot den lutherska kallelseläran. I dessa läger gjorde man åtskillnad mellan 'kommunal' och 'statlig' offentlighet, något som kan verka förvirrande för dagens forskare.

För att belysa vad jag menar vill jag citera en för sin tid radikal skrift från 1870. Den manlige författaren är en ivrig tillskyndare av kvinnans fostran och utbildning och han argumenterar i denna sekvens för att ge kvinnan tillträde till lärarbanan: "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 of-

fentliga, allmänna medel; och endast sådana yrken, som innebära ett verkligt utträdande i offentlighetens sfer, strida i allmänhet mot qvinligheten."⁴⁵ Författaren har som framgång trots sin ambition uppenbara svårigheter att ge en klar definition av begreppet offentlig. I sitt försök att ringa in innebörden i begreppet blottlägger författaren dess könsfixering: Lärarinnekallet kan inte skada qvinligheten eftersom det inte innebär något *verkligt* utträdande i offentlighetens sfär.

Det är värt att notera att den ovan nämnde Hertzberg som i sin skrift om kvinnans kallelse så klart motsatte sig varje inblandning från kvinnornas sida i 'den statliga offentligheten' inte hade något emot att kvinnan delgavs uppgifter inom den offentliga fattigvården och skolväsendet: "Eftersom qvinna är i besittning af utmärkta egenskaper för fattigvårdens och uppfostrans tjänst, vore det otvifvelaktigt 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."⁴⁶ Att arbeta inom fattigvården, även den i kommunal regi, betraktades inte av Hertzberg som ett brott mot den lutherska kallelseläran. Här liksom inom skolväsendet kunde kvinnan verka utan att bryta med sin kallelse som maka och mor.

Begreppet offentlig har så vitt jag kan se *en* laddning när det kopplas ihop med den offentliga verksamhet som staten ålagt kommunerna i syfte att öka befolkningens läskunnighet och avhjälpa fattigdom och en *annan* när det kopplas till verksamhet som av hävd låg inom den politiska sfären, t ex att utöva och inneha statliga förtroendeuppdrag eller ämbeten. Varför? Enligt min tolkning hänger detta samman med att man i den lutherska enhetsstaten utgick från att fattigvård och fostran inte var samhällets utan den *enskiltes* angelägenhet. Genom att varje människa tog sitt ansvar för nöden i världen – utan att snegla på om dessa gärningar gav pluspoäng i himlen – skulle det goda samhället skapas. Tanken var att man inom hushållsståndets ram löste samhällets sociala angelägenheter och det var

kvinnans uppgift att i det tysta bistå de fattiga som sökte sig till hennes hem. Genom industrialiseringen och inflyttningen till städerna kom under 1800-talet detta system att falla samman – därmed inte sagt att det någonsin fungerat som det en gång var tänkt.⁴⁷

I ortodox kristna kretsar motarbetade man under hela 1800-talet allt som tenderade att föra kvinnan ut i det offentliga livet. Man var på sin vakt mot varje ansats som hotade en traditionell tolkning av den lutherska kallelse-läran. I sådana kretsar fruktade man även filantropin när den övergick till kommunalt engagemang. Ett problem var att kvinnans utträde i offentligheten innebar ett indirekt stöd för den emancipationsprocess som av den religiösa diskursens ortodoxa företrädare betraktades som ett hot mot könsordningen. För att ge legitimitet åt en utvidgad kallelsegärning gjorde man efterhand åtskillnad mellan en *falsk/osund* emancipation – den som syftade till att förändra den rollfördelning som en gång upprättats i skapelsen – och en *sann/sund* emancipation som gav kvinnan frihet att verka i enlighet med sin kallelse. Kvinnans kallelsegärning vidgades ut mot samhället. Förutsättningen var att samhället betecknades som en förlängning av *hemmet*⁴⁸

Vilken ståndpunkt man kom att inta i debatten kring kvinnans rätt att delta i den kommunala offentligheten hade naturligt nog att göra med den enskilde uttolkarens bibelsyn samt den auktoritet man härvidlag tillmätte Luthers tolkning av bibeltexterna. När den lutherska kontexten tillät kvinnan att vidga rummet blev det dock fortsatt inom ramen för en ideologi som en gång för alla fixerat kvinnans plats i den privata sfären.

Filantropi – strategi eller ideologi?

Den svenska forskningens växande intresse för filantropi har under senare år riktat fokus på de kvinnor som i dessa sammanhang uppträdde som aktörer. Mycket tyder på att de forskare som sökt följa de filantropiskt verk-samma kvinnornas väg ut i offentligheten har haft problem att finna en gemensam täckning för ordet offentlig. An laborerar man med ord som "halvoffentlighet"⁴⁹, "den nya bor-

gerliga offentligheten",⁵⁰ "nya offentliga arenor"⁵¹, "ett ingenmansland mellan det offentliga och privata" och "de inofficiella arenorna"⁵², än talar man om "deloffentlighet" och "ett inomoffentligt intressemonster",⁵³ om associationsväsendet som "inkorporerade kvinnorna i sin offentlighet",⁵⁴ om "öppnandet av en publik, offentlig sfär",⁵⁵ om "offentliga 'roller' för oavlönade kvinnor",⁵⁶ och om filantropiskt arbete som banade väg för och på sikt gav "den borgerliga kvinnligheten även plats i offentligheten".⁵⁷ Begreppet offentlig framstår i dessa texter som mångskiftande och svårdefinierat.

Från forskningens sida har man också haft en tendens att beskriva de kvinnliga aktörernas insatser antingen som uttryck för omedvetet känslöengagemang, som en ambition att via filantropin kontrollera hotet från ett växande proletariat eller som strategiska manövrer i syfte att uppnå andra mål.⁵⁸ Begreppet strategi – ursprungligen en militärteknisk term som leder tanken till härförarkonst och medvetet uppgjorda planer i syfte att besegra motståndaren – kan dock enligt min mening inte utan vidare förklaring tas som utgångspunkt vid en analys av 1800-talsfilantropin. Ur ett lutherskt perspektiv skulle nämligen allt strategiskt tänkande betecknas som ett brott mot kallelse-lärens uttryckliga uppmaning till den kristne att utan tanke på egen vinning tjäna sin medmänniska. Frågan är om inte den sekulariseringsprocess som pågått under de sista hundra åren har gjort forskningen blind för den ideologiska grundsyn som låg bakom den filantropiska verksamheten. Därmed påstår jag naturligtvis inte att all filantropi var sprungen ur den oegennyttiga människans inre. I filantropiska som i andra sammanhang finns det människor som är redo att utnyttja samhällets allmänt vedertagna ideologi för egna syften. Men när man vill ge prioritet åt tolkningen att bakom filantropiskt arbete låg strategiska överväganden – underskattar man då inte den grundsyn som ursprungligen genomsyrade filantropin?

Och vad ville kvinnorna uppnå genom att få tillgång till offentligheten? Det empiriska materialet ger knappast stöd för antagandet att kvinnan åstundade makt för egen del.

Rättvisekraven hördes sällan i debatten. Snarare utgick man från tanken att kvinnorna hade en medborgerlig plikt att träda ut i offentligheten för att tillföra den vad som dittills fattats, 'det kvinnliga elementet'. Inte heller kan man i argumentationen finna belägg för något vilja från kvinnornas sida att prisge maka- och modersrollen till förmån för en maktställning i offentligheten. Få av tidrummets kvinnor gav uttryck för någon aktiv strävan att erövra rollen som *persona publica*.

Det kan visserligen inte bestridas att välgörhetsengagemanget på sikt gav kvinnorna uppdrag inom den offentliga fattigvården som i sin tur gav dem tillträde till statliga utredningar, kommittéer och riksdagsarbete osv. Men såg den tidens kvinnor denna möjlighet? Är det inte först med facit i hand som vi kan konstatera att den filantropiska rollen utökade kvinnans sfär och härmed på sikt banade vägen för offentliga värv? För att fördjupa tolkningen kring kvinnor och filantropi måste man enligt min mening synliggöra den religiösa diskursens offentlighetsbegrepp. Endast så kan man komma tillrätta med problematiken kring filantropi och offentlighet. Den forskning som enbart anlägger ett emancipationsstrategiskt perspektiv på den filantropiska verksamheten lyckas inte förklara varför kvinnorna – när de väl erhållit rösträtt – inte blev en större maktfaktor i politiken.

Det utvidgade hemmets politik

Varför utnyttjade inte kvinnorna sin rösträtt för att ta makten i samhället? Ska man betrakta kvinnorna som offer för ett konspiratoriskt patriarkat eller ska man se dem som medvetna aktörer i det politiska spelet om makten?⁵⁹ Kvinnornas passiva hållning efter rösträtten kan enligt min mening lika gärna tolkas som ett *aktivt* ställningstagande för maka- och modersrollen när den kolliderade med hennes roll som *persona publica*. Det är värt att notera att även kvinnoaktiviteter som tog avstånd från kristen tro i *praxis* valde att agera enligt traditionellt könsrollsmönster. Såväl sjuka svärmödrar som småbarn och fruktskörd tycks ha avgått med segern i kampen om tid och engagemang. Anna Bugge Wicksell, känd

rösträttskvinna, fritänkare och livskamrat till den mot kristen dogmatik oförsonlige Knut Wicksell, konstaterade år 1903 att hennes rösträttsengagemang sedan en tid legat nere och att hon därför endast "på stulna mellanstunder" kunnat emancipera sig. Förklaringen var att "ynglingen" de fått i huset var "en mycket dedicerad motståndare till såväl kvinnans rösträtt som öfverhufvud till att kvinnor skola syssla med annat än hushåll och barnavård".⁶⁰ Ynglingen i fråga var en två månaders baby.

Kvinnorna utgick med få undantag i sin argumentation för rösträtt ifrån vad man inom kvinnovetenskapen med ett allmänt vedertaget – dock icke entydigt – begrepp skulle beteckna som *särartstänkande*. Detta fick följd för synen på kvinnans politiska verksamhet efter rösträtts genomförande. En av kvinnopionjärerna i svensk riksdag Bertha Wellin hävdade så sent som år 1936 i en debatt "att kvinnorna ej inträtt i det politiska livet för att utträtta märkliga ting", utan för, som hon uttryckte det, "stilla och tåligt tjäna den sak de gjort till sin och för resten tåga så mycket som möjligt i församlingen för att ej i onödan väcka den manliga vreden till liv".⁶¹ Denna kvinna var under en följd av år den starkaste kvinnorepresentanten i svensk riksdag.

Låt oss för ett ögonblick återvända till Habermas. Kan man säga att Bertha Wellin i politiken uppträdde på samma villkor som sina manliga kollegor? Var hon ens inställd på att agera som *persona publica* eller hade hon skapat en *kvinnlig* variant av rollen? Och hur påverkade det i så fall synen på kvinnan i offentligheten? Habermas offentlighetsbegrepp kan, som påpekats av framför allt amerikanska kvinnovetenskapsforskare, inte utan vidare tillämpas inom kvinnovetenskapen.⁶² I nordiska sammanhang blir Habermas offentlighetsbegrepp enligt min mening otillräckligt vid skildringen av kvinnornas möte med offentligheten. Vare sig man väljer att betrakta Habermas offentlighetsbegrepp som manligt könsfixerat eller som förment könsindifferent blir det – i ett tidrum där kvinnan av ideologiska skäl var utesluten ur offentligheten – ett alltför bristfälligt analysinstrument. Därtill kommer att Habermas visat föga intresse för den religiösa diskursen.

Slutord

I min artikel har jag fokuserat den religiösa diskursen för att blottlägga den könsideologi som var förhärskande i emancipationsprocessens initialskede. Härigenom har jag kunnat visa att offentlighetsbegreppet i 1800-talets tidrum var *mångtydigt*. Jag har också visat att det inte är likgiltigt för vår tolkning i vilket *sammanhang* ordet offentlig uppträder i 1800-talets empiriska material. I den religiösa diskursen var offentlighetsbegreppet könsbelastat – dels genom dess koppling till *prostitutionen* – men också genom att begreppet var knutet till mannens *kallelsegärning*. I 1800-talets samhälle var den offentlighet som kopplades samman med kommunala angelägenheter tillgänglig för kvinnan, medan den offentlighet som var kopplad till statliga angelägenheter betraktades som en arena som mannen ensam skulle beträda. För kvinnorna var det därför av betydelse om man gjorde anspråk på att komma in i den *kommunala* eller den *statliga* offentligheten. I en luthersk kontext var den statliga offentligheten förknippad med mannens kallelsegärning och därmed inte tillgänglig för kvinnor. Först när kvinnans roll som maka och moder inte längre förankrades i en religiös ideologi försvann argumentet mot kvinnan som *persona publica*.

Den sekulariseringsprocess som på så många andra områden sprängde gamla samhällsmönster blev dock föga revolutionerade för det stora kvinnokollektivet i vårt land. Varför fick rösträttsreformen så liten effekt för kvinnans maktställning i politiken? Har det att göra med att kvinnorna från början argumenterade för tillträde till den offentliga sfären utifrån en traditionell kvinnoroll? De erövrade den 'kommunala offentligheten' som gav dem inflytande över omsorgsfrågorna i samhället. Genom att "stilla och tåligt tjäna den sak de gjort till sin" hamnade kvinnorna som politiker i en utvidgad hemsfär – där de enligt färskas rapporter från den svenska riksdagens utskottsarbete fortfarande befinner sig.⁶³

NOTER

- ¹ SAOB:s excerpter över ordet *offentlig*. För resonemang kring begreppet "den offentliga kvinnan" i Sverige se bl a Anna Jansdotter, "På turné för sedligheten. Nathalie Andersson-Meijerhelms resa i södra Sverige våren 1883", i Åsa Bergenheim och Lena Lennerhed (red), *Seklernas sex. Bidrag till sexualitetens historia*, Stockholm 1997, s 162 f. För norska förhållanden se bl a Gro Hagemann 1994, "Den tvetydiga kvinnligheten. Kvinnopolitik, välgörenhet eller husmoderssak?", *Häften för kritiska studier* nr 4 (1994), s 32.
- ² Citerat efter Mary Maynard, "Privilege and Patriarchy: Feminist Thought in the Nineteenth Century", i Susan Mendus & Jane Rendall (eds), *Sexuality and Subordination. Interdisciplinary Studies of Gender in the Nineteenth Century*, London 1989, s 233.
- ³ Aslaug Moksnes, *Likestilling eller særstilling? Norsk Kvinnesaksforening 1884-1913*, Oslo 1984, s 128.
- ⁴ Se bl a *Puck* nr 44 1909, "Gatufriden" och nr 11 1910, "Efter ett litet misstag af byråpolisen."
- ⁵ Citerat efter Anna Caspari Agerholt, *Den norske kvinnebevegelsens historie*, Oslo 1937, 163. Se även Ida Blom, "'... uden dog at overskride sin naturlige Begrænsning' – kvinder i Akademia 1882-1932", i Suzanne Stiver Lie og Maj Birgit (red), *Alma Maters døtre. Et århundrede med kvinder i akademisk uddannelse*, Oslo 1995.
- ⁶ Högvördiga Preste-Ståndets Protocoll vid Lagtima Riksdagen i Stockholm åren 1865&1866, Andra bandet, s 189.
- ⁷ Se bl a Lucy Bland, "'Purifying' the Public World: feminist vigilantes in late Victorian England", *Women's History Review*, 1:3 (1992), s 396. Bland hävdar att begreppet 'public woman' mot slutet av 1800-talet användes "interchangeable with the term prostitute, streetwalker and actress" i England. Se även Lucy Bland, *Banishing the beast. English feminism and sexual moral 1885-1914*, Penguin, 1995, s 118; Mary P Ryan, *Woman in public. Between Banners and Ballots 1825-1880*, Baltimore, 1992, s 4 ff; Joan B Landes, *Women and The Public Sphere in The age of The French Revolution*, Cornell University Press, 1990, s 3. För franskt språkområde gäller att begreppet 'la femme public' har otvetydigt sexuella implikationer.
- ⁸ Eva Asbrink, *Genom portar II. Studier i den svenska kyrkans syn på kvinnans ställning i samhället åren 1809-1866*, Uppsala 1962, s 373 f.
- ⁹ Jämför Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation", *Scandia* nr 2 (1996), s 286 och 300. Det finns enligt min mening en tendens från kvinnoforskarens sida att tillmäta enstaka radikala kvinnor en större betydelse än samtiden generellt gav dem. Det gäller exempelvis Ulla Manns som i sin avhandling *Den sanna frigörelsen* ger Frida Stéenhoff en alltför betydelsefull roll i emancipationsprocessen. Det empiriska materialet ger tvärtom belägg för att man inom den organiserade kvinnorörelsen aktivt sökte marginalisera inflytandet från kvinnor som ansågs radikala. Stéenhoff ifrågasattes i synnerhet för sin inställning till religion och sedlighet. Det är värt att notera att Stéenhoffs föredrag i Uppsala

- la kvinnliga studentförening, "Äktenskap och sexualreform" så sent som år 1912 "väckte en storm på sina håll i föreningen". Se Beth Hennings, *Resa genom sju decennier*, Stockholm, 1963, s 100 f.
- ¹⁰ Inger Hammar, "Några reflexioner kring 'religionsblind' kvinnoforskning", *Historisk tidskrift*, nr 1 (1998).
- ¹¹ Se bl a *Morgonbris* nr 3 1907, nr 9 och 10 1909 samt nr 1 1910, där det framgår att man fortfarande ett decennium in på 1900-talet inom arbetarrörelsen beklagade att dess kvinnor inte i högre utsträckning frigjort sig från religionens inflytande. Arbetarrörelsens kvinnor och deras relation till kyrkan har uppmärksamats i dansk forskning. Se Nynne Helge, *Familien Jensen og Vor Herre. Religionens plads i københavnske arbejderfamiliers kultur og livsform 1870 til 1950 – med særlig vægt på perioden for 1920*, København 1996. Se särskilt s 105 där Helge framhåller hur arbetarklassens kvinnor upprätthöll kristna traditioner inom familjen.
- ¹² Se vidare Inger Hammar, "Några reflexioner kring 'religionsblind' kvinnoforskning", *Historisk tidskrift*, nr 1 (1998), s 3 ff.
- ¹³ Olof Sundby, *Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900*, Lund 1959, s 65 ff.
- ¹⁴ Gustaf Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, Malmö 1942, s 33 f.
- ¹⁵ Wingren, *Luthers lära*, s 14 ff, s 34 ff; Carl-Henric Grenholm, *Arbetets mening. En analys av sex teorier om arbetets syfte och värde*, Uppsala 1988, s 151 ff.
- ¹⁶ Grenholm, *Arbetets mening*, s 159 ff; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Malmö 1956, s 204 ff; Pleijel, *Från hustavlan till tid*, s 20 ff.
- ¹⁷ Alla i artikeln förekommande Luthercitat härrör ur svenska 1800-talsutgåvor.
- ¹⁸ Martin Luther, *Doctor Martin Luthers Råd till Föräldrar och Uppfostrare jemte ett Tillägg för Akta Makar. En kostelig Gåfva för hvarje Hus*. Af J G Kelber, Stockholm 1852, s 86.
- ¹⁹ Luther, *Doctor Martin Luthers Råd*, s 97.
- ²⁰ Martin Luther, *Äktenskapet. En bok för trolöfvade, äkta makar och föräldrar, innehållande Bibelspråk, sånger och betraktelser af Dr Martin Luther, samt andra troende lärare och predikan öfver alla äktenskapets förhållanden, belysta af exempel ur lifvet*. Öfversättning från andra, aderton tusen exemplar starka tyska originalupplagan, Stockholm 1869, s 56.
- ²¹ Efesierbrevet, 5:24; Citerat efter Luther, *Aktenskapet. En bok för trolöfvade*, s 58.
- ²² Titusbrevet, 2: 4-5; Citerat efter Luther, *Aktenskapet. En bok för trolöfvade*, s 52.
- ²³ Luther, *Doctor Martin Luthers Råd*, s 95.
- ²⁴ Martin Luther, *Hemmets gyllene bok. Doct. Martin Luthers yttranden öfver Äktenskapsståndet, Föräldraståndet och Hushållsståndet*. Samlade af G. Gericke, kyrkoherde i Ortrand. På svenska återgifne af J. M. Lindblad, Stockholm 1872, s 11 f.
- ²⁵ Luther, *Hemmets gyllene bok*, s 10.
- ²⁶ Gunnar Qvist, "Policy towards Women and the Women's Struggle in Sweden", *Scandinavian Journal of History*, 5: 51-74 (1980), s 54 f, s 62; Helena Streiffert, *Studier i den svenska kvinnorörelsen*, Göteborg, 1983, s 9; Ulle Manns, *Den sanna frigörelsen. Fredrika-Bremer-förbundet 1884-1921*, Stockholm/Stehag, 1997, s 35 f. Jämför Ida Blom, "The Struggle for Women's Suffrage in Norway, 1885-1913", *Scandinavian Journal of History*, 5:3-22 (1980).
- ²⁷ När det gäller synen på bibeltexterna och den exegetiska granskning dessa redan under 1800-talet blev föremål för av Frances Willard och Elisabeth Stanton se Carol A Newsom & Sharon H Ringe, *The Women's Bible Commentary*, London 1992, särskilt "Introduction".
- ²⁸ Jürgen Habermas, *Borgerlig offentlighet. Kategorierna 'privat' och 'offentligt' i det moderna samhället*, Lund 1988.
- ²⁹ Citerat efter Hägkomster och livsintryck XV111. *Uppsalaminnen berättade av gamla studenter och andra*, Sven Thulin (red), Uppsala 1937, s 131.
- ³⁰ Alice Quensel, *Äldsta dotter. Minnen av Stockholm och ämbetsmannafamilj*, Stockholm 1958, s 138. Det är i värt att notera att detta synsätt överensstämde med det Sophie Adlersparre (Esselde) förfäktade. Med bl a följande ord tecknade hon Jenny Linds personlighet: "enkel, anspråkslös, men värdig och genomträngd af ett slags heligt ansvar för den mission – den rena konstens mission – som hon kände vara henne af Gud anförtrodd". Se Dagny 1888, s 35.
- ³¹ Robert Sundelin, *Framställning och granskning af Luthers sociala etik. I. Familjen*, Upsala 1880, s 111.
- ³² Nils Hertzberg, *Quinnans kallelse och uppföstran*. Af författaren ombesörjd svensk upplaga, Stockholm 1888, s 109.
- ³³ Hertzberg, *Quinnans kallelse*, s 103.
- ³⁴ Hertzberg, *Quinnans kallelse*, s 107 f.
- ³⁵ Se ovan citat ur Quensel, *Äldsta dotter*; Hertzberg, *Quinnans kallelse*, s 101. För tidrummets syn på kvinnor som i bibel och tradition framträtt som språkrör se Ina Rogberg, *Förbjuder bibeln kvinnan det offentliga ordet?* Stockholm 1906.
- ³⁶ Exempelvis framhåller Alison Milbank när det gäller Josephine Butler, "a worshipping Anglican and wife of a cleric", att denna ansåg sig ha fått uppdraget att bekämpa prostitution och reglementering direkt från Gud. Milbank skriver: "The significance of her experience is two-fold; it gave her unassailable authority, cutting across the hierarchy of male structures of authority, and it also kept her outside those structures." Se Alison Milbank, "Josephine Butler: Christianity, feminism and social action", i Jim Obelkevich, Lyndal Roper & Raphael Samuel (eds), *Disciplines of Faith, Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, London 1987, s 155.
- ³⁷ Vad gäller synen på begreppet ära och dess könsfixering under äldre tider se Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1660-1880*, Lund 1997, särskilt kapitlet "Ärans kontext", s 207-248. Se även den diskussion som blev följden av kyrkomötets förslag att ur vigselritualet avlägsna mannens löfte om att ära sin hustru, *Tidskrift för hemmet* 1873 s 234 f; Aasta Hansteen, *Det svenske Præsteskabets nyeste Bedrift, vejret og dømt af en Kvinde, som er Medlem af den norske Statskirke*, Kristiania 1874; Sigrid Leijonhufvud, *Sophie Adlersparre (Esselde). Ett liv och en livsgärning* del I och 2, Stockholm 1922-23, s 191 ff.

- ³⁸ Mathilda Langlet, *Döttrar och mödrar. Några ord till vårt lands kvinnor*, Norrköping 1885, s 245 f.
- ³⁹ Se bl a Hammar, "Den problematiska offentligheten", 1996, s 305 ff.
- ⁴⁰ Detta anfördes också senare av de kvinnor som deltog i kampen för rösträtt. Se bl a Hilma Borelius, "Den politiska kvinnorösträtten", *Statsvetenskaplig tidskrift* 1908 och "Ohållbarheten i 'antis' argument", *Rösträtt för kvinnor* nr 15 1912.
- ⁴¹ Se bl a Ingrid Åbergs artikel, "Filantropier i aktion. Filantropiska fruntimmersföreningar i det tidiga 1800-talet" i Marja Taussi-Sjöberg och Tinne Vammen (red), *På tröskeln till välfärden. Vägörensformer och arenor i Norden 1800-1930*, Eslöv 1995, s 20 f.
- ⁴² Citerat efter Sundelin, *Framställning och granskning*, s 110.
- ⁴³ Se även Birgitta Jordansson, "Hur filantropen blir en kvinna. Fattigvård och välgörenhet under 1800-talet", *Historisk tidskrift* nr 2 (1992).
- ⁴⁴ Dagny 1894, s 266.
- ⁴⁵ Karl von Raumer, *Flickors uppfostran*. I översättning utgiven samt med noter och ett bihang försedd af Dr J. O. I. Rancken, Helsingfors 1870, s 104.
- ⁴⁶ Hertzberg, *Qvinnans kallelse*, s 108.
- ⁴⁷ Roger Qvarsell, "Mellan familj, arbetsgivare och stat. En idéhistorisk essä om det sociala ansvarets organisering under två århundraden" i Erik Amnå (red), *Medmänsklighet att hyra? Åtta forskare om ideell verksamhet*, Örebro 1995, s 42. Qvarsell menar här att "det sociala ansvarets organisation" och den förändringsprocess som omvandlat samhället är "långt ifrån kartlagd av den historiska forskningen".
- ⁴⁸ Begreppet samhällsmoder saknas dock i texter som härrör från företrädarna för religiösa diskursen – sannolikt därför att det förknippades med Ellen Key som efter sitt avhopp från kristendomen var *persona non grata* i kristna kretsar.
- ⁴⁹ Ingrid Holmquist, "Kvinnligt och manligt i Malla Silfverstolpes salong", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* nr 2-3 (1995), s 44.
- ⁴⁹ Åberg, "Filantropier i aktion", s 10.
- ⁵⁰ "Inledning", Marja Taussi-Sjöberg och Tinne Vammen, i Marja-Taussi Sjöberg och Tinne Vammen (red), *På tröskeln till välfärden. Vägörensformer och arenor i Norden 1800-1930*, Eslöv 1995.
- ⁵¹ Aino Saarinen, "Kvinnor som frivillig social brandkår. Filantropi i Tammerfors under senare hälften av 1800-talet", i Marja Taussi-Sjöberg och Tinne Vammen (red), *På tröskeln till välfärden. Vägörensformer och arenor i Norden 1800-1930* Eslöv 1995, s 46, s 57.
- ⁵² Gunnel Furuland, "En association i offentlighet och privatsfär. Fruntimmersföreningens bildande i Uppsala 1844-45", *Scandia* nr 1 (1987), s 124.
- ⁵³ Ingrid Åberg, "Filantropier i aktion", s 11.
- ⁵⁴ Jordansson, "Hur filantropen blir en kvinna", s 483.
- ⁵⁵ Tinne Vammen, "Fromhet, filantropi och familism. Gruntvigianer i 1800-talets köpenhamnska asylrörelse" i Marja Taussi-Sjöberg och Tinne Vammen (red), *På tröskeln till välfärden. Vägörensformer och arenor i Norden 1800-1930*, Eslöv, 1995, s 78.
- ⁵⁶ Kerstin Norlander, "Att vara kvinnlig kapitalist. Anna Hierta-Retzius, Ebba Lind af Hageby och Liljeholmens Stearinfabrik", *Historisk tidskrift* nr 2 (1992), s 462.
- ⁵⁷ Se bl a Roger Qvarsell, "Mellan familj, arbetsgivare och stat", s 29 f samt "Ebba Pauli – en idébiografi", i Ronny Ambjörnsson & Sverker Sörlin (red), *De obemärkta. Det dagliga livets idéer*, Stockholm 1995; Gunnel Swedner, *Traditioner som fånglar. En studie av det sociala arbetets motiv och framträdelseformer i Göteborg under tiden 1790-1918*, Göteborg 1993, s 15 ff, 74 ff, 223 f. Jämför Hammar, "Den problematiska offentligheten", s 319 not 19. Se vidare Norlander, "Att vara kvinnlig kapitalist". Jämför Hammar, "Den problematiska offentligheten", s 287 ff.
- ⁵⁸ Se bl a Kjell Ostberg, *Efter rösträtten. Kvinnors utrymme efter det demokratiska genombrottet*, Stockholm/Stehag 1997, del 1.
- ⁵⁹ Anna Bugge Wicksell till Gerda Hellberg, 1903 03 28. I avskrift i ABWA, LUB.
- ⁶⁰ *Svenska Dagbladet*, 1936 01 31. Jämför Stina Nicklasson, *Sophiasystemen som blev politiker. Bertha Wellin. Pionjär för moderat politik*, Stockholm 1995.
- ⁶¹ För en direkt kritik av Habermas se Nancy Fraser, "What's Critical about Critical Theory? The case of Habermas and Gender", i Mary Lyndon Shanley och Carole Pateman (eds), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge och Oxford 1991; Se även Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", i *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge och London 1992, s 110 f. För en diskussion kring privat/offentligt se bl a Leonore Davidoff och Cathrine Hall, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class 1780-1850* London, 1987, s 13 och Linda Gordon, "On 'Difference'", *Gender* nr 10 (1991), s 95. För svenskt vidkommande se bl a Eva-Helen Ulvros, *Fruar och mamseller. Kvinnor inom sydsvensk borgelighet 1790-1870*, Lund 1996, s 17 f.
- ⁶² *Kvinnor och män i riksdagen. Sveriges riksdag. Info PM utredningstjänsten. Dnr 1998:247*. Av denna utredning framgår att fördelningen mellan kvinnor och män i riksdagen 1997/1998 är 44,1% mot 55,9%. Kvinnorna – som totalt innehar 43,4% av platserna i riksdagens 17 utskott – är i majoritet i 5 av dessa, bl a socialförsäkringsutskottet, socialutskottet och kulturutskottet. I konstitutions-, finans- och skatteutskottet är kvinnorepresentationen *mindre* än 30%. (I ytterligare två utskott innehar kvinnorna 47,1% dvs *mer* än de 44,1% de totalt besitter i riksdagen.)

SUMMARY

In this article it is argued that the understanding of the emancipation process during the 19th century in Sweden will be deepened if the religious context is analysed. Up to now most historians have been "religion blind" and therefore the process has not been properly understood. Sweden was still a Lutheran country and within the ideological framework of Lutheranism woman had a God-given role

as wife and mother in the household. She could not like a man – who was considered *persona publica* – enter the public arena without restrictions, because it had sexual connotations. Through philanthropic work women in some way entered the public arena, but in accordance with the Lutheran interpretations of roles of men and women this was understood as an extension of the household rather than as a public office or service. This pattern should be taken into account when the emancipa-

tion process is further analysed and the roles of men and women in today's society are being discussed.

Inger Hammar
Historiska institutionen
Lunds universitet
Box 2074
220 02 Lund