

DEN NÖDVÄNDIGA MANLIGHETEN

DEN NÖDVÄNDIGA MANLIGHETEN

– Om maskulinitet som soteriologisk signifikant i den svenska debatten om prästämbete och kön –

Johanna Andersson

Till Dag.

Avhandlingar framlagda vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet, nr. 58.

ISBN 978-91-7833-466-7 (tryckt)

ISBN 978-91-7833-467-4 (pdf)

Länk till e-publicering: <http://hdl.handle.net/2077/58944>

© Johanna Andersson

Omslag och layout: Johanna Andersson

Typsnitt: Palatino Linotype

Tryck: GU Intertryckeri, Göteborgs universitet

Göteborg 2019

Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet, Box 200, 405 30
Göteborg.

Förord

En tidig och minnesvärd metafor från mina studentår handlade om texter. Texter kunde förstås som persikor, där det fuktiga fruktköttet skulle leda läsaren in till den hårda betydelsekärnans oundviklighet. För särskilt komplexa texter kunde också ett flerkärnigt äpple fungera som bild. Mot detta ställdes löken, där läsaren – liksom en gång Peer Gynt – skalade bort lager efter lager, utan att komma närmare någon slutlig betydelse. Varje lager var lika betydelsebärande och sant som det innanför följande. Det njutningsfulla ätandet ersattes av lökskalandets rinnande ögon.

Delar av denna avhandling skrev sig själva, nästan. Andra var en kamp mot allt mer svällande textmassor och teoridjupdykningar med inte sällan diffust formulerade syften. Lager efter lager avskalades, bakom varje lingvistiskt eller diskursanalytiskt begrepp finns ett otal nya. Varje läst text avslutades med en högrelevant litteraturförteckning, som i sin tur föranledde ytterligare läsning av nya texter med nya litteraturförteckningar. Bilden av löken fungerade, men löken tycktes mig inverterad: Jag skalade mig utåt, inte inåt, och de möjliga fortsättningarna blev allt fler. Dessutom inställde sig på slutet den opraktiska omständigheten att jag på ett mentalt plan kände mig fullständigt färdig med avhandlingen *innan* den var klar. En kollega på Chalmers beskrev det som en kombination av tristess och ångest att närma sig sin nästan klara avhandlingstext. Detta sammanfattar mycket väl min sinnesstämning under det sista året.

Inte minst under detta senare skede var handledarnas insatser av avgörande betydelse. Ola Sigurdson och Thomas Johansson; tack för diskussioner, kritik, konstruktiva invändningar, tålmodigt läsande och omläsande och för att ni representerat en för mitt projekt synnerligen lyckad kombination av kunskaper, engagemang och integritetsrespekt. Jag anar att det ligger många års handledar-erfarenheter bakom de bedömningar ni gjorde av mitt hjälpbehov under olika skeden av avhandlingsskrivandet. I början var Ola sträng och Thomas uppmuntrande. Någonstans i halvtid vände det och blev tvärtom. Detta var en mycket god ordning för mig!

Jag vill i detta sammanhang även rikta ett tack till seminariedeltagare vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion vid Göteborgs universitet, för konstruktiv kritik och givande synpunkter och diskussioner. Jag vill också med särskild tacksamhet nämna Alexander Maurits från Lunds universitet, som var en utmärkt opponent vid mitt slutseminarium och vars avhandling jag läst med den största behållning.

En rad andra personer har också varit betydelsefulla. Några vänner har bidragit med avhandlingsdiskussioner – utan varje ansats till enighet – och praktisk hjälp med arkivletande och annat. Tack Annika Borg för alla diskussioner om ämbetsfrågan genom åren, tack Dag Sandahl för att jag fått ställa specifika frågor och alltid kunnat räkna med att få precisa svar, tack Yngve och Ingela Kalin och Lars Gårdfeldt för välbehövliga avbrott med samtal, goda måltider, gudstjänster och teater. Särskilt uppskattades soppor och annan mjuk mat, under den tid när detta var av nöden

tvunget! Tack Hans-Olof Andrén, Björn Fyrlund, Agneta Glemme, Göran Gustafsson, Lars Gårdfeldt, Cecilia Reuterberg, Dag Sandahl och Susanna Waters för korrekturläsning av ett manus jag till sist inte längre orkade läsa själv! (Men nog suckade jag en del när ni blottlade alla mina språkliga horor och tankevrpor.) Några av er läste dessutom *mer* än det jag kunde med att be om: Min tacksamhetsskuld till er är enorm! Kvarvarande fel finns där *trots* er. Tack Erik Lindblom för hjälp med att få till omslagsbilden och tack Thomas Ekholm för direkt själsörjande insatser inför tryckning. And thank you so much Susette Newberry for correcting and improving the English summary of my thesis!

Många vänner har kommit med glada tillrop och med *viss* förståelse godtagit att jag avstått de flesta sociala sammanhang under de senaste åren. Tack, kära ni, ingen nämnd och ingen glömd, för att ni fortsatt att bjuda in! Nu kommer en annan tid. Jag vill också rikta ett tack till goda kollegor på Chalmers som upprepat frågat om jag inte var klar snart, googlat på "soteriologisk" och som på olika sätt försökt förstå vad det var jag höll på med – och inte minst varför. Era frågor, inte sällan förströdda, upprätthöll en – eller *den* – ångestnivå som jag behövde för att bli klar.

Mina allt mer försummade familjemedlemmar vill jag tacka för att ni utan större klagomål accepterat mina asociala år. Jag ser fram emot att få tillbringa mer tid tillsammans med er!

Till sist: Dag, min älskade man! Uppmuntrande, intresserad och hjälpsam. Det är nog få experimentella fysiker, i alla fall i Haga, som är så väl inlästa på ämbetsfrågan i Svenska kyrkan som du. Eller som lika frekvent stått på Göteborgs universitetsbibliotek och kopierat gamla årgångar av *SPT* och *Nya väktaren*. Tack! Den här avhandlingen tillägnar jag dig.

Mon, Dalsland, i Kristi himmelsfärdstid A.D. 2019

Johanna Andersson

Innehållsförteckning

Kapitel 1 – Utgångspunkter	1
<i>Inledning</i>	1
<i>Syfte, frågeställningar och disposition</i>	2
<i>Ämbetsfrågan i Svenska kyrkan</i>	4
En översikt.....	4
<i>Ämbetsfrågans kontext</i>	9
Problematiserad kristen manlighet.....	9
Kön, offentlighet och förväntad fromhet.....	13
Hustavlans ordningar.....	15
<i>Forskningsöversikt</i>	16
Kapitel 2 – Om materialet	21
<i>Kyrkomötesprotokollets form och formalia</i>	21
Avgränsningar av ett omfattande material.....	21
Talad text och läst tal.....	22
Att föras till protokoll.....	24
<i>Om kyrkomötet i Svenska kyrkan</i>	27
Kyrkomötesinstitutionens framväxt.....	27
Kyrkomötets sammansättning och representation.....	29
<i>Kyrkomötet om ämbetsfrågan</i>	31
Kyrkomötet 1938.....	31
Kyrkomötet 1957.....	33
Kyrkomötet 1958.....	35
Ett utbytt kyrkomöte?.....	38
Kapitel 3 – Teoretiska ansatser och redskap för analys	43
<i>Inledning</i>	43
<i>Om maskulinitetsforskning</i>	44
<i>Makt och manlighet</i>	48
Tvång, osynlighet och förändring.....	48
Patriarkat.....	53
Hegemonisk maskulinitet.....	55
Isärhållandets logik.....	58
Teologiskt problematiserad hegemoni.....	60
<i>Mannen och kroppen</i>	63
Kropp och teologi.....	63
Den kristna kroppen.....	65
Kristi kropp.....	67
<i>Prästämberet</i>	72

Ämbetssyner och kön.....	72
<i>Några redskap för analys</i>	79
Att tolka diskurser	79
Om metaforer	82
Diskurser och konceptuella metaforer.....	84
Kapitel 4 – Om en eskalerande konflikt	87
<i>Inledning</i>	87
<i>En eskalerad konflikt</i>	90
Gränser och intrång.....	90
Krig.....	95
Förlust eller seger.....	97
<i>Våldspotential och överordning</i>	103
Våldsutövande ämbeten	103
Den manliga överordningens räckvidd.....	106
Det problematiserade patriarkatet	113
<i>Makt och motstånd</i>	118
Att utöva makt	118
Motstånd	124
Lydnad.....	129
Misstänksamhetens diskurs	136
<i>Sammanfattning</i>	142
Kapitel 5 – Att rätt företräda	145
<i>Inledning</i>	145
<i>Kyrkomötets representativitet</i>	147
De fromma på landet.....	147
Att höra de tysta.....	151
Att tala för de tysta	155
Präster och lekmän	155
Samvetsfrågan	159
Andliga klimatzoner.....	161
<i>Kyrkomötet och vetenskapen</i>	169
Vetenskapliga anspråk.....	169
Ifrågasatta anspråk	176
Positioner i debatter om vetenskaplighet.....	183
Oenighet om oenighet.....	185
Bevisbördan	187
<i>Kyrkomötet om kyrkomötet</i>	190
Den sobra tonen	190
<i>Sammanfattning</i>	195

Kapitel 6 – Ämbetets manlighet	197
<i>Inledning</i>	197
<i>Manssyner och osynlighet</i>	199
Den utvalde mannen	199
Den önskvärda manligheten	205
Den frånvarande mannen	210
Det alltför maskulina	213
Den problematiserade manligheten	215
Självkritik	220
<i>Ämbetssyner</i>	224
Skapelseordning och kön	224
Tradition	229
Ämbete och representation	234
<i>Det nödvändigt manliga</i>	239
Manliga arbetsuppgifter	239
Förkunnelse och sakrament	243
Bördan	247
Några tänkbara effekter	249
<i>Sammanfattning</i>	253
Kapitel 7 – Den föränderliga kvinnan	255
<i>Inledning</i>	255
<i>Kvinnans annorlundaskap</i>	258
Den synliga särarten	258
Särartens argument	261
Bunden av naturordningen	267
Självsynliggörande	273
<i>Den goda kvinnligheten</i>	278
Kvinnans överlägsenhet	278
Den trogna maken och modern	281
Att inte svika sitt eget kön	287
<i>Den hotade kvinnligheten</i>	292
Att värna kvinnan	292
Den problematiserade kvinnan	298
<i>Sammanfattning</i>	305
Kapitel 8 – Överordningens nödvändiga manlighet	309
<i>Ett nuläge</i>	309
Manlighet och bibeltrohet	311
Det svårinringade könet	315
Den manliga rörligheten	320
Metaforisk trängsel	322

Den nödvändiga manligheten?	324
Sammanfattning	325
Summary	332
Talarlistor	339
<i>Kyrkomötet 1938</i>	339
<i>Kyrkomötet 1957</i>	341
<i>Kyrkomötet 1958</i>	344
Litteraturförteckning:	347
<i>Tryckta källor</i>	347
<i>Icke tryckta källor:</i>	370
<i>Förkortningar av tidskrifter:</i>	370
Personregister	371

*Hvem er det der fortryller dette møde
med strejf av sjælefred och søde løgne
og sommersyner af forsvundne døde?*
Inger Christensen¹

Kapitel 1 – Utgångspunkter

Inledning

”American men have no history”, skriver sociologen Michael S. Kimmel i inledningen till sin klassiska studie *Manhood in America*.² Visserligen är biblioteken fyllda av böcker om män, men få av dem handlar om att de är just män. Hyllmeter efter hyllmeter skildrar presidenters och vetenskapsmäns visioner och vedermödor, framgångar och förluster för idrottsmän och religiösa ledare samt egenskaper och livsöden som format män till mästare eller mördare. Men: ”American men have no history of themselves as men” förtydligar Kimmel sitt första påstående och tar sig sedan an uppgiften att teckna denna manshistoria. Historikern Olaf Blaschke uppmärksammar, i en europeisk kontext, hur männen försvann ur encyklopedierna under mitten av 1800-talet, samtidigt som texterna under uppslagsordet ”kvinna” ökade i omfång.³ Nutida exempel på den manliga osynligheten kan handla om att kön sällan synliggörs eller problematiseras när media rapporterar om mäns brottslighet, eller att regeringen i universitetens regleringsbrev ställer årliga återrapporteringskrav på andelen kvinnliga professorer, inte manliga.⁴

Kvinnans könade synlighet och den könade mannens osynlighet har varit ett mönster också i den svenska debatten om prästämbete och kön. Ämbetsfrågan har debatterats utifrån en rad olika infallsvinklar. En gemensam nämnare, både för de grupper som förespråkade respektive motsatt sig tanken på ett prästämbete reserverat för män, har varit att argumenten främst uppmärksammat kvinnor.⁵ Frågor har

¹ Inger Christensen. ”Sommerfugledalen”. Ur sonett nr. XV. *Samlede digte*, Köpenhamn: Gyldendal, 2005.

² Michael S. Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Free Press, 1996, s. 1.

³ Olaf Blaschke, ”Fältmarskalk Jesus Kristus”, i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.), s. 32 ff. Lund: Nordic Academic Press, 2008.

⁴ När kvinnor begår brott uppmärksammas däremot kön. Chris Haywood, Thomas Johansson, Nils Hammarén, Marcus Herz och Andreas Ottemo. *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity*. New York: Routledge, 2018, s. 15.

⁵ Företeelsen är inte unik för Svenska kyrkan. I ett inlägg från en romersk-katolsk kontext konstaterar antropologen Mary Douglas: ”so much has been said on the subject of women priests, gender, sacramental reality and signs, that the subject would seem to be exhausted.” Mary Douglas, ”The Gender of the Beloved”, *The Heythrop Journal*. Vol. 36, no. 4 (1995): s. 397.

handlat om varför kvinnor kan, eller inte kan, bör eller får vara präster, och vad de i så fall istället bör göra i kyrkan, utifrån olika föreställningar om vad som uppfattats vara mer lämpligt och svarande mot kvinnliga egenskaper. Argumenten för och emot kvinnliga präster har alltså granskats, kvinnliga prästers erfarenheter av stöd och motstånd har skildrats, frågan om vilka grupper som drev frågan har analyserats, man har rekonstruerat hur det gick till när beslutet fattades och hur kyrkomötets uppfattning kunde växla, från nej till ja, efter ett enda år. Det finns också sammanställningar av hur inställningen i ämbetsfrågan påverkat utnämningar av biskopar och domprostar. Antologin *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940* har fördjupat och nyanserat frågeställningar om kristendom och manlighet; i den ingår också studier av prästmanligheter.⁶ Men där finns inte någon analys av hur ämbetsdebatten i Svenska kyrkan speglade uppfattningar om prästens manlighet.

Motståndarna mot ett prästämbete för både män och kvinnor har ibland samverkat, ibland varit oeniga. Argumenten har skiftat något över tid och mellan olika grupper och kyrkliga traditioner. När prästämbetet öppnades för kvinnor i Svenska kyrkan 1958 påbörjades en process som ledde till en positionsförskjutning för dem som motsatte sig kvinnliga präster: från att vara en normal majoritetsposition kom denna uppfattning med tiden att framstå som en allt mer extrem minoritetsposition.⁷ De som ville bevara ett exklusivt manligt prästämbete blev en samtidigt synlig och marginaliserad grupp, istället för att som tidigare vara en osynlig och dominerande grupp. Om argumenten för prästämbetets fortsatta manlighet förändrades under tiden denna positionsförskjutning pågick, finns inte kartlagt.

Syfte, frågeställningar och disposition

I denna avhandling granskas konstruktioner av maskuliniteter i debatten om prästämbete och kön i Svenska kyrkan. Syftet är att tydliggöra teologiska motiveringar till varför manligt kön uppfattats vara en nödvändig förutsättning för prästämbetet. Annorlunda formulerat: Vilka är argumenten för maskulinitet som en soteriologisk

⁶ Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Lund: Nordic Academic Press, 2008.

⁷ Sten Hidal skriver i en artikel i *Signum*, med anledning av 50-årsjubileet av ämbetsreformen, att minnesbilden av kyrkomötet 1958 präglas av motståndarsidans totala förlust. Han beskriver utvecklingen: "För femtio år sedan var motståndarna en respekterad och ansedd minoritet av inte så liten omfattning, vars åsikter togs på allvar. Nu är de reducerade till en knappast märkbar grupp och deras åsikter avfärdas som närmast löjeväckande, i varje fall helt orimliga. För femtio år sedan fanns insikten, även bland ivriga anhängare av reformen, att de andra dock företrädde det som alltid varit kyrkans uppfattning. Nu saknas denna insikt och femtioårsminnet kan därför firas med all triumfalism. Jasidans seger har blivit så total att de inte själva orkar bära den." Sten Hidal, "När Svenska kyrkan fick kvinnliga präster". *Signum*. Nr. 5 (2008): s. 35–42.

signifikant och – den än mer brännande frågan – går det att visa att prästämbetets maskulinitet *är* en soteriologisk signifikant?⁸

Följande frågeställningar kommer att undersökas: Vilka maskulinitetsideal – och femininitetsideal – formulerades och legitimerades i debatten? Hur framställdes maskuliniteter och särskilt prästmaskuliniteter? Finns det ett samband mellan ämbetsfrågan och oron för en feminisering av kristendomen? Vilka framställdes som legitima representanter för Svenska kyrkan i denna fråga och vilka diskurser användes för att förstärka argumenten för ett prästämbete, fortsatt reserverat för män?

Avhandlingen omfattar åtta kapitel. I detta inledande kapitel tecknas, efter syfte och frågeställningar, en bakgrund till ämbetsfrågan i Svenska kyrkan. Frågan sätts sedan in i ett mer övergripande perspektiv om kristendom och kön i ett föränderligt samhälle och kapitlet avslutas med en forskningsöversikt. I kapitel två presenteras avhandlingens material. Inledningsvis argumenteras för att avgränsa ett omfattande material till att avse främst kyrkomötesprotokoll. Därpå beskrivs kyrkomötesprotokollets form och formalia, samt kyrkomötesinstitutionens framväxt, förändringar och problematiserade representativitet i Svenska kyrkan. Sist i detta andra kapitel tecknas kort de tre kyrkomöten som undersöks i avhandlingen. Där beskrivs kyrkomötenas sammansättningar och utfall vid röstning i ämbetsfrågan; också frågan om omsättning av ledamöter mellan olika kyrkomöten diskuteras. Kapitel tre rymmer, efter en kort introduktion till forskning om maskuliniteter, en genomgång av avhandlingens teoretiska utgångspunkter. Dessa utgörs av teorier om makt, kön och prästämbete. Metodavsnittet presenterar några diskursanalysbegrepp, samt hur metaforer kan användas för att tolka det mindre kända med hjälp av det kända. Därmed har avhandlingens material, teorier och metod introducerats och analysen kan ta vid. De följande fyra kapitlen är strukturerade efter några centrala teman som var återkommande under debatterna. Dessa teman avhandlar på olika sätt den nödvändiga manligheten och utgör samtidigt, i vissa fall, en metadebatt kring kyrkomötets maktordningar och legitimitet. Varje kapitel har en kort inledning där teoretiska perspektiv aktualiseras och en överblick ges över de frågeställningar som ska behandlas. Inledningen kan i någon utsträckning föregripa resultat som följer i kapitlet, men syftar till att ge läsaren möjlighet att förstå disposition och avgränsning av tematik. Kapitel fyra följer hur våldsmetaforer, makt och maktmotstånd användes i debatterna, samt hur dessa företeelser anknyter till prästämbete och kön. Kapitel fem handlar om de olika anspråk på representation och legitimitet som framställdes av företrädare för olika fromhetstraditioner och andra grupperingar. I detta kapitel granskas också vilka grupper och argument som inte ansågs legitima och hur olika delegitimerande strategier användes. I kapitel sex undersöks argumenten för prästämbetets manlighet och hur den manliga särarten förstods, samt vilka maskuliniteter som problematiserades. Kapitel sju analyserar hur ideala respektive

⁸ Begreppet "soteriologisk signifikant" avser något som inom en viss religiös tradition anses vara av frälsningsavgörande betydelse.

problematiserade femininiteter framställdes, och varför detta uppfattades vara relevant för innehav av prästämbetet. I avhandlingens avslutande och åttonde kapitel sammanfattas de tidigare kapitlens resultat och en konstruktiv ansats tar vid. Kristendomens potential för att destabilisera statiska könshierarkier prövas med hjälp av tolkningsnycklar som lånas från begrepp som karneval och intersexualism. Ämbetsdebattens strikta könsbinaritet problematiseras, utifrån teologiska reflektioner kring prästens könsöverskridande representation av både brudgum och Kristi brud i gudstjänsten. Där ges också förslag till ett möjligt sätt att besvara frågan om maskulinitet är en soteriologisk signifikant, och vilken konsekvens det svaret kan få.

Ämbetsfrågan i Svenska kyrkan

En översikt

Manliga präster har alltid funnits i Svenska kyrkan. Frågan om att öppna prästämbetet för kvinnor aktualiserades under det tidiga 1900-talet i samband med rösträttsdebatten och en växande opinionskrav på att kvinnor skulle beviljas tillträde till högre utbildning och statliga ämbeten.⁹ 1919 tillsatte justitiedepartementet en utredning om utökad behörighet för kvinnor till civil statstjänst. Samma år kom en riksdagsmotion om att utökad behörighet också borde innefatta prästämbete och teologisk lärartjänst vid universitet. Biskopsmötet tillsatte med anledning av motionen en egen utredning om kvinnors deltagande i kyrkligt arbete. Den debatt som följde pågår sedan snart 100 år. Att ett politiskt utifrån kommande initiativ resulterade i att kyrkan tillsatte en egen utredning, kom att bli ett mönster som skulle upprepas. De kyrkliga försöken att hitta andra arbetsformer för kvinnor än prästens möttes inte med något större politiskt intresse, vilket var ett annat återkommande mönster.

Den första riksdagsmotionen om kvinnors behörighet till prästerlig tjänst väcktes alltså 1919. Motionen resulterade i ett betänkande som lades fram 1923 och föreslog att kvinnor skulle kunna inneha prästtjänst, dock med vissa restriktioner.¹⁰ Betänkandet avstyrktes av samtliga domkapitel samt Stockholms stads konsistorium. Debatten om prästämbete och kön intensifierades genom högkyrklighetens framväxt under tidigt 1900-tal och denna riktning ökade inflytande. Den förändrade syn på kyrka och ämbete som följde i högkyrklighetens spår, fick till följd att nya argument för prästämbetes nödvändiga manlighet introducerades. Utgångspunkten var främst

⁹ Hur Svenska kyrkan argumenterade under pågående förändringar skildras av Eva Åsbrink i *Genom portar*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1959. Se också Inger Hammar, "Den svårerövrade offentligheten. Kön och religion i emancipationsprocessen. Varför var det så svårt för kvinnorna att erövra offentligheten?" *Tidskrift för genusvetenskap*, nr. 2 (1998): s. 16–28.

¹⁰ Exempelvis skulle en kvinna inte få inneha prästtjänst i en församling där det inte fanns minst två prästtjänster; en av dessa tjänster skulle innehas av manlig präst. SOU 1923:22, *Betänkande och förslag i fråga om kvinnors tillträde till statstjänster. Kvinnas behörighet att inneha prästerlig och annan kyrklig tjänst*.

kvinnans annorlundaskap och varför hon inte kunde vara präst; inte vilka förutsättningar som gjorde det möjligt för mannen att vara präst. I en del av den teologiska reflektionen kring könsskillnader drevs uppfattningen att kyrkan försvarade kvinnan mot samhällets ökande krav på hennes insatser utanför hemmet.¹¹ Mot detta stod en utvecklingsdiskurs som betonade att både män och kvinnor behövdes inom olika samhällsområden; antingen av rättviseskäl eller på grund av att de var olika och därför kunde komplettera varandra. Inom kyrkan uppfattades särskilda behov av kvinnans kompletterande olikhet finnas inom områdena själavård och förkunnelse; främst behövdes sådana insatser för att överbrygga samtida kvinnors främlingskap inför kristen tro. Argumenten om könsskillnader, och deras omfattning och önskvärda inflytande, användes både för och emot ämbetsreformen i debatten.

När kyrkomötet 1958 beslutade att öppna prästämbetet för kvinnor hade frågan varit föremål för diskussion, framför allt vid två tidigare kyrkomöten.¹² 1938 lyftes frågan i samband med att en utredning föreslogs se på förutsättningarna för att utforma en särskild kyrklig tjänst för kvinnor. Även om det vid detta tillfälle inte handlade om en prästerlig tjänst, kom en stor del av debatten i plenum att handla om kvinnliga prästers vara eller icke vara. 1957 var frågan åter uppe till behandling i kyrkomötet och denna gång var det direkt utsagt att det handlade om prästämbetet. 1957 röstade kyrkomötet nej. Att det rådde oenighet i frågan framgår av att det – utöver utskottets förslag – förelåg ytterligare tre olika motiveringar för att avvisa förslaget. Den motivering som erhöll flest röster var skriven av biskop Helge Ljungberg och framhöll att beslut inte borde fattas innan man nått större ”enighet och klarhet”.¹³ 1958 lades frågan på nytt fram inför kyrkomötet, som denna gång röstade ja. Med anledning av beslutet grundades, direkt efter kyrkomötet, samarbetsorganet Kyrklig samling kring bibeln och bekännelsen, med biskop Bo Giertz som centralgestalt. Syftet var att samla de fromhetsriktningar som motsatte sig ämbetsreformen.¹⁴

¹¹ Resonemanget förekommer också i kristna sammanhang utanför Svenska kyrkan. I debatten om ämbete och kön har exempelvis teologen Hans Urs von Balthasar beskrivit den romersk-katolska kyrkans betydelse inom samma område: “Because of her unique structure, the Catholic Church is perhaps humanity's last bulwark, of genuine appreciation of the difference between the sexes.” Hans Urs von Balthasar, “Retrieving the Tradition. Women Priests? A Marian Church in a Fatherless and Motherless Culture”. *Communio* 22, *International Catholic Review* (1995): s. 168 f.

¹² 1951 och 1953 berördes ämbetsfrågan kortfattat i kyrkomötet med anledning av två motioner, men de utförliga debatterna i plenum fördes 1938, 1957 och 1958.

¹³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 139. Helge Ljungberg (1904–1983) var biskop i Stockholms stift 1954–1971.

¹⁴ I allmänhet – och i fortsättningen i denna avhandling – kallat enbart ”Kyrklig samling”. Förberedelserna inför bildandet av Kyrklig samling beskrivs i Dag Sandahl, *En annan Kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*. Helsingborg: Gaudete, 2018, s. 96 ff. Bo Giertz (1905–1998) var biskop i Göteborgs stift 1949–1970.

De första kvinnorna prästvigdes i Svenska kyrkan 1960. I samband med att prästvigningarna tillkännagavs publicerade Kyrklig samling riktlinjer, vilka har kommit att bli kända under beteckningen "17 punkter".¹⁵ Av de 17 punkterna handlade de första åtta om hur manliga präster skulle förhålla sig till en kvinnlig kollega, punkt nio om hur domkapitelsledamöter borde agera och punkterna tio till sjutton var avsedda att fungera som vägledning för lekfolket.¹⁶ Punkterna mötte visst motstånd och upphovsmännen anklagades för att nedvärdera kvinnor. De kritiserades också för att de valde att stanna kvar i den kyrka de menade fattat ett så avgörande felaktigt beslut. Undertecknarna anförde å sin sida att det var en fråga om trohet mot kyrkan att stanna kvar.

Biskopsmötet tillsatte 1964 en kommission för att gå igenom de grundläggande problemen i fråga om bibelsyn. En utgångspunkt var frågan om hur man kunde komma till motsatta uppfattningar i ämbetsfrågan och samtidigt hävda att man utgick från Bibeln. Diskussionerna kring bibelsyn och ämbetsyn fortsatte under 1970-talet, utan att några tydliga ställningstaganden gjordes i dessa frågor. Parallellt diskuterades om prästvigning av kvinnor ägde giltighet, frågan om särvigningar och vilka krav och friheter som gällde dem som menade att prästämbetet skulle vara förbehållet män.¹⁷

¹⁵ De 17 punkterna finns exempelvis publicerade i "Riktlinjer utarbetade av Kyrklig Samling." *SPT*. Nr. 4 (1960): s. 56–58, och *Nya Väktaren*. Nr. 2 (1960): s. 19–22.

¹⁶ 1978 kommenterade biskop Bo Giertz de 17 punkterna och hur råden fungerat: "Det blev en av de första uppgifterna som Samarbetsrådet Kyrklig Samling kring Bibeln och Bekännelsen fick ta på sig: att tänka igenom vilka situationer som kunde uppkomma och ge råd om hur man skulle handla i dem. Det var ingen lätt uppgift. När jag nu efter arton år ser tillbaka på resultatet, tycker jag nog att erfarenheten har visat, att vi ganska väl lyckades förutse de problem som skulle uppkomma och att de råd, som gavs, har visat sig riktiga." I Bo Giertz. "De sjutton punkterna efter arton år." *SPT*. nr. 7 (1978): s. 117. Dag Sandahl beskriver de 17 punkterna som medialt katastrofala och att de mötte våldsamma reaktioner: "[de] kunde tolkas som ett allmänt uppviglande upprop för kyrklig bojkott. Och så kom de att tolkas." Dag Sandahl, *En annan Kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*. Helsingborg: Gaudete, 2018, s. 185.

¹⁷ Särvigning var en ordning för manliga prästkandidater som inte ville prästvigas tillsammans med kvinnliga prästkandidater, eller som inte ville prästvigas om någon man vid samma vigningstillfälle hade valt att ha en assistent som var kvinna. Särvigningen kunde antingen genomföras som en särskild gudstjänst för en/flera manliga prästkandidater i hemstiftets domkyrka, alternativt kunde denne/dessa prästvigas i ett annat stifts domkyrka tillsammans med manliga prästkandidater vid ordinarie vigningsgudstjänst. Förutsättningen var då att denna enbart omfattade män, vilket innebar att enskilda manliga prästkandidater ibland fick vänta på vigning tills ett tillfälle som uppfattades vara möjligt erbjöds. 1976 beskriver *SKT* att båda dessa ordningar förekom vid vårens prästvigningar: "samtliga 13 stift utom Linköping anordnar en enda prästvigning. Det innebär att om det förekommer kvinnliga kandidater prästvigs de tillsammans med sina manliga kollegor. I Linköping blir det emellertid två skilda högtider på samma dag. Några av de manliga prästkandidaterna motsätter sig nämligen gemensam prästvigning med kvinnor." Och vidare: "I Västerås, där man ordnar en enda gemensam prästvigning för kvinnor och män, löser man ett liknande problem på ett annorlunda

Det senare reglerades i den så kallade samvetsklausulen, vilken var en motivförklaring till lagen om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst.¹⁸ Den gav motståndare till ämbetsreformen viss möjlighet att avstå samarbete med präster som var kvinnor.

1990 tillsattes en samtalsgrupp med namnet Kyrka – ämbete – enhet, för att komma överens om former för fortsatt samexistens i kyrkan mellan grupperingar med olika uppfattningar i ämbetsfrågan.¹⁹ Arbetet resulterade i en rapport som kom att bli omdiskuterad och som senare föranledde biskopsmötet att göra ett uttalande om villkoren för prästvigning i Svenska kyrkan.²⁰ Biskoparnas uttalande från 1993 lyder:

sätt. En präst som får sin framtida tjänstgöring i Falun i Västerås stift, prästvigs bland enbart manliga kollegor i Göteborgs stift." I "100 nya präster till kyrkan i vår." *SKT*. Nr. 21–22 (1976): s. 310. Också den omvända ordningen förekom. *Nya väktaren* skrev 1965 om biskop Ivar Hylander i Luleå som hade lovat en kvinnlig prästkandidat prästvigning: "Men när han även lovat prästviga några kandidater av maskulint kön, fann han det naturligt efterhöra, om de hade något emot att bli ämbetsvigda med en kvinna. Då de försäkrade sig icke önska det, meddelade biskopen fr. Gustafsson, att hennes vigning fick anstå en tid, och däremot hade hon ingenting att invända." "Reflexioner. 1. En klok biskop." *Nya Väktaren*. Nr. 1 (1965): s. 14. I detta exempel kan möjligen anföras att det var den kvinnliga kandidaten som fick sin vigning vid ett sär-tillfälle. Prästen Gunnar Rosendal, som var en högkyrklig centralgestalt, förklarade i en intervju att särvigningar inte behövdes: "- Kvinna kan alltså inte bli vigd till präst, det är det avgörande för min inställning. Tidigare har man kanske tänkt, lite dunkelt, att kvinnors medverkan kan äventyra min egen vigning. Det tror inte jag." Intervju av P. D. Lindeberg i *Sydsvenska Dagbladet* den 1/12, 1977: "Fader Gunnar förklarar sig: Särvigning behövs inte. Kvinna kan inte bli präst." Den 18–19 april 1977 enades biskopsmötet om nya riktlinjer, enligt vilka särvigningar bara ska hållas i undantagsfall: "Där gemensam vigning ej kan ske, må vigning i vissa fall äga rum genom annan biskops försorg. Undantagsvis må därutöver annan ordning kunna tillämpas i stift, där förhållandena så påkallar.", i "Biskoparna och kvinnoprästfrågan." *SKT*. Nr. 21–22 (1977): s. 311.

¹⁸ Lagen (1958:514) om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst upphävdes vid utgången av år 1982. Bakgrunden till beslutet finns beskrivet i SOU 1981:20. Angående möjligheterna att ändra motiv till lagstiftning skriver utredaren: "En omprövning av samvetsklausulen, som alltså är vad riksdagen har begärt, innebär att upphäva eller ändra ett motivuttalande till 1958 års lag. Detta förutsätter en lagstiftningsåtgärd. Liksom man inte kan upphäva eller ändra ett motivuttalande utan en lagstiftningsåtgärd, kan man inte heller tillföra några nya motivuttalanden utan en lagstiftningsåtgärd." SOU 1981:20, *Kvinnoprästutredningen. Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i Svenska kyrkan: Betänkande*, s. 86.

¹⁹ Samtalsgruppen tillsattes vid årsskiftet 1989/90 och hade följande sammansättning: Från arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse diakonissan syster Inger Johnsson, docent Mereth Lindgren och kontraktsprost Kjell Petersson; från Svenska kyrkans fria synod kontraktsadjunkt Göran Beijer, syster Marianne Nordström och kontraktsprost Dag Sandahl; från Biskopsmötet biskoparna Jonas Jonson och Henrik Svenungsson samt biskopsmötets sekreterare Ragnar Persenius; från Svenska kyrkans centralstyrelse kurssekreterare Monica Andersson, kontraktsprost Christina Odenberg och kyrkosekreterare Gösta Wrede. Henrik Svenungsson var gruppens ordförande.

²⁰ *Kyrka – ämbete – enhet: Rapport från en samtalsgrupp utsedd av arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelse, biskopsmötet, Svenska kyrkans Centralstyrelse och Svenska kyrkans fria synod*. Uppsala, 1993.

Som biskopar har vi ansvar för enheten i kyrkan och för att alla skall kunna känna absolut trygghet i kyrkans själavård. Det innebär att vi kommer att prästviga endast den som inte underkänner giltigheten i andra prästers vigning och sakramentala handlingar i vår kyrka. Varje präst är kallad att i liv och arbete söka fördjupad och synlig enhet i bekännelse och gudstjänst inom vår kyrka.²¹

Uttalandet ledde till protester från dem som företrädde uppfattningen att prästämbetet i Svenska kyrkan skulle vara reserverat för män. Med detta uttalande förändrades också situationen avseende hemvist och villkor för dessa grupper.²² En förskjutning från normal majoritetsposition till marginaliserad och icke önskvärd minoritetsposition hade skett; en förskjutning som tagit ungefär 70 år.

Svenska kyrkans hållning i ämbetsfrågan framstår idag som paradoxal: Den är en ickefråga, men samtidigt en ständigt närvarande och i olika sammanhang aktiverad hotbild. De som öppet motsätter sig ett prästämbete för kvinnor prästvigs inte i Svenska kyrkan och kan – om de redan innehar en kyrklig vigningstjänst – inte erhålla vissa typer av tjänster. Därmed reduceras deras möjligheter att utöva inflytande, i alla fall som ämbetsbärare. Men samtidigt varnas för att deras inflytande i Svenska kyrkan kvarstår och kan komma att öka. Det senare är ett återkommande argument, exempelvis i samband med kyrkovalet.²³ Olika kyrkopolitiska grupperingar lyfter i sådana sammanhang fram att (särskilt) deras maktinnehav är av avgörande betydelse, för att hindra personer med oönskad ämbetssyn från att återta inflytande.

²¹ Biskoparnas uttalande återges exempelvis i "Kyrka – Ämbete – Enhet." *SPT*. nr. 35 (1993): s. 611–612.

²² Hur uppfattningar i ämbetsfrågan påverkat vilken praxis regeringar följt i kyrkliga utnämningsfrågor har granskats av kyrkohistorikern Rune Imberg. Han finner att vissa fromhetsriktningar missgynnats och att ämbetsfrågan på ett tydligt sätt påverkat vilka som utnämnts till biskopar och domprostar: "Den märkliga situationen har alltså inträffat, att gammalkyrkliga, lågkyrkliga och högkyrkliga miljöer har fostrat fram skaror av präster. Men de präster från dessa kretsar som utnämnts till biskopar och domprostar är till största delen sådana, som teologiskt sett brutit med sin bakgrund." Rune Imberg, *Biskops- och domprostutnämningar i Svenska kyrkan 1866–1989*. Lund: Lund University Press, 1991, s. 94. Också historikern Ulrika Lagerlöf Nilsson har analyserat utnämningar av biskopar i Svenska kyrkan, och funnit att inställningen i ämbetsfrågan påverkat möjligheten att bli utnämnd. Ulrika Lagerlöf Nilsson, *Med lust och bävan: Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet*. Diss., Göteborgs universitet, 2010.

²³ Ett exempel på detta återfinns i det socialdemokratiska valprogrammet inför kyrkovalet 2017, där människor uppmanades engagera sig kyrkopolitiskt för att: "vi behöver bli fler som står upp mot homofobi, kvinnoprästmotstånd och värnar människovärdet". (Här citerat ur *Dagen* den 5 oktober 2016.) Denna skrivning ändrades efter kritik och kom istället att lyda: "Men vi behöver bli fler som står upp för allas lika värde och rätt, för att HBTQ-personer ska mötas med respekt och alltid ha samma möjligheter som alla att delta i kyrkliga handlingar och för att motståndet mot kvinnliga präster ska upphöra." [Hämtad 2017-09-10 från sidan www.blikyrkopolitiker.se] Sidan är inte längre tillgänglig, men skrivningen kan läsas i följande artikel i *Världen idag*: <https://www.varldenidag.se/nyheter/s-kampanj-ska-motverka-hot-i-svenska-kyrkan/Bbbpjf!IsayPdIFv2dIG2I5loIaeQ/>

Ämbetsfrågans kontext

Problematiserad kristen manlighet

Historikern George L. Mosse beskriver att den moderna maskulina stereotypen föddes under andra hälften av 1700-talet, och ersatte de aristokratiska mansideal som tidigare varit normerande.²⁴ Denna maskulina stereotyp utgick från mannens kropp och den tåliga och tränade manskroppen blev ett ideal för hela civilisationen, också för dess moraliska värden.²⁵ Mosse ser ett samband mellan konstruktionen av den maskulina stereotypen och det framväxande borgerliga samhället. Den hårda och starka manskroppen blev en perfekt symbol för trygghet i en tid av förvandling: "Modern society needed order, but it needed a certain dynamic as well. Social hierarchies were being challenged by the new forces unleashed by the industrial revolution."²⁶ Denna mer aggressiva och aktiva stereotypa maskulinitet kom att influera också kristna män.

Parallellt med kvinnors kamp för rösträtt och tillträde till det offentliga rummet, samt diskussionen om kön och prästämbete, hade kyrkan i det tidiga 1900-talets Sverige att möta företeelser som industrialisering, urbanisering, sekularisering, nya naturvetenskapliga upptäckter, väckelserörelsernas framväxt, arbetarrörelsen och historisk-kritisk bibelforskning. Flera av dessa företeelser växelverkade och bidrog till en förskjutning av religionen, från den offentliga arenan till hemmet, vilket främst uppfattades vara kvinnans ansvarsområde. Samtidigt kom manlighet att knytas till just det offentliga rummet, vilket förstärkte en motsättning mellan manlighet och kristendom. Tidigare allmänkristna ideal som fromhet, tålmodighet och ödmjukhet började betraktas som kvinnliga. Manlighet kom närmast att uppfattas stå i motsatsställning till kristendomen. Mot den förläste och veke borgerlige mannen stod föreställningar om en ursprunglig och naturlig maskulinitet, präglad av muskler, aggressivitet och handlingskraft. Prästycket betraktades, enligt samma logik, som feminint i relation till de mer manliga kroppsarbetena.

Problemställningen var dock på intet sätt ny, utan fanns sedan tidigare formulerad under begreppet *Muscular Christianity*.²⁷ Detta betecknar de olika rörelser som uppstod under 1850-talet i England och har senare efterföljare, exempelvis i den kristna amerikanska mansrörelsen Promise Keepers. "Muscular Christianity can be defined as a Christian commitment to health and manliness [...]", skriver historikern Clifford

²⁴ George L Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford Univ. Press, 1996.

²⁵ Ibid., s. 5.

²⁶ Ibid., s. 34.

²⁷ En bakgrund tecknas bl.a. av Donald E. Hall, *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Senare forskning har betonat att samspelet var komplext och inte så schematiskt som tidigare antagits. Se också Alexander Maurits, *Den vackra och erkända patriarkalisten: Den lundsiska högkyrklighetens präst- och mansideal*. Diss., Lunds universitet, 2011, s. 24 f.

Putney i *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*.²⁸ Rörelsen hade en utgångspunkt hos författarna Thomas Hughes och Charles Kingsley, vilka under senare delen av 1800-talet gav uttryck för uppfattningen att den anglikanska kyrkan blivit för vek och feminin.²⁹ De föreskrev en rad åtgärder för att komma till rätta med problemet och deras idéer spreds till USA. Putney beskriver hur de protestantiska kyrkorna under perioden 1880–1920 i USA startade olika aktiviteter för att intressera pojkar och män för kristendomen.³⁰ Som argument för att protestantismen feminiserats, framhölls att fler kvinnor än män deltog i gudstjänster. En annan orsak till feminisering menade man bero på att Jesus framställdes på ett vekt och sentimentalt sätt som stötte bort män.³¹

Muscular Christianity-rörelsen betonade att kristna män skulle vara muskelstarka och de förde, för att uppnå detta syfte, samman religion och idrott. Framväxten av nya arbeten som krävde mindre fysisk ansträngning ledde till oro för manlig degenerering. För att motverka medelklassens övercivilisering började man lyfta fram värdet av träning, friluftsliv och camping. Stadslivet – och en rad andra företeelser som uppfattades hota manligheten – kritiserades; exempelvis ansågs det olämpligt att pojkar hade kvinnliga lärare.³² När rörelsens inflytande började avta under 1920-talet hade de protestantiska kyrkorna fortfarande fler kvinnliga än manliga medlemmar, men männens positioner hade stärkts och deras inflytande ökat. Även om rörelsens inflytande avtog, menar Putney att några av dess grundtankar lever kvar i dag, i rörelser som *Promise Keepers* och i de idrottsprogram som fortsatt finns vid kristna amerikanska universitet.³³

²⁸ Clifford Putney, *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, s. 6.

²⁹ Donald E. Hall, i *Muscular Christianity, Embodying the Victorian Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 9: "For Kingsley, Hughes, and others of the period, 'manliness' was synonymous with strength, both physical and moral, and the term 'muscular Christianity' highlights these writers' consistent, even insistent, use of the ideologically charged and aggressively poised male body". Michael S. Kimmel beskriver på sidan 177 i *Manhood in America: A Cultural History* hur boktitlar som *The Manliness of Christ* (1900), *The Manly Christ* (1904), *The Manhood of the Master* (1913) och *The Masculine Power of Christ* (1912) framställer Jesus som en muskulös snickare: "whose manly resolve challenged the idolaters, kicked the money changers out of the temple, and confronted the most powerful imperium ever assembled."

³⁰ Putney, *Muscular Christianity*. Enligt Putney används "Muscular christianity" första gången 1857 i en recension av den brittiske författaren Charles Kingsleys roman *Two Years Ago* (1857).

³¹ Se också Colleen M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, s. 4f.

³² Uppfattningen om det olämpliga för pojkar att undervisas av kvinnliga lärare fanns även i Sverige. Exempelvis skriver Göran Sparrlöf om saken i *Vi manliga lärare. Folkskolans lärare och lärarinnor i kamp om löner och arbetsområden 1920–1963*. Diss., Linköpings universitet, 2007.

³³ Putney, *Muscular Christianity*. Angående *Promise Keepers* finns en bred litteratur om deras uppfattningar om kristen manlighet, och även om "Post Promise Keeper"-manlighet. Se John P. Bartkowski, *The Promise Keepers: Servants, Soldiers, and Godly Men*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2004; Dane S. Claussen, *The Promise Keepers: Essays on Masculinity and*

Kyrkohistorikern Anders Jarlert har nyanserat bilden av Kingsleys muskulära fromhet genom att visa att den inte stod i motsatsställning till kvinnlig fromhet utan till asketisk.³⁴ I detta sammanhang hänvisar Jarlert till bredden i Kingsleys författarskap och boken *Out of the Deep*, vilken närmast kan räknas till genren uppbyggelselitteratur. Om Kingsleys tro, som den kommer till uttryck i detta verk, skriver Jarlert: "Hans kristendom är i denna bok inte muskulär, utan snarare en 'manlig' tro i ordets paulinska mening, och boken kunde därför läsas likaväl av kvinnor som av män."³⁵

Historikern Jonas Liliequist har noterat att det finns väsentliga skillnader i hur manlighetsideal uppfattas i olika kulturer och tider.³⁶ Exempelvis skiljer sig ett skandinaviskt mansideal från ett sydeuropeiskt i synen på sexuella relationer. Det som uppfattas som manligt i den ena kulturen gör det inte nödvändigtvis i den andra. Idealen från en anglosaxisk rörelse som Muscular Christianity kan alltså inte direkt översättas till en svensk kontext, även om delar av idéinnehållet uppvisar stora likheter. Idéhistorikern Lena Eskilsson beskriver olika manlighetsideal som fanns i Sverige vid sekelskiftet 1900.³⁷ Ett ideal handlade om den heroiske vetenskapsmannen, hos vilken det fanns en tydlig koppling mellan borgerlig manlighet och nordlighet. Andra manlighetstyper var enligt Eskilsson: "den skötsamme arbetaren som kämpade

Christianity. Jefferson, N.C.; London: McFarland Publishers, 2000; Dane S. Claussen, *Standing on the Promises: The Promise Keepers and the Revival of Manhood*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1999; Ryan Harper, "New Frontiers: Wild at Heart and Post-Promise Keeper Evangelical Manhood." *Journal of Religion and Popular Culture*. Vol. 24, no. 1 (2012): 97–112 samt James Verhoye, *The Samson Society and the Rhetoric of Authentic Christian Brotherhood*, 2015, ProQuest Dissertations and Theses. Susan Faludi skildrar, i reportageform, några av Promise Keepers deltagare och grundare i *Stäld: Förräderiet mot mannen*. Stockholm: Ordfront, 2000, s. 242 ff.

³⁴ Anders Jarlert, "En 'manlig' drottning med 'kvinnligt behag': Gränsöverskridande perspektiv på genus." *Kyrkohistorisk årsskrift*, 2010, s. 70.

³⁵ *Ibid.*, s. 71. Charles Kingsley, *Out of the Deep. Words for the Sorrowful*. London: Macmillan, 1885. Colleen Conway för ett liknande resonemang – kvinnlighet kan "mogna" och övergå i manlighet – när hon tolkar Galaterbrevet 3:28: "the passage draws on ancient ideas about an ideal state of unity or oneness in which there is 'no male and female' because there is only the masculine." Colleen M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, s. 79.

³⁶ Jonas Liliequist, "Från niding till sprätt. En studie i det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal", ingår i *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Anne Marie Berggren (red.), s. 73–94. Stockholm: Rapport, 99:4. Forskningsrådsnämnden, 1999.

³⁷ Lena Eskilsson, "Manlighet och det nordliga rummet, i *Kulturella perspektiv*, nr. 1 (1996): s. 3–12. Etnologen Ella Johansson, som studerat mansideal bland skogsarbetare i Norrland under tidigt 1900-tal, urskiljer att det fanns två motsägelsefulla och samtidigt existerande mansideal också i en avgränsad grupp. Det fanns en "karl-maskulinitet", vilken innefattade ansvar för familj och egendom, och en "yngling-maskulinitet", som var ett led i en utvecklingsprocess mot den fullständigare maskuliniteten. Johansson beskriver en manlig livscykel där "giftermålet var den faktor som förvandlade en ung man till 'riktig karl' och därmed också till hushållsföreståndare." Ella Johansson, *Skogarnas fria söner: Maskulinitet och modernitet i norrländskt skogsarbete*. Stockholm: Nordiska museet, 1994, s. 161.

för framtid och modernitet och den strävsamme bonden som ärade Gud och fosterland.”³⁸ Den ideala medelklassmanligheten beskrevs vara utrustad med bl.a. fysisk styrka, uthållighet, målmedvetenhet och disciplin.³⁹ Naturvetenskapernas framväxt var en viktig del i det industriella genombrottets Sverige och vetenskapsmannen framställdes ofta som en hjälte. Men det var naturvetenskaperna som representerade framsteg och tillväxt, inte humaniora eller teologi. Även om teologin dominerades av män, kunde den inte tjäna som förstärkning av en kristen manlighet som kanske var ifrågasatt.

Ett annat sätt än att framhålla kristendomens manlighet handlade om att visa på skillnader mellan mäns och kvinnors tro och tvivel. I artikeln ”Det manliggörande tvivlet” återger historikern David Tjeder hur tvivel och troskriser kom att uppfattas vara exklusivt manliga erfarenheter under det tidiga 1900-talet.⁴⁰ En bakgrund var naturalismens framväxt och kristendomskritik, vilka i kombination med tysk bibelkritik utlöste troskriser för många prästkandidater i mötet med teologiska studier. Tjeder analyserar hur kända kristna mäns trosutveckling skildras. Det övergripande mönstret handlar om att växa från en enkel barnatro till en mogen tro genom att utstå svåra prövningar, särskilt under universitetsåren. Troskriserna skilde männens tro från kvinnors tro; tvivlet gjorde männen till män. Genom att osynliggöra kvinnors troskamp – vilket underlättades av att tvivlen var framsprungna ur universitetsstudier kvinnor knappast ägde tillträde till – kunde tvivlet göras till något specifikt manligt. Tjeder visar också att unga mäns tvivel lyftes in i en homosocial kristen tradition, där män fick hjälp av andra män för att övervinna troskriserna.⁴¹ I de fall kvinnor utgjort stöd för männen under dessa perioder omnämns inte detta: Kvinnor framträder främst som kön, inte som själasörjare eller trossyskon som delade tvivel.⁴² Tjeder lyfter också fram den betydelse begreppet ”karaktär” fick för borgerlighetens män under 1800-talet. Han beskriver det som att: ”Karaktären var det mest centrala manligt kodade

³⁸ Lena Eskilsson, ”Manlighet och det nordliga rummet”. *Kulturella perspektiv*, nr. 1 (1996): s. 3.

³⁹ *Ibid.*, s. 4.

⁴⁰ David Tjeder, ”Det manliggörande tvivlet”. I *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.). Lund: Nordic Academic Press, 2008, s. 93–119. Liksom karaktären stängde troskampen ute kvinnor och män i andra samhällsklasser, då dessa inte mötte de prövningar som utlöste troskriser. David Tjeder, ”Borgerlighetens sköra manlighet”, i *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Jørgen Lorentzen och Claes Ekenstam (red.), s. 48 f. Möklinta: Gidlund, 2006.

⁴¹ Tjeder. ”Borgerlighetens sköra manlighet”, s. 48 f.

⁴² Det finns dock undantag, exempelvis beskriver Bo Giertz en situation där en döende man får hjälp att hitta ut ur tvivel och ångest av en kvinna, i *Stengrunden: En själavårdsbok*. Stockholm: Verbum, 1974.

begreppet under 1800-talet".^{43 44} Denna manliga karaktär var ständigt utsatt för olika hot, samtidigt som den utgjorde motiveringen till mannens maktanspråk. Den mödosamt frammejslade karaktären skilde den rationellt handlande borgerlige mannen från kvinnor och andra män, främst aristokrater och arbetare. Dessa delade inte den borgerlige mannens självbehärskning, viljestyrka och andra egenskaper som knöts till karaktärsbegreppet. Tjeder beskriver vidare att det fanns ett nära samband mellan manlighet och nytta i en svensk kontext.⁴⁵ Nyttoidalet kommer också till uttryck i populära religiösa texter, i vilka män uppmanades ha kontroll över sina passioner och vara goda samhällsmedborgare.⁴⁶

Anders Jarlert framhåller i en studie att drottning Victoria beskrevs som både manlig och kvinnlig och att frågan om kön är för komplex för att låta sig delas upp i enkla dikotomier. Fram till 1800-talet rörde sig kristna ideal över könsgränserna. Ingen föddes med en "manlig" tro utan både kvinnor och män kunde – och borde sträva efter att – uppnå en sådan.⁴⁷ När genuskategorierna blev könsbestämda blev de också begränsande och det kristna språkets könsöverskridande möjligheter upphörde. Jarlert kopplar denna förändring till övergången från uppfattningen om den mänskliga kroppen som enkönad till tvåkönad, vilket har beskrivits av historikern Thomas Laqueur.⁴⁸

Kön, offentlighet och förväntad fromhet

Historikern Inger Hammar har forskat om kvinnors inträde på offentliga arenor, och hur detta inträde problematiserades av kyrkliga företrädare som förespråkade hustavlans könssegregerade arbetsfördelning.⁴⁹ Ett brott mot denna arbetsfördelning uppfattades strida mot skapelseordningen och de roller – tolkade som kallelser – män och kvinnor hade att axla i hem, församling och samhälle. Hammar menar att den Lutherska kallelseläran utmanades när kvinnors insatser behövdes ute i samhället. Under sent 1800-tal gjordes en könsmärkt skillnad mellan engagemanget i kommunal respektive statlig offentlighet, där det uppfattades vara särskilt viktigt att den senare förbehölls män. De kommunala uppdragen kunde tolkas som en förlängning av

⁴³ David Tjeder, "Borgerlighetens sköra manlighet", i *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Jørgen Lorentzen och Claes Ekenstam (red.) Möklinta: Gidlund, 2006, s. 52.

⁴⁴ David Tjeder, *The Power of Character: Middle-class Masculinities, 1800–1900*. Diss., Stockholms universitet, 2003. Den period Tjeder analyserar ligger något tidigare än de kyrkomötesdebatter som utgör material i denna avhandling, men kan ändå belysa vissa förekommande resonemang

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., s. 134.

⁴⁷ Anders Jarlert, "En 'manlig' drottning med 'kvinnligt behag': Gränsöverskridande perspektiv på genus." *Kyrkohistorisk årsskrift*, 2010, s. 69.

⁴⁸ Thomas W. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1990.

⁴⁹ Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation." *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol. 62, nr. 2 (1996): s. 269–329.

hemmens uppgifter, varför kvinnor kunde ägna sig åt detta utan att det stred mot skapelseordningen: De gjorde inte något nytt, utan fortsatte utföra sina vanliga uppgifter men på något fler och expanderade arenor. Hammar synliggör offentlighetsbegreppets könsfixering och särskilt "den religiösa diskursens *mångtydiga* offentlighetsbegrepp."⁵⁰ Mannen var under den tid Hammar studerar – sent 1800-tal – en *persona publica* och ifrågasattes inte i denna roll. För kvinnan var däremot offentlighetsbegreppet förknippat med prostitution och negativt laddat.⁵¹ Om kvinnan blev en *persona publica* inträdde hon i en roll som var mannens, vilket stred mot skapelseordningens rollfördelning mellan könen. Även om kyrkans ställning undergrävdes av en tilltagande sekularisering, påverkade den Lutherska kallelseläran föreställningar om var mannens och kvinnans gärningar borde förläggas.

Samtidigt som prästen var en offentlig person kan frågor resas kring hur betydelsefull prästen uppfattats vara som deltagare i det offentliga samtalet. När David Tjeder ger exempel på de borgerliga röster som dominerade detta offentliga samtal, saknas prästen i hans uppräkningslista:

Borgarklassen, detta amorfa skikt av till exempel läkare, författare, journalister, politiker, affärsmän, konstnärer, fria intellektuella publicister och lärare, var under hela seklet en numeriskt obetydlig del av samhället; kring 3 procent av den totala befolkningen. Men det var en mycket mäktig minoritet, en som nästan helt ägde monopol på det offentliga talet.⁵²

Prästmannens betydelse i det offentliga samtalet förefaller alltså, enligt Tjeder, inte att höra till de viktigare. Trots att kyrkan framträdde med anspråk på att kunna bidra till att forma såväl karaktär som att ge vägledning om de skapelsegivna könsrollerna – där de senare uppfattades motivera en manlig överordning – ingick inte prästen i den mäktiga borgerliga minoritet som dominerade dessa arenor.

Den brittiske historikern Callum G. Brown menar att kristen fromhet ingick som obligatorium i konstruktioner av en respektabel femininitet fram till 1960-talet.⁵³ Det innebar att kvinnor upprätthöll kristna traditioner, vilka fortsatte prägla samhället, trots att männen sekulariserades. Brown beskriver varför det innebar svårigheter att bryta de förväntningar som fanns på kvinnlig fromhet:

It was difficult because a woman could not just "drop" religion as a man could; her respectability as a woman, wife and mother, whether she liked it or not, was founded on religion whether she went to church or not. For a woman, religion filled the same

⁵⁰ Inger Hammar, "Den svårerövrade offentligheten. Kön och religion i emancipationsprocessen. Varför var det så svårt för kvinnorna att erövra offentligheten?" *Tidskrift för genusvetenskap*, nr. 2 (1998): s. 17.

⁵¹ Spår av en likande föreställning finns kvar. "Mannen på gatan" ger delvis annorlunda associationer än "kvinnan på gatan".

⁵² Jørgen Lorentzen och Claes Ekenstam (red.), *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*. Möklinta: Gidlund, 2006, s. 49.

⁵³ Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800–2000*. London and New York: Routledge, 2009, s. 170–198. Brown utgår från en brittisk kontext men det finns anledning att anta att de mönster han blottlägger äger relevans också i Sverige.

place occupied by ignorance about sex.⁵⁴

Männens sekularisering hade redan fått till effekt att kristendomens ställning försvagats på politiska och ekonomiska maktarenor. Kristendomen marginaliserades ytterligare när förväntningarna på att en respektabel femininitet skulle inrymma element av fromhet upphörde.

Hustavlans ordningar

Den Lutherska hustavlans utövade länge ett stort inflytande i Sverige, inte minst reglerade den hur relationerna inom äktenskap och hushåll skulle organiseras. Kyrkohistorikern Hilding Pleijel har beskrivit hustavlans som en "patriarkalismens samhällsideologi".⁵⁵ Samhället var enligt hustavlans uppdelat i de tre stånden: Det andliga ståndet (*ecclesia*), hushållsståndet (*oeconomia*) och det politiska ståndet (*politia*).⁵⁶ Tanken byggde på den i Luthersk teologi grundläggande uppdelningen av människans roller inför Gud och inför människor; *coram Deo* och *coram hominibus*. Inför Gud är människor jämlika, inför andra människor har var och en sitt uppdrag att sköta och ansvaret för familjen utgör en kallelse, lika god som någon.⁵⁷ Treståndsläran byggde på en strikt hierarki med manlig överordning och Pleijel beskriver hur denna lära genomsyrade det svenska samhället, från reformationen till långt in på 1800-talet.⁵⁸ Det fanns under denna period exempel på enskilda präster som inte tog emot anmälan om lysning, om inte de blivande makarna uppvisade tillfredsställande

⁵⁴ Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800–2000*. London and New York: Routledge, 2009, s. 179.

⁵⁵ Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliiv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum, 1970.

⁵⁶ Luther använde begreppen *Priesteramt*, *Ehstand* och *weltliche Obrigkeit*. Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, s. 116.

⁵⁷ Kallelse läran utformades i polemik mot den romersk-katolska kyrkans uppvärdering av klosterliv och prästcelibat, och medföljande nedvärdering av andra livsval. Paul E. Capetz i "Reformation Views on Celibacy. An Analogy for Gay Protestants Today" drar paralleller mellan Luthers kritik mot celibatet och Lutherska kyrkans inställning till homosexuell samlevnad idag. Artikeln ingår i antologin *The Embrace of Eros. Bodies, Desires, and Sexuality in Christianity*, Margaret D. Kamitsuka (ed.), s. 115–131. Minneapolis MN: Augsburg Fortress Publishers, 2010.

⁵⁸ Pleijel, *Hustavlans värld*. Det andliga ståndet, även kallat läroståndet, förvaltade ord och sakrament, hushållsståndets uppgifter var bl.a. att sörja för barnens kristna fostran och kyrkogång, och det politiska ståndet, även kallat överhetsståndet, ansvarade för samhällets ordning. Treståndsläran gick tillbaka till Martin Luther och Philip Melanchthon och fanns formulerad i hustavlans och katekesen. Om Luthers lilla katekes skriver Pleijel att den "var alltifrån 1500-talets mitt väl den mest lästa och begrundade av alla böcker på svenska, just därför att den alltid fanns med i varje psalmbok.", *Ibid*, s. 37. Hustavlans försvann ur psalmboken på 1820-talet, vilket sammanföll med en rad genomgripande samhällsförändringar, bl.a. stadgan om laga skifte.

katekeskunskap.⁵⁹ Detta var ett sätt att säkerställa att hustavlans ordning skulle fortsätta att prägla de äktenskapliga relationerna.

Anders Jarlert beskriver att hustavlans fostrade männen till hushållspositioner, med tillhörande relationella och funktionella mansideal. Med urbaniseringen förändrades synen på mannens uppgifter inom hushållet; istället kom kvinnan att bli hemmets viktigaste aktör. "Hustavlans värld' finns kvar som ordning, men inte som arbetsgemenskap" sammanfattar Jarlert effekten av omdaningarna.⁶⁰

Historikern Marie Lindstedt Cronberg visar att kyrkans äktenskapssyn, uttryckt i hustavlans, kunde legitimera våld inom äktenskapet. Detta utövade våld omformulerades inte sällan till att handla om sämja och osämja, och ansvaret lades på kvinnan:

Männens våld kunde ha utlösts av brist på lydnad och underordning från hustruns sida och det var i första hand på hustrun som ansvaret för den äktenskapliga sämjan vilade. Hennes vilja var underordnad makens. Inom denna kontext var kyrkan den självklara auktoriteten i äktenskapsfrågor och kyrkans lära utgjorde grunden för samhällets äktenskapsideologi.⁶¹

Lindstedt Cronbergs analys lyfter fram såväl kyrkans auktoritet som ansvar inom områden som reglerade könshierarkier.

Ämbetsfrågan kan alltså sättas in i ett sammanhang av samhällsförändringar som påverkade relationerna mellan män och kvinnor; relationer som kyrkan av ålder med auktoritet utövat inflytande över och där en manlig överordning förespråkats utifrån hustavlans. Den kristna manligheten problematiserades i samband med dessa förändringar, då religionen flyttade in i hemmen och därmed tappade i betydelse på en offentlig arena. Samtidigt problematiserades kvinnors försök att söka sig ut från hemmen och hustavlans ordningar kom att marginaliseras.

Forskningsöversikt

Religionsfilosofen Tord Simonsson har analyserat de argument som användes under ämbetsdebatterna i plenum vid kyrkomötena 1957 och 1958.⁶² Han delar upp dessa i de två huvudgrupperna "historiska" och "samtida" argument. Till de historiska

⁵⁹ Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum, 1970, s. 39.

⁶⁰ Anders Jarlert, "Fostran till man. Positionsförändringar i svensk katekesundervisning från 1600-tal till 1800-tal i möte med verkligheten. Ett forskningsuppslag", i *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*. Anne Marie Berggren (red.), s. 71. Stockholm: Forskningsrådsnämnden 1999.

⁶¹ Marie Lindstedt Cronberg, *Med våldsamt hand: Hustrumisshandel i 1800-talets Sverige: En studie av rättsliga, kyrkliga och politiska sammanhang*. Lund: Lunds Universitet, 2009, s. 291 f.

⁶² Tord Simonsson, *Kyrkomötet argumenterar: Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "kvinns behörighet till prästerlig tjänst"*. Diss., Lunds universitet, 1963. Tord Simonsson, född 1926, var biskop i Strängnäs stift mellan 1982–1989.

räknar han bibel och tradition, medan de samtida placeras under elva olika rubriker. Bland de senare finns argument som användes av båda sidor i debatten, exempelvis att man menade sig värna kyrkans bästa. Ett annat samtida argument handlade om opinionen och vilka grupper det uppfattades vara särskilt angeläget att slå vakt om. Frågan om viktning av olika synpunkter problematiseras i detta sammanhang av Simonsson: "Hur väges ur auktoritetssynpunkt t.ex. en biskop med ringa forskarbakgrund emot en icke prästvigd professor i grekiska språket?"⁶³ Simonsson visar också att särskilt prästernas och kvinnoorganisationernas uppfattningar i frågan lyftes fram som betydelsefulla under debatterna.

Teologen Dag Sandahl granskar om ämbetsfrågan hanterats som en bibelfråga.⁶⁴ Han lyfter fram att motståndet mot att öppna prästämbetet för kvinnor tar sin utgångspunkt i nytestamentligt material, den urkristna traditionen samt Jesu Kristi egen praxis.⁶⁵ Sandahl markerar att det går en gräns mellan äldre och yngre bibelforskning, där den senare starkt betonar urkristendomens ordningar som normerande för samtida kyrkoliv. Gränsen mellan äldre och yngre går i denna fråga vid 1930-talets början. Under denna tid växer den exegetiska konflikten fram, där den ena sidan hävdar att aposteln Paulus argumenterar principiellt och den andra att frågan gäller praktisk lämplighet anpassad till samtiden.⁶⁶

Ovanstående två arbeten synar argumenten för och emot kvinnors tillträde till prästämbetet. Prästämbetets nödvändiga – eller icke nödvändiga – manlighet problematiseras inte, utan framstår som en osynlig norm. För att utvidga bilden av prästämbete och kön avser föreliggande avhandling att komplettera Simonssons och Sandahls undersökningar genom att också synliggöra prästmannen.

En rad studier handlar om kristna manligheter och konstruktioner av kön. Dessa utgår ofta från tesen om kristendomens feminisering under 1800-talet och senare.⁶⁷ Ett viktigt bidrag till kunskapsområdet utgörs av den redan omnämnda antologin *Kristen manlighet. Ideal och verklighet 1830–1940*, i vilken frågor om manlighet, homosocialitet och konstruktioner av kristna mansideal blir belysta ur olika perspektiv.⁶⁸ Historikern Olaf Blaschke beskriver olika kyrkliga strategier för att bryta med uppfattningen att kristendom var något omanligt, bland annat skapades särskilda kristna mans-

⁶³ Tord Simonsson, *Kyrkomötet argumenterar: Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "kvinnans behörighet till prästerlig tjänst"*. Diss., Lunds universitet, 1963, s. 139.

⁶⁴ Dag Sandahl, *Kyrklig splittring: Studier kring debatten om kvinnliga präster i svenska kyrkan samt bibliografi 1905-juli 1990*. Stockholm: Verbum, 1993.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 28.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 17. Sandahl beskriver detta som ett paradigmskifte och refererar till Thomas Kuhn: "Företrädarna för den gamla synen motarbetar det nya så länge de har möjlighet.", *ibid.*, s. 18.

⁶⁷ Se exempelvis Anna Presttjan, *Präst och karl, karl och präst: Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*. Lund: Sekel, 2009 och Alexander Maurits, *Den vackra och erkända patriarkalismen: Den lundensiska högkyrklighetens präst- och mansideal*. Diss., Lunds universitet, 2011.

⁶⁸ Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Lund: Nordic Academic Press, 2008.

grupper.⁶⁹ Bön och kyrkogång började beskrivas i maskulint könsmärkta termer som uttryck för mod, strid och kamp.⁷⁰ Konfessionaliseringen gav männen möjlighet att kompensera för religionens feminisering, genom att erbjuda en arena där traditionella manliga verksamheter och ideal kunde användas för religiösa syften.⁷¹

I föreliggande avhandling undersöks om oron för en feminisering av prästämbetet förekom som argument i ämbetsdebatten och om kristen manlighet och särskilt prästmanlighet uppfattades vara problematiserad.

Två avhandlingar beskriver svenskkyrkliga prästers manlighet. Kyrkohistorikern Alexander Maurits har undersökt kristna prästmannaideal och mansideal inom lundensisk högkyrklighet under 1800-talet.⁷² Borgerliga dygder som mod, oberoende, moral, ärlighet och självbehärskning hörde till den stereotypa maskuliniteten. Tidigare kristna ideal blev problematiska, exempelvis kom känslsamhet och ömhet att betraktas som feminina, trots att de var allmänkristna dygder. Kristna män utmålades därför ibland som veka och omanliga och kom att framstå som en "omanlig mottyp" till sekulära mansideal.⁷³ Maurits menar att kraven i treståndsläran utgjorde fundamenten i manlighetsidealet och prästen hade att värna denna ordning med tillhörande genusordning. Han betonar samtidigt att treståndsläran inte stod för någon statisk uppdelning, utan att rollerna växlade både inom och utanför familjen.⁷⁴

⁶⁹ Yvonne Maria Werner (red.), *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Lund: Nordic Academic Press, 2008. Blaschke menar dock att högre frekvens gudstjänstbesök för kvinnor inte räcker för att tala om ett större religiöst engagemang under perioden. Också andra aspekter, exempelvis vilka sociala behov gudstjänstbesök fyllde, måste räknas in.

⁷⁰ Med konfessionalisering avses en process när kyrkorna konstruerar en kollektiv identitet och avgränsar de egna tolkningarna från konkurrerande sätt att tolka. Exempel på konfessionalisering är bildandet av särskilda kristna mansgrupper – i de exempel Blaschke anför främst katolska – vilka avgränsades från liknande protestantiska sammanslutningar.

⁷¹ Blaschke talar om en andra konfessionell tidsålder då väckelserörelser och inre mission förstärkte konfessionernas betydelse som identitetsskapare och kulturbärare. Katolska och protestantiska maskuliniteter ställdes mot varandra och användes för att stärka den egna identiteten. Tre nyckelbegrepp är 1, "rekristianisering" när kristendomen aktiveras genom inre mission, 2, "konfessionalisering" och 3, "konfessionalism" som handlar om ideologisering och politisering av trossystemen. "Die Konfessionalisierung musste nicht notwendig immer in praktische Konflikte münden. Man konnte sich meiden, wie es Christen gegenüber Juden in der Regel bevorzugten, wenn sie nicht geschäftlich oder politisch miteinander zu verkehren hatten. Die konfessionellen Subgesellschaften öffneten hinreichend Spielraum für Autonomie, um das Konfliktpotential im Alltag zu entschärfen. Wo das nicht funktionierte und die Konfessionalisierung zu rigoros auftrat, wurde aus dem latenten 'Konfessionalismus' ein manifester." Olaf Blaschke, *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, s. 22.

⁷² Alexander Maurits, *Den vackra och erkända patriarkalismen: Den lundensiska högkyrklighetens präst- och mansideal*. Diss., Lunds universitet, 2011.

⁷³ *Ibid.*, s. 236.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 70.

Historikern Anna Prestjan analyserar, med tydlig utgångspunkt i feminiseringsproblematiken, prästmanlighet under tidigt 1900-tal:

Prästen är kristen manlighet personifierad i en tid då prästämbetet var förbehållet män, och min tes är att prästmanligheten, som en följd av förändringar i kyrkans och kristendomens samhällsställning och i uppfattningar om manlighet från 1800-talets slut kom att framstå som problematisk, och att präster i egenskap av kristna män kom att engagera sig för att utveckla ett nytt, mer tidsenligt kristet mansideal.⁷⁵

Prestjan går igenom olika prästmanligheter, så som de beskrivs i drygt 200 minnesteckningar över avlidna präster. De egenskaper som omnämns grupperas under kategorierna manliga, kristna och neutrala. Manliga egenskaper valdes oftare än typiskt kristna i minnesteckningarna, vilket Prestjan tolkar som att sekulära manliga egenskaper användes för att balansera mer prästerliga egenskaper.⁷⁶ Detta behov av balans tyder i sig på att prästmaskuliniteten var ifrågasatt, menar Prestjan.

Både Maurits och Prestjan visar på en problematiserad prästmanlighet i material som är något äldre än de kyrkomötesdebatter som analyseras i denna avhandling. Under de tidsperioder Maurits och Prestjans arbeten omfattar var inte frågan om att öppna prästämbetet för kvinnor aktuell, varför inte argument om ämbetets nödvändiga manlighet anfördes. Argumenten handlade om på vilket sätt prästerna skulle vara män, inte varför de skulle vara män. Den senare frågeställningen är central i föreliggande avhandling.

Teologen Annika Borg har granskat hur exegetiska kommentarer under 1900-talet förhöll sig till de paulinska passager som förespråkar manlig överordning.⁷⁷ Några av dessa kommentarer var aktuella under kyrkomötesdebatterna 1938, 1957 och 1958. Borg visar hur exegeterna försökte mildra överordningskraven – främst uttryckta som underordningskrav – och istället betona deras ömsesidiga räckvidd; en iakttagelse som synliggör att vissa paulinska förmaningar uppfattades vara besvärande och kräva förklaringar. Hänvisningar till dessa texter återkom under kyrkomötesdebatterna, kraven på rätt efterlevnad och egentlig betydelse tolkades olika. Borg beskriver också att ämbetsfrågan blev: "en katalysator för könsförståelsen" som gjorde att frågan om kön problematiserades.⁷⁸ Föreliggande avhandling avser komplettera Borgs studie genom att följa hur de problematiska överordningstexterna användes som argument under ämbetsdebatten.

⁷⁵ Anna Prestjan, *Präst och karl, karl och präst: Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*. Lund: Sekel, 2009, s. 12.

⁷⁶ Jämför Peter N. Stearns, *Be a Man!: Males in Modern Society*. 2nd ed. New York: Holmes & Meier, 1990, och George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford Univ. Press, 1996.

⁷⁷ Annika Borg, *Kön och bibeltolkning. En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*. Diss., Uppsala universitet, 2004.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 191.

Avslutningsvis i denna forskningsöversikt ska två arbeten lyftas fram som ger en bred bild av föreställningar om kön i en kristen, svensk 1900-talskontext. I *Kyrka och kön – om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985* följer teologen Johanna Gustafsson Lundberg hur föreställningar om manligt och kvinnligt konstruerats i svenskkyrkliga diskurser.⁷⁹ Utgångspunkten är de stora förändringar i synen på samlevnad och kön som ägde rum under efterkrigstiden. Gustafsson visar, med exemplet att präster använde medicinska argument för att motivera sexuell avhållsamhet före äktenskapet, att den medicinska diskursen vunnit företräde framför den teologiska inom samlevnadsområdet under perioden.⁸⁰ Hon uppmärksammar också att föreställningar om kön har förklarats utifrån såväl skapelseordning som senare tolkningar av tvåregementslära och hustavla.

Maria Södling, också hon teolog, blottlägger i sin avhandling föreställningar om kvinnor och män, manligt och kvinnligt i ett brett svenskkyrkligt material.⁸¹ Hustavlans hierarkiska ideal ersattes av en romantisk syn enligt vilken man och hustru kompletterar varandra, samtidigt som hustrun ansvarar för familjens religiositet. Män saknades i mellankrigstidens kyrka, tanken på en särskild manlig gemenskap och särskilda manliga behov och religiösa uttrycksformer odlades därför. Genom avståndstagande från omanliga och kvinnliga egenskaper, positionerade sig de kristna männen som just män och Jesu manlighet betonades. Södling skildrar en kyrka som hamnar allt mer i utkanten av sin egen samtid, genom att missbedöma vilka aktuella krav som fanns på förändring och jämställdhet.⁸²

Gustafsson och Södling tecknar i sina arbeten den fond mot vilken en stor del av ämbetsdebatten utspelades, vilket gör det möjligt att följa och "datera" en del av de argument som användes. Därigenom tillförs ytterligare kunskap om Svenska kyrkans position i frågor om kön, ämbete och samtid.

⁷⁹ Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*. Diss., Lunds universitet, 2001.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 120 f.

⁸¹ Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010.

⁸² *Ibid.*, s. 381.

*så är vi fångna i vårt språk.
Bara i dess spegel kan vi se
världen. Så som vi aldrig får se
våra egna ansikten, utom i spegeln*
Tobias Berggren¹

Kapitel 2 – Om materialet

Kyrkomötesprotokollets form och formalia

Avgränsningar av ett omfattande material

Ämbetsfrågan är mångomskrivnen. Dag Sandahl konstaterar i en bibliografi redan 1993 att det inte längre var möjligt att få en heltäckande bild av allt som skrivits.² Främst beror detta på att frågan, vid sidan av en omfattande teologisk skriftproduktion, varit aktuell i riks- och lokalpress samt andra media genom debattartiklar, insändare, intervjuer och reportage. Motioner, remisser och betänkanden, från såväl kyrkomöten som riksdag, utgör ett omfattande material. Enskilda personer har skrivit om sina och andras erfarenheter i uppsatser, levnadsteckningar och självbiografier. Till detta kan läggas oräkneliga föredrag och debatter i församlingar och mer profana sammanhang.

Materialet i denna avhandling avgränsas till de kyrkomötesprotokoll som återger debatterna i frågan. Kyrkomötesdebatten 1938, vilken egentligen handlade om möjligheten att hitta andra arbetsformer än prästens för kvinnor i Svenska kyrkan, är viktig då frågan om prästämbete och kön där kom att spela en central roll. 1951 och 1953 förelåg motioner som lyfte upp frågan. Debatten var dock kortfattad vid dessa kyrkomöten, och de resonemang som förekom där utvecklades betydligt 1957 och 1958.³ De båda kyrkomötena 1957 och 1958 intar en särställning, då ämbetsfrågan upptog en betydande del av de där förda debatterna. Bevakningen från media var också intensiv under denna period.

De avgörande argumenten i ämbetsfrågan bör rimligen ha förekommit under kyrkomötesdebatterna. Omvänt: Förekommer de inte där, är de inte att betrakta som viktiga argument. Detta antagande styrks av att kyrkomötet 1957 följdes av ett nytt kyrkomöte redan påföljande år. Medvetenheten om att varje inlägg protokollfördes och att debatten bevakades av media, bör ha inneburit att ledamöterna ansträngde sig något 1958, för att variera argumentationen och särskilt lyfta fram sådant som inte med

¹ Tobias Berggren "Etyd nr 6, som i h-moll", i *24 romantiska etyder*. Stockholm: Bonniers, 1987.

² Dag Sandahl, *Kyrklig splittring: Studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905-Juli 1990*. Stockholm: Verbum, 1993, s. 161.

³ Både 1951 och 1953 gjordes inlägg av fyra personer – motionärerna inräknade – när de aktuella motionerna debatterades i plenum.

tillräcklig tydlighet uttryckts under föregående års debatt. I en rad anföranden framhölls också att alla redan väl kände till de olika argumenten; exempelvis sade statsrådet Ivar Persson 1957: "De olika meningsriktningarnas argument har ofta upprepats och är säkerligen välkända för kyrkomötets ledamöter."⁴ Att det skulle funnits viktiga argument som inte kommit till uttryck i debatterna, utan enbart förekommit i sammanhang utanför kyrkomötet, framstår som osannolikt.⁵ I detta sammanhang kan också framhållas, att många av de personer som framträdde under dessa tre kyrkomöten varit aktiva debattörer i frågan om prästämbete och kön under många år. Som exempel kan Stockholmsprästen Gustaf Ankar lyftas fram. Denne var ledamot vid kyrkomötet 1938, men deltog i debatten om ämbete och kön redan under början av 1920-talet.⁶

Ytterligare argument för att begränsa undersökningen till kyrkomötesdebatterna är att det var där som beslut i frågan fattades.⁷ Därför bör det ha varit av avgörande betydelse att under debatterna presentera de viktigaste argumenten, och att övertygande bemöta motståndarnas argument mot den egna uppfattningen. En del viktighetsproblem undviks också genom att begränsa undersökningens material.⁸

Talad text och läst tal

Frågan om hur kyrkomötesdebatternas olika anföranden ska genrebestämmas är mer komplex än den först kan verka. Idag föreligger debatterna i form av texter som en gång varit tal. Kyrkomötesprotokollen är alltså samtidigt texter och förflutna talhandlingar. Dessa tal har hållits i en avgränsad situation, med strikt formaliserade

⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 4.

⁵ En invändning kan dock riktas mot detta resonemang. Teologen Hjalmar Lindroth kommenterade nämligen i en artikel i *Ny kyrklig tidskrift* särskilda utskottets yttrande 1957, och noterade att representationstanken inte framförts. Han angav också en tänkbar anledning: "Att särskilda utskottet icke upptagit representationstanken till ingående behandling kan möjligen ha sin grund däri, att denna tanke utanför teologiska fackkretsar lätt vanställs och missförstås." Hjalmar Lindroth i "Kyrkomötet 1957 och frågan om 'kvinnliga präster'. En teologisk orientering." *Ny kyrklig tidskrift*, årg. 26 (1957): s. 146. Lindroths kommentar skulle alltså kunna tyda på att vissa teologiska frågor ansågs för komplexa för att ta upp i kyrkomötesdebatterna. Men representationstanken kom ändå att lyftas fram i flera inlägg under debatterna 1957 och 1958. Även om utskottet inte funnit det lämpligt att gå in på detta frågekomplex, så fördes det in i debatten i plenum. Se exempelvis Anders Nygren, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 54 f och Alrik Holgén, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 99.

⁶ Gustaf Ankar i *Kvinnan som präst: Uttalanden från skilda synpunkter*, Stockholm: Birkagårdens förlag, 1923, s. 52–57. Gustaf Ankar (1877–1968) var kyrkoherde i Stockholms stad.

⁷ Bilden är dock komplex då Svenska kyrkan vid de aktuella kyrkomötena var en statskyrka och inte helt fritt kunde fatta beslut i denna typ av frågor; ett faktum som kom att kritiskt uppmärksammas vid flera tillfällen under debatterna.

⁸ Problematiken med viktning uppmärksammas i tidigare anförda verk av Tord Simonsson, men framställs där som komplext också inom kyrkomötesdebatterna. Tord Simonsson, *Kyrkomötet argumenterar: Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "kvinnas behörighet till prästerlig tjänst"*. Diss., Lunds universitet, 1963.

ordningar för hur tal skulle framföras. Detta reglerade i vilken ordning man skulle tala, hur länge det var lämpligt att man talade, till vem man vände sig, hur man inledde och hur man avslutade sitt anförande, hur man titulerades och hur man positionerade sig. För att använda ett diskursanalytiskt begrepp kan kyrkomötet sägas vara en diskursiv praktik, som både producerade och konsumerade texter.

Kyrkomötets ledamöter var valda eller självskrivna, och arbetade efter vad som beskrivits som "en tungrodd statlig utskottsmodell".⁹ Tydliga regler styrde talarordning, replikskiften och voteringar, vilket innebär att kyrkomötet kan betecknas som en formell diskurs. Innehållet i en diskurs i en formell situation är begränsat, också rutinerna för agerande är mer eller mindre begränsade. De flesta inlägg hölls från talarstolen i plenum, vilket krävde en förflyttning i rummet och ibland en stund av väntan, medan andra kyrkomötesledamöter som stod före på talarlistan höll sina anföranden. Någon enskild ledamot stod kvar vid sin bänk i plenisalen och gav en replik från denna plats, vilket är en praktik som är möjlig att tolka på olika sätt. Den kan exempelvis rymma ett visst inslag av protest. Några talade för utskottet, för sin motion eller framförde förslag på skrivningar för att samla medundertecknare. En del anföranden har formen av beställda utredningar och faktagenomgångar med vetenskapliga anspråk. Vissa framträdde som experter, andra betonade vardaglighet, brist på teologisk skolning och att de framförde enkla lekmanafunderingar. Några anföranden är noggrant genomarbetade och väl framförda tal; kanske var talaren medveten om att det sagda skulle komma att tryckas och distribueras i sammanhang utanför kyrkomötet.¹⁰ Andra inlägg var okoncentrerade och verkar vara tillkomna i all hast. Enskilda ledamöter var raljanta och gjorde sig lustiga på andras bekostnad, andra var lågmälda och bad om tillåtelse att få framföra vad de hade att säga. Till detta kommer komplexa statushierarkier och markeringar av grupptillhörigheter och lojaliteter. Det rymms alltså en rad olika typer av tal inom genren kyrkomötesanförande.

Något bör också sägas om kronologi. Debatterna kan inte följas strikt kronologiskt, vilket har med den formella diskursens villkor att göra. Talarna anmälde sig och sattes upp på en talarlista. Ett anförande som fungerade som ett svar på – eller en invändning mot – ett tidigare anförande kunde komma långt senare, eftersom andra talare stod före på talarlistan. Undantag utgjordes av rätten till kort genmäle eller replik, för den som blivit direkt namngiven eller tillställts en fråga av en annan talare. Samma frågeställning kunde alltså debatteras i exempelvis anförande 13, 15 och 20, medan mellanliggande anföranden inte alls lyfte just denna. Å andra sidan handlade kanske anförande 19, 21 och 30 om en annan sammanhängande frågeställning. Det innebär för den följande framställningen att kronologin kommer följas så långt det är möjligt, men när en frågeställning är behandlad och det är dags att övergå till en annan så

⁹ Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2005, s. 41.

¹⁰ Detta är en slutsats som dras utifrån de berömmade kommentarer som följde i debatten efter enskilda anföranden.

kommer kontinuiteten i tematik att prioriteras före kronologin.

En lista över samtliga talare finns som bilaga på sidan 339. Där presenteras ledamotens titel, avgiven röst samt en ungefärlig uppskattning av anförandets längd. Första gången en ledamot nämns i ett avhandlingskapitel presenteras denna med namn och titel, om den senare är relevant för analysen.¹¹ Undantag utgör de personer som är välkända i den kyrkliga debatten. De ledamöter som inte var ensamma om sina efternamn, omnämns i regel med både förnamn och efternamn. Förnamn upprepas också när en person varit utanför texten ett tag.

Att föras till protokoll

Kyrkomötesdebatterna protokollfördes alltså och utgjorde offentliga handlingar. Under debatten i plenum nedtecknade stenografer varje anförande, enligt samma regler som gällde för riksdagsprotokoll.¹² Att ett fullständigt protokoll upprättas, där andra kommer att kunna läsa vad en enskild ledamot sagt under sitt anförande, och att debatten kommer att recenseras i olika nyhetssammanhang, är faktorer som rimligen påverkat utformningen av anföranden. Medvetenheten om att föras till protokoll var också tydligt uttalad i många inlägg. Det kommenterades att debatterna följdes av press, politiker, galleripublik och en intresserad allmänhet. Ibland vände sig en talare direkt till tänkta framtida läsare, flera ledamöter menade att det var deras skyldighet att offentligt tillkännage sin egen och andras uppfattningar, så att dessa blev dokumenterade. Protokollet kunde också användas för att offentligt framföra en åsikt som uppfattades vara svår att ge uttryck för i andra samtida fora, främst för att dessa beskrevs favorisera motståndarsidans åsikter. Det senare anfördes i regel av dem som motsatte sig prästämbetet för kvinnor. Dessa menade att ja-sidan hade betydligt större tillgång till pressen och andra kanaler för offentlig opinion än nej-sidan. Det förekom önskemål om att framställa särtryck av kyrkomötesdebatten för att dela ut till vissa grupper, främst olika kvinnoorganisationer, för att dessa skulle beredas möjlighet att allsidigt ta del av de olika argument som framförts i frågan.¹³

¹¹ När en ledamot hade kyrklig befattning eller politiska förtroendeuppdrag anges detta, i vissa fall är det av betydelse att stiftstillhörighet framgår. För ledamöter med titlar som affärsidkare, tidigare rektor, boktryckare eller godsägare, framgår dessa av talarlistorna.

¹² Kyrkomötet följde i huvudsak föreskrifterna för riksdagens protokoll. I arbetsordningen § 8 beskrivs detta: "Yttranden, som vid mötets sammanträden avgivas, skola, såvitt ske kan, ordagrant av särskilda tjänstemän upptecknas och sist tredje dagen därefter, klockan tio förmiddagen, försedda med uppsättarens namnteckning, i två exemplar avlämnas i mötets kansli, där de böra finnas för genomläsning och rättelse tillgängliga till den dag, då det protokoll, vartill de höra, ska justeras. Har ledamot icke inom stadgad tid justerat sitt yttrande, anses detsamma ändock såsom av honom justerat. Om vid justering av protokoll fråga väckes, att avgivna yttranden icke skola i protokollet intagas, kan mötet därtill lämna bifall, dock må yttrande ej, utan den talandes medgivande, uteslutas." Här återgivet efter SOU 1946:32 *Betänkande med förslag till förordning om Allmänt kyrkomöte m.m. Avgivet 22 mars 1946.*

¹³ Einar Svensson, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 109.

Medvetenheten om att debatten protokollfördes ledde också till att möjligheten till enskilda överläggningar i frågan efterfrågades. 1957 uttrycktes kritik mot att ledamöterna i andra utskott än det beredande, inte kunnat diskutera ämbetsfrågan bakom stängda dörrar.¹⁴ Initiativ borde ha tagits för att ge dessa ledamöter tillfälle att diskutera frågan utan att protokoll fördes.

Exempel på att det uppfattades vara viktigt att tydliggöra sin uppfattning och få denna protokollförd fanns hos prästen Albert Lysander 1938, när han inledningsvis avgav en personlig deklARATION med anledning av sitt ställningstagande i ämbetsfrågan. Hans motiv för att tillkännage detta, var att frågan var så uppmärksammas att man borde: "kunna giva besked åt dem som har sänt oss".¹⁵ Dem han företrädde framställdes som en grupp med auktoritet, eftersom de kunde avkräva Lysander besked om hans ställningstagande. På liknande sätt deklarerade ledamoten Nathan Hedin från Karlstads stift vid samma kyrkomöte sin personliga inställning i frågan, vilken var motsatt Lysanders, och betonade att såväl fråga som beslut var så betydelsefulla "att ett personligt ståndpunktstagande kan fordras av varje kyrkomötesledamot."¹⁶ Hedin, som använde det tvingande verbet "fordras", angav dock inte att han hade att svara inför en särskild sändande grupp som krävde hans officiellt uttalade ställningstagande.

Ett annat exempel på hur protokollförandet påverkade debatten gavs 1957 i en replikväxling mellan lekmannaledamöterna Carl Ernst Göransson och Ernst Staxäng.¹⁷ Göransson hade inte uppfattat att Staxäng ställt ytterligare en fråga till honom i denna replikväxling, och sade sig vara generad över att behöva komma tillbaka i samma fråga ännu en gång, men att det var viktigt att avge svar.¹⁸ Göransson motiverade detta med att någon kunde komma att läsa kyrkomötets protokoll och då tro att han inte besvarat Staxängs sista fråga.

Protokollet kunde också, som tidigare kort berörts, användas för att framföra åsikter som var svåra få publicerade någon annanstans. Sven Lampers kommenterade 1958 att personer med hans uppfattning hade haft få möjligheter att komma till tals i kyrklig press.¹⁹ Han använde därför protokollet för att framföra det han inte kunde få publicerat i den aktuella tidningen:

Vi som nu har denna nej-sägarställning får ju knappast komma till tals i den häromdagen debatterade kyrkliga tidskrift, som enligt min mening bär ett felaktigt

¹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 109.

¹⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 33.

¹⁶ *Ibid.*, s. 55. Nathan Hedin (1880–1969) var köpman och representerade Karlstads stift.

¹⁷ Carl Ernst Göransson (1886–1983), f.d. rektor, representerade Växjö stift. Ernst Staxäng (bar namnet Ernst Olsson vid kyrkomötet 1938), (1898–1967) var riksdagsman för Högerpartiet och lantbrukare. Han var representant för Göteborgs stift.

¹⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 132.

¹⁹ Sven Lampers (1904–1976), var rådman och representant för Göteborgs stift.

namn, men eftersom det är yttrandefrihet till protokollet här, skall jag passa på att göra en kommentar till något som stod i den tidningen.²⁰

Lampers gjorde också en direkt referens till en framtida läsning av protokollet. I denna framtida läsning skulle det, enligt Lampers, tydligt framgå att man inte tagit hänsyn till olika utsagor hos Paulus: "om man läser protokollet från denna debatt, kommer det att stå alldeles klart".²¹ Han utgick alltså från sin samtida tolkning av en pågående debatt, för att beskriva hur en framtida läsare skulle komma att uppfatta denna debatt.

Ledamöter nämnde i vissa fall andra personer vid namn av det uttalade skälet att man önskade se deras namn i protokollet. Lampers hänvisade 1958 till ett anförande Märta Janson hållit vid ett möte i Örebro om bibel och bekännelse, och tillade: "Jag tycker att den kvinnans namn gärna kan tas till kyrkomötets protokoll såsom representant för alla de kvinnor, som av bibliska skäl står på nej-sidan."²² På liknande sätt tackade biskop Ivar Hylander 1958 domprost Nils Johansson: "för den insats som han utifrån sin utgångspunkt gjort som brobyggare mellan olika uppfattningar. Jag vill gärna ha detta sagt med namns nämnande."²³

²⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 123. Den kyrkliga tidskrift Lampers menade bära felaktigt namn torde vara "Vår kyrka", som i vissa kretsar i Svenska kyrkan vid denna tid kallades "Deras kyrka". Se Dag Sandahl, *En annan Kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*. Helsingborg: Gaudete, 2018, s. 227.

²¹ Angående Sven Lampers kan i detta sammanhang anmärkas att han som jurist befattade sig med frågan om protokollsregler, bl.a. skrev han om saken i *Svensk juristtidning* 1945. Då handlade frågan om protokollsregler i rättegångsbalken. [Hämtad 2019-05-30]: <http://svjt.se/svjt/1945/718>

²² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 123.

²³ *Ibid.*, s. 151. Nils Johansson (1900–1985) var domprost i Linköpings stift och exegetisk sakkunnig i särskilda utskottet. Han beskriver själv, i ett senare publicerat dokument, utskottets beredning av frågan: "[Ruben] Josefson talade lugnt och på ett vänligt och sympatiskt sätt. Hans föredrag gjorde med sin vänliga ton ett mycket sympatiskt intryck. Det kändes på något sätt välgörande att få höra dem som hade en annan mening än jag själv börja sin argumentering på detta sätt. Jag begärde ordet och sade: 'Kan vi inte bli överens om att förhandla i denna lugna och vänliga anda, som Josefsons föredrag hade över sig?' Jag ångrade genast detta som jag tyckte förhastade yttrande. Men det var som om jag sagt just det som alla längtade efter. Det blev flera instämmanden från flera håll. Då man betänker, hur kontroversiell den fråga var som utskottet hade att behandla, måste man förvåna sig över att det under hela tiden som arbetet pågick, under mer än tre veckor, inte sades ett enda ovänligt eller av irritation präglad ord. Naturligtvis berodde detta inte på vad jag hade uttalat efter Josefsons föredrag eller senare kom att uttala i samma riktning. Alla hade vi väl lika del i att det blev som det blev. Det var därför att tillskriva min strävan för stort värde, då Hylander i plenum enligt protokollet yttrade: 'Jag vill använda tillfället att som utskottsordförande få säga ett tack till domprosten Johansson för den insats han utifrån sin utgångspunkt har gjort som brobyggare mellan olika uppfattningar. Jag vill gärna ha detta sagt med namns nämnande.'" Nils Johansson, "Ämbetsdebatten vid kyrkomötet 1958, Några minnen I och II". *SPT*. Nr. 6 (2001): s. 89–94 och nr. 7 (2001): s. 108–114. Ivar Hylander (1900–1982) var biskop i Luleå stift 1956–1966.

I protokollsammanhang kan också biskop Torsten Ysander lyftas fram, då han närvarade vid samtliga de tre kyrkomöten som utgör denna avhandlings huvudsakliga material.²⁴ Ysander höll ett anförande i frågan 1938, men avstod från att delta i såväl debatt som omröstning både 1957 och 1958. Formellt torde detta ha berott på att han var kyrkomötets förste vice ordförande under de två senare debatterna.²⁵ Också Anders Nygren närvarade under dessa tre kyrkomöten. 1938 som representant för teologiska fakulteten vid Lunds universitet, vid de två senare som biskop i Lunds stift.²⁶ Nygren yttrade sig inte i debatten om en kyrklig tjänst för kvinnor 1938, men tog en aktiv roll under de två senare kyrkomötena, i såväl debatt som omröstning. Det innebär att Ysanders inställning i sakfrågan inte kan utläsas ur protokollen, medan Nygrens framstår tydligt.

Om kyrkomötet i Svenska kyrkan

Kyrkomötesinstitutionens framväxt

Ett kyrkomöte, vad är det? Vilket är det sammanhang varifrån materialet till denna avhandling hämtats? Traditionen att kalla till kyrkomöte, *koncilium*, går tillbaka till fornkyrkan. I den medeltida västerländska kyrkan kunde en provins – en enhet som utgjordes av de stift som stod under en ärkebiskop – kalla till ett provinsialkoncilium. Kallelsen utgick från ärkebiskopen, deltagarna utgjordes av biskopar och representanter för domkapitel samt i vissa fall även lekmän. Konciliets beslut var bindande för stiftet i provinsen.²⁷ Ordningen med provisialkoncilier upprätthölls i kyrkan i Sverige efter reformationen, men upphörde under 1500-talet. Teologen Christer Pahlmblad beskriver hur olika revisionsförsök gjordes avseende kyrkoordningen 1571, men att dessa aldrig kom att realiseras. Inte heller kyrkolagen från 1686 reglerade frågan om kyrkomöten: ”I stället kom riksdagens prästestånd att överta provinsialkonciliets uppgifter och utvecklas till ett *consistorium regni*, en kyrkostyrelse för det svenska riket.”²⁸

Det blev alltså ständsriksdagen som fick rollen som representativt organ för

²⁴ Torsten Ysander (1893–1960) var biskop i Visby stift 1936–1947 och Linköpings stift 1947–1959.

²⁵ Gunnar Hultgren har kommenterat Ysanders tystnad: ”Såsom tidigare nämnts, hade denna under kyrkomötet varken yttrat sig i frågan eller deltagit i omröstningen. Ej heller hade han mig veterligen i annat sammanhang deklarerat sin personliga ståndpunkt.” Gunnar Hultgren i *Memorabilia 1940–1958*. Del C. Biskopstiden i Härnösand 1951–1958, s. 196.

²⁶ Anders Nygren (1890–1978) var biskop i Lunds stift 1948–1958.

²⁷ Christer Pahlmblad, som är docent i kyrko- och missionsvetenskap vid Lunds universitet, skriver utförligt om saken i ”Kyrkomöte, läroämbete, demokrati. Kyrkomötets sammansättning i Evangelisk-Lutherska kyrkan i Finland och i Svenska kyrkan”, i *Svenskt i Finland – Finskt i Sverige. 1, Dialog och särart: Människor, samhällen och idéer från Gustav Vasa till nutid*, Gabriel Bladh och Christer Kuvaja (red.), s. 375–418. Svenska litteratursällskapet i Finland; Atlantis, 2005. Pahlmblad jämför kyrkomötesinstitutionens framväxt och utveckling i de två länderna.

²⁸ *Ibid.*, s. 377.

Svenska kyrkan. Vid omröstningar om riksdagsbeslut ägde de fyra stånden var sin röst, också när besluten handlade om frågor som direkt rörde kyrkliga angelägenheter. Prästeståndet, som alltså kunde bli nedröstat med tre röster mot en, hade dock en särställning: "Läroämbetets särskilda ställning markerades genom att prästeståndet i riksdagen, inklusive de självskrivna biskoparna, fungerade som ett beredningsutskott, *clerus comitalis*, för de kyrkliga frågor som riksdagen, och i viss mån även Kungl. Maj:t, skulle fatta beslut om."²⁹ Beslut om att införa det allmänna kyrkomötet fattades 1863 i samband med representationsreformen. När denna reform genomfördes 1866, och fyrståndsriksdagen ersattes av ett tvåkammarsparlament, förlorade prästerna sin självskrivna representation. De garanterades fortsatt inflytande över kyrkliga frågor genom platser i kyrkomötet. Minst vart femte år skulle regeringen kalla samman ett kyrkomöte, vilket främst hade att behandla kyrkolagsfrågor. Förslag till lagändringar i kyrkolagen måste godkännas av kyrkomötet, vilket innebar att detta hade vetorätt i kyrkolagsfrågor. Men det var riksdag och Kungl. Maj:t som fattade beslut, efter kyrkomötets godkännande.³⁰ Det handlade därför om vad kyrkohistorikern Oloph Bexell kallar ett ömsesidigt veto.³¹ Pahlmblad beskriver att kyrkomötet ur ett politiskt perspektiv kom att uppfattas som riksdagens utskott för kyrkliga frågor.³²

En politisk faktor som spelade roll för kyrkomötesinstitutionens framväxt handlade om religionsfrihet. Med dissenterlagen från 1860 kunde män som inte var medlemmar i Svenska kyrkan komma att väljas in i riksdagen. Det innebar att personer som själva inte var med i kyrkan kunde komma i position att fatta avgörande beslut om densamma. Samtidigt gav samma lagstiftning fria samfund en betydande självständighet.

Frågan om prästerskapets inställning till de förändrade förhållandena präglades enligt Pahlmblad av oro för minskat inflytande. Det finns uttalanden i samband med reformen som "antyder en prästerlig identitetskris inför utsikten att prästeståndet skulle komma att förlora sin maktställning som ett av stånden i riksdagen."³³ Samtidigt hade prästernas politiska engagemang uppfattats negativt i många sammanhang. Förtroendet för kyrka och prästerskap skulle därmed kunna växa sig större om det politiska ansvaret minskade.

²⁹ Christer Pahlmblad, "Kyrkomöte, läroämbete, demokrati. Kyrkomötets sammansättning i Evangelisk-Lutherska kyrkan i Finland och i Svenska kyrkan", i *Svenskt i Finland – Finskt i Sverige. 1, Dialog och särart: Människor, samhällen och idéer från Gustav Vasa till nutid*, Gabriel Bladh och Christer Kuvaja (red.), s. 392. Svenska litteratursällskapet i Finland; Atlantis, 2005.

³⁰ Pahlmblad beskriver varför kyrkomötet inte ensamt fick rätt att stifta kyrkolag: "Kyrkomötet inrättades som en följd av representationsreformen och blev därigenom endast en partiell reform. Kyrkolagen i övrigt berördes inte av förändringen. Sammanblandningen av kyrkolag, kyrkliga förordningar och den civila lagstiftningen angavs som ett av skälen till att kyrkomötet inte kunde få rätten att ensamt stifta kyrkolag. Det hävdades därtill att det var förbundet med betydande svårigheter att skilja ut en egentlig kyrkolag från lagkomplexet i övrigt." *Ibid.*, s. 401.

³¹ Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria. 7, Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2003, s. 35.

³² Pahlmblad, "Kyrkomöte, läroämbete, demokrati...", s. 401.

³³ *Ibid.*, s. 392.

Kyrkomötets sammansättning och representation

Från det första allmänna kyrkomötet 1868 fram till 1982 var ärkebiskopen kyrkomötets självskrivne ordförande och stiftens biskopar var självskrivna ledamöter med närvaroplikt. Den som läser kyrkomötesprotokoll kan notera att biskopars frånvaro skulle motiveras med läkarintyg, eller anhållan om beviljande av ledighet.³⁴ Fram till 1970 var landets två teologiska fakulteter representerade genom vardera två valda professorer. I stiftet valdes prästrepresentanter, så att präster och biskopar tillsammans utgjorde 30 ledamöter. Till kyrkomötet valdes också 30 lekmanna-ledamöter.³⁵ Utgångspunkt var ett gemensamt och delat ansvar mellan representanter för läroämbete och lekmän, vilket också speglades i proportionerna för representationen. Dock föregicks inte beslutet om representation av någon utförlig utredning i Sverige.³⁶ Det framkom i prästeståndets debatt inför representationsreformen en misstro mot lekmännens förmåga att medverka vid beslut i vissa kyrkliga frågor. Pahlmblad beskriver situationen: "Det fanns i prästeståndet en stark självmedvetenhet, och lekmännen uppfattades av många som ett hot mot läroämbetets uppdrag att bedöma ärenden som berör kyrkans lära och bekännelse."³⁷

1951 ändrades fördelningen så att lekmännen kom att utgöra en majoritet. Bakgrunden var att kyrkomötet uppfattades vara för litet och odemokratiskt; en uppfattning som fanns företrädd också inom prästerskapet. Ett längre avsnitt ur en recension av 1946 års kyrkomöte i *Svensk tidskrift* av dåvarande domprosten, sedermera biskopen, Ivar Hylander kan tjäna som illustration av detta:

Man kan icke fränkänna mötet en viss exklusivitet. Det ringa antalet – alltför ringa för att ge en någotsånär riktig avspegling av kyrkolivets förankring i skilda folkgrupper – bidrar därtill. Av de prästerliga deltagarna äro biskoparna självskrivna och 4 valda representanter för de båda teologiska fakulteterna. Återstoden, som blott blir 13, väljes som ombud för respektive stifts prästerskap. I icke mindre än 7 fall hade förtroendet givits åt stiftets domprost, i 4 fall genom nyval. Av de övriga voro tre ordinarie ledamöter av domkapitel och en ersättare för sådan; endast två saknade alltså kontakten med en stiftstyrelses arbete.

Även i fråga om lekmännen gällde i viss mån, om än icke i samma utsträckning

³⁴ Exempelvis skrev Anders Nygren till kyrkomötet 1957: "Med stöd av bifogade läkarintyg får undertecknad härmed värdsamt anhålla om ledighet från kyrkomötet under tiden den 31 augusti t.o.m. den 5 september." Därpå lästes läkarintyget upp. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 1, s. 3.

³⁵ Olof Bexell uppmärksammar att formuleringen ursprungligen löd "30 av lekmän valda ombud", vilket innebar att lekmän kunde välja präster till kyrkomötet. Se Olof Bexell, *Sveriges kyrkohistoria. 7, Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2003, s. 34.

³⁶ Christer Pahlmblad, "Kyrkomöte, läroämbete, demokrati. Kyrkomötets sammansättning i Evangelisk-Lutherska kyrkan i Finland och i Svenska kyrkan", i *Svenskt i Finland – Finskt i Sverige. 1, Dialog och särart: Människor, samhällen och idéer från Gustav Vasa till nutid*, Gabriel Bladh och Christer Kuvaja (red.), s. 392. Svenska litteratursällskapet i Finland; Atlantis, 2005.

³⁷ Ibid.

detsamma. Det är helt visst en synnerligen god arbetsbetingelse, att så varit förhållandet, då en del större frågor på detta sätt under remissbehandlingen blivit en icke alltför ringa del av mötesdeltagarna förtrogna. Den korta tid, som står mötet till buds, skulle eljest ännu sämre räcka till. Men i och för sig vore det att önska, att både när det gäller präster och lekmän en mångsidigare representation kunde ernås.³⁸

Hylander uppmärksammar kyrkomötets exklusivitet och smala representation. Bexell beskriver att den då rådande uppfattningen var att företeelser som "självskrivenhet och 'kategoriklyvning' stred mot de demokratiska principerna för sammansättningen av representativa organ."³⁹ Kyrkomötet i sin nya form kom istället att omfatta 100 ledamöter, varav 57 var lekmän och 43 utgjordes av biskopar och valda präst-representanter. Bexell påvisar hur ett ändrat system för val av elektorerna kom att gynna städerna på landsbygdens bekostnad. I praktiken innebar detta också att de sekulariserade storstädernas inflytande över kyrkan ökade, medan den kyrkliga landsbygdens minskade.⁴⁰

1982 reformerades kyrkomötet ännu en gång och antalet ledamöter ökade från 100 till 251 personer.⁴¹ År 2000 infördes direkta val till kyrkomötet, vilket därmed inte längre representerade församlingarna, utan istället kyrkans medlemmar. Anders Jarlert beskriver denna förändring enligt följande: "Efter relationsförändringen utses kyrkomötets ledamöter direkt i allmänna val. Det direkta sambandet mellan församlingarna och kyrkomötet har därmed brutits, och ersatts av den individualistiska direktvalsprincipen."⁴²

Biskoparna har inte längre rösträtt i kyrkomötet, men kan ställa förslag och yttra sig i såväl utskott som plenum. De är också representerade i läronämnden. Dock kan kyrkomötet rösta emot en enig läronämnd, under vissa försättningar.⁴³ I princip skulle

³⁸ Ivar Hylander, "Kyrkomötet 1946. Några glimtar och summeringar." *Svensk tidskrift*. Årg. 33 (1946): s. 654–661.

³⁹ Christer Pahlmblad, "Kyrkomöte, läroämbete, demokrati. Kyrkomötets sammansättning i Evangelisk-Lutherska kyrkan i Finland och i Svenska kyrkan", i *Svenskt i Finland – Finskt i Sverige. 1, Dialog och särart: Människor, samhällen och idéer från Gustav Vasa till nutid*, Gabriel Bladh och Christer Kuvaja (red.), s. 410. Svenska litteratursällskapet i Finland; Atlantis, 2005.

⁴⁰ Oloph Bexell, "Om Svenska kyrkan under 1900-talet. En rapsodi kring några årtal på vägen hit." Ett föredrag hållet vid Ansgarshelgen 2015 på S:t Ansgars stiftelse i Uppsala. (2016-04-28), s. 10.

⁴¹ Se Anders Jarlert, "Relationerna mellan kyrka och stat i Sverige sedan år 2000." *Norsk Teologisk Tidsskrift*. Vol. 108, no. 01 (2007): s. 41–51.

⁴² *Ibid.*, s. 43.

⁴³ Dessa förutsättningar regleras i kyrkoordningens kapitel 10, 18 §. Läronämnden, i vilken biskoparna ingår, kan begära särskild beslutsordning om de menar att ett förslag till kyrkomötet strider mot Svenska kyrkans "tro, bekännelse och lära". Förslaget ska då tas upp på nytt, ett år efter att ett nytt kyrkomöte valts, och läronämnden ska åter yttra sig och ärendet ska åter beredas i utskott. "Om kyrkomötet vid det slutliga beslutet bifaller ett förslag för vilket biskoparna har beslutat att den särskilda beslutsordningen ska gälla, måste minst tre fjärdedelar av de röstande bifalla förslaget för att det ska genomföras." Svenska kyrkan, *Kyrkoordning för Svenska kyrkan med angränsande lagstiftning*. Stockholm: Verbum, 2018, s. 40.

ett kyrkomöte kunna utgöras av personer utan teologisk utbildning och ett sådant kyrkomöte skulle kunna rösta emot en enig läronämnd i en lärofråga.

Kyrkomötet om ämbetsfrågan

Kyrkomötet 1938

Till kyrkomötet 1938 hade inkommit ett 50-tal motioner. Den huvudsakliga anledningen till att kyrkomötet sammankallats detta år var frågan om att ta ställning till ett nytt handboksförslag. Detta var också det enda enskilda ärende ärkebiskop Erling Eidem tog upp i sitt inledningsanförande och han betecknade handboksärendet som det viktigaste.⁴⁴ Men den fråga som uppmärksammades mest utanför kyrkomötet handlade om kön och ämbete.⁴⁵ Det fanns tre olika anledningar till att denna frågeställning aktualiserades detta år. Dels hade Manfred Björkquist motionerat om att kyrkomötet skulle anhålla hos regeringen om utredning av en ny tjänst för kvinnor inom Svenska kyrkan.⁴⁶ Beredningen av motionen komplicerades av att företrädare för sex kvinnoorganisationer, i en skrivelse till Kungl. Maj:t den 5 maj 1938, uttryckt önskemål om att kvinnors tillträde till prästämbetet skulle bli föremål för en utredning. I skrivelsen tog undertecknarna avstånd från tanken på ett särskilt kyrkligt ämbete för kvinnor; tvärtom betonades att kyrkan borde bereda kvinnor tillträde till prästämbetet.⁴⁷

Ytterligare en orsak till att frågan kom upp var att den norska kyrkan öppnade prästämbetet för kvinnor genom lag den 24 juni 1938.⁴⁸

Kvinnoarbetskommittén lämnade samma år ett betänkande om gift kvinnas förvärvsarbete.⁴⁹ I betänkandet behandlades också frågan om kvinnans behörighet till

⁴⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr 1, s. 2. Erling Eidem (1880–1972) var ärkebiskop mellan 1932–1950.

⁴⁵ Ivar Hylander, "1938 års kyrkomöte". *Nordisk familjeboks årskrönika 1938*, häfte 1, 1938.

⁴⁶ Manfred Björkquist (1884–1985) var vid tidpunkten rektor och blev senare biskop i Stockholms stift.

⁴⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, Bihang 5:9, andra samlingen, motion nr. 10. De sex organisationerna var Kristna Kvinnors Samarbetskommitté, Akademiskt bildade kvinnors förening, Sveriges Husmodersföreningars Riksförbund, Fredrika Bremer Förbundet, Svenska Kvinnors Nationalförbund och Yrkeskvinnornas samarbetsförbund. Här återgivet efter Yngve Levenskog, *Den långa vägen: diakonifrågorna i kyrkomötet 1938–1999*. Järpås: Skara stiftshistoriska sällskap, 2009, s. 14.

⁴⁸ Debatten som förts inom den norska kyrkan kommenterades, utförligast av Ernst Olsson, under kyrkomötet 1938. Han lyfte fram erfarenheterna från Norge som ett negativt exempel: "Man kan dock inte komma ifrån, att debatten mycket klart röjer, att beslutet kommer att gå emot en synnerligen vitt utbredd uppfattning bland kyrkfolket i Norge. Jag har inte kunnat få kännedom om, huruvida norska regeringen har utfärdat den lag, som stortinget beslöt. Men man kan heller inte komma ifrån intrycket, att detta beslut i vårt grannland kanske kastar ut dess statskyrka i en mycket svår kris." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 51.

⁴⁹ Karin Kock, *Betänkande angående gift kvinnas förvärvsarbete m.m.* SOU 1938:47.

prästämbetet. Med hänvisning till 1923 års betänkande ansåg kommittén att det var onödigt att ytterligare utreda frågan.⁵⁰

Kyrkomötet, som vid tiden samlade 60 ledamöter, inleddes den 29 oktober och avslutades den 29 november. Ivar Hylander sammanfattade mötet och skriver att det var det 21:a i ordningen och att knappast något tidigare kyrkomöte hade uppvisat en så stark nyrekrytering av ledamöter, ett argument som skulle återkomma 1958.⁵¹ Bland lekmännen fanns flera representanter för utbildningsväsendet, riksdagsmän, jurister och representanter från olika samhällsklasser. Hylander påpekade dock att det inte fanns några ledamöter från arbetarklassen. Detta år var också första gången kvinnor deltog som ordinarie ledamöter vid ett kyrkomöte. Dessa två personer, Ester Lutteman och Gunni Hermelin, hälsades särskilt välkomna under öppningsanförandet och uppmärksammades i egenskap av kvinnliga ledamöter flera gånger under manliga ledamöters inlägg.⁵² Båda Lutteman och Hermelin höll också anföranden under den del av debatten som behandlade motionen om ett kyrkligt ämbete för kvinnor.⁵³

27 ledamöter höll sammanlagt 33 olika anföranden och repliker i frågan, vilket kan jämföras med psalmboksdiskussionen vid 1936 års kyrkomöte, där omkring 40 ledamöter yttrade sig.⁵⁴ Av elva närvarande biskopar gjorde sex inlägg i frågan.⁵⁵ Av 33 anföranden hölls 22 av präster.

I enlighet med ordningen för den formella diskurs ett kyrkomöte kan sägas utgöra, höll motionären Manfred Björkquist debattens första anförande. Varje talare inledde sitt anförande med att vända sig till Herr ärkebiskop. Beredande utskotts ordförande, biskop Torsten Bohlin, väntade med att gå in i debatten för att höra huvuddelen av motståndarnas invändningar innan han tog till orda.⁵⁶ Religionshistorikern professor Efraim Briem, hade av utskottet fått i uppdrag att förklara dess principiella ställningstagande inför kyrkomötet.

⁵⁰ Justitiedepartementet, *Betänkande och förslag i fråga om kvinnors tillträde till statstjänster. Kvinnas behörighet att inneha prästerlig och annan kyrklig tjänst*. SOU 1923:22. I debatten under kyrkomötet 1938 kommenterade Ester Lutteman det faktum att förslaget från 1923 gått betydligt längre än Björkquists motion 1938. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 21.

⁵¹ Ivar Hylander, "1938 års kyrkomöte", *Nordisk familjeboks årskronika 1938*, häfte 1, 1938.

⁵² Ärkebiskop Eidem beskrev i inledningsanförandet kyrkomötets sammansättning: "Mer än vanligt stora äro de förändringar i fråga om kyrkomötets sammansättning, vilka hava inträffat i förhållande till det senaste mötet, år 1936. Det gäller om ej mindre än en tredjedel av årets kyrkomötesombud, att detta möte är det första de bevista. Det är ock första gången i kyrkomötets historia, som vi hava glädjen att hälsa kvinnliga ordinarie medlemmar välkomna i denna församling." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 1, s. 2.

⁵³ Gunni Hermelin (1883–1981), politiskt aktiv inom Högerpartiet och representant för Linköpings stift och Esther Lutteman (1888–1976) teol.kand. och representant för Uppsala stift.

⁵⁴ I sammanhanget kan påminnas om att Anders Nygren, som under debatterna 1957 och 1958 spelade en framträdande roll, deltog som representant för den teologiska fakulteten vid Lunds universitet vid 1938 års kyrkomöte, utan att yttra sig i debatten om Björkquists motion.

⁵⁵ Västerås biskopen Einar Billing ersattes på grund av sjukdom av kontraktsprosten Otto Bolling.

⁵⁶ Torsten Bohlin (1889–1950) var biskop i Härnösands stift.

Hylander kommenterade senare att Björkquists motion varit den som tilldragit sig störst intresse utanför kyrkomötet och föranlett en av de längsta debatterna i plenum.⁵⁷ Han sammanfattade debatten på följande sätt: "Ett direkt avstyrkande framfördes från konservativt håll, av både präster och lekmän. De båda kvinnliga ledamöterna gjorde uppmärksammade inlägg i motionens linje."⁵⁸

Kyrkomötets första tillfälliga utskott behandlade i samband med motionen också frågan om prästämbetet, och skrev i sitt betänkande att man från utskottets sida inte såg några avgörande principskäl mot kvinnors tillträde till detta. Men andra hänsynstaganden hindrade utskottet från att lägga fram ett sådant förslag: "Men då meningarna i denna fråga äro synnerligen delade i vår kyrka och då kvinnans tillträde till prästämbetet på många håll skulle möta allvarliga betänkligheter, anser utskottet, att den sak det här gäller – den kvinnliga tjänsten – icke skulle gagnas, om man nu ginge fram på denna linje."⁵⁹ Fast motionen inte handlade om prästämbetet kom stora delar av debatten under kyrkomötet att behandla just denna fråga. Biskop Edvard Rodhe lade i sitt anförande fram ett förslag till formulering, som innebar vissa förändringar av utskottets skrivning. Rodhes förslag, som uppfattades som en kompromiss, gick igenom med 33 röster mot 22 och innebar att kyrkomötet skulle: "anhålla, att Kungl. Maj:t måtte låta verkställa utredning rörande behovet, respektive inrättandet av en ny kvinnlig tjänst i svenska kyrkan med hänsyn tagen jämväl till det arbete diakonissorna för närvarande utföra i kyrkan [...]".⁶⁰ Därmed hade kyrkomötet uttalat sig positivt till kvinnors arbete inom kyrkan och samtidigt lämnat frågan om kvinnliga präster öppen.

Kyrkomötet 1957

Att frågan om ämbete och kön aktualiserades vid detta kyrkomöte, berodde på en riksdagsmotion från 1946.⁶¹ Med anledning av motionen begärde riksdagen en utredning om kvinnans behörighet till prästerlig tjänst. Utredningen tog fyra år; remissförfarandet medräknat tog det elva år innan frågan förelades kyrkomötet.⁶² Av

⁵⁷ Hylander, "1938 års kyrkomöte", *Nordisk familjeboks årskronika 1938*, häfte 1, 1938.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938. Första tillfälliga utskottets betänkande, nr. 9.

⁶⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 64. Edvard Rodhe (1878–1954) var biskop i Lunds stift 1925–1948.

⁶¹ Motionen till riksdagen 1946 väcktes av pastor Johan Viktor Johansson, som var föreståndare för Stockholms stadsmission och folkpartistisk riksdagsledamot vid tidpunkten. Han önskade en allsidig utredning av frågan om kvinnans behörighet till prästämbetet, eller inrättande av annan kyrklig tjänst för kvinnor. Ett argument var de ändringar i behörighetslagen som företagits, vilka innebar att prästämbetet vid tiden, vid sidan av några militära positioner, var det enda offentliga ämbete som enbart var öppet för män.

⁶² Den utredning motionen resulterade i leddes av biskop Torsten Bohlin och betänkandet var färdigt 1950. Folke Holmström beskriver att de kyrkliga myndigheterna "förhalat" remissen av sakkunnigutredningen, vilket var anledning till att så lång tid hann förflyta innan frågan kom

utredningens 15 ledamöter hade åtta avgett särskilda yttranden eller reservationer. Statsrådet Ivar Persson lämnade över lagförslaget till allmänna kyrkomötet 1957. Kvinnan föreslås i detta att, med viss inskränkning, få behörighet att inneha prästerlig tjänst.⁶³

Kyrkomötet gav särskilda utskottet i uppdrag att behandla förslaget. Utskottet avvisade förslaget; 10 av 14 utskottsledamöter menade att kyrkomötet inte borde ge samtycke till lagförslaget. Flera inlägg vittnar om den stora uppmärksamhet denna fråga ådrog sig i den samtida debatten. Biskop John Cullberg, som var ordförande i det aktuella utskottet, beskriver allmänhetens intresse: "DET VAR [sic] åtskilliga betydelsefulla ärenden, som handlades vid 1957 års kyrkomöte. Dock var det bara en enda sak, som fångade allmänhetens intresse och detta i så mycket högre grad: frågan om kvinnans behörighet till prästämbetet."⁶⁴

Delar av debatten sändes på radio så att allmänheten kunde följa den; något som enligt vissa uppgifter ska ha skett i betydande omfattning.⁶⁵ Efter en lång debatt yrkades avslag med motiveringen att kyrkomötet ville ha ytterligare tid för rådrum.⁶⁶ Beslutet föregicks av 74 anföranden; 53 av kyrkomötets 100 ledamöter talade i frågan, av dessa var 25 präster. Av tolv närvarande biskopar yttrade sig sju under debatten. Kyrkomötets kvinnliga ledamöter, som liksom 1938 var två till antalet, höll anföranden. Kyrkomötet avslög förslaget, men med en annan motivering än särskilda utskottets. Förutom utskottets motivering fanns ytterligare tre; dessa var författade av biskop Anders Nygren, biskop Helge Ljungberg och juristen Åke Hassler. De olika motiven för avslag var följande; utskottet anförde bibliska skäl, Nygren hänvisade till biblisk skapelsesyn och en önskvärd uppgiftsfördelning mellan män och kvinnor,

upp i kyrkomötet. Folke Holmström, *Kvinnliga präster inom Svenska kyrkan?* Stockholm: Natur o. Kultur, 1958, s. 18.

⁶³ "Härigenom förordnas, att kvinna skall äga lika behörighet som man att prästvigas och att innehava prästerlig tjänst; dock att kvinna ej må förordnas till prästerlig tjänstgöring eller utnämnas till prästerlig tjänst i annan församling än sådan, i vilken finnas minst två prästerliga tjänster och av dessa tjänster minst en har manlig innehavare." *Kvinnas behörighet till kyrkliga ämbeten och tjänster*. Betänkande av inom ecklesiastikdepartementet tillkallade sakkunniga. SOU 1950:48.

⁶⁴ John Cullberg, "Mellan två kyrkomöten". *Svensk tidskrift*, 31 december 1958, s. 237. John Cullberg (1895–1983) var biskop i Västerås stift.

⁶⁵ Så enligt Birgit Rodhe och Sten Rodhe, i *Män och kvinnor i prästämbetet*. Stockholm. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1958, s. 22. Också Folke Holmström, som uttrycker en djup kritik mot dem som motsatte sig reformen, påpekar att "på grund av det allmänna intresse, som denna fråga förmått utlösa i oberäknat vida kretsar, satt svenska folket i stor utsträckning samlat kring sina radioapparater". Folke Holmström, *Kvinnliga präster inom Svenska kyrkan?* Stockholm: Natur o. Kultur, 1958, s. 36.

⁶⁶ Dag Sandahl har räknat samman att debatten, inklusive omröstning, tog 14 timmar och 49 minuter. *En annan Kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*. Helsingborg: Gaudete, 2018, s. 75.

Ljungberg ville vinna mer tid och Hassler, som var positiv till förslaget, menade även han att kyrkan behövde mer tid.

98 av kyrkomötets 100 ledamöter röstade. 62 ledamöter avlog regeringsförslaget medan 36 röstade för. Det är värt att notera att alla som röstade emot förslaget inte ställde sig bakom särskilda utskottets motivering, även om de i likhet med utskottets hemställan yrkade avslag. Av de 62 som yrkade avslag var 40 präster och 22 lekmän. Följande biskopar röstade ja till utskottets hemställan – och alltså nej till förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor: Sven Danell, Gösta Lundström, Elis Malmeström, Anders Nygren, Bo Giertz, Gert Borgenstierna, Gunnar Hultgren, Ivar Hylander, Algot Anderberg och Helge Ljungberg.⁶⁷ Ingen biskop röstade ja till förslaget. Torsten Ysander avstod, i sin egenskap av förste vice ordförande, från att rösta. Sedan utskottets hemställan bifallits, följde omröstningarna om de olika motiveringarna till avslag. Rösterna fördelades enligt följande: Åke Hasslers motivering röstades ned med 64 röster mot 34, Nygrens motivering fick röstetalen 46 för och 52 mot. Sedan ställdes särskilda utskottets motivering mot Ljungbergs. Voteringen utföll med 32 röster för särskilda utskottets motivering och 62 för Ljungbergs. Fem ledamöter avstod från att rösta.

De biskopar som stödde särskilda utskottets motivering var Malmeström, Nygren och Giertz. Biskoparna Borgenstierna, Hultgren, Hylander, Anderberg och Ljungberg uttryckte stöd för Ljungbergs förslag till motivering. Biskoparna Danell och Lundström avstod, liksom Torsten Ysander, från att rösta. Kyrkomötet röstade alltså för Ljungbergs motivering, med 62 röster av 94. Motiveringen gick ut på att det inte var rådigt att binda den kommande utvecklingen innan kyrkan vunnit större klarhet och enighet; helst borde frågan belysas i ett allmänkyrkligt sammanhang.

Kyrkomötet 1958

1958 lade regeringen på nytt fram en proposition till riksdagen om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst. Enda skillnaden mot förslaget 1957 var att ikraftträdandet senarelagts ett halvår. I flera inlägg under debatten 1958 kommenterades att förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor lades fram för kyrkomötet redan ett år efter att det avvisats av kyrkomötet 1957. Kyrkan hade behövt längre tid för att komma till större enighet, menade de som var kritiska till att förslaget kommit tillbaka till kyrkomötet så snabbt. Ärkebiskop Yngve Brilioth ersattes som kyrkomötets ordförande, på grund av sjukdom, av Torsten Ysander; den i tjänsten äldste bland de övriga biskoparna. Ysander berörde frågan om tidsintervall under sitt inledningsanförande: "Detta kyrkomöte har av en särskild anledning sin egen karaktär. Det får en särställning redan genom den korta intervallen sedan förra mötet och än mer genom den huvudfråga, för vilken förra kyrkomötet förväntade ännu ett års beredelse."⁶⁸

⁶⁷ Hur övriga ledamöter röstade finns angivet efter talarlistan på sidan 343.

⁶⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 1, s. 2.

Biskop Ivar Hylander berörde samma fråga under kyrkomötesdebattens första inlägg, i vilket han beskrev att det efter kyrkomötet 1957 förväntades att det skulle dröja två år innan ett nytt kyrkomöte sammankallades.⁶⁹ Han kommenterade också den uppmärksamhet ämbetsfrågan väckte: "Jag skall icke söka ge en analys av orsakerna till att denna fråga tilldragit sig ett dominerande intresse icke blott vid två kyrkomöten, utan också i den kyrkliga debatten över huvud under senare år."⁷⁰ Biskop Bo Giertz menade att diskussioner brukade leda till konsensus, men att kyrkomötet inte skulle hinna detta på grund av tidspressen.⁷¹ Biskop John Cullberg lyfte fram att den korta tidsfristen gett negativa effekter: "Den av många beklagade forceringen efter 1957 års kyrkomöte har onekligen skärpt motsättningarna och ökat irritationen".⁷²

Vid sidan av den kritik som riktades mot den korta tidsfristen, restes röster som tvärtom menade att kyrkan arbetat med frågan sedan 1920-talet och att det rådde en stark politisk enighet i riksdagens båda kamrar för förslaget. Ecklesiastikminister Ragnar Edenman betecknade talet om tidsbrist som ogrundat: "Redan vid vårriksdagen avvisade jag detta tal som ogrundat, och jag upprepar nu påståendet att kyrkan haft osedvanligt lång tid på sig för att komma till klarhet i denna fråga. Det är ju dock under decennier, som den har diskuterats eller bort diskuterats."⁷³ Biskop Algot Anderberg hänvisade till ett domkapitelsutlåtande från 1923, och att tiden då beskrevs som ännu inte mogen för kvinnliga präster men att åren "sedan dess gått."⁷⁴

Det framkom att det gångna året nyttjats till att arbeta intensivt med frågeställningen. Det konstaterades att studiecirklar hållits och att en rad skrifter och otaliga debattartiklar producerats. Flera ledamöter vittnade om att de själva lagt mycket tid på att sätta sig in i frågan, vilket gällde både lekmän och präster. En ledamot, prästen Lauritz Schöldtz, beskrev att frågan kommit på tal varje gång präster träffats och att man "kämpat" med den under det gångna året.⁷⁵ Några ledamöter hade under året kommit till insikt om att ett öppnat prästämbete för kvinnor var fel, andra om att det var riktigt och en tredje grupp beskrev att de hade svårt att ta ställning, särskilt som det uppfattades föreligga stor oenighet bland teologerna.

Vissa ledamöter menade att kyrkomötet bar en del av ansvaret för den korta tidsfristen. Hade kyrkomötet 1957 uttalat sig tydligare hade frågan inte kommit tillbaka så snart, menade exempelvis Åke Hassler: "När kyrkomötet i stället valde en tämligen diffus och i varje fall till intet förbindande motivering för sitt avslagsbeslut, så gick det som det måste gå: ärendet kom tillbaka till oss med minsta möjliga tidsutdräkt och i form av ett av riksdagen godkänt lagförslag. Och nu är det inte

⁶⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 3.

⁷⁰ Ibid., s. 3.

⁷¹ Ibid., s. 7 ff.

⁷² Ibid., s. 18.

⁷³ Ragnar Edenman (1914–1998) var socialdemokratisk ecklesiastikminister och statsvetare. Ibid., s. 19.

⁷⁴ Algot Anderberg (1893–1963) var biskop i Visby stift. Ibid., s. 119.

⁷⁵ Lauritz Schöldtz (1895–1979) var kontraktsprost i Lunds stift. Ibid., s. 115.

möjligt att komma undan ett klart ställningstagande.”⁷⁶ Dag Sandahl beskriver situationen efter 1957 års kyrkomöte på ett liknande sätt, och menar att det var ”upplagt för en fortsättning” på grund av den motivering majoriteten antog.⁷⁷

I kritik mot 1957 års otydliga beslut krävde flera ledamöter, som Åke Hassler i citatet ovan, att kyrkomötet 1958 skulle avge ett klart och tydligt ställningstagande som inte kunde misstolkas. Andra menade att det var staten som satt kyrkan i denna sits, och att det därför var staten som hade att lösa den uppkomna situationen. Vid kyrkomötet 1958 lades också fram ett förslag av lagteknisk natur, som syftade till att vinna tid så att kyrkan kunde komma fram till större enighet och konsensus. Förslaget var undertecknat av tre biskopar – följaktligen gick det under namnet ”biskopsmotionen” – och gick i korthet ut på att ta bort den bestämmelse i regeringsformen som hindrade regeringen från att utnämna kvinnor till präster ”om ej annat blivit bestämt i kyrkolags form.”⁷⁸ Det lagliga hindret skulle därmed försvinna, samtidigt som inget krav lades på Svenska kyrkan att agera eller avstå från att agera. Detta förslag kritiserades för att det kunde uppfattas som en undanmanöver för att kyrkomötet skulle slippa ta ställning i sakfrågan.

Men också uppfattningen att det inte skulle förändra ställningstagandet i sakfrågan om kyrkan fick ytterligare tid på sig framfördes. Flera ledamöter betonade att de hade svårt att se att man någonsin skulle kunna enas i denna fråga, där åsikterna gick så isär. De som var principiella motståndare mot att öppna prästämbetet för kvinnor skulle inte ändra sig, hur lång tid Svenska kyrkan än fick på sig för att arbeta med frågan. De som var för ämbetsreformen skulle inte vara beredda att låta tiden gå, eftersom saken varit uppe till diskussion och utretts sedan 1920-talet.

Under debatten hölls 66 anföranden. Antalet kvinnliga ledamöter hade ökat från två till tolv, jämfört med 1957. Av dessa tolv höll åtta anföranden.⁷⁹ 69 ledamöter röstade för att öppna prästämbetet för kvinnor och 29 röstade nej.⁸⁰

Det har riktats hård kritik mot regeringens beslut att så snart inkalla nytt kyrkomöte, särskilt från den sidan som menar att reformen var fel. Ett av många exempel utgörs av domprost Carl Strandbergs inlägg i *Svensk Pastortidskrift* 1959:

Kyrkomötet 1957 begärde uppskov eftersom frågan är så ytterligt komplicerad och krävde grundligt genomarbetande, men när regeringen lät förstå, att man inte ämnade

⁷⁶ Åke Hassler (1893–1980) var professor i juridik och representerade Stockholms stift. Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 36.

⁷⁷ Dag Sandahl, *Kyrklig splittring: Studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905 – juli 1990*. Stockholm: Verbum, 1993, s. 66.

⁷⁸ (Dåvarande) Regeringsformens § 28:3.

⁷⁹ Av dessa tolv kvinnliga ledamöter var elva nyvalda, enbart Eva-Gun Junker fanns kvar från 1957. Samtliga kvinnliga ledamöter 1958 röstade för att öppna prästämbetet för kvinnor. Anna Wohlfart, som 1957 röstat mot förslaget, var inte ledamot under 1958 års kyrkomöte.

⁸⁰ Förteckning över hur ledamöterna lade sina röster finns efter talarlistan på sidan 343 och 345 f. Biskoparna Cullberg, Borgenstierna, Hultgren, Hylander, Anderberg och Ljungberg röstade ja, medan Danell, Lundström, Malmeström, Nygren och Giertz röstade nej.

respektera den begäran, var kyrkan snabbt redo att foga sig. En enda sakkunnig-utredning verkställdes – genom Diakonistyrelsens sociala utskott – och den fick en sådan sammansättning, att resultatet från början var givet.⁸¹

Domprost Per-Olof Sjögren gjorde en liknande sammanfattning, i sin oration vid prästmötet i Göteborg 1975: "Trots att kyrkomötet 1957 begärde rådrum både för att frågan skulle ytterligare penetreras och för att man skulle få tid till överläggning på det internationella forum som Kyrkornas Världsråd utgör, förvägrades detta och statsrådet inkallade omedelbart ett nytt kyrkomöte till år 1958."⁸²

Strandbergs kritik omfattar både den korta tidsfristen och kyrklig foglighet, medan Sjögren riktar sin kritik mot ansvarigt statsråd.

Inte bara den korta tidsfristen och politisk inblandning i kyrkans angelägenheter har givit upphov till kritik; också frågan om kyrkomötenas representation och ombudens kontinuitet – eller bristen på en sådan – har varit föremål för diskussioner.

Ett utbytt kyrkomöte?

Det förekom inlägg som beskrev att ledamöter till kyrkomötena valts för att säkerställa att en viss linje skulle få majoritet vid omröstningen i ämbetsfrågan. Företrädare för olika uppfattningar i frågan försökte skaffa kunskap om enskilda kyrkomötes-ledamöters inställning. Men uppgifterna om kyrkomötenas sammansättning 1957 och 1958 går isär.⁸³ Det gäller också frågan om huruvida ledamöters ställningstaganden i ämbetsfrågan påverkade valen till de två kyrkomötena. Från dem som var för ämbetsreformen hördes röster som menade att kyrkomötet 1957 var framvalt för att rösta nej till förslaget. Den sida som var emot ämbetsreformen kritiserade istället att kyrkomötet 1958 till stora delar var utbytt och sammansatt med den uttalade avsikten att driva igenom frågan.

Angående kyrkomötet 1957 kommenterade Axel Ljungbeck att det enbart fanns en präst vid kyrkomötet 1957 som ställde sig positiv till tanken på kvinnliga kollegor. Enligt Ljungbeck berodde detta på kyrkomötets sammansättning, och han menade att det utanför kyrkomötet fanns "ganska" många präster som var positiva till kvinnliga präster och att kyrkomötet i denna fråga inte var representativt.⁸⁴ Israël Jonzon beskrev att frågor ställts till ledamöterna inför kyrkomötet 1957: "I motsats till många av ledamöterna i detta kyrkomöte har jag icke före valet blivit tillfrågad om min ståndpunkt till frågan om kvinnliga präster."⁸⁵ Jonzon röstade mot särskilda utskottets förslag 1957 – han var alltså för ett prästämbete för kvinnor – och återvaldes som ledamot till kyrkomötet 1958. Han uppgav att han tidigare inte varit för tanken, men

⁸¹ Carl Strandberg, "Troheten mot kyrkan", *SPT*. nr. 1 (1959): s. 3.

⁸² Per-Olof Sjögren, *Kyrkans politisering*, Uppsala: Pro Veritate, 1975, s. 31.

⁸³ I sammanhanget kan påminnas om ärkebiskop Erling Eidems kommentar om ett till stora delar utbytt kyrkomöte 1938. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 1, s. 2.

⁸⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 91.

⁸⁵ Israël Jonzon (1885–1976) var f.d. folkhögskolerektor och representant för Uppsala stift. *Ibid.*, s. 110.

sedan kommit att ändra sig. Ester Lutteman, själv kyrkomötesledamot under tre tidigare kyrkomöten, skriver angående valen inför 1957 års kyrkomöte att motståndarna till ämbetsreformen drivit en "ivrig propaganda" och att detta avgjorde hur kyrkomötet röstade.⁸⁶ Folke Holmström menade att valen förberetts – i tystnad och med omsorg – för att säkerställa att kyrkomötet skulle ta ställning mot kvinnliga präster.⁸⁷ Vidare påtalade Holmström: "Påfallande var i varje fall, att vid val av lekmannaombud till 1957 års kyrkomöte endast "pålitliga" nejsägare i den aktuella frågan flerstädes lanserades och att man i det tysta sörjde för att sådana såsom "riksnamn" blevo valda att representera kyrkomenigheter långt från sina hemorter."⁸⁸ Holmström lyfte också fram att prästerna i Västerås fått direkta direktiv om att endast lekmän som var negativa till att öppna prästämbetet för kvinnan skulle utses till kyrkomötesombud.⁸⁹ Ovanstående exempel visar att det fanns röster som menade att kyrkomötet 1957 var sammansatt för att säkra framgången för en viss uppfattning i ämbetsfrågan.

Att det skett förändringar i sammansättningen av ledamöter lyftes fram av Ivar Hylander redan i det första anförandet under kyrkomötet 1958: "Årets kyrkomöte är långt ifrån identiskt med fjolårets."⁹⁰ Det finns uppgifter som tyder på att förberedelser pågick även inför kyrkomötet 1958, för att detta skulle sammansättas med hänsyn till önskat utfall i ämbetsfrågan. *Nya Väktaren* skrev inför valen av kyrkomötesombud att man måste vara noggrann och enbart välja personer som kommer rösta nej till ämbets-

⁸⁶ Ester Lutteman, *Kyrkan – Mitt öde: Fragment ur en själs historia*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1959, s. 96. Lutteman var kyrkomötesledamot 1938, 1941 och 1946.

⁸⁷ Folke Holmström, *Kvinnliga präster inom Svenska kyrkan?* Stockholm: Natur o. Kultur, 1958, s. 35.

⁸⁸ Holmström exemplifierar: "Svenska Pastoratsförbundets ombudsman och sekreterare, jur. d:r Gunnar Prawitz från Tumba valdes sålunda att föra talan för Linköpings stift, medan den utpräglad lågkyrkliga redaktör Axel B. Svensson, bosatt i en annan av Stockholms förorter, Bromma, liksom vid tidigare kyrkomöten utsågs till ombud för den utpräglad 'högkyrkliga' västkustfromheten i Göteborgs stift." Holmström, *Kvinnliga präster inom Svenska kyrkan?*, s. 83. Axel B. Svensson förklarade i *Nya Väktaren*. Nr. 10, 1959, varför han representerade Göteborgs stift som lekmannaombud vid kyrkomötet. Till kyrkomötet 1951 blev han tillfrågad av en (icke namngiven) kyrkoherde om han kunde delta som ombud. Sedan tillfrågades han av J. Marelius, Love Johansson och J. E. Danell. Svensson bodde inte i Göteborgs stift, men betonade att han var uppvuxen där. Han representerade stiftet under kyrkomötena 1951, 1953, 1957 och 1958.

⁸⁹ Holmström, *Kvinnliga präster inom Svenska kyrkan?*, s. 83. Västerås stift hade sex representanter i kyrkomötet; två präster och fyra lekmän. Två lekmän, Turén och Nestor, deltog vid båda de aktuella kyrkomötena. De var för ett prästämbete för kvinnor. De två andra lekmännen 1957, Wohlfart och Ringsjö, var emot respektive för ämbetsreformen. Dessa återvaldes inte 1958. De två nyvalda lekmannaledamöterna 1958, Dahl-Gisslar och Johansson, röstade ja. Av de två prästerliga ledamöterna hade en ändrat uppfattning och röstade för reformen 1958. Den andre var nyvald 1958 och röstade nej. Dessa två var Rundblom och Franzén.

⁹⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 3. Här kan påminnas om Eidems inledningsanförande 1938 där han talade om "stora förändringar", sedan kyrkomötet 1936, och att en tredjedel av ombuden var nya. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 1, s. 2.

reformen.⁹¹ I ett senare nummer återkom *Nya Väktaren* till frågan om valet av kyrkomötesombud: "[nu] böra alla hjälpas åt att få återvalt de prästerliga kyrkomötesledamöter, som 1957 visade sig vara fasta och orubbliga. Ombyte av representanter bör man ej göra annat än i syfte att få bort anhängare till kvinnliga präster."⁹²

Nya Väktaren lyfte ännu en gång vikten av att rätt ombud valdes till kyrkomötet:

Valen till kyrkomötet äro nu i år om möjligt ännu viktigare än förra året. Det stundande kyrkomötet måste nämligen, om mycket svårartad söndring inom kyrkan skall kunna undvikas, få en sådan sammansättning, att lagförslaget om kvinnas behörighet till präst förkastas, helst med stor majoritet. Och det är ingalunda omöjligt att få en sådan sammansättning av kyrkomötet.⁹³

Av citaten framgår att de som ställde sig kritiska till reformen upprepat försökte få sina representanter invalda i kyrkomötet, samt såg goda möjligheter att nå framgång. Samtidigt skildrade de valen av ombud till kyrkomötet 1958 som uppgjorda på förhand, för att garantera utgången av beslutet. Prästen Gustaf Adolf Danell skrev om saken 1959 i *Kyrka och folk*, under rubriken "Kyrkan och hennes frihet efter kyrkomötet 1958", och menade att lekmännen valts för att de skulle rösta ja till förslaget, medan de som hade annan uppfattning i denna fråga inte valdes.⁹⁴ *Kyrka och folk* rapporterade om en kyrkvård som röstat fram kvinnoprästvänliga kyrkomötesombud, och fortsätter: "De reste på uppdrag. Det hade med andra ord utgått en ukas, att nu skulle kyrkomötesledamöter väljas för 1958, som var inställda på att riva upp 1957 års kyrkomötes beslut."⁹⁵

Riksdagsmannen Ernst Staxäng skildrar kyrkomötet 1958 i en festskrift till Bo Giertz några år senare, och framhåller mängden nyvalda ledamöter och att frågan övergått från att vara en sakfråga till att bli en fråga om statlig maktutövning över kyrkan.⁹⁶ Statsvetaren Carl Arvid Hessler ser en förklaring till hur 1958 års kyrkomöte kunde komma till annat beslut än 1957 års kyrkomöte i hur valet av ledamöter gick till. Han menar att det fanns en tydlig tendens att välja ombud som skulle rösta för kvinnliga präster.⁹⁷ Hessler uppmärksammar också att många präster hade ändrat uppfattning under det gångna året.⁹⁸

1958 års möte var förnyat med 33 ledamöter, av dessa röstade 28 för och fem mot. Av de ledamöter som inte blivit omvalda var 22 mot och nio för förslaget, av de senare

⁹¹ "Reflexioner. 1. Nytt kyrkomöte skall det bli". *Nya Väktaren*. Nr. 1 (1958): s. 9.

⁹² Amythos, "Debatten om kvinnors prästvigning". *Nya Väktaren*. Nr. 4 (1958): s. 54.

⁹³ "Reflexioner. 4. Valen till riksdag och kyrkomöte". *Nya Väktaren*. Nr. 6 (1958): s. 93.

⁹⁴ Gustaf Adolf Danell, "Kyrkan och hennes frihet efter kyrkomötet 1958." *Kyrka och folk*, nr. 3 (1959): s. 2–4. Gustaf Adolf Danell (1908–2000) var domprost i Växjö stift.

⁹⁵ "På uppdrag." *Kyrka och folk*, nr. 7 (1960): s. 3.

⁹⁶ Ernst V. Staxäng, "Några hågkomster från riksdag och kyrkomöte". Ingår i *Till Bo Giertz 31/8 1965*. Carl Henrik Martling, Anna Greta Norén, Edgar Staxäng och Carl Strandberg (red.). Uppsala: Merkantil-Tryckeriet, 1965, s. 245.

⁹⁷ Carl Arvid Hessler, *Statskyrkodebatten*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964, s. 292.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 291.

hade två avlidit under året. 49 lekmän röstade ja 1958, antalet biskopar, präster och teologiprofessorer som röstade för reformen var 20, beräknar Hessler. Prästen Göran Beijer skildrade valet av kyrkomötesombud till kyrkomötet 1958 i en artikel i *Svensk Pastoraltidskrift* 1994: "många som vid kyrkomötet året innan röstat nej fick inte förnyat förtroende."⁹⁹

Också Ester Lutteman kommenterade biskoparnas ändrade ståndpunkt i frågan: "Anmärkningsvärt är, att medan alla biskopar röstade 'nej' år 1957, var det endast fyra som år 1958 stod på samma ståndpunkt. Nog måste man undra litet, vad som hänt under tiden."¹⁰⁰ Ett försök att förklara vad som hänt under tiden gavs av prästen Jan Redin, som menade att många hjärntvättades inför kyrkomötet 1958.¹⁰¹ Erik Petrén förklarar den ändrade uppfattningen med att ett starkt opinionstryck riktats mot dem som var emot reformen.¹⁰² Dessa personer var, vilket torde framgå av förklaringarna, kritiska till att andra ändrat uppfattning i sakfrågan. Ett annat exempel på förklaring gavs av Algot Anderberg, under kyrkomötet 1958. Denne hade röstat nej 1957 men ändrat sig, vilket han motiverade på följande sätt: "Jag har försökt utnyttja den gångna tiden till förnyad prövning av frågan."¹⁰³ Istället för yttre påverkan handlade hans beslut om ett eget ställningstagande efter förnyad prövning.

Exegeten Bengt Holmberg skriver 30 år senare om 1958 års kyrkomöte: "86 % av lekmännen (av vilka många aldrig tidigare varit ledamöter av kyrkomötet) stödde reformen."¹⁰⁴ Vidare anger Holmberg att staten tvingade på kyrkan kvinnliga präster och menar att detta är en allmänt accepterad uppfattning: "Ingen förnekar idag att reformen 1958 var påtvingad kyrkan av de politiska makthavarna och massmedia (ehuruväl några röster för reformen hördes inom kyrkan)."¹⁰⁵ Här framställs det som ett allmänt accepterat faktum att ämbetsreformen tvingades på kyrkan och att nyvalda lekmän därvid varit behjälpliga.

Avslutningsvis kan kanske matematiken komma kyrkohistorien till någon hjälp, genom att visa normalomsättning på kyrkomötesledamöter vid några kyrkomöten under den aktuella perioden. Siffrorna förhåller sig enligt följande: Mellan kyrkomötena 1951 och 1953 byttes 33 ledamöter ut, mellan 1953 och 1957 byttes 36 ut och mellan 1957 och 1958 byttes 33 ut. Det förefaller alltså inte ha varit någon

⁹⁹ Göran Beijer, "Från en och samma läktare." *SPT*. Nr. 51–52 (1994): s. 896.

¹⁰⁰ Ester Lutteman, *Kyrkan – Mitt öde: Fragment ur en själs historia*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1959, s. 103. Enligt protokollet var det dock fem biskopar som röstade emot förslaget 1958, inte fyra som Lutteman uppger. De fem var: Danell, Lundström, Malmeström, Nygren och Giertz. Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, Nr. 4, s. 153.

¹⁰¹ Jan Redin, *Kyrklig förnyelse, hur gick det sedan Kyrklig förnyelse, hur gick det sedan?* Uppsala: Pro Veritate, 1971, s. 30.

¹⁰² Erik Petrén, *Kyrkan och Synoden*. Lund: Signum, 1984, s. 36.

¹⁰³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 118.

¹⁰⁴ Bengt Holmberg, *Att segla i motvind – Tre årtionden med kvinnliga präster i Sverige, Till vägledning*; 3. Sigtuna: Svenska kyrkans fria synod, 1990, s. 8f.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 7.

dramatisk förändring av ledamöters omsättning mellan 1957 och 1958. Möjligen kan dessa siffror korreleras med den tid som förflutit mellan kyrkomötena, men det är svårt att dra slutsatser av vad en sådan korrelation visar på. Det förefaller alltså, för att ge en övergripande bild, inte som om omsättningen av ombud mellan 1957 och 1958 i sig var särskilt avvikande. I sammanhanget kan påminnas om att också kyrkomötet 1938 uppmärksammades för att ha många nya ledamöter. Men om antalet nya ledamöter inte skilde sig avsevärt mellan 1957 och 1958, var det ojämna proportioner avseende uppfattning i ämbetsfrågan och vilka som valdes och inte valdes om.

Bilden av förberedelserna inför de två kyrkomöten där frågan om ämbete och kön hade att avgöras framstår som komplex. Enskilda ombud tillfrågades om sin inställning i frågan, samtidigt som intresset från allmänhet och medier var stort. Olika intressegrupperingar försökte säkerställa en så god representation som möjligt, samtidigt kritiserade de sina meningsmotståndare för att dessa gjorde detsamma.

*La première entreprise fut, dans le sentier déjà empli de
frais et blêmes éclats, une fleur qui me dit son nom.*
Arthur Rimbaud¹

Kapitel 3 – Teoretiska ansatser och redskap för analys

Inledning

Hur kan man närma sig ämbetsdebattens manlighetsförståelser? Att detta kräver redskap för att tolka olika språkliga praktiker förefaller rimligt. Men vilka teoretiska utgångspunkter kan bidra till nya förståelser av en fråga som redan är mångomskrivnen och analyserad i en rad studier, från studentuppsatser till avhandlingar? För att återvända till förordets lök: Finns det ytterligare underliggande lager att skala bort i ämbetsdebatten för att närma sig den kärna, som kanske inte finns?

Tre olika, men i flera fall överlappande, perspektiv framträder som viktiga kunskapsfördjupningsområden efter en tids protokolläsande och har fått styra valet av teoretiska utgångspunkter. Ett perspektiv handlar om makt och manligheter. Vilka teorier kan bidra till att synliggöra och förstå makt, hur kommer manligheter till uttryck i debatterna och hur kopplas makt till manligt kön? Maktteorier visar hur tillträde till olika arenor kontrolleras, organiseras och begränsas, samt hur makt kan maskeras och framstå som osynlig, självklar och naturlig. Detta ska göra det möjligt att urskilja olika positioner och hierarkier samt visa vilka aktörer som kunnat legitimera olika positioner. Ett annat perspektiv handlar om kroppar och teologi. Vilka teologiska perspektiv kan användas för att tolka betydelsen av könade kroppar, vilken betydelse har Kristi manliga kropp för förståelsen av ämbetsbärandens nödvändiga manlighet och olika referenser till manskroppars särart? En tredje teoretisk utgångspunkt handlar om synen på prästämbetet i en evangelisk-Luthersk kyrka med uttalade ekumeniska ambitioner. Under avsnittet om prästämbetet tecknas några grunddrag i reformatorisk ämbetsuppfattning avseende uppdrag och nödvändigt kön, samt möjliga förståelser av prästens representativa och gränsöverskridande roll i gudstjänsten.

Dessa teoretiska utgångspunkter ska bidra till att synliggöra och problematisera att det till synes naturliga och självklara utgör en möjlig men inte nödvändig ordning.

¹ Arthur Rimbaud, från dikten "Aube", i *Modern utländsk lyrik från Baudelaire till Biermann. Originaltexter, prosaöversättningar, kommentarer*. Stockholm: Prisma, 1975. I översättning: "Den första händelsen, på stigen redan fylld av ett friskt och blekt sken, var en blomma som sade sitt namn till mig."

Urvalet motiveras också av en önskan att kunna undersöka såväl strukturer med evighetsanspråk som förändring med evangeliska anspråk; till de förra hör diskurser om skapelseordning och tradition, till de senare diskurser om utveckling och mognad.

Val av teoretiska utgångspunkter och metod är dock en kontingent praktik: Andra teorier hade kunnat väljas, andra metoder prövas och kanske öppna för andra tolkningar än de som i senare i denna avhandling ska presenteras. Några av de nedan presenterade teoretikerna står i en marxistisk tradition. Vissa har radikala uppfattningar om kön som sociala konstruktioner och menar att biologi och kön är instabila och godtyckliga kategorier och att relationer mellan människor skulle kunna organiseras utifrån andra principer än kön. Flera ger uttryck för tydligt uttalade emancipatoriska projekt; det kan vara samhällets maktordningar eller den binära könsförståelsen man önskar ifrågasätta och förändra.² Valet av teorier och metoder för den föreliggande undersökningen innebär inte att en ideologisk samsyn föreligger mellan anförda teoretiker och avhandlingens författare. Att tillvaron – åtminstone till stora delar – är socialt konstruerad och tolkad, och att språket har en avgörande del i dessa processer, är dock ett ställningstagande som ligger till grund för den fortsatta analysen. Likaså att mycket av det som tas för självklart hade kunnat förhålla sig på ett annat sätt: Kanske är det språket som håller oss fångna och formar oss och vår förståelse av verkligheten i och genom specifika diskurser och metaforer.

De teorier om makt, manligheter och prästämbete som nedan ska introduceras relaterar på olika sätt till frågor om kön och forskning om kön. Inledningsvis följer därför en kort presentation av några frågeställningar, begrepp och utveckling inom maskulinitetsforskningsfältet.

Om maskulinitetsforskning

Studier om manlighet – beteckningen maskulinitet används parallellt och anger i regel att ett teoretiskt perspektiv anläggs – tog fart under 1980-talet och har sina rötter i den feministiska forskningen. Claes Ekenstam, idéhistoriker med inriktning på kön, beskriver influenser från antropologi och psykoanalys i den tidiga mansforskningen, och menar att den historiska framväxten kan ses som: "en legering av marxistisk vänsterkritik av det kapitalistiska samtidssamhället och feministisk kritik av patriarkala förhållanden och strukturer. Såväl i den tidiga kvinno- som mansforskningen är kritiken av samhällets dominerande maktförhållanden central."³

² Exempelvis redogör Norman Fairclough för sina emancipatoriska avsikter i inledningen till standardverket *Language and Power*: Han vill bidra till förtryckta gruppers frigörelse genom att öka medvetandet om språkets betydelse för att vidmakthålla sociala maktrelationer. Norman Fairclough, *Language and Power*. London: Longman, 1989, s. 1.

³ Claes Ekenstam, "Mansforskningens bakgrund och framtid: Några teoretiska reflexioner". *NORMA*. Vol. 1, no. 1 (2006): s. 19.

Forskningsfältet, som är att betrakta som relativt ungt, expanderar snabbt, inte minst inom det engelskspråkiga området.⁴ Det finns idag en rad studier och teorier som problematiserar föreställningar om en naturlig och universell manlighet och som istället ser manlighet som något föränderligt och socialt konstruerat. I en teologisk kontext påpekar exegeten Martin Dinges angående en antologi, utgiven 1998, att den var ovanlig i det tyska språkrummet då den tematiserar män som kön.⁵ Detta står i kontrast till det äldre förhållningssättet – "Männergeschichte" – vilket helt utelämnade mäns närvaro, frånvaro och insatser inom områden som hushåll, barnuppfostran och omsorg.

En milstolpe i maskulinitetsforskningen är sociologen Raewyn Connells arbeten från 1980–1990-talet.⁶ Främst är det Connells teori om multipla maskuliniteter och hegemonisk maskulinitet som fått stort genomslag, denna kommer därför att presenteras utförligare senare i detta kapitel.⁷

Några begrepp är centrala inom forskning om både binära och ickebinära könsförståelser. Frågan om kroppens betydelse för organiseringen av människors relationer har resulterat i en central uppdelning som återfinns i forskning om kön; den mellan kön och genus; mellan biologi och det socialt konstruerade könet.⁸ Begreppen sex/gender användes första gången under 1960-talet av den amerikanske psykiatrikern Robert Stoller, för att beskriva transsexuella personers upplevelser av att leva i en kropp som bar fel biologiskt kön.⁹ Stoller menade att det biologiska könet inte nödvändigtvis bestämmer könsidentiteten och att det var enklare för en person att ändra "sex" än att ändra "gender". Denna uppdelning kom inom feministisk teoribildning att omfatta mer än individens upplevelse av könstillhörighet. I ett första

⁴ Ett exempel på detta är att *Nordic Journal for Masculinity Studies* 2013 beskriver forskningsfältet som "ett relativt litet och ungt och därmed sårbart fält", och samtidigt beslutade att övergå till engelska som publiceringsspråk. *NORMA*. Vol. 8. Nr. 2 (2013): s. 111.

⁵ Martin Dinges, *Hausväter, Priester, Kastraten: Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, s. 75–99. Sammlung Vandenhoeck. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.

⁶ Tidig forskning av Connell är publicerad under namnet Robert Connell.

⁷ Genomslaget har varit så genomgripande att det talas om försök att "komma bortanför den hegemoniska status som begreppet hegemonisk maskulinitet haft inom forskningsfältet." Ulf Mellström och Lucas Gottzén, "Maskulinitetsforskning i förändring". *NORMA*. Vol. 8, nr. 2 (2013): s. 109.

⁸ För en genomgång av ett filosofiskt-teologiskt sätt att uppfatta kroppen, se Ola Sigurdson, *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta, 2006, s. 289 f. Thomas Johansson beskriver olika sätt att förstå kroppen i det senmoderna samhället, utifrån sociologiska perspektiv i *Den skulpterade kroppen. Gymkultur, friskvård och estetik*. Stockholm: Carlssons Bokförlag, 1998. Se också Karin Johannisson, *Den mörka kontinenten: Koinnan, medicinen och fin-de-siècle*. Stockholm: Norstedt, 1994.

⁹ Robert J. Stoller, *Sex and gender: Volume 1: The Development of Masculinity and Femininity*. New York, Science House, 1968 och Robert J. Stoller. *Sex and Gender: Volume II: The Transsexual Experiment*. Jason Aronson Inc., 1976.

skede uppfattades det biologiska könet som givet, naturligt och okomplicerat. Forskningen koncentrerade sig istället på det föränderliga och komplexa socialt konstruerade könet.¹⁰ Snart skulle dock det biologiska könet visa sig vara väl så komplicerat.

Uppdelningen mellan kön och genus har kritiserats för att bygga på ett dikotomt tänkande och överbetona betydelsen av genus på kroppens bekostnad. En annan kritik handlar om att också det biologiska könet kan uppfattas vara socialt konstruerat.¹¹ Det är möjligt att argumentera både för och emot såväl uppdelningen mellan kön och genus, som för användandet av ett eller båda begreppen. I den fortsatta texten kommer begreppet "kön" i huvudsak att användas, om inte resonemang bygger på eller refererar till forskning där "genus" används.

Ett annat centralt begrepp är "omanlighet". Claes Ekenstam argumenterar för användning av omanlighetsbegreppet för att fördjupa förståelsen av manligheter. Han vill se en modell som fångar upp dynamiken i konstruktionen av olika manligheter och där manlighet och omanlighet ses som "relationella fenomen, vilka konstituerar varandra i en kontinuerligt pågående process."¹² Ekenstam beskriver manlighet som bestående av olika tillskrivna egenskaper, ibland sker stora förändringar och ibland mindre förskjutningar. I båda dessa fall är det relevant att följa hur omanlighetsbegreppet medverkar till förändringarna: "Manlighet kontrasteras till kvinnlighet, men också i relation till andra manligheter och sist, men inte minst, i förhållande till skiftande föreställningar om omanlighet."¹³

Begreppet "homosocialitet" används för att beskriva hur män relaterar till andra män och föredrar enkönade miljöer.¹⁴ Sociologen Gerd Lindgren framhåller att det

¹⁰ Filosofen Åsa Carlsson sammanfattar denna tidiga inställning som att: "Kön var kön och inte så mycket att orda om. Genus var det man forskade om, och det man ville förändra." Åsa Carlsson, *Kön, kropp och konstruktion: En undersökning av den filosofiska grunden för distinktionen mellan kön och genus*. Diss., Stockholms universitet, 2001, s. 22.

¹¹ Filosofen Judith Butler talar om genus som en konstruktion som döljer sitt ursprung. Den genusbestämde kroppen konstrueras genom uteslutningar och förbud: Det finns inget prediskursivt kön som kan tolkas oberoende av de sociala konstruktionerna. Judith Butler, *Genus ogjort: Kropp, begär och möjlig existens*. Stockholm: Norstedts Akademiska Förlag, 2006.

¹² Jørgen Lorentzen och Claes Ekenstam (red.), *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*. Möklinta: Gidlund, 2006, s. 43.

¹³ *Ibid.*, s. 44.

¹⁴ Teorin om mäns homosocialitet och kvinnors heterosocialitet formulerades av Jean Lipman-Blumen 1976, vid studier av könssegregering i organisationer. Eftersom män dominerade på maktpositioner tenderade män att identifiera sig med män och interagera med män, hellre än med kvinnor. Kvinnor hade mindre makt och orienterade sig därför också mot män. Jean Lipman-Blumen, "Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions." *Signs*. Vol. 1, no. 3 (1976): s. 16. Se också Charlotte Holgersson, "Homosociality as a Gendered Process." *NORMA*. Vol. 1, no. 1 (2006): s. 24–41.

finns en homosocial jargong, som ger män delaktighet i en överordnad manlighet.¹⁵ Jargongen riktas till andra män; kvinnorna är varken "orsak eller fokus" i de sammanhang där denna jargong förekommer. Lindgren menar också att den manliga homosocialiteten rymmer ett isärhållande av offentligt och privat. En mans privatliv behöver inte ha någon påverkan på hur han uppfattas på en professionell arena.

Kritik har riktats mot att också mansforskningen är homosocial och främst intresserad av att studera mäns relationer till män, inte relationer mellan män och kvinnor. Connell har identifierat denna problematik och efterlyser sätt att minska mansforskningens isolering.¹⁶ De svenska maskulinitetsforskarna Ulf Mellström och Lucas Gottzén har beskrivit det som en viktig forskningsuppgift att fältet börjar synliggöra kvinnors "görande" i konstruktioner av maskuliniteter.¹⁷ David Tjeder menar att kvinnors frånvaro i diskurser om män tyder på att kvinnors underordning inte varit problematiserad, vilket i sin tur visar på hur stabil denna underordning – eller manliga överordning – varit. Att blottlägga relationer mellan män kan därför visa överordningsmönster som är relevanta också för förståelsen av mäns överordning över kvinnor.

Historikern Anders Ahlbäck försvarar fokuseringen på mäns relationer till män: "det är framförallt helmanliga miljöer som inte tidigare undersökts ur ett genusperspektiv. En av manshistoriens centrala poänger är att maktförhållanden mellan män också är genusrelationer, och att dessa relationer mellan manlighet och omanlighet i sin tur har stor betydelse för förhållandena mellan män och kvinnor."¹⁸ Också en omvänd problematik har lyfts fram. I *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity* uppmärksammas att det först är under de senaste tio åren som maskulinitetsstudier ges plats i genus-

¹⁵ Gerd Lindgren, "Broderskapets logik", *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*. 1996:1, s. 4–14.

¹⁶ R. W. Connell och James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender and Society*. Vol. 19, no. 6 (2005): s. 829–859. Enskilda mansforskare uttrycker uppfattningen att kvinnor inte kan forska om män eftersom de saknar egna manliga erfarenheter. Michael S. Kimmel beskriver detta i *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 6. Genusforskaren Marie Nordberg har konstaterat att det finns få referenser till feministisk forskning bland mansforskare och att uppdelningen av fältet medför risker för att upprätthålla och legitimeras könsdikotomier: "Mansforskning blir forskning om män, män som annorlunda än kvinnor". Marie Nordberg, "Hegemonibegreppet och hegemonier inom mansforskningsfältet", i *Hegemoni och mansforskning*. Folkesson, Nordberg och Smirthwaite, Goldina (red), Karlstads univ., 2000, s. 62. Jeff Hearn problematiserar på liknande sätt begreppet Mens's Studies: "It implies a false parallel with Women's Studies." Jeff Hearn, "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men." *Feminist Theory*. Vol. 5, no. 1 (2004): s. 50.

¹⁷ Ulf Mellström och Lucas Gottzén, "Maskulinitetsforskning i förändring". I *NORMA*. Vol. 8, no. 2 (2013): s. 109.

¹⁸ Anders Ahlbäck, *Den beväpnade manligheten: Kön och nationalism i det mellankrigstida Finlands värnpliktsarmé, 1919–1939*. Åbo akademi, 2006, s. 30.

vetenskapliga introduktionsböcker.¹⁹ Motsättningen mellan genusforskare och maskulinitetsforskare beskrivs fortfarande vara aktuell: "Often, studies of men and masculinity are crudely positioned against Women's Studies or even thought of as part of an anti-Feminist project", men författarna menar att denna inställning är felaktig och att maskulinitetsstudier tvärtom kan främja feministiska mål.²⁰

Också inom det teologiska kunskapsområdet finns reflektioner kring vad det innebär att män uppmärksammas som män: "Although some feminist scholars have been suspicious of a move that seemingly puts men at the center once more, the absence of an analysis of masculinity as a constructed category reinforces the notion that masculinity is a natural, normative, or essential mode of being – a category immune to deconstruction."²¹ Citatet anknyter till den manliga osynlighet som uppmärksammades i inledningen till denna avhandling: En osynlighet som upprätthålls genom att kvinnor synliggörs som annorlunda, särskilda och könade kroppar.

Makt och manlighet

Tvång, osynlighet och förändring

Makt uppträder under olika skepnader och det finns en mängd teorier om maktens förutsättningar och utövning. Antalet definitioner av makt är likaså stort. Med sociologen Max Webers klassiska formulering är makt möjligheten att i sociala relationer, trots motstånd, genomdriva sin egen vilja, oavsett vad dessa möjligheter beror på.²² Talcott Parsons jämför makt med pengar – alltså ett kapital som kan cirkulera och användas för att uppnå olika syften – medan Niklas Luhmann menar att makt snarare kan jämföras med ett språk som möjliggör kommunikation och överenskommelser.²³ Peter Bachrach och Morton S. Baratz ser att makt finns i två dimensioner. En dimension handlar om beslutsfattande, men de betonar att också icke-beslutsfattandet utgör en form av maktutövning. Att avstå från att fatta beslut, att

¹⁹ Chris Haywood, Thomas Johansson, Nils Hammarén, Marcus Herz och Andreas Ottemo, *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosexuality, Homophobia and Heteronormativity*. New York: Routledge, 2018.

²⁰ Ibid., s. 12.

²¹ Colleen M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, s. 9.

²² Max Webers definition lyder: "Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht." Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1972, s. 22.

²³ Parsons och Luhmann är sociologer. Se Talcott Parsons, "On the Concept of Political Power." *Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. 107, no. 3 (1963): s. 232–262 och Niklas Luhmann, *Trust and Power: Two Works*. Chichester: J. Wiley, 1979.

inte sätta upp frågor på dagordningen och att påverka vad som kommer upp och i vilken ordning, utgör en form av makt som kan utövas både medvetet och omedvetet.

Steven Lukes kritiserar maktteorier som förutsätter att det måste föreligga någon form av konflikt för att makten ska bli synlig och verksam.²⁴ Makt utövas på det mest "effektiva och försåtliga" sättet om konflikter aldrig uppstår.²⁵ Lukes tillför därför ytterligare en maktdimension. Denna tredje dimension beskrivs rymma den yttersta formen av maktutövning: att forma och styra andra människors önskemål och begär.²⁶ I denna dimension är makten internaliserad: B eftertraktar själv det A vill att B ska eftertrakta.

Yvonne Hirdmans teorier om könsmaktsordning och könskontrakt har utövat stort inflytande inom svensk genusforskning. Enligt Hirdman reproduceras och upprätthålls mäns överordning genom två logiker.²⁷ Den första logiken handlar om isärhållande: Manligt och kvinnligt polariseras och hålls åtskilt.²⁸ Den andra logiken förklarar att mannen är överordnad norm, vilket innebär att han blir osynlig som kön. Hirdman har också använt begreppen "samart" och "särart" för att beteckna två olika positioner i synen på kön. Samartspositionen argumenterar för mäns och kvinnors likhet på en avgörande punkt: "förmågan att tänka, intelligensen, förståndet, 'huvudet'."²⁹ Samartsargumenten betonar alltså intellektuell könslikhet och förnekar att det finns en "särskild förbindelselänk mellan könet och hjärnan."³⁰ Särartsargumenten utgår istället från att det finns unika egenskaper knutna till könet: "Särartsargumenteringens logik kräver – förstås – en uppsplätning av egenskaper i typiskt manligt, typiskt kvinnligt och modellerades utifrån konkreta föreställningar om könets utseende och 'funktion'".³¹ Hirdman visar att båda begreppen, som kan användas offensivt eller defensivt, användes samtidigt och av samma personer i olika situationer, exempelvis avseende människors tillgång till offentliga arenor och

²⁴ Steven Lukes, *Maktens ansikten*. Göteborg: Daidalos, 2004.

²⁵ *Ibid.*, s. 36.

²⁶ *Ibid.*, s. 35. "A utövar makt över B genom att förmå honom att göra något som han inte vill göra, men även genom att influera, forma eller bestämma själva hans önskningar. Är i själva verket inte den yttersta formen av maktutövning att förmå en eller flera personer att eftertrakta sådant som man vill att de ska eftertrakta – det vill säga att få dem att foga sig genom att behärska deras idéer och önskningar?"

²⁷ Yvonne Hirdman, *Genussystemet: teoretiska funderingar kring kvinnors sociala underordning*. Uppsala: Maktutredningen, 1988, s. 7f.

²⁸ Att de två polerna i dikotomier är asymmetriska och inte neutrala och jämbördiga, har uppmärksammats av exempelvis filosofen Jacques Derrida. Den ena sidan tillskrivs större värde. Jacques Derrida, *Positions*. London: Athlone Press, 1987, s. 41f.

²⁹ Yvonne Hirdman, "Rosa Mayreders stora förtvivlan. En analys av det kvinnovetenskapliga dilemmat samart – särart". *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. Vol. 13, no. 2 (1992): s. 43.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

politiska rättigheter.³² Hirdmans resonemang rymmer både aspekterna tvång och möjlighet till förändring. Genom att införa begreppet "könskontrakt" visar Hirdman att uppfattningar om vad som är kvinnligt och manligt är en slags kulturella överenskommelser och att dessa överenskommelser ständigt förhandlas.³³

Ytterligare en aspekt – osynlighet – finns med hos Hirdman och knuten till den manliga normen. Lingvisterna Ruth Wodak och Michael Meyer beskriver sambandet mellan makt och en osynlig ideologi på ett liknande sätt, och anknyter till den marxistiske filosofen Antonio Gramsci. Dominerande ideologier uppfattas vara neutrala, organisationer som strävar efter makt försöker påverka rådande ideologier och när de flesta människor tänker på samma sätt kan man glömma att det finns alternativa sätt att förstå verkligheten. Wodak och Meyer synliggör också sambandet mellan språk och makt:

language indexes and expresses power, and is involved where there is contention over and a challenge to power. Power does not necessarily derive from language, but language can be used to challenge power, to subvert it, to alter distributions of power in the short and the long term. Language provides a finely articulated vehicle for differences in power in hierarchical social structures.³⁴

Lingvisten Norman Fairclough beskriver på liknande sätt att ideologier kan naturaliseras så att de framstår som allmänt vedertagna sanningar och därmed blir osynliga.³⁵ Michel Foucault skriver att makten måste maskera sig för att vara uthärdlig, och att dess framgång är beroende av att den kan dölja sig.³⁶

Pierre Bourdieu menar att könsskillnader mellan kroppar konstrueras med syfte att skapa legitimitet för arbetsdelningen mellan kvinnor och män. Dessa skillnader konstrueras och upprätthålls socialt, men uppfattas vara naturliga; så naturliga att konstruktionen inte är möjlig att upptäcka.³⁷ Den manliga ordningens självklarhet märks genom att den inte behöver rättfärdigas, "det androcentriska synsättet etableras som neutralt och behöver inte utsägas i legitimerande diskurser."³⁸ Genom exempelvis övergångsriter förvandlas godtyckligheten till upplevd nödvändighet:

[de] syftar till att inför hela det uppbyggda kollektivet och i dess namn upprätta en helgande åtskillnad inte bara, som begreppet övergångsrit låter förstå, mellan dem som

³² Yvonne Hirdman, "Rosa Mayreders stora förtvivlan. En analys av det kvinnovetenskapliga dilemmat samart – särart". *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. Vol. 13, no. 2 (1992): s. 46 f.

³³ Yvonne Hirdman, *Genus: Om det stabila föränderliga former*. Malmö: Liber, 2001, s. 84.

³⁴ Ruth Wodak och Michael Meyer, *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE, 2001, s. 9.

³⁵ Norman Fairclough, *Language and Power*. London: Longman, 1989, s. 1.

³⁶ Michel Foucault, *Sexualitetens historia. Bd 1, Viljan att veta*. Göteborg: Daidalos, 2002, s. 98. Foucaults syn på makt som nätverk, relationer och diskurser har kallats en fjärde maktdimension. Se Stewart Clegg, David Courpasson och Nelson Phillips, *Power and Organizations*. London: SAGE, 2006, s. 217 f.

³⁷ Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999, s. 24.

³⁸ *Ibid.*, s. 22.

redan *har* fått kännemärket och dem som *ännu inte* har fått det eftersom de är för unga, utan också i synnerhet mellan dem som är socialt värdiga att få det och dem som *för alltid är utestängda* från det, det vill säga kvinnorna.³⁹

Detta resonemang kan uppfattas ha paralleller till prästvigningens ritual; vilka som inkluderas och exkluderas. En kyrklig vigningshandling ingår i en formell diskurs och Norman Fairclough beskriver formalitet som en särskild form av makt. Detta innebär att ha tillträde och tillgång till en social situation: "Formality" is one pervasive and familiar aspect of constraints on access to discourse. Formality is a common property in many societies of practices and discourses of high social prestige and restricted access."⁴⁰ Makten manifesteras genom att den aktuella praktikens innehåll, subjekt och relationer begränsas. Vilka ord och uttryck som får användas begränsas genom att de förutsätts väljas ur en förutbestämd och avgränsad repertoar. De personer som har tillåtelse att delta och inneha positioner, är tydligare definierade i en formell diskurs än i andra sammanhang. Deltagande individer är medvetna om hur man ska uttrycka sig och vad man kan säga och inte säga. Relationer i formella situationer utmärks av särskilt tydliga markeringar av positioner och status. Dessa döljs inte sällan bakom en uttalad hövlighet, som Fairclough karaktäriserar på följande sätt: "Politeness is based upon recognition of differences of power, degrees of social distance, and so forth, and oriented to reproducing them without change."⁴¹ Det finns alltså samband mellan formalitet, diskurser och makt.

Den norske sociologen Thomas Mathiesen granskar olika sätt att maskera makt och motståndstrategier mot makt.⁴² Makt kan maskeras när den ses utifrån; det är närheten till maktutövning som gör den möjlig att upptäcka.⁴³ Andra sätt att dölja makt kan vara att anlägga ett ovanifrånperspektiv, byråkrati, strukturella tvång och ideologiska perspektiv. Mathiesen beskriver också olika tekniker ett etablerat system kan använda för att utdefiniera en opposition. Detta kan ske genom att framställa meningsmotståndarna som oansvariga, verklighetsfrämmande, krisskapande, splittrade, extrema eller som en blandning av dessa kategorier.⁴⁴

³⁹ Pierre Bourdieu, *Den manliga* dominansen. Göteborg: Daidalos, 1999, s. 37 f. Bourdieu kallar omskärelsen: "manlighetens institueringsrit framför andra, mellan dem, vars virilitet den konsekurerar samtidigt som den symboliskt förbereder dem för att utöva den, och dem som inte kan genomgå initieringen, och nödvändigtvis måste upptäcka att de saknar det som föranleder och utgör underlaget för den virilitetsbekräftande riten.", *ibid.*, s. 38.

⁴⁰ Norman Fairclough, *Language and Power*. London: Longman, 1989, s. 65.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Thomas Mathiesen, *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982. Mathiesen skriver i förordet att hans syfte är att ge främst vänsterpolitiska grupper stöd till handling. Hans teoretiska resonemang och analysredskap är dock användbara för denna avhandlings syften.

⁴³ Mathiesen använder som exempel ett fängelse där olika belöningsystem utifrån verkar helt betydelselösa, samtidigt som de har stor påverkan på de intagna. *Ibid.*, s. 36 ff.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 106 ff.

Mathiesen ger också flera exempel på maktmotstånd. En form kallar han "arenautbrytning"; då befinner sig en person eller gruppering inom en etablerad arena och bryter från den positionen mot några premisser, för att väcka uppmärksamhet i bredare kretsar.⁴⁵ "Informationsvridning" är ett sätt att undvika att tvingas välja antingen det konkreta eller det verklighetsfrämmande, genom att istället resonera på samma gång praktiskt och teoretiskt och låta detta bli känt i bredare kretsar. "Sakprioritering" handlar om att begränsa motsättningar till vissa viktiga frågor och inte framställa sig som motståndare till allt. Mathiesen beskriver att risken för söndring är överhängande inom en grupp som inte sakprioriterar konfliktpunkter.⁴⁶ Ytterligare en form av motmakt är "premissformulering". Med detta menar Mathiesen förmågan att presentera alternativ till det etablerade systemets premisser, exempelvis genom att ha tillgång till utlåtanden från experter. Därigenom kan en motgrupp förändra utgångspunkterna för en debatt och lyfta fram sina alternativ.

Om Mathiesen beskriver olika former av motmakt – olydnad – mot befintliga maktordningar beskriver sociologen Roland Paulsen fyra positioner av lydnad, som enskilda personer kan inta. Paulsen skiljer mellan en- och tvådimensionella förhållningssätt. Att tänka tvådimensionellt innebär förmåga att se att allt hade kunnat vara på ett annat sätt än det är.⁴⁷ Det endimensionella förhållningssättet innebär att man inte ser några alternativ till det som föreligger. I kombination med en positiv eller negativ attityd till det förväntat lydda, ges fyra olika förhållningssätt: Tänker man positivt tvådimensionellt och menar att allt kunnat vara *värre* än det är, kallas lydnaden auktoritarism. Ser man att allt kunnat vara bättre, och att rådande ordning är negativ, resulterar lydnaden i förtvivlan. Den som inte ser några alternativ till sakernas tillstånd kan hantera detta genom cynism eller "funktionell dumhet", där det senare utgör det positiva förhållningssättet. Paulsen betonar att funktionell dumhet inte har med kognitiva förmågor att göra utan är en "moralisk kategori" i detta sammanhang.⁴⁸ Hans resonemang förutsätter en situation, där den enskilda individen inte kan protestera genom att lämna det sammanhang där ett visst beslut eller en ordning förväntas åtgärdas.

⁴⁵ Thomas Mathiesen, *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982, s. 129 ff. Mathiesen anför som ett exempel en av kyrkliga auktoriteter kritiserad präst som använde kyrkan som arena för att hålla en marxistiskt inspirerad predikan.

⁴⁶ Ibid., s. 158.

⁴⁷ Roland Paulsen, "Lydnadsmodus på Arbetsförmedlingen – En kontextualisering av funktionell dumhet." *Arbetsmarknad & Arbetsliv*. Vol. 21, no. 2 (2015): s. 42–57.

⁴⁸ Ibid., s. 42. Funktionell dumhet utmärks av brist på reflektion och beskrivs som: "ett tillfälligt tankemodus, underställt individens vilja, för att ta sig genom arbetsdagen." Ibid., s. 50.

Patriarkat

En särskild form av manlig privilegierad maktordning kallas patriarkat. Företeelsen har flera olika definitioner.⁴⁹ Sociologen Sylvia Walby utgår från följande definition: "as a system of social structures, and practices in which men dominate, oppress and exploit women."⁵⁰ Walby ser att en rad strukturer och praktiker finns i både privata och publika patriarkat och påverkar varandra: Det privata patriarkatet utestänger kvinnor från officiella sociala arenor, i hushållet nyttjar mannen kvinnans tjänster direkt. Ett offentligt patriarkat utestänger inte kvinnor helt, men de underordnas och får ta plats som kollektiv och inte som individer.

En av de tidiga och mest kända definitionerna av hegemonisk maskulinitet handlar om att denna form av manlighet ger legitimitet till patriarkatet.⁵¹ Raewyn Connell använder termen för att beteckna en organisationsstruktur som ger män fördelar i form av prestige, rätten att bestämma samt materiell utdelning. Michael Kimmel skiljer liksom Walby mellan offentligt och privat patriarkat, vilka kontrollerar olika delar av genusrelationerna. Publika patriarkat utgörs av samhällsinstitutioner och mäns maktpositioner inom dessa, medan det privata patriarkatet handlar om hur familjer organiseras och hur mäns maktpositioner reproduceras i privata relationer.⁵² Både Connell och Kimmel beskriver att det finns samband mellan patriarkat och våld. Våld kan riktas både mot kvinnor och män som tillhör underordnade grupper:

Both public patriarchy and domestic patriarchy are held together by the threat, implicit or explicit, of violence. Public patriarchy, of course, includes the military and police apparatus of society, which are also explicitly gendered institutions (revealed in their increased opposition to women's entry). Rape and domestic violence sustain domestic patriarchy.⁵³

⁴⁹ Här kan påpekas att patriarkatsteorier har kritiserats av feministiska forskare för att ha universalistiska anspråk, framställa kvinnor som passiva offer och för att sakna förmåga att hantera variationer i historiska och kulturella levnadsvillkor.

⁵⁰ Sylvia Walby, "Theorising Patriarchy." *Sociology*. Vol. 23, no. 2 (1989): s. 213 f.

⁵¹ Raewyn Connell, *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 2005, s. 77: "The configuration of gender practices which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimation of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women." Connell övergick från en dialektisk syn på könsskillnader till en hegemonisk, där den senare ser maskuliniteter skapade i sociala kontexter och hur vissa maskuliniteter får makt över andra. Se Chris Haywood, Thomas Johansson, Nils Hammarén, Marcus Herz och Andreas Ottemo, *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity*. New York: Routledge, 2018, s. 21.

⁵² Michael S. Kimmel, "Global Masculinities: Restoration and Resistance". I *A Man's World?: Changing Men's Practices in a Globalized World*. Bob Pease och Keith Pringle (ed.). Global Masculinities. London: Zed, 2001, s. 23.

⁵³ Ibid. I detta sammanhang kan påminnas om tidigare anförda verk om Svenska kyrkans legitimering av visst våld inom äktenskapet. Marie Lindstedt Cronberg, *Med våldsamt hand: Hustrumisshandel i 1800-talets Sverige: En studie av rättsliga, kyrkliga och politiska sammanhang*. Lund: Lunds Universitet, 2009

Våld kan också uppfattas ingå som en del i ett maskulint identitetsskapande genom att användandet av våld i gruppkonflikter kan vara sätt att hävda maskulinitet.⁵⁴ Bourdieu lyfter istället fram manlig dominans som ett resultat av symboliskt våld; ett mildt omärkligt våld som offren inte ser. Detta våld utövas huvudsakligen på ett rent symboliskt plan via kommunikation och kunskap.⁵⁵

Hegemoni

Osynlighet är en fråga som är relevant att ytterligare belysa i fråga om makt och maktutövning. Maktens osynlighet har uppmärksammats av Antonio Gramsci. Han utvidgade begreppet "hegemoni" från att enbart ha omfattat ekonomiska förhållanden till att också innefatta sociala relationer och kulturella faktorer. Gramsci ger ingen exakt definition av hegemoni, men beskriver att den innehas av den ideologi som tas för given och som blivit en så integrerad del av vardagspraktiken att den blivit osynlig.⁵⁶ För att kunna nå denna position måste en rad villkor uppfyllas, enligt Gramsci. Det måste formeras en kombination av idéer som blir dominerande och genomsyrar hela samhället. Den dominerande gruppens särintressen måste komma att framstå som gemensamma intressen för alla. Den dominerande gruppen måste också få underordnade grupper att samtycka till den existerande sociala ordningen. Hegemonin utövar sin makt genom en växelverkan mellan samtycke och tvång, där tvånget kan ses som ett uttryck för att makten har blivit synlig. Gramscis samhälle är inte statiskt utan står i en ständigt pågående förändringsprocess. Hegemonier kan växa fram underifrån, de kan förhandlas och de är rörliga. Den hegemoniska ideologin blir tydlig vid kriser och måste då kunna försvaras. Blir samtycket för svagt kan inte enbart tvånget i längden uppbära hegemonin. Statsvetaren Ian Shapiro framhåller att det finns en brist på legitimitet när maktutövning innehåller olika former av hot och tvång, och omvänt: "Hierarchical relations are often legitimate, and, when they are, they do not involve domination."⁵⁷ Hot om tvångsåtgärder eller annan maktutövning ska alltså uppmärksammas som tecken på försvagad makt.

Bourdieu menar att den manliga dominansen och den utbredda köns-differentieringen reproduceras genom tre olika institutioner; familjen, kyrkan och skolan. Särskilt kyrkan representerar en negativ syn på kvinnor, för den verkar på ett indirekt sätt genom symboler i liturgi och rum. Bourdieu ställer frågan varför det inte sker fler överträdelser? Det han kallar "doxans paradox" – att världens ordning i stort sett accepteras sådan den är – förbryllar honom. Också Gramsci och Connell ser religion som en av de institutioner som är med och legitimerar och formar hegemonier.

⁵⁴ R. W. Connell, *Maskuliniteter*. Göteborg: Daidalos, 2008, s. 122.

⁵⁵ Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999, s. 101.

⁵⁶ Det finns påtagliga likheter med Foucaults diskursbegrepp, vilket Marie Nordberg uppmärksammat. Per Folkesson, Marie Nordberg, och Goldina Smirthwaite, *Hegemoni och mansforskning*. Karlstads Univ., 2000.

⁵⁷ Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003, s. 53.

Connell betonar, liksom Gramsci, hur tvång och samtycke växelverkar: "Ascendancy of one group of men over another achieved at the point of a gun, or by threat of unemployment, is not hegemony. Ascendancy which is embedded in religious doctrine and practices, mass media content, wage structures, the design of housing, welfare/taxation policies and so forth, is."⁵⁸ Connell införde begreppet "hegemoni" för att kunna undersöka maskuliniteter och menar att det visat sig vara ett viktigt analysredskap.⁵⁹ Liksom Gramsci betonar Connell rörligheten och de sociala dimensionerna av hegemoni.⁶⁰ Vid en viss tidpunkt är en viss form av maskulinitet den hegemoniska, den som dominerar över andra former av maskuliniteter och över kvinnor.

Hegemonisk maskulinitet

En definition av hegemonisk maskulinitet är att det är den "genuspraktik som för tillfället innehåller det accepterade svaret på frågan om patriarkatets legitimitet och garanterar mäns dominant position och kvinnors underordning."⁶¹ En annan definition är: "social ascendancy achieved in a play of social forces that extends beyond contests of brute power into the organization of private life and cultural processes".⁶² Mycket få män lever upp till denna hegemoniska form av maskulinitet, Connell uppskattar dem till högst fem procent.⁶³ Den hegemoniska maskuliniteten förändras också ständigt och kan utmanas av andra maskuliniteter och av kvinnor.

Inom hegemonin finns särskilda genusrelationer mellan olika grupper av män som bygger på dominans och underordning. Connell ser fyra huvudmönster i relationerna mellan dessa maskuliniteter. Relationerna är onto-formativa, det vill säga sättet att vara formar hur individen uppfattar sig själv. Vid sidan av den hegemoniska maskuliniteten finns en delaktig maskulinitet. Många män kan dra fördelar av den hegemoniska maskuliniteten: Deras könstillhörighet ger delaktighet i andra mäns framgångar, även om de själva inte är framgångsrika eller lever upp till de ställda idealen. Connell beskriver också en underordnad maskulinitet och en marginaliserad. Till den förra kategorin hör homosexuella män, till den andra exempelvis olika etniska grupper. Thomas Johansson har formulerat två ytterligare relationsmönster utifrån svensk samtid. Dessa utgörs av en oppositionell maskulinitet, vilken är kritisk mot den

⁵⁸ Raewyn Connell, *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 2005, s. 184.

⁵⁹ En rad alternativa uttryck för hegemonisk används i svenska studier, däribland överordnad, dominerande och normerande maskulinitet.

⁶⁰ Inom genusforskningen dyker begreppet "hegemonisk maskulinitet" upp 1985 i en artikel av Tim Carrigan, Bob Connell och John Lee, "Toward a New Sociology of Masculinity", publicerad i tidskriften *Theory and Society*. Vol. 14, no. 5 (1985): s. 551–604.

⁶¹ R. W. Connell, *Maskuliniteter*. Göteborg: Daidalos, 2008, s. 115.

⁶² *Ibid.*, s. 83. Se även Raewyn Connell, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987, s. 184.

⁶³ "A discourse of 'masculinity' is constructed out of the lives of (at most) five percent of the world's population of men, in one culture-area, at one moment in history". Raewyn Connell, "The Big Picture: Masculinities in Recent World History." *Theory and Society*. Vol. 22, no. 5 (1993): s. 600.

hegemoniska maskuliniteten och av en nostalgisk maskulinitet. Den senare ser med saknad tillbaka på tider som präglades av tydligare könsroller och förväntningar.⁶⁴

Connell betonar att maskuliniteter inte handlar om olika karaktärstyper, utan att det är mönster som skapas i särskilda situationer i en föränderlig relationsstruktur. Samme man kan omfatta flera av dessa mönster, och inta olika positioner i olika grupperingar. Här finns paralleller till de olika positionerna en kristen man kunde inta i olika sammanhang enligt hustavlan. Connell menar att en modell för genusstruktur behöver kunna skilja mellan relationer som baseras på makt, produktion och *katexis* (emotionell bindning). Med makt avses mäns överordning över kvinnor, men också mäns överordning över andra män. Produktion innebär ägande och kontroll av företag och *katexis* handlar om hur begäret knyts till kön. De praktiker som formar och väcker begär är en del av könsordningen.

Efter några år kom Connell delvis att omformulera sin teori och betona skillnaden mellan lokala, regionala och globala hegemoniska maskuliniteter. De förra konstrueras genom daglig samvaro, de andra genom kulturella representationer. Flera överordnade manligheter kan vara i omlopp samtidigt, dessa kan också konkurrera med varandra. Connell vill utveckla sin teori genom att formulera en genusordning på global nivå och se vilka maskulinitetsmönster som produceras på dessa globala arenor. Med global nivå avses den struktur av relationer som kopplar samman institutionernas genusregimer och localsamhällenas genusordningar i global skala.⁶⁵

Historikern John Tosh beskriver två slag av hegemonisk maskulinitet.⁶⁶ En som är "common sense" bland stora grupper av män, en annan maskulinitet som upprätthålls av en dominerande grupp män, exempelvis politiker eller kyrkoledare. Det kan råda skillnader mellan dessa uppfattningar om maskulinitet. Anders Ahlbäck ger exempel på att det fanns konkurrerande uppfattningar om manlighet där ett klassperspektiv inverkade, utifrån ett material om finska värnpliktiga. För den ena gruppen var idealet att vara självständig och inte underordna sig någon annans beslut; för den andra att leva upp till förväntningar på krävande fysiska prestationer. Sociologen Cliff Cheng beskriver hur sammansatt hegemonisk maskulinitet är och att den inte alltid förutsätter manligt biologiskt kön: Även om egenskaper som manligt kön, vit hudfärg,

⁶⁴ Johansson menar också att förändringar i det svenska samhället inneburit att de flesta män rör sig mellan två positioner: maktutövning och förhandling. Komplexiteten i relationen mellan dessa två positioner beskrivs av Johansson: "I vardagslivet måste män ständigt förhandla med kvinnor och med andra män. Detta leder till förändringar i konstruktionen av det manliga. Samtidigt har män ofta goda möjligheter att så att säga 'falla tillbaka' mot den hegemoniska maskuliniteten, att återigen bli delaktiga i reproduktionen av denna maktposition." Thomas Johansson, *Det första könet?: Mansforskning som reflexivt projekt*. Lund: Studentlitteratur, 2000, s. 39.

⁶⁵ Exempel på globala arenor utgörs av internationella institutioner som FN, stora företag och medieföretag som bland annat genom filmer och underhållning sprider och reproducerar olika föreställningar om kön. R. W. Connell, *Maskuliniteter*. Göteborg: Daidalos, 2008, s. 24.

⁶⁶ John Tosh, *Manliness and Masculinities in Nineteenth-century Britain: Essays on Gender, Family, and Empire*. New York: Pearson Longman, 2005.

heterosexuell läggning och kristen eller judisk trosuppfattning är goda förutsättningar, finns det kvinnor som kan betraktas som hegemoniskt maskulina.⁶⁷

Flertalet män har alltså inte tillgång till den hegemoniska positionen. Teorier om manlighet måste därför kunna tolka mäns upplevelse av maktlöshet. Samtidigt är män alltid överordnade kvinnor; i den relationen är de inte maktlösa. Michael Kimmel beskriver att manlighet handlar mindre om att kontrollera kvinnor, än om rädslan att själv bli underordnad andra män.⁶⁸ Han menar också att manlighet är något som ständigt måste presteras och bevisas. George L. Mosse menar att den moderna maskulina stereotypen alltid behöver en motbild, mot vilken de ideala manliga egenskaperna framträder särskilt tydligt.⁶⁹ Denna motbild har varierat i olika sociala miljöer och tider och har kunnat utgöras av luffare, psykiskt sjuka eller kolportörer.

Connells teori om hegemonisk maskulinitet har haft stor betydelse och beskrivits som "a key concept".⁷⁰ Sociologen Jeff Hearn gör en uppdelning av tiden före och efter Connell inom svensk maskulinitetsforskning.⁷¹ Begreppet hegemonisk maskulinitet har dock fått kritik för att vara statiskt och utmynna i upprättandet av olika manliga typologier, som sedan rangordnas i hierarkisk ordning. Hearn menar att det saknas diskussioner om motstånd.⁷² Teorin har också uppfattats få svårt att hantera att individer rör sig mellan olika maskuliniteter och identiteter och kan uttrycka manlighet på olika sätt i olika situationer.

Gullvåg Hollter menar att Connell inte lyckas visa vad majoriteten av män tjänar på ett förtryck av kvinnor.⁷³ Lucas Gottzén, som forskar om barn och ungdomar, uppmärksammar att Connell bygger på en hierarkisk metafor.⁷⁴ Connells teori visar inte hur femininiteter förhåller sig till könshierarkier eller hur de olika formerna av maskulinitet förhåller sig till femininiteter. Connells modell riskerar att bli statisk, binär och deterministisk, menar Gottzén. Han kritiserar också att modellen inte kan

⁶⁷ Cliff Cheng, "Marginalized Masculinities and Hegemonic Masculinity: An Introduction." *MEN*. Vol. 7, no. 3 (1999): s. 298.

⁶⁸ Michael S. Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 6.

⁶⁹ George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford Univ. Press, 1996.

⁷⁰ Chris Haywood, Thomas Johansson, Nils Hammarén, Marcus Herz och Andreas Ottemo, *The Conundrum of Masculinity : Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity*. New York: Routledge, 2018, s. 22.

⁷¹ Jeff Hearn, Marie Nordberg, Kjerstin Andersson, Dag Balkmar, Lucas Gottzén, Roger Klinth, Keith Pringle, och Linn Sandberg, "Hegemonic Masculinity and Beyond." *Men and Masculinities*. Vol. 15, no. 1 (2012): s. 31–55.

⁷² Jeff Hearn, "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men." *Feminist Theory*. Vol. 5, no. 1 (2004): s. 49–72.

⁷³ Øystein Gullvåg Holter, "Power and Structure in Studies of Men and Masculinities". *NORMA*. Vol. 4, nr. 2 (2009): s. 145.

⁷⁴ Lucas Gottzén, "Metaphors of Masculinity: Hierarchies and Assemblages." Ingår i *GEXcel Work in Progress Report*, Vol. 15. Alp Biricik och Jeff Hearn (red.), 2011, s. 229–239.

förklara de förändringar av maskuliniteter som sker och hur individer kan förflytta sig från en maskulin kategori till en annan.⁷⁵ Istället för hierarkimetaforen föreslår Gottzén begreppet *assemblage*, vilket skulle skapa bättre förutsättningar för att analysera förändring, aktörskap och makt. Denna modell förmår också lyfta fram hur komplex och sammansatt könsidentitet är.⁷⁶

Thomas Johansson och Andreas Ottemo menar i en artikel 2012 att teorin om hegemonisk maskulinitet är underutvecklad.⁷⁷ Den beskriver mer en strategi för att bevara rådande könsordning, än hur förändring är möjlig, och är som sådan fast förankrad i strukturalism.

Connell gjorde 2005, som redan kort omtalats, vissa nyanseringar av teorin och bemötte den kritik som vuxit fram sedan teorin första gången presenterades. Hon menar att grundantagandet om flera maskuliniteter med interna hierarkier visat sig hålla och att underordning av andra maskuliniteter är väl dokumenterad i olika studier.⁷⁸ Däremot behövs ett mer sammanhållet sätt att se på kön och hur olika underordnade grupper medverkar till att upprätthålla den dominerande gruppens makt. Kvinnors olika praktiker när det gäller att konstruera kön hos män är också ett område där mer forskning behövs, enligt Connell.

Isärhållandets logik

Hegemonisk maskulinitet konstrueras i relation till femininiteter och till andra maskuliniteter. Det finns ingen motsvarande hegemonisk femininitet, Connell beskriver istället en "emphasized" femininitet som bekräftar och förstärker den hegemoniska mannens maskulinitet och får honom att känna sig än mer kompetent, stark och manlig. Kvinnlighet beskrivs också som frånvaron av manlighet.⁷⁹ Carrie Paechter, som forskar om kön, identitet och lärande, skildrar skillnaderna i relationen till makt i konstruktioner av maskulinitet och femininitet: "Femininities are not constructed in the ways masculinities are; they do not confer cultural power, nor are they able to guarantee patriarchy. They are, instead, constructed as a variety of negations of the masculine, with the hyperfemininity exemplified by Butler's drag

⁷⁵ Lucas Gottzén, "Metaphors of Masculinity: Hierarchies and Assemblages." Ingår i *GEXcel Work in Progress Report*, Vol. 15. Alp Biricik och Jeff Hearn (red.), 2011, s. 232.

⁷⁶ Ibid., s. 234. Begreppet "assemblage" – vilket kan översättas som collage, sammanställning – är hämtat från Gilles Deleuze och Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone, 1988.

⁷⁷ Thomas Johansson och Andreas Ottemo, "Ruptures in Hegemonic Masculinity: The Dialectic between Ideology and Utopia." *Journal of Gender Studies* 24, no. 2 (2015): s. 4. David Tjeder har också hittat exempel på underteoretisering i det ofta ogenomtänkta användandet av Connells hegemonibegrepp. David Tjeder, "Maskulinum som problem: Genusforskningen om män." *Historisk Tidskrift (S)*. Vol. 122, no 3 (2002): s. 481 ff.

⁷⁸ R. W. Connell och James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender and Society*. Vol. 19, no. 6 (2005): s. 846.

⁷⁹ Raewyn Connell, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987, s. 183 f.

queens being one of the most extreme and overt examples of this.”⁸⁰ Vissa yrken är så tydligt könsmärkta att annat kön än det förväntade ofta påtalas, exempelvis manlig sjuksköterska eller kvinnlig brandman. Yrken som militär, brandman, byggnadsarbetare och pilot förknippas med hegemonisk maskulinitet, medan sjuksköterska, socialarbetare och sekreterare räknas till ”emphasic femininity”:

Hegemonic masculinity is associated with heavy, dangerous, dirty, skilled, and interesting work, as well as with mobile and/or moving machinery, e.g., fighter planes, aircraft carriers, tanks, lathes, and welding torches. Emphasized femininity is associated with light, less dangerous, clean, boring, and unskilled work with immobile machinery, e.g., calculators, copiers, faxes, and telephones.⁸¹

Bourdieu gör en liknande uppställning av könsuppdelade sysslor bland kabylliska berber, dock skiljer sig förväntningarna på vem som ska utföra smutsiga sysslor:

Männen, som hör samman med det yttre, det officiella, det offentliga, det raka, det torra, det övre, det diskontinuerliga, har att utföra alla övergående, riskfyllda och iögonenfallande handlingar, handlingar som liksom tjurslakten, plöjningen och skörden, för att inte tala om dråp och krig, bryter av mot livets vanliga gång: kvinnorna däremot, som hör till det inre, det fuktiga, det nedre, det krökta och det kontinuerliga, får på sin lott allt husligt arbete, det vill säga arbete som är privat och dolt, och till och med osynligt eller skamligt [...] och alldeles speciellt de smutsigaste, enformigaste och mest anspråkslösa sysslorna.⁸²

Av denna uppdelning följer att könsuppdelningen upprätthålls, även om kvinnor ges tillträde till tidigare enkönade manliga yrken – eller det omvända. Bourdieu menar till och med att andelen kvinnor i ett yrke är den tydligaste indikatorn på yrkets status. Uppfattningar om att skillnader i arbetsuppgifter mellan könen vilar på naturliga biologiska förutsättningar avvisas av Bourdieu. Det är tvärtom godtyckliga konstruktioner av biologiska funktioner, särskilt de reproduktiva funktionerna, vilka: ”ger en skenbart naturlig grund för den androcentriska synen på fördelningen av det sexuella arbetet och den sexuella arbetsdelningen, och i och med detta på hela kosmos.”⁸³

Skillnaderna mellan könen upprätthålls också då män och kvinnor arbetar inom samma yrke. De kommer då att utföra delvis olika uppgifter som tillskrivs olika värde, vilket tydligast visas av att män ofta får högre löner och kan erhålla högre tjänster trots

⁸⁰ Carrie Paechter, ”Masculine Femininities/Feminine Masculinities: Power, Identities and Gender.” *Gender and Education*. Vol. 18, no. 3 (2006): s. 256.

⁸¹ Cliff Cheng, ”Marginalized Masculinities and Hegemonic Masculinity: An Introduction.” *MEN*. Vol. 7, no. 3 (1999): s. 298. Cheng refererar i detta sammanhang till Ann Game och Rosemary Pringle, *Gender at Work*. Sydney: George Allen and Unwin Australia, 1983.

⁸² Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999, s. 43. Angående valet av berber motiverar Bourdieu detta med att de har väl bevarade strukturer från en tidigare utbredd medelhavstradition, som man kan finna spår av i många andra länder i regionen.

⁸³ *Ibid.*, s. 36.

lägre examina.⁸⁴ Bourdieu visar på liknande sätt hur könsöverskridanden på ett område får negativa konsekvenser på ett annat område.⁸⁵ Som exempel uppges ofta att kvinnor på höga befattningar har ett dåligt privatliv och får problem med sina barn, eller att den man som satsar på sin familj inte förväntas uppnå framgångar i sitt yrkesliv.⁸⁶

Teologiskt problematiserad hegemoni

Hur förhåller sig en kristen tradition till maskulina hegemoniska anspråk? Flera studier uppehåller sig vid frågan om hur Jesu manlighet konstrueras i bibeltexter, och hur denna manlighet förhåller sig till antika mansideal. Exegeten David J. A. Clines urskiljer hur egenskaper som kan ingå i en hegemonisk maskulinitet framställs i den hebreiska bibeln.⁸⁷ Till dessa egenskaper räknas styrka, våldsbenägenhet, att umgås med andra män, att inte umgås med kvinnor, ensamhet, ära, musikalitet, dikotomt tänkande samt att vara en övertygande talare.⁸⁸ Clines prövar om detta återfinns i evangeliernas beskrivningar av Jesus. Musikaliteten och det dikotoma tänkandet är de två egenskaper som inte finns uttryckta, i övrigt konstrueras maskuliniteten hos Jesus efter det mönster som finns i bibeln. Clines har inspirerat till andra studier av män i såväl Gamla som Nya testamentet och den kristna kyrkans historia.⁸⁹ De invändningar som rests mot hans ansatser har handlat om hur normerande de analyserade männens maskuliniteter var under deras samtid.

⁸⁴ Bourdieu menar att könsskillnadens "konstans" visas tydligt genom att: "de positioner som feminiseras antingen redan har sjunkit i värde [...] eller är i sjunkande, och deras nedvärdering intensifieras i en snöbollseffekt därför att männen överger dem, något som föranleds av nedvärderingen." Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999, s. 108. Detta resonemang kan tillämpas på prästämbetet som sedan länge sägs vara på väg att bli ett "kvinnoyrke" av omvårdande slag, som männen i allt högre utsträckning väljer bort.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 123.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 124.

⁸⁷ David J. A. Clines, *David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 212–241, s. 205. Även David J. A. Clines, "Ecce Vir; or, Gendering the Son of Man." *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*. No. 266 (1998): s. 352–375.

⁸⁸ Clines räknar upp egenskaperna: "strength, violence, bonding, womenlessness, solitariness, musicality, beauty, persuasive speech, honour, binary thinking, objectifying." Clines, "Ecce Vir; or, Gendering the Son of Man," s. 354.

⁸⁹ Se exempelvis Marcel V. Măcelaru, "Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1 Samuel 9–31", i *Biblical Masculinities Foregrounded*. Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit (red.), 51–68. Hebrew Bible Monographs, 62. Sheffield England: Sheffield Phoenix Press, 2014. Ela Lazarewicz-Wyrzykowska, "Samson: Masculinity Lost (and Regained?)", i *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*. Ovidiu Creangă (red.), s. 171–188. Sheffield England: Sheffield Phoenix Press, 2010. En forskningsöversikt finns i Susan E. Haddox, "Masculinity Studies of the Hebrew Bible: The First Two Decades." *Currents in Biblical Research*. Vol. 14, no. 2 (2016): s. 176–206.

Exegeten Jerome Neyrey anknyter i "Jesus, Gender, and the Gospel of Matthew" till könsstereotyper i den antika medelhavskulturen.⁹⁰ Viktiga verktyg för att tolka kön under denna period är uppdelningen i offentligt och privat och en strikt könsmärkning av platser, sysslor och verktyg. Uppdelningen känns igen från tidigare refererad forskning om konflikten mellan offentligt, privat och kön i en svensk kontext. Män var utomhus och de talade och konkurrerade med andra män på offentliga arenor. Han konstaterar att få nytestamentliga texter placerar Jesus inomhus. Han vistas istället utomhus tillsammans med andra män och han agerar på en publik och politisk elitarena. Han utför inga hushållssysslor och intar inte som vuxen någon position i ett hushåll. Samtidigt kommer hans undervisning i konflikt med samtida uppförandekoder eftersom han förklarade att vissa beteenden, som samtiden uppfattade vara hedervärda, istället var skamliga i Guds ögon. Alla beståndsdelar i antika maskulinitetskonstruktioner finns inte i Matteus evangelium enligt Neyrey, men där finns många referenser till manliga relationer; fäder, söner och bröder. Där finns också eunuckgestalten som är en slags kontrahegemonisk del i konstruktionen av maskulinitet.⁹¹

Halvor Moxnes uppehåller sig kring platsen och rummet som identitetsskapande i den judiska kulturen.⁹² När Jesus kallade till efterföljelse kunde det tolkas som avmaskuliniserande för män, eftersom han inte hade någon plats de kunde följa honom till.⁹³ Till skillnad från Neyrey menar Moxnes att Jesus bröt mot den tidens mansideal: "He did not behave as a 'real man'. He was 'out of place'. And when we looked at Jesus' call sayings and sayings about leaving the house or about conflicts in the household, most of them were explicitly or implicitly addressed to men."⁹⁴

Uppfattningarna om hur väl Jesus levde upp till sin samtids maskulina ideal går alltså isär. Men en könad Gud innebär särskilda komplikationer i en heterosexuell kontext. Exegeten Howard Eilberg-Schwartz har formulerat tänkbara dilemman, som kunde uppstå för män när de skulle tillbe en manlig Gud.⁹⁵ Om Gud är man måste hans folk utgöras av kvinnor, om föreställningar om en heterosexuell organisering av

⁹⁰ Jerome H. Neyrey S.J., "Jesus, Gender, and the Gospel of Matthew". *New Testament Masculinities, Semeia Studies* 45 (2003): s. 44–66.

⁹¹ Matteus 19:12 rymmer Jesusutsagan om eunucker: "de oskickliga till äktenskap", enligt 1917 års bibelöversättning. Religionsfilosofen Björn Krondorfer skriver om hur den tidiga kristna kyrkan argumenterade mot fysisk, men för symbolisk kastration. "Metaphorically speaking, a celibate Christian man was a eunuch; anatomically speaking, however, he remained intact as a man." Björn Krondorfer, "Conflicting religious ideals of masculinity; On Godmen and male eunuchs". Föreläsning 13 december 2007 vid Symposium 4, "Learning from Europe", Heinrich-Böll-Stiftung, Gunda-Werner-Institut, Berlin.

⁹² Halvor Moxnes, *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville, KY; London: Westminster John Knox Press, 2003.

⁹³ Ibid., s. 68.

⁹⁴ Ibid., s. 96.

⁹⁵ Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press, 1994.

relationer ska upprätthållas. Samtidigt som män och kvinnor uppfattades vara komplementära, var mannens relation till en manlig gud kärleksfull och sensuell. Eilberg-Schwartz beskriver relationen som en *ménage à trois* mellan Gud, man och kvinna.⁹⁶ Kvinnors mer naturliga komplementaritet till en manlig gud riskerade att hota männens position i kulten. Problem med homoerotiska associationer mellan manliga kultledare och en manlig gud löstes genom stränga förbud mot homosexualitet mellan män. Detta kommer även till uttryck i förbudet att avbilda Gud och i förbudet för män att uppträda kvinnligt. Eilberg-Schwartz ser också kultledarens manliga könsöverskridande position som en anledning till de restriktioner avseende sexuellt umgänge som kringgärdade mäns deltagande i gudstjänster.⁹⁷ Omskärelsen tolkas i detta sammanhang som en fråga om manlig underordning: "God's attack on Moses is in part an attack on his masculinity. That is why circumcision appeases God. The blood of circumcision is a symbolic acknowledgment that a man's masculinity belongs to God. Submitting to God and surrendering one's masculinity amounts to the same thing."⁹⁸ På ett liknande sätt problematiserar exegeten Alan Hooker, med en titel som anknyter till Eilberg-Schwartz, mäns dyrkan av en manlig gud.⁹⁹ Hooker gör en poäng av att manliga präster skulle skyla sina kön inför altaret och tolkar detta som att de måste distansera sig från sin egen manlighet när de tjänar en manlig gud.

Ytterligare två exegetiska arbeten ska lyftas fram som problematiserar frågan om maskulinitet och en manlig Gud. Det ena är teologen Susan Haddox avhandling om metaforiken hos profeten Hosea.¹⁰⁰ Haddox tolkar metaforerna ur ett könsperspektiv, med särskilt fokus på metaforer om maskuliniteter. Hosea vände sig till en manlig elit och Haddox menar därför att metaforerna om folket som en otrogen hustru var ämnade att feminisera en manlig elit: "The rhetoric in Hosea consistently works against the masculinity of the audience. With the gender imagery this is most obvious. The female imagery predicates the identity of an unfaithful woman on the men, a

⁹⁶ Howard Eilberg-Schwartz, "Unmanning Israel", i *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, Björn Krondorfer (red.), s. 167. London: SCM Press, 2009.

⁹⁷ Se de allmänna föreskrifterna om orenhet för män efter samlag i 1 Mos 15:16–18. Kritik har riktats mot Eilberg-Schwartz, dels för att bilden av folket som en hustru är ovanlig, dels för att den komplementaritet han beskriver inte uppfattades vara en nödvändig kultisk förutsättning: det fanns exempel på präster av olika respektive samma kön som de gudar som dyrkades. Se exempelvis Susan E. Haddox, "Masculinity Studies of the Hebrew Bible: The First Two Decades." *Currents in Biblical Research*. Vol. 14, no. 2 (2016): s. 176–206. Hur prästens könsöverskridande roll kan tolkas diskuteras i Sarah Coakley, "The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?" *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. 75–93.

⁹⁸ Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press, 1994, s. 160.

⁹⁹ Alan Hooker, "Show Me Your Glory: The Kabod of Yahweh as Phallic Manifestation?", i *Biblical Masculinities Foregrounded*. Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit (red.), s. 17–34. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.

¹⁰⁰ Susan Haddox, *Metaphor and Masculinity in Hosea*. Diss., Emory University, 2005.

blatant attack on their masculinity".¹⁰¹ Andra metaforer hos Hosea framställer samma manliga elit som olydiga barn och impotenta män – eller högpotenta men onda män. Haddoxs tolkning är att Hosea visade sin publik alternativa manliga positioner och uppmanade dem att inta någon av dessa. Syftet var att få männen att lämna en hegemonisk position och underordna sig Gud; genom att betona Guds dominerande maskulinitet försvagades åhörarnas.

Exegeten Brittany E. Wilson granskar hur fyra manliga nyckelpersoner framställs i Lukasevangeliet och Apostlagärningarna. Det handlar om två centrala och två mer perifera personer: Jesus och Paulus, respektive Sakarias och hoveunucken. Wilson kopplar frågeställningar om samtida konstruktioner av maskuliniteter till makt och lyfter fram att de fyra personerna bryter mot mansideal genom att inte kunna försvara den egna kroppsliga integriteten.¹⁰² Sakarias stumhet och Paulus blindhet innebär att de bryter mot idealiserade manliga funktioner: att tala, se och ha kontroll över sina kroppar. Eunucken saknar virilitet och förmåga till sexuell dominans och Jesus bröt mot mansideal genom att utsätta sig för lidande och det penetrerande våld som riktades mot hans kropp på korset. Wilson menar, liksom Haddox i tolkningen av Hosea, att Lukas problematiserar det rådande mansidealet och dess maktanspråk: "Overall, Luke does not simply reproduce or reject prevalent conceptions of masculinity. Luke instead provides a refiguration of masculinity that is inextricably tied to his understanding of God's powerless power."¹⁰³

Den bild av Jesus som Wilson menar att Lukas framställer, överskred könsgränser och uppfattades därför som omanlig samtidigt som han visade på andra, alternativa sätt att vara man. Med andra ord är problematiseringen av Jesu relation till en hegemonisk manlighet inte ett helt modernt fenomen.

Mannen och kroppen

Kropp och teologi

Connell framhåller att kroppen är ofrånkomlig när det gäller konstruktioner av maskuliniteter: "That hegemonic masculinity is related to particular ways of representing and using men's bodies has been recognized from the earliest formulations of the concept."¹⁰⁴ Föreställningar om en tidlös och universell maskulinitet utgår från mäns kroppar, precis som förklaringar till kvinnors underordning ofta hämtats från biologi, särskilt kvinnokroppens reproduktiva funktioner. När inte längre religionen kan rättfärdiga upprätthållandet av köns-

¹⁰¹ Susan Haddox, *Metaphor and Masculinity in Hosea*. Diss., Emory University, 2005, s. 236.

¹⁰² Brittany Wilson, *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts*, Diss., Princeton Theological Seminary, 2012, s. 1.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 351.

¹⁰⁴ R. W. Connell och James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender and Society*. Vol. 19, no. 6 (2005): s. 851.

skillnader används biologiska skillnader som förklaringsmodeller. Detta visas, menar Connell, av den stora mängden studier om könsskillnader och biologiska förklaringar till olika beteenden. Antingen styr kroppen handlandet, eller så sätter den gränser för handlandet. Det kan röra sig om aggressivitet eller förmågan att ta hand om spädbarn. Inom sociobiologin företräds biologisk-reduktionistiska maskulinitetsteorier och kroppen ses som bärare av en naturlig maskulinitet som evolutionen utvecklat. Manliga gener innebär disposition för företeelser som aggression, tävlingsinstinkt, revirtänkande, promiskuitet och "lusten att bilda herrklubbar."¹⁰⁵

I vissa sociala praktiker uppträder kroppar som egna aktörer. Transsexuella kan låta sina kroppar formas för att överensstämma med det kön de redan menar sig tillhöra. Kön refererar enligt Connell hela tiden till kroppar och det kroppar gör; för att förstå hegemoni måste man förstå att kroppar är både aktörer och objekt för sociala praktiker.¹⁰⁶

Jonas Liliequist menar att kön handlar om de skillnader man tillskriver kroppar och som uppfattas skilja manliga kroppar från kvinnliga:

Ytterst handlar genus enligt detta synsätt om att tillskriva kroppsliga skillnader kulturellt konstruerade innebörder. Vari dessa fundamentala skillnader ansetts ha bestått (genitalier, muskler, kroppsvätskebalans, kroppsvärme, nervtrådar, kromosomer, hormoner, hjärnhalvor osv.) har varierat men att olika egenskaper kopplas till fysiologiska skillnader mellan män och kvinnor utgör genuskonstruktioners grundlogik.¹⁰⁷

Connell beskriver idrott och sport som en slags stiliserade strider som visar manliga kroppar i rörelse.¹⁰⁸ Manskroppens våldspotential och förväntningar på fysiska prestationer i strider och krig – och idrott – har tydliga kopplingar till konstruktioner av maskuliniteter. Etikern Anna T. Höglund återger i en studie om krig och kön ett antal egenskaper som var avgörande för konstitueringen av krigaren/soldaten. Dessa egenskaper var mod, ära, plikt och manlighet.¹⁰⁹ Soldaten förväntas offra sitt liv för sitt land, det är hans plikt. När manligt och kvinnligt konstrueras som varandras

¹⁰⁵ R. W. Connell, *Maskuliniteter*. Göteborg: Daidalos, 2008, s. 85. Michael Kimmel skriver, angående olika enkönade sammanhang för män, att det handlade: "as much about the protection of men's privilege as they were arenas to facilitate closeness among men." Michael S. Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Oxford University Press, 2006, s. 208.

¹⁰⁶ R. W. Connell och James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender and Society*. Vol. 19, no. 6 (2005): s. 851.

¹⁰⁷ Jonas Liliequist, "Från niding till sprätt. En studie i det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal", i *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Anne Marie Berggren (red.), s. 94. Stockholm: Forskningsrådsnämnden, 1999.

¹⁰⁸ Connell, *Maskuliniteter*, s. 94.

¹⁰⁹ Anna T. Höglund, *Krig och kön: Feministisk etik och den moraliska bedömningen av militärt våld*. Diss., Stockholms universitet, 2001, s. 58. Höglund refererar i sammanhanget till Sanimir Resic, *American Warriors in Vietnam. Warrior Values and the Myth of the War Experience During the Vietnam War, 1965–1973*. Diss., Lunds universitet, 1999.

motsatser, kommer manligt mod att resultera i att kvinnor – och omanliga män – förknippas med feighet och rädsla. Anders Ahlbäck skriver om förväntningar på finska mäns beredskap att dö för sitt land, och hur detta påverkade maktpositioner mellan kvinnor och män och mellan olika grupper av män. Den manliga kroppens duglighet var av avgörande betydelse. Han beskriver gemenskapen mellan männen som gjorde värnplikt: "[den] var inte baserad på en gemensam politisk åskådning eller gemensamma fritidsintressen, utan enbart på männens kön, på deras godkända manliga kroppar."¹¹⁰ Ahlbäck lyfter fram att sambandet mellan manskropp, krig och mod är konstruerade, inte naturliga:

Det finns inget logiskt eller biologiskt samband mellan att ha en manskropp och att tåla smärta bättre än genomsnittet. Inte heller finns det egentligen något begreppsligt samband mellan att bli sårad i ett krig och att vara en hjälte. Men vad vi här ser är en ideologisk process i arbete som etablerar sådana samband och framställer dem som naturliga och självklara.

Det Ahlbäck här beskriver är, för att föregripa ett begrepp som snart ska introduceras, en *ekvivalenskedja*: Olika begrepp får betydelser genom att föras samman med eller skiljas från andra begrepp. Kroppens betydelse för maskulinitet innebär att fysisk oförmåga blir hotfull påpekar Connell, och hänvisar till en studie av hur män hanterar invaliditet och sjukdom.¹¹¹ I studien urskiljs olika förhållningssätt; ökade ansträngningar för att leva upp till hegemoniska ideal, anpassning av idealen till den aktuella förmågan eller en protest mot fysiska stereotyper: "En mängd olika reaktioner kan alltså erhållas som svar på undermineringen av den kroppsliga upplevelsen av maskulinitet. Det enda ingen av dessa män kunde göra var att ignorera den."¹¹²

Den kristna kroppen

Ola Sigurdson menar att det inte finns någon enhetlig kristen föreställning om kroppen.¹¹³ Tvärtom ryms flera olika kroppsuppfattningar i de teologier som företräts under historien. Sigurdson frågar hur inkarnationen påverkat kristna uppfattningar om människans kroppslighet och framhåller att kroppsligheten är ett fundamentalt sätt att relatera till omvärlden. Kristendomen möter aldrig människan som rent andlig, utan alltid i och genom kroppen. Det finns inte någon tro som inte är inskriven i en kropp, i en viss kultur, med en viss historia. De avslutande meningarna sammanfattar den somatologi Sigurdson kommer fram till – och som samtidigt kan sägas utgöra en slags antimetaforisk avsiktsförklaring. Sigurdson vill försöka göra "det kända mindre

¹¹⁰ Anders Ahlbäck, *Den beväpnade manligheten: Kön och nationalism i det mellankrigstida Finlands värnpliktsarmé, 1919–1939*. Åbo akademi, 2006, s. 19.

¹¹¹ Den studie Connell hänvisar till är Thomas J. Gerschick och Adam Stephen Miller, "Gender Identities at the Crossroads of Masculinity and Physical Disability." *Masculinities*. Vol. 2, no. 1 (1994) s. 34–55.

¹¹² R. W. Connell, *Maskuliniteter*. Göteborg: Daidalos, 2008, s. 95.

¹¹³ Ola Sigurdson. *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta, 2006.

känt genom det okända, än det okända mer känt genom det kända.”¹¹⁴ Och: ”Kroppen är för oss människor inte nödvändigtvis den fasta punkt vi ibland tänker oss, utan en dimension av oss själva vars gåtfullhet ständigt vetter mot det osynliga.”¹¹⁵ En metafor syftar ju i regel till det omvända; att göra det okända mindre okänt genom att ta sin utgångspunkt i det kända.

En teologisk ansats till att formulera en ickehegemonisk maskulinitet och en teologi om den könade kroppen görs av teologen Graham Ward i ”Theology and Masculinity”.¹¹⁶ Ward tar sin utgångspunkt i maskulinitetsstudier, queerteologi och samtida feministisk filosofi. Istället för att utgå från mannens fysionomi, söker han ny teologisk antropologi som utgår från personlighet. Personlighet uppstår genom olikhet *och* relation och olikhet *i* relation. Ward ställer frågor om vad det innebär att vara en könad kropp och vad det innebär att vara skapad till Guds avbild. Att skapade personer har kön är en konsekvens av kroppsligheten. Det finns ingen själ utan kropp, inget medvetande utan kött: ”This theology seeks to move beyond sexual difference while avoiding the gnosticism of androgyny.”¹¹⁷ Ward ser värdet i att queerteorier utmanar föreställningar om vad som är manligt och går bortom de binära könskonstruktionerna och att de möjliggör nya sätt att tala om begär: ”Queer theory offers an analysis of the relationship between logos, bios, and eros.”¹¹⁸ När queerteorier reflekterar över hur man gör kön förnekar de inte det kroppsliga, eller att det kroppsliga påverkas på många nivåer av sociala och kulturella faktorer. Vad som är manligt och kvinnligt är regulativt, inte äkta positioner: Det finns varken essentialism eller helt fria ramar.

Kön är en gåva till människan och varje människa är en könad gåva till världen. Den könade kroppen är en del av Guds berättelse i världen; kön och begär är en viktig del av den berättelsen. Ward avslutar med att redogöra för vad han inte vill uppnå: ”What this will not be, evidently, is a theology for men as distinct from a theology for women; a masculinist theology to stand alongside the already developed feminist theologies.”¹¹⁹ Denna inställning utgör en kontrast mot de delar av maskulinitetsforskningen som uppfattats isolera sig från annan forskning om kön och främst intressera sig för manliga relationer och hierarkier.

Halvor Moxnes utgår i en artikel, med titeln ”Jesus in gender trouble”, från en evangelietext som rymmer en svårtolkad utsaga om könlösa människor; eunucker.¹²⁰ Moxnes använder Judith Butlers syn på kön som något performativt och anlägger queerteoretiska perspektiv. Han problematiserar inledningsvis evangelietextens androcentriska utgångspunkt och binära könsuppfattning. Det är kvinnans otrohet

¹¹⁴ Ola Sigurdson. *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta, 2006, s. 590.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Graham Ward, ”Theology and Masculinity.” *MEN*. Vol. 7, no. 2 (1999): s. 281–286.

¹¹⁷ Ibid., s. 285.

¹¹⁸ Ibid., s. 283.

¹¹⁹ Ibid., s. 85.

¹²⁰ Matteus 19:3–12.

som utgör synden och gör mannens skilsmässa tillåten, det omvända förhållandet framstår inte som möjligt. Moxnes tolkar dock inte evangelietextens utsaga om att den gifta mannen och kvinnan blir ett kött som ett uttryck för könsöverskridande. Men när Jesus lyfte fram eunucken, och senare barn och barnlösa kvinnor, som tillhörande Guds rike vände han på de hierarkier som placerade den heterosexuella, gifte mannen överst. Därmed skapades möjliga zoner för personer som inte hade någon plats; de vars kroppar inte rymdes inom de binära könskonstruktionerna eller levde upp till de uppställda förväntningarna. Jesu manliga lärjungar hade lämnat familjer och hushållpositioner, de vandrade runt med honom utan tydlig riktning och utan att längre inta familjeledande positioner som hufvuds: "In terms of sexuality, male social roles and power they had left their 'male place' – just as eunuchs had."¹²¹ Nu menar inte Moxnes att kastration ingick i den tidiga kyrkans förväntningar på män, men väl att Jesus orsakar "gender trouble" genom att lyfta fram maskulina positioner som bröt med samtida ideal och därmed visar att det var möjligt att vara man på olika sätt.

Kristi kropp

Jesu kön, person och anspråk har analyserats och kritiserats utifrån feministiska perspektiv. En känd feministteologisk problematisering går ut på att Jesus som Kristus innebär att Gud blir manlig.¹²² När en man är Gud framstår män som mer gudsliga än kvinnor. Teologen Daphne Hampson uttrycker det som att kristologin verkar vara "biased against women".¹²³ Teologen Ellen Wondra har sammanfattat olika feministteologiska kristologiska föreställningar om hur Jesu manlighet tolkats på ett sätt som missgynnat kvinnor. Kvinnor har setts som det underlägsna könet och även om Gud tolkats i könsneutrala termer så har en manlig frälsare framställt det gudomliga som manligt.¹²⁴ Teologihistorien rymmer många exempel på hur den manliga kroppen har uppfattats vara mer gudsavbildande än den kvinnliga. Augustinus är ett exempel på detta, Tomas av Aquino ett annat, vilket Mary Daly uppmärksammat: "There is the recurrent theme that by faith a woman transcends the limitations imposed by her sex. It would never occur to the Fathers to say the same of a man. When woman achieves this transcendence which is not due to her own efforts but is a "supernatural" gift, she

¹²¹ Halvor Moxnes, "Jesus in Gender Trouble (1)." *Cross Currents*. Vol 54 (2004): s. 40.

¹²² Att frågan är komplex, och att Jesus i historien också framställts som en moder, finns beskrivet exempelvis hos Caroline Bynum, "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective." *Critical Inquiry* Vol. 22, no. 1 (1995): 1–33. Se även Caroline Walker Bynum, "Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing." *HTR*. Vol. 70, no. 3/4 (1977): 257–284.

¹²³ Margaret Daphne Hampson, *Theology and Feminism*. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: B. Blackwell, 1990, s. 51.

¹²⁴ Ellen Wondra sammanfattar en del av denna problematik i ett kapitel med rubriken "The Feminist Christological Problem", i *Humanity Has Been a Holy Thing: Toward a Contemporary Feminist Christology*, Lanham: University Press of America, 1994, s. 7 ff.

is given the compliment of being called "man" (*vir*)."¹²⁵ Hampson delar in kristologier i högkristologier, som betonar Jesu gudomlighet, lågkristologier som betonar Jesu mänskliga natur med dess kroppslighet samt budskapskristologier som fokuserar på budskapet mer än på Jesu två naturer.¹²⁶ Teologen Rosemary Radford Ruether motiverar, utifrån en budskapskristologi, att det saknar teologisk betydelse att Jesus var man. Det viktiga är istället att han avstod från patriarkala privilegier och stödjer de som är svaga och förtryckta.¹²⁷

Teologisk feministisk kritik har också riktats mot försoningsläran och dess förhållande av lidande och offer. Andra invändningar handlar om att kristologin är androcentrisk och att Jesus som är man görs till norm för hela mänskligheten. En man är den perfekta människan som också kvinnor har att efterlikna. I detta sammanhang kan påminnas om tidigare presenterade uppfattning om att se en manlig tro som eftersträvansvärd för både män och kvinnor.¹²⁸ Det har uppmärksammats att det är mindre kontroversiellt att framställa Jesus med särdrag från olika folkgrupper, yrken eller klassmarkörer, än att framställa honom som kvinna.¹²⁹ Jesus har framställts som "cross dresser" och som en person som på olika sätt överskrider könsgränser genom sina handlingar.¹³⁰ Det finns vidare feministiska kristologiska tolkningar som handlar om föreställningen att Gud är en kvinnlig princip som inkarneras i en manlig kropp.¹³¹

Graham Ward har analyserat evangelietexter som skildrar Jesus fysiska kropp som "förskjuten" och där det gudomliga manifesteras i det könade.¹³² Jesu manlighet ifrågasätts när han blir tillfångatagen, misshandlad, upphängd, naken och penetrerad av svärdet. Men samma texter kan läsas som att han utövar en extrem form av självkontroll, vilket är maskulint könsmärkt. Ward skriver i ett tidigare arbete att:

the Gospels testify that the maleness of Christ's body is constantly being displaced, constantly issuing from a field of politics, power, and desire that leads finally to its

¹²⁵ Mary Daly, *The Church and the Second Sex: With the Feminist Postchristian Introduction and New Archaic Afterwords by the Author*. Boston: Beacon Press, 1985, s. 89.

¹²⁶ Margaret Daphne Hampson, *Theology and Feminism*. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: B. Blackwell, 1990.

¹²⁷ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983.

¹²⁸ Se Anders Jarlert, "En 'manlig' drottning med 'kvinnligt behag': Gränsöverskridande perspektiv på genus." *Kyrkohistorisk årsskrift*, 2010.

¹²⁹ Edvina Sandy och Almyth Lutkenhaus är två konstnärer som gestaltat Kristus i en kvinnekropp.

¹³⁰ Eleanor MacLaughlin, "Feminist Christologies. Re-Dressing the Tradition." I *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, Maryanne Stevens (red.), s. 144. New York: Paulist Press, 1993.

¹³¹ Se exempelvis Elizabeth Johnson, *She who is. The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad, 1992.

¹³² Graham Ward, "The displaced Body of Jesus Christ". I *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Milbank, John, Catherine Pickstock och Graham Ward (red.), Radical Orthodoxy Series. London: Routledge, 1999.

disappearance (in Ascension.) [...] This gendered body then is always moving – playing toward a point of final transformation: the multi-gendered body of Christ as the Church.¹³³

Ward menar att ingen grupp kan göra anspråk på Kristi kropp. Hans könade manskropp genomgår en rad transformationer som går utanför de begär olika grupper riktar mot denna kropp. Efter transformationerna är Kristi kropp en mångkönad kropp vars historiska partikularitet har upphört och inte längre är åtkomlig för oss. Ward intresserar sig för de förvandlingar som visar hur det gudomliga manifesterar sig i det könade och kroppsliga. Jesu kropp genomgår så många förvandlingar att den går från att vara manlig till att bli mångkönad. Hans kropp visar samtidigt tillbaka på den perfekta adamtiska kroppsligheten och framåt mot uppståndelsekroppen: Kristus hade prelapsariska förmågor i en postlapsarisk värld.¹³⁴ Det finns en erotisering i att människan förhärligad av Gud är attraktiv, vilket blev tydligt på förklaringsberget.

Ward menar att Jesu manliga kropp var instabil från början: han saknar far, han dyker upp i öknen utan förhistoria och han är ordet som blir kött. Hans mansblivande genom enbart en moder gör hans manskropp olik varje annan manskropp. Den är osäker trots omskärelse, även om omskärelsen bekräftar hans könstillhörighet. I evangelierna är mannen Jesus olik andra män och kvinnor. Han kan gå på vattnet, svettas blod, hela sjuka och utföra andra mirakler. Det finns fem scener där Jesu kropps förskjutenheter framställs särskilt dramatiskt i Nya testamentet: förvandlingen på förklaringsberget, nattvarden, korsfästelsen, uppståndelsen och himmelsfärden. Nattvarden innebär att en instabil kropp blir utdragen; förlängd. Jesu fysiska närvaro utvidgas – som bröd – till att innesluta andra kroppar och göra dessa kroppar till förlängningar av honom. Den manliga fysionomin ersätts av ett neutralt bröd. Kroppen är både könad och icke könad, brödet är kroppen. Kristi kropp som bröd är inte längre Kristus som enbart man. Korsfästelsen innebär att hans fysiska kropp bryts och delas, att kroppen räcks till döden. Det börjar med en kyss, sedan följer slag, spikslag, skärning och det slutar i den upphängda nakenheten.

Jesus är man bland män, men könet glöms bort. Kroppen blir ett objekt i berättelsen som slits ur Jesu händer och hamnar hos judiska och romerska auktoriteter. Ward menar att nattvarden och korsfästelsen sprider Kristi kropp och kyrkan som kropp. Varje kropp blir fri att följa och förvandlas och förflyttas i ordets rikedom, som tas emot och ges vidare. Himmelsfärden är den slutliga förskjutningen. Den utgör en vertikal förvandling som skiljer det skapade från det icke skapade gudomliga. Himmelsfärdens logik är födelse, inte död. Lärjungarna lever mellan minne och

¹³³ Graham Ward, "Theology and Masculinity." *MEN*. Vol. 7, no. 2 (1999): s. 284.

¹³⁴ Pre- och postlapsarisk är termer som inom kristen teologi avser människans relationsförvandling till främst Gud, synd och död före och efter syndafallet. Begreppen används också inom bl.a. litteraturvetenskap.

förväntan. Kyrkan är nu Kristi kropp; kroppen fortsätter att expandera och omsluter hela skapelsen.

Teologen SueAnn Johnson bygger vidare på Graham Wards föreställningar om Kristi kropp. Hon ställer frågan om denna kropp är en meningsfull symbol för dagens kristna och problematiserar att den använts exkluderande för kvinnor. Hon menar att Kristi kropp som symbol för kyrkan inte alls är ett problem ur feministisk synvinkel, utan att Kristi kropps många och könsöverskridande gestaltningar utgör en möjlighet till inkludering för alla människor.¹³⁵

Julia Baudzej ser Kristi kropps sårbarhet och svaghet som ett profetisk budskap: "the maleness of Jesus in its vulnerability functions as a prophetic sign – of a possibility of restoring the unequal relation of submission and domination."¹³⁶ Hans kropp delade erfarenheter av sårbarhet med kvinnors kroppar; kvinnors kroppar fick genom hans kropp del i hans uppståndelse. Baudzej framhåller också att Kristi kropp tolkats som feminin i delar av den kristna traditionen. Könsuppfattningen har i kristen tradition inte varit entydigt binär utan överskridanden har setts som möjliga.

Teologen Susannah Cornwall menar att *intersexualism* reser en rad teologiskt relevanta frågor om människans kön: "Intersex raises important theological questions about the significance of human sex. If not everyone is male or female, and if it is possible to be intersex and not know it, what does this mean for theological-anthropological assertions about what human sex signifies in cosmic terms?"¹³⁷ Också frågan om Jesu kön och prästers kön måste ställas på ett nytt sätt utifrån det faktum att det finns intersexuella personer. Cornwall betonar betydelsen av att inte se kön som något statistiskt.¹³⁸ Utifrån ett feministteologiskt perspektiv varnar hon för att tala om kvinnors – och mäns – erfarenheter på ett sätt som kommer att fungera exkluderande för dem som uppfattar sig vara utanför de binära könskategorierna. Rörlighet handlar inte bara, enligt Cornwall, om att röra sig mellan manliga och kvinnliga identiteter. Hon återger att mistro ibland förekommer mot transkvinnor, från "women-born women", vilket kan leda till en dubbel exkludering för transkvinnor: "Transgender women no longer have the privilege attached to masculinity, but they may not be welcomed in women-only arenas either."¹³⁹ I ett sådant resonemang finns inte den rörlighet från manlig till kvinnlig, som teologen Sarah Coakley finner i kristen

¹³⁵ SueAnn Johnson, "How Is the Body of Christ a Meaningful Symbol for the Contemporary Christian Community?." *Feminist Theology*. Vol. 17, no. 2 (2009): s. 213.

¹³⁶ Julia Baudzej, "Re-telling the Story of Jesus: The Concept of Embodiment and Recent Feminist Reflections on the Maleness of Christ." *Feminist Theology*. Vol. 17, no. 1 (2008): s. 88.

¹³⁷ Susannah Cornwall, "Sex Otherwise. Intersex, Christology, and the Maleness of Jesus." *JFSR*. Vol. 30, no. 2 (2014): s. 25.

¹³⁸ Susannah Cornwall, "Recognizing the Full Spectrum of Gender? Transgender, Intersex and the Futures of Feminist Theology." *Feminist Theology*. Vol. 20, no. 3 (2012): s. 236–241.

¹³⁹ *Ibid.*, s. 237 f.

tradition och liturgi.¹⁴⁰ Cornwall menar också att intersexuellas erfarenheter kan hjälpa teologer till en vidgad förståelse av vad det innebar att Jesus var man. Hon analyserar denna fråga utifrån bland andra de "tre stora B:na": teologerna Rudolf Bultmann, Karl Barth och Hans Urs von Balthasar.¹⁴¹ Hon beskriver olika sätt på vilket intersexuella tillstånd kan ta sig uttryck, och framhåller särskilt att dessa kan vara osynliga. Cornwall går längre och beskriver att vi inte helt säkert kan veta att Jesus var en man: "There is simply no way of telling at this juncture whether Jesus was an unremarkably male human being, or someone with an intersex condition who had a male morphology as far as the eye could see but may or may not also have had XX chromosomes or some female internal anatomy."¹⁴² Inte heller berättelsen om omskärelsen behöver entydigt bevisa att Jesus var man, eftersom också barn med atypiska genitalier skulle omskäras, om möjligt.¹⁴³ Statistiskt sett menar Cornwall att det är osannolikt att Jesus var intersexuell, men för ett resonemang om vad det skulle betyda teologiskt om han var det. I detta sammanhang refererar hon till Karl Barth, vilken företrädde en strikt binär uppfattning om könen, och ser en ironi i den betydelse han tillskriver detta: "However, it is ironic that Barth, who rejected natural theologies and believed knowledge of God came about only through God's self-revelation in Christ, seems to draw cosmic conclusions from what he believes are self-evident "natural" facts (i.e., that all humans are male or female)."¹⁴⁴ Cornwall kritiserar att Barth – och senare von Balthasar – inte skiljer mellan biologiskt och socialt konstruerat kön och att han inte känner till att människor kan vara annat än män och kvinnor.¹⁴⁵ Intersexuella, och de som inte ser sig som män eller kvinnor, är på samma sätt som alla andra könade människor en del av skapelsen. Jesus var könad; vilket kön spelar enligt Cornwall ingen roll för hans mänskliga natur. Hon ställer sedan frågan om vad detta innebär för hans gudomliga natur: "In many respects, this is easier: maleness and sex in general are human attributes not divine ones."¹⁴⁶ Gud är inte könad och Jesu representation av Gud kan inte inkludera manlighet eftersom Gud inte är man. Att vara människa är att vara könad, könet är en del av det mänskliga, inte det gudomliga. Jesu manlighet är därför inte av soteriologisk betydelse, menar Cornwall.

¹⁴⁰ Sarah Coakley, "The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?" *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. 75–93.

¹⁴¹ Susannah Cornwall, "Sex Otherwise. Intersex, Christology, and the Maleness of Jesus." *JFSR*. Vol. 30, no. 2 (2014):

¹⁴² *Ibid.*, s. 26.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, s. 28 f. Graham Ward gör samma iakttagelse om Karl Barths binära könsuppfattning: "[he] defines their ethical and social vocation in terms of their biology alone. It is as if he returns to a natural theology his whole theological system is set up to refute." Graham Ward, *Cities of God*. Radical Orthodoxy Series. London: Routledge, 2000, s. 197.

¹⁴⁵ Cornwall, "Sex Otherwise. Intersex, Christology, and the Maleness of Jesus", s. 33.

¹⁴⁶ *Ibid.*, s. 31.

Egyptologen Dominic Monserrat har studerat hur manskroppen skildrades under den grekisk-romerska perioden i Egypten.¹⁴⁷ Slavars utseende beskrevs mycket detaljerat, medan fria mäns kroppar inte beskrevs. Ett undantag var om en fri man utsatts för våld. Att den skadade mannens kropp kunde beskrivas kan förstås som ett uttryck för att mannen genom skadorna omtolkades och började uppfattas som passiv och sårbar. Montserrat skriver att man kan tolka den skadade manskroppen och dess sår på följande sätt: "almost as metaphorical vaginas which feminize the male body, making it passive and penetrable."¹⁴⁸ Sår kunde alltså uppfattas feminisera manskroppen, en skadad man var mindre manlig.

Teologen Colleen Conway skriver om Jesu kropp och om maskulinitet som frånvaro i Johannesevangeliets text.¹⁴⁹ Conway refererar till Monserrat och menar att en anledning till att det finns så få beskrivningar av Jesus i Johannes evangelium är Jesu status som fri man. Att inte heller hans skadade och döda kropp beskrivs utförligare, kan tolkas som att Jesus inte ens som död betraktades som svag eller sårbar och därmed feminin. Både Conways och Montserrats texter synliggör hur Jesu kropp skildras som en manlig kropp och att just denna manliga kropps svaghet kan tolkas som styrka. Conway konstaterar att den betydelse Jesu manlighet tillskrivits varierat under olika tider.¹⁵⁰

Prästämberet

Ämbetssyner och kön

Läran om rättfärdiggörelsen genom tron allena är central i den Lutherska teologin.¹⁵¹ Syndaren blir rättfärdiggjord *sola gratia, sola fide*. För att detta ska kunna ske måste

¹⁴⁷ Dominic Montserrat. *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*. London: Kegan Paul, 1996. Perioden avser vanligen år 30 f. Kr till 390 e. Kr.

¹⁴⁸ Dominic Montserrat, "Reading Gender in the Roman World: Interpreting and Studying Roman Gender", i *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Janet Huskinson (ed.). London: Routledge, 2000, s. 180.

¹⁴⁹ Colleen M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, s. 150.

¹⁵⁰ *Ibid.*, s. 6.

¹⁵¹ Framställningen om ämbetssyn utgår från Hellmut Lieberg, som skrivit ett standardverk om Luther och Melancthon: *Amt und Ordination bei Luther und Melancthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. Lieberg betonar att delar av Luthers ämbetssyn framställdes i direkt polemik mot den romersk-katolska ämbetsteologin och bör tolkas i ljuset av detta. Främst tog Luther avstånd från föreställningar – begreppet "Entstellungen" används av Lieberg – om ämbetets satisfaktoriska, legalistiska och hierarkiska funktioner. Som avgränsning mot de så kallade svärmeandarna betonade Luther samtidigt vikten av det hörda, yttre ordet: *verbum externum*.

Ordet förkunnas och en kristen församling utmärks av att evangeliet där predikas.¹⁵² Någon måste således predika. Teologen Helmut Lieberg menar att Martin Luthers ämbetssyn har två centrala utgångspunkter. Den ena utgörs av läran om det allmänna prästadömet. Enligt denna grundläggande Lutherska tanke är alla kristna, genom dopet och tron, präster och konungar. Dopot är en prästvigning, som ger de troende döpta fullmakt att predika och förvalta sakramenten. Den kristne har: "*die grundsätzliche Befähigung, Berechtigung und Bevollmächtigung zu allen Funktionen am Wort und Sakrament*".¹⁵³ På samma sätt som en döpt kristen kan förrätta nöddop, kan den kristne alltså utföra allt det som hör till ord och sakrament. I sammanhanget ska dock framhållas att detta inte är något som tillkommer den enskilda individen; det förvaltas istället av församlingen.

Men även om alla i dopet äger denna fullmakt är inte alla lämpade. Av ordningsskäl ska inte alla predika; men det upphäver inte deras grundläggande rätt att göra så. Kyrkan har bara detta ämbete – ordets – och det är gemensamt för alla kristna. Den högsta och viktigaste prästerliga uppgiften är att förkunna ordet och detta ska alla kristna göra. Alla kristna har alltså det fulla prästämbetet, i kraft av dopet och tron. Olikheter mellan kristna i form av olika gåvor och ämbeten, eller åldrar och kön, är *coram hominibus*, aldrig *coram Deo*, för Luther: inför Gud är alla kristna jämlika. Prästen innehar sitt ämbete för att tjäna andra kristna med evangelium. Det särskilda prästämbetet innebär en offentlig funktion, vilket det allmänna prästadömet inte har. Lieberg beskriver att Luthers andra grundläggande uppfattning om prästämbetet är att det är instiftat av Gud. Det allmänna prästadömet och det av Kristus grundade predikoämbetet hör nära samman. Församlingen kallar, och den kallade tjänar församlingen. Ordet är huvudsaken, ämbetet är till för att tjäna ordet, inte tvärtom. Det särskilda ämbetet kommer ur det allmänna och är instiftat för att evangeliet ska predikas och att evangeliet rätt förkunnas är ämbetets djupaste mening. Predikas något annat än evangeliet ska församlingen – genom det allmänna prästadömet – upphäva kallelsen.

Angående ämbete och kön hänvisar Lieberg till att Luther tydligt framhöll att det endast var därtill lämpade *män* som skulle predika: "Summa, es sol ein geschickter, auserwelter man sein".¹⁵⁴ Manligt kön var viktigt; Luther menade att kvinnor var lika olämpliga att utöva prästämbetet som barn eller "osedliga" personer.¹⁵⁵ Motiveringen var föreskrifterna i 1 Kor. 14:34 och 1 Tit. 2:12 samt skapelseordningen. Erfarenheten visade dessutom, enligt Luther, att detta var en riktig och god ordning.¹⁵⁶ I nödfall

¹⁵² "Da bey aber soll man die Christlich gemeyne gewißlich erkennen: wo das lautter Euangelion gepredigt wirt". Helmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melancthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. s. 20 f.

¹⁵³ Ibid., s. 51.

¹⁵⁴ Ibid., s. 80.

¹⁵⁵ Luther använder uttrycket "untüchtige Leute". Ibid., s. 80.

¹⁵⁶ Ibid., s. 80 f. Här kan mot Luther invändas att det finns risker med att åberopa erfarenheten som grund för en ordning, om denna ordning rymmer en möjlighet till handlingar som kan komma

kunde visserligen också kvinnor predika, enligt den ordning som gäller för samtliga döpta kristna. Lieberg påpekar dock att Luther oftare talade om nöddop än nödpredikan, när han gav exempel på i vilka situationer det var nödvändigt för en kvinna att träda in i prästerlig funktion.¹⁵⁷ Särskilt olämpligt uppfattades det vara om en kvinna predikade när det fanns män närvarande.¹⁵⁸

I delar av den svenska debatten har en utgångspunkt varit att könsuppdelningen i kyrkans fördelning av församlingens uppdrag var avsedd att vara normerande för kyrkan i alla tider. Denna könsordning sågs återspeglad i representationstanken, vilken har spelat en viktig roll som argument för ett fortsatt exklusivt manligt prästämbete. Ola Sigurdson har, under det att han tecknar en kristen fundamental-somatologi, uppmärksammat att kvinnor i en traditionell kristologi visserligen var en del av Kristi kropp men de kunde inte representera den samma.¹⁵⁹

Teologen Per Erik Persson har, utifrån ett uttalat kritiskt perspektiv, analyserat representationstanken i den svenska debatten om prästämbetet.¹⁶⁰ Hans undersökning av ämbete och representation är en av de utförligare inom svensk systematisk teologi, och den ligger nära i tid avseende de för denna avhandling aktuella kyrkomötesdebatterna. Detta kan motivera en utförligare presentation av hans centrala kritik. I den litteratur Persson analyserar förs utförliga resonemang om prästämbete och kön – ämbetsfrågan kan till och med sägas utgöra tillkomstanledning för de texter han undersöker – men denna frågeställning berörs ytterst flyktigt av Persson.¹⁶¹

Luthers uppfattning om Kristi ämbete var att det bestod av en prästerlig och en konungslig funktion. Under den Lutherska ortodoxin kom ett av Calvin inspirerat *munus triplex*-schema att vinna ökat inflytande, i vilket en profetisk funktion lades till den konungliga och den prästerliga.¹⁶² Enligt Persson finns en sådan föreställning inte tydligt uttryckt i Nya testamentet:

att ändra erfarenheten. Om erfarenheten visar att det är en god ordning att enbart män predikar, så kan denna erfarenhet förändras om kvinnor – i de nödsituationer Luther hänvisar till – också visar sig vara goda predikanter.

¹⁵⁷ Läsaren kanske uppfattar en avsiktlig anspelning på Luthers nöddordningar i denna avhandlings titel.

¹⁵⁸ Samtidigt som kvinnorna skulle avstå det offentliga predikoämbetet beskriver Luther hur kvinnorna i hemmen borde läsa och utlägga bibeltexter för varandra, vid sidan av att lära, förmana och trösta. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. s. 81.

¹⁵⁹ Ola Sigurdson, *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta, 2006, s. 129.

¹⁶⁰ Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Gleerup: Lund, 1961.

¹⁶¹ Perssons material utgörs i huvudsak av de två antologierna *Prästämvet: En bok om olika Kyrkans ämbetsbegrepp* och *En bok om kyrkans ämbete*. Den förra är utgiven av Hugo Blennow, Gustaf Adolf Danell, Alf Corell och Boris Bobrinsky, Kallinge: Eginostiftelsens förlag, 1951 och den senare av Hjalmar Lindroth, Uppsala/Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1951.

¹⁶² Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation*, s. 253. Persson hänvisar främst till Calvins verk *Catechismus Geneviensis* från 1545 och *Institutio* från 1559 men betonar att Calvin själv inte

Vänder man sig till Nya testamentet finner man där ingenstades någon uttrycklig och direkt sammanställning av de tre i munus triplex ingående funktionerna som beskrivning av Jesu "ämbete", även om man, givetvis utifrån en på förhand given sådan schematik kan finna utsagor, som kan passa in under resp. en profetisk, en konungslig och en översteprästerlig funktion [...] ¹⁶³

Persson menar att det inledningsvis fanns en tvekan till att ta in också den profetiska funktionen, men att den kommit att ingå som en fast beståndsdel i Luthersk syn på Kristi ämbete. Senare har denna föreställning också kommit att upptas i romersk-katolsk teologi och Persson sammanfattar utvecklingen:

dels att den i nuets romersk-katolska teologi ständigt mötande föreställningen om Kristi trefaldiga ämbete där icke utgör en "traditionell lära", utan ett så sent som under 1800-talet från protestantisk teologi övertaget och lånat element och *dels*, att detta lån på grund av den i den romersk-katolska teologin redan föreliggande och där traditionella representationstanken omedelbart medförde, att den äldre tudelningen av ämbetets fullmakter avlöstes av en mot Kristi "munus triplex" svarande tredelning. ¹⁶⁴

Till skillnad från den romersk-katolska teologin, kom tanken på Kristi trefaldiga ämbete inom Luthersk teologi inte att innebära att man överförde de tre funktionerna till prästämbetet. Enbart Kristus uppfattades inneha detta trefaldiga ämbete, inte prästen. ¹⁶⁵ Denna skillnad beror enligt Persson på att den Lutherska teologin inte omfattade representationstanken; den tanken kom dock att vinna insteg i Svenska kyrkan under 1900-talet. Enligt representationstankens företrädare kan munus triplex komma till uttryck i ämbetsutövandet på följande sätt: till den profetiska funktionen hör förkunnelse, undervisning och lärofrågor, till den konungsliga hör nycklamakten och till den prästerliga hör sakramentsförvaltningen. ¹⁶⁶ Persson menar att de som företräder representationstanken sätter ämbetsbäraren i centrum: "På frågan efter kyrkans ämbete svaras alltid med en hänvisning till en bestämd grupp av människor, som i kyrkan besitter en förmåga som de andra är i avsaknad av." ¹⁶⁷ Denna förmåga – eller fullmakt – är överlämnad genom en vigningsakt, och Persson kontrasterar detta mot hur makt och fullmakt i bekännelseskrifterna tillkommer "ordet" och inte ämbetet: det är ordet som är subjekt, inte människorna som har att förkunna detta ord. ¹⁶⁸

ser någon motsvarighet till Kristi trefaldiga ämbete i prästämbetet. Genombrott för *munus triplex*-schemat i Luthersk teologi kom med J. Gerhard i "locus IV" i *Loci theologici*.

¹⁶³ Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Gleerup: Lund, 1961. s. 248. Där finns också en historisk översikt över hur kyrkofäder och romersk katolska teologers ämbetssyn förhåller sig till munus triplex-schemat.

¹⁶⁴ Ibid., s. 258.

¹⁶⁵ Ibid., s. 265.

¹⁶⁶ Ibid., s. 293.

¹⁶⁷ Ibid., s. 274 f.

¹⁶⁸ Ibid., s. 275.

För Luther är skillnaden mellan präst och lekman vilken syssla som förrättas, inte skillnaden avseende fullmakt eller förmåga. En präst som blivit avsatt skiljer sig inte från andra kristna och kan alltså enligt Luther betraktas som lekman. Tanken på en vid prästvigningen förvärvad outplånlig prägel – *character indelebilis* – avvisas av Luther. Kyrkans kontinuitet beror inte på ämbetsbärarnas kontinuitet utan på ämbetets oavbrutna verksamhet; ordets kontinuitet.

Persson finner att man kan lokalisera representationstanken i svensk teologi till företrädare för uppsaliensisk exegetik och systematisk teologi samt till högkyrkliga teologer.¹⁶⁹ Han visar att dessa ser Kristi närvaro i kyrkan vara knuten till ämbetsbärarnas närvaro: "praesentia Christi är hänvisad till 'repraesentia Christi'".¹⁷⁰ Denna ämbetsyn kontrasteras av Persson mot en reformatorisk, vilken inte omfattar föreställningen om att giltigheten av ord och sakrament skulle vara beroende av ämbetsbärarens rätta vigning och kön. Persson förtydligar skillnaden mellan Luthersk syn och representationstankens företrädare: "Enligt representationstanken är kyrkans ämbete Kristi ämbete och *därför* är kyrkan bunden till detta ämbetes mänskliga bärare – också enligt Luther är kyrkans ämbete Kristi ämbete, men *just därför* är kyrkan icke bunden till ämbetsbärarna, ty bundenheten till "ämbetet" är här lika med en bundenhet till "evangeliet" självt [...]"¹⁷¹ Likheterna mellan romersk-katolsk och det som Persson kallar "nyare" svensk ämbetsteologi tydliggörs i hur nattvardens instiftelse tolkas som ämbetets instiftelse. Skillnaden mellan ämbetssynen hos Luther och representationstankens företrädare beskrivs bestå i att de senare:

icke skiljer mellan "person" och "ämbete", utan uppfattar "ämbetet" som en bestämda människor personligen tillkommande och oförlorbar "förmåga" – och detta hänger omedelbart samman med att man icke som Luther uppfattar "ordet" som en Guds pågående verksamhet utan som ett en gång givet "depositum", som först aktualiseras genom ämbetsbärarnas livgivande re-presentation.¹⁷²

Det trefaldiga ämbetet har en tvåfaldig representation: prästen är Guds representant mot människorna i kyrkan och samtidigt dessa människors representant inför Gud. För att kunna representera Gud inför församlingen måste prästen vara man; Kristi könade manlighet kräver att hans representant har samma kön. Detta kommer också till uttryck i bröllopsmetaforerna – brudmystiken – enligt vilken Kristus är brudgummen och församlingen är Kristi brud. Denna metaforik kommer främst till uttryck i Efesierbrevet 5:25–32, men har motsvarigheter också i Gamla testamentet, exempelvis hos Hosea och i Höga visan. I detta sammanhang problematiseras sällan att de manliga lekmännen också utgör Kristi brud. Inte bara den manlige prästen har en dubbel könsrepresentation, det gäller också de kristna männen. I en fotnot

¹⁶⁹ Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Gleerup: Lund, 1961, s. 168.

¹⁷⁰ *Ibid.*, s. 210.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 306.

¹⁷² *Ibid.*, s. 303.

kommenterar Persson teologen Bo Reicke, och att denne talar om kvinnor, men inte om manliga lekmän:

Hos Reicke är det hela framställningen igenom fråga om en kontrapositionering av vad som å ena sidan gäller för de *män*, som utgör Kristi ställföreträdare i ämbetet, och vad som å andra sidan är möjligt för *kvinnorna* i kyrkan – men då tillhörigheten till det manliga könet väl betraktas som en förutsättning för att kunna vara ämbetsbärare men icke rimligen kan vara liktydig med att också faktiskt vara detta, måste vad som här säges om kvinnorna också gälla de män, som tillhör kyrkans lekmanna-del.¹⁷³

Persson uppmärksammar här att manliga lekmäns delaktighet i bröllopsmetaforiken inte uppmärksammas. Sarah Coakley har närmat sig frågan om ämbete, representation och kön utifrån brudmystik och liturgins könsöverskridande mönster. Hon utgår från texter av antropologen Mary Douglas och teologen Hans Urs von Balthasar. Både Douglas och von Balthasar står i en romersk-katolsk tradition, och har under den pågående debatten om ett prästämbete för kvinnor tydligt motsatt sig ett sådant.¹⁷⁴ Coakley, som är anglikan och präst, skärskådar deras argument och det hon benämner: "this problematic nexus of eroticism, gender roles, and priestly mediation of Christ's presence."¹⁷⁵ Att Coakley ser ett erotiskt inslag i prästens liturgiska agerande hänför hon till bröllopsmetaforen. Hon uppmärksammar att Douglas menar att alla tecken tolkas; det finns inga naturliga tecken – en gång för alla givna – som inte tolkas. Det som uppfattas vara naturligt har institutionaliserats. Resonemanget påminner om lexikaliserade metaforer som är så fast inbäddade i språket att de inte längre känns igen som metaforer, och om Bourdieus begrepp *genesis amnesia*.¹⁷⁶ Samtidigt hänvisar Douglas till bröllopsmetaforen, för att hålla kvar det exklusivt manliga prästämbetet: "the idea of the divine Bridegroom justifies the institution of male priesthood."¹⁷⁷ Symboliken i bröllopsmetaforen skulle gå förlorad om en kvinna representerade brudgummen. Coakley invänder: "if indeed the supposed stability of "nature" is a *chimera*, then no amount of institutional "freezing" of roles by appeal to

¹⁷³ Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Gleerup: Lund, 1961, s. 224. Det anförda verket är Bo Reickes: "Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus", i *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958.

¹⁷⁴ De har gjort offentliga inlägg i samband med presentationen av deklARATIONEN: *Inter Insigniores*. Declaration on the Question of Admission of Women to the Ministerial Priesthood, 1976. Se Mary Douglas, "The Gender of the Beloved", *The Heythrop Journal*. Vol. 36, no. 4 (1995): s. 397–408 och Hans Urs von Balthasar, "Retrieving the Tradition. Women Priests? A Marian church in a fatherless and motherless culture". *Communio* 22, *International Catholic Review*, 1995: s. 164–170.

¹⁷⁵ Sarah Coakley, "The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?" *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. 76.

¹⁷⁶ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology, 16. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977, s. 79. (Genesis betyder uppkomst, födelse och amnesia minnesförlust, glömska.)

¹⁷⁷ Douglas, "The Gender of the Beloved", s. 399.

such a “nature” can any longer impress us. Our signification is ever fluid, ever remade, ever open to new “interpretation”: such, by Douglas’s own admission, is the necessary conclusion of anthropological insight.¹⁷⁸ Inte heller när det kommer till Douglas tolkningar av bröllopsmetaforer i religiösa kontexter drar hon rätt slutsatser av sitt eget material, menar Coakley. I de exempel på *hieros gamos* Douglas själv anför, framkommer tydligt att kön och könsrelaterade positioner är flytande och rörliga. Den älskades kön är inte beständigt, ibland framställs Gud som maskulin, ibland feminin.¹⁷⁹ Coakley framhåller att samma rörlighet finns också i bibeltexter och i den kristna traditionen.¹⁸⁰

Frågan om kön finns invävd i von Balthasars trinitologi, kristologi, ecklesiologi och mariologi. Coakley finner hos honom samma motsägelse som hos Douglas: “I find a stern argument for the cosmological *impossibility* of women’s priestly sacramental ministry *combined with* the very potential for that argument’s undoing.”¹⁸¹ Kyrkan är feminin, enbart en man kan representera det von Balthasar beskriver som en manlig funktion. Denna funktion är att förmedla en kraft som sträcker sig utöver prästen.¹⁸² Prästen kan vara både maskulin och feminin, kvinnan enbart feminin och denna manliga, könsgränsöverskridande möjlighet formuleras av von Balthasar på följande sätt:

Who has precedence in the end? The man bearing office, inasmuch as he represents Christ in and before the community, or the woman, in whom the nature of the church is embodied—so much so that every member of the Church, *even the priest*, must maintain a feminine receptivity to the Lord of the Church? This question is completely idle, for the difference ought only to serve the mutual love of all the members in a circulation over which God alone remains sublimely supreme.¹⁸³

Efter läsningen av Douglas och von Balthasar kommer Coakley fram till att ingen av dem lyckats visa nödvändigheten av att fixera prästens könstillhörighet som manlig. Tvärtom har de med sina exempel, hämtade från både antropologi och teologi, visat på könskategoriernas rörlighet och att bröllopsmetaforen visar att prästen destabiliserar könsnormer snarare än att befästa dessa.¹⁸⁴ I detta sammanhang reflekterar Coakley över vilken betydelse altarets riktning har för att destabilisera, respektive låsa fast, ämbetets kön: “When the priest has her back to the people, it is

¹⁷⁸ Sarah Coakley, “The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?” *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. 81.

¹⁷⁹ Mary Douglas, “The Gender of the Beloved”, *The Heythrop Journal*. Vol. 36, no. 4 (1995): s. 402.

¹⁸⁰ Coakley, “The Woman at the Altar...”, s. 87.

¹⁸¹ *Ibid.*, s. 85.

¹⁸² Citatet i original beskrivs denna funktion som en: “specifically masculine function – the transmission of a vital force that originates outside itself and leads beyond itself.” Hans Urs von Balthasar, “Retrieving the Tradition. Women Priests? A Marian church in a fatherless and motherless culture”. *Communio* 22, *International Catholic Review*, 1995, s. 167.

¹⁸³ *Ibid.*, s. 170.

¹⁸⁴ Coakley, “The Woman at the Altar...”, s. 91.

symbolically clear that she is adopting the position of “offering” on behalf of the laity: she is facing Godwards, representing the *laos*.”¹⁸⁵ När prästen sedan vänder sig om – från *ad orientem* till *versus populum* – representerar hon istället Kristus. I liturgin synliggörs med denna rörelse ett växlande perspektiv, där prästen representerar både församlingen och Kristus, och – enligt Coakley – femininitet och maskulinitet. När prästen alltid står vänd *versus populum* försvinner en del av denna symbolik: “the modern liturgical tendency to “fix” the priest behind the altar in almost unvarying facial availability to the people; here, for contemporary Roman Catholicism in particular, the danger of a “playacting” of the Christ role, *qua* male, becomes extreme.”¹⁸⁶ Ämbetets manlighet framställs av Coakley som kontingent och liturgin spelar i detta sammanhang en viktig roll. När en präst kan vara kvinna blir den manlige prästen könad och därmed synlig som manlig präst: han är inte längre enbart en präst.

Några redskap för analys

Att tolka diskurser

Både diskurser och metaforer kan synliggöra – och bidra till att osynliggöra – maktordningar och motiv. Olika diskursanalytiska skolbildningar samt metaforik har fungerat som inspiration vid analyser av avhandlingens material. De begrepp som används som analysredskap i denna avhandling är hämtade från kritisk diskursanalys, med något kompletterande inlån från diskursteori. I det följande presenteras några centrala begrepp.

Diskurser kan beskrivas som mönster i språket, vilka påverkar hur vi uppfattar, talar om och tolkar olika delar av tillvaron. Dessa mönster reglerar gränserna för vad man kan säga och vad man inte kan säga i ett visst sammanhang. Analysen av diskurser kan göras utifrån olika teoretiska utgångspunkter; flertalet vilar på en socialkonstruktionistisk grund.¹⁸⁷ Analyserna är problemorienterade och fokuserade på att blottlägga språkliga bruk som handlar om makt, hierarkier, uteslutande och

¹⁸⁵ Sarah Coakley, “The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?” *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. 89.

¹⁸⁶ Sarah Coakley, *The New Asceticism. Sexuality, Gender and the Quest for God*. London: Bloomsbury, 2015, s. 58.

¹⁸⁷ För en introduktion till detta perspektiv, se exempelvis Vivien Burr, *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge, 1995. Ett socialkonstruktionistiskt perspektiv förhåller sig kritiskt till sådan kunskap vi tar för given. Det sätt på vilket vi uppfattar världen är kulturellt betingat och föränderligt över tid och mellan olika miljöer. Kunskap skapas genom sociala relationer och genom sociala handlingar. Olika sammanhang medför att handlingar uppfattas på olika sätt, sociala konstruktioner av kunskap och handling får olika konsekvenser i olika sammanhang och under olika tider.

underordning.¹⁸⁸ Särskilt granskas de överenskommelser och antaganden som tas för naturligt givna sanningar och därmed är osynliga. Kritisk diskursanalys betonar att diskurser strukturerar vår kunskap om världen och våra sociala praktiker. Förhållandet mellan diskurser, diskursordningar och sociala strukturer är dialektiskt. För olika institutioner och makthavare är kontrollen över diskursordningen – att begränsa hur man kan tala om en viss företeelse – ett sätt att behålla makten: "control over orders of discourse by institutional and societal powerholders is one factor in the maintenance of their power."¹⁸⁹ Bäst lyckas den diskurs som blir osynlig och så självklar att det inte framstår som om det finns något alternativ; tillvaron skulle inte kunnat ordnas på något annat sätt än det nuvarande. Norman Fairclough kallar detta att en diskurs *naturaliseras*.¹⁹⁰ Omvänt kan ideologier ta diskurser till hjälp för att utöva osynlig makt genom att framstå som naturliga. Diskurser är enligt Fairclough ideologiernas "favoured Vehicle", främst för att diskurser upprätthålls av samtycke, samtidigt som de upprätthåller social kontroll.¹⁹¹ Pierre Bourdieu har använt uttrycket *genesis amnesia*, och menar att glömska är en viktig legitimerande faktor som får vissa praktiker att uppfattas som så självklara att deras ideologiska grund inte syns; än mindre synas.¹⁹² Det finns en rad tekniker som möjliggör denna osynlighet. Olika markörer i en text som pekar på auktoritet och makt kan tas bort och ersätts av en passivkonstruktion utan agent. Ett sätt att flytta fokus från aktör till effekt kallas *nominalisering*, vilket innebär att handlingar ersätts av substantiv. Aktörer, makt och ansvar döljs bakom det till synes självständigt agerande substantivet. Exempelvis kan ett antal personers teologiska arbete och specifika drivkrafter nominaliseras genom ett uttryck som: "teologien arbetar för högtryck".¹⁹³

Theo van Leeuwen, som står i en kritisk diskursanalytisk tradition, visar att individer kan representeras på en rad olika sätt i en diskurs. Att representeras utifrån sin unika identitet kallas *nomination*, vilket kan ske genom titlar, formella eller informella namn och pseudotitlar.¹⁹⁴ Representation kan också handla om identiteter och funktioner man delar med andra, vilket kallas *kategorisering*. Van Leeuwen

¹⁸⁸ Norman Fairclough, *Language and Power*. London: Longman, 1989, s. 11 och Ruth Wodak och Michael Meyer. *Methods of Critical Discourse Analysis*. Introducing Qualitative Methods. London: SAGE, 2001, s. 20.

¹⁸⁹ Fairclough, *Language and Power*, s. 37.

¹⁹⁰ Ibid., s. 91. Fairclough beskriver sambandet mellan naturalisering och ideologi: "A dominant discourse is subject to a process of *naturalization*, in which it appears to lose its connection with particular ideologies and interests and become the commonsense practice of the institution. Thus when ideology becomes common sense, it apparently ceases to be ideology; this is itself an ideological effect, for ideology is truly effective only when it is disguised." Ibid., s. 107.

¹⁹¹ Ibid., s. s. 37.

¹⁹² Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology, 16. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977, s. 79.

¹⁹³ Detta uttryck användes av Bo Giertz, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 8.

¹⁹⁴ Exempel på de senare kan vara "dagliga bibelläsare" eller "Lutherälskare".

konstaterar att det finns könsskillnader i hur olika sociala aktörer representeras i media, exempelvis förekommer sällan referenser till civilstånd när man hänvisar till män utan detta uppfattas vara mer relevant för kvinnor.¹⁹⁵ Under kategorisering finns i sin tur två huvudtyper: *funktionalisering* och *identifikation*. När aktörer refereras till utifrån vad de gör – aktiviteter eller yrken – handlar det om funktionalisering. Personer med hög status blir i regel alltid refererade till utifrån funktion. Identifikation definierar en person för vad hon *är*, inte var hon *gör*, och används oftare för underprivilegierade grupper.

Legitimering kan enligt van Leeuwen konstrueras i en diskurs på olika sätt, varje legitimeringssätt rymmer en rad undergrupper. Här ska enbart några få lyftas fram, vilka senare ska bidra till att tolka hur olika anspråk på legitimitet konstruerades och ifrågasattes under kyrkomötesdebatterna. Bland legitimeringsformerna finns *auktoritetslegitimering*, vilken hänvisar till traditioner och personlig auktoritet hos olika aktörer.¹⁹⁶ *Moraliska värderingar*, ofta uttryckta genom värdeord som varierar mellan olika diskurser, utgör en annan form av legitimering.¹⁹⁷ En tredje form utgörs av *rationalisering*, där också den motsatta praktiken – att framställa någon som oförnuftig och irrationell – fungerar delegitimerande.¹⁹⁸ I legitimerande syfte kan olika berättelser användas, både som moraliskt vägledande och för att varna för konsekvenserna av normbrott eller olämpliga beteenden.¹⁹⁹ Hur en individ i en diskurs kan förstärka – eller tona ner – sin legitimitet påverkas också av *modalitet*. Modalitet betecknar hur en talare tar ställning till det hon eller han själv säger. Det kan handla om absoluta sanningsanspråk eller att markera en lägre instämmandegrad, genom att använda uttryck som "kanske" eller "lite".

Ytterligare några analysbegrepp ska kort introduceras: *interpellation*, *subjektsposition* och *ekvivalenskedjor*. Begreppen används främst inom diskursteori och kan synliggöra konstruktioner av identitet och grupper i diskurser.²⁰⁰ Interpellation kan visa hur en individ tilltalas och subjektsposition vilken position en individ intar i en diskurs och i

¹⁹⁵ Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 40. Om komplexiteten i representationen av individer och kön och behovet av kontextkännedom skriver Renate Dürr 1998 i " '...die Macht und Gewalt der Priestern aber ist ohne Schranken'. Zum Selbstverständnis katholischer Seelsorgesgeistlicher im 17. und 18. Jahrhundert", i *Hausväter, Priester, Kastraten: Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Martin Dinges (red), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998: "Allerdings dürften weiblich konnotierte Metaphoren nicht mit einer Frau, männlich konnotierte Bilder nicht mit einem Mann verwechselt werden, weil das 'Männliche' und das 'Weibliche' im mittelalterlichen och frühneuzeitlichen Texten nicht Männer und Frauen, sondern gegensätzliche Prinzipien beschreiben.", s. 76.

¹⁹⁶ van Leeuwen, *Discourse and Practice*, s. 109.

¹⁹⁷ *Ibid.*, s. 110.

¹⁹⁸ *Ibid.*, s. 114.

¹⁹⁹ Van Leeuwen använder, under kategorin "Mythopoesis", begreppen "moral tales" och "cautionary tales". *Ibid.*, s. 117–119.

²⁰⁰ *Ibid.*, s. 28.

olika maktrelationer.²⁰¹ Dessa positioner kan variera och vara motsägelsefulla; vissa positioner legitimeras, andra inte. Genom att identifiera sig med en viss subjektsposition skapas också en samhörighet med andra individer som identifierar sig till samma position, exempelvis gruppen "västsvenska lekmän".²⁰² En ekvivalenskedja utgörs av ett antal betydelser som länkas samman med varandra.²⁰³ Genom att upprepa ekvivalens mellan prästämbete, manlig styrka, bibeltrohet och offentlighet – för att visa på ett exempel och föregripa en i kyrkomötesdebatterna förekommande kedja – skapas en föreställning om att dessa företeelser hör samman. Att etablera ekvivalenskedjor är ett sätt att försöka stänga mångtydiga begrepp och göra dem entydiga. Vid analys av ekvivalenskedjor är det viktigt att uppmärksamma att binära oppositioner kan verka parallellt. Exempelvis kan en kedja om manlig styrka också etablera en föreställning om kvinnlig – eller omanlig – svaghet. Ett annat sätt att tillskriva tecken betydelse kallas *artikulation*. Tillsammans med ekvivalenskedjor är artikulationen ett sätt att försöka fixera, eller instabilisera betydelsen, av olika begrepp i diskurser.²⁰⁴

Om metaforer

En metafor består av ett bildled och ett sakled, där de båda leden överför delar av sina betydelsestrukturer till varandra.²⁰⁵ Inom konceptuell metafor-teori talar man om två *domäner* som förbinds med varandra genom att det sker *mappningar*. I regel används ett uttryck från en redan känd domän för att förstå en mer abstrakt eller okänd domän. Den förra domänen kallas *källdomän*, den senare *måldomän*.²⁰⁶ Lingvisten Anatol

²⁰¹ Interpellationsbegreppet går tillbaka till Althusser, enligt vilken det beskrev hur en individ blev medveten om sig själv som konstruerat subjekt i en diskurs. Louis Althusser, "Ideology and the Ideological State Apparatuses: Notes towards an Investigation". I *The Anthropology of the State: a Reader*. Aradhana Sharma och Akhil Gupta (red.). s. 86–111. Oxford: Blackwell, 2006.

²⁰² Begreppet används av statsvetarna Ernesto Laclau och Chantal Mouffe, som står i en postmarxistisk och diskursteoretisk tradition, *Hegemonin och den socialistiska strategin*. Göteborg: Glänta, 2008.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Resonemanget bygger på ett grundläggande antagande inom diskursteori: Det pågår en ständig kamp mellan olika diskurser för att få den egna tolkningen att utestänga andra konkurrerande tolkningar.

²⁰⁵ För en kortfattad introduktion till metaforforskningens utveckling, se Gilles Fauconnier och George Lakoff, "On Metaphor and Blending." *Cognitive Semiotics* 5, no. 1–2 (2009): s. 393–399. Se även Monika Fludernik, Donald C. Freeman och Margaret H. Freeman, "Metaphor and Beyond: An Introduction." *Poetics Today*. Vol. 20 no. 3 (1999): s. 383–96. Angående kunskapsfältets snabba tillväxt återges följande citat av Britt-Marie Thurén: "Wayne C. Booth (1980) har räknat ut att om metaforstudier fortsätter att öka i samma takt som de gjorde mellan 1940 och 1977 kommer det att år 2039 finnas fler metaforforskare än människor!" Britt-Marie Thurén Lopez, "Metaforer: Migrerande mönster". Projekt Kulturteori för komplexa samhället. *Rapport nr 2*, Stockholms universitet, 1981, s. 2.

²⁰⁶ Även begrepp som "bildled" och "sakled" eller "vehicle" och "tenor" används. Lingvisten Jan Svanlund noterar att "bild" inte täcker in allt som kan ingå i metaforer: "Beteckningen *bild* – i

Stefanowitsch lyfter fram att de olika domänerna, var och en för sig såväl som kombinerade, kan fungera som urvalskriterier.²⁰⁷ Ett sätt att hitta metaforer i kyrkomötesdebatterna kan alltså vara att uppmärksamma vilka käll- och måldomäner som används, av vem de används och om vilka situationer och företeelser. Kopplat till domänerna berättar valet av källdomän vad som tas för givet och räknas som en allmän erfarenhet; annars fungerar inte metaforen. Måldomänen, å sin sida, visar vad som håller på att förändras och som därmed behöver förklaras i termer av något mer välkänt. Därmed kan metaforerna komma att visa på såväl självklara som problematiserade förställningar om manlighet, ämbete och kön.

Sökandet efter domäner underlättas av att det finns befintliga listor att ta del av. Lingvisterna Zoltán Kövecses och Réka Benczes har gjort en inventering av de vanligaste käll- och måldomänerna i en engelskspråkig kontext, och menar att en del av dessa är relevanta inom flera språkområden.²⁰⁸ 13 källdomäner finns med på deras lista, däribland människokroppen, växter, byggnader, rörelse och riktning. Kövecses och Benczes listar på motsvarande sätt måldomäner, och beskriver dessa: "Target domains are abstract, diffuse, and lack clear delineation; as a result, they 'cry out' for metaphorical conceptualization."²⁰⁹ Bland måldomänerna finns känslor, relationer, liv och död samt religion.²¹⁰ Förteckningarna över vanliga käll- och måldomäner inom området religion underlättar en inventering av metaforer i materialet. Dock ska i detta

exempelvis *bildspråk* och *bildlighet* – är också i sig en metafor och ganska missvisande, eftersom metaforer och annat bildspråk inte alls behöver utgå från synintryck. Frasen *en tung sorg* väcker inte främst visuella föreställningar av vare sig tyngd eller ledsnad." Jan Svanlund, *Metaforen som konvention: Graden av bildlighet i svenskans vikt- och tyngdmetaforer*. Diss., Stockholms universitet, 2001, s. 8.

²⁰⁷ Stefanowitsch presenterar en metod som går ut på att vissa "metafor-markörer" kan identifieras, med syfte att underlätta datasökningar i stora textmassor. Som exempel anför han: "such as *metaphorically/figuratively speaking* or *so to speak*, general metalanguage about semantics, such as *in more than one sense*, 'mimetic terms' like *image*, *likeness* or *picture*, intensifiers like *literally*, *actually*, *veritable*, etc., and even orthographic devices like quotation marks". Anatol Stefanowitsch och Stefan Th. Gries, *Corpus-Based Approaches to Metaphor and Metonymy*. Trends in Linguistics: Studies and Monographs. Berlin: Mouton De Gruyter, 2006, s. 5. Se också Zoltán Kövecses och Réka Benczes, *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 5, som presenterar "metaphor identification procedures". De metoder som beskrivs i ovan anförda verk tjänar som inspiration, men är för lingvistiskt tekniskt orienterade för att använda som metod i denna avhandling.

²⁰⁸ Kövecses och Benczes, *Metaphor: A Practical Introduction*, s. 18 ff.

²⁰⁹ *Ibid.*, s 23.

²¹⁰ En längre förteckning över metaforer finns på *Master Metaphor List*, vilken omfattar 212 sidor. Denna lista har ursprungligen tagits fram av George Lakoff, Jane Espenson och Adel Goldberg och räknar upp en rad exempel på källdomäner för måldomänen tro. Källdomäner liknar, för att ge några exempel, tron vid en ägodel, ett föremål, ett klädesplagg, mode, en planta, barn, en älskad person, en stig, en plats och en sjukdom. *Master Metaphor List*. Second Edition Compiled by George Lakoff, Jane Espenson och Alan Schwartz, Cognitive Linguistics Group; University of California at Berkeley, 1991.

sammanhang inte bortses från att de ovan refererade listorna utgår från en engelsk kontext. De redan identifierade engelska domänerna får inte leda till att förekomsten av specifikt svenska, och därför oväntade och olistade, metaforer förbises.

Diskurser och konceptuella metaforer

Lingvisten Christopher Hart uppmärksammar att kritisk diskursanalys och kognitiv lingvistik växte fram ungefär samtidigt, men att det dröjde innan dessa två kunskapsområden kom i kontakt med varandra.²¹¹ Inom det samarbete som växte fram, kom särskilt en teori om metaforer att spela en dominerande roll: "Lakoff and Johnson's Conceptual Metaphor Theory provided the lens through which otherwise naturalized or opaque ideological patterns could be detected in language and thought."²¹² Lakoff och Johnson menar att metaforer styr vår uppfattning om verkligheten och strukturerar vår kunskapsinhämtning i avgörande grad. De tar avstånd från tanken på metaforer som enbart språkliga fenomen: "We have found, on the contrary, that metaphor is pervasive in everyday life, not just in language, but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature."²¹³

Förmågan att knyta samman två domäner – käll- och måldomänerna – är det utmärkande för en konceptuell metafor. Lakoff och Johnson ser tre huvudtyper av konceptuella metaforer: *strukturella*, *ontologiska* och *orienterade*.²¹⁴ Strukturella metaforer handlar om hur område A får strukturera område B; exempelvis kan olika metaforer för att *se* användas för att beteckna att *förstå* något. Ontologiska metaforer framställer abstrakta företeelser som ting eller substanser; exempelvis att någon har tappat sin tro – som om tron vore ett föremål som kan komma bort. Orienterade metaforer handlar om riktningar och positioner; vanligen förknippas uttryck som framåt, uppåt och hög som representerande mer positiva värden än uttryck för rörelser bakåt och nedåt. Klassiska källomäner är, enligt Lakoff och Johnson, att beskriva debatter som strider, kärlek som en resa och idéer som byggnader.²¹⁵ I dessa exempel

²¹¹ Christopher Hart, "Moving beyond Metaphor in the Cognitive Linguistic Approach to CDA: Construal Operations in Immigration Discourse". I *Critical Discourse Studies in Context and Cognition*. C. Hart (red.). s 171–192. Amsterdam: John Benjamins, 2011.

²¹² *Ibid.*, s. 171.

²¹³ George Lakoff och Mark Johnson, "Conceptual Metaphor in Everyday Language." *The Journal of Philosophy* 77, no. 8 (1980): s. 454. Lakoff skriver i ett senare arbete att den klassiska teorin om poetiska metaforer visat sig vara falsk. George Lakoff, "The Contemporary Theory of Metaphor." Kapitel 11 I *Metaphor and Thought*. s. 202–251. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

²¹⁴ George Lakoff och Mark Johnson, "The Metaphorical Structure of the Human Conceptual System." *Cognitive Science*. Vol. 4, no. 2 (1980): s. 195–208.

²¹⁵ *Ibid.* Metaforen om debatter som strider var ursprungligen formulerad "argument as war", men Lakoff och Johnson har efter kritik omformulerat detta: "Many readers have correctly observed that most people learn about argument before they learn about war. The metaphor actually originates in childhood with the primary metaphor Argument Is Struggle. All children struggle

är källdomänerna – striden, resan och byggnaden – mer konkreta än måldomänens debatter, kärlek och idéer. Ordningen går inte att vända på, utan går från det konkreta till det abstrakta. Vi talar sällan om resan som en kärlek: "This is called the principle of **unidirectionality**; that is, the metaphorical process typically goes from the more concrete to the more abstract but not the other way around."²¹⁶

Språkvetaren Jan Svanlund använder begreppet *domänmappning*, och beskriver dess komplexitet:

Synsättet vidgas [...] till en vidare korrespondens mellan hela erfarenhetsområden, som när ett kärleksförhållande ses som en resa. Det vidgade perspektivet gör det lättare att få syn på systematiken i våra vardagliga metaforer, hur en mängd metaforiska uttryck för måldomänen **KÄRLEK** hämtas, dvs. projiceras, från en och samma källdomän **RESANDE**, t.ex. i fraser som *vi står vid ett vägskäl i vår relation, vi måste välja väg om vi ska komma vidare* osv. Metaforiken ses härigenom principiellt som konceptuell snarare än språklig.²¹⁷

Teorin om domänmappningar har vidareutvecklats för att svara mot den ovan uppmärksammade komplexiteten. En sådan utveckling är den så kallade *blendteorin*, ibland också kallad teorin om *konceptuell integrering*, med lingvisten Gilles Fauconnier som ett centralt namn. Blendteorin utgår från att det, utöver de två domänområdena, finns ytterligare områden där olika begrepp och bilder blandas och bildas.²¹⁸ Svanlund beskriver att denna teoris syfte är att visa hur betydelser skapas i en pågående diskurs.²¹⁹ Zoltán Kövecses använder liemannen som exempel på blanding, i vilket tankemönster från två konceptuella metaforer sammanförs. Den första metaforen handlar om människan som en växt som ska mogna och dö. Den andra metaforen beskriver händelser som handlingar. I detta fall beskrivs döden som skördande. Men

against the physical manipulations of their parents; and, as language is learned, the physical struggle comes to be accompanied by words." George Lakoff och Mark Johnson, *Metaphors We Live by*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2003, s. 265 f.

²¹⁶ Zoltán Kövecses och Réka Benczes, *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 7. Resonemanget problematiseras dock av Kövecses: "Take, for instance, the metaphorical statement "This surgeon is a *butcher*." Its reversed version is also acceptable: "This *butcher* is a *surgeon*." However, in this case there is a shift of meaning. While the statement of the surgeon being a *butcher* is considered to be negative, the reverse statement of the *butcher* being a *surgeon* is considered as something positive.", s. 28.

²¹⁷ Jan Svanlund, *Lexikal etablering: En korpusundersökning av hur nya sammansättningar konventionaliseras och får sin betydelse*. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2009, s. 14.

²¹⁸ Utvecklingen och hur olika teorier samspelar med varandra beskrivs i Gilles Fauconnier och George Lakoff, "On Metaphor and Blending." *Cognitive Semiotics*. Vol. 5, no. 1–2 (2009): s. 393–399.

²¹⁹ Svanlund, *Lexikal etablering*. Se också Svanlund för en diskussion om blendteorins användning av begreppen "mental space" och domän: "Domäner ska således principiellt ses som mer stadigvarande kunskapsrepresentationer medan rymder byggs upp mer lokalt inom en viss diskurs. Blendrymden och den generiska rymden kan emellertid konventionaliseras, vilket måste innebära en mer stadigvarande representation i långtidsminnet. Det gör också distinktionen mellan *rymd* och *domän* mindre skarp.", s. 17.

liemannen själv finns varken i käll- eller måldomänen; han har uppstått i blanddomänen.²²⁰

En metafor kan, avslutningsvis, användas för att såväl lyfta fram som dölja aktörskap och makt: "Highlighting necessarily goes together with **hiding**. This means that when a concept has several aspects (which is normally the case) and the metaphor focuses on one (or maybe two or three) aspect(s), the other aspects of the concept will remain hidden, that is, out of focus. Highlighting and hiding presuppose each other."²²¹ Genom att konstruera påståenden utan agent kommer den som är utsatt för en handling att hamna i fokus; inte den som utför handlingen. När en metafor belyser vissa aspekter, men utelämnar andra, hamnar det icke belysta i skugga och kan vara svårt att urskilja.

Språkliga praktiker erbjuder alltså goda möjligheter att styra läsarens eller lyssnarens uppmärksamhet i olika riktningar, även om intentionen uppges vara, som Manfred Björkquist sade vid kyrkomötet 1938, att allt ska stå på raderna, och ingenting bakom eller mellan raderna.²²²

²²⁰ Zoltán Kövecses och Réka Benczes, *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 269.

²²¹ Zoltán Kövecses och Réka Benczes, *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010, s. 92.

²²² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 61.

*Deutschland hat Russland den Krieg erklärt.
– Nachmittags Schwimmschule.*

Franz Kafka¹

Kapitel 4 – Om en eskalerande konflikt

Inledning

Under kyrkomötesdebatterna 1938, 1957 och 1958 användes en rad aggressiva metaforer, flera av dessa var hämtade från militära diskurser. Det handlade främst om krigsmetaforer, men användningsmönster skilde sig åt något mellan debatterna. Denna typ av metaforer används ofta när maskulinitet ska framhållas.² Historikern George L. Mosse betonar att sambandet mellan maskulinitet och militära uttrycksformer har en lång historia: "The association of militarism and masculinity had always been present – after all, the birth of modern masculinity had culminated in the Napoleonic Wars."³ Stefan Dudink och Karen Hagemann, båda historiker, ser på liknande sätt att sambanden mellan manlighet, politik och krig är så självklara att de inte behöver uttryckas explicit: "The manly nature of politics and war seemed to require no outspoken confirmation, once the fact that they were not feminine domains was established. This, of course, is something of a pattern in modern history."⁴

I en svensk kontext kan anmärkas att ungyrkorörelsen utmärktes av sin "ymniga krigsmetaforik".⁵ Krigsmetaforer refererar till tillstånd där det finns en eller flera fiender, något att försvara eller angripa, olika strategier för att skapa allianser och besegra fiender och att det i slutändan finns segrare och förlorare, eller parter som slutit avtal om att upphöra med stridigheterna. Språkteoretikerna George Lakoff och Mark Johnson beskriver i *Metaphors we live by* krigsmetaforen som en konceptuell metafor som rymmer många uttryck för att beskriva debatter och argumentföring:

¹ Dagboksanteckning av Franz Kafka, den 2 augusti 1914, i *Gesammelte Werke. Tagebücher, 1910–1923*. Frankfurt Am Main: Fischer, 1951.

² Militära diskurser är inte helt ovanliga i kristna sammanhang. De finns bl. s. i bibeln, Frälsningsarmén är organiserad efter militär struktur, med uniformer och gradbeteckningar. Johan A. Lundin återger att djävulen av Frälsningsarmén beskrevs vara en: "fiende vilken man bekämpade med belägringsoperationer.", i *Predikande kvinnor och gråtande män: Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921*. Malmö: Kira förlag, 2013, s. 27.

³ George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford Univ. Press, 1996, s. 109.

⁴ Stefan Dudink, Karen Hagemann och John Tosh (red.), *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*. Manchester: Manchester University Press, 2004, s. 3.

⁵ Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2005, s. 369.

"This metaphor is reflected in our everyday language by a wide variety of expressions".⁶ De exempel som anförs av Lakoff och Johnson utgår från en amerikansk kontext, men har svenska motsvarigheter. Givetvis finns det valörskillnader mellan de olika begrepp som används på svenska och engelska, men också svensk språkanvändning medger att vi kan vinna och förlora debatter, vi kan försvara oss mot verbala angrepp, vi kan finna dräpande argument, vi kan erkänna oss besegrade och vi kan tvingas till reträtt:

Arguments and wars are different kinds of things—verbal discourse and armed conflict—and the actions performed are different kinds of actions. But ARGUMENT is partially structured, understood, performed, and talked about in terms of WAR. The concept is metaphorically structured, the activity is metaphorically structured, and, consequently, the language is metaphorically structured.⁷

Källdomänen är krig och måldomänen debatt, eller, som Lakoff och Johnson formulerar det: "one activity, talking, is understood in terms of another, physical fighting."⁸

En sådan metafor förekom redan i kyrkomötets första anförande 1938. Motionären Manfred Björkquist uttryckte en önskan om att kyrkan skulle besparas "strider" när frågan om en ny kyrklig tjänst för kvinnor debatterades. En annan ledamot, som var emot Björkquists förslag, använde i slutet av sitt anförande under samma debatt metaforer som "kluven i inbördes fejd" och "stridsmoment", när han beskrev vad ett kvinnligt prästämbete skulle innebära.⁹ Under 1938 års kyrkomötesdebatt var olika uttryck för gränsöverskridanden och intrång vanliga. Det var oftast kvinnor som

⁶ George Lakoff och Mark Johnson, *Metaphors we live by*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2003, s. 4.

⁷ Ibid., s. 5. För kritisk granskning av denna metafor, se James Howe, "Argument is Argument: An Essay on Conceptual Metaphor and Verbal Dispute." *Metaphor and Symbol*. Vol. 23, no. 1 (2008): s. 1–23. Svenskan har inget ord som exakt motsvarar det engelska "argument", men väl en lång rad uttryck för olika former av verbala handlingar, exempelvis konversation, samtal, dialog, debatt, diskussion, ordväxling, ordstrid, gräl, replikväxling, dispyt, småprat, gnabb, argumentation, pennfäktning och tjafs. I den följande texten kommer huvudsakligen ordet "debatt" att användas, eftersom det bäst återger den ursprungssituation till vilken de texter producerats som analyseras i avhandlingen. Dessutom kan en debatt föras såväl muntligt som i skrift.

⁸ Lakoff och Johnson, *Metaphors we live by*, s. 81. En kritik som riktats mot denna metafor, vilket utvecklats något i not 217 på sidan 85 i denna avhandling, är att källdomänen är lika abstrakt som måldomänen och att båda dessa företeelser kan förstås individuellt. Se Verena Haser, *Metaphor, Metonymy, and Experientialist Philosophy: Challenging Cognitive Semantics*. Berlin; New York: Mouton De Gruyter, 2005.

⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 53. Detta anförande hölls av Ernst Olsson, som var lekmannedamot för Göteborgs stift. Olsson menade att en ny kyrklig tjänst för kvinnor skulle leda till att också prästämbetet kom att öppnas för kvinnor. Varningen för inre splittring kan vara en hänvisning till en rad ställen i Nya testamentet som varnar för att ett rike, hus – eller Satan – som kommit i strid med sig själv inte kan bestå. Ex. Mt. 12:25, Mk. 3:24, Lk. 11:17.

gjorde intrång på tidigare exklusivt manliga arenor och detta uppfattades i regel vara något negativt. Förekomsten av direkta krigsmetaforer ökade betydligt under kyrkomötena 1957 och 1958; det talades om slagfält, skyttegravar, artilleripjäser och trumeld. Enskilda ledamöter jämförde situationen med den militärer stått inför när de utkämpat avgörande strider vid kända historiska slag. Majoriteten av kyrkomötenas ledamöter var män och de flesta av dem delade rimligen erfarenheter med varandra av att ha vistats i militära sammanhang.¹⁰ En militär diskurs kan därför antas ha fungerat inkluderande för män, men exkluderande för de i numerärt underläge varande kvinnliga kyrkomötesledamöterna.

En annan form av argument som rymde aggressiva associationer var de som beskrev ett samband mellan fysisk styrka och manskroppens våldspotential. Detta var något som återkommande lyftes fram under kyrkomötesdebatterna om ämbetsfrågan, vilket kan förstås som ett sätt att betona prästämbetets manlighet. Historikern Anders Ahlbäck har uppmärksammat hur män och kvinnor definierats inom en militaristisk nationalism. Kvinnan var potentiell barnaföderska, medan definitionen av mannen var kopplad till våldspotential: "mannen [definierades] genom sin förmåga till aktiv handling och våldsutövning."¹¹

Kyrkans ämbetsstruktur beskrevs vara hierarkisk och mansdominerad, vilket kan vara ett sätt att markera att prästämbetet var strukturerat efter exempelvis militära ideal. Gränserna mellan de olika aggressiva uttrycken var inte skarpa: När kvinnor stormade prästämbetets skans kan detta ses som en militär manöver. Påpekanden om mäns större möjlighet att kunna utöva våld rymmer en maktpåminnelse, oklart dock mot vem den riktar sig: Kvinnan eller meningsmotståndares anspråk på att bli åtlydda.

1958 fördes ett nytt moment in i debatten, då också bilden av segrare och förlorare började användas. De senare framhöll att de, trots ojämna styrkeförhållanden, visat mod och uthållighet i en orättfärdig kamp. De som röstades ner efter den kyrkomötesdebatten räknade till sina yttre motståndare statsmakterna, pressen, olika kvinnoorganisationer och en allmän opinion. Pressen uppfattades ha agerat partiskt i frågan och därigenom aktivt och medvetet medverkat till att skapa och upprätthålla ojämlika debattvillkor. Krigsmetaforerna kompletterades 1958 med bilder av den girige segraren som ville tillgripa mer än det redan erövrade. I detta sammanhang framfördes krav på hur debattens segrare borde förhålla sig till dem som förlorat. Det förekom också direkta invändningar mot att tala om seger: "Om en seger kan den blott tala, som ej fattat denna svåra frågas hela problematik."¹² Parallellt med detta förekom en rad resonemang kring lydnad och motstånd, makt, misstänksamhet och andra uttryck för konkurrens mellan olika makthierarkier.

I detta kapitel analyseras olika referenser till aggressivitet och makt. Vilka

¹⁰ För analys av vad värnplikt och militärtjänstgöring betytt för konstruktioner av manliga identiteter, se Anders Ahlbäck, *Den beväpnade manligheten: Kön och nationalism i det mellankrigstida Finlands värnpliktsarmé, 1919–1939*. Åbo akademi, 2006.

¹¹ *Ibid.*, s. 126.

¹² Elis Malmeström, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 141.

aggressiva metaforer användes och i vilka sammanhang? Vilken förändring över tid går att se vid en jämförelse av debatterna vid de olika kyrkomötena? Hur relateras manligt kön, fysik och våldsutövning till prästämbetet? Den diskursiva kampen om patriarkatsbegreppet analyseras. Olika uttryck för makt och misstänksamhet mot dolda avsikter utgör en avslutande del av detta kapitel.

En eskalerad konflikt

Gränser och intrång

1938 var förekomsten av aggressiva metaforer i huvudsak begränsad till att omfatta kritik av och varningar för kvinnors intränganden, gränsöverskridanden och frampressanden inom områden som varit förbehållna män.¹³ Källdomänen kan beskrivas som rörelse och riktning, de vanligaste uttrycken handlade om steg och vägar. Måldomänerna varierar något, men dessa handlar om politik och abstrakta företeelser som övertagande, utveckling och förändring. Män och kvinnor beskrevs leva – åtminstone delar av sina liv – i olika, könssegregerade världar. Oftast talades det om kvinnovärlden, men det förekom exempel på att också männen beskrevs leva i en särskild mansvärld. Teologen Ester Lutteman beskrev samspelet mellan dessa världar: "Så fort omlagringar ske i den ena eller andra av de två stora världar, som vi nämna med begreppen *man* och *kvinnna*, betyder det konsekvenser för den ömsesidiga anpassningen."¹⁴

Det mest kända och ofta citerade exemplet på gränsöverskridande från kyrkomötet 1938, utgörs av exegeten Anton Fridrichsens uttalande mot ett kvinnligt prästämbete: "Det kan ju hända att vi få kvinnliga präster och att de pressa sig fram, men då skall man icke försöka att få bort, att Nya testamentet har en annan inställning."¹⁵ Inlägget kan ses som ett försök att på ett kraftfullt sätt och med hjälp av sin auktoritet göra en flertydig diskurs entydig och därmed stänga den för andra, konkurrerande förståelser. Det var alltså främst kvinnor som framställdes som de försökte pressa sig fram och tränga över gränser och därmed komma för nära ett icke preciserat "vi". Verbet "pressa" förutsätter att det föreligger någon form av tröghet och motstånd, det senare utgjordes i detta fall av Nya testamentets inställning. Kyrkan, det manliga prästämbetet och kristendomen framställdes i dessa sammanhang inte som offer, utan snarare som territorier som behövde försvaras inför hotande intrång.

Vid sidan av frampressandet fanns gränsöverträdelsen, vilken kan ses som ytterligare en territoriell metafor. Prosten Carl Thölén använde en sådan: "Det kan väl hända, att någon lärd man kan upphitta ett eller annat fall, där kvinnan överträtt de

¹³ Några undantag fanns, som att frågan var omstridd och riskerade leda till splittring och stridigheter.

¹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 20.

¹⁵ Anton Fridrichsen (1888–1953) var professor i exegetik och präst. Han representerade teologiska fakulteten vid Uppsala universitet. Ibid., s. 61.

urkristna gränserna, med det inverkar icke i det hela. Traditionen är i det hela obruten, och att nu föra fram ett kvinnligt prästämbete, bryter mot all föregående tradition.”¹⁶ Kvinnan beskrivs också här som aktiv och kanske har hon redan begått överträdelser. Men det är först genom den lärde mannens aktivitet som de annars bortglömda exemplen på kvinnans överträdelser kan hittas. Kvinnans överträdelser hade hittills alltså inte brutit traditionen, utan framstår som både bortglömda och betydelselösa. Detta ställs i kontrast till ett kvinnligt prästämbete, vilket skulle komma att bryta mot all föregående tradition. Återigen används en konkret handling – att bryta – för att tala om något mer abstrakt: traditionen. Samme talare använde bilden av intrång på ett annat sätt i samma anförande: ”Med vad jag nu har sagt är intet som helst intrång gjort i kvinnans andliga likvärdighet med mannen.”¹⁷ Det senare citatet tydliggör att överträdande av gränser och intrång här användes för att beskriva något negativt. Också företeelser som uppfattades sammanhöra med sekulariseringen, både den religiösa och efterföljande moraliska, beskrevs av en ledamot som en form av intrång och icke önskvärd utveckling. Men det var nu frågan om intrång i kvinnovärlden och denna typ av intrång kunde ta sig följande uttryck: ”däri att sådana manliga ovanor som spritvanan och nikotinvanan mer och mer tränga in i kvinnovärlden.”¹⁸ Genom att sammanlänka överträdelser, kvinnliga präster, sprit och tobak, skapas en ekvivalenskedja mellan dessa företeelser, vilka kommer att framstå som negativa då negativa associationer sammanlänkar det uppräknade.

Kvinnors olämpliga överträdelser och intrång på manliga områden skulle förhindras genom olika former av gränsdragningar. Det förekom flera exempel på hur gränser skulle dras för kvinnors insatser i samband med den nya kyrkliga tjänsten. Exempelvis lyftes svårigheten fram rörande hur en ”gränslinje kunna objektivt dragas mellan den gärning vartill kvinnans särskilda gåvor hänvisa henne och till annan gärning”; en ”bestämd gräns” skulle dras inför sakramentsförvaltningen; likaså var det viktigt att ”få gränslinjerna klara mellan den nya tjänsten och diakonissans tjänst” och att ”klart utstaka gränserna mellan prästämbetet och den nya kvinnliga tjänst[en]”.¹⁹ Med andra ord förekom olika sätt att markera vilka områden kvinnor skulle hållas utanför, samtidigt som man problematiserade att vissa ”manliga ovanor” trängde in i kvinnovärlden.

En aggressiv metafor förekom i ett inlägg 1938 som berörde hushåll och ekonomi. Håkan Ohlsson liknade prästlönefonden vid ett ”magasin för de samlade prästerliga avlöningstillgångarna” och varnade för en icke förutsedd konsekvens: ”indragning av

¹⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 24. Här kan man tolka Thölén som att han försöker förekomma och delegitimera ett väntat senare inlägg, vilket lyfte fram belägg för att kvinnor innehaft ämbeten i den tidiga kristna kyrkan. Denna uppfattning framfördes av exegeten Efraim Briem under samma kyrkomöte. Ibid., s. 48–50. Carl Thölén (1871–1942) var kontraktsprost i Göteborgs stift.

¹⁷ Ibid., s. 25.

¹⁸ Otto Bolling, ibid., s. 39.

¹⁹ Inlägg av Carl Block, Albert Lysander, Edvard Rodhe och Efraim Briem. Ibid., s. 13, 34, 42, 48.

prästerliga tjänster för att kunna bereda utrymme åt en kvinnlig tjänst.”²⁰ Här hotade tjänsten för kvinnor breda ut sig på ett sätt som kunde krympa utrymmet för prästtjänst: Kvinnans utbredning skedde på mannens bekostnad. Metaforen med magasinet, där prästernas löner samlats, och risken att prästtjänster kunde komma att dras in för att en kvinnlig tjänst krävde utrymme, skapade en bild av hot om väntande förluster. En kvinnlig tjänst hotade det manliga prästämbetets materiella förutsättningar, de samlade lönerna riskerade att skingras eller inte räcka till: Magasinet skulle kunna komma att stå tomt.

Uttrycken för olika gränsöverträdelser kan dock inte ensidigt uppfattas som aggressiva eller negativa. Som tidigare påtalats förekom uttryck som att ”ta ett steg framåt” och ”söka nya vägar” vid upprepade tillfällen. De förekom också i diskurser om mognad, växt och utveckling 1938. Exempelvis använde Ester Lutteman uttryck som ”spränger”, ”tränger” och ”bryter”, när hon beskrev de uttrycksformer Guds kallelser tog sig och de önskvärda förändringar hon såg i sin samtid.²¹ Källdomänen var här den samma: ”rörelse” och ”riktning”, men måldomänen ”förändring” innebar ingen förlust av något värdefullt utan istället utveckling. Gunni Hermelin sade att såväl kyrkan som Guds ord måste ”tränga ut” till människorna. För både Lutteman och Hermelin handlade det om att tränga ut till, inte att tränga in på någon annans område. Detta framkommer tydligt i slutet av Hermelins anförande, där hon riktar kritik mot att diakonissorna utbildas bakom ”diakonissanstaltens höga mur” och därigenom saknade förutsättningar för att kunna nå och förstå den sekulariserade kvinnovärlden.²²

1957 användes begreppet ”tränga” på ett positivt sätt i ett anförande där behovet av ett kvinnligt prästämbete beskrevs. Kvinnan behövdes för att: ”komplettera mannen i hans prästerliga gärning, för att med Guds ord kunna tränga fram dit, där mannen kanske har misslyckats. En kvinna bör ju, bl.a. bättre kunna förstå en annan kvinna i en svår situation, än en man kan göra.”²³ Här är det inte kvinnan som tränger eller pressar sig fram utan Guds ord. Med kvinnans komplettering av mannen tränger ordet fram dit mannen ”kanske har misslyckats” med att nå. Genom att använda modalitetsmarkören ”kanske” förmildras intrycket av kritik mot prästmännens hittills genomförda prestationer. Liknande begrepp användes för att markera frågans komplexitet och ifrågasätta att alla deltagare vid kyrkomötet verkligen har tagit del av det material – och hade de kunskaper – som krävdes för att ta kunna ställning i ämbetsfrågan. Biskop Elis Malmeström använde i detta sammanhang uttryck som att ”tränga in i”, ”behärska” och ”rätt handhava”.²⁴ Justitieminister Ingvar Lindell kommenterade att när kvinnor tagit del av områden som tidigare varit förbehållna

²⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 59.

²¹ Ibid, s. 19 ff.

²² Ibid., s. 33.

²³ Carl Ernst Göransson, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 14.

²⁴ Ibid., s. 16.

män hade detta lett till motstånd, men: "Ofta har motståndet mot dessa 'inkräktanden' varit mycket starkt, men efter någon tid – ofta förbluffande snabbt – har kvinnan accepterats".²⁵ Här användes medvetet – ordet står inom citationstecken i protokollet – ett negativt begrepp för att beskriva hur kvinnors tillträde till nya arenor kunde uppfattas: Visserligen var hon en inkräktare men hon kom dock att accepteras med tiden.

1958 använde Axel B. Svensson en eskalerad form av inträngande för att beskriva kraven på kvinnors tillträde till prästämbetet: "Nu gäller det att storma den sista skansen, så att kvinnorna också kan bli präster."²⁶ Att storma den sista skansen kan förstås som att ta det sista som finns kvar, sedan är allt erövrat – eller förlorat. Anna Edmar menade att frågan om en tjänst för kvinnor *inte* handlade om ett inträngande följt av att på ett aggressivt sätt tillskansa sig något: "Det är inte alls så att kvinnan här vill tränga sig in och rycka till sig något."²⁷

Prästen Hilding Lillieroth²⁸ betonade att man och kvinna båda är skapade till Guds avbild och likvärdiga, men att detta var något helt annat än likställdhet. Han gick sedan in på vad denna likvärdighet utan likställdhet innebar i fråga om en kyrklig tjänst: "Tillämpat på den här föreliggande frågan betyder det, att man och kvinna bör användas i kyrkans tjänst, men inte så att kvinnan inträder i det genom en 2000-årig tradition maskulint utformade prästämbetet".²⁹ Lillieroths anförande kan ses som ännu ett problematiserande av att kvinnor inträdde på tidigare maskulint dominerade arenor, där prästämbetet intog en särställning. Men att inträda är mindre aggressivt än att storma, tränga, överträda eller pressa sig fram.

Domprost Gustaf Adolf Danell sade i ett av debattens senare inlägg: "Vi har trängt varandra tämligen långt in på livet och tvingats att inför det stora avgörandet tala mera rent ut än vi under lugnare förhållanden är vana vid."³⁰ Danell ville fortsätta att tala rent ut: "så långt det är mig möjligt, även om det skulle kännas mindre angenämt för somliga."³¹ Att tvingas komma nära och tala rent ut beskrevs alltså som något som kunde uppfattas vara obehagligt. Annars användes begreppet "tränga" i en mer positiv betydelse under detta kyrkomöte, främst för att beskriva hur man behövde tränga in i bibelord och annat relevant material för att förstå frågan. En ledamot talade om att ta "pionjärsteget över" till prästämbetet.³² Detta är en tydlig kontrast mot gränsöverträdelser och intrång. Danells beskrivning av sin egen överträdelse över de

²⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 7.

²⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 41. Axel B. Svensson (1879–1967) var redaktör och representerade Göteborgs stift.

²⁷ Tidigare rektorn Anna Edmar (1889–1982) var lekmanrepresentant för Linköpings stift. Hon var för ett prästämbete för kvinnor och uppmärksammade särskilt behovet av "hemmens präster" och kvinnors behov av kvinnliga själasörjare. *Ibid.*, s. 63.

²⁸ Hilding Lillieroth (1903–1982) var kyrkoherde i Skara stift. *Ibid.*, s. 138.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, s. 132.

³¹ *Ibid.*

³² Axel Bråland, *ibid.*, s. 65.

samtalsgränser som normalt rådde, kan tolkas med hjälp av Foucaults beskrivning av hur en diskurs fungerar: "Alla vet att man inte får säga allt, att man inte kan tala om vad som helst när som helst och, slutligen, att inte vem som helst får tala om vad som helst."³³ Genom att tala om det som inte vem som helst fick tala om, visade Danell här prov på en "arenautbrytning": Han stod kvar på den etablerade arenan men visade på ett alternativt och kritiskt perspektiv till den uppfattning i ämbetsfrågan som höll på att etableras och han överträdde medvetet den rådande diskursens begränsning.

Också uttrycket "pressa" hade 1957 fått en förändrad betydelse och beskrev inte längre främst aggressiva gränsöverskridanden. Istället hade det övergått till att avse den pressade situation under vilken utskott och kyrkomöte haft att behandla frågan, och den press som statsmakterna, en allmän opinion och massmedia utövade i sammanhanget. Exempelvis gjorde Bo Giertz en direkt anspelning på det politiska samtidsläget och kyrkans situation: "Om det är någonting som jag finner ödesdigert i dag, så är det att en kyrka, som ligger utanför järnridån, ställes under en sådan politisk press."³⁴ Fast kyrkan låg utanför järnridån – och alltså kunde förväntas ha en betydande frihetsgrad – var den ställd under press. Genom att samtidigt tala om järnridån och att svenska politiker pressade kyrkan, förmedlas en bild av tvång och till diktatur gränsande ofrihet. Giertz uppmanade också kyrkomötets deltagare att sansa sig och "se ut över världen" och se på andra Lutherska kyrkors frihet.³⁵ Giertz problematiserade Svenska kyrkans bristande frihet ytterligare genom att ställa en fråga till kyrkomötet: "Jag vill rikta en fråga till dem som larmar som värst: Vad vill ni att man skall tro om oss ute i den fria världen? Vårt rykte är redan så skamfilat, att vi borde tänka oss för."³⁶ Giertz riktade sig till sina meningsmotståndare genom att tilltala – interpellera – dessa som de personer som larmar som värst. Bilden av agiterade, högljudda, opinionsstarka, kyrkofrämmande, i städerna boende kvinno- prästförespråkare är en ekvivalenskedja som förkommer, med variationer, sedan kyrkomötet 1938.³⁷ Bilden av den svenska kyrkans instängdhet förstärktes av att Giertz särskilt poängterade att den låg utanför järnridån, för att senare fråga vad man skulle tro ute i den fria världen och att kyrkomötet borde se ut över världen. Svenska kyrkan var alltså utanför både järnridå och den fria världen. Giertz kan här ses bygga en ny ekvivalenskedja där begrepp som "trång", "ofri", "ockupation", "järnridå" och "statsstyre" kontrasterades mot friheten att lyda Guds ord genom att vara mot att prästämbetet öppnades för kvinnor. Prästens kön blir här av avgörande betydelse i en maktkritisk diskurs.

Användningar av olika metaforer för gränsöverskridanden var i huvudsak positiva och handlade om kunskap och makt när de omfattade män, samtidens utveckling och Guds ord. När de beskrev hur kvinnor trädde in på nya arenor var de ofta negativa.

³³ Michel Foucault, *Diskursernas kamp*. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2008, s. 7.

³⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 135.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Se kapitel 5, "Att rätt företräda", s. 147 ff.

Uppfattningen om att kvinnan i allt för stor omfattning maskuliniserats finns tydligt uttryckt i debatten. Motsatsen till intrång och frampressanden är att stanna kvar där man är och inte förflytta sig, möjligen att istället träda tillbaka. De negativa uttrycken för kvinnors intrång är ett av flera exempel på hur delar av kyrkomötesdebatterna ställde sig kritiska till den samtida utvecklingen avseende kvinnors förändrade roll i det offentliga rummet. Istället betonades kvinnas avgörande roll i hemmet och där särskilt ansvaret för barnens kristna fostran.³⁸

Krig

Vid kyrkomötet 1938 förekom få direkta referenser till krig eller andra företeelser med militär anknytning, istället talades i mer allmänna ordalag om risker för splittring och stridigheter.³⁹ 1957 förekom källdomänen krig, i olika varianter, i en rad anföranden. Ett exempel är att prästämbetet beskrevs som en skans som skulle erövras. En ledamot frågade om jämställdhetssträvandena skulle göra halt inför denna skans: "En av de så kallade manssamhällets få ännu återstående skansar och utan tvekan den mest uppmärksammade och betydelsefulla är kvinnans obehörighet till prästämbetet. Frågan är nu om strävandet efter att ge kvinnan likställighet med mannen ska göra halt inför denna skans."⁴⁰

I ett senare anförande användes samma metafor, och Stefan Oljelund talade om att röja undan "kanske den sista skansen" mot kvinnans fulla behörighet att inneha statliga ämbeten.⁴¹ Manssamhället var under angrepp och hade förlorat de flesta av sina skansar. Läget framställdes här som om det var upp till den potentiella segrarmakten om denna skulle välja att göra halt eller fortsätta att försöka expandera. Manssamhället framställdes som en förlorare, av område efter område. Axel B. Svensson använde också skansen som metafor 1958, när han beskrev hur den samtida kvinnorörelsen inte nöjde sig med de framgångar den redan vunnit: "Nu gäller det att storma den sista skansen, så att kvinnorna också kan bli präster."⁴² Strävandet hade ökat i intensitet och blivit stormande; det manliga prästämbetet var den "sista

³⁸ Denna tematik utvecklas i kapitel 7, "Den föränderliga kvinnan".

³⁹ Maria Södling visar att uttalade militära ideal förekom i en kyrklig diskurs under mellankrigsperioden. Ett exempel handlar om att ledare vid kyrkliga pojkläger hade militära titlar och att regementspastorer medverkade vid dessa. Se Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 316 f. En av få personer under kyrkomötet 1938 som hänvisade till föregående världskrig och det samtida säkerhetsläget var Otto Bolling. Han lyfte fram kvinnovärldens sekularisering som något mörkt att ta med när "efterkrigstidens porträtt" skulle tecknas. Att efterkrigstiden skulle komma visa sig vara en mellankrigstid framkommer möjligen hos Ernst Olsson, vilken beskrev samtiden som "till det yttre bestickande lugn". Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 39 och s. 53.

⁴⁰ Åke Hassler, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 31.

⁴¹ Ibid., s. 34.

⁴² Axel B. Svensson, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 41.

skansen". 1957 var skansarna få, 1958 återstod endast en. Det mesta var alltså redan förlorat, eller vunnet, beroende på vilken inställning talaren intog i själva sakfrågan.

Det förekom 1957 få direkta referenser till krig och den samtida ansträngda politiska situationen i världen. Ett undantag var Ingvar Lindells hänvisning till att kyrkan under "de gångna, svåra och hårda tiderna" hade kämpat för allas jämställdhet och lika värde.⁴³ Men det förekom ytterligare exempel på krigsmetaforer i debatten 1957. Biskop Elis Malmeström använde militära metaforer som "omgrupperingar" och att Herren ska "föra oss".⁴⁴ Domprost Nils Karlström betonade att förslaget om att hitta andra former än prästens för de kvinnor som ville göra en insats i kyrkan, *inte* handlade om en "diversionsmanöver", alltså något slags avledande manöver.⁴⁵ Israël Jonzon menade, i motsats till Karlström, att det då föreliggande förslaget om att begära uppskov skulle uppfattas som just en "skenmanöver".⁴⁶

Det fanns också exempel på att metaforer som "kamp" och "seger" användes positivt. Pastor primarius Olle Nystedt påminde om kampen mot slaveri och rasdiskriminering.⁴⁷ Hjalmar Nestor betonade att ett avslag inte skulle innebära att frågan var avgjord. Ingen borde tro att "ett avslag i dag betyder att ärendet inte kommer upp till ny behandling. Jag är övertygad om att det skall återkomma på varje kyrkomöte tills segern har vunnits."⁴⁸ Istället för förlust talade Nestor om avslag och lyfte fram möjligheten att återkomma med frågan. Han beskrev därmed en konflikt där den egna sidan inte kunde förlora; det enda som kunde hända var att segern skulle dröja något. Redaktör Axel Bråland såg på liknande sätt fram mot att "denna fråga en gång genom ett positivt beslut har förts ur stridslinjen".⁴⁹

Under debatten 1938 hade en av de teologiskt sakkunniga, Efraim Briem, beskrivit det stora antalet uppfattningar i frågan med en mer ömsint än aggressiv bild. Briem sade att han fått "famnen full" av svar, när han istället önskat ett tydligt och entydigt besked från dem som motsatte sig reformen. Också 1957 kommenterades biskoparnas oförmåga att ge entydiga svar, men här användes istället en långt driven krigsmetaforik: "Vi står i detta ögonblick i denna fråga på ett slagfält, översållat av sönderskjutna artilleripjäser. Och från den biskopliga majoritetsgruppen erkännes ju i deras förslag till yttrande: Vi vet inte! Vi vet inte, vad som är riktigt. – Det är ärligt och gott, men det känns ödsligt."⁵⁰ Argumenten beskrevs som artilleripjäser som blivit sönderskjutna under debatten och det stora antalet argument kommenterades med formuleringen att slagfältet var "översållat", vilket är en kontrast mot bilden av den

⁴³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 6.

⁴⁴ Ibid., s. 20. Den senare metaforen kan, vid sidan av härförare, också anspela på herden som för sin hjord och lammet som förs till slakt.

⁴⁵ Ibid., s. 25.

⁴⁶ Ibid., s. 111.

⁴⁷ Olof (Olle) Nystedt (1888–1974) var pastor primarius i Stockholms stift. Ibid., s. 39.

⁴⁸ Hjalmar Nestor (1901–1972) var lärare och representant för Västerås stift. Ibid., s. 79.

⁴⁹ Axel Bråland (1891–1980) var redaktör och representerade Karlstads stift. Ibid., s. 95.

⁵⁰ Carl Ernst Göransson, *ibid.*, s. 120 f.

fulla famnen. Det handlade i bägge fallen om vad som uppfattades vara många, kanske till och med *för* många argument, men famnen hade ersatts av ett slagfält.

Bo Giertz liknade kyrkomötesdebatten vid en trumeld, vilket var en referens till första världskriget och där förekommande långvarig, ihållande beskjutning, och han manade till besinning.⁵¹ Giertz anförande kan uppfattas vara en fortsättning på slagsfältsmetaforen: "Det har sagts, att det är något så oerhört ansvarsfullt och ödesdigert i dagens situation. Ja, men låt oss sansa oss ett ögonblick och träda ut ur röken från den trumeld, som har legat över kyrkomötet dessa sista dagar, och se ut över världen för att kanske litet bättre se proportionerna."⁵² Giertz bekräftade att den förda debatten kunde beskrivas i termer av beskjutning och stridande parter. Den konceptuella metaforen "debatt är krig" är här mycket tydligt formulerad. Genom att uppmana de stridande att träda ut ur röken från trumelden, framställde sig Giertz som en person som klarat att hantera en svår situation och som vädjade till andra sidans förnuft och goda vilja. Han betonade i detta sammanhang att han fått betala ett personligt pris, eftersom han inte anpassat sig genom att ta hänsyn till majoritetens uppfattning i ämbetsfrågan. Att stå fast vid sin åsikt och inte ge upp, även om det kunde innebära negativa personliga konsekvenser, anknyter till ideal som är både maskulina, militära och kristna.⁵³

Förlust eller seger

1958 användes fortsatt en rad krigsmetaforer under debatten. Biskoparna John Cullberg, Helge Ljungberg och Anders Nygren föreslog en strykning i regeringsformens § 28, för att de "våldsamma" meningsmotsättningar skulle kunna dämpas.⁵⁴ De fick försvara sig mot invändningar mot att deras initiativ handlade om

⁵¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 135. Ledamoten Anders Thore använde 1958 samma bild för att beskriva de "skriverier, som man inte kunnat undgå att utsättas för av en i denna sak så gott som enstämig press." Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 72. SAOB beskriver trumeld enligt följande: "[jfr det under första världskriget bildade t. ordet trommelfeuer; syftande på ljudet] mil. om långvarig o. intensiv artilleribeskjutning före o. under (stormnings)anfall; äv. i mer l. mindre bildl. anv." OSA-projektet, och Svenska Akademien. *Svenska Akademiens Ordbok*, 1997, Spalt T 2697 band 35, 2008.

⁵² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 135.

⁵³ Frank Barrett beskrev hur marinofficerare byggde en maskulin gruppidentitet bl.a. genom att inte ge upp: "Masculinity achieves meaning within patterns of differences. If success for men is associated with 'not quitting' in the face of hardships, femininity becomes associated with quitting, complaining, and weakness." Frank J. Barrett, "The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the US Navy." *Gender, Work & Organization* 3, no. 3 (1996): 129–142, s. 133.

⁵⁴ Motion 33, som undertecknats av de tre biskoparna, föreslog att undantaget för prästerlig tjänst skulle tas bort ur grundlagen; därigenom behövde inte kyrkomötet ta ställning i ämbetsfrågan. Till andra statliga tjänster kunde svenska män och kvinnor utses. Nygren motiverade motionen: "Vårt förslag går ut på att kyrkomötet hos Kungl. Maj:t anmäler, att det icke har något att erinra mot att Kungl. Maj:t och riksdagen företar denna grundlagsändring. Fördelen med detta

undanflykter och undanmanövrar. Men deras agerande kan istället handla om en form av maktutövning som handlar om icke beslutsfattande.⁵⁵ Att inte fatta beslut kan förhindra att en fråga förs vidare och därigenom kan en politisk process bromsas upp. Nygren menade att deras motion innebar att: "kyrkomötet befrias från den penibla situationen att behöva svara innan frågan på allvar blivit ställd."⁵⁶ Genom att inte fatta beslut i sakfrågan hamnade frågan på en annan beslutsarena och det politiska initiativet delegitimerades därmed.

En ledamot menade att alla måste göra sitt bästa i den nya situationen, oavsett på vilken "sida av stridslinjen vi har stått".⁵⁷ Elis Malmeström återberättade en episod från det amerikanska inbördeskrigets slut, när generalerna Lee och Grant möttes: "När budet om ett sammanträffande nådde Grant gick denna i sin blus och sina smutsiga stövlar Lee till mötes och hans, segrarens känslor präglades av djup sorg. Varför av djup sorg? Grant kände den slagna härens styrka trots dess ringa numerär. I den stunden fanns för honom andra värden än yttre resurser."⁵⁸ Malmeström hade tänkt på denna episod under kyrkomötet: "kanske finns det här någon som kan förstå historiens språk. I detta fall har det ju över sig en oförliknelig storhet."⁵⁹ Malmeström, och flera av dem som ville bevara ett exklusivt manligt prästämbete, beskrev att de stod fortsatt starka i sin övertygelse, trots att deras uppfattning visat sig företrädas av en minoritet bland ledamöterna i kyrkomötet. Genom att hänvisa till ett känt historiskt slag kunde han lyfta fram exempel på ett efterföljansvärt segrarbeteende samt den egna sidans positiva egenskaper, utan att direkt behöva benämna dem. Detta sätt att använda en tidigare händelse för att belysa ett aktuellt skeende kallas *anakronism*, och gör det möjligt att tala om ett känsligt samtidsförhållande i termer av en redan

tillvägagångssätt är, att kyrkomötet befrias från den penibla situationen att behöva svara innan frågan på allvar blivit ställd." Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 54 ff. Motionen innebar att grundlagens hinder för kvinna att bli präst försvann, samtidigt som kyrkan själv fortsatt bestämde vem som skulle vigas till präst och fortsatt kunde välja att enbart viga män. Mot detta invändes att Svenska kyrkan borde ta ställning i sakfrågan och inte offra sin medbestämmanderätt i kyrkolagsfrågor samt att det fanns juridiska invändningar. Exempelvis framfördes sådan kritik av juristerna Åke Hassler och Yngve Bjerström, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 36 ff och s. 49 ff.

⁵⁵ Peter Bachrach och Morton S. Baratz, *Makt och fattigdom: Teori och praktik*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1972, s. 51 ff.

⁵⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 54 f.

⁵⁷ Åke Hassler, *ibid.*, s. 39.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 142.

⁵⁹ *Ibid.* För en läsare idag ter det sig möjligen olämpligt att jämföra sig med general Lee, även om det sker indirekt, då denne bland annat försvarade slaveri. Malmeström torde här enbart anspela på bilden av Lee som ikonisk förlorare – "lost cause icon". Det senare uttrycket förekommer i engelskspråkig massmedia, där Lee dock under senare år omvärderats från hjälte till rasist. Om Lees val av sida i inbördeskriget skriver historikern Elisabeth Brown Pryor i "Robert E. Lee's 'severest struggle': New research shows that Lee's momentous decision to fight for the South was far from inevitable." *American Heritage* 58, no. 3 (2008): s. 18.

passerad historisk händelse.⁶⁰ Malmeströms anförande rymde också en maktkritisk dimension; förlorarnas styrka var viktigare än de yttre resurser segrarna förfogade över. Till detta fogades också ett ifrågasättande av kyrkomötets legitimitet och representativitet.

Alrik Holgén betecknade motståndarna mot kvinnliga präster som "desamma som uppträtt i de tidigare reträttstriderna. Deras vapen är desamma som förr."⁶¹ Holgén nämnde bibeln och traditionen och menade att båda dessa vapen använts på ett utvecklingshindrande sätt vid upprepade tillfällen. De hade fått "tjäna som värn mot samhällsutvecklingen i åtskilliga strider, mot frikyrklighet, arbetarrörelse o.s.v."⁶² Holgén talade också uttryckligen om en strid mellan biskopar och kvinnan: "det kommer dröja någon tid innan vi får se den siste biskopen fälla sin lans i striden mot kvinnan."⁶³ Här användes en aggressiv metafor om biskopars inställning i ämbetsfrågan. Biskopen riktade fortsatt någon tid ett vapen – som innebar hot om penetrerande våld – mot kvinnan. Striden stod också *mot* kvinnan, till skillnad från de inlägg som menade att bevarandet av ett prästämbete enbart för män, handlade om att strida *för* kvinnan.⁶⁴ Holgén uttryckte samtidigt sin övertygelse om att likställdhet och rättvisa skulle "segra" också i kyrkan, på samma sätt som skett inom övriga samhällsområden.

Sven Solén beskrev debatten som ett ställningskrig med låsta positioner: "Den hittills förda debatten vittnar ju om att vi har råkat in i ett ställningskrig, där de stridande styrkorna grävt ned sig och befäst sina linjer, så att dessa inte längre kan rubbas".⁶⁵ Den vertikala metaforen att ha grävt "ner" sig, anknyter till konceptuella metaforer enligt vilka riktningen eller positioner som riktas uppåt är positiva medan riktningen neråt är negativ.⁶⁶ Solén avslutade med att konstatera att hans neutrala hållning säkert ogillades av de båda stridande lägren, men att det ofta ankommer på de neutrala att mäkla fred "när en gång stridslarmet tystnar".⁶⁷

Prästen Theodor Brunnander resonerade 1958 på ett liknande sätt som Hjalmar Nestor gjort under kyrkomötet 1957.⁶⁸ Utifrån motsatt uppfattning i ämbetsfrågan menade Brunnander att motståndet inte skulle komma att avta efter beslutet. Men till skillnad från Nestor, som menade att frågan skulle tas upp på nytt om det blev avslag,

⁶⁰ Se kapitel 7, "Den föränderliga kvinnan", s. 281.

⁶¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 97. Alrik Holgén (1899–1961) var folkskolelärare och representant för Göteborgs stift.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., s. 99.

⁶⁴ Se exempelvis Anders Nygrens berömda kyrkomötesanförande om automationen, realistisk människouppfattning och kyrkan som den enda som inte svikit kvinnan. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 52 ff.

⁶⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 101.

⁶⁶ En rad helt vardagliga uttryck följer detta mönster, exempelvis att "uppvärdera" respektive "nedvärdera" något.

⁶⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 102.

⁶⁸ Theodor Brunnander (1896–1971) var kyrkoherde i Göteborgs stift.

såg Brunnander att kommande tider skulle präglas av oro om ämbetsreformen gick igenom: "Nej, det kan inte bli lugn och stillhet i vår kyrka, om man för in och antänder en så kraftig sprängladdning som kvinnliga präster."⁶⁹ Tidigare hade bilden av argument som artilleripjäser förekommit, här är det istället prästtjänsten för kvinnor som förs in – ännu ett exempel på en negativ användning av en gränsöverskridande metafor – och är en antänd sprängladdning.

Det tydligaste exemplet på viljan att fortsatt kämpa i frågan och inte ge upp uttrycktes av Gustaf Adolf Danell. Han talade om att bilda en protesterande bekännelsefront inom Svenska kyrkan och beskrev situationen som lik den reformatörerna stått inför:

En falang som bygger på Guds ord utan om och men och frågetecken står i dag tämligen ensam mot en ganska stark och målmedveten, om också i många stycken sympatisk statsmakt, mot riksdag, mot regering, mot en nästan enig dagspress, sekunderad av våra större kyrkotidningar – Svensk kyrkotidning och Vår kyrka – samt vidare mot en kyrkomötesmajoritet, som inte utan vidare kan sägas vara representativ för kyrkofolket, och mot ett växande antal biskopar. Vi har ingenting annat att falla tillbaka på än Guds rena, oförvanskade och ostympade ord. Det är för oss som en gång för reformatörerna.⁷⁰

Danell betonade att de, trots hotande nederlag, var frimodiga och fyllda av tillförsikt eftersom de visste att de hade Gud på sin sida. Ett kyrkomöte kunde inte ändra på Guds ord utan detta ord står fast evinnerligen. Danell jämförde med Luther, som inför en mänsklig övermakt inte kunde förmå sig att svika Guds ord: "Vi är redo också för en helig söndring för sanningens skull. Vi är redo till fortsatt strid mot villolärar och all förvanskning av Guds ord."⁷¹ Danell synliggjorde olika maktarenor, vars legitimitet han ifrågasatte, och satte in sig och sina meningsfränder i ett större, historiskt sammanhang där Luther fanns med på samma sida om stridslinjen.

Det finns exempel på att stridsmetaforer användes positivt om kvinnor som verkat i kristna sammanhang, men detta avsåg då unika personer med unika uppdrag. Teologen Herbert Olsson beskrev 1957 vad som utmärkte dessa undantag till kvinnor:

Här stöter vi på den omständigheten, att det har funnits kvinnor som utmärkt sig för en sällsynt genialitet och som kunnat utföra en enastående verksamhet i vissa sammanhang men som likväl därunder på ett egenartat sätt har bevarat sin kvinnlighet och därigenom också på ett särskilt sätt verkat förtrollande på människor.⁷²

Olsson anförde Jeanne d'Arc, en person med starka kopplingar till krigföring, som ett

⁶⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 140.

⁷⁰ Ibid., s. 136.

⁷¹ Ibid. Danell återkom till krigsmetaforerna också efter kyrkomötesdebatten. I ett inlägg 1959 kritiserade han biskoparna: "Vår kyrka är i dag som en armé som svikits av de flesta bland sina generaler." *Kyrka och Folk*, nr. 3 (1959): s. 3.

⁷² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 129.

exempel på en sådan kvinna.⁷³ Jeanne d'Arcs namn återkom när prästen Elis Franzén 1958 refererade till Nathan Söderbloms ord om henne, den heliga Birgitta och Katharina Ottow: "Dessa, som Gud kallar, går emellertid inte ut ur kyrkan utan förbättrar henne inifrån, var och en utifrån sitt speciella kommandouppdrag."⁷⁴ Även om dessa kvinnor genomförde kommandouppdrag beskrevs de fortfarande verka inifrån, de gick inte "ut ur" kyrkan. I sammanhanget framhölls också att det inte handlade om prästerliga uppgifter, utan om ovanliga uppdrag som kan tolkas stå i stark kontrast till de kvinnoideal som ofta beskrevs under kyrkomötesdebatterna: De fromma och i hemmens stillhet tjänande makorna och mödrarna. Men också i beskrivningen av de unika kvinnorna används rumsmetaforer som placerar dem inne, i detta fall inte i hemmet utan i kyrkan: De trädde inte utanför gränserna utan stannade innanför.

Också diskurser om förlust, förlorare och segrare förekom under detta kyrkomöte. Flera inlägg uppehöll sig vid frågan om segrarens ansvar och förhållningsätt till den besegrade parten. Axel B. Svensson menade att kvinnoaksrörelsen redan hade vunnit och att det nu handlade om hur segern skulle tillämpas: "Då visar det sig att det tyvärr har gått med kvinnoaksrörelsen som det går så lätt med en segerherre: han har svårt att nöja sig med framgången, han vill vinna ännu mera än han har vunnit."⁷⁵ Svensson kallade kvinnoaksrörelsen för segerherre och framställde begäret att vinna ytterligare framgångar som en manlig egenskap, även om den här framträdde hos grupper av kvinnor. Efter att beslutet fattats återkom Svensson till bilden av segraren, även denna gång en manlig segrare, och dennes ansvar. Han anförde att det är någonting "som egentligen ligger i svenskens kynne, att han, sedan han har segrat, inte gärna trampar på den som han övervunnit."⁷⁶ Att trampa på den besegrade är en aggressiv metafor som tydligt underströk vikten av att inte behandla dem som besegrats på ett respektlöst sätt. Svensson uppmanade flera gånger de segrande att visa respekt och återkom till bilden om att svensken brukar visa generositet med den som övervunnits.

Elis Malmeström ville inte tala om kyrkomötets beslut som en seger för någon: "Om en seger kan den blott tala, som ej fattat denna svåra frågas hela problematik."⁷⁷ Ett majoritetsbeslut i detta läge kunde inte bli en seger och Malmeström betonade att en rad olösta och viktiga frågor väntade efter beslutet. Människor skulle därför gå på gång av samvetsskäl vända sig mot detta beslut. Malmeström beskrev beslutet som

⁷³ I detta sammanhang kan teologen Lars Gårdfeldts avhandling bidra med intressanta perspektiv. Han beskriver att Jeanne d'Arc, enligt rättegångsprotokollen i processen mot henne, anklagades för att vara okvinnlig och att hon uppfattades häda genom att bära manskläder och ha kortklippt hår. Men hos Olsson var hon tvärtom ett exempel på en kvinna som på ett särskilt sätt bevarat sin kvinnlighet. Se Lars Gårdfeldt, *Hatar Gud bögar? Teologiska förståelser av homo-, bi- och transpersoner. En befrielse-teologisk studie*. Diss., Karlstads universitet, 2005, s. 98 f.

⁷⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 130. Elis Franzén (1893–1985) var kontraktsprost i Västerås stift.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 41.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 156.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 141.

”det beslut, som vi nu driver hän emot” och betonade att beslutet inte låg i kyrkomötets hand.⁷⁸ Han ställde det förgängliga mot Guds ord: ”Ligger alltså viktiga frågor olösta i framtiden, så står å andra sidan alltså Guds ord så ”fast som när det först var grundat” och kan av intet vridas ur sitt läge. Emot detta som mot en klippa skall det alltför mänskliga i dagens meningar krossas som vågens kam krossas och bliva till skum, som fladdrar bort i vinden.”⁷⁹ Bilden av ett skepp utan kapten, ”vi driver hän”, antyder att händelseförloppet ligger utanför kyrkomötets kontroll och att kyrkomötet är passivt och styrt av starkare krafter.⁸⁰ Här finns en kritisk diskurs som handlar om passivitet och initiativlöshet, egenskaper som inte ingår i en hegemonisk maskulinitet. Men metaforen att ”krossas mot en klippa” rymmer ett förgänglighetsperspektiv som också är aggressivt: Inte bara vågor krossas när de slår mot en klippa.

Metaforiken genomgick en stegring under debatterna om ämbetsfrågan: Överträdelserna och intrången övergick till krig med slagfält, trumeld och skenmanövrer. Till sist fanns segrare och förlorare, även om förlorarna inte erkände att det fanns någon segrare i den uppkomna situationen. Varför valdes då aggressiva metaforer som källdomäner i sådan omfattning? Val av källdomän visar vad som räknas som allmän erfarenhet och som därför kan användas för att förstå en mindre känd måldomän. Debatter och oenighet i sakfrågor kan knappast ha varit så okända företeelser för kyrkomötets ledamöter att de behövde uttryckas i form av krigsmetaforer för att bli begripliga. Båda sidor i debatten använde dessa metaforer när de beskrev kyrkomötets debatter och den djupa oenigheten i kyrkan. Gemensamt var också bilden av kvinnor som intog nya positioner, inte sällan på ett aggressivt och inträngande sätt, vilket kom till uttryck i att de kallades ”segerherrar”. De som förespråkade ett prästämbete fortsatt förbehållet män liknande sig vid en orättfärdigt nedkämpad minoritet, som inte erkände sig besegrade eller segrarmaktens legitimitet; de stod istället fasta trots nederlag. Den andra sidan använde ibland bilden av att

⁷⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 141.

⁷⁹ På liknande sätt anförde Ernst Olsson 1938 att: ”vi drivs” mot ett principiellt ställningstagande och ”Snöbollen är satt i rullning”. Allmänna kyrkomötets protokoll 1938, nr. 5, s. 52. Michael Kimmel beskriver, som ett av fem, utmärkande drag för maskulinitet: ”3) Be a Sturdy Oak (vara ”en kraftig ek” – det som gör en man till man är att han är oberoende, tillförlitlig och står fast i en kris. Klippor, pelare och träd är kända manliga symboler. Michael S. Kimmel, *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men*. New York: Harper, 2008, s. 45 f. Kimmel utgår från kategorier som beskrevs i Deborah S. David och Robert Brannon, *The Forty-Nine Percent Majority: The Male Sex Role*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1976.

⁸⁰ Ytterligare talare under debatterna använde skeppet som bild. Exempelvis talade Herbert Olsson 1957 om hur Odysseus manövrerade mellan Scylla och Charybdis. Han beskrev ämbetsfrågan som en liknande och svårnavigerad situation: ”Jag hoppas att kyrkan inte skall förlisa, men fruktar att skeppet kan råka ut för grundstötning och bli svårt skadat.” Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 126. Anders Thore, som var sjökaptan, talade 1958 om hur en god navigatör väntar när sikten är skymd, för att rädda skepp och besättning. Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 74.

ämbetsfrågan handlade om ett krig som fördes mot kvinnor och samhällsutvecklingen. Debattörerna använde uttryck som gav intryck av att de var förtrogna med såväl våldsutövning som militära termer och strategier. Detta kan förstås som försök att remaskulinisera en arena som kanske uppfattades vara feminiserad: Den kyrkliga debatten, som i huvudsak fördes av män, var hård och krigsliknande, inte vek och mjuk.⁸¹

Våldspotential och överordning

Våldsutövande ämbeten

I debatterna 1957 och 1958 hämtades olika exempel från yrkesområden utanför kyrkan, både för att stödja argumenten för ett fortsatt exklusivt manligt prästämbete och för att bevisa att sådana argument inte längre var hållbara. Det förekom upprepade hänvisningar till yrken som kunde rymma våldsutövning, exempelvis polis och militär. Att militärer utgjorde exempel är föga ägnat att förvåna, med tanke på förekomsten av krigsmetaforer. När dessa yrkeskategorier omnämndes betonades skillnader i mäns och kvinnors fysiska förutsättningar att utföra förekommande arbetsuppgifter. Mannens fysiska överlägsenhet och manskroppens större våldspotential framhölls. Med Raewyn Connells begrepp kan detta uttryckas som att en del av kyrkomötets manliga ledamöter formulerade en delaktig maskulinitet genom att hänvisa till en hegemonisk maskulinitets fysiska prestationer. Utan att själva behöva ha förmåga att utöva våld eller själva nödvändigtvis besitta den manliga, fysiska överlägsenhet de hänvisade till, hade de ändå del i denna genom sin könstillhörighet. Männens fysiska förutsättningar formulerades dock sällan direkt, utan dessa förutsattes genom att kvinnors svaghet och olikhet uppmärksammades. Att män använder kvinnors fysiska annorlundaskap för att befästa en homosocial ordnings lämplighet och nödvändighet visas i flera studier. Exempelvis har organisationsforskaren Frank Barrett, i en studie om officerare inom den amerikanska marinen, beskrivit hur dessa bygger en manlig gemenskap genom att distansera sig från kvinnor.⁸² Ett sätt att forma denna gemenskap var att återkomma till berättelser om hur kvinnor misslyckats med att uppfylla de krav sjömanskapet ställde på dem som ingick i gemenskapen: "All of the masculinities achieve meaning in contrast to definitions of femininity. In men's

⁸¹ Frågan om kristendom och feminisering behandlas i kapitel 1, "Utgångspunkter".

⁸² Frank J. Barrett, "The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the US Navy." *Gender, Work & Organization*. Vol. 3, no. 3 (1996): s. 140. Ett tidigt exempel på återberättandet av kvinnors misslyckande finns hos Erik Meurling under kyrkomötet 1938. Det handlade om kvinnliga evangelisters bristfälliga, kortvariga insatser inom områden där manliga evangelister genomfört goda och uthålliga prestationer. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 18.

interviews, women are depicted as emotionally unstable, less able to endure physical challenges, and unable to tolerate the harsh conditions of ship life.”⁸³

Det självklara och naturliga behöver inte påpekas. De upprepade debattinläggen om mäns överlägsna fysiska förutsättningar tyder på att detta inte var så självklart utan istället behövde framhållas, gång på gång. 1957 gjordes en jämförelse mellan prästämbetet och polisyrket, då mannens fysiska styrka indirekt framhölls: ”Jag tänker t.ex. på polistjänsten, som nu också står kvinnan till buds, trots att hon väl i sådan tjänst måste anses vara i viss mån handikappad på grund av sin rent fysiska utrustning.”⁸⁴ Poängen med att göra denna jämförelse var att kvinnor, trots sina sämre fysiska förutsättningar, fick bli poliser men inte präster. Hilding Lillieroth betonade att de fysiska – och psykiska – skillnaderna inte innebar någon skillnad i värde: ”Kvinnans såväl fysiska som psykiska utrustning är inte sämre än mannens men olika mannens.”⁸⁵ Här kan uppmärksammas att mannen var en osynlig norm och att det inte var mannen som är olik kvinnan, utan tvärtom. Genom att påtala att det inte fanns en värdeskillnad antyds att det förekommit uppfattningar om att en sådan värdeskillnad förelåg; annars hade saken inte behövt lyftas fram. Lillieroth gav sedan en rad exempel på att dessa olikheter accepterades inom en rad olika samhällsområden, exempelvis inom försvaret och polisen, där kvinnor inte utförde samma arbetsuppgifter som männen. Lillieroth var för ett prästämbete förbehållet män, och gav under två kyrkomötesdebatter uttryck för en stark oro för kvinnans pågående maskulinisering.

Herbert Olsson talade om könsskillnaderna och om hur dessa kom till uttryck i arbetslivet: ”Denna olikhet gör sig gällande i hela systemet av yrken och uppgifter i det moderna samhället. Det finns, såsom vi vet, vissa yrken, som är övervägande manliga, t.ex. officerens, och vissa yrken som är mera påtagligt kvinnliga, t.ex. sjuksköterskans, även om det finns manliga sjukskötare, speciellt på sinnessjukhusen.”⁸⁶ Män kunde inneha kvinnligt könsmärkta yrken utan att detta framställdes som komplicerat eller problematiskt ur fysisk eller skapelserelaterad synpunkt. Ej heller påtalades någon risk för att männen riskerade femininiserats om de arbetade inom exempelvis sjuksköterskeyrket. Det var de kvinnliga gränsöverskridandena som problematiserades, inte de manliga. Det var kvinnan som var i färd med att maskuliniserats genom att inträda på tidigare manliga arenor, inte männen som var på väg att femininiserats. Olsson gav ytterligare exempel på effekter av könsskillnaderna: ”Även om karlar ofta är drumlar, finns det hos de flesta män ett frö till ridderlighet,

⁸³ Barrett, ”The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the US Navy.” s. 140.

⁸⁴ Gunnar Nilsson, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 66. Nilsson framhöll att tiden inte var mogen och att han därför, för att undvika splittring, skulle rösta emot förslaget att ge kvinnor behörighet till prästämbetet, trots att han inte såg några principiella eller praktiska hinder för reformen.

⁸⁵ Ibid., s. 84.

⁸⁶ Ibid., s. 127.

och om denna ridderlighet kan uppväckas, har det kvinnliga butiksbiträdet lättare att handskas med en manlig kund än med en kvinnlig kund.”⁸⁷ Hänvisningarna till officerare och den manlige kundens ridderlighet i samröre med kvinnliga butiksbiträden, sammankopplar manlighet med yrken och egenskaper som rymmer möjlighet till legitim våldsutövning. Ridderlighet och riddarideal kan tolkas som en form av hegemonisk maskulinitet, som det i anförnt exempel finns ansatser till hos ”de flesta män”. De flesta män kunde alltså ha delaktighet i en överordnad maskulinitet.

Hilding Lillieroth återkom under kyrkomötet 1958 till resonemanget om hur de skapelsegivna olikheterna mellan kvinna och man återspeglades i lämpligheten för olika yrken:

Gud har skapat människan sådan, att vissa funktioner är omöjliga eller olämpliga för mannen, andra för kvinnan. Som exempel på de förra kan sjuksköterskekallet nämnas. Det torde inte kunna bestridas att kvinnan är ofantligt mycket bättre kvalificerad för detta kall än mannen. Däremot är mannen utan tvekan mera lämpad för militäryrket än kvinnan. Denna differentiering mellan könen är grundad i skapelseordningen, som vi inte utan menliga följder kan göra våld på.⁸⁸

Vad som gjorde mannen mer lämpad för militäryrken finns inte direkt uttryckt hos Lillieroth, men även detta inlägg kan antas handla om fysiska resurser. I sammanhanget hänvisades åter till yrken med våldsanvändning och till mäns större styrka än kvinnor. Och åter kontrasterades detta mot att mannen beskrevs vara mindre lämplig för vårdande yrken. Även Axel B. Svensson förde ett liknande resonemang i ett av sina inlägg, där han framhöll mannens fysik, medan en sådan precisering av kvinnans särskilda kvalifikationer saknades:

men att kvinnan och mannen skulle passa lika bra för alla ämbeten och sysslor, det är med förlov sagt ett högst besynnerligt påfund, ty det motsvarar inte verkligheten. Mannen har fått en rent fysisk utrustning som gör honom mer än kvinnan lämpad för vissa uppgifter i livet. Kvinnan å sin sida har fått en utrustning som gör henne mera lämpad än mannen för andra uppgifter.⁸⁹

Raewyn Connell menar att manskroppen är den vanligaste förklaringen för att legitimera mäns överordning över kvinnor.⁹⁰ Biologin används som förklaring, när inte längre religionen kan rättfärdiga upprätthållandet av könsskillnader. Som framgått ovan saknades anspelningar på manlig fysisk styrka och våldsutövningskapacitet vid kyrkomötet 1938, medan detta förekom vid flera tillfällen 1957 och 1958. En anledning kan vara att prästämbetet 1938 var så självklart maskulint att det inte behövde förstärkning från andra yrkesdiskurser. Annorlunda uttryckt: Att vara polis eller militär var 1938 inte mer manligt än att vara präst. Om denna tolkning stämmer

⁸⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s.127.

⁸⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 138.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 41.

⁹⁰ R. W. Connell, och James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender and Society*. Vol. 19, no. 6 (2005): s. 851.

innebär det att prästämbetets manlighet var mer ifrågasatt vid kyrkomötena 1957 och 1958, och att prästmannen av den anledningen behövde påvisa tydliga samband med yrken vars maskulinitet var mindre ifrågasatt. Varför mannens fysiska kapacitet framfördes som ett relevant argument i ämbetsdebatten är oklart. Att prästämbetet skulle vara särskilt fysiskt krävande, och därför mer lämpat för män än kvinnor, lyfts inte fram under debatterna. Däremot förekom en rad hänvisningar till tung arbetsbörda, växande arbetsbelastning och familjeovänliga arbetstider.

Den manliga överordningens räckvidd

Var den manliga överordningen – med ett enkönat manligt prästämbete som en av flera konsekvenser – enbart en angelägenhet för kyrkan och det kristna hemmet, eller påverkade prästens nödvändiga manlighet hela samhällets föreställningar om könsordningar? En uppfattning var att en manlig överordning över kvinnan var given med skapelsen och därför skulle råda i såväl församling som hem. I debatterna framkommer att det fanns olika uppfattningar om överordningens pre- eller postlapsariskhet. När det kom till överordningens uttrycksformer i samhället är bilden mer komplex. Män och kvinnor hade samma värde men var olika och skulle därför vara likvärdiga men inte likställda, enligt en förekommande uppfattning. En annan uppfattning var att kvinnan främst skulle hålla sig till hem och församling, vilket visar att kvinnors utträde på en offentlig arena var fortsatt problematiserad. Att den manliga överordningen inte gällde i samhället blev då mer av principiell än praktisk betydelse, eftersom kvinnor ändå inte förväntades förlägga sin huvudsakliga gärning där utan i hemmen: Ökad jämlikhet på en offentlig arena spelar mindre roll om kvinnor fortsatt ska befinna sig på en privat arena. Det fanns också ledamöter som uppmärksammade det märkliga i att kvinnan kunde inneha ledande befattningar utanför kyrkan men inte i kyrkan: "Skapelseordningen tolererar visserligen kvinnan som hjälprea åt prästen. Inte heller har den åberopats under protest mot kvinnan som exempelvis ecklesiastikminister och sålunda överordnad prästen. Men skapelseordningen förbjuder kvinnan att bli präst."⁹¹

Exegeten Bertil Gärtner reflekterade över den manliga överordningens räckvidd i en bok som refererades under debatten 1958; *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*.⁹² I sitt bidrag till denna antologi menade Gärtner att talet om kvinnans underordning – inte mannens överordning – handlar om det kristna äktenskapet och han uttryckte kritik mot att det förekom anspråk på att expandera dessa hierarkier:

⁹¹ Alrik Holgén, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 97.

⁹² Bertil Gärtner, "Nya testamentets lära om kvinnan och ämbetet", i *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, s. 83–113. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958. Bo Reicke skriver uttryckligen att den manliga överordningen inte är någon social rangordning utan endast "en viss fördelning av mannens och kvinnans funktioner i frälsningssammanhanget och i gudstjänsten." "Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus", i *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, s. 11. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958. Bertil Gärtner (1924–2009) var biskop i Göteborg stift 1970–1991.

Jag har mycket svårt att förstå, att man nödvändigt måste utsträcka detta underordnande till att gälla alla situationer inom samhälle och umgänge. När skapelseberättelserna anförs i NT, så är det aldrig för att reglera hur man och kvinna i allmänhet skall förhålla sig till varandra, t.ex. på arbetsplatser och överhuvud i det sociala livet.⁹³

Också den i kyrkomötesdebatten citerade Bo Reicke argumenterar på liknande sätt som Gärtner. Han betonar att mannen har en särställning när det gäller att förmedla nåden, men att detta endast gäller i kyrkan och främst i gudstjänsten. Det handlar inte om någon social ordning utan om en fördelning av funktioner i frälsnings-sammanhanget och gudstjänsten.⁹⁴

Uppfattningarna i denna fråga gick isär under kyrkomötesdebatterna. Hur makarna hemma över- och underordnade sig varandra var, menade vissa ledamöter, deras privatsak som kyrkan inte skulle ha några åsikter om. Att bibelord användes som motiv både för och emot jämlikhet lyftes också fram.⁹⁵ I några inlägg hänvisades till hustavlan, vilken förespråkade en långtgående räckvidd för såväl könshierarkier som andra makthierarkier.

1938 framhöll en prästerlig ledamot, angående Paulus anvisningar om kvinnans roll i församlingen, att: "han talar om en mera tillbakaträdande ställning för henne i det kyrkliga arbetet, när det gällde den offentliga förkunnelsen och det kristna gudstjänstlivet."⁹⁶ Den tillbakadragna ställningen för kvinnor rörde här främst situationen i församlingen. I ett anförande betonades att ämbetsfrågan inte handlade om medborgerliga rättigheter, eller om kvinnans roll i samhället utan om ordningar för kyrkan.⁹⁷

Exegeten Anton Fridrichsen beskrev hur centralt *Genesis* första kapitel var för Jesu verklighetsuppfattning: "den grundläggande urkunden för hela Jesu uppfattning av verkligheten och av Gudsriket här på jorden är *Genesis* kap. 1 med dess skarpa skiljande mellan mannens och kvinnans ställning i skapelsen och i Gudsriket."⁹⁸ Fridrichsen kan här förstås på två olika sätt. Antingen avser det skarpa skiljandet mannens och kvinnans ställning i både skapelse och i Gudsriket, eller så finns ett skarpt skiljande mellan ställningen i skapelsen och ställningen i Gudsriket. Könshierarkierna

⁹³ Bertil Gärtner, "Nya testamentets lära om kvinnan och ämbetet". I *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, s. 96. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958.

⁹⁴ Bo Reicke, "Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus", i *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, s. 11. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958.

⁹⁵ Hjalmar Nestor menade 1957 att kvinnans frigörelse var en tillämpning av det kristna evangeliet "alldeles som kampen mot fattigdomen, kampen mot slaveriet o.s.v." Vid samma kyrkomöte kommenterade Axel Bråland den manliga utvaldheten: "Det faktum, att Mästaren valde sina apostlar uteslutande bland män, användes i min ungdom även som argument mot kvinnans politiska rösträtt." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 78 och 94.

⁹⁶ Carl Thölén, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 24.

⁹⁷ Ernst Olsson, *ibid.*, s. 50 ff.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 61.

kan alltså uppfattas vara antingen pre- eller postlapsariska hos Fridrichsen. För den manliga överordningens räckvidd blir frågan om den tänks följa med också in i Gudsriket, eller om den är en följd av syndafallet och en gång ska upphöra.

Helge Ljungberg betonade 1957 att frågan om prästämbetet vore enkel om det handlade om ett socialt eller samhälleligt problem: "Skulle problemet vara så lätt, att det endast är fråga om att slopa de sista resterna av manssamhället, skulle herr justitieministern få 100 jaröster i kyrkomötet i dag."⁹⁹ Ljungberg uppmärksammade att kvinnans behörighet till andra yrken förstärkt samtidens krav på att även prästämbetet borde öppnas för henne. Här förekommer alltså en slags omvänd räckvidd: När den kvinnliga underordningens – och manliga överordningens – räckvidd försvagades i samhället påverkade detta könshierarkierna i kyrkan.

Giertz menade att om man betecknade Nya testamentets syn på könen som tidsbestämd kunde också allt annat i Nya testamentet upphävas. Giertz anknöt till Ingvar Lindells bild av den självtillräcklige husfadern, och sade sig förstå att Lindell inte kunde förstå: "Jag förstår mycket väl att den, som gör sig en sådan bild, måste yrka på att prästämbetet skall upplåtas för kvinnan. Kanske är det också så, att han aldrig kommer att förstå, varför det finns de som i dag röstar nej till Kungl. Maj:ts proposition."¹⁰⁰ Giertz använde delegitimerande strategier genom att förstå att den andre inte kunde förstå. Vidare inskränktes räckvidden av Lindells bild genom att beskrivas vara en bild någon "gör sig", vars allmängiltighet därmed alltså kan vara begränsad.

Anders Nygren inledde på ett liknande sätt som tidigare Helge Ljungberg; gällde det bara att rösta om kvinnors jämlikhet med män så var han övertygad om att alla skulle rösta för den reformen: "och det av fullaste hjärta."¹⁰¹ Men nu handlade det om kyrkans ämbete och kyrkan var något annat än staten. Nygren refererade till Anton Fridrichsen – ett av flera tillfällen när dennes auktoritet användes för att legitimera en kritisk inställning till ett prästämbete för kvinnor – och lyfte fram återupptäckten av kyrkan och synen på kyrkan som Kristi kropp, vilket utgjorde en central del i nyare forskning. Orden om kvinnans ställning i församlingen var en del av denna helhet och Nygren kritiserade att de använts lösryckt i debatten. Dessa ord hade en principiell innebörd och "de står i oupplösligt organiskt sammanhang med Pauli hela syn på Kristus och kyrkan, kyrkan såsom *σῶμα Χριστοῦ*, corpus Christi, och alltså med hans kristna tros centrum."¹⁰² Nygren kritiserade samtidens maskulina tänkande och krav

⁹⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 41.

¹⁰⁰ Ibid., s. 49. Ingvar Lindell hade i sitt inledningsanförande beskrivit utskottets betänkande som gammalpatriarkaliskt och använt följande bild: "På den ena sidan står den ansvarige och självtillräcklige husfadern, på den andra den underdåniga hustrun – en syn som jag tror helt saknar resonans i vår tid." Ibid., s. 6.

¹⁰¹ Ibid., s. 53 ff.

¹⁰² Ibid., s. 54. En kritisk analys av tolkningen av "soma Christou" (Kristi kropp) som ecklesiologisk metafor hos Paulus görs i Yung Suk S. Kim, "Reclaiming Christ's Body (soma Christou):

på kvinnans anpassning efter mannen. Kyrkan skulle i detta sammanhang vara en kritisk motröst och värna kvinnans särart.¹⁰³ Nygren förutspådde också en teknisk utveckling inom hushållsområdet, som skulle komma att frigöra tid för kvinnan och möjliggöra för henne att bli hemmets själ och därmed också samhällets själ.

Sven Lampers lyfte fram Paulus frigörande ord i Galaterbrevet, vilka möjliggjort kvinnoemancipationen och tidigare bidragit till avskaffande av slaveri. Lampers betonade att det fanns många frågor i kristendomen och att frågan om kvinnans tillträde till prästämbetet var en liten fråga: "Frågan varför kvinnan ej får inneha denna lilla ytterst exklusiva kyrkliga tjänst är också ett mycket litet 'varför'."¹⁰⁴ Hos Lampers får frågan om överordningens räckvidd en marginell betydelse; den gäller enbart i fråga om prästämbetet. En annan ledamot tog upp insikten om att kyrkan är Kristi kropp och att alla lemmar behövs och ska underordna sig varandra. Efesierbrevets hustavla, där kvinnans och mannens inbördes ställning är tydligt hierarkiskt positionerade, beskrevs som avgörande för frågan om kvinnliga präster. Det innebar att räckvidden uppgavs avse också förhållanden utanför familj och församling.¹⁰⁵

Giertz återkom 1958 till bibelns syn på kön, ämbete och skapelse. Frågan om prästämbetets nödvändiga manlighet var större än frågan om yttre form: "I nya testamentet är detta icke bara en fråga om ämbetets yttre form, utan det är en fråga om Guds mening med oss män och kvinnor och den olikhet han har skapat mellan oss. Därför ser bibeln här en parallell mellan äktenskapet och kyrkan."¹⁰⁶ Prästämbetet ska spegla skapelsen, uttrycka meningen med olikheten mellan män och kvinnor och har en parallell i äktenskapet. Eftersom mannen var överordnad kvinnan i äktenskapet kan Giertz utsaga tolkas som att mannen också ska vara överordnad i såväl kyrka som skapelse. Annorlunda uttryckt blir prästämbetet en symbol för gudsavsikten med mannens överordning och omfattningen av denna överordning. Prästämbetet blir därmed förklarar viktigare än andra yrken, eftersom inget annat yrke tillmäts samma symboliska betydelse i form av skapelseavsiktsspeglade hierarkisk könsordning. När den manliga överordningens vardagliga konsekvenser ska exemplifieras, är det dock makens utgivande och lydnad som lyfts fram, inte överordning: "Där är hela den kristna vardagen med sina triviala småplikter, så som den träder oss till mötes i de apostoliska breven med alla deras förmaningar. Där är maken som skall älska sin hustru och utge sig själv för henne, tjänaren eller barnen som lyder glatt och villigt för

Embodiment of God's Gospel in Paul's Letters." *Interpretation (United Kingdom)* 67, no. 1 (2013): s. 20–29.

¹⁰³ Resonemanget är inte unikt för Nygren. Exempelvis varnar Bo Reicke för att kvinnan "pressas in i mannens arbetsschema". Se "Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus", i *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, s. 37. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958.

¹⁰⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 74.

¹⁰⁵ Engelbrekt Byström, *ibid.*, s. 76 ff.

¹⁰⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 9.

Herrens skull.”¹⁰⁷ Giertz anspelade här på Efesierbrevet 6:7 och aktualiserade därmed hustavlan med dess köns- och makthierarkier. Han betonade att maken skulle älska och utge sig för sin hustru, inte överordningen. Liksom tidigare Elis Malmeström kritiserade Giertz att synen på Nya testamentets könshierarkier tolkades på ett felaktigt sätt av samtiden och betonade att överordningen innebar ett utgivande. Detta följer det mönster Annika Borg uppmärksammat i sina studier av hur svensk exegetisk kommentarlitteratur tolkade brevlitteraturens uppmaningar till överordning respektive lydnad.¹⁰⁸

Prästen Ragnar Ekström beskrev att den kristna tron fortsatte kämpa mot förtryck och orättvisor, samtidigt som uppenbarelsen värnade mångfalden och de manliga och kvinnliga gåvorna:

Men samtidigt behåller uppenbarelsen sin korrigerande uppgift; om man i vår tid med dess standardisering håller på att tappa bort sinnet för mångfalden, de olika uppgifterna, de manliga och kvinnliga gåvorna, inträder den här korrigerande – den påminner ständigt på nytt om det specifika gemenskapsideal som finns i Kristi kropp. I det allmänna livet kan detta gemenskapsideal måhända ej finna sitt uttryck, men i Kristi egen församling får det inte glömmas bort.¹⁰⁹

Ekström skilde mellan de gemenskapsideal som skulle råda i församlingen och i det ”allmänna livet”. Överordningens räckvidd var här koncentrerad till församlingen.

Flera ledamöter uppmärksammade att det riskerade uppstå spänningar och konflikter mellan kyrka och samhälle om kraven på mannens överordning – dock oftast omvänt formulerade till att avse kvinnans underordnade position – skulle avse det ena området men inte det andra. En ledamot frågade 1957 om det var okristligt att skapa möjligheter för kvinnor att utbilda sig ”så att de nu i vetande tävlar med männen och nått ställningar, där de t.o.m. kan råda över sina män, för att använda Pauli ordasätt.”¹¹⁰ Stefan Oljelund drev ett liknande resonemang ännu längre. Han gick igenom den del av särskilda utskottets motivering som handlade om hur den kristne mannen var sin hustrus huvud, liksom Kristus är församlingens huvud och citerade utskottets skrivning:

En sådan syn på förhållandet mellan man och kvinna betyder inte någon patriarkalism i juridisk och social mening. Betraktelsesättet är alltigenom religiöst. Nya testamentet betonar, att allt detta har sin giltighet ”i Kristus”, alltså bland dem, som lever i tro. Vad som i bibeln är förmaningar till kristna människor kan inte förvandlas till civilrätt och utgör intet försvar för en patriarkalisk samhällsordning, som gör kvinnan omyndig

¹⁰⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 11. Citatet är hämtat från ett avsnitt där Giertz framhåller att Luthers syn på kärlek har biblisk förankring.

¹⁰⁸ Annika Borg, *Kön och bibeltolkning. En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*. Diss., Uppsala universitet, 2004.

¹⁰⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang 1958, nr. 4, s. 111. Ragnar Ekström (1910–1973) var kyrkoherde i Lunds stift.

¹¹⁰ Carl Ernst Göransson, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 13.

och därigenom sätter orättfärdiga vapen i händerna på människor, som inte på något vis är villiga att utge sitt liv i kärlek.¹¹¹

Oljelund menade att kyrkan alltid haft synpunkter på könshierarkier, såväl inom samhällsförhållanden som äktenskapsförhållanden. Men nu försökte kyrkan fly undan sitt ansvar genom att hävda att dessa ordningar bara gällde de kristna:

Det skulle ju eljest betyda, att kyrkan inte någon gång har kunnat påverka den äktenskapliga synen hos en mängd människor, som inte kan anses i vanlig mening religiösa och kyrkliga. Och ändå vet vi ju, att kyrkan mer eller mindre helt bestämt synen på det äktenskapliga förhållandet mellan man och kvinna och även i hög grad påverkat den omständigheten, att mannen ensam i olika ställningar har representerat samhällsmyndigheten. Men kyrkan har påverkat manssynen genom sin förklaring, att mannen är kvinnans huvud, som visserligen – det sägs här i fortsättningen – har misstolkats och vantolkats. Den har i varje fall präglats av det gamla samhället, där kvinnan alltigenom var underlägsen mannen [...]¹¹²

Oljelund kritiserade att kyrkans tidigare omfattande anspråk på att reglera relationerna mellan män och kvinnor i både samhälle som familj övergavs och plötsligt påstods handla enbart om relationerna inom den kristna församlingen och familjen. Han utsträckte sedan kritiken till att omfatta samtiden:

Jag kan således inte gärna finna annat än att denna utskottets hållning innebär ett underkännande av det nutida samhället och den nutida samhällsutvecklingen och indirekt innebär ett påstående, att vi lever i ett icke kristet samhälle, att vi har ett hedniskt samhälle och att utvecklingen alltmer går i den riktningen och kommer att i allt högre grad göra det, om kvinnan får behörighet till prästämbetet.¹¹³

Oljelunds kritik rörde alltså främst att anspråk på och ansvar för den manliga överordningens räckvidd hade reducerats och att kyrkan undandrog sig ansvar för att ha bidragit till mäns överordning över kvinnor i gångna tider. Oljelund pekade tydligt ut kyrkans ansvar för tidigare könshierarkier och betonade att detta ansvar sträckte sig betydligt längre än att enbart gälla inom kristna äktenskap. Han förtydligade sin kritik ytterligare: "Ändå har ju – jag upprepar det – kyrkans syn på man och kvinna varit mannen som kvinnans huvud eller, med de ord jag citerade, att kvinnan underordnar sig mannen, och då har kyrkan mer eller mindre ansvar för mansväldets överhandtagande under äldre tid, som först nu har brutits."¹¹⁴ Oljelunds kritik avsåg både kyrkans hävdande av mannens överordning och att kyrkan nu försökte avgränsa inom vilka områden denna överordning skulle gälla. Han menade också att han såg utskottets hållning som ett underkännande av samhällsutvecklingen och undrade hur biskoparna i Göteborg och Växjö förhöll sig till denna okristliga utveckling. Vilde de kanske att kyrka och stat skulle skiljas, för en kyrka kunde ju inte vara bunden vid en

¹¹¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 35.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid., s. 35 f.

¹¹⁴ Ibid., s. 35.

allt mer hednisk stat?

Gustaf Fahlander betonade att Jesus var chockerande modern och bröt mot invanda regler.¹¹⁵ Därför borde man söka svar hos honom, inte bara hos Paulus. Fahlander anförde ett exempel där en ny utgåva av Luthers lilla katekes visade sig vara föråldrad:

För några dagar sedan föreslog en ärad ledamot av denna församling en ny utgåva av Luthers lilla katekes, men när man föredrog ett stycke – det var biktformuläret, som i mycket otidsenlig form talar om hur husfadern bekänner bristande uppfostran av sin hustru – blev det nog litet väl starkt för alla, jag förmodar även för motionären. Det visade sig alltså, att det inte var så lätt att återgå till en text som vår tid vuxit ifrån.¹¹⁶

Också i fallet med bibeltexterna som åberopades i ämbetsfrågan gällde, enligt Fahlander, en svunnen tids uppfattning om kvinnan. Problem uppstår när samtiden ska anpassas efter detta. Liksom i andra inlägg var det kvinnans förändrade positioner som kommenterades i detta inlägg, inte mannens.

Biskop Gert Borgenstierna beskrev under kyrkomötet 1958 att han var illa berörd över sättet på vilket Paulus kommit att användas i debatten.¹¹⁷ Paulus talade utifrån en annan tid och dess förutsättningar:

Vill man flytta in hans syn på kvinnans ställning i vårt samhälle, får man först göra om hela vårt samhälle, så att det blir identiskt med det aposteln arbetade i. Tror vi ändå inte för högt om Herrens apostel för att tro, att han skulle vilja dra harm och löje över evangeliets sak genom att ge vår tids kvinnor det beskedet att gå hem och fråga sina män?¹¹⁸

Alrik Holgén ifrågasatte att det kunde vara sant att kvinnan var jämbördig mannen i allt utom i att förvalta prästämbetet. Han anförde att betänkandet från särskilda utskottet 1957 använde bibelordet om mannen som kvinnans huvud på motstridiga sätt. Å ena sidan skulle detta inte tolkas som gällande relationen man och kvinna i social mening: "Men å andra sidan finner betänkandet det angeläget att framhålla, att mannens ställning som huvud för familjen utgör en förpliktelse att "sätta in hela sitt liv och hela sin existens för sin hustru och sin familj, väl vetande att ansvaret för familjemedlemmarnas välfärd nu i första hand vilar på honom." Är inte detta en klart social synpunkt?"¹¹⁹ Holgén lyfte fram situationer där han uppfattade att motsättningen mellan kraven på mannens överordning och sociala faktorer blev särskilt tydlig: "Och om nu mannen är arbetslös, sjuklig eller på annat sätt oförmögen att bära ansvaret för familjens välfärd, så att hustrun ensam får bära detta ansvar, anses hon då bli familjens överhuvud, och blir äktenskapet i detta fall ett okristligt

¹¹⁵ Gustaf Fahlander (1892–1973) var riksdagsledamot för Socialdemokraterna och folkskoleinspektör. Han representerade Strängnäs stift.

¹¹⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 88.

¹¹⁷ Gert Borgenstierna (1911–1989) var biskop i Karlstads stift

¹¹⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 28.

¹¹⁹ Ibid., s. 98.

äktenskap?"¹²⁰ Han frågade också, i polemik mot Axel B. Svensson, om det skulle vara inkomsttaxeringen som avgjorde huvudmannskapet i familjen. Holgén menade att lösningen på frågan inte kan pressas fram ur bibeln. Bibeln ger vägledning i sedliga frågor men inte när det gäller yttre organisationsformer, "den får inte profaneras i agitationen för den eller den meningen i dylika ting."¹²¹

Det förekom alltså olika uppfattningar om hur långt mannens överordning skulle sträcka sig. Omfattade den enbart mannens och kvinnans könshierarkier i församlingen, i församling och hem eller i såväl församling som hem och samhälle? Och vilken omfattning får en manlig överordning i hemmet, om kvinnor främst ska utföra sin gärning där och bli samhällets själ genom att vara hemmets själ? Det förekom också försök att nyansera – eller förminska – vad denna överordning innebar. Ett uttryck för detta var att mannens skyldighet att utge sig själv för sin hustru framhölls, mer än hennes skyldighet att underordna sig. Överordningen uttrycktes i regel i form av ansvar och utgivande kärlek.

Det problematiserade patriarkatet

Frågan om mäns överordning över kvinnor har tolkats på olika sätt i kristen tradition. En tolkning är att överordningen handlar om kärlek och kristen efterföljd. Teologen Ernst Troeltsch kallade denna typ av kärlekshierarki för *Liebespatriarkalismus*.¹²² Kyrkohistorikern Hilding Pleijel har beskrivit den Lutherska hustavlan som en patriarkalismens samhällsideologi.¹²³ Ordet "patriarkat", och närbesläktade uttryck som "husbondevälde" och "manssamhälle", förekom under kyrkomötena 1957 och 1958 i huvudsak i negativa sammanhang och användes främst av dem som var för ett prästämbete för både män och kvinnor. Patriarkalism betecknade något negativt som stod för en sedan länge övergiven könsmaktsordning. Uttrycket fick också främst karaktärisera meningsmotståndares uppfattningar och drivkrafter, medan användaren själv tog avstånd från desamma. De patriarkala föreställningarna beskrevs höra samman med antika orientaliska föreställningar, vilka kontrasterades mot universella kristna, moderna och västliga värden.

Under kyrkomötet 1957 användes uttrycket "gammalpatriarkaliskt" för att beteckna särskilda utskottets uppfattning i ämbetsfrågan. Ingvar Lindell framförde sin kritik med följande bild: "På den ena sidan står den ansvarige och självtillräcklige husfadern, på den andra den underdåniga hustrun – en syn som jag tror helt saknar

¹²⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s.98.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften. Bd 1, Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr, 1912.

¹²³ Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliiv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum, 1970. Pleijel menade att delar av hustavlans hierarkier levde kvar, långt efter att deras betydelse försvann under 1800-talet. Detta bekräftas av att det förekommer anspelningar på den under kyrkomötesdebatterna på sent 1950-tal. Se exempelvis Engelbrekt Byström, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 77 f.

resonans i vår tid.”¹²⁴ Genom att koppla ansvar till manlig självtillräcklighet bildas en ekvivalenskedja där också ansvarsbegreppet gavs en negativ klang. Lindell menade att särskilda utskottets betänkande andades en ”gammalpatriarkalisk syn på samhällslivet och familjen, fastän utskottet självt ivrigt förnekar det”.¹²⁵ Särskilda utskottet betecknas inte bara som patriarkaliskt utan som gammalpatriarkaliskt; en inställning som var dubbelt otidsenlig och saknade resonans i samtiden. Helge Ljungberg använde en liknande bild av husfadern i sitt avslutande anförande sent under debatten: ”Jag ser i utskottets förslag den myndige husfadern, som stänger dörren för all diskussion.”¹²⁶ Här användes myndigheten till att stänga dörren för diskussion. Husfadern beskrevs alltså som ansvarig, självtillräcklig och myndig under debatten 1957, men dessa egenskaper var inte positiva utan blev genom dennes maktutövning negativa. Metaforer som använder familjen för att beteckna abstrakt föreställda gemenskaper som nationen, eller i detta fall en gruppering inom Svenska kyrkan, är vanliga och kan användas i politiska sammanhang i legitimerande syfte:

Ideas of the national family (as in “motherland” and “fatherland”) are persuasive because the family symbolizes a source of security, and the desire to protect the family is at the basis of moral systems and therefore contributes to the impression that a politician has the right intentions.¹²⁷

I ovan anförda exempel är familjen inte längre på ett tryggt sätt företrädd och skyddad av husfadern. Denne drev istället egna och självtillräckliga intressen och förmådde inte hålla dörren öppen för att värna också sin hustrus intressen. Här underkändes den Lutherska hustavlans husfader på en avgörande viktig punkt: Han kunde inte längre företräda sin familj inför samtiden, utan var upptagen av att bevaka sina egna intressen.

Den som tydligast framhöll kyrkans ansvar för mäns överordning över kvinnor var Stefan Oljelund. Han kritiserade 1957 utskottets skrivningar om patriarkalism och synen på mannen som kvinnans huvud. Oljelund sade sig förstå utskottsmajoritetens resonemang, men hade samtidigt invändningar mot att utskottet inte såg konsekvenserna av dessa resonemang: ”däremot bestrider jag att man kan göra ett plötsligt hopp från denna [utskotts]majoritetens bibliska syn på förhållandet mellan man och kvinna till att säga, att denna patriarkalism inte betyder någon patriarkalism i juridisk och social mening.”¹²⁸

¹²⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 6.

¹²⁵ Ibid., s. 6.

¹²⁶ Ibid., s. 136.

¹²⁷ Jonathan Charteris-Black, *Politicians and Rhetoric: The Persuasive Power of Metaphor*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011, s. 29.

¹²⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 35.

Åke Hassler använde, i ett senare inlägg under samma debatt, begreppen "målsmanskap" och "husbondevælde", och betonade att dessa maktordningar nu var brutna i Sverige och att relationerna mellan kvinnor och män var likställda.¹²⁹

Även 1958 kritiserades kyrkan för kvarlevande patriarkalism: "Många kvinnor tycker sig nog också alltjämt på kyrkligt hålla möta ett ängsligt fasthållande vid en patriarkalism, som samhället i övrigt gått ifrån."¹³⁰ I ett annat anförande sågs kravet på att öppna prästämbetet för kvinnor som en "förskjutning bort från det patriarkaliska samfundslivet."¹³¹

De som anklagades för att stödja patriarkala föreställningar, bland annat genom sina tolkningar av vissa bibelord, använde i huvudsak två strategier för att bemöta kritiken.¹³² De försökte i regel mildra de möjliga konsekvenserna av de bibelord som anfördes, samtidigt som de betonade skillnaden mellan kristen patriarkalism och antik, orientalisk patriarkalism. Detta kan vara exempel på den motmaktstrategi som kallas premissformulering; de framställde patriarkala strukturer som mer komplexa och inte entydigt negativa i en kristen kontext. Annorlunda uttryckt kan detta förstås som ett försök att öppna ett slutet tecken och visa att det är möjligt att tolka patriarkatsbegreppet på sätt som konkurrerade med den dominerande diskursen. Resonemanget kan sammanfattas enligt följande: Eftersom Kristus uppvärderat kvinnan kunde det inte vara fråga om något nedvärderande eller patriarkalt uttryck att hon enligt bibel och obruten tradition inte fick tillträda prästämbetet. Några argumenterade ironiskt, genom att peka på hur användningen av patriarkatsbegrepp resulterade i att bibeln framställdes som otillförlitlig och full av föråldrade föreställningar.

Elis Malmeström tonade i sitt inlägg ner över- och underordningsaspekterna i några av de paulinska brev som lyfts fram under debatten. Han kommenterade "det som kan kallas patriarkalism".¹³³ Formuleringen "kan kallas" öppnar för att det avsedda också kan kallas något annat och att begreppet inte är fixerat utan mångtydigt. I fråga om patriarkalism menade Malmeström att detta var ett modernt uttryck, och att Nya testamentets tal om underordning är något helt annat:

Relationen man–kvinna, föräldrar–barn, husbönder–tjänare blir i både Efesier- och Kolosserbrevet av aposteln liksom genomlysta av ansvarets och tjänstens och kärlekens glädje och liv, så att allt som kan synas svårt i dessa relationer löses upp och inte ett spår av hårdhet, för att ej tala om despotism, självtillräcklighet eller liknande,

¹²⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 31.

¹³⁰ Anna Ronnebeck, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 84.

¹³¹ Ragnar Bring, *ibid.*, s. 107.

¹³² Se Annika Borg, *Kön och bibeltolkning. En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*. Diss., Uppsala universitet, 2004.

¹³³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 19.

är kvar. Det blir alltså i stället så, att den mest ansvarige blir inte mindre tjänare än den andra parten.¹³⁴

Malmeström använde ytterligare uttryck som öppnade för en mer komplex förståelse av patriarkalism, genom att tala om att relationerna "liksom" blir genomlysta och allt som "kan synas svårt" löses upp. Han lyfte fram orden om att underordna sig varandra och kritiserade de sakkunniga för att inte se helhetsbilden. Han gick emot Ingvar Lindell för att denne talat om patriarkalism. Liksom Lindell använde Malmeström begreppet "själv tillräcklighet" negativt, men distanserade själv tillräckligheten från Nya testamentets tal om överordning. Hos Paulus, menade Malmeström, är "i patriarkalismen allt det despotiska och allt det hårda fullständigt upplöst, och den starkaste har att vara tjänare hos den som är svagare."¹³⁵ Malmeström avsåg alltså att nyansera innebörden i begreppen och visa att kristen patriarkalism innebar en mindre uttalad form av manlig överordning: "den mest ansvarige blir inte mindre tjänare än den andra parten". Men fortfarande finns en mindre ansvarig, svagare och tjänande part; kvinnan, och en starkare och mer ansvarig, om än tjänande part; mannen. Här kan också noteras att Malmeström enbart talade om underordningen, inte överordningen. Överordningen uttrycks istället som ansvarsgradering.

Bo Giertz tog, i ett resonemang om vad som är tidsbundet och vad som inte är tidsbundet, avstånd från tanken på att Paulus varit bunden av tidstypiska patriarkala föreställningar. Giertz betonade kristendomens särart:

Kristen eskatologi är någonting annat än judisk apokalyptik. Den kristna tron på den Gud som blev människa, är någonting annat än antika myter om gudasöner. Biblisk skapelsetro är någonting annat än babylonisk. Och så kommer det viktigaste, som bör sägas i dag: kristen syn på man och kvinna är någonting annat än antik eller judisk patriarkalism.¹³⁶

Giertz förtydligade sedan sin uppfattning om Nya testamentets syn på man och kvinna i förhållande till patriarkalism: "Vilken patriarkalism bjuder mannen att utge sig själv och offra sig för sin hustru såsom Kristus har offrat sig för sin församling?"¹³⁷ Giertz polemiserade också mot Ingvar Lindell, som tidigare under debatten talat om den själv tillräcklige husfadern: "Här är vi oändligt långt borta från den själv tillräcklige husfader, vars bild frammanades i ett statsrådsanförande i dag."¹³⁸ Giertz argumentation, liksom tidigare Malmeströms, kan tolkas som ett avståndstagande från att begreppet patriarkalism användes för att beskriva de texter som talar om kristna mäns överordning. Denna nytestamentliga överordning var en annan än den

¹³⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 19.

¹³⁵ Ibid., s.19

¹³⁶ Ibid., s. 48 f.

¹³⁷ Ibid., s. 49.

¹³⁸ Ibid.

som rådde i omkringvarande samhälle. Malmeström betonade mannens större ansvar och Giertz mannens utgivande och offrande av sig själv för sin hustru.

Anna Wohlfart försvarade utskottets linje, då denna bidrog till att skapa tydlighet i en svår fråga: "Därför har den fastare och mera biblicistiska grundsyn, som kommit till uttryck i betänkandet, blivit en räddning för många."¹³⁹ Liksom Malmeström och Giertz önskade Wohlfart en nyansering av förståelsen av Pauluscitaten:

Läser vi bibelorden i deras hela sammanhang, finner vi att man och kvinna ställes i sitt förhållande till varandra under lika stora och ömsesidigt förpliktande krav. Här är den kristna omvärderingen genomförd. Inte ens Paulusordet om mannen såsom kvinnans huvud är för mig en stötesten. I Kristi kropp är alla lemmar lika nödvändiga, även de som tycks svagast – den, som så vill, kan kanske trösta sig med att det också finns svaga huvuden.¹⁴⁰

Wohlfarts inlägg kan ses som en kommentar till tidigare inlägg, främst Stefan Oljelunds, där bilden av mannen som kvinnans huvud problematiserades. Kvinnor hade under delar av debatten förklarats vara fysiskt svagare än män; vissa anföranden kan tolkas som att svagheten också omfattade andra egenskaper.¹⁴¹ När Wohlfart beskrev att även de svagare lemmarna är nödvändiga kan det förstås som ett sätt att framhålla kvinnors betydelse i kyrkan. När hon hänvisade till svaga huvuden bör detta rimligtvis avse män, som trots ibland begränsade förutsättningar, hade att leda sin hustru eller en församling. I en maktdiskurs blir Wohlfarts inlägg komplicerat. Det är svårt att se på vilket sätt det skulle vara en tröst att kvinnor kunde komma att underordnas män med svaga huvuden. Tvärtom kan makthierarkier vara svårare att acceptera om den makt man ska underordna sig utgår från svaga resurser och innehar en position enbart baserad på ett nedärvt privilegium, i detta fall kön. Om denna del av Wohlfarts anförande är att förstå som ett skämt, eller en ironi, kan den också uppfattas som ett sätt att tona ner krav på underordning, och som ett sätt att legitimera en manlig överordning. Detta kan också förstås som ett sätt att skyla över eller legitimera sin egen underordning.

Även 1958 riktades kritik mot att delar av bibeln betecknades som patriarkala under debatten. Prästen Alf Corell, som stod bakom en av motionerna som yrkade avslag på utskottets förslag om att öppna prästämbetet för kvinnor, anförde: "I dag får vi av förespråkarna för kvinnopräster veta, att Guds ord varken är rent eller klart. Det är orent, bemängt med orientaliska föreställningar om patriarkat och kvinnoförakt."¹⁴²

Gustaf Adolf Danell använde begreppet "patriarkaliskt" ironiskt när han talade om

¹³⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 82. Anna Wohlfart (1906–1998) var konsulent inom Husmodersförbundet och representerade Västerås stift.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Se exempelvis Erik Meurling, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 18 och Anna Wohlfart, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 82. Både Meurling och Wohlfart hänvisar till situationer där kvinnors förmåga – till skillnad från mäns – inte räckt till.

¹⁴² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 44. Alf Corell (1910–2001) var kyrkoherde i Strängnäs stift.

Marias svar till ängeln i samband med bebådelsen: "Hon svarade Herrens sändebud: 'Se, jag är Herrens tjänarinna. Ske mig såsom du har sagt.' Men kanske var hon bunden i fornorientalistiskt, patriarkaliskt tankemönster."¹⁴³ I båda dessa inlägg förekommer patriarkat i ett orientalistiskt sammanhang, medan det i andra anföranden framhölls att det i väst rådde stor enighet kring frågan om kvinnans lika värde med mannen.¹⁴⁴

Det kristna, moderna patriarkatet beskrevs alltså vara något som skilde sig från främst äldre, orientaliska former för könshierarkier. Den manliga överordningen beskrevs i termer av ansvar och ömsesidig underordning. Det förekom olika uppfattningar om överordningens räckvidd.¹⁴⁵ De som motsatte sig ämbetsreformen betonade att överordningen enbart omfattade relationerna mellan kristna makar och i församlingen. Några av reformens förespråkare menade att kyrkan tidigare haft ett stort inflytande över relationerna mellan män och kvinnor inom de flesta delar av samhället. Att hävda att det enbart rörde relationer mellan kristna sågs därför som ett sätt att undandra sig ansvar för det inflytande kyrkan utövat avseende mäns överordning. Det förekom hänvisningar till hustavlans ordningar och en tydlig diskursiv kamp kring begreppet "patriarkat". Att begreppet förstärktes med prefixet "gammal" tyder på att det inte ensamt kunde användas entydigt negativt: Det fanns en gradskillnad mellan att vara patriarkal och att vara gammalpatriarkal. En sida försökte fixera betydelsen av patriarkalism/manlig överordning till något negativt och föråldrat. De som anklagades företräda patriarkalism försökte istället visa att deras uppfattning i frågan inte alls handlade om patriarkalism.

Makt och motstånd

Att utöva makt

Makt kan utövas på olika sätt; direkt genom beslut, indirekt genom att undvika beslutsfattande och i en ytterligare dimension genom att önskvärda förhållningssätt internaliserats hos människor så att de självmant efterlever dessa utan att behöva anmodas göra så.¹⁴⁶ Steven Lukes talar om att den yttersta formen av maktutövning är "att förmå en eller flera personer att eftertrakta sådant som man vill att de ska eftertrakta".¹⁴⁷

¹⁴³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 133.

¹⁴⁴ Exempelvis sade Axel B. Svensson: "Här i salen finns säkert ingen som vill göra gällande, att mannen skulle ha ett högre människovärde än kvinnan. Jag tror näppeligen att det finns någon i vårt land, förmodligen ingen i hela västerlandet, som vill påstå något sådant." Ibid., s. 41.

¹⁴⁵ Johanna Gustafsson uppmärksammar att Bo Giertz såg den manliga överordningens räckvidd som omfattande både hem, kyrka och samhälle. Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*. Diss., Lunds universitet, 2001, s. 148.

¹⁴⁶ Steven Lukes, *Maktens ansikten*. Göteborg: Daidalos, 2004.

¹⁴⁷ Ibid., s. 35. Hur Lukes tredje dimension av makt förhåller sig till Michel Foucault idéer om makt, se anförd arbete s. 96 ff.

En distinktion kan göras mellan att ha makt över någon och att ha makt att åstadkomma något.¹⁴⁸ "Makt över" signalerar dominans som utövas av enstaka makthavare, medan "makt att" kan utövas av flera aktörer. I det senare fallet kan makt uppfattas som en möjliggörare och som något positivt och kreativt. Andra maktteorier analyserar hur makten maskeras och hur de som förväntas lyda olika former av maktutövning kan förhålla sig. Det senare blir givetvis särskilt krävande om det avser något den lydande personen ställer sig kritisk till.¹⁴⁹ Å andra sidan finns olika strategier för motstånd och maktkritik, vilka kan tillämpas med varierande framgång.

Under kyrkomötesdebatterna kritiserades statlig inblandning i kyrkans angelägenheter, främst av dem som motsatte sig ett prästämbete för kvinnor. Vissa personer framställde sitt motstånd konfrontativt, andra intog en mer försonlig hållning och framhöll att regeringen brukade ta hänsyn till kyrkans uppfattning om denna framgick tydligt. Det förekom också konkurrerande hierarkier som kritiserade omfattningen av andra hierarkiers anspråk på lydnad. Flera olika makthavare och maktpositioner pekades ut i debatterna. Dit hörde regering, kvinnoorganisationer, press och en allmän opinion. Också kyrkfolk, biskopar och präster framställdes – och framställde sig – som aktörer med makt. I några fall positionerade sig aktörer utifrån att de saknade makt, i alla fall politisk sådan. Det senare kunde sammanfalla med att de betonade den andliga makt som följde med att förhålla sig trogen till bibel och tradition. Flera talare tog avstånd från det man kallade abstrakta likhetsprinciper och från den radikala opinion som såg ämbetsfrågan som en politisk fråga. Likaställningsdiskursen underordnades bibeltrohet, medan det pågick en diskursiv kamp om att definiera vilken position som bäst tjänade evangeliet och kyrkan. Båda sidor hävdade att den andra sidans eventuella framgång riskerade bidra till splittring.

1938 formulerade Manfred Björkquist en vädjan till kyrkomötet: "låt oss få denna tjänst, som delvis betyder endast ett fastare inorganiserande av och ett kyrkligt bemyndigande åt redan verksamma krafter."¹⁵⁰ Med formuleringen "låt oss få" och inte exempelvis "låt oss besluta" eller "nu har vi att avgöra" doldes det faktum att uppmaningen riktade sig till den instans som hade makt att fatta avgörande beslut i frågan. Verbet "få" kan innefatta ett förgivettaget – men osynligt – "ge". Det framställdes alltså som om denna tjänst var något som någon kunde ge kyrkomötet. När Björkquist sade "låt oss få" kan det därför uppfattas vara ett sätt att tona ner det aktiva ansvaret för reformens genomförande, vilket stärks av att han i bisatsen beskriver att det hela enbart handlade om att organisera något som redan fanns. Biskop Torsten Bohlin beskrev fördelarna med den nya tjänsten utifrån ett tydligt maktperspektiv:

¹⁴⁸ Se Stewart Clegg, David Courpasson och Nelson Phillips, *Power and Organizations*. London: SAGE, 2006, s. 190–227.

¹⁴⁹ Thomas Mathiesen, *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982 och Roland Paulsen, "Lydnadsmodus på Arbetsförmedlingen – En kontextualisering av funktionell dumhet." *Arbetsmarknad & Arbetsliv*. Vol. 21, no. 2 (2015): s. 42 – 57.

¹⁵⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 13.

Detta förslag – tanken alltså på en särskild kvinnlig tjänst – är en gyllene medelväg. Det ger åt kvinnan den särskilda tjänst hon kan göra anspråk på, men heller icke mera. Ge vi kvinnan denna tjänst, då, men först då, kan jag med gott samvete energiskt och definitivt vägra kvinnan tillträde till prästämbetet.¹⁵¹

Bohlin formulerade, till skillnad från Björkquist, en direkt uttalad medvetenhet om de egna maktbefogenheterna, vilka bestod i att kunna ge eller vägra kvinnan olika möjligheter. Det fanns tjänster kvinnan kunde göra anspråk på och det fanns personer som hade makt att ge kvinnan denna tjänst, "men heller icke mera". Medan Björkquist betonade ett "oss" som skulle få en tjänst var Bohlin tydlig med att det fanns ett uttalat manligt "vi" och ett "jag" som kunde ge och vägra kvinnan tillgång till olika kyrkliga tjänster. Könsspekter på maktfördelningen i kristna sammanhang har analyserats av historikern Patrick Pasture. I sin kritik av feminiseringstesen lyfter han fram den ojämlika maktrelationen mellan kvinnor och män i kyrkliga sammanhang: "the very unequal power relations between men and women: female presence and masculine power formed a strange association, but one characteristic of nineteenth- and twentieth-century Christendom."¹⁵² Bohlins uttalande är ett exempel på det mönster Pasture pekar på; en manlig makthavare fastslog ramar för kvinnors deltagande i ett kyrkligt sammanhang. Detta maktförhållande synliggjordes också av att de mansdominerade kyrkomötena uppmärksammade kvinnodominansen bland gudstjänstbesökare och frivilligarbetare i Svenska kyrkan. Men i kyrkomötesdebatterna uppfattades, som ovan visats, kyrkan vara maskulin och hierarkisk, trots att många av de ideal kristendomen företrädde i en vidare kontext uppfattades vara feminina.

Ecklesiastikminister Ivar Persson höll debattens första anförande 1957, i vilket han framhöll att en särskild tjänst för kvinnor i kyrkan inte var något statsmakterna hade för avsikt att stödja: "givetvis skulle den vara oförenlig med den av staten hävdade likställighetsprincipen. Därmed är också sagt, att jag har svårt att tro att statsmakterna skulle positivt medverka till att befattningar av ifrågavarande slag inrättas."¹⁵³ Istället för denna särskilda tjänst erbjöds nu kyrkan att få väl kvalificerade kvinnor anställda som präster och kyrkan borde anta detta erbjudande, menade Persson. Han uttryckte en personlig oro för att ett nej till förslaget skulle leda till en ökad klyfta mellan folk och kyrka, och vädjade avslutningsvis till kyrkomötet att bifalla Kungl. Maj:ts förslag. Justitieminister Ingvar Lindell, som höll debattens andra anförande, motiverade sitt inlägg med att frågor om mäns och kvinnors likaberättigande var angelägna för justitiedepartementet. Han framställde sin anledning att yttra sig i frågan som legitim, och åberopade till stöd både FN:s konvention om kvinnans politiska rättigheter och

¹⁵¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 44.

¹⁵² Pasture, Patrick, "Beyond the Feminization Thesis; Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries", I *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Patrick Pasture, Jan Art och Thomas Buerman, (red.), Leuven University Press, 2012, s. 13.

¹⁵³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 5.

svensk grundlag. I den senare var prästtjänst det enda undantaget där kvinnor och män inte hade samma rättigheter. Politiskt rådde samstämmighet om att prästerlig tjänst inte skulle undantas och enbart två av Lindell namngivna ledamöter i kamrarna hade uttalat sig mot reformen.¹⁵⁴ Lindell varnade i likhet med Persson för att ett nej till kvinnliga präster riskerade att öka klyftan mellan kyrka och folk, kyrkomöte och riksdag och kyrka och stat.¹⁵⁵ Avslutningsvis drog Lindell historiska paralleller och vädjade till kyrkomötet att avskaffa manssamhället: "För snart 100 år sedan böjde sig det svenska prästerskapet i likhet med ridderskapet för utvecklings lag och medverkade till avskaffande av ståndssamhället. Jag vädjar till den svenska kyrkans representanter att idag på liknande sätt medverka till avskaffande av manssamhället."¹⁵⁶ Lindell tillskrev i detta anförande kyrkomötet och dess ledamöter betydande möjligheter att på ett historiskt sätt bidra till utvecklingen. Lindell, liksom tidigare Persson, "vädjade" till kyrkomötet, vilket kan vara ett sätt att tona ner den egna politiska maktpositionen och istället lyfta fram kyrkomötets handlingspotential i frågan. Med Thomas Mathiesens begrepp skulle detta vara en form av maskerad makt.¹⁵⁷ Makt kan maskeras genom att ses ovanifrån när den: "överordnade driver igenom en vilja som han inte uppfattar som makt därför att andra 'viljeområden' för honom är de väsentliga, medan den underordnade uppfattar det som maktutövning därför att detta viljeområde är väsentligt för honom."¹⁵⁸ Denna form av maskerad makt kan finnas i ett förhållande där både maktutövare och underlydande kan uppfatta sig som maktlösa. I ämbetsfrågan kunde en sådan dubbel maktlöshetsupplevelse finnas: Både hos Lindell, som ville öppna prästämbetet för att avskaffa manssamhället men behövde kyrkans medverkan för detta, och på andra sidan delar av kyrkomötet som inte var beredda att låta prästämbetet vara medel för att uppnå detta mål, men kunde komma att tvingas se detta hända.

Gustaf Fahlander ställde 1957 en direkt fråga till Ivar Persson om hur det skulle gå med relationen kyrka–stat om utskottsmajoritetens förslag vann, det vill säga om förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor röstades ner av kyrkomötet. Persson beskrev flera olika tänkbara alternativ. Regeringen kunde antingen överväga att ändå lägga fram lagförslaget inför riksdagen: "Framlägger inte regeringen något förslag, finns alltid möjligheten att frågan motionsvägen kommer upp i riksdagen, och det förefaller inte osannolikt att så kommer att ske."¹⁵⁹ Om sedan riksdagen antog lag-

¹⁵⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 6. Dessa ledamöter var Ernst Staxäng och Axel Rubbestad. Staxäng deltog under kyrkomötena 1938 samt 1957 och 1958, Axel Rubbestad 1957.

¹⁵⁵ Statsvetaren Carl Arvid Hessler, som granskat debatter och konflikter i relationerna mellan staten och Svenska kyrkan, har kommenterat Lindells varning på följande sätt: "Justitie-ministerns ord var hotfulla nog." Carl Arvid Hessler, *Statskyrkodebatten*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964, s. 274.

¹⁵⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 7.

¹⁵⁷ Thomas Mathiesen, *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982.

¹⁵⁸ *Ibid.*, s. 63.

¹⁵⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 89.

förslaget "måste regeringen sammankalla ett nytt kyrkomöte samma år, och detta har givetvis då att ta ställning."¹⁶⁰ Det fanns ytterligare en möjlighet och det var att upphäva § 28, tredje stycket, i regeringsformen, vilket enligt Persson skulle kunna ge upphov till en konflikt mellan stat och kyrka.¹⁶¹ "Detta är bara några tankar om hur det kan komma att gå, om den nu föreliggande propositionen avslås. Vad som verkligen kommer att ske är inte lätt att säga."¹⁶² Persson framhöll dock att riksdagen knappast skulle avstå från att uttrycka sin uppfattning i frågan.

Både Fahlanders och Perssons anföranden kommenterades av senare talare. Ernst Staxäng vände sig först till Ingvar Lindell i en kritisk replik: "Jag tycker nog att vår nye justitieminister använde ett väl starkt maktspråk i sina formuleringar".¹⁶³ Han kritiserade sedan Fahlander och sade att han med stor respekt lyssnat till många talare på motståndarsidan, men att det fanns ett undantag: "Jag kan dock inte förneka, att jag blev ganska betänksam, då jag hörde herr Fahlanders ganska provocerande anförande och frågor. Jag tycker nog att ecklesiastikministern alltför tjänstvilligt och alltför snabbt besvarade herr Fahlanders frågor."¹⁶⁴ Staxäng framhöll att han avstod från att kommentera Perssons svar till Fahlander: "Jag skall inte kommentera statsrådets svar, ty jag vill undvika en dispyt med statsrådet, såvida icke statsrådet själv tvingar mig därtill."¹⁶⁵ I detta sammanhang kan påminnas om att Staxäng vid den aktuella tidpunkten var ledamot av Sveriges riksdag.¹⁶⁶ Hans politiska engagemang omfattade alltså ytterligare arenor och hans kontakter med Persson begränsades inte till kyrkomötet. Staxäng visade med anförandet att han var kritisk mot statsrådet, att han ville undvika en dispyt men att han inte skulle dra sig för en sådan om statsrådet tvingade honom till det. Staxäng hänvisade sedan till Perssons relation till Svenska kyrkan och hur denna relation skulle påverkas om kyrkomötet gick emot "statsmakternas" förslag i ämbetsfrågan. Staxäng sade sig i en sådan situation vara: "förvissad om att blodsbandet mellan ecklesiastikministern och den svenska landsbygdens kyrko- och fromhetsliv är så stark, att han i en sådan situation icke ställer sig till förfogande för att hävda statens sekulariseringsintresse."¹⁶⁷ Kyrkan bör inte driva upp en konflikt, men måste ha rätt att uttala sin principiella hållning om kyrkans uppgifter. Staxäng påminde om att kyrkan i samband med religionsfrihetslagen fått löfte om att dess uppfattning i centrala frågor skulle respekteras. "Skulle statsmakterna efter så kort tid svika sin utfästelse i detta

¹⁶⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 89.

¹⁶¹ Där stod att "kvinna ej må utnämnas till prästerlig tjänst, om ej annat blivit bestämt i kyrkolags form".

¹⁶² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 90.

¹⁶³ Ibid., s. 95.

¹⁶⁴ Ibid., s. 98.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Staxäng var riksdagsledamot för Högerpartiet.

¹⁶⁷ Ibid.

avseende, kan givetvis läget i hög grad tillspetsas.”¹⁶⁸ Han uttryckte att han dock trodde att alla skulle verka för att undvika att ett sådant steg togs; när det gällde statsrådet skulle själva blodsbandet kanske komma att bli avgörande. Polariseringen mellan kyrka och from landsbygd på den ena sidan, och en sekulariseringsivrande statsmakt på den andra sidan, är här tydligt frammejslad. Genom att hävda att Persson alltför tjänstvilligt ställt sig till förfogande och besvarat Fahlanders frågor, framställdes statsrådet som en person med en maktposition som kunde komma att underordna sig andra, mindre legitima maktintressen än den fromma landsbygdens.

Axel Rubbestad menade, på liknande sätt som Staxäng, att riksdagen inte borde rösta för ett förslag som kyrkan av principiella skäl var emot: ”Min erfarenhet säger mig att riksdagen är mycket försiktig när det gäller att försöka pressa någons samvete”.¹⁶⁹ Ivar Hylander vände sig emot ett anförande tidigare under debatten, i vilket det hävdades att ett avslag skulle innebära att kyrkomötet trotsade regering och riksdag.¹⁷⁰ Hylander kritiserade det sättet att beskriva frågan och betonade att kyrkomötet hade att ta ställning till om prästämbetet fortsatt skulle utgöra ett undantag vid tillämpningen av behörighetslagstiftningen: ”Jag har svårt att tro, att riksdagen önskar, att det svaret skall ges under hot eller tvång. Det skulle efter min mening illa rimma med umgängesformerna i ett demokratiskt samhälle.”¹⁷¹ Inlägget är ytterligare ett exempel på att maktanspråk synliggjordes och inte var självklara och osynliga.

Giertz yrkade i ett av de avslutande inläggen under 1957 års kyrkomöte åter bifall till utskottets betänkande ”i övertygelsen att det otvetydigt ger det svar, som är det enda som i längden kommer att behandlas med respekt av statsmakterna, det på Guds ord grundade.”¹⁷² Han menade att ett land där kyrkan inte får avgöra sina inre frågor har ”hamnat på sidan om våra västerländska frihetstraditioner.”¹⁷³ Giertz jämförde, som tidigare kommenterats, Svenska kyrkans situation med den som rådde innanför järnridån. Avslutningsvis hänvisade han till statsmakten och den senares respekt för kyrkans rätt att följa kristna grundsatser.

Gustaf Adolf Danell beskrev 1958 sin vända när han mötte prästkandidater och hur han kände sig hågad i den nuvarande situationen att avråda teologie studerande från att låta prästviga sig. Hur skall en prästkandidat kunna avge prästlöften i en sådan kyrka? Vidare problematiserade Danell den framtida situationen: ”Kan det vara kärleksfullt att begära av unga prästkandidater, att de skall dagtinga med sin övertygelse? Vad skall det bli för präster som vunnit sin prästvigning genom att bryta

¹⁶⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 98.

¹⁶⁹ Ibid., s. 100 f. Axel Rubbestad (1888–1961) var representant för Karlstads stift och riksdagsman för Bondeförbundet.

¹⁷⁰ Anförandet som Hylander bemötte hölls av Gustaf Fahlander och denne hade sagt: ”Ty genom att förvägra kvinnan rätt till prästämbetet har man inte bara trotsat majoriteten av Sveriges kvinnor utan även regering och riksdag.” Ibid., s. 87.

¹⁷¹ Ibid., s. 111.

¹⁷² Ibid., s. 135.

¹⁷³ Ibid.

mot sitt samvete och sin insikt i Herrens bud?"¹⁷⁴ Hos Danell var de blivande manliga prästerna offer för den maktutövning som rymdes i beslutet i ämbetsfrågan. Hans inlägg kan förstås som ännu ett exempel på en maktkritik i form av en arena-utbrytning: Danell kunde kvarstå på sin position, men kritisera kyrkan inifrån. Också Giertz kommenterade situationen för prästkandidater. Han betonade 1958 att utskottet gjort mycket viktiga principuttalanden i frågan, men påtalade en oro inför framtida situationer: "Vad som i dag är tillåten tro och övertygelse kan inte i morgon förbjudas och förföljas. Kyrkan får inte göras för trång för dem som av samvetsskäl inte kan acceptera den föreslagna nya ordningen."¹⁷⁵

Motstånd

Statens direkta maktutövning över kyrkan benämndes kritiskt under samtliga tre kyrkomöten. Vid 1957 års kyrkomöte inledde två ministrar – ecklesiastikministern följd av justitieministern – debatten om ämbetsfrågan. Dessa efterträddes i talarstolen av biskop John Cullberg som talade för utskottet, samtidigt som han underströk att han inte instämde i utskottets principiella motivering. Han betonade kyrkans självklara frihet att utforma prästämbetet. Att påtala att något är självklart kan tyda på att det självklara upplevs vara ifrågasatt. En problematisering av i vilken grad kyrkan ägde frihet att ordna prästämbetet efter eget gottfinnande, framfördes alltså redan i det tredje inlägget i debatten: "Härunder har det dock alltid ansetts självklart, att kyrkan själv äger att utifrån sina egna förutsättningar bestämma över prästämbetets utgestaltung. Det har också varit den underförstådda förutsättningen för kyrkans förbindelse med staten, att kyrkans egenart i detta avseende respekterats."¹⁷⁶ Cullberg kommenterade att denna respekt fanns uttryckt i den kungliga skrivelsen och tolkade detta som en garanti mot att staten inte skulle ställa kyrkan i "ett tvångsläge, när det gäller hennes centrala, interna angelägenheter."¹⁷⁷ Tidigare hade Ingvar Lindell varnat för en ökad klyfta mellan kyrkomöte och riksdag om kyrkomötet röstade nej. Här besvarade Cullberg indirekt den varningen genom att kalla kyrkans frihet för den "ofrånkomliga betingelsen för ett fortsatt förtroendefullt samarbete mellan stat och kyrka."¹⁷⁸ I Cullbergs anförande utsades att samarbetet kunde komma att skadas och han hänvisade till ecklesiastikministerns utsaga om att statsmakten inte är villig att bidra till någon annan typ av tjänst än prästämbetet. Detta är, menade Cullberg: "beklagligt, inte minst ur ekonomisk synpunkt, men då måste denna genomföras på annat sätt, helt enkelt därför att den nu är nödvändig."¹⁷⁹ Detta kan uppfattas som en markering av kyrkans frihet gentemot statsmaktens ointresse av att driva frågan i annan riktning än prästtjänst. En annan ledamot beskrev kyrkans särart och den frihet

¹⁷⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 135.

¹⁷⁵ Ibid., s. 12.

¹⁷⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 9.

¹⁷⁷ Ibid., s. 7.

¹⁷⁸ Ibid., s. 9.

¹⁷⁹ Ibid., s. 11.

som därav följde: "Den svenska kyrkan är icke en statsinrättning, som riksdag och regering kan ordna efter behag."¹⁸⁰ En maktkritik blev i flera inlägg tydligt formulerad.

Anders Nygren berörde vikten av en särskild kyrklig tjänst för kvinnor och hur kyrkan hindrats från att inrätta en sådan. Nygren kontrasterade den svenska kyrkans situation mot kyrkan i Finland och synliggjorde hur statsmakternas uppfattning i frågan kunde förmodas utgöra ett fortsatt problem:

Här i Sverige har vi inte samma rörelsefrihet som kyrkan har i Finland. Här har vi från kyrkans sida gång på gång framställt förslag om ökad kvinnoinsats i kyrkan, men dessa förslag har inte fört till något. Och vi har idag av ecklesiastikministern hört, att det nog inte heller lönar sig mycket att vi kommer till statsmakterna med den frågan, eftersom de inte vill stödja den linjen utan den andra.¹⁸¹

Senare under debatten betonade Nygren vikten av att ge ett tydligt svar på förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor. Han menade att det förslag han förespråkade inte stängde för en fortsatt diskussion mellan kyrka och statsmakt. Istället hade förslaget "lagt upp diskussionen på ett för kyrkan acceptabelt plan" så att diskussionen blev meningsfull för kyrkan.¹⁸² I Nygrens anförande rymdes försök till en premissomformulering; istället för att acceptera de premisser den statliga makten uppsatt för diskussionen, formulerades andra. Kyrkan och statsmakten framställdes också som två skilda arenor med skilda maktordningar, där Nygren hade frihet och makt att formulera premisser och frågeställningar på sin arena, på ett sätt som stod i motsättning till den andra arenans anspråk. Nygren framhöll, kanske för att något mildra den underliggande kritiken, att man inte ska se Kungl. Maj:t som en fiende till kyrkan och återopade personliga erfarenheter av detta: "jag har alltid från Kungl. Maj:ts sida både i ecklesiastikdepartementet och i justitiedepartementet funnit, att när man väl har fått klart för sig att någonting verkligen är av väsentlig vikt för kyrkan, så har man tagit hänsyn därtill och gjort det på ett ofta tillmötesgående sätt för att göra det bästa för kyrkan."¹⁸³ Nygren omnämnde här de departement vars statsråd deltog under kyrkomötet och framställde därmed en förväntan om att dessa kunde tillmötesgå kyrkans önskemål. Han menade att utgångspunkten i utredningen som lagts fram inte var grundad på kyrkans innersta väsen eller organiska uppbyggnad, och därför skulle kyrkomötet säga nej. Det väsentliga för utredaren av frågan om kvinnans behörighet till prästerlig tjänst hade, enligt Nygren, istället varit en anpassning till behörighetslagen och andra borgerliga normer, inte respekten för kyrkans särart. Nygren kommenterade också att hotfulla tongångar förts fram vid

¹⁸⁰ Gunnar Forkman. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 69.

¹⁸¹ Ibid., s. 55. Frågan om en särskild tjänst för kvinnor i Svenska kyrkan hade varit uppe till diskussion vid flera biskopsmöten och varit föremål för av biskopsmötet tillsatta utredningar bl.a. 1920 och 1952. Christer Pahlmblad gör i artikeln "Kyrkomöte, läroämbete, demokrati", sidorna 375–418, en jämförelse mellan kyrkomötena i den svenska och den finska kyrkan avseende organisation och befogenheter.

¹⁸² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 123.

¹⁸³ Ibid.

flera tillfällen under debatten. Men detta var av mindre intresse, framhöll han. Kyrkomötet hade att svara på hur man ser på problemet, inte på om kyrkomötet var ängsligt. På detta sätt kunde Nygren synliggöra att han uppfattat förekomsten av hot, samtidigt som han markerade att han inte oroades av detta eller fann hoten särskilt betydelsefulla. Tidigare hade Staxäng fört ett liknande resonemang om att han valde att inte gå in i en dispyt med statsrådet, men samtidigt inte uttryckte någon fruktan för att göra så.

Gustaf Adolf Danell kommenterade att det förekommit både gyckel och hotelser i ett par anföranden, vilket han tolkade som brist på argument. Som en ringa hotelse betecknade han att Kungl. Maj:t inte skulle ge stöd till inrättande av en särskild kvinnlig tjänst om kyrkan röstade emot förslaget om kvinnliga präster. "Det är kanske i själva verket en lyckosam väg, som statsrådet därmed anvisar den svenska kyrkan, nämligen att mer och mer börja ordna sina egna angelägenheter själv."¹⁸⁴ Till de andra hotelserna hörde att kyrkan skulle tappa medlemmar, vilket Danell inte trodde skulle bli fallet. Tvärtom berodde tomma kyrkor i Sverige på att Guds ord inte förkunnas fullt och klart: "Det har kommit in människolärer i stället, och då tröttnar människorna."¹⁸⁵ Står kyrkan fast kommer människor istället att dras dit. Danell tog också upp hot om indragen vetorätt och hot om kyrkans skiljande från staten:

Det är icke vi som fruktar detta. Jag vet att många, många i landet skulle räta på ryggen, känna en renare och klarare luft omkring sig, känna en starkare frimodighet i arbetet, om vi hade större frihet att ordna våra egna angelägenheter, om det inte längre vore så, att man, till och med när det gäller en liten, liten ändring i en rubrik i handboken, måste gå den långa, långa vägen genom en underdånig skrivelse till Kungl. Maj:t.¹⁸⁶

I Danells anförande används upprepningar för att förstärka bilden av att många i kyrkan ville ha ökad frihet. Att en liten, liten ändring i en rubrik i handboken föranleder en lång, lång byråkratisk process framställs som ett tydligt tecken på kyrkans ofrihet och innebar ett direkt ifrågasättande av statlig maktutövning på detaljnivå.

Bo Giertz kallade 1958 förslaget ett sätt för statsmakterna: "att på billigaste vis lösa en fråga, som har börjat bli infekterad."¹⁸⁷ Här antyddes att det fanns mer kostsamma lösningar, men att statsmakterna valt en billig. Teologen Hjalmar Lindroth citerade ett anförande som Ragnar Edenman höll i den andra kammaren den 19 mars 1958, där denne talat om statskyrkan: "Även prästämbetet i den bemärkelsen är ett ämbete, för vilket vi anser att det skall gälla samma behörighetsvillkor som för övriga statliga

¹⁸⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 107.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid., s. 135.

¹⁸⁷ Ibid., s. 13.

tjänster”.¹⁸⁸ Lindroth kommenterade detta yttrande: ”Detta är en konsekvent och klar ståndpunkt av en politiker. Är kyrkans ämbete rätt och slätt en statstjänst, så följer av rättvisekravet och principen om allas likhet inför lagen att alla därtill skickade kvinnor såväl som män skall äga behörighet till detta ämbete.”¹⁸⁹ Lindroth menade att frågan också kunde ses som en kvinnosaksfråga. Om riksdag och regering drev likställighetskravet uppifrån kunde undersåtarnas krav på det samma sägas drivas genom olika kvinnoorganisationer: ”Det är likställigheten mellan man och kvinna i samhället, som dessa i olika ordalag kräver.”¹⁹⁰ Ses prästämbetet som ett vanligt yrke är dessa krav självklara och likhet inför lagen ska gälla. Detta beskrev Lindroth som så självklart att det inte behövde upprepas mer i debatten. Att avföra frågor om jämställdhet och politiska anspråk från den fortsatta debatten kan ses som ett sätt att föra över denna till en teologisk diskurs där andra maktförhållanden och föreställningar om könsordningar rådde.

Under debattens slutskede 1958 talade kyrkliga företrädare om direkt hot och tvång från statsmakternas sida.¹⁹¹ Det uttrycktes vid detta tillfälle också önskemål om att kyrkan skulle få en ökad frihet från statlig inblandning. Också andra maktanspråk än de som staten riktade mot kyrkan blottades och ifrågasattes under kyrkomötesdebatterna. Många lekmän positionerade sig tydligt som just lekmän och betonade att de stod utanför de kyrkliga hierarkierna. Flera lekmän markerade tydligt att de och de andra lekmännen, tillhörde en i sammanhanget underordnad hierarki och därför inte hade befogenhet att fatta beslut i vissa lärofrågor.

Det finns också exempel på att lekmän framhöll makt och ansvar inom sina civila professioner, och därmed uppställde en parallell hierarki till den som innehades av biskopar och präster. I debattens slutskede 1958 uttryckte exempelvis juristen Sven Lampers avvikande uppfattning mot den tidigare talaren och juristkollegan Åke Hassler, angående bevisbördan: ”Jag ser den saken på helt annat sätt, och jag beklagar att jag i detta hänseende måste avvika från professor Hassler, som är min lärare i processrätt och till vilken jag står i tacksamhetsskuld för en ”spets” på processrättsbetyget.”¹⁹² Kommentaren bekräftade Lampers och Hasslers legitimitet att föra juridiska resonemang och lyfte fram en särskild och hierarkisk relation mellan dem.

¹⁸⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, 30. Hjalmar Lindroth (1893–1979) var professor i teologi (dogmatik) och präst. Han representerade den teologiska fakulteten vid Uppsala universitet.

¹⁸⁹ Ibid., s. 30.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Exempelvis talade Theodor Brunnander om hur ”våldsamt och hänsynslöst man har angripit motståndarna till kvinnliga präster, medan dessa ännu haft lagen på sin sida”, och varnade sedan för att lagförslaget skulle användas för att tvinga motståndarnas samveten. Ibid., s. 140 f. Frågan om maktrelationer mellan Svenska kyrkan och staten, också i samband med ämbetsfrågan, finns analyserade i Carl Arvid Hessler, *Statskyrkodebatten*. Stockholm: Almqvist & Wiksell 1964.

¹⁹² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 120. Med bevisbördan avses här vem som hade att bevisa om ämbetsreformen var riktig eller inte.

Lampers återkom ytterligare en gång till Hassler: "Nu sade emellertid professor Hassler – jag måste återkomma till min lärare – igår någonting som givetvis var riktigt; en professor i juridik kan ju inte säga något som är direkt oriktigt, i varje fall icke när det gäller juridik."¹⁹³ Även om tonen denna gång kan uppfattas vara ironisk bekräftar kommentaren Hasslers och Lampers expertgemenskap och hierarkin dem emellan. Lampers namngav sedan kyrkomötets närvarande domare – som alltså i detta sammanhang var lekmän – och beskrev de problem biskoparnas oenighet i ämbetsfrågan skulle kunna innebära i de fall manlig prästs vägran att samarbeta med kvinnlig präst ledde till åtal.¹⁹⁴ Eftersom det handlade om en lärofråga skulle domare kunna komma att behöva rådfråga biskoparna i dessa ärenden: "För oss tre domare här i kyrkomötet kommer det då som bekant att ställa sig litet olika. Borgmästare Rappe och jag kommer att få en viss uttolkning, medan borgmästare Bjerström kanske får en annan."¹⁹⁵

Lampers hänvisade till en situation där domare hade makt, samtidigt som de kunde komma att bli beroende av biskoparnas kunskap för att rätt kunna utöva denna makt. Genom att framhålla att biskoparna inte kunde ge en enhetlig tolkning fungerar Lampers kommentar delegitimerande. Lampers tillhörde inte den prästerliga brödragemenskapen, men agerade som jurist och domare på en arena där han var överordnad biskopar och präster. Här hävdades den egna gruppens ställning och att det kyrkliga brödraskapets överordning hade avgränsad räckvidd. Samtidigt betonades ett beroende av biskoparnas uttydning i lärofrågor. Biskoparna framställdes alltså som överordnade, samtidigt som de kritiserades för att brista i fråga om att kunna ge de entydiga tolkningar i en lärofråga som domarna kunde komma att behöva. Inlägget kan tolkas som ett uttryck för en manlig hierarkis ovilja att helt underordna sig en annan manlig hierarki.¹⁹⁶

¹⁹³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 124.

¹⁹⁴ Lampers framhöll att domarna vid kyrkomötet var oeniga i sakfrågan, men att de var eniga på följande punkt: "att vi med största oro emotser den eventualiteten att behöva döma väl förtjänta och nitiska prästmän – biskopar eller andra – till böter, suspension eller avsättning för att de i denna fråga har samma uppfattning som kyrkan haft under nära 2000 år och enligt min mening alltjämt kommer att ha, vad kyrkomötet än beslutar." Ibid., s. 125.

¹⁹⁵ Ibid., s. 124 f.

¹⁹⁶ Om hur manliga hierarkier konkurrerar med varandra och vad som händer när kvinnor kommer in i ett tidigare mansdominerat yrke, se ex. Anders Ottosson, *Sjukgymnasten – Vart tog han vägen?: En undersökning av sjukgymnastyrkets maskulinisering och avmaskulinisering 1813–1934*. Diss., Göteborgs universitet, 2005. Lampers position är komplex, då han betonade att kyrkomötet, på grund av lekmannaombud, inte hade auktoritet att vägleda domare i tolkning av lärofrågor. Lampers var själv samtidigt både domare och lekmannaombud. Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 125.

Lydnad

Lydnadsbegreppet är komplext och kan ingå som en del i teorier om makt.¹⁹⁷ Det aktualiserar en rad maktrelaterade frågor: Vem ska lyda, vem ska lyd, handlar lydnad om underordning som är frivillig eller påtvingad, vem väljer man att underordna sig och vilken makt vägrar man att underordna sig? Lydnad har också kopplingar till maskulinitet och militära, hierarkiska strukturer. Historikern Anders Ahlbäck beskriver, i sin studie om manlighet och nationalism, hur samband mellan lydnad och manlighet konstruerades: "De egenskaper och beteenden befälet önskade se hos manskapet, lydnad och underkastelse i olika former, nykterhet och "sedlighet" framställs som manliga genom att på olika sätt kopplas samman och associeras med det manligaste man kan tänka sig: soldaten, krigaren, den dödsföraktande krigaren i stridens hetta."¹⁹⁸ Men lydnad anknyter också till kristna förhållningsregler och till frågan om hustavlans över- och underordningsanvisningar. Med Jesus som förebild är en långtgående lydnad ett kristet ideal. Samtidigt som lydnad kan vara ett uttryck för tvång och vanmakt, kan det också höra samman med mod och ingå i klassiska soldat- och mansideal. Komplexiteten speglas av att lydnad i kyrkomötesdebatterna både kunde framställas som önskvärd och klandervärd. I vissa situationer var det rätt att lyda, i andra situationer var det riktiga att vägra lyda. Lydnad användes i sammanhang som handlade om mod och protester mot överheter som betraktades som orättfärdiga, men begreppet användes också för att tala om barns och tjänares önskvärda lydnad. "Lydnad", ofta sammanflätad till ekvivalenskedjor med begrepp som "bundenhet" och "trohet" mot bibeln, kyrkans organisering och tradition var vanliga argument för ett fortsatt exklusivt manligt prästämbete. Främst stod bibelordet i centrum för lydnaden och det fanns olika förhållningssätt till denna lydnad. Roland Paulsens uppdelning i fyra typer av lydnad kan appliceras på de positioner som förekom under kyrkomötet.¹⁹⁹ För den som inte ser något alternativ till sakernas tillstånd beskriver Paulsen positionerna "funktionell dumhet" respektive "cynism" som möjliga förhållningssätt. Kraven på lydnad leder till förtvivlan för den som ser att det finns bättre alternativ än det hon eller han tvingas lyda. Den som menar att det enbart finns sämre alternativ och att det därför är bra att lyda, intar en *auktoritaristisk* position. Under kyrkomötesdebatterna motiverades vikten av lydnad, också till något personen själv egentligen inte förstod meningen med, på olika sätt. Ett motiv var att ämbetets könsordning svarade mot könsolikheten i skapelseordningen. Ett annat motiv utgjordes av hänvisningar till negativa exempel på vad som hänt i fall av olydnad.

¹⁹⁷ Ett resonemang om lydnadsbegreppets underteoretisering förs i Roland Paulsen, "Lydnadsmodus på Arbetsförmedlingen – En kontextualisering av funktionell dumhet." *Arbetsmarknad & Arbetsliv*. Vol. 21, no. 2 (2015): s. 42–57.

¹⁹⁸ Anders Ahlbäck, *Den beväpnade manligheten: Kön och nationalism i det mellankrigstida Finlands värnpliktsarmé, 1919 – 1939*. Åbo akademi, 2006, s. 165.

¹⁹⁹ Paulsen, "Lydnadsmodus på Arbetsförmedlingen", s. 42–57.

Ernst Staxäng gjorde 1957 åtskillnad mellan vilka instanser en kristen hade att visa trohet. När det handlade om troheten mot bibeln kunde varken världsliga eller kyrkliga institutioner rösta och fatta beslut i sådana frågor. Staxäng delegitimerade domkapitel och kyrkomöten i denna fråga; de hade inte auktoritet att besluta. Staxäng menade att åsiktsskillnaderna inte gick mellan olika kristna grupper, i sammanhanget nämner han låg-, gammal- och högkyrkliga grupperingar: "den stora skiljelinjen går mellan dem som är bundna vid Skriftens ord och dem som icke är bundna härav."²⁰⁰ "Bundenhet" antyder en lägre grad av valbarhet än lydnad, och Staxäng kan därför tolkas som att det inte föreligger olika möjliga ställningstaganden i frågan. Denna uppdelning mötte givetvis kritik från kyrkomötesledamöter som hade en annan uppfattning i ämbetsfrågan än Staxäng, men vilka i likhet med honom menade sig vara trogna bibeln.

1958 betonades vikten av lydnad i flera anföranden. Hjalmar Lindroth menade att en reformatorisk åskådning innebar att bibeln var kategoriskt, ovillkorligt och förbehållslöst förpliktande: "Kalla en sådan bibelsyn lagisk, så är den reformatoriska åskådningen detta. Kalla den bokstavsträldom, så är den reformatoriska åskådningen detta."²⁰¹ Men Lindroth menade att denna hållning rymde en frihet "som innebär att vi ställs utanför oss själva och helt enkelt placeras på Guds ord och löften."²⁰² Detta är ett exempel på en orienterande metafor. Källdomänen, alltså det metaforiska uttryck som ska underlätta förståelsen av måldomänen, är att ställas utanför sig själv och placeras på en stabil grund. Måldomänen handlar om lydnad och frihet, vilket kan synas vara en paradoxal förening. Här sker en mappning av domänerna "ställas utanför sig själv/placeras" och "lydnad/frihet".²⁰³ Lindroth utvecklade detta resonemang: "Att bli så fri från sig själv, från sina egna tankar, meningar, hänsyn och villkor är att bli fri från den verkliga lagiskheten i reformatorisk mening och från den verkliga träldomen."²⁰⁴ När jaget framställs som trångt – vilket görs genom upp-räkningen av allt som binder – framstår det som en frihet att ställas utanför sig själv och placeras på Guds ord. Att lyda, också det som går emot egna uppfattningar, behöver inte självklart uppfattas vara ett uttryck för frihet. Men genom att använda en metafor om ändrad position och en stabil grund framställde Lindroth istället bristen på lydnad som en instängd och ofri hållning.²⁰⁵

²⁰⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 96.

²⁰¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 35.

²⁰² Ibid.

²⁰³ *Mappning* innebär att element från källdomänen sammanlänkas eller projiceras över till måldomänen. Se kapitel 3, "Teoretiska ansatser och redskap för analys", s. 82 ff.

²⁰⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 35.

²⁰⁵ Annika Borg konstaterar en liknande tankefigur hos Anton Fridrichsen, i dennes analys av 1 Petrusbrevet. Hos Fridrichsen handlar det om hur den svaga kvinnan uppnår frihet genom att underordna sig mannen: "Underordningen blir också en slags frihet, då hon förlorar sig själv om hon emanciperar sig från mannen." Annika Borg, *Kön och bibeltolkning. En undersökning av*

Axel B. Svensson betonade frågans allvar, då den handlade om ifall Svenska kyrkan skulle överge lydningen för Guds ord eller inte. Han hämtade exempel från Gamla testamentet som visade hur det gick illa när folket var olydigt och därigenom drog på sig Guds dom. Gick beslutet om kvinnliga präster igenom skulle helgsmålets klockklang komma att få ett annat ljud, menade Svensson: "Det är någonting som har råkat dö här i landet. Vad är det för någonting? Jo, den gammaldags lydningen för Guds, Den Högstes ord, som är oss givet."²⁰⁶ Lydningen personifierades genom att framställas som något som kan dö, inte bara som något som kunde upphöra. Ragnar Ekström talade om den kyrkliga traditionen: "Den är kyrkans trohet mot vad den mottagit och dess trohet mot en Herre, som den väntar tillbaka!"²⁰⁷ Ekström vände sig mot att det skulle handla om lagiskhet när lagen tas i evangeliets tjänst: "Den, som hör Kristus till, är frigjord från fruktan för lagens fördömelse och vill såsom ny människa med glädje gå de vägar som Kristus anvisar. Detta är ingen lagiskhet, ingen fariseism, det är helt enkelt villig och glad lydning."²⁰⁸

Ett annat argument för lydning anfördes av Sven Lampers, som beskrev att en präst ofta fick gå med tunga dödsbud till församlingsbor; "polisen anmodar honom att göra det. En hel familj har kanske blivit utplånad genom någon olyckshändelse, eller familjeförsörjaren är borta. Då möter prästen frågan: 'Varför?'"²⁰⁹ I en sådan situation var det avgörande att hålla fast vid tron på Gud och att Guds tankar inte är människotankar. Lampers menade att man på samma sätt kunde svara dem som ställde frågor om kvinnliga präster: "Det är Guds vilja, och han vet bättre än vi".²¹⁰ I anförandet betonades att både de som tillhörde det allmänna och det särskilda prästadömet borde svara på samma sätt. Lampers återkom till frågan om lydning och ansvar i ämbetsfrågan: "'Fråga inte mig. Det är inte jag utan Herren Jesus som gör det.' Hade han inte sagt det, skulle jag aldrig ha sagt nej. Han får ta ansvaret; och det tycker jag också att en präst kan säga."²¹¹ Utsagan kan ses som ett uttryck för den form av lydning som kallas "auktoritarism".²¹² Inget bättre förhållningssätt till det förväntat åttlydda finns, däremot sämre. I Lampers svar kan också ses en hållning som försvarar

hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet. Diss., Uppsala universitet, 2004, s. 140 f.

²⁰⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 42.

²⁰⁷ *Ibid.*, s. 111.

²⁰⁸ "Villig och glad" är en hänvisning till Efesierbrevet (här 6:7), vilket utgjorde en del av hustavlans i Luthers lilla katekes. I denna uppmanades slaven tjäna "villigt och glatt". Bo Giertz anspelade på samma bibelställe i sin genomgång av den kristna vardagens plikter och hänvisar till "tjänaren eller barnen som lyder glatt och villigt för Herrens skull." Citaten visar att anspelningar på hustavlans, med dess rollfördelning i hem och samhälle, förekom under ämbetsdebatten 1958.

²⁰⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 123.

²¹⁰ *Ibid.*, s. 123.

²¹¹ *Ibid.*, s. 123 f.

²¹² Roland Paulsen, "Lydningens modus på Arbetsförmedlingen – En kontextualisering av funktionell dumhet." *Arbetsmarknad & Arbetsliv*. Vol. 21, no. 2 (2015): s. 42–57.

utan att försöka förklara varför manligt kön var av avgörande betydelse för att inneha prästämbete.

Elis Franzén såg frågan om behörighet till prästämbetet som en fråga om lydnad och positionerade sig som en av de vanliga bibelläsarna. Här finns åter en polarisering mellan de som lydde bibelordet och en opinion som inte företrädde denna lydnad: "Såsom vi vanliga bibelläsare ser det – och måste se det – är det helt enkelt en fråga om *lydnad*, inte för folkmeningen, som här anser sig göra Gud en tjänst, utan lydnad för husbonden. "Har jag inte lov att göra som jag vill i det som är mitt?" frågade husbonden i liknelsen om arbetarna i vingården."²¹³ Franzén talade också om "den enkla svåra lydnaden tvärt emot allt förnuft" som något som utmärkte Kristus: "Det finns ingen oklarhet här. Vi har Guds Sons föredöme. Vi bygger inte bara på enstaka bibelord. Han var lydig intill döden, ja intill döden på korset. Han var lydig det som stod skrivet".²¹⁴ Franzén upprepade talet om lydnad inför ordet: "Lydnad för det bokstavliga ordet är Guds vilja, hur dåraktigt det än må synas oss."²¹⁵ Lydnaden var här inte bara något som inte förklarades, den gick direkt emot mänskligt förnuft. Franzén påminde om att det ständigt var en strid kring Guds ord och ställde Guds ord mot förnuftet: "Valet står mellan vårt förnuft, vad vi tycker, och Guds ord som uppenbarelsen av Husbondens vilja."²¹⁶ I anslutning till Ernst Staxäng såg han tydliga skiljelinjer i debatten och uttryckte tacksamhet över att dessa var tydliga: "Det är en välsignad sak att vi äntligen fått klara linjer."²¹⁷ Liksom tidigare Staxäng betonade Franzén också att det andliga regementet stod inför en högre instans: "Istället för folklig nyskapelse måste vi bibeltrogna där sätta något annat, nämligen vad Gud förordnat, vad som är Herrens bud. Och istället för anpassning måste vi sätta helt enkelt lydnad."²¹⁸ Franzén lyfte fram enkelhet, den enkla svåra lydnaden inför sådant man inte förstår och beskrev sig som en vanlig bibelläsare. Han riktade sig också till grupperingen "vi bibeltrogna", vilket i samma mån torde fungera exkluderande för de personer som inte hade samma uppfattning i ämbetsfrågan, vilka därmed var "de icke bibeltrogna". Detta kan vara ett sätt att försöka ifrågasätta att ämbetsfrågan var komplex och handlade om olika och likvärdiga tolkningar av bibelord: För en vanlig bibelläsare fanns i denna fråga inga oklarheter eller anledning till anpassning, det räckte med lydnad. Här återfinns ännu ett exempel på att försöka stänga ett mångtydigt begrepp och göra det öppet enbart för en tolkning.

Gustaf Adolf Danell beskrev lydnadshierarkierna, när han kommenterade den del av debatten som handlade om juridiska konsekvenser av reformen. Han menade att en präst först och främst var skyldig att lyda Guds ord, inte ett kyrkomötesbeslut som strider mot detta. De som ifrågasatte detta upprepade den gamla frågan: Skulle då

²¹³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 130.

²¹⁴ Ibid., s. 131.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., s. 132.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid., s. 131.

Gud ha sagt?²¹⁹ Danell argumenterade utifrån Luther och menade, i likhet med Franzén, att det bara handlade om att lyda det som är sagt, man behöver inte förstå befallningarna. Man behövde inte heller motivera befallningarna utifrån kärleksbudet eller någon annan princip. Den som inte lyder förnekar Herren, Jesus säger att den som älskar honom ska hålla hans bud: "Detta måste gälla även de bud som apostlarna förmedlat till oss. Om de sedan stå i evangelierna eller inte, spelar ingen som helst roll. Om aposteln säger, att det är Herrens bud, är det Herrens bud i kraft av hans apostoliska auktoritet, bakom vilken står Kristus själv."²²⁰ Danell bemötte invändningar om att detta inte skulle gälla i samtidens nya samhällsstruktur. I sammanhanget kom han att tänka på barn som inte ville lyda sina föräldrar utan att först ha frågat varför.²²¹ Att ställa frågan varför och begära att förstå kontrasterade Danell mot Marias hållning: "Den främsta kvinnan i hela bibeln och hela kristenheten gjorde inte så. Hon svarade Herrens sändebud: "'Se, jag är Herrens tjänarinna. Ske mig såsom du har sagt.'"²²² Ormens ifrågasättande – Skulle då Gud ha sagt? – ställdes mot Marias lydnad utan frågor.

Elis Malmeström beskrev att orden i Första Korinthierbrevet 14, insatta i ett större sammanhang, varit avgörande för hans ställningstagande. Han sade sig ingalunda vara ensam om detta. Han hade inte ändrat sin bibelsyn, blott nått större klarhet. Han menade att Pauli ord gick tillbaka på Herren själv och en levande tradition från honom. "Innan jag företar mig någonting med detta ord har jag faktiskt att lyda det, såsom hos oss har skett allt intill nu."²²³ Malmeström fortsatte sitt resonemang: "Och skulle ordet vara blott sannolikt, vilket jag för egen del icke håller före, skulle jag likväl hellre lyda det än låta någon dagens makt stå över det ordet, relativiserande eller nedbrytande. Ty ur en sådan lydnadshandling vet jag, att evangeliets glädjekraft går fram även om skilda svårigheter synes hopa sig."²²⁴

Giertz tog upp frågan om lydnad under två av sina anföranden 1958. Dels talade han om "tjänaren eller barnen som lyder glatt och villigt för Herrens skull" som exempel på hur lydnaden i det kristna vardagslivet tar sig ut.²²⁵ I ett senare anförande under samma kyrkomöte beskrev han att evangeliet stod utanför kraven på bevis och att den som följer, tror och lyder detta ord kommer förstå utan att behöva bevis:

I stället bjuder han oss att tro sitt ord, sådant som han sänt det till oss. Han lägger inte bevisningen vare sig i det som en historiker eller jurist kallar för bevisning, utan han lägger det i Ordet självt. Och om någon följer detta Ord, tror det och lyder det och

²¹⁹ Detta är en anspelning på 1 Mos. 3:1, där ormen frågar Eva om de inte får äta av trädens frukter i lustgården.

²²⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 133.

²²¹ Ibid., s. 133.

²²² Ibid.

²²³ Ibid., s. 142.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid., s. 11.

alltså gör Guds vilja, det är då, säger Jesus, som han skall förstå om denna lära är från Gud.²²⁶

Ordet kan inte nalkas med kritiskt sinne och krav på bevis utan istället enbart med bön om att höra och kunna lyda. Indirekt antyds att den som inte delar Giertz uppfattning i sakfrågan inte har förstått Guds lära. Giertz beskrev också hur reservanterna resonerat: "Ståndpunktstagandet i denna fråga kommer som en konsekvens av att man lärt sig att lita på Ordet, finna svar i Ordet och förtrösta på Ordet under gångna år."²²⁷ Han beskrev hur lydnaden lett till flera avgörande viktiga erfarenheter inom trons område och var en förutsättning för att kunna förstå om denna lära är från Gud, vilket kan uppfattas som en form av cirkelresonemang. Giertz syn på lydnad ligger nära ett auktoritaristiskt förhållningssätt.

De som var för ett kvinnligt prästämbete ställde sig kritiska till att de påstods visa olydnad inför Guds ord. 1957 betonade prästen Einar Svensson, som själv var emot förslaget av praktiska skäl, att också han prövat frågan mot bibeln och sina prästlöften.²²⁸ Han motsatte sig själva beskrivningen av var skiljelinjen gick mellan de olika uppfattningarna: "Det är väl här endast fråga om olika tolkningar av Skriftens innehåll, icke fråga om bibeltrohet eller icke."²²⁹ Olle Nystedt gjorde en kort deklARATION, i vilken han vände sig emot den beskyllning som riktats mot dem som inte delade utskottets motivering. Han framhöll att han inte tog lätt på bibelns ord och att han höll sina prästlöften. Han sade sig stå på bibelns grund och kritiserade att det utdelades tvärsäkra "domar kristna bröder emellan".²³⁰

I en replikväxling 1958 mellan två personer med motsatta uppfattningar i ämbetsfrågan, riktade Carl Ernst Göransson en protest mot Ernst Staxäng. Staxäng hade i sitt anförande dragit en gräns mellan de som kände sig bundna av bibelns ord och de som inte kände sig bundna. Göransson menade att detta kättarstämplade dem som var för ett prästämbete för kvinnor:

Vi har fått ett styng i ryggen i dag av herr Staxäng, som när han tror sig kunna dra gränsen mellan ja- och nejsägare har den enkla linjen, att de, som röstar mot kvinnliga präster, känner sig bundna av Skriften och de, som röstar för kvinnliga präster, icke känner sig bundna av Skriften. Det skulle alltså vara att diskvalificera denna senare meningsriktning inför hela folket. Detta är inte bara att förneka uppriktigheten i reservanternas egen skriftliga deklARATION till kyrkomötet utan också att stämpla oss som kättare.²³¹

²²⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 149.

²²⁷ Ibid., s. 150.

²²⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 109 f. Einar Svensson (1903–1984) var kontraktsprost i Växjö stift.

²²⁹ Ibid., s. 109.

²³⁰ Ibid., s. 130. I detta anförande instämde Axel Ljungbeck, Einar Svensson, Hjalmar Nestor, Sigfrid Ringsjö, Gustaf Fahlander, Ragnar Lundqvist, Gunnar Lagerberg, Åke Hassler, Sven Svenningsson, Karl Johan Hedberg, Sven Turén, Edvin Gustafsson, William Gripmark, Gunnar Svensson, Albert Nilsson och Olof Emil Karlsson.

²³¹ Ibid., s. 120.

Staxäng genmälde mot detta att det inte låg något dömande i det han sagt om att vara bunden eller inte bunden av skriften, det handlade istället om ett konstaterande. Göransson kommenterade att särskilda utskottet hela tiden återkom till 1 Korinthierbrevet och han ställde frågan om det inte var godtyckligt att lyda vissa föreskrifter medan andra lämnas helt utan beaktande.²³²

Sven Svenningsson menade att de flesta som röstade ja gjorde det utifrån troheten mot Kristus och evangeliet, och såg faror i en alltför fundamentalistisk bibelsyn.²³³ Lauritz Schöldtz varnade för att traditionens kedja kan bli en boja och han gjorde följande uppmaning: "man bör ägna sig åt att lyda vad Kristus har sagt i stället för att tolka vad han inte, så långt vi vet, har sagt."²³⁴ Här används en negativ metafor för att beteckna något de flesta beskrivit i termer av obruten och rik: traditionen. Svenningsson vände också på lydnadens riktning och visade på att begreppet gick att tolka på olika sätt; elementet var fortfarande ett element, öppet och inte stängt.

Helge Ljungberg intog en förmedlande hållning i frågan om lydnad. Fast han var för kvinnliga präster ville han inte medverka till att i kyrkolagen skriva in sådant som många kristna uppfattade vara en olydnad mot Guds ord. Han ville istället välja en mildare skrivning. Ljungberg kommenterade att ecklesiastikministern under föregående dags debatt jämfört denna försiktigare hållning med att Pilatus tvådde sina händer. Ljungberg sade sig kunna förstå den invändningen, men betonade att man också måste ta hänsyn till en "folklig psykologisk reaktion."²³⁵ Reaktionen beror inte bara på vad man säger utan också hur man säger det: "Om vi därför här kan säga samma sak i en mildare form, som, såvitt jag förstår, måste väcka mindre anstöt på vad jag brukar kalla nejsägarsidan, förstår jag inte, varför man inte skulle välja den vägen."²³⁶

Gert Borgenstierna beskrev det som att motståndarna rörde sig sicksackvis i bibelfrågan:

Understundom säger man, att man böjer sig för Skriftens ord enbart av den anledningen att det står där. Understundom åsidosätter man somliga av Skriftens anvisningar och behåller endast sådana som man finner vara uttryck för en helt nytestamentlig åskådning. I det senare fallet har man tydligen gått med på att det finns skillnader mellan centralt och icke centralt.²³⁷

Lydnadsbegreppet ingick i en diskursiv kamp om ämbetsdebattens mest centrala begrepp: "bibeltrogen". Olika åsiktsriktningar försökte från talarstolen övertyga om att deras hållning var den mest bibeltrogna. Inom lydnadsdiskursen rymdes en rad olika versioner, som exemplen ovan visat. Lydnad utan att förstå eller förklara, lydriad

²³² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 119.

²³³ Sven Svenningsson (1907–1979) var rektor och representant för Göteborgs stift.

²³⁴ Lauritz Schöldtz, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 116. Schöldtz refererade till "riksprosten", vilket torde avse prästen Adolf Kloo (1878–1972).

²³⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 118.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid., s. 28.

som en frihet, lydnad som en konsekvens av tillit, barns lydnad, Marias lydnad, bibelläsarens lydnad och lydnad som en källa till glädje, förståelse, fasthet och kraft. De som förespråkade ett prästämbete öppet för kvinnor talade också om lydnad, men använde begreppet *frihet* annorlunda. Det handlade hos dem om evangeliets frihet att söka nya former, inte om individernas frihet att lyda.

Misstänksamhetens diskurs

1938 uttrycktes vid flera tillfällen en direkt misstanke om att det fanns dolda avsikter bakom den nya kyrkliga tjänsten för kvinnor. Misstänkarna handlade om att det hela egentligen hade som avsikt att leda till ett öppnat prästämbete för kvinnor, även om detta inte sades rakt ut. Av naturliga skäl förekom denna misstänksamhet inte vid de två senare kyrkomöten, där frågan direkt handlade om att öppna prästämbetet för kvinnor. Där rörde istället misstron hur framtida möjligheter att verka i Svenska kyrkan skulle komma att utvecklas för dem som motsatte sig ett prästämbete för kvinnor. Bland annat uttrycktes oro för att politiska hänsyn skulle styra valet av biskopar och att präster, vilka följde sitt samvete i denna fråga, kunde komma att lagföras för tjänstefel.

Prästen Erik Meurling noterade 1938 att utskottet sagt att tiden inte "nu" är mogen för kvinnliga präster.²³⁸ Han fruktade att tiden sedan kunde komma att uppfattas vara mogen och att kyrkomötet då kunde ställas inför ett sådant förslag från Kungl. Maj:t.

Carl Thölén uppfattade att förslaget syftade till "ett fördolt prästämbete" för kvinnor.²³⁹ Han använde ordspråket om det dunkelt sagda och dunkelt tänkta, men menade att det i fallet med motionen fanns en klar tanke, även om den var dunkelt uttryckt: "Ty den klara tanken är, att kvinnan skall hjälpas fram till prästämbetet i svenska kyrkan, men det anses för närvarande icke vara lämpligt att klart uttala den tanken, och därför blir det en dimbildning, som kan försvaga synen: man talar om en kvinnlig tjänst i kyrkan, beträffande vilken man icke vet, om den är fågel eller fisk."²⁴⁰ Också prästen Albert Hellerström²⁴¹ såg den föreslagna tjänsten som ett steg i riktning mot ett kvinnligt prästämbete. Han motsatte sig inte att den saken utreddes, men menade inte att det är detta kyrkan för närvarande behövde. Sven Svenaeus framförde liknande tankar, men riktade in sig på att den nya tjänsten enligt utskottets förslag skulle ha en utbildning som liknande prästutbildning:

Om syftet är att föra fram till ett kvinnligt prästämbete, så är detta otvivelaktigt den riktiga vägen, ty har man inrättat en tjänst eller ett ämbete av väsentligen samma innebörd som prästens och ytterligare givit en utbildning för detta, som är fullt

²³⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll 1938, nr. 5, s. 17. Erik Meurling (1879–1961) var kontraktsprost i Linköpings stift.

²³⁹ *Ibid.*, s. 25.

²⁴⁰ *Ibid.*, s. 23.

²⁴¹ Albert Hellerström (1881–1972) var kyrkoherde i Uppsala stift.

likvärdig med utbildningen till prästämbetet, så inställer sig konsekvensen nära nog av sig själv.²⁴²

Edvard Rodhe tillbakavisade misstankarna om dolda avsikter och påminde om att utskottsutlåtandet inte handlade om kvinnors tillträde till prästämbetet utan endast om en ny kvinnlig tjänst. Han menade att det förelåg ett behov av en sådan tjänst, oberoende av frågan om prästämbetet: "Vad jag då särskilt lägger vikt vid är, att när vi nu gå att förorda en ny kvinnlig tjänst, det skall ske med renhet i intentionen, utan alla baktankar. Vi förorda denna utredning, därför att vi vilja ha denna kvinnliga tjänst, som det är fråga om, och inte därför att vårt beslut möjligen skulle kunna föra till ett kvinnligt prästämbete."²⁴³ Rodhe menade att utskottets utlåtande var formulerat så att intentionerna kunde missförstås och han tog av detta skäl avstånd från motiveringen. Prästen Gustaf Ankar betonade, liksom tidigare Rodhe och senare Björkquist, att utskottet varit ärligt och redogjort fullständigt för sina diskussioner i frågan. Ankar var också tydlig med att han önskade att den nya tjänsten vore ett första steg till prästvigning av kvinnor, men att han inte kunde hoppas att det var så och att det ena var lika möjligt som det andra. Han beskrev också att det fanns en misstro från båda sidor i denna fråga: Både de som trodde att den nya tjänsten beredde väg för kvinnliga präster, och de som såg den nya tjänsten som ett surrogat som gjorde att kvinnor inte fick bli präster uttryckte en sådan misstro. I detta sammanhang nämnde han Thöléns misstänksamhet, men vände på resonemanget och menade att Thölén skulle haft all anledning att bli misstänksam om utskottet *inte* tagit upp frågan om kvinnliga präster:

Nu har här idag uttalats att det skulle ha varit mycket bättre och lyckligare för sakens framgång i kyrkomötet om vi i utskottet inte alls hade berört den mycket farliga frågan om de kvinnliga prästerna. Jag är fullkomligt övertygad om, att prosten Thölén inte delar en sådan tanke, ty gjorde han det, då skulle han med all rätta kunna säga: Här ligger en hund begraven, här ligger något bakom, som utskottet inte vågat röra vid och som ni i utskottet inte ha varit ärliga nog att säga ett ord om.²⁴⁴

Ankar kallade Thölén en "ärlig karl" som kunde "fordra ärlighet av andra", och han framhöll utskottets ärlighet.²⁴⁵ Misstänksamheten misstänkliggjordes därmed inte, utan ärligheten på båda sidor lyftes istället fram.

Efraim Briem talade för utskottet och påtalade direkt att alla tidigare talare kommenterat följande påstående: "Enligt utskottets uppfattning kunna inga avgörande principiella skäl anföras mot kvinnans tillträde till prästämbetet."²⁴⁶ Briem betonade att utskottet sett det som en samvets sak att ta ställning i denna fråga,

²⁴² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 35.

²⁴³ Ibid., s. 40.

²⁴⁴ Ibid., s. 47.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid., s. 48. Efraim Briem (1890–1946) var präst och professor i "teologiska prenotioner och teologisk encyklopedi" vid Lunds universitet.

samtidigt som den nya tjänsten *inte* handlade om att inrätta eller ta ställning för ett kvinnligt prästämbete.

Birger Jansson varnade för att skriva till Kungl. Maj:t och begära en utredning. Begärde kyrkomötet en utredning kunde man inte veta vad den kom fram till, framhöll Jansson. Man kunde inte heller enkelt säga nej till det förslag som kom fram i utredningen. Jansson förstärkte sina argument med att hänvisa till att det "brukar ju ske så", vilket visade att han hade kunskap och erfarenheter inom området, något som han ytterligare styrkte i inlägget: "Därför anser jag det icke vara så ofarligt som från något håll framhållits, att man bara nu har att skriva till Kungl. Maj:t, och att man sedan kan säga nej, när utredningen kommer tillbaka."²⁴⁷ Dessa inlägg talade om en erfarenhet av osäkerhet, brist på kontroll och maktunderläge i relation till begärda utredningar från Kungl. Maj:t. Jansson såg också en rad problem med Björkquists förslag. En anledning var att förkunnelse och själavård skulle ingå i den nya tjänsten: "Men detta är just vad våra präster nu ha om händer, och då skulle ju kvinnan på så sätt i alla fall intränga i prästens ämbete." Här ställs "våra" präster, där pronomenet markerar samhörighet och närhet, mot "kvinnan" som intränger i ämbetet. Angående förslaget att den nya tjänsten ska biträda i söndagsskolan, anförde Jansson: "där behövs så väl säges det en kvinna som fått en teologisk utbildning jämställd med prästens för att kunna göra textutredningar och vägleda de frivilliga krafter som hjälpa till i söndagsskolan. Men såvitt jag vet brukar prästen i församlingen göra detta, och jag tycker därför man icke skulle behöva ett särskilt kvinnligt ämbete därför."²⁴⁸ Jansson markerade en misstro mot behovet genom att säga "säges det". Behovet "säges" föreligga, och han motbevisar att så är fallet genom att hänvisa till att prästerna redan utför de uppgifter som behöver utföras, "såvitt han vet." Han anförde sin egen uppfattning i frågan som argument, och sökte inte legitimitet genom att åberopa någon annan auktoritet än sin egen. Jansson konstruerade sitt resonemang så att det leder till en framtvingad slutsats och en rad subjektspositioneringar ryms i inlägget. Jansson vill inte "underlåta" att ge sin mening tillkänna, han skulle kunna "inskränka" sig till att instämma med representanterna för Göteborgs stift men väljer ändå att "tillägga några saker", han är "övertygad", han "anser", han menar "det är oundvikligt, "såvitt han vet", han "tillåter" sig att yrka avslag. Jansson refererade direkt bara till Göteborgs stifts representanter, motionären och utskottets ordförande, i det senare fallet med viss reservation: "det har sagts", "som från något håll framhållits", "säges det", "från motionärens sida sades visserligen" och "Jag tror, det var utskottets ordförande som sade".²⁴⁹ Ett tydligt frammejslat "jag" stod i detta anförande emot diffusa företrädare för otydligt motiverade behov.

Björkquist bemötte påståenden om att det skulle finnas en "grumlad eller oklar" intention i utskottets motivering. Mot detta anförde han att: "ingenting där står att läsa

²⁴⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 55.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid.

bakom eller mellan raderna – allting står på raderna.” Björkquist använde sedan metaforen om att gå framåt och ta steg: ”taga vi detta första steg, så stå vi fullständigt fria, om och då vi någon gång komma att taga ett andra steg, med den skillnaden, att vi ha ännu en erfarenhet av en prövad kvinnogärning att bygga på.”²⁵⁰

Håkan Ohlsson såg en rad tecken på att den nya tjänsten var att se som en prästtjänst. Ett sådant tecken, som Ohlsson kritiserade, var att kyrkofonden måste anlitas: ”Vad innebär detta? Jo, först att kyrkofondens bistånd är den ekonomiska förutsättningen för tjänstens inrättande. För det andra att riksdagens bistånd för frågans lösning därigenom påkallas. För det tredje att den tjänst som ifrågasättes är en prästerlig tjänst.”²⁵¹ Slutsatsen att finansiering från kyrkofonden gjorde tjänsten till prästerlig är exempel på en påtvingad slutsats. Ohlsson fortsatte det resonemanget genom att betona att kyrkofondens uppgift är att ”tillhandahålla medel för avlöning av svenska kyrkans prästerskap”. Ytterligare argument för att det handlade om prästerlig tjänst är att utbildningen skulle vara likvärdig med prästens och att innehavare av den nya tjänsten skulle utföra prästerliga uppgifter.

Men misstänksamhet om dolda agendor och lojaliteter förekom inte bara 1938. Herbert Lundh, som 1957 var ledamot av särskilda utskottet, beskrev ett tänkt exempel där tre kvinnliga präster kommit överens om att söka tjänst i en schartauansk enprästförsamling:

den situationen kan helt naturligt uppstå, om kvinnorna anser som en missionsuppgift att bryta motståndet från den schartauanska delen av kyrkan mot kvinnliga präster. Då kan de komma överens om att söka på detta sätt utan hänsyn till egna intressen för att i en sådan enprästförsamling skapa ett slags missionsstation för den nya idén om kvinnliga präster.²⁵²

Av Lundhs anförande framkommer att detta sätt att gå samman och söka tjänst förekom som ett tänkbart tillvägagångssätt bland samtidens manliga präster; det var möjligt att formulera i ett kyrkomötesanförande utan att röna kritik för att vara orealistiskt.

Det förekom också uttalad misstänksamhet mot de utfästelser som gjordes 1958 om reformmotståndarnas framtida hemvist i kyrkan. Gustaf Adolf Danell menade att det snart bara skulle finnas ett slags biskopar: ”Det är inte svårt att förutsäga framtiden i det avseendet i vår kyrka. Om några år finns det bara ett slag av biskopar; sådana som vill viga kvinnor.”²⁵³ Prästen Theodor Brunnander talade om ”välvilliga ord av ett kyrkomöte eller statsråd” om att värna allas samveten, men som i praktiken inte hade så stor betydelse.²⁵⁴ Dessa ord kunde tvärtom fungera som ett ”lugnande och sövande medel”; men inte för dem som var emot reformen utan istället för en annan grupp:

²⁵⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 61.

²⁵¹ Ibid., s. 59.

²⁵² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 116.

²⁵³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 135.

²⁵⁴ Ibid., s. 140.

”sådana som vill ha kvinnliga präster men som inte gärna vill att andra skall råka illa ut för den sakens skull.”²⁵⁵ Det var inte bara de som var emot reformen som riskerade att bli svikna. Förespråkarna delades av Brunnander upp i två skilda grupper, där den ena gruppen också riskerade att indirekt bli sviken. Kvar fanns bara de som ville ha kvinnliga präster och som ville att andra skulle råka illa ut; Brunnander kan här sägas formulera ett slags misstänkliggörande i flera led.

En annan del av misstänksamheten handlade om tidningen *Vår kyrka*, som uppfattades företräda ja-sidan och direkt missgynna nej-sidan. Axel B. Svensson kritiserade i ett inlägg under kyrkomötet 1958 att tidningen inte företrädde hela kyrkan: ”’Vår kyrka’ är icke blott organ för *en* riktning, utan för hela kyrkan. Då hade det bort vara ledningen angeläget att iakttaga en fullkomlig neutralitet, ingalunda en tyst sådan, men en neutralitet som hade visat sig däri, att båda åsiktsriktningarna i frågan om kvinnliga präster hade behandlats lika av redaktionen.”²⁵⁶ Svensson framförde också uppfattningen att det i *Vår kyrka* förekom negativ behandling av motståndare. Redaktören kan inte anses ha rätt till att ”behandla insändare eller artikelskribenter i övrigt, som talar emot kvinnas prästvigning, på ett sämre sätt än dem som förordar denna sak.”²⁵⁷ Han menade också att ”det vore gott, om diakonistyrelsen såg till att ’Vår kyrka’ inte behandlar skilda meningsriktningar inom kyrkan på markant olika sätt.”²⁵⁸ Svensson sade också att saken påtalats utan att ha lett till resultat. Stefan Oljelund, som var ledamot i tidningsnämnden för *Vår kyrka* avvisade denna kritik, inte utan att något psykologisera densamma: ”Den som fattar tidningens redigering på detta sättet är ömtålig, och ömtålighet är något som brukar i hög grad känneteckna människor som är upptända av en viss sak. Det gör att de tror sig inte ha fått tillräckligt med utrymme för sina åsikter i exempelvis ’Vår kyrka’.”²⁵⁹ Oljelund framhöll sedan att redaktionen sökt utröna riktigheten i kritiken: ”Inom redaktionen har faktiskt, sedan en viss kritik gjort sig märkbar, företagits en uppskattning av det utrymme, som speciellt i den stora frågan om kvinnas behörighet för prästämbetet tillmätts olika riktningar, och det kan inte heller ur denna synpunkt göras gällande att någon riktning missgynnats.”²⁶⁰ Och: ”Enligt uppgift till tidningsnämnden känner inte redaktionen till något exempel på att insändare har censurerats eller icke tagits in i tidningen.”²⁶¹ Oljelund menade också att om redaktören för ”Vår kyrka” skulle hålla sig neutral i ämbetsfrågan var man inne på ”undertryckande av

²⁵⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 140.

²⁵⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 3, s. 27. Detta inlägg låg inte under debatten om kvinnas behörighet till prästerlig tjänst, utan under föredragningen av första tillfälliga utskottets betänkande nr. 8, med anledning av Svenska kyrkans diakonistyrelsens berättelse.

²⁵⁷ *Ibid.*, s. 27.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*, s. 29.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

det fria ordet, och något sådant kan i varje fall aldrig tidningsnämnden understödja.”²⁶² Svensson replikerade att det vid ett tillfälle hänt att en ”ja-sägare och en nej-sägare, anmodades att skriva artiklar i ärendet, och då inträffade det från journalist-synpunkt närmast oerhörda, att nej-sägarens artikel överlämnades till ja-sägaren, så att denne blev i tillfälle att i sitt uttalande söka vederlägga motparten.”²⁶³

Svensson fick kritik av Oljelund för att han tagit upp dessa frågor under kyrkomötet. Svensson framhöll att ”ett stort antal inflytelserika läsare” riktat anmärkningar mot *Vår kyrka* men inte på flera månader fått svar. Oljelund svarade att diakonistyrelsen snart skulle svara; att det dröjt så lång tid berodde på att skrivelsen framförde önskemål om en utredning och att en sådan tar tid. Att motstridiga uppfattningar förelåg, avseende ansvar för fördröjningar av utredning och fördelat utrymme i tidningen, framstår som klart. Om det går att avgöra om det förhöll sig så förefaller mindre klart.

1958 upprepades kritiken mot *Vår kyrka* och att tidningen uppfattades ta ensidig ställning i ämbetsfrågan. Lampers uttryckte förhoppning om att debatten ska bli annorlunda och att alla sidor skulle få komma till tals.²⁶⁴ Lampers uttryckte här sin avsikt att använda protokollet för att nå publicitet när möjligheterna för honom, och hans meningsfränder, att tillkännage sin ståndpunkt inom den kyrkliga pressen uppfattades vara begränsade. Thomas Mathiesen kallar denna typ av offentliggjort maktfrågasättande för ”arenautbrytning”.²⁶⁵ Arenautbrytningen opererar både ”på den etablerade arenan och gör en utbrytning ur arenan mot en bredare offentlighet.”²⁶⁶ Arenautbrytningen kräver också brott mot några av det etablerade systemets premisser på ett sätt, som i detta fall, väcker uppmärksamhet utanför de kyrkliga kretsarna. Premissbrottet i de anförda exemplen handlar om att misstänkliggöra delar av den kyrkliga informationsapparaten och de personer som hade ansvar inom denna.²⁶⁷

²⁶² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 3, s. 29. I detta yttrande instämde: ”herr biskop Borgenstierna, herrar Ljungbeck, Nestor, Einar Svensson och Arndt Johansson, fru Johansson, herrar Högström, Bråland och Holgén, fru Arfwedson, herrar Lagerberg, Nystedt och Löfgren, fröken Junker, fru Ronneback, fru Arfwidsson samt fru Hultman.”

²⁶³ *Ibid.*, s. 30.

²⁶⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 123. Lampers torde syfta på Svenssons kritik av ”Vår kyrka” och anspela på att tidningen i vissa kretsar kallades för ”Deras Kyrka”.

²⁶⁵ Thomas Mathiesen, *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982, s. 115 f.

²⁶⁶ *Ibid.*, s. 115.

²⁶⁷ Ytterligare ett uttryck för kritiken mot den kyrkliga pressen – och en form av arenautbrytning – utgörs av grundandet av *Svensk Pastoraltidsskrift* 1958.

Sammanfattning

De aggressiva metaforer som användes anspelade främst på krigshandlingar och erövringsförsök. Skansar skulle stormas, biskopar sänka sin lans mot kvinnan och trumelden låg tung över slagfält fyllda av nedskjutna artilleripjäser, för att lyfta fram några bilder som rymmer både aggressiva gränsöverträdelser, penetrerande våld och explosioner. Det går att se en stegring mellan de tre kyrkomötenas användning av metaforer. Först handlade det om kvinnor som överträdde gränser och pressade sig fram, sedan om krig och anfall och till sist om seger och förlust, och om en förlorande minoritet som såg sig som moralisk segrare. De aggressiva metaforerna användes både för att beskriva argumentationen, konsekvenserna av de olika tänkta utfallen av debatten samt bristen på enhetlig argumentation från dem som ville bevara ett exklusivt manligt prästämbete.

En annan form av aggressivitet kom till uttryck i de många anspelningarna på mäns fysiska förutsättningar och förmåga att inneha och sköta ämbeten där olika typer av våldsutövning kunde inrymmas. Mot detta kontrasterades kvinnors annorlunda fysik och kvinnors större lämplighet för olika vårdande sysslor. Män kunde dock inneha också vårdande yrken, exempelvis lyftes fram att män kunde vara sjukvårdare på sinnessjukhus. Mäns möjliga arena framställdes alltså vara betydligt vidare och de skapelsegivna könsskillnaderna hotades inte av mäns rörlighet, men väl av kvinnors. Det framkommer inte tydligt hur ett manligt prästämbete hörde samman med våldsutövande yrken, den gemensamma nämnaren tycks vara manligt kön och mäns större lämplighet på grund av fysisk styrka och skapelsegivna könsskillnader. Argument om prästämbetets offentlighet, och kvinnors förväntade tillbakadragna roll i gudstjänstsammanhang, förekommer också.

Frågan om manlig överordning och patriarkat förefaller vara känsliga i debatterna. Ordet "överordning" användes inte och den manliga överordningen formuleras inte explicit. Istället talades om kärlek, att utge sig själv och hur det kristna patriarkatet skilde sig från andra former av patriarkat. De patriarkat man tog avstånd från fjärmades i tid och rum till en forntida orient som kontrasterades mot en samtida västvärld. När det talades om lydnad handlade det oftast om en könsneutral lydnad inför Guds ord. Men vissa exempel handlade om barns och tjänares lydnad, och om Marias lydnad. Kvinnors förväntade lydnad döljs genom att omformuleras till att handla om mäns skyldighet att ta ansvar och att utge sig själva för sina fruar. Några hänvisningar förekommer till hustavlan – eller de bibelord som är centrala i hustavlan – vilket pekar på könshierarkier som uppfattades omfatta såväl familj, församling som hela samhället. Men uppfattningen om den manliga överordningens räckvidd var splittrad. Vissa ville avgränsa den till familj och församling, samtidigt som kvinnor förväntades vara verksamma främst inom just dessa sammanhang. Andra påpekade den spänning som uppstod om kvinnor kunde inneha en överordnad position i samhället, samtidigt som de förväntades vara underordnade i kyrkliga sammanhang. Hur mäns överordning översätts till denna situation förekommer inte i debatten.

Makt, motstånd och misstänksamhet har också berörts i detta kapitel. En tydlig maktkritisk diskurs fanns under kyrkomötesdebatterna hos dem som motsatte sig ett kvinnligt prästämbete. Denna kritik riktades mot statsmakterna för att dessa utövade påtryckningar, och mot pressen som uppfattades vara partisk och inte ge båda sidor utrymme i den offentliga debatten. Motståndet mot statens maktutövning över kyrkan formulerades tydligt och begrepp som "tvång" och "hot" användes. Frågan om lydnad var komplex då det parallellt förekom flera olika uppfattningar om vilka instanser som hade rätt att kräva lydnad. Främst stod frågan om vad som var lydnad inför bibeln när det handlade om prästämbete och kön; var uttrycket för lydnad att vara för eller emot ett prästämbete enbart för män? Det fanns också, främst 1938, en uttalad misstänksamhet mot vad som var syftet med ett nytt ämbete för kvinnor. När frågan återkom som en fråga om prästtjänst 1957 övergår denna misstänksamhet i visshet, naturligtvis. Misstänksamheten kom då istället att handla om hur det framtida handlingsutrymme i Svenska kyrkan skulle komma att bli för dem som menade att en ordning med kvinnliga präster var fel.

I centrum för debatten om lydnad stod bibeltroheten. Debattörer, med olika uppfattningar i sakfrågan, reste anspråk på att företräda bibeltrohet. De försökte också visa att meningsmotståndarna istället företrädde fundamentalistiska respektive godtyckliga tolkningar.

- Ni män från Nygård, varav kommer allt detta? Varför låter ni den vackra flickan gå ensam på främmande stigar? Skogen är djup, och Gud har tagit hennes förstånd.

- Ingen ofredar henne, svara de då, hon ofredar ingen. Hon går trygg som ett barn. Vem går säkrare än den, som Gud själv måste vårda?

Selma Lagerlöf¹

Kapitel 5 – Att rätt företräda

Inledning

Landsbygdsborna, framför allt kvinnorna på landet, framställdes under kyrkomötesdebatterna som fromma och trogna kyrkan. Det talades om de tysta, djupa kvinnoleden och om de stilla i landet. De tysta grupperna ställdes mot en högljudd opinion, företrädd av främst pressen och olika kvinnoorganisationer. Denna opinion beskrevs stundtals vara ointresserad av kyrklig verksamhet, men med frågan om kön och prästämbete som ett viktigt undantag. En ledamot framhöll 1957 att kyrkfolket inte önskade ett kvinnligt prästämbete utan att den frågan istället drevs från kulturradikalt håll.² En annan ledamot vid samma kyrkomöte sammanfattade den radikala hållningen på följande paradoxala sätt: "den verkligt radikale anser dels att det inte bör finnas några präster, dels att prästämbetet bör öppnas för kvinnor."³

Flera ledamöter framhöll att de företrädde särskilda kyrkliga grupperingar och intressen. Några betonade särskilt att de talade för grupper som inte hade bett om att få sina åsikter framförda inför kyrkomötet, vilket framställdes som en kontrast mot de olika upprop och publika opinionsyttringar som förekommit i frågan. I kyrkomötesdebatterna var det företräddelsevis män som presenterade och representerade andra gruppers uppfattningar, behov och önskemål i ämbetsfrågan. Med tanke på den ojämna könsfördelningen bland ledamöterna hade det knappast kunnat förhålla sig på annat sätt. Tydligt urskiljbara subjektspositioner i debatten är präst, biskop, lekman, kvinna, samt olika tillhörighet till olika fromhetsriktningar och geografiska hemvister. De senare uppgavs inte sällan höra nära samman med specifika fromhetsriktningar. Lekmän, som var män, framhöll ofta att de var professionella aktörer med tillgång till makt på arenor utanför kyrkan.

När talare uppgav sig företräda olika grupper kan detta ses som en legitimerande strategi, vilken syftade till att markera att den egna uppfattningen företräddes av fler

¹ Selma Lagerlöf, *Gösta Berlings saga*.

² Gillis Gerleman, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 31.

³ Åke Hassler, *ibid.*, s. 32.

personer än talaren själv.⁴ På motsvarande sätt hävdades i flera inlägg att de som företrädde en annan uppfattning än talaren själv i sakfrågan, *inte* representerade en folklig opinion, samhällsandan eller kyrkfolket.⁵ Ett exempel på detta var Gustaf Adolf Danells inlägg i slutet av debatten 1958, där han ställde sin åsiktsgruppering – den enda som han menade bygga på Guds ord – mot olika politiska makthavare, media, ett icke-representativt kyrkomöte och flera biskopar.⁶ I Danells inlägg förstärktes den egna grupperingens legitimitet genom att den som minoritet stod så ensam i ett kyrkomöte, vilket inte beskrevs vara representativt för kyrkfolket. Detta kan uppfattas som en slags David mot Goliat-diskurs, där den svagare partens mod och moraliska kvaliteter övervinner skillnaden i storlek. En vanlig legitimerande strategi utgjordes av *auktoritetslegitimeringen*: genom att hänvisa till enskilda personer – exempelvis Paulus, Luther och Anton Fridrichsen – eller till vissa traditioner, kunde den egna uppfattningens betydelse förstärkas.⁷

Det tidigare introducerade begreppet "ekvivalenskedja" används inom diskursteori för att visa hur olika egenskaper och företeelser länkas till varandra, i försök att göra mångtydiga begrepp entydiga. Att söka ekvivalenskedjor är ett sätt att analysera de delar av kyrkomötesdebatterna som handlade om grupper, hegemoni och representativitet. Med hjälp av sådana kedjor skapas ett intryck av att olika företeelser hör samman: Det stilla, tysta och fromma kyrkfolket på landet, som enbart ville ha manliga präster, är ett exempel på en ekvivalenskedja som flera talare försökte etablera under debatterna. Till samma kedja fogades varningar för ett statligt hot om att införa olika former av tvång mot kyrkan, i det fall kyrkomötet tog ett enligt statsmakten felaktigt beslut i ämbetsfrågan. Hotet kan formuleras som att en mäktig stat, på grund av ett sekulärt och abstrakt likhetstänkande, tvingade kyrkan att ta beslut som stred mot bibeln, skapelsesynen, kyrkfolkets uppfattning och kyrkans särart. En annan kedja sammanlänkade uppfattningar om att sekulariserade, röststarka, okunniga och ofromma storstadsbor ville ha ett prästämbete som också var öppet för kvinnor. Andra kedjor handlade om Lutherälskare, dagliga bibelläsare och personer som underordnade sig bibelordet, även om de inte förstod det, eller de som talade om ett prästämbete för kvinnor som ett uttryck för mognad, frihet, utveckling och en konsekvens

⁴ För ytterligare resonemang om frågan att tala för andra, se Linda Alcoff, "The Problem of Speaking for Others." *Cultural Critique*. No. 20 (Winter, 1991–1992): s. 5. Alcoff lyfter utifrån ett feministiskt maktkritiskt perspektiv, bland annat fram glidningen mellan att tala "för" andra och att tala "om" de personer man företräder.

⁵ Tord Simonsson problematiserar i sin analys av kyrkomötesdebatterna frågan om representativitet och framhåller att det finns risker med att mena sig företräda stora grupper som "kyrkfolket" eller "svenska folket": "Det behöver knappast åter framhållas hur i tolkningen av sådana grupputtalanden stora möjligheter finns att den egna inställningen kommer in såsom en ytterst betydelsefull faktor." Tord Simonsson, *Kyrkomötet argumenterar: Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "kvinnans behörighet till prästerlig tjänst"*. Diss., Lunds universitet, 1963, s. 99.

⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 136.

⁷ Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 109.

av evangeliet.

I detta kapitel granskas representationsanspråk och legitimitet. Vem menade sig företräda vilka intressen, vilka intressen ställdes mot varandra, vilka röster hördes i debatten och hur beskrevs de grupper som inte var där? En rad vetenskapliga argument anfördes för att visa att den egna sidan hade rätt. Dessa anspråk kritiserades samtidigt, då frågan beskrevs vara en trosfråga – och framför allt fråga om bibeltrohet – istället för en fråga om vetenskap. Hur användes de vetenskapliga argumenten och vilka vetenskaper jämfördes teologin med? I detta sammanhang pågick också en diskussion om vem som hade att bevisa riktigheten i sina argument. Vem borde bära bevisbördan och vilka subjekspositioner intog olika ledamöter i debatten? Ett avsnitt handlar om hur pressen uppfattats behandla frågan och hur debatten i utskottet skilde sig mot debatten ute i samhället. Ett avslutande avsnitt handlar om hur ledamöterna förhöll sig till det faktum att samtliga anföranden protokollfördes och skulle komma att läsas långt efter att debatten var avslutad.

Kyrkomötets representativitet

De fromma på landet

Under tidigt 1900-tal fanns i Sverige en föreställning om att människor på landsbygden levde mer naturliga och sunda liv än stadsborna.⁸ En bakgrund till denna föreställning fanns i den snabba industrialisering och urbanisering som påbörjades under sent 1800-tal. Här rymdes kritik mot industrialismens exploatering av människor och deras rotlöshet i städerna.⁹ Maria Södling beskriver att polariseringen mellan stad och land hade ytterligare dimensioner: "I bilden av staden sammanfattades kritiken av den moderna tiden. Milt formulerad kunde den möta som en hyllning till den friska landsbygden, vilket ofta övergick till en idé om dess moraliska överlägsenhet."¹⁰

På landet var kyrkans ställning stark, till skillnad från de förhållanden som rådde i de allt mer sekulariserade städerna. Liknande resonemang återfanns under 1938 års

⁸ Nils Edling, *Det fosterländska hemmet: Egnahemspolitik, småbruk och hemideologi kring sekelskiftet 1900*. Stockholm: Carlsson, 1996. Också Urban Claesson visar i sin avhandling om prästen och den socialdemokratiska riksdagsmannen Harald Hallén, hur det hos den unge Hallén under tidigt 1900-tal fanns en "motvilja mot städer, fabriker, smuts och stress, som kontrasterades mot ett samtidigt hyllande av allmogeliv, hembygd, hälsa och natur." I Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott: En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. Diss., Uppsala universitet, 2004, s. 404. Maria Södling visar att en liknande syn på landsbygden kom till uttryck under 1930-talet: "Icke sällan förenades trettioalets vision om manlig teologi och förkunnelse med höga tankar om landsbygd och allmoge." Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 350.

⁹ Se Claesson, *Folkhemmets kyrka*. s. 42.

¹⁰ Södling, *Oreda i skapelsen*, s. 42.

kyrkomöte i ett anförande, i vilket konflikten mellan from landsbygd och det förnyelseförslag som formulerats i Sigtuna målades upp.¹¹ Erik Meurling framhöll att behovet av ett nytt kvinnligt ämbete tagits fram inom en "liten krets" i Sigtuna.¹² Meurling ifrågasatte legitimiteten i Manfred Björkquists argument för ett kyrkligt ämbete för kvinnor, genom att göra en jämförelse mellan Sigtuna och en saga av H. C. Andersen.¹³ I sagan tror fem ärtor att deras lilla ärtskida utgör hela världen, i Meurlings anförande jämfördes Sigtuna med denna ärtskida. Sigtuna uppgavs inte vara representativt för svensk kyrklighet och Meurling kallade Björkquists förslag "nyhetsmakeri".¹⁴ Mot nyhetsmakeriet framhölls istället att:

det kyrkliga arbetet utföres med den bästa framgången där de gamla beprövade arbetsformerna, kyrkans legala arbete, äro huvudsaken och under bön och med trohet och glädje utförts så, att det fylls av en hängiven kärleks liv. Genom sådant stilla arbete har kyrkans religiösa liv och inflytande över folklivet ej blott bibehållits utan nattvardsgästerna och sjukbudens antal ökas i många församlingar även där det varit föga av det frivilliga arbetet, som mest omtalas.¹⁵

Meurling gjorde ytterligare jämförelser mellan fromheten i den egna hembygden och Sigtuna: "I min hemtrakt förefinnes en lågkyrklig men fast kyrklig riktning, inom vilket präster och ett fåtal lekmannapredikanter med biskopens venia samarbetat, och som betytt mycket mera för folklivet i vida trakter än Sigtuna någonstädes kunnat."¹⁶ Det fromma kyrkfolket beskrevs som en grupp som ville ha präster som arbetade med gamla beprövade arbetsformer. Detta sätt att arbeta kallades av Meurling ett stilla arbete; begreppet "stilla" återkom som ett positivt värdeladdat ord under samtliga tre kyrkomötesdebatter, ofta förknippat med kvinnans arbete i hemmet.¹⁷ Meurling ställde storstaden mot den fromma landsbygden, nyhetsmakeri mot gamla beprövade arbetsformer, föreningskyrkan mot folkkyrkan och ämbetslängtan mot tjänande i det dagliga kallet, vilket detta kall än var.¹⁸

Under debatten vid samma kyrkomöte distanserade sig Carl Thölén från de ledande kyrkomännen, och beskrev sig istället som en person som intog sin plats i de djupa leden.¹⁹ Thölén använde en maktkritisk diskurs, trots att han som ledamot av kyrkomötet och prost, själv kunde anses inneha ett viss möjlighet att ingå i sammanhang där makt utövades: "Men också vi, som intaga vår plats i de djupa leden,

¹¹ Att Sigtuna omnämndes berodde på att motionären, Manfred Björkquist, var verksam där.

¹² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 15.

¹³ Hans Christian Andersen, *Eventyr 61: "Fem fra en Ærtebælg"*, 1855. När ärtskidan är grön tror ärtorna att hela världen är grön, när ärtskidan blir gul tror de att hela världen blivit gul o.s.v.

¹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 15.

¹⁵ *Ibid.*, s. 15 f.

¹⁶ *Ibid.*, s. 16.

¹⁷ Uttrycket förekommer på ett 60-tal ställen i bibeln i varierande sammanhang, bland annat i Psaltaren 35:20.

¹⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 17.

¹⁹ *Ibid.*, s. 23.

kosta dock på oss ibland att lägga oss till med principer, och vi måste efter vår principiella inställning taga position till det ena eller det andra enligt vår insikt och vår förmåga.”²⁰ Thöléns självpositionering som en person i de djupa leden kan ses som ett sätt att framställa att det rådde en motsatsställning mellan de fromma, djupa leden och tanken på att öppna prästämbetet för kvinnor. Thölén betonade också att önskemålet om en kyrklig tjänst för kvinnor, som kunde komma att resultera i ett prästämbete för kvinnor, inte fanns i församlingarna utan var påfört uppifrån. På samma sätt som Meurling framhöll att frågan väckts av en liten grupp i Sigtuna, menade Thölén att frågan kom uppifrån och inte från de djupa led han själv var en del av.²¹

En liknande konflikt mellan stad och landsbygd, makt och ”djupa led” förekom också 1958. Då berättade Carl Ernst Göransson om ett brev han fått strax innan han åkte till kyrkomötet, från en småländsk präst. I brevet stod: ”Förklara för dem där uppe, att vi inte är kvinnoföraktare, att vi vill, så långt vi begriper, vara evangeliska och att vi inte sviker vår kyrka men att vi enfaldiga bondpräster och enfaldigt kyrkfolk menar att detta som nu föreslås är ytterligare ett steg bort från Ordets auktoritet hän mot det allt mer relativa, det alltför mänskliga och tidsbetonade.”²² Brevet skildrade ett upplevt avstånd mellan dem ”där nere” och de ”där uppe”. Avståndet förstärktes genom att brevskrivaren använde uttryck som ”så långt vi begriper” och ”enfaldiga”. Inom metaforik utgör riktningar en särskild undergrupp. I regel används riktningen uppåt för att beteckna något positivt, medan nedåt är negativt. I detta inlägg anas dock en maktkritisk diskurs med omvänd riktning. De där uppe kritiseras för att inte visa förståelse för de frågeställningar som är viktiga i en enskild församling. Inlägget påminner om Erik Meurlings kritik mot Sigtuna 1938 samt det Carl Thölén anförde vid samma kyrkomöte, där den senare talade om sig själv som en i de djupa leden som ibland kostade på sig att hålla sig med principer.

1938 föranledde Meurlings storstadskritiska anförande kommentarer. Gunni Hermelin uppmärksammade de referenser till ”de stilla” som gjorts av bland andra Meurling, och replikerade sedan direkt till honom:

Han sade, att världen är icke Sigtuna. Jag svarar: världen är icke heller Kristdala, världen är större än så. De händer så ofta, att när kyrkans män tala om kvinnan, tänka de sig en mycket vacker bild. De tänka på de ”stilla i landet”, på de små gummorna med och utan schalet, på de unga kvinnliga konfirmanderna, på en och annan moder med sina barn.²³

I Hermelins inlägg framhölls att Kristdala var en liten plats i en stor värld, därmed framstod Meurlings perspektiv som begränsat, kanske också inskränkt. Hermelin utmanade de kyrkliga männens kvinnobild genom att framställa den som vacker,

²⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 23.

²¹ Ibid., s. 25.

²² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 75.

²³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 32. Denna passage uppmärksammas av Maria Södling i *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 237 f.

samtidigt som hon menade att den utelämnade en stor del av den samtida verkligheten; inte minst osynliggjordes storstädernas förvärvsarbetande kvinnor. Också Gustaf Ankar, som hänvisade till sig själv som "tjänstgörande präst i Stockholm", refererade till Meurling och betonade hur väl den nya tjänsten för kvinnor behövdes: "Och om det inte behöves i Kristdala, så behöves det så mycket mera i Stockholm, och även Stockholm hör till den svenska kyrkan trots det, om inte underbetyg så i varje fall B?, som vi fått för vårt kyrkoliv av prosten i Kristdala, i det han framhållit att våra gudstjänstbesökare till så övervägande antal äro damer [...]"²⁴ Både Ankar och Hermelin omnämnde alltså Kristdala, men hade olika strategier för att förhålla sig till Meurlings anspråk på att företräda en betydelsefull kyrklighet. Ankar lät huvudstadens behov kontrasteras mot den fromma landsbygden, där befolkningen var nöjd med sakernas tillstånd. Genom att likna Meurlings kritik av Stockholms gudstjänstbesökare vid en betygssättning, framställdes Meurling som magistral. Meurling knöts till den lilla orten medan Ankar som präst i Stockholm, till skillnad från landsortsprosten, bättre kunde bedöma de behov som fanns i huvudstaden.²⁵

Motsättningen mellan storstad och landsbygd upprepades i ett inlägg av ytterligare en ledamot, som beskrev kvinnovärldens sekularisering som något negativt och omfattande alla kvinnor utom "allmogeskiktet".²⁶

Nathan Hedin, som tydligt positionerade sig som lekmannaombud från Värmland, höll ett anförande 1938 som på flera sätt skilde sig från de övriga. Han vädjade till kyrkans män att göra något tappert, och framhöll att inte bara kvinnovärlden följde kyrkomötet: "Många fromma män i vårt land vänta också av detta möte 'något tappert'."²⁷ Hedin förde in både tapperhet och mäns fromhet i diskursen och utmanade ekvivalenskedjan landsbygd – fromhet – kvinnor – motstånd mot kvinnliga präster, genom att framhålla att fromma män hade förväntningar på kyrkomötet.²⁸ Tapperhet kan förknippas med önskvärda soldategenskaper, och därmed vara något manligt. Den som inte är tapper är feg, vilket kan ses som en omanlig eller kvinnligt könsmärkt egenskap.²⁹ Genom att benämna sin egen inställning i frågan om ett ämbete för kvinnor som tapper, och önska att kyrkomötet skulle fatta ett tappert beslut, försökte Hedin destabilisera en landsbygds/fromhetsdiskurs. Han visade att en möjlig tolkning – en konkurrerande diskurs – av kyrkomötets försiktighet istället var att det handlade om

²⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 46.

²⁵ Ibid.

²⁶ Otto Bolling, *ibid.*, s. 39.

²⁷ Ibid., s. 56.

²⁸ Ibid. Hedins anförande hör till de mer ovanliga under ämbetsdebatten. Han synliggör den osynliga, manliga prästnormen, han placerar en kvinnlig präst iförd prästkappa i predikstolen och han använder termen "mod" på ett annat sätt än andra debattörer.

²⁹ Se Anders Ahlbäck, *Den beväpnade manligheten: Kön och nationalism i det mellankrigstida Finlands värnpliktsarmé, 1919–1939*. Åbo akademi, 2006 sidorna 141 och 152, där tapperhet är ett av flera manliga soldatideal.

feighet och om att kyrkomötets män inte vågade möta andra fromma mäns förväntningar.

Ernst Staxäng talade 1957 om hur han menade att ecklesiastikministern borde förhålla sig, om kyrkomötet röstade nej till förslaget om kvinnliga präster. I inlägget ställde han den sekulariserade statens intressen mot landsbygdens fromhetsliv; ecklesiastikministern förväntades ta ställning för det senare.³⁰ Även om staden inte nämndes uttryckligen, fanns den med som icke utsagd motpol till den landsbygd vars kyrko- och fromhetsliv Staxäng ville värna. Staten framställdes här inte bara som sekulariserad, den hade också ett uttalat intresse av att på ett bredare sätt driva på sekulariseringsprocessen.

Axel Rubbestad framhöll att han såg ett motstånd mot kvinnliga präster hos folk i stora delar av landet, inte minst bland kvinnor: "Det är ganska få kvinnor, åtminstone ute på landet, som vill ha kvinnliga präster".³¹

Att höra de tysta

Flera ledamöter uppmärksammade att det fanns betydande tysta kyrkliga grupper och att de icke högljudda hade svårt att göra sig hörda i debatten. Det framhölls att detta tysta kyrkfolk inte arrangerade upprop eller namninsamlingar. Men flera ledamöter berättade att de hade uppvaktats av olika "tysta" grupper och företrädde dessa, exempelvis genom att läsa upp skrivelser och brev.³² I några anföranden gjordes en poäng av att talaren talade för grupper som inte bett någon att tala för deras sak. De stilla i landet kunde alltså höras, utan att själva tala. Biskop Elis Malmeström tog 1957 upp en inkommen skrivelse till kyrkomötet, vilken undertecknats av olika kvinnoorganisationer som tillsammans representerade 800 000 kvinnor, vilket måste uppfattas utgöra en kraftfull opinionsyttring.³³ Malmeström framhöll att det bland

³⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 98. Staxängs citat finns återgivet i denna avhandling på sidan 122.

³¹ Ibid., s. 101.

³² Gunnar Hultgren har beskrivit de uppvaktningar som föregick kyrkomötet 1957: "Redan innan särskilda utskottet börjat sitt arbete, hade kyrkomötet bombarderats med skrivelser från grupper och enskilda av både motståndare och anhängare till reformen ute i landet. De skulle åtföljas av uppvaktningar hos utskottet från kvinnohåll." Gunnar Hultgren i *Memorabilia 1940–1958*. Del C. Biskopstiden i Härnösand 1951–1958, s. 174.

³³ Senare under debatten kommenterade ledamoten Anna Wohlfart denna skrivelse och menade att uppgiften om kvinnoorganisationernas "påstådda 800 000" medlemmar var missvisande och hon själv genom medlemskap i flera organisationer utgjorde fem av de 800 000. Wohlfart framhöll också att en del av dessa kvinnor inte tillhörde de kyrkligt engagerade, även om de var medlemmar i Svenska kyrkan. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 81. Också Axel Rubbestad kritiserade denna aktion och sade att de "800 000 människor, som man talar om i samband med aktionen från kvinnohåll, icke är till finnandes." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 101. Enligt befolkningsstatistik från SCB fanns det 3 679 978 kvinnor i Sverige 1957, vilket innebar att antalet kvinnor som var medlemmar i de i sammanhanget aktuella kvinnoorganisationerna representerade nästan 22 procent av den kvinnliga

organisationernas medlemmar fanns många personer vars ärliga övertygelse han hyste stor respekt för: "Det skulle icke ett ögonblick falla mig in att draga den i tvivelsmål".³⁴ Genom att påtala att man inte drar någon i tvivelsmål sker ändå något av detta: Det självklara blir mindre självklart när det utsägs. Malmeström kan tolkas som att det samtidigt fanns personer vars övertygelser han hyste mindre respekt för. Han problematiserade sedan bilden av hur opinionen såg ut i frågan. Bland kvinnoorganisationernas många medlemmar, men också utanför denna grupp, fanns enligt Malmeström en annan opinion. Denna opinion beskrevs, till skillnad från de mer röststarka personerna, som:

en [opinion] som inte brukar reklam, inte är uppagiterad, utan stilla och tyst men ändå fullt tydlig och viss. Den bäres fram av kvinnor, som inte utåt starkt gör sig gällande, men som har ett djupt personligt värde. Ingen av dem har här bett mig säga något. De vet, att om kyrkan tar ställning enligt utskottets förslag, ligger däri icke något underkännande av någon kvinnas värde.³⁵

Malmeström framhöll vidare att dessa kvinnor inte var "efterblivna" utan levde av Jesu ord och hans apostels. Genom att framhålla vad en grupp *inte* är – i detta fall med viss utförlighet – kan olika syften uppnås. Dels kunde Malmeström indirekt kritisera den opinion som brukade reklam och var uppagiterad. Men i hans inlägg antyds också vilka samtida föreställningar som fanns om denna tysta opinion. Malmeström menade att dessa kvinnor kände församlingens egenart och "för dem är alltså icke man och kvinna, men för dem finns enheten i Jesus Kristus som en gång i den första kristna tiden."³⁶ Malmeström ställde alltså de uppagiterade som gjorde sig utåt starkt gällande mot de stilla och tysta, vilka inte bett honom tala för dem. Detta kan tolkas som en delegitimerande strategi som syftade till att tona ned betydelsen av den skrivelse från kvinnoorganisationerna han tidigare omtalat. Användningen av begreppet "uppagiterad" kan förstås som att den sociala praktiken att ställa upp och underteckna skrivelser delegitimerades.³⁷ Den som är uppagiterad är påverkad av starka känslor, kanske tillfälliga i stunden. Genom detta uttalande visade Malmeström också att han hade särskild kunskap om hur en stor, men tyst, grupp kvinnor resonerade, vilket

befolkningen. *Statistisk årsbok för Sverige 1957*, s. 8. I sammanhanget kan en jämförelse göras med den namninsamling som genomfördes 1963, med anledning av 1960 års gymnasieutredning. Under de två månader denna namninsamling pågick, fick den över 2 miljoner underskrifter. (De förändringar som föreslogs i gymnasieutredningen finns beskrivna i Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2005, s. 197 f.)

³⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 20.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., s. 20 f.

³⁷ Att det förekom uppfattningar om att skrivelser tillkom i känslostyrda sammanhang visas av ett inlägg från kyrkomötet 1958, där ledamoten Josef Nygren lyfte fram en skrivelse från väckelserörelser i norr och särskilt betonade att skrivelsen *inte* författats under påverkan av tillfälliga känslor. Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 97.

stärkte hans legitimitet. Eftersom han talade för denna stora grupp kunde han framhålla att hans egen uppfattning omfattades av många fler än han själv.³⁸ Malmeström visade med detta anförande att han hade tillgång till flera diskurser i kyrkomötets diskursordning: Han talade inte bara som biskop, präst och man, utan kunde tala också för det kvinnliga lekfolket på landsbygden. De tysta kvinnornas tystnad förstärkte – så att säga – Malmeströms röst när han talade i denna fråga. När han betonade att den stilla opinionen inte var efterbliven, framträder en polarisering som blev synlig redan 1938. Den handlade om hur landsbygd och storstad ställdes mot varandra och hur sekularisering knöts till staden och männen, medan fromheten hörde till landsbygden och kvinnorna. Men av Malmeströms anförande framkom att inte enbart positiva egenskaper knöts till landsbygden, och indirekt att inte heller staden enbart representerade negativa egenskaper i kyrkliga sammanhang. I vissa delar av debatten uppfattades alltså landsbygdens stilla kvinnor, om än fromma, som efterblivna; annars hade Malmeström inte behövt påpeka att så inte var fallet.

Reinhold Andersson, som anknöt till Malmeströms anförande, beskrev att han hörde till det stilla kyrkfolket.³⁹ Också han framhöll att fromma kvinnor på landet inte ville ha kvinnliga präster och han gjorde anspråk på att tala för de tysta. Andersson beskrev att dessa kvinnor inte hörde till dem som "genom insändare i pressen eller resolutioner ger uttryck för sin mening."⁴⁰ Liksom inför Malmeströms representationsanspråk kunde invändas mot Andersson att det var svårt att fastställa omfattningen av den kritik han företrädde.

Osvald Olsson kommenterade frågan om vilka som gjorde sig hörda i debatten och konstaterade att: "Kyrkfolket tillhör i regel de stilla i landet, och de för inte sina bekymmer till torgs."⁴¹ Bland kyrkfolket, som hade bibeln som rättesnöre, var det enligt Olsson mycket få som ville ha kvinnliga präster, själv kände han inte till någon som ville det. Eftersom de personer Olsson refererade till såg ämbetsfrågan som en tros- och samvetsfråga, inte en politisk fråga, hade de inte uppvaktat någon myndighet för att göra sin uppfattning gällande. Här synliggjordes en maktkritisk diskurs som delegitimerade kyrkomötets – eller andra valda organs – mandat att fatta beslut i denna fråga. Istället har dessa grupper vänt sig till Gud:

De har alla, både gammal och ung, män såväl som kvinnor, uppvaktat kyrkans Herre i denna sak med böner och förböner, icke pockande som om det skulle gälla mänsklig prestige, nej, de har både i kyrka och hem bett för det församlade kyrkomötet, som nu skall ta ställning till den ömtåliga kvinnoprästfrågan, och de har sagt: 'Herre, ske Din vilja!'⁴²

³⁸ Samtidigt är det orimligt att tänka sig att Malmeström – i jämförelse med de 800 000 kvinnor som var medlemmar i de organisationer som undertecknat uppropen – haft samtal om ämbetsfrågan med ens en bråkdel av detta antal.

³⁹ Reinhold Andersson (1894–1960) var organist och representant för Göteborgs stift.

⁴⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 60.

⁴¹ Ibid., s. 113.

⁴² Ibid.

Olsson kontrasterade mänsklig uppvaktning, som exempelvis skett i den till kyrkomötet inkomna skrivelsen från en rad kvinnoorganisationer, mot att i stillhet och bön uppvakta Gud. Genom att framställa denna uppvaktning som pockande och prestigeinriktad, ifrågasattes dess legitimitet. Det handlade i Olssons anförande inte längre enbart om kvinnor eller det stilla kyrkfolket på landet utan om olika åldersgrupper och kön, vilket signalerade en breddning av kritiken av förslaget. I ett annat anförande betonades på liknande sätt att motståndet mot förslaget var brett: "ett beslut om kvinnliga präster skulle kunna komma att vålla djup oro inom breda lager av kyrkfolket i vårt land".⁴³

1957 beskrevs hur de människor som levde efter Guds vilja enbart var en liten kvarleva i Sverige: "Vi må vara tacksamma, att det i innevarande stund finns en liten kvarleva i vårt land, som lever det fördolda livet med Kristus i Gud, som har både lag och evangelium såsom Guds givna ord och rättesnöre."⁴⁴ Gruppens medlemmar framställdes som rättfärdiga och som människor som "ligger inför Gud med förböner och som i enkelhet och enfald tror Gud i hans ord och underordnar sig."⁴⁵ Av sammanhanget framgår att också denna lilla grupp ställde sig starkt kritisk mot ett prästämbete för kvinnor. Men här lokaliserades gruppen inte till landsbygden eller vissa delar av landet, utan beskrivs som fördold, liten och präglad av enkelhet, enfald och underordning.

Ett liknande resonemang, från rakt motsatt utgångspunkt, fördes 1958. Då menade Arik Holgén att de "verkligt kyrkliga" människorna snart bara utgjorde en liten skara, precis som på Nya testamentets tid.⁴⁶ Men till skillnad från anförandet 1957 menade Holgén att det var just bristen på anpassning till samtiden som marginaliserat de samtida kristna:

Men de första kristna cellerna hade en jäsande utvecklingskraft, och med de nuvarande är det snarare tvärtom. Kyrkan har förlorat terräng därför att den inte har anpassat sig i det nya samhället och därför inte har kunnat låta evangeliet genomsyra samhället. I de första kristna församlingarna fanns denna kraft.⁴⁷

Samma uppfattning om att de kristna i Sverige var en liten skara kunde leda till motsatta slutsatser i ämbetsfrågan. Också frågan om varför de var så få hade olika förklaringar: underordning under Guds ord eller anpassning i en ny tid.

⁴³ Nils Karlström, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 23.

⁴⁴ John Nilsson, *ibid.*, s. 104. I anförandet finns en anspelning på Kolosserbrevet 3:3: "Ty I haven dött, och edert liv är fördolt med Kristus i Gud.", 1917 års bibelöversättning.

⁴⁵ John Nilsson, *ibid.*

⁴⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 100.

⁴⁷ *Ibid.*

Att tala för de tysta

Alla försök att delge kyrkomötet sina åsikter uppfattades inte vara uttryck för mänskligt pockande. Josef Nygren, från Luleå stift, lyfte i sitt anförande 1958 fram skrivelser han fått inför kyrkomötets debatt om ämbetsfrågan. Några grupper från "detta trogna kyrkfolk i norr" hade bett honom föra fram deras åsikter i frågan.⁴⁸ De hade utsett representanter för att uppvakta kyrkomötet, men sedan de fått besked om att de inte skulle få företräde skickade de istället skrivelser till Josef Nygren. De gav i dessa skrivelser uttryck för stor oro inför vad som skulle hända om kyrkomötet bejakade Kungl. Maj:ts förslag. Då skulle kyrkfolkets lojalitet med kyrkan komma att sättas på stora prov. Josef Nygren betonade frågans vikt: "Detta är icke något stundens känslouttryck, framkommet vid ett stormöte och under högtidsstämning, utan skrivelserna ger verklighetsglimtar ur det trognaste kyrkfolkets tros- och tankevärld."⁴⁹ De stilla i landet hade givit sig tillkänna och försökte uppvakta kyrkomötet. I tidigare inlägg hade deras tystnad och förlitan på bönen och Guds ledning av kyrkan framhållits som förebildliga och ställts mot en högröstad opinion. Här lyftes kyrkfolkets försök att komma till tals med kyrkomötet – och inlämnade skrivelser – istället fram som uttryck för viktiga verklighetsglimtar, vilka kontrasterades mot stormöten och känslouttryck.

Anders Thore hänvisade till en skrivelse från Lunds stift, där 1500 män och kvinnor undertecknat att de var emot reformen.⁵⁰ Thore sade sig tro att majoriteten av kyrkfolket i Sverige var emot kvinnliga präster och framhöll särskilt att fler än hälften av undertecknarna av skrivelsen var kvinnor. Antalet personer bakom denna skrivelse framstår som blygsamt i jämförelse med det antal som var medlemmar i de olika kvinnoförbund som uppvaktat kyrkomötet och givit uttryck för önskemål om att reformen skulle genomföras.

Det fördes alltså resonemang som problematiserade initiativ som officiellt tillkännagjorde olika gruppers uppfattningar i ämbetsfrågan. Men det ryms samtidigt en paradox i detta problematiserande: Att ombedd – eller oombedd – föra de tysta gruppernas talan i kyrkomötet innebar en risk att dessa tysta grupper inte skulle uppfattas vara helt tysta och förlita sig helt på Gud. Också de hade någon som talade för dem, om än inte pockande. Om ingen talade för dem skulle det inte framgå vilken ställning de intog i den aktuella frågan.

Präster och lekmän

Vid sidan av polariseringen stad och land förekom i delar av debatten en polarisering av prästers och lekmäns inställning i ämbetsfrågan. Vems samvete vägde tyngst, hur

⁴⁸ Nygren hänvisade till ett laestadianskt stormöte i Kalix den 29–30 juni med 3000 deltagare. Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 96. Josef Nygren (1895–1979) var distriktsföreståndare inom Evangeliska Fosterlandsstiftelsen och representerade Luleå stift.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., s. 147. Anders Thore (1908–2003) var sjökaptten och representant för Lunds stift.

såg opinionen ut i de olika grupperingarna och vems uppfattning var avgörande? Detta är en värderingsproblematik som uppmärksammats av Tord Simonssons i hans analys av kyrkomötesdebatten.⁵¹ Åke Hassler menade att det fanns en stark folklig opinion för kvinnliga präster: "Under de sista månaderna har jag bland mina lekmannabekanta här i staden bara mött en mening."⁵² Här kan uppmärksammas att Hassler hänvisar till opinionen i staden; dessutom är den aktuella staden Stockholm. Opinionsen bland präster och delar av församlingarna föreföll dock enligt Hassler vara en annan, men det var svårt att veta omfattningen av denna senare opinion: "Jag skall inte försöka mäta den, utan vill bara konstatera att den otvivelaktigt är ganska utbredd och har betydande intensitet."⁵³ Olle Nystedt menade att motståndet mot kvinnliga präster "ingalunda torde vara så kompakt ens bland prästerna som man tror."⁵⁴ Han kritiserade att stora grupper – kvinnovärlden och hela lekmanvärlden – inte verkade räknas som betydelsefulla i debatten: "är det bara vi präster och det trogna kyrkofolket som hör till kyrkan?"⁵⁵ Nystedt återkom till problemet med uppdelningen mellan kyrkotillhöriga och kyrkliga under debatten 1958: "Jag menar då med kyrkan ej blott prästerna och det s.k. kyrkofolket, utan hela folkkyrkan, så allomfattande som vi vill se den."⁵⁶

Ove Hassler, som var generalsekreterare i Svenska Prästförbundet, presenterade 1957 en undersökning om de manliga prästernas hållning i ämbetsfrågan.⁵⁷ Den visade att 12 procent av de 2404 tjänstgörande präster som skickat in svar, önskade ge kvinnan tillträde till prästämbetet. 83 procent avvisade förslaget av både principiella och praktiska skäl. Av 216 svar från emeritipräster var 71 procent negativa till förslaget. Ove Hasslers inlägg utgjorde en kritik av ett uppprop som en grupp präster i Stockholm publicerat. Dessa hade uttalat sig positiva till att öppna prästämbetet för kvinnor.⁵⁸ Genom att redovisa motsatt resultat från en större undersökning, kunde Ove Hassler visa att dessa prästers positiva inställning inte hade någon bred förankring bland kollegorna.

David Svenungsson framträdde som talesperson för en grupp präster i Stockholm.⁵⁹ Också han vände sig mot bilden av att Stockholms präster skulle vara positiva till ämbetsreformen, och hänvisade till samma uppprop som tidigare Ove Hassler. Han

⁵¹ Tord Simonsson, *Kyrkomötet argumenterar: Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "kvinnas behörighet till prästerlig tjänst"*. Diss., Lunds universitet, 1963.

⁵² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 33.

⁵³ *Ibid.*, s. 33.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 40.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 40 f.

⁵⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 95.

⁵⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 61 f. Ove Hassler (1904–1978) var präst i Linköpings stift.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 62.

⁵⁹ David Svenungsson (1911–1976) var t.f. kyrkoherde i Stockholms stift och riksdagsman för Högerpartiet.

gick igenom antalet präster i tjänst i Stockholms stift, och hur dessa ställde sig i frågan. Svenungsson visade att en majoritet av Stockholms präster avvisade förslaget av principiella skäl.⁶⁰ Han avvisade också uppfattningar om att frågan skulle mogna med tiden och ställde mognad mot trohet:

Jag kan för min del inte gå med på en motivering, som räknar med att situationen kan komma att förändras och att frågan ytterligare kan mogna. När biskop Nygren höll sitt ståtliga anförande igår om de på Ordet grundade principiella hindren för ett ja till det kungl. förslaget, då förnam man som suset av örningar. Skall man vara trogen mot Guds ord, blir tiden aldrig mogen för kvinnliga präster.⁶¹

Också Einar Svensson hänvisade till den av Ove Hassler presenterade enkäten som Svenska Prästförbundet genomfört. I enkäten framkom att det fanns 90 präster som avvisat förslaget om kvinnliga präster av enbart praktiska skäl. Eftersom Svensson räknade sig som en av dessa präster, ville han framföra de två argument som motiverade hans ställningstagande. Hans första argument handlade om den bristande samstämmigheten i frågan. Han hänvisade till de "livskraftiga riktningar inom svenska kyrkan som brukar benämnas den gammalkyrkliga, de låg- och högkyrkliga".⁶² Han hänvisade sedan till det han kallade "oss vanliga präster och vanliga lekmän", alltså personer som ingick i innan uppräknade fromhetsriktningar, och att meningarna var skiftande också bland dessa. Svensson betonade att både de som var mot och för förslaget hade prövat det mot bibel och prästlöften: "Det är väl här endast fråga om olika tolkningar av Skriftens innehåll, icke fråga om bibeltrohet eller icke." När han sedan konstaterat hur stora motsättningar som fanns i församlingar och bland präster så kunde han inte yrka bifall.⁶³

Ernst Staxäng menade att frågan inte kunde avgöras av någon utbredd opinion eller andra åsiktsyttringar: "När jag här tar till orda vill jag därför inte åberopa mig på någon stor hemförsamling och inte heller på den fasta och utbredda opinion som tidningarna påstår finns i denna fråga. Jag vill endast stödja mig på och hålla mig till vad som för mig som kristen människa är det enda avgörande i denna liksom andra frågor, nämligen Guds ord."⁶⁴ Staxäng kritiserade också bilden av att det främst var prästerna som var emot ämbetsreformen. Han hänvisade till Axel B. Svensson, som påpekat att det i debatten verkade vara prästerna som bar skulden till att kvinnor inte får bli präster. Skriften måste spela en viktig roll för en präst, han har i prästlöftena

⁶⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 103. Svenungsson presenterade följande statistik: Av 273 präster i Stockholm – inklusive emeriti – arbetade 186 i församlingstjänst. 148 av dessa deltog i en opinionsundersökning, vilken visade att 102 var emot förslaget av principiella skäl, fyra var emot av enbart praktiska skäl och 38 var för förslaget. Fyra avstod från att ta ställning.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., s. 109.

⁶³ Svenssons andra argument i frågan var att ett beslut skulle kunna komma att skada Svenska kyrkans ekumeniska kontakter.

⁶⁴ Ibid., s. 95.

lovat att ha bibeln som norm och detta måste enligt Staxäng få ta sig uttryck: "Hur kan man då förmena honom att även i denna fråga ta hänsyn till Skriftens ord? Det är helt naturligt att han så gör. Prästen står för övrigt inte ensam i församlingarna i denna sak, utan han har här även ett starkt stöd i församlingen."⁶⁵

Axel Rubbestad kritiserade pressen för att förmedla ett ensidigt intryck av att det enbart var präster som var mot kvinnors tillträde till prästämbetet.⁶⁶

Men även andra opinioner än de prästerliga åberopades i frågan. Minister Ragnar Edenman hänvisade till att frågan diskuterats intensivt under det senaste året. Han gjorde en åtskillnad mellan folket och det aktiva kyrkfolket och beskrev den skillnad han uppfattade fanns i ämbetsfrågan mellan dessa grupper: "Jag vågar också påstå att en överväldigande majoritet i folket delar denna statsmakternas uppfattning, och personligen har jag under det sista årets intensiva diskussioner och utredningar blivit helt övertygad om att en majoritet för en positiv lösning förefinnes, även bland det aktiva kyrkfolket."⁶⁷ Hos folket fanns en överväldigande majoritet, hos det aktiva kyrkfolket en majoritet, enligt Edenmans uppskattning.

Åke Hassler skilde, vilket tidigare redan kort omtalats, mellan en folklig och en radikal opinion. Han tog avstånd från en radikal opinion och hänvisade istället till den opinion som var välvilligt inställd till kristendom och kyrka. Hassler beskrev att det fanns en motsättning mellan en folklig opinion och opinionen bland präster och delar av församlingarna, men att det var svårt att veta omfattningen av denna senare opinion: "Jag skall inte försöka mäta den, utan vill bara konstatera att den otvivelaktigt är ganska utbredd och har betydande intensitet."⁶⁸ Anders Thore menade tvärtom att kyrkomötet i denna fråga inte återspeglade vad kyrkfolket tyckte.⁶⁹

Det framhölls alltså upprepat under de tre debatterna att stora delar av kyrkfolket var kritiska mot förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor. Många talare lyfte fram att de själva företrädde olika grupperingar inom kyrkfolket och därmed talade för betydligt fler personer än blott sig själva. Men det fanns också inlägg i vilka tvivel uttrycktes inför dessa anspråk på att föra kyrkfolkets talan. Axel Bråland ifrågasatte 1958 uppfattningen att valkorporationerna inte skulle vara representativa för kyrkfolket. Han menade att de som väljer ombud var engagerade på olika sätt och kände ansvar för kyrkan: "Den omständigheten, att ungefär 85 procent av lekmannaombuden är positivt inställda till förslaget om kvinnliga präster, kan inte antas bero på bristande insikt om bibelns lära och bristande respekt för de eviga sanningarna."⁷⁰

Frågan om kyrkfolket och representativitet var dubbeltydig under kyrkomötesdebatten 1958. Det framhölls att det fanns en tyst majoritet av kyrkfolket som inte

⁶⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 96.

⁶⁶ Ibid., s. 99.

⁶⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 18.

⁶⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 33.

⁶⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 72.

⁷⁰ Ibid., s. 65.

fanns företrädd i kyrkomötet. Samtidigt talade flera ledamöter om en liten kvarleva, en liten del, av kyrkfolket som levde kristet. Liksom tidigare uppmärksammats fördes en diskursiv kamp om vilken sida som rätt tolkade bibeln i denna fråga.

Alrik Holgén talade om kampen mellan folkkyrka och prästkyrka och kritiserade prästernas inflytande: "Men i många prästers ord och gärning blir den till en prästkyrka. Gudstjänstlivet präglas av prästens egen uppfattning i liturgiska frågor och dylikt. Han är den religiöst fullmyndige, han är bekännelsetrogen, "den rätte lärare". Det är däremot inte församlingen, om den har en avvikande mening."⁷¹ Holgén menade att högkyrkligheten skapat en klyfta mellan präst och församling och att det reformatoriska arvet äventyrades. Han kritiserade att präster representerade sig själva mer än sina församlingar: "motståndet mot kvinnans behörighet som präst bottnar i prästens personliga trosliv och att prästen har gjort *sin* sak till kyrkans sak. Prästens samvete och prästens uppfattning har ställts mellan kyrka och församling. Församlingens uppfattning har blivit en sekundär fråga."⁷² Även om lagförslaget skulle falla i kyrkomötet så menade Holgén att frågan skulle hållas levande av "statsmakterna och ute bland folket."⁷³ Det var alltså inte prästerna som skulle fortsätta driva frågan. Anna Edmar kommenterade att många unga teologer förklarade sig hamna i samvetsnöd inför tanken på att kvinnor skulle få tillträde till prästämbetet, men att opinionen snabbt kan svänga bland unga. Hon påminde om opinionen mot utländska läkare i Sverige. "Vid mogen ålder ångrar många av dessa medicinare, att de en gång stödde en sådan protestaktion."⁷⁴ Edmar kan här anspela på det så kallade "Bollhusmötet" i Uppsala 1939, där studenter protesterade mot att Sverige skulle ta emot judiska flyktingar, varav flera läkare. Hennes inlägg är i så fall att uppfatta som en delegitimerande strategi och en varningsberättelse, där motstånd mot ett öppnat prästämbete för kvinnor länkas samman med antisemitism. Unga teologers ställningstaganden skulle komma att ångras och istället förknippas med skam.

Samvetsfrågan

En del av debatten handlade om olika gruppers samveten och vems samvete som vägde tyngst: prästens eller lekmannens, den som ville bevara prästämbetet exklusivt manligt eller den som ville öppna det. Prästen Engelbert Byström⁷⁵ konstaterade 1958 att inte bara präster har samveten. De som skulle rösta emot ämbetsreformen gjorde det för att de hamnade i samvetsnöd inför att fatta ett beslut som gick emot Guds ord.⁷⁶

⁷¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 99.

⁷² Ibid., s. 100.

⁷³ Ibid., s. 99.

⁷⁴ Ibid., s. 63. Uno Käärrik beskriver att frågan om "läkarimport" problematiserades under 1930-talet i Sverige, och att Bollhusmötet inte var det enda i sitt slag. I debatten blandades arbetsmarknadsargument med rasistiska. Uno Käärrik, "Överskott på läkare främsta motivet för svenskt motstånd". *Läkartidningen*, vol. 96, nr. 46 (1999): s. 5114–5118.

⁷⁵ Engelbert Byström (1896–1974) var prost i Luleå stift.

⁷⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 114 f.

I detta sammanhang kan påminnas om att Byström var präst.

De som önskade ett fortsatt prästämbete enbart för män kritiserade pressen och försvarade prästers – och lekmäns – rätt till samvetsfrihet. De som företrädde ett ämbete för både män och kvinnor, riktade istället kritik mot prästernas agerande och hänsynstagandet till prästernas samveten; ett hänsynstagande en del ledamöter menade vara allt för stort. Eva-Gun Junker, som var en av de sakkunniga i 1950 års betänkande, uppmärksammade att det skett en begreppsglidning under ämbetsdebatten.⁷⁷ 1950 talades det om "oron i församlingarna".⁷⁸ Denna oro formuleras 1957 istället som "oron i kyrkan", och Junker tolkade förändringen: "Vad som här kallas 'oron i kyrkan' tycks till stor del vara att fatta som oro bland kyrkans präster."⁷⁹ Junker kritiserade att man tog hänsyn till denna "undanglidande oro" och menade att det var motsägelsefullt att kyrkliga ledare lät sina samveten bindas av detta: "Själva hävdar de i princip sina samvetens frihet, men förklarar sig samtidigt så beroende – något annat ord finns inte här att välja på – av en särskild grupp inom kyrkan, att deras samveten i praktiken är bundna."⁸⁰

Frågan om prästernas samvete återkom under debatten 1958. Bo Giertz återgav att 112 blivande präster vänt sig till honom och andra biskopar med frågan om det kunde uppstå en konflikt mellan den nya ordningen och prästlöftena om att följa Guds ord. Giertz menade att man inte kunde tolka prästlöftena så, och betonade att utskottet skrivit att ingen präst "bör åläggas att i tjänsten utföra sådant, som uppenbarligen skulle kränka hans samvete på grund av den övertygelse, han hyser i denna fråga."⁸¹

Junker, som lyfte samvetsfrågan både 1957 och 1958, ville istället för att uppmärksamma prästernas samveten lyfta fram den oro hon menade föreligga i församlingarna på grund av att prästernas samveten tillmättes så stor betydelse. Det hade talats "om den svåra samvetsnöden bland nuvarande och blivande präster".⁸² Men Junker framhöll att inte bara präster hade samveten och hon ställde prästens samvete mot församlingsbons: "En prästs på en tydlig punkt kränkta samvete måste här väga lätt mot den oklara samvetsoron hos den yttersta av hans församlingsbor."⁸³ Anna Edmar hänvisade till Junkers anförande och betonade att det förekom samvetsnöd också hos kvinnor som inte kunde göra tjänst i kyrkan som präster.⁸⁴

⁷⁷ *Kvinnas behörighet till kyrkliga ämbeten och tjänster*. Betänkande av inom ecklesiastikdepartementet tillkallade sakkunniga. SOU 1950:48. Eva-Gun Junker (1914–2000), var läroverksadjunkt, teol.kand. och representant för Stockholms stift.

⁷⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 26.

⁷⁹ Ibid. Tord Simonsson konstaterar att det han kallar "orosbegreppets plasticitet" gjorde det möjligt att använda i en rad olika sammanhang i debatten om ämbetsfrågan. Tord Simonsson, *Kyrkomötet argumenterar: Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "kvinnas behörighet till prästerlig tjänst"*. Diss., Lunds universitet, 1963, s. 119.

⁸⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 26.

⁸¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 12.

⁸² Ibid., s. 52.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., s. 62.

Junkers anförande kritiserades senare av prästen Gustaf Adolf Danell: "Fröken Junker hade en märklig formulering, att en prästs samvete väger lätt jämfört med en ringa församlingsbos. Hon motiverar inte varför."⁸⁵ Danell betonade att samvetsfrågor inte kan avgöras genom majoritetsbeslut och kallade samvetsfriheten för en elementär "kristlig, human och demokratisk princip".⁸⁶ Han framhöll det motsägelsefulla i att Junker gjorde ett sådant uttalande samtidigt som hon undertecknat utskotts-betänkandet, i vilket samvetsfrågan behandlats och det fastslogs att samvetskränkningar inte skulle förekomma.⁸⁷

Också Theodor Brunnander kan ha anspelat på Junkers anförande, han kommenterade både utskottets skrivning – som han menade inte gav något pålitligt samvetskydd – och prästers och biskopars rätt till samvete: "Även om det här talats ganska föraktfullt om prästens samvete, har väl ändå präster och biskopar lov att hålla sig med ett samvete."⁸⁸ Han menade att de som talar om tolerans borde avvisa detta "nakna och kalla lagförslag, som öppnar hittills okända möjligheter att 'samveten tvinga eller tvinga låta'."⁸⁹ Brunnander hänvisade också till kyrkomötets ovanligt stora inslag av "det varmt kvinnliga"; han torde här avse att antalet kvinnliga ledamöter hade ökat från två till tolv sedan föregående års kyrkomöte.⁹⁰ Gustaf Adolf Danell varnade indirekt för samvetsstingande majoritetsbeslut som gick emot en kristlig, human och demokratisk princip, Brunnander ställde det varmt kvinnliga mot ett naket och kallt lagförslag som kunde resultera i samvetssting. Brunnander ställde också en fråga om något ingen satt i fråga: Prästers och biskopars rätt att hålla sig med ett samvete. Kritiken mot att allt för stor hänsyn togs till prästernas samveten beskrevs här istället som att den handlade om ifall de överhuvudtaget hade rätt att ha samveten, och vilka hot om inskränkningar och repressalier som deras samvetshållning kunde resultera i.

Andliga klimatzoner

Vid sidan av polariseringen mellan stad och landsbygd, präster och lekfolk, knöts olika fromhetstraditioner och väckelser till specifika geografiska platser i Sverige. Fromhetstraditionerna i Stockholm och Göteborg ställdes i flera sammanhang mot varandra och de två städerna förutsattes företräda motsatta uppfattningar i ämbetsfrågan. Stockholm problematiserades som en sekulariserad och kyrkofrämmande stad; i flera inlägg framställde också ledamöter som själva var representanter för Stockholm situationen där som besvärande. De som företrädde Göteborg och Västsverige talade däremot ofta om denna del av landet på ett sätt som vittnade om att det fanns en stolthet över den egna lokala fromhetstraditionen.

⁸⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 134.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., s. 140.

⁸⁹ Ibid., s. 141.

⁹⁰ Ibid.

Erik Meurling menade i sitt inlägg 1938 att de önskemål som fanns i kyrkliga bygder skilde sig från Stockholms – och Sigtunas. I de kyrkliga bygderna ville man ha manliga präster och att kvinnor skulle behöva större utrymme i det kyrkliga livet i storstäderna menade Meurling dessutom motbevisades av verkligheten. I sitt exempel utgick han från situationen i Stockholm:

Vi ha väl alla varit i kyrkorna här i Stockholm och sett, att det allra största antalet kyrkobesökare varit kvinnor, och att männen äro synnerligen fåtaliga. Finns det då någon som kunnat få annat än den tanken: det måste väl vara något särskilt kvinnligt över det kyrkliga arbetet, eftersom detta särskilt drager kvinnorna till kyrkan, och det måste väl vara någon manlig egenskap, som fattas, eftersom männen icke komma!⁹¹

Kvinnorna ville ha manliga präster och Stockholms kyrkliga arbete uppgavs sakna någon manlig egenskap eftersom männen inte kom till gudstjänsterna.⁹² Nils Ahnlund, som representerade Stockholms stad, kommenterade den roll staden kommit att spela under debatten i kyrkomötet. Han sade om Stockholm: "denna stad, som man ibland liksom litet medlidsamt skjuter åt sidan, därför att den onekligen erbjuder så många abnorma och avancerade drag. För mig i varje fall, som måste utgå från dessa förutsättningar, synes det hava blivit med vägande skäl styrkt, såvitt jag vågar döma, att den tjänst, varom här är fråga, har en uppgift att fylla."⁹³ Detta kan uppfattas som en replik till Meurling, som mot den fromma landsbygden ställt den sekulariserade huvudstaden. Gustaf Ankar beskrev hur stora behoven var i Stockholm, Ahnlund talade om många abnorma och avancerade drag i staden medan Meurling lyfte fram landsbygdens värdesättande av de gamla beprövade arbetsformerna och det stilla arbete som utfördes med trohet och glädje.

1957 framstod bilden av Stockholm som mer mångfasetterad. David Svenungsson framträdde, som tidigare omnämnts, som talesperson för en stor grupp präster i Stockholm. Detta med anledning av en debattartikel, i vilken ett antal stockholmspräster uttryckt sitt stöd för ämbetsreformen. Svenungsson lyfte fram att en majoritet av stadens präster var emot förslaget att öppna prästämbetet för kvinnor och att debattartikelns undertecknare enbart företrädde en minoritet. Också Ove Hassler kommenterade detta prästupprop, och menade att det inte var representativt för stiftet som helhet.⁹⁴ Bilden av Stockholms präster framstod som komplex. Många av dem var, till skillnad från de konservativa göteborgsprästerna, för ett kvinnligt prästämbete samtidigt som en majoritet visades ta avstånd från detsamma.

En ledamot från Luleå stift återberättade 1958 en episod han upplevt tillsammans med en ungkyrkopräst, i detta sammanhang angavs vilken stad prästen kom ifrån: "'Du menar väl inte', sade en ungkyrkopräst till mig, som då var nyligen prästvigd.

⁹¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 18.

⁹² Se kapitel 6, "Ämbetets manlighet", s. 210.

⁹³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 60. Nils Ahnlund (1889–1957) var professor i historia och representerade Stockholms stad.

⁹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 61 f.

[sic] 'att man kan tro på vad Augsburgska bekännelsen säger om dopets nödvändighet för frälsningen?' Vad skulle jag svara? Han visste ju mycket bättre besked än jag förstår, och så kom han från Stockholm."⁹⁵ En viss ironi framskymtar i detta anförande; storstadsprästen antyds ge uttryck för en kombination av bristande tro och dryghet.

Om Stockholm framställdes som exempel på ett visst mått av sekularisering och öppenhet inför ämbetsreformen, kom ofta Göteborg och västkusten att stå för det motsatta. Prästen Otto Bolling påpekade 1938 att det främst var representanterna från Göteborgs stift som hade principiella invändningar mot ett kvinnligt prästämbete.⁹⁶ Detta kan ses som ett sätt att försöka visa att invändningarna inte var allmänt förekommande, utan knutna till ett avgränsat geografiskt område. Ernst Olsson framhöll istället att de principiella invändningarna hade starkt stöd ute i landet "på flera håll", inte bara i Göteborgs stift: "Detta är min principiella ståndpunkt grundad på religiösa skäl beträffande det debatterade spørsmålet i hela dess vidd. Debatten har här gett tillkänna att samma synpunkt delas av flera, och ute i vårt land finns på flera håll en stark och bestämd opinion i samma riktning."⁹⁷ Olsson anförde en begränsad opinion; även om den var stark och bestämd var den lokaliserad på flera håll, men inte överallt. Det handlade dock inte enbart om en företeelse avgränsad till Göteborgs stift. Birger Jansson, själv företrädare för Göteborgs stift, ville med sitt anförande "giva tillkänna" sin mening i frågan och instämma med vad representanterna från Göteborgs stift sagt.⁹⁸ Därmed förstärktes bilden av en samlad och kritisk representation från Göteborg.

Osvald Olsson förklarade 1957 att han blivit ombedd att särskilt företräda det västsvenska kyrkfolket: "Det är inte opåkallat som jag tar till orda, ty jag har blivit ombedd av många att försöka göra en insats i denna fråga. Jag talar alltså å mångas vägnar från de trakter som med rätta kallas de fyllda kyrkornas trakter – fastän vi inte har kvinnliga präster."⁹⁹

1958 beskrev Reinhold Andersson sig som ombud "för ett stift som ännu kan glädja sig åt en ganska stor kyrkomenighet".¹⁰⁰ Stiftet i fråga var Göteborgs och Andersson framhöll att han talade å kyrkfolkets vägnar, speciellt det västsvenska kyrkfolket. Dessa läste "givetvis" sin bibel dagligen, och denna läsning kom i konflikt med

⁹⁵ Engelbert Byström, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 113.

⁹⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 38. Otto Bolling (1879–1964) var kontraktsprost i Västerås stift.

⁹⁷ Ibid., s. 53.

⁹⁸ Ibid., s. 55. De ledamöter från Göteborgs stift som hållit anföranden i debatten under denna punkt var Block, Thölén, Olsson och Ohlsson.

⁹⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 112. Uttalandet kan vara en anspelning på den tidigare Karlstadsbiskopen J. A. Eklunds uttryck "De tomma kyrkornas ödeland". Uttrycket tillkom med anledning av det låga deltagandet i söndagens gudstjänster. Här citerat efter Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2005, s. 18.

¹⁰⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 78.

förslaget om ett prästämbete för kvinnor: "Det bibel- och bekännelseetrogna kyrkfolket kan aldrig finna sig tillrätta med en anordning som strider mot något som aposteln förklarat vara Herrens bud."¹⁰¹ Genom att framhålla att de "ännu" kan glädje sig över kyrkogången antyds att en kommande förändring kan hota detta.

Både Olsson och Andersson använde de fyllda kyrkorna som ett sätt att legitimera sin uppfattning i frågan, liksom tidigare Erik Meurling gjorde 1938, genom att påtala ett ökande antal nattvardsgäster och sjukbud i sina hemtrakter. I inläggen från Göteborgs stift länkades en stark, bestämd opinion mot kvinnliga präster samman med fyllda kyrkor och daglig bibelläsning.

Axel Bråland lyfte fram Göteborgs stift som ett exempel på motstånd mot kvinnliga präster. Ett uppskov i tid skulle inte tillfredsställa dem som var emot, menade Bråland, och betonade att demokratins vanliga kompromissande inte var tillämpligt i denna fråga. De som motsatte sig reformen skulle inte bli tillfredsställda ens om Göteborgs stift och några andra stift fick utgöra undantag. Inte heller skulle inrättandet av en särskild kvinnlig tjänst inom svenska kyrkan godtas som kompromiss av dem som ville ha reformen. Läget framstod kort sagt som komplicerat.

Bråland återkom 1958 till frågor om demokrati och generositet och beskrev i detta sammanhang, lekfolkets inställning:

De som är emot kvinnliga präster kan väl därför inte alldeles bortse från den enighet, med vilken lekfolket har uppträtt vid årets val av ombud till kyrkomötet. Fyra stift har visserligen skickat även motståndare, men i inget av dessa stift har deras antal överstigit 25 procent av de valda, om man undantar Göteborgs stift, där majoriteten *mot* kvinnopräster i alla fall är så liten som fyra mot tre, d.v.s. vad som på fotbollsspråk brukar kallas uddamålsseger, och man skulle nog kunna säga i Göteborg: en sådan seger till, och majoriteten är förlorad!¹⁰²

Ännu en gång lyftes alltså just Göteborgs stift fram och särskildes från övriga stift i Svenska kyrkan som varande ett undantag. På liknande sätt hänvisade Sven Lampers till Göteborg, när han under kyrkomötet 1958 klagade över att han själv just nu inte kunde läsa sin bibel på samma sätt som tidigare:

Det skall bli skönt att komma hem till Göteborg igen och få koppla bort allt detta, så att man återigen kan läsa bibeln som förr. Varje gång jag läser bibeln på hotellet får jag nästan den känslan: "Nu måste jag ringa till Ruben Josefson och fråga: Får jag tro på detta eller är det tidsbetonat?" eller: "Gör jag detta till lag, om jag rättar mig efter det?" och då bör jag ringa till professor Bring för att få reda på det.¹⁰³

Kritiken, med inslag av ironi, riktades här mot två Lutherforskare; en från Uppsala och en från Lund, vilka hotade lekmannens frimodighet vid bibelläsningen. Att Lampers längtade hem till Göteborg berodde naturligtvis på att det var där han hade sin

¹⁰¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 78.

¹⁰² *Ibid.*, s. 64.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 122. Ruben Josefson (1907–1972) var docent i dogmatik och präst. Han var representant för Uppsala stift i kyrkomötet.

hemvist, men samtidigt är det svårt att helt bortse från att staden hade ett signalvärde i detta sammanhang. Göteborg stod för trohet mot bibel och tradition, väl på plats i Göteborg kunde man åter läsa bibeln som förr och slippa hänsyn till universitetsteologin, med alla dess komplicerade tolkningar.

Det riktades också kritik mot Göteborg och dess biskop. En ledamot kritiserade att stiftet saknade kvinnoråd: "När biskop Giertz säger, att han vill vara med om att kyrkans kvinnogärning skall kunna ledas in även i nya former, då undrar man varför Göteborgs stift är det enda i vårt land, där det ej finns något kvinnoråd."¹⁰⁴

Det förekom även enstaka anföranden som bröt mot bilden av att Västsverige stod enat mot kvinnliga präster. En ledamot som företrädde Göteborgs stift menade att särskilda utskottets hållning orsakat stor skada.¹⁰⁵ Han hänvisade till ett brev han fått från en kvinna på västkusten som berättade att hon hade skrämmts av de hätska tongångarna och därför tänkte begära utträde ur Svenska kyrkan.

Ett annat uttryck för geografiskt lokaliserad fromhet anfördes av företrädare från Värmland. I ett anförande 1938 beskrev sig Nathan Hedin som representant för det värmländska lekfolket. Detta värmländska lekfolk skulle, enligt honom, inte ha något emot kvinnliga präster. Förutsättningen var att dessa präster förkunnade evangelium. Hedin påtalade att särskilda utskottet varit försiktigt av hänsyn till "de många ute i församlingarna" som var negativa till kvinnor i kyrkliga ämbeten, och han hänvisade till att det fanns olika andliga klimatzoner i Svenska kyrkan. Hade det ankommit på värmlänningarna hade en sådan försiktighet dock inte behövts, menade han.¹⁰⁶ Hedin sade vidare att värmlänningen inte kommer att bli chockad "den dag han ser en kvinna i kappa och krage förkunna evangelium från hans hemkyrkas predikstol", han kommer istället att lyssna till vad hon har att säga: "Därnäst kommer han att fråga – som han frågar nu när det gäller en manlig präst – om hon lever som hon lär. Fyller hon de båda anspråken så finns för honom ej längre problemet: man eller kvinna i prästens tjänst."¹⁰⁷

Hedin var en av få ledamöter, under samtliga tre refererade kyrkomöten, som talade om manliga präster. Att beskriva en kvinna i kappa och krage i en predikstol

¹⁰⁴ Anna Ronnebeck, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 85. Sveriges kyrkliga kvinnoråd bildades 1947 och hade som uppgift att samla och organisera kvinnor i Svenska kyrkan. Bo Giertz bemötte inte denna kritik, men hade i ett tidigare anförande under samma kyrkomöte betonat att han aktivt verkat för kvinnors möjligheter att verka i kyrkan genom att ta del i förarbeten till en ny lekmannatjänst. *Ibid.*, s. 13.

¹⁰⁵ Sven Svenningsson, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 62.

¹⁰⁶ Urban Claesson återger att prästen och riksdagsledamoten Harald Hallén 1957 beskrivit Värmland som en "tolerant region". Detta i ett sammanhang när Hallén bjudit in en dansk präst – kvinna – ett delta vid en gudstjänst och förrätta dop. Urban Claesson. *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott: En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. Diss., Uppsala universitet, 2004, s. 392 ff.

¹⁰⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 56.

var också en mycket ovanlig bild.¹⁰⁸ Han menade att om den kvinnliga prästen var en "naturligt god människa" så hade hon, efter värmländska uppfattningar, goda förutsättningar att verka som präst. Hedin föregick sedan eventuell kritik mot denna inställning: "Andra må kalla en sådan inställning löslighet och brist på tradition, men – vi värmlänningar äro nu en gång sådana."¹⁰⁹ Hedin positionerade sig och det värmländska lekfolket i opposition mot de fromhetsriktningar som andra talare hänvisat till. Löslighet och brist på tradition kan ses som ett inlägg mot hänvisningar till att stå fasta och bära vidare traditioner efter tidigare väckelser. Exempelvis sade Erik Meurling under samma kyrkomöte: "I min hemtrakt förefinnes en lågkyrklig men fast kyrklig riktning [...]".¹¹⁰ Hedin betonade också att inte bara kvinnovärlden följde kyrkomötet: "Många fromma män i vårt land vänta också av detta möte 'något tappert'."¹¹¹ Att bifalla motionen skulle vara att göra något tappert och Hedin ställde, som tidigare visats, tapperhet som kontrast till utskottets försiktighet. Inte bara kvinnovärlden utan också "fromma män" väntade på något tappert. Hedin förde samman kvinnovärld och manlig fromhet på ett sätt ingen annan talare gjorde.

1957 hänvisade Axel Bråland, också han från Karlstads stift, till fromma personer i Karlstad, denna gång kvinnor: "jag kan inte undgå att ta intryck av den förhoppning som fromma, inom kyrkans arbetande kvinnor hyser – också inom Karlstads stift – att denna gamla stridsfråga nu ska få sin positiva lösning."¹¹²

1958 framhöll Bråland att Linköpings stift enbart skickat "kvinnoprästvänner" till kyrkomötet. Han nämnde i detta sammanhang särskilt Osby: "från Osby! – till årets kyrkomöte har kommit kvinnlig värme i stället för den frysbox, i vilken biskopar, som visade sig villiga att prästviga kvinnor, skulle djupfrysas."¹¹³ I detta inlägg var det motståndarna mot ett prästämbete för kvinnor som beskrevs vilja djupfrysa de biskopar

¹⁰⁸ Bilden av kvinnan på predikstolen förekom utanför kyrkomötesdebatten. Ett exempel på ett tidigt sådant inlägg är från 1920. Där skriver Erik Meurling i *Svensk Kyrkotidning* under rubriken "Årets riksdag och några kyrkliga frågor", angående motionen om kvinnors tillträde till prästämbetet: "Man behöfver blott erinra sig, hur de större tidningarne skaffade sig bilden af en ung kvinna i prästkrage och prästkappa på en predikstol som en särskilt lustig skämtbild, så förstår man, hvilken ståndpunkt en klok statsman måste intaga till förslaget, om han ville undvika beskyllningen att han sökte skada kyrkan genom att göra henne löjlig.", s. 20. I kyrkomötesdebatten 1958 förekom bilden, dock under en annan del av debatten än den som rörde prästämbetet. Där anförde Axel B. Svensson, vilken var starkt kritisk till förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor: "Min egen inställning har alltid varit den, att om kvinnan skulle uppträda som lärare i församlingen, skulle hon inte på en bakväg smusslas upp på predikstolen, utan hon skulle ordentligt och värdigt komma stora gången fram." Att gå breda gången fram anknyter till en bröllopsdiskurs. Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 2, s. 62.

¹⁰⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 56.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 16.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 56.

¹¹² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 94.

¹¹³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 65.

som var beredda att prästviga kvinnor. Orten Osby förknippades i kyrkliga sammanhang med prästen Gunnar Rosendal, som verkade där under många år. Rosendal stod i en högkyrklig tradition och uppvisade ett starkt engagemang i ämbetsfrågan.

Orten Osby rymde alltså en tänkbar indirekt hänvisning till en särskild fromhetsriktning och en enskild person. Det förekom också direkta referenser till olika kyrkliga traditioner. Bo Giertz förde ett resonemang som handlade om söndring och menade att de aktuella åsiktsskillnaderna redan hade funnits länge i kyrkan. Ämbetsreformen beskrevs vara oförenlig med den bibelsyn som fanns inom många riktningar i kyrkan. Giertz räknade upp gammallutherska grupper, laestadianer och västkustens gammalkyrklighet: "Praktiskt taget allt vad vi äger som arv efter de stora kyrkväckelserna i det förgångna står här på enig front med den högkyrkliga väckelse som är ett barn av vår egen tid".¹¹⁴ Högkyrkligheten beskrivs som ett barn; någon som växer och tillhör framtiden. Övriga väckelser hör till det förgångna men har lämnat arv efter sig som ett "vi" äger och som står på "enig front" med barnet. Motstånd mot ämbetsreformen innebar alltså trohet både mot arv från det förgångna och framtidens växt och utveckling. Giertz gjorde här en *artikulation*: han försökte visa att trohet och utveckling gick att länka samman.

Engelbert Byström lyfte fram unglyrklygheten, som besökte Norrland 1912–1915. Dessa insatser väckte inledningsvis stor glädje: "Att få höra ett team unga begåvade präster tala om kyrkan, att få se dem vända sig till arbetare och småbrukare – dit min miljö hörde – att få möta dem och höra dem med vänlighet och hänförd kärlek tala om fädernas fromhetsarv, det slog i vår bygd."¹¹⁵ Men entusiasmen avtog efter en tid och unglyrkoväckelsen stannade av, vilket Byström menade bero på att den "trätt i äktenskap med den bibelsyn, den teologi som vanligen kallas den liberala."¹¹⁶ Byström nämnde i sammanhanget ett "Örebromöte" som hållits i Skellefteå landsförsamling, där mer än 3000 människor samlats för 30 år sedan.¹¹⁷ Där togs skriften till heders igen: "Vi yngre greps i vårt innersta av den svindlande fröjden att få tro Guds ord så som det står och att, där vi stannar och stannar, få gå till bekännelseskrifterna men först

¹¹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 11 f.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 112.

¹¹⁶ *Ibid.*, s. 113. Byström använde också en moderskapsmetafor för att skildra unglyrklyghetens oförmåga att leda rörelsen vidare: "den rörelse, i vars sköte frågan föddes, nu är åldrig och inte i längden kan ta vård om sitt barn.", *ibid.*, s. 114.

¹¹⁷ Byström hänvisar här till det kyrkligt-teologiska mötet i Örebro 1910. Mötet var ett uttryck för liberalteologiska strömningar och arrangerades av Samuel A. Fries, Nathan Söderblom och Magnus Pfannenstill. Bakgrund till mötet finns beskrivet hos Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott: En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. Diss., Uppsala universitet, 2004, s. 183 f. Örebromötet beskrivs bl.a. i Dag Sandahl, *En annan Kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*. Helsingborg: Gaudete, 2018, s. 109 f. På sidan 112 anges en motivering till valet av plats: "De kyrkohistoriskt medvetna kunde se Örebro som ett medvetet val av plats för ett möte som skulle handla om spänningar mellan stat och kyrka, folk och kyrkfolk." I citatet hänvisas till kyrkomötet i Örebro 1529.

och sist till Ordet självt.”¹¹⁸ Byström betonade att det var inom liberalteologin som tanken på kvinnliga präster fördes fram och att han mött såväl manliga som kvinnliga förespråkare för ämbetsreformen: ”Där fanns inte bara manliga ivrare, där fanns även hänförda, begåvade kvinnor. De nöjde sig inte med mindre än att sikta till präst-ämbetet, och de gjorde det säkerligen i den allra bästa avsikt och en innerlig åstundan att tjäna sin Herre.”¹¹⁹

Eftersom dessa personer hade en liberalteologisk bibelsyn ”kom man tämligen lätt förbi de hinder som bibeln reste.”¹²⁰ Byström menade att parollen om kvinnliga präster liknade unglyrkörörelsens. Han lyfte också fram Evangeliska fosterlandsstiftelsen och menade att han ibland oroades över dem och de över honom, men att de avseende dagens fråga var eniga. Han hade fått ett brev från styrelsen för rörelsens missions- och ungdomsförbund i Västerbottens län, där styrelsen uttalar förhoppningen om att kyrkan ska stå fast på sin historiska grund. Ungkyrkligheten ersattes av en annan väckelse som fann ett ostympat Guds ord och den fann Kristi kyrka. Byström beskrev en religiös vandring från Rosenius över bönhus, Hammarsten och unglyrklighet, vilket fick som resultat att man: ”fann Kristi kyrka tecknad i nya testamentet” och en ”ny, djup hänförelse för kyrkan”¹²¹. Här förefaller den högkyrkliga kyrkosynen ha ersatt den unglyrkliga fromhetstradition Byström tidigare företrädde.

Avslutningsvis kan noteras att både Giertz och Byström talade om väckelserörelser som barn. Att skildra tron som ett barn är en vanlig metafor.¹²² Erfarenheter av att fostra barn och se dem växa och mogna användes för att beskriva hur väckelserörelser behöver vårdas för att utvecklas. Giertz talade om ”den högkyrkliga väckelse som är ett barn av vår egen tid”.¹²³ Byström menade att unglyrkörörelsen: ”i vars sköte frågan föddes, nu är aldrig och inte i längden kan ta vård om sitt barn.”¹²⁴ Hos Giertz var väckelsen fortfarande ett barn, och behövde därför fortsatta omsorger. Byström beskriver att modern är så åldrad att hon inte längre orkade vårda det barn hon själv fött. Barn, sköten och födslar kan beskrivas vara delar i kvinnligt könsmärkta diskurser, i kontrast till exempelvis militära, krigiska och våldsamma referenser. När män i kyrkomötesdebatten talade om väckelser som barn, och samtidigt beskrev ämbetsdebatter i krigiska termer, synliggjordes en diskursiv kamp. Trumelden ställdes mot det åldrande skötet, barnet som behöver fortsatt vård för illa när kvinnorna tvingades bli som män.¹²⁵

¹¹⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 113.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid., s.113 f. Carl Olof Rosenius (1816–1868) och Fredrik Hammarsten (1846–1922) var välkända predikanter och författare av uppbyggelselitteratur.

¹²² *Master Metaphor List*. Second Edition Compiled by George Lakoff, Jane Espenson och Alan Schwartz, Cognitive Linguistics Group; University of California at Berkley, 1991, s. 108 f.

¹²³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 11 f.

¹²⁴ Ibid., s. 114.

¹²⁵ Se kapitel 7, ”Den föränderliga kvinnan”.

Kyrkomötet och vetenskapen

Vetenskapliga anspråk

Inte bara olika fromhetstraditioner och anspråk på att representera särskilda grupper användes för att legitimera den egna positionen: Också anspråken på att företräda en vetenskaplig hållning i frågan förekom under debatterna. Såväl kristendom som teologi hade varit hårt kritiserade kring förra sekelskiftet. David Tjeder har i "Det manliggörande tvivlet" skildrat kristna mäns troskriser i samband med universitetsstudiernas möten med naturalismen och tysk bibelforskning.¹²⁶ Tjeder skriver att teologin vid denna tid var "en disciplin med mindervärdeskomplex."¹²⁷ Lena Eskilsson beskriver vetenskapsmannen som en hjälte, men det var inte teologen som avsågs:

Den ideala medelklassmanligheten beskrevs vara: "en kombination av kroppslig styrka, rationalitet, målmedvetenhet, uthållighet och disciplin." Naturvetenskapernas framväxt var en viktig del i det industriella genombrottets Sverige. Vetenskapsmannen framställdes ofta som en hjälte, men det var främst naturvetenskaperna som representerade framsteg och tillväxt.¹²⁸

Under kyrkomötet 1938 var det endast ett fåtal ledamöter som motiverade sina ställningstaganden i ämbetsfrågan med att dessa utgick från aktuella vetenskapliga resultat. Under kyrkomötena 1957 och 1958 hade detta förhållande förändrats avsevärt och en rad talare åberopade att deras uppfattning baserades på de senaste teologiska landvinningarna. Dessa vetenskapliga anspråk ifrågasattes, främst av dem som motsatte sig att prästämbetet fortsatt skulle vara reserverat för män, och det uppstod en dragkamp om vem som hade att bära bevisbördan i denna fråga och om vem som hade vetenskapligt stöd för sin uppfattning. Debatten problematiserade att detta frågekomplex överhuvudtaget borde och skulle avgöras med hjälp av vetenskapliga argument. Också frågan om teologin var splittrad eller enig, föränderlig eller oföränderlig, avhandlades. En rad jämförelser gjordes mellan teologi och andra vetenskaper, däribland naturvetenskaper som fysik och medicin.¹²⁹ Detta kan tolkas som ett sätt att söka öka legitimiteten för teologin, som i omgångar varit utsatt för kritik just angående dess vetenskaplighet, både från naturalismen och senare under Hedeniusdebatten.

¹²⁶ David Tjeder, "Det manliggörande tvivlet", i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.). Lund: Nordic Academic Press, 2008. Se också Sten Hidal, *Bibeltro och bibelkritik: Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet*. Stockholm: Skeab/Verbum, 1979.

¹²⁷ Tjeder, "Det manliggörande tvivlet", s. 94.

¹²⁸ Lena Eskilsson. "Manlighet och det nordliga rummet". *Kulturella perspektiv*, nr. 1 (1996): s. 4.

¹²⁹ Lena Eskilsson beskriver hur naturvetenskapernas framväxt var en viktig del i det industriella genombrottets Sverige. Främst naturvetenskaperna stod för värden som framsteg och tillväxt och bidrog därmed till att skapa en samtida bild av vetenskapsmannen som hjälte. *Ibid.*, s. 3–12.

En namnkunnig förespråkare för ett prästämbete förbehållet män utifrån vetenskapliga argument var vid 1938 års kyrkomöte exegeten Anton Fridrichsen. Han höll ett anförande, vilket flera ledamöter citerade och refererade till under kyrkomötena 1957 och 1958. Fridrichsen åberopade sin auktoritet som vetenskapsman, och förstärkte denna auktoritet genom att hänvisa till att hans uppfattning grundade sig på trettio års exegetiska studier. I hans inlägg framställdes Nya testamentets hållning i frågor om präster och kön som entydig:

Det kan ju hända att vi få kvinnliga präster och att de pressa sig fram, men då skall man icke försöka att få bort, att Nya testamentet har en annan inställning. Man skall då i ärlighetens namn medge och vidgå, att man sätter åsido den bibliska åskådningen och den apostoliska auktoriteten. Det är bara detta jag vill framhålla i detta sammanhang. Låt oss få full klarhet här och slippa försök att ta Nya testamentet till intäkt för en sådan reform.¹³⁰

Fridrichsen gjorde anspråk på att utifrån sin vetenskapliga legitimitet ange gränser för vad man kunde diskutera och vad man inte kunde diskutera, vad som föll innanför och vad som föll utanför det Nya testamentet medgav. Inlägget kan ses som ett försök att fixera några tecken i en ämbetsdiskurs och göra dem mindre öppna för olika förståelser. Han använde i sitt fortsatta anförande uttryck som "det är ett faktum", "för min del hyser jag intet tvivel" och det direkt tvingande uttrycket: "man får inte tro".¹³¹ Ur ett modalitetsbegreppsperspektiv kan han därmed sägas ge uttryck för en mycket hög instämmandegrad i sina påståenden. Fridrichsen växlade mellan inkluderande pronomina som "vi", "oss" och det generaliserade "man"; "vi få kvinnliga präster", "låt oss få full klarhet" och "man skall då i ärlighetens namn". En gång användes det distanserande pronomenet "de". Det senare användes om de kvinnliga prästerna, de som skulle pressa sig fram.¹³² Fridrichsen vände sig i detta anförande mot en annan teolog vid samma kyrkomöte, Efraim Briem, och motiverade sitt inlägg med att han ville polemisera mot denne: "Jag har endast ansett mig skyldig att som exeget uppträda med en liten vänskaplig polemik mot min värderade kollega herr Briem, i vars syn på Nya testamentet jag i detta fall alltså icke kan instämma."¹³³

Briem vände sig i ett senare inlägg mot att Fridrichsen åberopat sin mångåriga exegetiska forskning för att legitimera sin ståndpunkt. Briem påpekade att han fullständigt delade Fridrichsens syn när det gäller Pauli uppfattning om ett kvinnligt prästämbete: "Att Jesus själv endast utsänt män som apostlar, behöver man ej heller många års exegetiska studier för att veta."¹³⁴ Detta kan uppfattas som en irrationaliserande strategi från Briems sida, där denne markerade sin kritik mot att

¹³⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 61.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid., s. 63.

Fridrichsen använde vetenskapliga argument och sin egen auktoritet för att kraftfullt bevisa något ingen satt ifråga.¹³⁵

Två andra ledamöter berörde frågan om vetenskapliga anspråk under debatten 1938. Dels var det prästen Albert Lysander, vilken uttalade sig för ett utökat kvinnoarbete i kyrkan, men drog en skarp gräns vid prästämbetet och framför allt inför altarets sakrament.¹³⁶ Bland de skäl han anförde fanns den urkristna församlingens organisation och de senaste årens vetenskapliga forskning, där denna forskning just lyft fram den tidiga kyrkans organisering och hur denna borde påverka den samtida kyrkans utformning. Den andre ledamoten var Nathan Hedin, som betonade sin position som lyssnande lekman i det beredande utskottet:

Det har för en lekman varit av ett utomordentligt intresse att som lyssnare få följa ärendets beredning i utskottet, höra kyrkohistorikern lägga sin *historiska* syn på frågan och lyssna till prästmännens distinktioner kring *ämbetets* innebörd och höghet – allt medan linjerna böjt av mot ett enigt erkännande av likaberättigande och ett därpå grundat positivt yrkande, sådant detta utformats i utskottsbetänkande.¹³⁷

Hedin gjorde i sitt anförande liten åtskillnad mellan kyrkohistoriker och präster avseende auktoritet och legitimitet att framföra olika aspekter som berörde ämbetsfrågan.

1957 återopades vetenskapliga landvinningar vid flera tillfällen för att motivera ställningstaganden i frågan om kön och prästämbete. Teologin beskrevs vara högt specialiserad, stadd i utveckling och något för främst fackmännen att uttala sig om. Jämförelser gjordes också mellan teologi och andra vetenskaper. Inte minst hänvisades, som tidigare kort påtalats, till de mer prestigefulla naturvetenskaperna.¹³⁸ Elis Malmeström kritiserade utskottsutredningens vetenskapliga kvalitet och jämförde teologin med fysiken: "I detta sammanhang bör det gentemot vissa inkast påpekas, att vi måste arbeta med vår egen tids teologi, liksom en nutida fysiker arbetar med vår tids metoder och vetenskapliga förutsättningar och ej med t.ex. 1920 års."¹³⁹ Malmeström betonade med detta inlägg teologins vetenskaplighet och att teologin utvecklats på samma sätt som naturvetenskaperna. Han framställde en äldre teologi som föråldrad, det var knappast en tillfällighet att det var just 1920-talets teologi som anfördes som exempel. Under 1920-talet fördes en debatt om att öppna prästämbetet för kvinnor i Sverige; frågan uppfattades under denna period i huvudsak vara av

¹³⁵ Irrationalisering är en strategi som kan användas i delegitimerande syfte genom att framställa en person som oförnuftig. Omvänt används rationalisering för att legitimera olika praktiker genom att framställa dem som lämpliga, naturliga och förnuftiga. Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice. New Tools for Critical Discourse Analysis*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 117.

¹³⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 33 f.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 56.

¹³⁸ Se Lena Eskilsson, "Manlighet och det nordliga rummet". *Kulturella perspektiv*, nr. 1 (1996): s. 3–12.

¹³⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 16 f.

praktisk natur, inte principiell. Malmeström framhöll med detta inlägg att teologin utvecklats, att 20-talets teologi inte längre var aktuell och att de principiella invändningarna mot kvinnliga präster var ett resultat av vetenskapliga framsteg. Han uppehöll sig kring tolkningar av 1 Korinthierbrevet och beskrev exegetens uppgift som bredare än att enbart göra relativiserande sådana:

Även om kritik och analys går till det yttersta, står Ordet kvar som en makt i tiden och därmed också Ordets ordning. Det är en anvisning för exegeten, som ställes inför en annan uppgift än den blott relativiserande, nämligen den syntetiska uppgiften, uppsparandet på nytt av den makt, Guds egen makt, som bär livet och ger det innehåll och fasthet.¹⁴⁰

Här beskrevs exegetens uppdrag på ett sätt som innefattade både vetenskap och tro.

Bo Giertz framhöll att det fanns "ting som synes förbjuda att kvinnan vinner tillträde till prästämbetet och att en lång rad exegeter i sina uttalanden bekräftat detta."¹⁴¹ Giertz betonade alltså att hans uppfattning sammanföll med många exegeters och därmed hade vetenskaplig legitimitet. Han gav också ett exempel på exegeternas stora enighet i denna fråga: "Jag vill då bara erinra om att denna uppfattning dock representeras av de nuvarande professorerna i nytestamentlig exegetik i Lund och Uppsala, av den förre professorn i detta ämne i Uppsala och av en lång rad docenter, samtliga befordrade för vetenskaplig förtjänst och skicklighet vid våra rent statliga fakulteter."¹⁴² Att universiteten var "rent statliga" och de återopade vetenskapsmännen var befordrade på vetenskapliga meriter användes här för att legitimera deras hållning i ämbetsfrågan.

Anders Nygren tog en utgångspunkt i de teologiska diskussionerna under 1920-talet, då frågan uppfattades handla enbart om lämplighetsskäl, inte om principiella invändningar. Denna föreställning hade hängt sig kvar, menade Nygren, trots att

¹⁴⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 17. Angående 1 Korinthierbrevets anvisningar om kvinnors förhållningssätt under gudstjänsterna kan anmärkas att detta bibelord förekom ofta under kyrkomötesdebatterna. Under debatten 1957 förekom hänvisningar i 28 anföranden. 20 av dessa anföranden vände sig emot ett prästämbete för kvinnor. 1958 var förhållandet något förändrat. Av de 35 anföranden som hänvisade till 1 Korinthierbrevet hölls 18 av personer som var för ett prästämbete för kvinnor, 17 anföranden var emot. Att göra denna beräkning är dock mer komplicerat än det kan synas och en viss trubbighet vidhäftar metoden. Allmänna hänvisningar till bibeln och Guds ord har inte räknats, däremot – vid sidan av direkta citat – hänvisningar till Pauli ordningsföreskrifter och Herrens bud. Biskop Cullbergs användning av bibelstället kan användas för att exemplifiera svårigheten. 1957 hänvisade han till 1 Korinthierbrevet, men menade att detta *inte* utgjorde ett argument mot kvinnliga präster. Samtidigt röstade han emot förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor. Han kommer därför att räknas till användarna på "nej-sidan", trots att han inte använde Pauluscitatet i detta syfte. Det fanns alltså talare som röstade nej till prästerlig tjänst för kvinnor och som lyfte fram 1 Korinthierbrevet, men det var inte nödvändigtvis så att de använde detta bibelord som argument i ämbetsfrågan.

¹⁴¹ Ibid., s. 46.

¹⁴² Ibid.

forskningsläget förändrats avsevärt. Kyrkomötets ledamöter hade rätt att få veta mer om vilken ståndpunkt aktuell forskning intog i frågan, innan de fattade ett beslut. Enligt Nygren skulle alltså kyrkomötesbeslutet baseras på vetenskapliga grunder. Bilden av att exegeternas uppfattningar i ämbetsfrågan var splittrade utgjorde en förenkling av hur det verkligen förhöll sig, menade Nygren. I detta sammanhang skilde han mellan exegetiska och fundamentalistiskt exegetiska ståndpunkter. Att det fanns fundamentalistiskt exegetiska ståndpunkter uteslöt inte förekomsten av exegetiska ståndpunkter, kring vilka det fanns långtgående samsyn. Nygren refererade till exegeten Anton Fridrichsens anförande från 1938, och menade att återupptäckten av kyrkan var det viktigaste som hänt i exegetiken under den senaste generationen: "Vi vet idag besked om vad kyrkan enligt nya testamentet är; vi vet det på helt annat sätt än för bara ett par årtionden sedan."¹⁴³ Nygren betonade att forskningen var bred och internationell och att det vuxit fram en "väldig" litteratur inom ämnet.¹⁴⁴ Liksom tidigare Malmeström tog Nygren avstånd från 1920-talets teologi som vetenskapligt passerad.

Också Hjalmar Lindroth hänvisade till Fridrichsen och beskrev honom som en "av vår tids internationellt erkända och ledande exegeter".¹⁴⁵ I likhet med Nygren skilde Lindroth mellan en äldre teologi och samtida: "Den nutida teologien har sålunda något mycket väsentligt att säga i den aktuella frågan."¹⁴⁶

Exegetdeklarationen från 1951 citerades vid detta kyrkomöte i sin helhet av Axel Rubbestad.¹⁴⁷ Han såg denna deklaration som klagande och kunde inte förstå att vissa teologer menade att bibeltolkningen var tidsberoende. Axel B. Svensson hänvisade även han till exegetdeklarationen, samt till Fridrichsens forskning inom området.

1958 betonade Lindroth att frågan om ämbete och kön borde sorteras in under två olika teologiska discipliner: Systematisk teologi och exegetik. Den systematiskt teologiska frågan gällde om man idag är bunden av föreskrifter i nytestamentliga texter. Lindroth gjorde en distinktion mellan vad som var teologins uppgift och vad som var kyrkans uppgift, och menade att vetenskapen aldrig kan vara normerande för kyrkan. Kyrkan är bunden av formalprincipen – *sola scriptura* – och allt ska prövas mot Gamla och Nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter. "Den systematiska teologien har att undersöka och klarlägga, vad denna evangelisk-Lutherska

¹⁴³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 54.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid., s. 67.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Exegetdeklarationen publicerades i *Svensk Kyrkotidning*, nr. 47 (1951): s. 678. I deklarationen, som undertecknats av samtliga nytestamentliga svenska professorer och docenter i exegetik – med ett undantag – menar undertecknarna att införandet av kvinnliga präster vore "oförenligt med nytestamentlig åskådning och skulle innebära ett avsteg från troheten mot den heliga Skrift." Bland undertecknarna fanns professorerna Anton Fridrichsen, Bo Reicke, Hugo Odeberg och Harald Risenfeld. Docent Gösta Lindeskog undertecknade inte.

formalprincip in concreto innebär.”¹⁴⁸ Angående exegetiska frågeställningar menade Lindroth att endast nytestamentliga fackexegeter kunde företräda kunskap inom området och motiverade detta: ”Så specialiserad är den teologiska forskningen i våra dagar. Endast fackmannen och specialisten kan tillerkännas vitsord i fråga om saklighet och objektivitet.”¹⁴⁹ Resonemanget fungerade som en förberedelse inför senare kritik av teologer som uttalat sig utanför sina expertområden. Liksom Giertz framhöll Lindroth: ”full samstämmighet råder mellan samtliga nytestamentliga fackexegeter, som yttrat sig i den aktuella frågan: de nytestamentliga texterna, sådana dessa föreligger som historiska dokument, utesluter varje tanke på kvinnliga präster såsom något med urkristen åskådning oförenligt.”¹⁵⁰ Att det ändå – trots denna fulla samstämmighet – uppkommit en föreställning hos allmänheten om att exegeterna inte var ense berodde, enligt Lindroth, på att en sådan uppfattning spridits av två enskilda teologer. En av dessa teologer var Erik Sjöberg, som trots att han var fackexeget också tagit sig an uppgiften att behandla ”frågan om kvinnan och prästämbetet med hänsyn till kyrkans trohet mot bibeln.”¹⁵¹ Lindroth kommenterade detta: ”Han har med andra ord blandat samman den fackexegetiska uppgiften med en systematisk-teologisk.” Sjöberg var inte fackman i systematisk teologi och hade, enligt Lindroth, gått in på områden han inte behärskade och argumenterade på ett sätt som utmärktes av: ”sakliga oriktigheter och logiska felslut”.¹⁵² Den andre person som Lindroth kritiserade i sammanhanget var exegeten Krister Stendahl, vilken enligt Lindroth gjort sig skyldig till en liknande sammanblandning: ”Den bestående lärdomen av Stendahls företag är den, att det lika litet inom teologien som inom trons värld är lyckligt att tjäna två herrar.”¹⁵³ De vetenskapliga anspråken försvarades av Lindroth genom att han riktade kritik mot meningsmotståndare, för att dessa uttalade sig om vetenskapsområden de inte behärskade. Lindroth drog en gräns för vilka som kunde tala i frågan och ”tillerkännas vitsord i fråga om saklighet och objektivitet” och vilka som inte kunde göra det. Liksom tidigare Giertz betonade Lindroth vid upprepade tillfällen i sina anföranden att exegeterna hade betydande samsyn i ämbetsfrågan, han använde i sammanhanget även ordet ”kompakt” för att beskriva denna enighet.¹⁵⁴ Han fann det anmärkningsvärt att utskottet inte lyssnat till sin exegetiske fackman, utan istället gjort en egen tolkning.

Lindroth påtalade flera gånger att han inte var exeget och att det därför inte skulle falla honom in att göra en egen exegetisk granskning. Denna uppfattning kan ha fungerat delegitimerande för de lekmän som deltog i debatten. Det räckte inte att vara kristen och insatt i frågan, det räckte inte heller att vara präst och teolog: Enbart den

¹⁴⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 31.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid., s. 32.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., s. 33.

teolog som var expert inom det aktuella området kunde uttala sig med saklighet och objektivitet. Att Lindroth själv avstod från att uttala sig i exegetiska frågor förstärkte och legitimerade teologernas expertkompetens, samtidigt som expertisens räckvidd avgränsades. Lindroth konstaterade alltså att utskottet hade en kompakt exegetisk expertis emot sig. Han kritiserade därför utskottet för att "praktisera den ofta brukade metoden att med en egen tolkning av materialet av mer eller mindre godtycklig art underbygga sin egen förutfattade mening av saken."¹⁵⁵ Lindroth såg liknande brister i utskottets behandling av den systematisk-teologiska frågan om den reformatoriska formalprincipen.

Giertz beskrev 1958 att särskilda utskottet under beredningen av ämbetsfrågan ofta blivit ett teologiskt seminarium, vilket var ett sätt att understryka att diskussionerna hållit en vetenskaplig nivå. Han lyfte fram två frågor som berörde forskningen inom det aktuella området. Den enda frågan handlade om utskottsmajoritetens tolkning av Luther. Giertz menade att det skett en omvärdering av Luther och reformationen, vilket främst moderna tyska forskare stod för. Luthers bibelsyn beskrevs som fri och bibeln uppfattades inte längre som "en formal auktoritet eller som en källa, ur vilken man kan hämta några bestämda bud och regler."¹⁵⁶ Giertz betonade att denna nya syn på Luther var omstridd, den hade förts fram "i vinter", den gjorde konstlade distinktioner och nalkades bibeln med på förhand uppgjorda tolkningsprinciper. Hänvisningen till vintern kan förstås som att den av Giertz kritiserade Lutheruppfattningen var säsongsbetonad och förväntat kortlivad. Giertz kunde också tillkännage att ett nytt arbete snart skulle utkomma där framstående Lutherforskare hävdade en helt annan syn på Luther, en syn "mera lik den som vi vanliga svenska Lutherläsare och Lutherälskare är vana vid."¹⁵⁷ Giertz ifrågasatte utskottets vetenskapliga anspråk och han kallade denna nya Lutherforskning för en "moderiktning". Vanliga svenska Lutherläsare och framstående Lutherforskare ställdes mot en tillfällig tysk Lutherforskning. Giertz inkluderade sig själv bland de vanliga Lutherläsarna genom att använda det personliga pronomenet "vi". Skulle denna "modeinriktning" inom Luthertolknigen falla, som utskottet baserat sitt betänkande på, skulle också hela motiveringen för utskottsmajoritetens yrkande falla.

Ruben Josefson hänvisade senare till Giertz anförande, men beskrev hur han skulle "försöka undvika att ge det hela formen av seminarieövning" när han presenterade nyare Lutherforskning och dess förhållande till reformationen.¹⁵⁸ Referenserna till seminarieövningar kunde alltså vara både positiva och negativa under samma debatt.

Nils Johansson, som var exegetisk sakkunnig i särskilda utskottet, beskrev Nya testamentets hållning i frågan som glasklar och att alla exegeter var eniga om att Nya testamentet förbjuder kvinnor att tala under gudstjänsterna: "Men vi vill så gärna gå

¹⁵⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 33.

¹⁵⁶ *Ibid.*, s. 10.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, s. 22. Ruben Josefson (1907–1972) var docent i dogmatik och präst i Uppsala stift.

bakom detta faktum. När forskaren skall göra det, ställs han omedelbart inför ett mycket stort och svårlöst problemkomplex: i vilket organiskt sammanhang går förbudet in, och vilka tankar och föreställningar ligger bakom detsamma?"¹⁵⁹ Johansson beskrev det alltså som ett faktum att Nya testamentet förbjöd ett prästämbete för kvinnor, han problematiserade istället hur detta förbud skulle förstås.

Domprosten Olof Herrlin kommenterade att det talats om skenvetenskap under debatten.¹⁶⁰ Han undrade om teologin kan göra annat än att försöka tränga in i bibelordens mening och klarlägga deras sammanhang: "I detta arbete med Skriftens fakta är icke blott det vetenskapliga utan även det centralt religiösa mycket nära."¹⁶¹ Herrlin framhöll att vetenskap och det centralt religiösa stod nära varandra och gick därmed emot dem som ville ha en klar åtskillnad mellan tro och vetande.

Ivar Hylander, som var ordförande i särskilda utskottet, betonade att utskottsarbetet präglats av samarbete och att: "ingen av oss har velat beteckna den andres uppfattning såsom vetenskapligt eller religiöst mindervärdig."¹⁶² Uttrycket visade att frågan om vetenskaplighet uppfattades vara central; den kom i detta inlägg före den religiösa uppfattningen. En ovetenskapligt grundad uppfattning beskrevs alltså som något direkt negativt, till och med som mindervärdig.

Ifrågasatta anspråk

De vetenskapliga anspråken ifrågasattes under kyrkomötesdebatterna och blev också föremål för direkt kritik. Särskilt lyftes teologernas oenighet i frågan fram, trots att uppfattningen om en långtgående enighet bland exegeterna framfördes samtidigt. Ecklesiastikminister Ivar Persson kommenterade, i debattens första inlägg 1957, att "den teologiska vetenskapens ståndpunkt visat sig vara underkastad svängningar."¹⁶³ Genom att beskriva de vetenskapliga svängningarna framställdes de vetenskapliga anspråken som mindre beständiga och tillförlitliga. Persson betonade att det inte rådde någon enighet kring hur bibliska utsagor om ämbetet skulle tolkas. Inte heller gick att säga vad som var avsett som giltigt för alla tider i de nytestamentliga utsagorna. "Här är det inte fråga om vetenskap utan om tro", sade Persson.¹⁶⁴ Dag Sandahl har uppmärksammat gränsen mellan gammal och ny forskning rörande ämbetsfrågan, vilken kan dras i början av 1930-talet. Hans slutsats blir: "Den som inte är medveten om hur vetenskapsideal och teologier skiftar i Sverige kommer inte heller

¹⁵⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 81. I ett dokument publicerat efter Nils Johanssons död beskriver han utskottsarbetet under kyrkomötet 1958. Nils Johansson, "Ämbetsdebatten vid kyrkomötet 1958. Några minnen I och II". *SPT*. Nr. 6 (2001): s. 89–94 och nr. 7 (2001): s. 108–114.

¹⁶⁰ Olof Herrlin (1914–1992) var domprost i Uppsala stift.

¹⁶¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 128.

¹⁶² *Ibid.*, s. 151.

¹⁶³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 4.

¹⁶⁴ *Ibid.*, s. 5.

att förstå motsättningen om ämbetet.”¹⁶⁵ Beskrivningen av teologin som utsatt för ”svängningar”, ter sig alltså något förenklad om den inte tar hänsyn till det förändrade kunskapsläget som fick genomslag i debatten 1938.

Justitieminister Ingvar Lindell avlöste Persson i talarstolen. Han menade att de exegetiska argumenten för ett prästämbete fortsatt reserverat för män var omtvistade inom vetenskapsområdet, och redovisade sin egen uppfattning i sakfrågan: ”Själv kan jag inte finna annat än att de bibelord och indicier som majoriteten i utskottet stöder sig på är alldeles för bräckliga för att kunna godtas som bevis för riktigheten av utskottsmajoritetens mening.”¹⁶⁶

Två statsråd inledde alltså kyrkomötesdebatten 1957 med att beskriva teologin som obeständig, forskarna som oeniga, att frågan handlade om tro och inte vetenskap samt att bevisningen var bräcklig. Detta kan uppfattas vara ett sätt att på förhand ifrågasätta legitimiteten hos de ledamöter som senare skulle komma att framträda med vetenskapliga anspråk. Det kan också uppfattas som en kraftmätning mellan statsmakterna och kyrkan.¹⁶⁷

Exegeten Gillis Gerleman framhöll under samma kyrkomöte hur exegeterna kritiserats under debatten och han gav kritikerna rätt.¹⁶⁸ Det var främst särskilda utskottets motivering som gjort honom betänksam. Utskottet menade att en kvinnlig prästtjänst inte var förenligt med bibeln. Gerleman kallade den exegetiska utläggningen vidlyftig och dess slutmening monumental. Hans beskrivning av utskottets insatser ger ett direkt ironiskt intryck:

Det är tydligt att särskilda utskottet här har gjort en betydande forskningsinsats, och man får väl hoppas att resultatet av de epokgörande undersökningarna snarast kommer den exegetiska forskningen i andra länder till godo. Där har man nämligen inte hunnit lika långt. Utan att vara klärvoajant skulle jag gissa att man med viss häpnad kommer att ta del av den syn på evangeliet som präglar särskilda utskottets betänkande.¹⁶⁹

Gerleman ifrågasatte särskilda utskottet genom att överdriva betydelsen av de forskningsresultat som låg till grund för utskottets betänkande. Genom att tala om betydande och epokgörande forskningsinsatser och ställa utskottets slutsatser mot exegetisk forskning i andra länder, kan Gerlemans inlägg ha fungerat

¹⁶⁵ Dag Sandahl, *Kyrklig splittring: Studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905 – juli 1990*. Stockholm: Verbum, 1993, s. 15.

¹⁶⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 6.

¹⁶⁷ I kyrkomötet hade justitie- och ecklesiastikministrarna närvaro- och yttranderätt. Kyrkomötet fick inte behandla ekonomiska frågor, finansministern fick således inte delta i debatterna. Se Oloph Bexell. *Sveriges kyrkohistoria. 7, Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2003, s. 35.

¹⁶⁸ Gerleman höll sitt anförande som nummer åtta på talarlistan, och hans kritik här torde därför främst avse den debatt som förts utanför kyrkomötet. Gillis Gerleman (1912–1993) var professor i gamla testamentets exegetik och representerade teologiska fakulteten vid Lunds universitet.

¹⁶⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 28.

delegitimerande. Gerleman menade vidare att inga riktiga argument mot ett kvinnligt prästämbete hade framförts: "Vad vi hittills har fått höra av teologisk principdiskussion måste i stor utsträckning betecknas som genant för teologerna, och utskottets betänkande gör mig olustig till mods."¹⁷⁰ Gerleman betonade, liksom tidigare Ivar Persson, att oenighet rådde och menade att det måste ge ett förvirrande intryck när teologerna inte kunde ge ett svar utan att de istället gav "famnen full" med svar. Gerleman kallade debatten fatal för teologerna och skärpte sedan sin kritik ytterligare genom att införa begreppet "ämbetspsykos":

Jag har en stark känsla av att bakom dessa skruvade dogmatismen döljer sig alltför ofta ingenting annat än manlig ämbetspsykos. De hör hemma i en bibelsyn som betänkligt påminner om rationalismen under 1700-talet. Också då betraktade man bibeln huvudsakligen som en samling tidlöst giltiga lärosatser. Den gången var det moraliska grundsatser man fann, normer för ett sedligt liv. Nu är det kultiska normer man söker.¹⁷¹

Han använde också uttryck som "sexualitetens teologi" och "horribel kvasiteologi".¹⁷² Gerleman ifrågasatte inledningsvis de vetenskapliga anspråken hos exegeterna genom att ironiskt kalla utskottets betänkande för epokgörande forskning. Genom att tala om en ämbetspsykos och kvasiteologi förstärktes denna kritik. Ämbetspsykosen kan förstås som en metafor där sjukdomen är källdomän och ämbetssynen måldomän: Genom att förstå hur en psykosjukdom gestaltade sig skulle man förstå den kritiserade ämbetssynen.

Bo Giertz påtalade det olämpliga i att exegeten Gillis Gerlemans kritiserat andra exegeter i debatten i plenum. Gerleman borde istället ha framfört kritiken – vilken Giertz betecknade som "grava anklagelser" – i vetenskapliga sammanhang. Nu riskerade istället Gerleman att bidra till en upprörd mediedebatt, där de angripna exegeterna skulle få svårt att försvara sig: "Nu kommer kanske saken att i ett upprört läge slungas ut av ett stort antal tidningar under jätterubriker i ett forum, där de angripna knappast har någon möjlighet att få – skall vi säga upprättelse."¹⁷³ I detta inlägg rymdes misstro mot media, främst uttryckt genom att de angripna inte förväntades få försvara sig genom att ge sin syn på saken. Det sakliga vetenskapliga sammanhanget kontrasterades mot jätterubriker som slungats i upprört läge. Giertz tonade dock ner oenigheten med ett skämt, och sade att man väl fick invänta nästa steg i debatten och till dess tvingas konstatera: "så som vi präster så ofta får göra, att våra lärda teologer tyvärr är osams och att de alltjämt tycks lida av den sjukdom som Melankton [sic] klagade över: rabies theologorum, teologernas raseri."¹⁷⁴ Genom att lyfta in ett citat av Philipp Melanchthon sattes osämjan in i en reformatorisk tradition och legitimerades, som ett välkänt uttryck för teologernas sätt att hantera oenighet.

¹⁷⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 29.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid., s. 30.

¹⁷³ Ibid., s. 46.

¹⁷⁴ Ibid.

Anders Nygren anknöt till Gillis Gerlemans anförande och menade att delar av debatten var att betrakta som ytlig och att de exegetiska skälen använts på ett fundamentalistiskt sätt som var "genant".¹⁷⁵ Han tackade därför Gerleman för att denne "grundligt röjde upp i denna djungel, så att ingen kan få den föreställningen, att kyrkomötet låtit sig ledas av slika mindervärdiga synpunkter."¹⁷⁶ Genom att ställa sig på Gerlemans sida i denna fråga markerade Nygren att han inte tillhörde den grupp exegeter som kritiserades och att hans uppfattning i frågan därför inte omfattades av den kritik som riktats mot dem. För att exemplifiera användningen av ytliga, fundamentalistiska resonemang – sådana som Gerleman rensat upp bland – lyfte Nygren fram ett anförande av Carl Ernst Göransson: "ett exempel på fundamentalistiskt resonemang bland förespråkarna för kvinnliga präster hade vi för en stund sedan i herr Göranssons anförande".¹⁷⁷ Nygren tog alltså samtidigt avstånd från fundamentalistiska resonemang och visade att de som var för ett prästämbete för kvinnor använde lika mindervärdiga resonemang. Därmed kan han ha försökt rycka ett vapen ur händerna på reformförespråkarna och nyansera bilden av reformens motståndare: det var inte bara hos motståndarna som fundamentalistiska resonemang förekom, också förespråkarna kunde använda bibeln fundamentalistiskt.

Åke Hassler kritiserade tanken på att vetenskapen skulle kunna lösa denna fråga:

Det är i alla fall inte den exegetiska vetenskapen som är den sista instansen i denna fråga. De stora frågorna i livet löses inte av vetenskapen, det vet väl kyrkomötets medlemmar bättre än de flesta. Ingen vetenskap i världen kan förmå svensk folkopinion att godtaga den diskriminering av kvinnan, som majoritetens utläggning, alla överslätande förklaringar till trots, realiter [sic] innebär.¹⁷⁸

Gustaf Fahlander förutsåg att historien skulle bedöma särskilda utskottets betänkande som "ett pekorall".¹⁷⁹ Istället för att gå till Kristus går man till Paulus och försöker lyfta ut honom ur sin tids syn på kvinnan. Fahlander talade om krystade omskrivningar, med vilka man försökte "camouflera denna störtdykning i tiden".¹⁸⁰ Fahlander lyfte också fram att kyrkan ibland misstagit sig, och gav som ett exempel på misstag att vetenskapsmän har bränts på bål. Fahlander markerade med detta exempel att det funnits motsättningar mellan kyrka och vetenskap i historien och att kyrkans åberopande av vetenskaplig grund för sina ställningstaganden kunde problematiseras.

De flesta som kritiserade de vetenskapliga anspråken var förespråkare för ett prästämbete som både män och kvinnor skulle äga tillträde till. Men det fanns undantag. Ernst Staxäng sade i sitt anförande 1957 att han inte ville nedvärdera forskningen, men påtalade att den ofta växlade. Han fällde en kommentar som både

¹⁷⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 53.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid., s. 32.

¹⁷⁹ Ibid., s. 87.

¹⁸⁰ Ibid.

kan uppfattas vara ett försvar för forskningens växlingar och ironisk, angående desamma:

Jag anser inte att man skall nedvärdera forskningen på detta område. Forskningen därvidlag har nästan alltid växlat på det sättet, att man vissa tider har fjärrmat sig från Guds ord, men sedan drivits tillbaka till detta ord för att sedan kanske på nytt fjärma sig därifrån och därefter på nytt drivas tillbaka. Det har ofta varit gången när det gäller forskningen, som givetvis söker sanningen – något annat får man nämligen inte förutsätta.¹⁸¹

Staxäng kom alltså att uppmärksamma teologins svängningar på ett liknande sätt som ecklesiastikministern, trots att de två företrädde motsatta uppfattningar i ämbetsfrågan. Den ena personen ifrågasatte själva vetenskapligheten, den andra vetenskaplighetens relevans. Theo van Leeuwen har beskrivit *rationalisering* som en legitimeringsstrategi med flera undergrupper.¹⁸² Bland dessa finns vetenskapsbaserad och erfarenhetsbaserad teoretisk rationalisering. Företrädare för olika uppfattningar i ämbetsfrågan kunde legitimera sina egna ståndpunkter på samma sätt som meningsmotståndares, och Ivar Persson och Staxäng kom båda att delegitimera en vetenskapsbaserad rationalisering. Sven Lampers uttryckte sig på liknande sätt som Staxäng – de hade samma uppfattning i ämbetsfrågan – ironiskt om den moderna Lutherforskningen under kyrkomötet 1958, angående uppfattningen att jurister inte är några helgon: "Nu vet vi att det enligt Luther väl närmast är tvärtom, försåvitt inte den nya Lutherforskningen har rubbat också detta."¹⁸³ Detta är ytterligare ett exempel på en delegitimerande rationalistisk strategi, ämnad att visa på Lutherforskningens obeständighet.

1958 fanns en ny ecklesiastikminister på plats i kyrkomötet, Ragnar Edenman. Han sade att han fann bevisföringen tunn och att den hängde upp sig på Pauli ord om "att vad han skriver är Herrens bud".¹⁸⁴ Edenman ville inte gå i polemik med exegeterna, men menade att man inte kan bevisa att kvinnliga präster bryter med bibelns ord om man använder vanliga, vetenskapliga, källkritiska metoder. Han betonade, liksom sin föregångare Ivar Persson, att det handlade om en fråga som inte kunde lösas med vetenskapliga metoder eller med förnuftsargument. Edenman beskrev därför debatten "på detta kvasivetenskapliga plan som ganska meningslös".¹⁸⁵ Det handlade istället om trosfrågor och då är det bara att respektera varje ärlig övertygelse, även om man själv har svårt att förstå den. Edenman vände sig flera gånger till Bo Giertz och menade att denne hade svaga bevis för riktigheten i sitt ställningstagande:

Finns det, biskop Giertz, inte något annat bevis för det fundamentala teologiska påstående, som reservanterna bygger upp sitt motstånd på än vad som anföres i

¹⁸¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 97.

¹⁸² Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 116.

¹⁸³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 125. Lampers anspelar på ett inlägg där det framhölls att helgonen inte motsäger varandra.

¹⁸⁴ *Ibid.*, s. 20.

¹⁸⁵ *Ibid.*

reservationen, att Pauli ord är ett "Herrens bud" och det som står på efterföljande sida: 'Hur Jesusordet, som Paulus åberopar i 14:37, har lytt, vet vi ej. Det är ej bevarat i evangelierna.'¹⁸⁶

Biskop Helge Ljungberg försvarade de vetenskapliga anspråken i polemik mot statsrådet Edenman: "Det är här icke fråga om någon kvasivetenskap, utan en verklig vetenskap."¹⁸⁷ Ljungberg bemötte också uppfattningen om att kyrkan haft tiden sedan 1920-talet på sig att lösa frågan, men använt tiden illa. Han framhöll att man inte resonerade på samma sätt när det gäller andra vetenskaper och exemplifierade med exempel från naturvetenskapliga forskningsfält: "Ingen anklagar kärnfysikerna för att de ännu icke löst frågan om atomen, och ingen anklagar heller läkarvetenskapen för att den ännu inte lyckats lösa frågan om cancer [sic] eller tuberkulosen."¹⁸⁸ Ljungberg förefaller driva uppfattningen att teologin särbehandlades på ett negativt sätt. Han åberopade en allmän mening om att forskning måste få ta sin tid, vilket borde gälla även för teologin. Ämbetsfrågans betydelse underströks av jämförelsen med kärnfysik och cancerbehandling. Att jämföra teologin med vetenskaper som fysik och medicin kan vara ett sätt att markera vetenskaplig samhörighet med icke ifrågasatta discipliner och avvisa kritik av det slag som framförts mot teologin, exempelvis av Ingemar Hedenius.¹⁸⁹ Ljungbergs slutsats av detta resonemang var att det vore önskvärt att kyrkan fick ytterligare tid på sig för att arbeta med ämbetsfrågan. Ämbetsfrågan framhölls alltså vara av stor betydelse och komplex; egenskaper den delade med en rad andra viktiga vetenskapliga kunskapsområden.

Ruben Josefson menade att de som motsatte sig prästämbetet för kvinnor hade svagt vetenskapligt stöd, och argumentet om Herrens bud beskrevs vara direkt obevisbart:

kvar står nu endast att Paulus i sitt brev till korinterna har sagt, att kvinnan inte får tala i församlingen, och det obevisade och enligt vad jag förstår, obevisbara påståendet, att hänvisningen till Herrens bud innebär en anknytning till ett traderat Jesusord. Det är allt. Det är inte mycket. Det är mycket litet. På denna sköra tråd är nu det teologiska motståndet mot kvinnliga präster upphängt.¹⁹⁰

Josefson önskade visa svagheten i bärkraften i meningsmotståndarnas argumentation i tre led: allt, inte mycket och mycket litet. Till sist hängde allt på en sköra tråd; en kraftfull metafor för en svag bevisning.

Systematikern Ragnar Bring lyfte fram att teologin "liksom andra vetenskaper, mer sysslar med att konstatera historiska fakta än att ta ställning till aktuella problem."¹⁹¹ Vetenskapen for illa av att blandas in i kyrkopolitiken och en vetenskaplig debatt

¹⁸⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 26.

¹⁸⁷ *Ibid.*, s. 117.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Lundborg, Johan, *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*. Nora: Nya Doxa, 2002.

¹⁹⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 25.

¹⁹¹ *Ibid.*, s. 103.

skiljer sig från en politisk. Bring beskrev att teologin inte stod stadig i denna fråga. Den liberala teologi som tidigare dominerat var nu omodern och nya forskningsrön hade framkommit, särskilt avseende kyrka, ämbete och bibeltolkning: "Värdefulla rön har gjorts i dessa frågor, men läget har långt ifrån stabiliserats." Debatten hade komplicerats av att olika kyrkliga riktningar har sett vetenskapliga uppslag och hypoteser som färdiga resultat, vilket dessa inte utgjort, anförde Bring. Han uttryckte uppskattning för de högkyrkliga exegeternas arbete: "Jag tror också, att deras arbete innehåller både fruktbara och intressanta uppslag och synpunkter, men att resultaten ännu inte är färdiga åtminstone inte så, att de nu bör användas i en kyrkopolitisk fråga."¹⁹²

Kyrkohistorikern Sven Göransson sammanfattade under debattens senare del vad han såg som ett problem med det särskilda utskottets utlåtande.¹⁹³ Det handlade om på vilket sätt ett historiskt dokument, som vetenskapen skulle behandla med vanliga vetenskapliga metoder, var ett budskap från Gud. Göransson betonade att resonemanget framställdes hypotetiskt och försiktigt och att uttalandet verkade vara en kompromiss mellan olika ståndpunkter i reservantgruppen. Det ges dock "ett sken av fakticitet och vetenskaplighet" eftersom de hänvisade till en fackexeget. Göransson kommenterade också användandet av vetenskapliga belägg och såg en asymmetri i detta: "Det är inom parentes sagt påfallande i hur hög grad de, som är motståndare till kvinnliga präster, åberopar sig på vetenskapen".¹⁹⁴ Han kritiserade att man använde en hypotes som om den utgjorde något redan bevisat. Även om hypotesen skulle visa sig vara riktig och det kultiska skulle vara centralt och att man kunde styrka detta vetenskapligt, så handlade det ändå inte om något för alla tider normerande: "En vetenskaplig utsaga om historiska dokument kan icke ens hypotetiskt tillämpas på förhållanden och problemställningar, som hör hemma i en helt annan tid med helt andra historiska förutsättningar."¹⁹⁵ Sven Göransson betonade att han som kyrkohistoriker inte uppfattade källmaterialet om ämbetena som enkelt och entydigt. "Det är ytterst ovisst, om det medger dylika slutsatser om det kultiska inslaget i urkristendomen."¹⁹⁶ Göransson menade också att det inte rådde vetenskaplig enighet avseende vilket innehåll som fanns i de olika ämbetena i den tidiga kyrkan.

Under inledningen av debatten 1958 drogs också paralleller mellan teologi och andra kunskapsområden med hög status. Bo Giertz beskrev exempelvis hur teologin "arbetar för högtryck" och han jämförde utskottets arbete med tidningsmännens inför ett presstopp. Denna jämförelse förmedlade bilden av att teologin var modern och kunde prestera, också under stark tidspress. Men metaforen kan ha haft ytterligare syften. Under debatten hänvisades till att en enig press stödde ämbetsreformen. De som motsatte sig denna, uppfattades vara kritiserade av pressen och ha svårt att

¹⁹² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 105.

¹⁹³ Sven Göransson (1910–1989) var professor i kyrkohistoria och präst. Han representerade den teologiska fakulteten vid Uppsala universitet.

¹⁹⁴ *Ibid.*, s. 126.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

komma till tals. Exempelvis sade John Cullberg vid kyrkomötet året innan, att de som försvarade utskottsmajoritetens uppfattning hade "utsatts för någonting som starkt liknar smädelse".¹⁹⁷ Genom att jämföra teologernas arbete med tidningsmännen kunde Giertz försöka skapa förståelse för den situation och tidsnöd som rådde. Sakledet om tidningsmännen inför presstopp förutsattes vara mer bekant än bildledet: teologernas tidspress. Båda var yrkeskategorier som kunde hamna i situationer med stora förväntningar och ont om tid; det fanns saker som förenade dem.

Positioner i debatter om vetenskaplighet

Flera ledamöter framhöll under debatterna sina positioner som vetenskapsmän respektive lekmän. Vetenskapsmännen framträdde i regel med anspråk på att uttala sig med särskild ämneskunskap. Lekmännen betonade att de hade svårt att överblicka argumenten och att de hade rätt att förvänta sig tydlig vägledning från teologerna, på samma sätt som de själva hade att leva upp till motsvarande förväntningar inom sina kompetensområden. Några lekmän framhöll sin rätt att yttra sig i frågan, trots att de inte var experter och att tro och bibel var överordnat tidsbunden vetenskap. En viss spänning mellan grupperna och deras förväntningar på varandras insatser kommer till uttryck.

Ernst Olsson positionerade sig 1938 som lekman och markerade sin underordnade position i förhållande till föregående talare: "Efter denna exegetiska redogörelse är det ganska tragiskt för en lekman att stå antecknad som nästa man på talarlistan."¹⁹⁸ Olsson förstärkte sedan sin position genom att hänvisa till en stor opinion i landet som delade hans uppfattning i frågan. På liknande sätt argumenterade ledamoten Anders Thore 1958, när han beskrev att det för en lekman var vanskligt att gå in och tala om bibelsyn, men att han gjorde det frimodigt då han visste att hans bibelsyn delades av både lärda personer och av stora grupper kyrkfolk. Både Olsson och Thore lyfte fram vikten av att andra delade deras uppfattning i ämbetsfrågan.

Ragnar Lundqvist sade vid kyrkomötet 1957 att han hade svårt att bedöma de exegetiska invändningarna mot förslaget, eftersom det fanns kritik mot dessa från ledande kyrkligt håll.¹⁹⁹ Ivar Stendahl berättade att han bestämt sig för att inte ta ställning i frågan innan han hört alla olika argument. Stendahl framhöll att han i utskottet tydligt sagt att han inte kunde ta ställning i den exegetiska diskussionen.²⁰⁰ Gunnar Nilsson beskrev sina svårigheter att ta ställning i frågan, vilket berodde på att teologerna var så splittrade i sina uppfattningar.²⁰¹ Axel Bråland uttryckte förståelse för det bibelbaserade motståndet och refererade till ett aktuellt frågesportprogram i det att han framhöll en frihet som fanns i hans position som lekman: "Som lekman

¹⁹⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 8.

¹⁹⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 50.

¹⁹⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 51.

²⁰⁰ Ibid., s. 60.

²⁰¹ Ibid., s. 64.

låter jag dock de olika teologiska ståndpunkterna ta ut varandra i detta sällsamma kvitt eller dubbelt-spel".²⁰² Teologen Herbert Olsson menade att frågan om ämbete måste utredas ordentligt, och han breddade samtidigt sin position till att inte omfatta enbart vetenskapsmannens: "När jag säger detta, gör jag det inte bara som teolog – ty det är klart att man såsom teolog och med en vetenskapsmans inställning önskar detta – men jag tror att det är nödvändigt just med hänsyn till kyrkan och med hänsyn till både den mera specifikt kyrkliga opinionen och den allmänna opinionen, ty oklarheten härvidlag bidrar ju till att öka förvirringen."²⁰³ Hjalmar Lindroth betonade i ett inlägg 1958, vilket tidigare omtalats, skillnaden mellan olika teologiska fackområden och framhöll att enbart experter inom de olika områdena kunde uttala sig. I en replik framhöll Lindroth att han var systematiker och inte exeget. Tanken på en bred och övergripande kunskap i teologi avvisades. Därför bör det ha varit viktigt för Lindroth att markera sin expertis inom ett särskilt och avgränsat område, dessa anspråk kan ha förstärkts genom att han tydligt avstod från att tala som expert inom andra teologiska områden. På liknande sätt hänvisade Bo Giertz under samma kyrkomöte, i en replikväxling med Ragnar Edenman, till att en expert senare under debatten skulle svara på de exegetiska frågorna. Giertz svarade alltså inte själv på dessa med anspråk på att vara en expert.

I slutet av debatten 1958 sade kyrkohistorikern Sven Göransson att han inte ville förlänga debatten men att han som kyrkohistoriker ville göra några korta historisk-principiella reflektioner med anledning av särskilda utskottets utlåtande.

Att många talare anförde vetenskapliga meriter som utgångspunkter för sina ställningstaganden fick till följd att det kom kommentarer kring status och lekmännens legitimitet att uttala sig i frågan. Axel B. Svensson bemötte 1957 uppfattningen att lekmännen vid kyrkomötet skulle vara styrda av präster och biskopar i ämbetsfrågan. Han betonade att lekmännen har egna huvuden och att "dessa våra huvuden är precis lika goda eller dåliga som de huvuden, som ovillkorligen vill ha kvinnor till präster."²⁰⁴ Carl Ernst Göransson anmärkte på liknande sätt: "Det må dock tillåtas även lekmän att göra några erinringar till motivering för den ståndpunkt, vi har intagit."²⁰⁵

Anna Edmar kommenterade 1958 att frågan belysts ur "exegetiska, systematiska, evangeliskt-Lutherska samt bekännelsesynpunkter."²⁰⁶ Hon ville knyta vad hon kallade "en enkel kvinnas funderingar" till frågan och ge några praktiska synpunkter.²⁰⁷ Åke Hassler framträdde som lekmannaombud och ställde sig i kontrast till det "mäktiga uppbud av teologisk expertis" som framträtt. Han påtalade frågans

²⁰² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 94. Här finns en anspelning på frågesporten "Kvitt eller dubbelt" som hade svensk tv-premiär i januari 1957.

²⁰³ Ibid., s. 129.

²⁰⁴ Ibid., s. 71 f.

²⁰⁵ Ibid., s. 12.

²⁰⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 61.

²⁰⁷ Ibid.

stora intresse för lekmannavärlden och menade att lekmannaopinionen måste ha samma rätt som teologerna att komma till tals. Karin Danielson framhöll att hon saknade teologisk utbildning men att hon representerade en grupp som bar upp kyrkan:

Själv har jag ingen som helst teologisk utbildning, men i mer än 20 år har jag deltagit i kyrkofullmäktige och kyrkoråd i min hemförsamling, och därigenom har jag fått en viss erfarenhet av kyrkans arbete. Jag representerar i allra högsta grad en kristen vardagsmänniska och dennas syn på spörsmålet i fråga. Det är ändock denna mycket stora grupp som bär upp vår kyrka.²⁰⁸

Sven Svenningsson förklarade hur han kommit fram till sin positiva uppfattning i frågan utifrån sitt "lekmannaförstånd"; "även om denna lekamannateologi inte fann nåd inför fackteologernas granskning från exegetisk systematisk-teologisk ståndpunkt."²⁰⁹

Det förekom exempel på lekmän som framhöll att de enbart stödde sig på bibeln och såg vetenskapen vara av underordnad betydelse. Denna kritik kunde ta sig ironiska uttryck, som hos Sven Lampers 1958. Han menade att lekmännen vid kyrkomötet hade blivit "djupt förvirrade" av den bibeltolkning som förts fram under debatten och riktade i detta sammanhang kritik mot två namngivna teologer: Ruben Josefson och Ragnar Bring.²¹⁰ Lampers invändningar kan återspegla en konflikt mellan lekmän och präster/teologer. Prästen Elis Franzén framhöll att han inte representerade någon särskild fraktion och att han inte ville åberopa någon systematisk eller exegetisk kunskap som lär annorlunda än Guds ord. Han talade istället för en mycket stor skara, "nämligen för alla dem i vårt land och i världen, som dagligen läser bibeln".²¹¹ Flera lekmän betonade i likhet med Franzén under kyrkomötesdebatterna det egna bibelläsandet, gärna ett dagligt sådant som hade pågått sedan tidig barndom. I sina anföranden markerade de en längtan efter att få läsa sin Bibel som vanligt, utan att påtvingas tidsanpassade tolkningar. Detta kan ses som ett sätt att visa att biskopar och präster inte klarade av sitt uppdrag att räcka evangeliet och vägleda lekmännen.

Oenighet om oenighet

Uppfattningarna om oenighetens omfattning gick alltså isär, men flera lekmän beskrev att den ledde till osäkerhet och till och med förvirring. En ledamot framhöll 1957 att det var svårt för lekmännen att fatta beslut i en så viktig fråga på kort tid, när uppfattningarna gick isär så kraftigt bland teologer.²¹² Axel Ljungbeck satte in fackteologernas oenighet i ett vidare sammanhang: En del debattörer menade att

²⁰⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 80. Karin Danielson (1901–1992) var representant för Stockholms stift.

²⁰⁹ Ibid., s. 108.

²¹⁰ Ibid., s. 122.

²¹¹ Ibid., s. 130.

²¹² Ragnar Lundqvist, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 51.

bibeln förbjöd kvinnliga präster, andra menade att inga principiella hinder förelåg, en del såg splittring om förslaget gick igenom medan andra menade att splittringen skulle bli stor vid ett nej. En del kvinnliga teologer ville inte bli präster, andra ville bli det. Ljungbeck sammanfattade sin bild av läget: "Hela denna situation förefaller mig något förvirrad."²¹³

1958 betonade Gunnar Nilsson hur svårt det var för en lekman att ta ställning i frågan, men såg inte oenigheten som något anmärkningsvärt:

Svårigheten blir sannerligen icke heller mindre därigenom, att fackmännen på området är så splittrade när det gäller bibelns rätta tolkning i detta hänseende. Denna oenighet bland teologerna är i och för sig icke något anmärkningsvärt förhållande. Medicinarna är ofta oense om rätta sättet att bota den sjuke, juristerna tvistar ofta om den rätta tolkningen av ett lagstadgande etc.²¹⁴

Här jämfördes teologerna med andra yrkespersoner som hade att göra tolkningar och vetenskaplig oenighet framställdes som något normalt; en oenighet alla inte erkände existensen av.

Lisa Johansson beskrev hur hennes respekt för teologerna hade ökat när hon lyssnade till överläggningarna i utskottet.²¹⁵ Hon insåg att forskning om bibeln är viktig och hindrar uppkomsten av många villoläror. "Men likaväl har jag blivit omtumlad, när jag hört hur man har tolkat Skriften och hur åsikterna brutits mot varandra."²¹⁶ Hon uppgav att hon skulle lämna kyrkomötet med fler frågetecken än hon haft när hon kom dit.

Ordet "förvirring" och andra uttryck för osäkerhet återkom flera gånger under debatten, vilket föranledde Bo Giertz och Gustaf Adolf Danell att 1958 ge råd till lekmännen om hur dessa kunde förhålla sig i ämbetsfrågan. Giertz betonade att lekmännen hade rätt att vänta sig vägledning från präster och biskopar och att det måste vara skakande att se oenigheten. Han formulerade också lekmännens personliga ansvar vid omröstningen och att de skulle lägga sina röster "med den stora räkenskapsdagen för ögonen."²¹⁷ Två ledamöter reagerade på detta uttalande, men på helt olika sätt. Anna Ronnebäck sade att det var svårt att ta till orda i frågan, inte minst efter Giertz fråga till lekfolket om hur de vågade ta ställning: "Frågan gjorde mer ont än frågeställaren kanske förstår."²¹⁸ Ronnebäck tolkade frågan som ett sätt att ifrågasätta lekfolkets förmåga att sätta sig in i och förstå frågan och att de istället borde överlåta till andra att ta ansvar. Ronnebäck betonade i polemik mot Giertz att Svenska kyrkan var en folkkyrka där även lekmän hade rätt och plikt att ta ansvar.

²¹³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 91.

²¹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 65.

²¹⁵ Lisa Johansson (1901–1994) var riksdagsledamot för Socialdemokraterna och representant för Skara stift.

²¹⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 69.

²¹⁷ Ibid s. 8.

²¹⁸ Ibid., s. 83. Anna Ronnebäck (1906–1989) var förste assistent, socialdemokratisk politiker och representant för Lunds stift.

Också Axel Bråland anknöt till Giertz och dennes anförande om att det måste varit skakande för lekmännen i särskilda utskottet att se biskopar och präster så oense. Bråland tonade ner betydelsen av teologernas oenighet: "Ånej, vi visste sedan gammalt, att det råder delade meningar om litet av varje, och man kan nog säga, att det som har skakat vissa teologer har berört åtminstone några av oss lekmän ganska litet, kanske beroende på att Skriften tolkas så olika, såsom i särskilda utskottets yttrande konstaterats."²¹⁹ Brålands inställning kan liknas vid den som Gunnar Nilsson tidigare givit uttryck för: oenighet är vanligt förekommande i många olika sammanhang, också bland teologer. I sammanhanget kan påminnas om hur Giertz skämtat om teologernas raseri, ett uttryck med reformatoriska rötter: *rabies theologicorum*.²²⁰

Gustaf Adolf Danell benämnde förvirringen och lade liksom Giertz ansvaret för densamma på teologerna. Också Danell betonade lekmannens ansvar inför Gud: "Det är ingen skam om en lekman, som känner sig förvirrad av den teologiska diskussionen, helt enkelt avstår från att rösta i denna lärofråga. Låt oss komma ihåg att vi står i ansvar, inte i första hand inför människor, utan inför Gud."²²¹ En viss stegring av kraven på bevis föreligger här, vilket möjligen också kunde bidra till den omtalade förvirringen: Reformen skulle, enligt Danell, befallas av Gud, inte bara vara möjlig att genomföra.

Det rådde alltså inte enighet om att det rådde enighet – eller oenighet – kring Nya testamentets och bekännelseskrifternas uppfattning i ämbetsfrågan. Olika ledamöter framförde rakt motsatta uppfattningar. De som var emot kvinnors tillträde till prästämbetet tenderade att i hög utsträckning betona den samtida exegetikens samsyn i frågan, medan de som var för reformen, betonade teologernas oenighet.²²²

Bevisbördan

Det rådde alltså också oenighet om vilken sida som hade att bära bevisbördan i denna fråga: den som ville bevara ett prästämbete enbart öppet för män, eller den som ville öppna det för kvinnor. Det rådde dessutom oenighet om hur starka den andra sidans bevis borde vara för att äga giltighet och hur starka den egna sidans bevis var.

Nils Karlström menade att det inte förelåg tillräckliga bevis för att genomföra reformen och att sådana krävdes när en så "mäktig och i huvudsak enhetlig tradition" som det manliga prästämbetet skulle brytas.²²³ Axel B. Svensson förde ett resonemang

²¹⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 64.

²²⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 46.

²²¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 135.

²²² Oenigheten i denna fråga var långt ifrån unik för kyrkomötesdebatterna. Ragnar Persenius har analyserat antologin *En bok om kyrkans ämbete* och finner att svensk universitetsteologi i denna fråga inte kunde ge någon enad vägledning. Antologin *En bok om kyrkans ämbete* tillkom vid högre seminariet i dogmatik i Uppsala, under ledning av professor Hjalmar Lindroth och utgavs 1951. Ragnar Persenius, *Kyrkans identitet: En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952*. Diss., Lunds universitet, 1987.

²²³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 22 f.

om rättigheter och förbud. Han hade i utskottet frågat var i bibeln det står att kvinnan hade rätt att vara präst: "Fröken Junker, som ju är teolog, svarade öppet och ärligt: 'Det finns inte sådant i Skriftens ord.'" ²²⁴ Svensson kritiserade uppfattningen om att det inte heller fanns ett direkt förbud som kunde härledas tillbaka till Jesus. Detta avfärdade han som "lättvindigt" och menade att detta förbud var förmedlat genom Paulus. Sven Lampers betonade att det var de som vill införa kvinnliga präster, efter närmare 2000 år av manligt prästämbete, som bar bevisbördan. Lampers framhöll att traditionen inte var avgörande i en Luthersk kyrka, men att den för honom utgjorde "slutstenen i bevisningen." ²²⁵

Gustaf Adolf Danell menade att full bevisning krävdes. Han utgick också från de kvinnliga prästernas behov av klarhet: "Man måste redan ur eventuellt blivande kvinnliga prästers egen synpunkt kräva full bevisning för den saken. Det får inte finnas någon tvekan, utan man måste helt och fullt veta sanningen, så att inte något inkast kan göras eller deras ämbete på något sätt betvivlas eller förnekas." ²²⁶ Gustaf Adolf Danell upprepade 1958 kraven på bevis. ²²⁷ Ämbetsreformen skulle kunna bevisas vara nödvändig och han sade sig förgäves ha lyssnat efter klara och övertygande bevis från biskopar och teologer om den "absoluta nödvändigheten" av att införa kvinnliga präster. Sedan eskalerade han beviskraven. Reformen skulle inte bara vara nödvändig, den skulle vara befalld: "Den som inte kan inför sig själv bevisa, att Gud i sitt ord befäller denna reform, han borde inte rösta ja." ²²⁸ Han använde i detta sammanhang också en omvänd hänvisning till Herrens bud: "Ingen har kunnat med något av apostolisk myndighet och tyngd framträda och säga: 'Detta är Herrens bud, att vi skall ha kvinnliga präster.' Hur skulle man kunna tala med apostolisk myndighet, när man lägger ned så mycken möda på att nedriva apostolens auktoritet?" ²²⁹ Trots att förespråkarna för kvinnliga präster sade sig hylla bibeln som högsta norm kunde de inte bevisa att Nya testamentet befäller oss att öppna ämbetet för kvinnor, menade Danell.

En rad ledamöter menade tvärtom att bevisbördan låg på dem som förespråkade ett fortsatt prästämbete uteslutande för män. I detta sammanhang granskades den motsatta sidans argument. Justitieminister Lindell gjorde 1957 följande värdering av de exegetiska argumenten mot ett kvinnligt prästämbete: "Själv kan jag inte finna annat än att de bibelord och indicier som majoriteten i utskottet stöder sig på är alldeles för bräckliga för att kunna godtas som bevis för riktigheten av utskottsmajoritetens mening." ²³⁰ Bevisen är här nedgraderade till indicier.

Gunnar Nilsson menade att principen om jämställdhet var så stark att bevisbördan

²²⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 70.

²²⁵ Ibid., s. 73.

²²⁶ Ibid., s. 105.

²²⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 135.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid., s. 132.

²³⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 6.

ligger på den som menar att bibeln uppställer ett sådant hinder. Utifrån principen om att män och kvinnor är jämställda i fråga om att inneha statliga tjänster bör kvinnan också vara jämställd när det gäller prästtjänst: "såvida det icke klart kan påvisas, att bibelns ord lägger hinder i vägen för sådan jämställdhet."²³¹ Nilsson själv uppgav att han inte övertygats om att kvinnor inte får bli präster av de bibelord som anförts i debatten.

Ragnar Edenman sade 1958 att han fann bevisföringen tunn och att man inte kan bevisa att kvinnliga präster bryter mot bibelns ord, om man använder vanliga, vetenskapliga, källkritiska metoder.²³² Ruben Josefson beskrev reformmotståndarnas argument som obevisbara.²³³ Israel Jonzon uppgav att han, efter att ha lyssnat noga, inte kunde hitta ett enda övertygande skäl att rösta emot Kungl. Maj:ts förslag. Åke Hassler åberopade hur han som jurist resonerade vid domar. Det räcker inte med sannolikhet utan det krävdes fakta: "När det gäller en så utomordentligt allvarlig sak som att definitivt förklara kvinna obehörig att utöva prästämbetet, måste man fordra ett osedvanligt starkt bevis, ett bevis av den styrka att faktum inte rimligen kan betvivlas av någon omdömesgill människa."²³⁴ Därför räcker det inte med en vetenskaplig hypotes. "Det måste åligga dem att bevisa att Jesus klart och entydigt har förbehållit prästämbetet åt män. Jag kan inte se att de har fullgjort den bevis-skyldigheten."²³⁵ Här närmade sig Hassler Gustaf Adolf Danells krav på bevisstyrka. Bo Giertz kommenterade detta krav på övertygande bevisning som krävts av en av "våra värderade jurister här i kyrkomötet".²³⁶ Giertz framhöll att det nästan aldrig finns total samstämmighet om något som rör antiken: "Och ändå finns det en antik historia, om vilken fackmannen vet en hel del."²³⁷ Här ställdes juristen mot fackmannen och juristens krav framställdes som både orimliga och okunniga, medan juristen omvänt framställde fackmannens bevisning som otillfredsställande.

Båda sidor synes alltså mena att den andra sidan bar bevisbördan. De som var emot reformen ville att den skulle ha stöd i bibeln. Detta stöd kunde formuleras i olika grader av styrka. I dess starkaste form krävdes att bibeln skulle befalla ett sådant ämbete. Något mildare var att bibeln skulle fastställa att ett sådant ämbete var nödvändigt och svagast var att bibeln inte skulle förbjuda ett sådant ämbete. De som var för reformen ville hitta tydliga förbud i bibeln och att bibelord lästes i sin helhet och tolkades konsekvent.

²³¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 65.

²³² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 20.

²³³ Ibid., s. 25. Här kan påminnas om att Ruben Josefson var docent i dogmatik.

²³⁴ Ibid., s. 137.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid., s. 149.

²³⁷ Ibid.

Kyrkomötet om kyrkomötet

Den sobra tonen

Debatten i utskott och kyrkomötets plenum kontrasterades mot den externa debattnivån i tidningarna. Medan debatten i särskilda utskottet beskrevs vara präglad av saklighet, frihet och respekt för meningsmotståndares uppfattningar, skildrades debatten i pressen som bitter, överdriven och missvisande. Biskop John Cullberg betonade i kyrkomötets första inlägg 1957 såväl frågans betydelse som den ogynnsamma situation i vilken den skulle diskuteras. Han kallade den debatt som förts inför kyrkomötet förbittrad. Olämpliga uttryck hade förekommit, men dessa hade enligt Cullberg förekommit i pressen, utanför utskott och kyrkomöte: "Pressen har varit fylld av insändare, lika överdrivna och missvisande från båda håll."²³⁸ Cullberg balanserade därmed kritiken så att den inte särskilt kom att vidhäfta den ena eller andra åsiktsriktningen. Han beskrev hur den bild pressen förmedlade påverkade uppfattningen om kyrkan negativt, vilket kunde få olika följder. I sammanhanget framförde han en oro för att människor kunde komma att lämna Svenska kyrkan och han exemplifierade detta: "Det har t.o.m. inträffat, att en framstående jurist förklarar sig ämna begära utträde, om inte en – det skall gärna medges – osedvanligt enfaldig insändare bemöttes från ansvarig kyrkligt håll."²³⁹ Men medan insändarna i pressen varit överdrivna och missvisande beskrev Cullberg att överläggningarna i kyrkomötets särskilda utskott präglats av vilja till saklighet, trots att åsikterna där gått starkt isär: "Redan nu ville jag dock gärna få uttrycka förhoppningen, att den vilja till saklighet, som trots starkt divergerande meningar framträtt under utskottsbehandlingen, även skall få sätta sin prägel på kyrkomötesdebatten – och kanske också på den fortsatta debatten ute i landet."²⁴⁰ Dag Sandahl har beskrivit debatten vid kyrkomötet 1957, på ett liknande sätt som Cullberg. Enligt Sandahl var kyrkomötets sammanträdeskultur kultiverad och artig: "Agrumentationsparaden har genomförts i den kultiverade form som var kyrkomötets, vars sammanträdeskultur var Första kammarens där motsättningarna, som var verkliga, hanterades med artighet."²⁴¹ Skillnaden mellan viljan till saklighet inom utskottet distanserade utskottet från de överdrivna och missvisande insändarna i den offentliga debatten. Samtidigt beskrevs debatten inom utskottet som kultiverad och artig, trots att motsättningarna som hade

²³⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 157, nr. 5, s. 11.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid., s. 7. Nils Johansson, som nedteknade sina minnen från kyrkomötesdebatten för senare publicering, beskriver förhandlingarna i utskottet på liknande sätt: "Då man betänker, hur kontroversiell den fråga var som utskottet hade att behandla, måste man förvåna sig över att det under hela tiden som arbetet pågick, under mer än tre veckor, inte sades ett enda ovänligt eller av irritation präglat ord." Nils Johansson, "Ämbetsdebatten vid kyrkomötet 1958. Några minnen I och II". *SPT*. Nr. 6 (2001): s. 89–94 och nr. 7 (2001): s. 108–114.

²⁴¹ Dag Sandahl, *Kyrklig splittring. Studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905 – juli 1990*. Stockholm: Verbum, 1993, s. 78.

att behandlas var verkliga. Cullberg uttryckte också sin respekt för personer i utskottet som hade en annan uppfattning än han själv om hur bibelord med bäring på ämbetsfrågan skulle tolkas. Det som lagts dessa personer till last i den allmänna debatten "saknar varje stöd i verkligheten" betonade Cullberg och preciserade sitt resonemang:

Det har alltså icke förekommit en antydning om något, som kunde tolkas som "kvinnoförakt" eller som i ringaste mån kunde innebära en kränkning av kvinnans människovärde. Tvärtom har det med skärpa framhållits, att kvinna och man personligt och socialt är helt jämställda och hänvisade till varandra i en sann gemenskap. Varje maskulint översitteri har sålunda klart avvisats. Jag tror att åtskilligt av bitterheten i den kvinnliga – och för den delen även manliga – reaktionen inför utskottsbetänkandet skulle avgjort mildras, om den saken bleve fullkomligt klar.²⁴²

Åter intog Cullberg en balanserande hållning genom att fördela negativa reaktioner på båda sidor, denna gång var det bitterhet som kunde återfinnas hos såväl kvinnor som män. Cullberg avvisade också att det i särskilda utskottet skulle ha förekommit argument byggda på kvinnors biologiska funktioner och tankar om kvinnors orenhet. Anledningen till behovet att förklara att orenhetstankar inte avhandlats av utskottet var att 20 kvinnoorganisationer uppfattat att orenhetstankar fanns som ett motiv till att kvinnor inte kunde handha sakramenten, vilket Cullberg tog avstånd ifrån: "Felet med detta resonemang är bara det, att en slik argumentering, så långt jag vet, i varje fall icke på de senaste decennierna, då ju frågan varit aktuell, framförts på ansvarigt kyrkligt håll, självfallet har det icke heller skett inom utskottet."²⁴³ Inlägget kan uppfattas som ytterligare ett sätt att markera avstånd mellan en osaklig insändardebatt i pressen och den sakliga debatt som präglade ansvarigt kyrkligt håll. Även om frågan om orenhet inte förekommit i utskottet, behövde frågans ickeaktualitet förstärkas med ett "självfallet". Cullberg betonade att han inte ville försvara utskottsmajoritetens uppfattning, men väl ge "uttryck för personlig respekt för dess förespråkare, som i dessa dagar utsatts för någonting som starkt liknar smädelse, och denna respekt behåller jag, hur mycket jag än beklagar avfattningen av betänkandets principmotivering."²⁴⁴ Cullberg synliggjorde att han företrädde saklighet genom att kritisera att åsiktsmotståndare utsattes för smädelse, samtidigt som han själv uttryckte respekt för personer inom denna gruppering. Därmed stärkte han bilden av en osaklig debatt utanför kyrkan och en saklig debatt inom Svenska kyrkans högsta beslutande organ, kyrkomötet. Detta kan tolkas som en legitimerande strategi. Avslutningsvis återknöt Cullberg ännu en gång till hur olämpligt det var att kyrkomötet tvingades fatta beslut när det fanns så upprörda känslor i frågan. Han vädjade också till landets kvinnor att de skulle tro på att det var med vanda han skulle rösta för utskottets hemställan.

²⁴² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 8.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid.

Elis Malmeström inledde sitt anförande med att konstatera att han aldrig, under de sex kyrkomöten i vilka han deltagit, varit med om ett så krävande utskottsarbete som under den tid särskilda utskottet behandlat frågan om prästerlig tjänst för kvinnor. Också Malmeström framhöll att diskussionerna inom särskilda utskottet varit sakliga och lyfte i detta sammanhang särskilt fram det ledarskap som gjort detta goda debattklimat möjligt: "Men samtidigt vill jag tillägga, att trots ganska hårda meningsbrytningar har förhandlingarna förts i en fri anda av stort ömsesidigt förtroende, som har varit välgörande. Allt har gått i saktighetens tecken, och jag tror att vi i detta ögonblick har anledning att tänka på den utmärka ledning vi haft i vår ordförande."²⁴⁵ Företrädare för motsatta åsikter inom samma utskott berömde alltså varandra i debatten för saktighet, motsättningarna till trots. Denna saktighet skilde utskottets arbete från det som präglade samtalsklimatet utanför kyrkomötet.

Den interna positiva skattningen av debattklimatet i särskilda utskottet återkom 1958. Bo Giertz beskrev utskottsarbetet detta år som mycket pressande. Men det berodde inte på att där förekom upprörda debatter: "Tvärtom, man skulle önska att allmänheten hade kunnat få vara med. Den sobra tonen, viljan att argumentera sakligt, respekten för motståndarens djupaste motiv fanns där redan från det första anförandet."²⁴⁶

Invändningarna mot hur debatten fördes var återkommande och ansvaret förlades främst utanför kyrkan. Olle Nystedt menade att det var olyckligt att "en fråga blir så inflammerad, att man dömer sina meningsmotståndare som moraliskt mindervärldiga."²⁴⁷ Han tillbakavisade påståenden om att de som inte omfattade det han kallade en "bokstavsbunden bibelsyn" tog lätt på bibel och bekännelse. I ett sammanhang hade de liknats vid ormen i paradiset, som ville locka människor till avfall från Gud: "Jag måste säga, att jag är upprörd i mitt innersta över en sådan dom."²⁴⁸ Nystedt betonade att hans upprördhet delades av andra: "Det ligger mycket litet för mig att bruka skarpa ord, men jag har känt mig nödsakad att en gång säga ifrån rent ut, ty jag är sannfärdeligen inte den ende som har känt sig kränkt och sårad. Jag talar i mångas namn."²⁴⁹ Nystedts anförande hade nummer elva på talarlistan vid detta kyrkomöte, och ingen av de föregående tio talarna hade sagt något om reformförespråkarna som liknade det han kritiserade. Han måste således referera till en debatt som förts utanför kyrkomötet.²⁵⁰ Nystedt återkom till samma frågeställning 1958. Först tackade han för utskott och reservanternas "hovsamma och mot oliktankande

²⁴⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 16.

²⁴⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 7.

²⁴⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 37.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Gustaf Adolf Danell menade under debattens slutskede 1958, att de som ignorerade Paulus föredde en "ganska entonig variation av den urgamla frågan: 'Skulle Gud hava sagt?'" Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 133. Här förekom alltså den argumentation som Nystedt kritiserade så kraftigt 1957.

respektfulla ton”.²⁵¹ Därpå riktade han kritik mot att det, på samma sätt som 1957, sagts att den som ville följa bibeln måste vara emot ämbetsreformen.

Ivar Persson menade att alla i både utskott och plenum var övertygade om ”varandras ärliga vilja”, även om man hyste olika uppfattningar i sakfrågan.²⁵² Men sedan anförde han att det nog förekommit olika former av olämplig argumentation på båda sidor, åtminstone från dem på hans sida i debatten: ”Om under den pågående striden överord fällts och oöverlagda, sårande uttryck på båda sidor använts – jag är i alla fall fullt på det klara med att den sida jag tillhör gjort sig skyldig därtill – räknar jag dock med att, sedan beslut i laga former har fattats, sådant inte vidare skall förekomma.”²⁵³ Persson tillskrev sin egen sida denna typ av överträdelser, men inte med säkerhet motståndarsidan. Samtidigt hade den kritik som riktats mot sårande uttryck under kyrkomötesdebatten riktats mot dem som motsatte sig ämbetsreformen. När Persson säger sig räkna med att de sårande uttrycken skulle upphöra när beslutet väl var fattat är det alltså knappast främst sina egna meningsfränders argumentation han avser. De som var för reformen såg sig anklagade för att visa olydnad mot Bibeln, vilket föranledde protester. Olle Nystedts kommentar ovan är ett exempel på detta. Visserligen kommenterade Gustaf Adolf Danell att det förekommit både gyckel och hotelser i ett par anföranden. Men han tolkade detta som brist på argument, det framkommer inte att han uppfattat dessa kommentarer som sårande.²⁵⁴ Genom att ta på sig ansvar för något hans sida knappast tillskrivits, och sedan uttrycka att detta ska upphöra sedan beslutet tagits, kan Persson uppfattas ställa krav på sina meningsmotståndare, men göra detta på ett inlindat sätt. Som före detta ecklesiastikminister stod Persson inte längre i en direkt maktposition gentemot Svenska kyrkan; ändå torde hans tidigare position ha gett detta anförande en viss tyngd.

Einar Svensson ansåg att debatten varit viktig då den synliggjort motsättningarna, men i hans inlägg framkom också att det förekommit olämpliga inslag i debatten: ”Så har de motsättningar som finns ju fått offentligen under ansvar redovisas, och det ha skett i regel utan de agitatoriska överdrifter och personliga utfall som beklagligen i annat sammanhang har förekommit.”²⁵⁵ Även om de agitatoriska överdrifterna och personliga utfallen utgjorde undantag, så hade de förekommit.

Pressens ställningstagande i ämbetsfrågan anfördes flera gånger 1957 och 1958 som en viktig påverkansfaktor, om denna uppfattades vara positiv eller negativ var givetvis avhängigt vilken ståndpunkt ledamoten själv intog i sakfrågan. 1957 kommenterade John Cullberg hur negativt kyrkans nej till kvinnans tillträde till prästämbetet betraktades av samtida press, vilken uppgavs ha tagit ställning för kvinnliga präster: ”En samstämmig press med dess oerhörda propagandabetydelse

²⁵¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 94.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 107.

²⁵⁵ Ibid., s. 109.

har i stort sett gått på denna linje.”²⁵⁶ Cullberg betonade också hur olämpligt det var att kyrkomötet tvingas fatta beslut när det är upprörda känslor i frågan. I dessa sammanhang låg ansvar på båda sidor: ”Pressen har varit fylld av insändare, lika överdrivna och missvisande från båda håll.”²⁵⁷

Åke Hassler framhöll att likställighetstanken var fundamental i samhället och att en bred folkopinion stod bakom kvinnans tillträde till prästämbetet, liksom media, riksdag och regering. Han varnade för att ”opinionsvinden mot kyrkan kunde komma att växa till storm.”²⁵⁸ Axel Ljungbeck sade att utskottsförslaget, vilket avvisade förslaget om ett kvinnligt prästämbete, hade en massiv opinion emot sig, däribland större delen av pressen. Ljungbeck kallade den eniga pressen för en unik situation: ”det förekommer sällan i vårt politiska och kyrkliga liv, att pressen är så enig i en fråga som den är i detta fall.”²⁵⁹ Sven Solén beskrev att han hade svårt att ta ställning i frågan och klagade på en förenklad tidningsdebatt. I den debatten framställdes det, menade Solén, som om kyrkans alla problem skulle vara lösta om det kom kvinnliga präster. Ernst Staxäng talade om att det bedrivits en kampanj inför kyrkomötet: ”inte minst under hela den kampanj som föregått detta möte, då man pekat ut prästernas makt och den benhårda ställning som intages av de högkyrkliga.”²⁶⁰

Att pressen påverkade framkom i ett inlägg 1958, i vilket Anders Thore berättade att han hade sin kritiska uppfattning till kvinnliga präster klar när han kom till kyrkomötet, men att han ibland kunde: ”anfäktas av tvivel inför den trumeld av skrивerier, som man inte kunnat undgå att utsättas för av en i denna sak så gott som enstämig press. Och vem har kunnat undgå att känna trycket från en mäktig opinion?”²⁶¹ Sven Lampers kritiserade att olika röster inte kommit till tals i den kyrkliga debatten och i den kyrkliga pressen: ”Vi som nu har denna nej-sägarställning får ju knappast komma till tals”.²⁶² Men Gustaf Adolf Danell hade däremot inte hamnat i tvivel på grund av en enig press, utan beskrev istället minoritetspositionen som en styrka.²⁶³

Men pressen hade inte bara bidragit till att osakligt gynna ena sidan i debatten, den hade också gjort ett visst bibelord välkänt i Sverige: ”Vid det här laget är det nog inte

²⁵⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 9.

²⁵⁷ Ibid., s. 11. Gunnar Hultgren har beskrivit situationen inför 1957 års kyrkomöte på följande sätt: ”Genom att öppna sina spalter för en ström av insändare och anordna enquirer samt göra egna redaktionella uttalanden – nästan uteslutande positiva till reformen – drev tidningarna upp spänningen inför avgörandet i kyrkomötet och lät detta känna pressen från den allmänna opinionen. Men när det blev känt att utskottet med med [sic] stor majoritet beslutat avstyrka propositionen, bröt stormen lös på allvar.” Gunnar Hultgren i *Memorabilia 1940–1958*. Del C. Biskopstiden i Härnösand 1951–1958, s. 174.

²⁵⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 31.

²⁵⁹ Ibid., s. 91.

²⁶⁰ Ibid., s. 121.

²⁶¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 72.

²⁶² Ibid., s. 123.

²⁶³ Ibid., s. 136.

någon till myndig ålder kommen svensk, som inte kan åtminstone ett ord i bibeln utantill. Det har tidningarna sört för.”²⁶⁴ Axel B. Svensson avsåg i detta anförande Pauli anvisningar om kvinnans ställning i församlingen i Korint. Kritik har riktats mot att detta bibelord givits för stor betydelse i ämbetsdebatten och använts lösryckt ur sitt sammanhang. Men enligt Svensson var det *tidningarna* som sört för att detta ord blivit så väl känt, inte de som åberopat de korintiska anvisningarnas eviga giltighet.

Sammanfattning

Motståndarna till ett prästämbete för kvinnor framträdde i debatterna som företrädare för kyrkfolket och de stilla i landet, även om det förekom ifrågasättanden av detta. Det fanns geografiska positioneringar där främst Stockholm fick stå som sinnebild för en sekulariserad storstad, medan västkusten och Göteborg representerade bibeltrohet och kyrklighet. Företrädare för de två stiftet föll i huvudsak in i att bekräfta dessa mönster. De tysta rösterna ställdes mot de högljudda och agiterade, vilket inte hindrade att flera ledamöter talade för de tysta genom att uppläsa olika inkomna skrivelser och brev. De som uppfattades vara sekulära röster och som gått samman i olika upprop kritiserades för att vara högljudda, agiterade och icke representativa för kyrkfolket.

De vetenskapliga argumenten i ämbetsfrågan spelade en begränsad roll under kyrkomötesdebatten 1938, men trädde i förgrunden 1957 och 1958. De som var för ett enbart manligt prästämbete gjorde ofta anspråk på att deras uppfattning stöddes av modern forskning och att det rådde enighet i denna fråga bland teologerna. De betonade också att teologin var modern och utvecklades på samma sätt som exempelvis naturvetenskaperna. Att teologer behövde använda naturvetenskap för att hävda sin egen legitimitet tyder på att teologin varit ifrågasatt. Det fanns under kyrkomötesdebatterna kritiska röster som menade att tro och bibel var bestående medan teologin var föränderlig. Tro och kyrka skulle därför vara överordnade vetenskapen. Det fanns också andra röster som kritiserade användningen av vetenskapliga argument i ämbetsfrågan: Teologerna var oense och vetenskap ska inte användas för att lösa en trosfråga eller bedriva kyrkopolitik. Det rådde också oenighet kring hur stor oenigheten var, och vem som hade bevisbördan; de som ville ha reformen eller de som ville bevara den då rådande ordningen.

Lekmännen positionerade sig som lekmän och argumenterade ibland för sin rätt att hålla sig med åsikter i frågan. Det förekom också att präster i maktpositioner framställde sig som människor i de djupa leden och som utgörande delar av det vanliga kyrkfolket – inte som personer med tillgång till en makthierarki inom Svenska kyrkan. Teologer försökte ibland begränsa debattutrymmet och betona vikten av expertis inom ett avgränsat område, genom att åberopa det oklara läget angavs en anledning för lekmän att avstå sina röster. Lekmän replikerade då att de hade

²⁶⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 71.

kapacitet att skaffa sig uppfattningar i frågan och att de hade ett ansvar för att delta i beslutsfattandet. Vissa ledamöter tonade också ner betydelsen av teologernas oenighet i frågan: olika uppfattningar i sakfrågor var något helt normalt och inte något som skilde teologi från andra ämnesområden.

Medvetenheten om att debatten protokollfördes var hög. Detta märks genom att ledamöter ville avge tydliga och personliga deklARATIONER, nämna enskilda personer vid namn och tydligt markera avståndstaganden eller instämmande inför en tänkt läsare. Protokollet kunde också användas för att framföra kritik och åsikter som upplevdes vara svåra att få uttryck för, exempelvis i den kyrkliga pressen.

Kapitel 6 – Ämbetets manlighet

Inledning

Ett ofta uppmärksammat problem i studierna av maskulinitet är att män, och det som uppfattas som manligt, är för givet tagna normer som sällan synliggörs eller problematiseras. Teologen Sean Gill beskriver hur denna problematik kommer till uttryck vid studier av kristendom och maskuliniteter:

Undoubtedly the most serious obstacle standing in the way of such research has been the androcentric nature of much traditional scholarship, which has problematized the feminine while treating the category of maleness as normative. This has meant that while the overwhelming bulk of historical writing has concerned the activities and preoccupations of men as agents in the past, there has been little if any appreciating that masculinity itself might be problematic.²

Historikern Olaf Blaschke har synliggjort ett annat uttryck för den manliga osynligheten: Uppslagsverkens artiklar om "män" och "manlighet" blev under 1800-talet allt kortare för att så småningom nästan helt försvinna under perioden 1830–1960.³ Under samma tid växte emellertid texterna under uppslagsordet "kvinna" i omfång. Också uppslagsordet "kön" ställde kvinnan i centrum, inte mannen. Ett liknande mönster återspeglas i denna avhandlingens material: Samtidigt som "manlighet" i delar av ämbetsdebatten framställdes som något nödvändigt, är denna manlighet vagt beskriven och blir därför undflyende och svårinringad. Om mannen var osynlig som man under debatterna, var kvinnan desto synligare: De önskade uttrycken för hennes särart och annorlundaskap utvecklades i en rad olika anföranden.

Kön var dock tydligt utsagt när den manliga utvaldheten lyftes fram. Ord som

¹ Herakleitos, "Fragment 123", *Fragment*. Lund: Propexus, 1997. Kan översättas: "Naturen älskar att dölja sig".

² Sean Gill, "Christian Manliness Unmanned: Masculinity and Religion in Nineteenth- and Twentieth-Century Western Society", i *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*. Björn Krondorfer (red). London: SCM-Press, 2009, s. 309. Se även Britt-Marie Thurén, *Genusforskning: Frågor, villkor och utmaningar*. Stockholm: Vetenskapsrådet, 2003, och David Tjeder, "Maskulinum som problem: Genusforskningen om män." *Historisk Tidskrift (S)*. Vol. 122, (2002): s. 481–493.

³ Olaf Blaschke, "Fältmarskalk Jesus Kristus", i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.). s. 32 ff. Lund: Nordic Academic Press, 2008.

”utvald”, ”utsänd” och ”vald” användes vid upprepade tillfällen om lärjungarna och apostlarna. Att detta utväljande hade med manligt kön att göra framgick indirekt, då kvinnors ”ickeutvaldhet” betonades; den manliga utvaldheten förstärktes av att kvinnorna inte utvaldes. Gång på gång återberättades att kvinnor inte hörde till de utvalda, fast de funnits med i kretsen kring Jesus och mycket väl *hade* kunnat tilldelas särskilda uppdrag. Med Norman Fairclough kunde man beskriva detta som ett uttryck för en ideologi som legitimerar och reproducerar ojämlika relationer, där vissa deltagare begränsar andra deltagares möjlighet att bidra.⁴ Den manliga utvaldheten blev också tydlig när det framhölls hur viktig, stor, avgörande, omvälvande, känslig och betydelsefull frågan var om en ny tjänst – eller tillträde till prästämbetet – för kvinnor. Genom att framhålla det stora och viktiga i att ta beslut angående kyrklig tjänst för kvinnor, förstärktes mannens självklara och osynliga tillgång till den arena kvinnan skulle bejakas eller förvägras tillträde till.

En rad förklaringar till, och argument för, den manliga utvaldheten presenterades under debatterna. Utvaldheten kunde ha sin grund i skapelseordningen, antika samhällsordningar eller vara något oförklarligt som kyrkan helt enkelt hade att lyda, utan att försöka förstå eller förklara. Utvaldheten uppfattades av vissa ledamöter vara bekräftad av traditionen, medan andra betonade att traditioner utvecklas och förändras. En bevarandediskurs kan sägas stå mot en mognadsdiskurs.

Historikern George L. Mosse har uppmärksammat att alla könsstereotyper är trög-rörliga, men att stereotyper om män förändras långsammare än stereotyper om kvinnor: ”Yet it seems that the male stereotype was more consistent over time than that of women. Even when there was talk about a ‘new man’, as we shall see, he was often merely the old man writ large, but the ‘new woman’ represented a substantive change.”⁵ Också detta förhållande avspeglas i kyrkomötesdebatterna om ämbetsfrågan. I de samtida samhällsförändringar som där avhandlades, framstod mannens position som tämligen stabil. Förändrade förväntningar och de nya förutsättningar som beskrevs omfattade främst kvinnorna, inte männen. Inte heller framställdes den manlige prästen som om han befann sig i en situation där större omställningar var att vänta. De förändringar som beskrevs handlade främst om ökande krav på den manlige prästen, inte om förändrade krav.

Olika ämbetssyner förekom parallellt. Manligt kön var en gemensam egenskap som förenade präster med apostlar. Att Jesus var man användes också som argument under debatten, särskilt i de anföranden som reflekterade kring förhållandet mellan ämbete, kön och representation. Frågan om representation och kön lyftes i huvudsak fram av dem som motsatte sig representationstanken. Prästämbetet beskrevs i delar av debatten ha en särställning för att upprätthålla skapelsegivna könsskillnader. Män som blev sjuksköterskor – eller kvinnor som blev militärer – valde kanske visserligen

⁴ Norman Fairclough, *Language and Power*. London: Routledge, 2015, s. 33.

⁵ George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford Univ. Press, 1996, s. 13.

olämpliga yrkesbanor, men deras val hotade inte skapelseordningen. Så skulle dock bli fallet om prästämbetet upphörde att vara enbart manligt. Ämbetets manlighet framställdes alltså i delar av debatten som avgörande, inte bara för att bevara kyrka och tradition, utan också för att bevara själva skapelsen och dess ordningar. Den som beskrevs förlora på en upplösning av den skapelsegivna rollfördelningen var inte mannen; det var kvinnan.⁶

De som inte såg manligt kön som avgörande för att inneha prästämbetet argumenterade utifrån flera olika linjer. En utgick från att apostlarnas uppdrag var unikt, att tolvtalet var lika viktigt som kön samt att Jesus enbart utvalde judiska män till apostlar. Några ledamöter uppmärksammade att tankar om utvaldhet och skapelseordning i tidigare sammanhang använts på ett sätt som motiverat ojämlikhet, exempelvis rasåtskillnad, vilket man senare tagit avstånd ifrån.

Vid sidan av frågor kring utvaldhet och manssyner, undersöks i detta kapitel vilka maskulinitetsideal som reproducerades under kyrkomötesdebatterna. Vilka manliga prästegenskaper lyftes fram, vilka uppfattades vara positiva respektive negativa? Skilde sig dessa prästegenskaper från hur manliga egenskaper generellt beskrevs? Hur talade män om män som män? En annan frågeställning handlar om ämbetswyner och kön. Här undersöks hur prästämbetets kön motiveras utifrån skapelsesyn och tradition, samt vilken roll föreställningar om representation spelade under debatterna. En tredje frågeställning sammanställer hur prästernas olika arbetsuppgifter graderades utifrån ett nödvändigt manligt kön. Vad var särskilt viktigt att män utförde, hur framställdes prästernas vardag och vad skulle kunna hända om kvinnor inträdde i detta arbete?

Manssyner och osynlighet

Den utvalde mannen

1938 hänvisade flera ledamöter till att deras uppfattning i ämbetsfrågan baserades på moderna vetenskapliga rön om urkyrkans organisering. De framhöll att denna forskning visade att Jesu val av män till apostlar var av principiell betydelse och inte beroende av tidsbundna föreställningar om kön. Därmed lyftes frågan om ämbetets kön ut ur den samtida politiska jämställdhetsdiskursen. Det blev möjligt att hävda att en särskild könsordning skulle råda avseende prästämbetet, samtidigt som man kunde förespråka jämställda villkor i sammanhang utanför kyrkan. Prästämbetet tillskrevs en särställning, och uppfattades vara omgivet av regler som samtida sociala faktorer inte skulle påverka. Ämbetsfrågan beskrevs i denna diskurs handla om att förhålla sig till objektiva sanningar, inte om att hysa en personlig uppfattning i en fråga där det var möjligt att komma till olika slutsatser. Exegeten Anton Fridrichsen betonade, med

⁶ Samhällsutvecklingens påverkan på kvinnor, och hur kyrkan borde ställa sig i denna fråga, granskas i kapitel 7, "Den föränderliga kvinnan".

auktoritetsanspråk, att Jesu apostlaval var principiellt motiverat. Han markerade sin uppfattnings särskilda betydelse genom att hänvisa till att den vilade på "30 års exegetiska studium":

Vad Jesus beträffar, är det ju ett faktum, att han endast insatte män på de platser, omkring vilka han organiserade den messianska församlingen. Frågan är naturligtvis, om man härutinnan kan finna någon principiell ståndpunkt eller om man bara måste säga, att frågan om kvinnor icke var aktuell inom hans miljö. För min del hyser jag intet tvivel om att vi här ha att se en principiellt motiverad åtgärd [...]⁷

Vid sidan av att lyfta fram den egna auktoriteten användes ord som "faktum", "måste" och "intet tvivel" tillsammans med "naturligtvis". Denna del av Fridrichsens anförande kan därför uppfattas utgöra försök till en *artikulation*; ett sätt att fixera en viss betydelse av kön i ämbetsdiskursen och utestänga andra möjliga förståelser. Fridrichsen lyfte också fram anvisningarna till församlingen i Korint, och betonade att även dessa var principiella ställningstaganden och inte tillfälliga anvisningar till en enskild lokal församling. Den manliga utvaldheten var inte någon tidsbegränsad eller lokal företeelse, den hade fortsatt bäring på hur kyrkans ämbetsordningar skulle organiseras. I vissa anföranden verkar denna ordning också omfatta hur relationerna i familj och samhälle skulle organiseras.⁸ vilket undersöktes i kapitel 4 avseende den manliga överordningens räckvidd. Biskop Carl Blocks anförande rymde både utväljande, kön och de icke utvalda kvinnorna:

Jag anser, att ett principiellt avgörande ligger i den begynnande organisationen som prästämbetet fick i den urkristna församlingen, och som otvivelaktigt gick tillbaka på Herrens eget utväljande och utsändande av lärjungar, valda så som det skedde ehuru det också fanns icke så få kvinnor, som följde med och lyssnade till hans förkunnelse och ville vara med att tjäna efter Herrens anvisning.⁹

Männen beskrevs som funktion, i detta fall lärjungar, och var osynliga som kön medan kvinnorna var kön. Diskursanalytiska begrepp för dessa sätt att representera personer är *funktionalisering* – vad en person gör, respektive *identifikation* – vad en person är.¹⁰ Theo van Leeuwen menar att personer med hög status alltid refereras till som funktion, medan personer eller grupper med lägre status i regel bara är vad de är.¹¹ Ett generellt drag i kyrkomötesdebatterna är att män oftare än kvinnor beskrevs utifrån sina funktioner, som i ovanstående exempel.

Både Block och Fridrichsen lyfte alltså fram att utväljandet av män handlade om något principiellt och inte enbart var av mer praktisk natur. Att män valdes, fast det också fanns kvinnor i Jesu direkta närhet, återkom i flera andra anföranden samma år.

⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 61.

⁸ Detta undersöktes i kapitel 4, "Om en eskalerande konflikt".

⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 14. Carl Block (1874–1947) var biskop i Göteborgs stift.

¹⁰ Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 46 f.

¹¹ *Ibid.*, s. 45.

Kvinnornas trofasthet kontrasterades mot männens bristande uttryck för detsamma: "De [kvinnorna] bevisade honom många gånger en större trohet än de manliga lärjungarna gjorde."¹² Men denna trohet påverkade inte kvinnors ickeutvaldhet: "Men han upptog dock ingen kvinna i apostolatet. Ingen kvinna är med bland de sjuttio utsända lärjungarna. För man med rätta nådemedelsförvaltningsämbe- tets stiftelse tillbaka till Jesu dop- och missionsbefallning, så var där ingen kvinna med."¹³ Även i detta exempel återkommer mönstret att kvinnorna var kön medan männen var lärjungar; en funktion. Männen var också osynliga som *närvarande* vid dop- och missionsbefallning; det var istället kvinnors frånvaro som synliggjordes. Detta utgör ett omvänt förhållande mot gudstjänstfirande i Stockholm, där männens frånvaro problematiserades genom att kvinnors närvaro synliggjordes. Genom att betona hur manliga lärjungar brustit i trohet förstärktes deras utvaldhet och överordnade position. Männen var inte utvalda på grund av prestation eller lämplighet, utan på andra grunder. Vilka dessa andra grunder än var, så spelade manligt kön en avgörande roll eftersom detta betonades gång på gång, även om det inte var utsagt.

Mäns utvaldhet underströks också genom att i stort sett samtliga talare kommenterade frågans allvar och vikt.¹⁴ När frågan om kvinnors tillträde till tjänst beskrevs som en stor, betydelsefull och viktig fråga, osynliggjordes samtidigt att män redan hade tillträde till privilegierna inom samma område. Eller, för att låna en formulering av Pierre Bourdieu: "Den manliga ordningens styrka märks på att den inte behöver rättfärdigas: det androcentriska synsättet etableras som neutralt och behöver inte utsägas i legitimerande diskurser."¹⁵

Den manliga utvaldheten återkom i ett inlägg 1957, där biskop Elis Malmeström betonade hur Jesus uppvärderat kvinnan "som människa och person", men att hon ändå inte fick inneha apostlaämbetet.¹⁶ Att kvinnor, vid sidan av sin uppvisade trofasthet, kunde upprätthålla olika positioner i den tidiga kyrkan användes som ett ytterligare belegg för att enbart män skulle vara präster: "urkyrkan fortsätter att bevara ordningen i detta avseende, även där ämbetet och tjänster senare mera differentierats. Förefintligheten av diakonissor styrker snarast denna uppfattning."¹⁷ Malmeström tillmätte ämbetsordningen en avgörande stor betydelse: "Men denna

¹² Carl Thölén, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 23.

¹³ Thölén, *ibid.*, s. 23 f.

¹⁴ Undantag fanns dock. Exempelvis beskrev biskop Gert Borgenstierna frågan på följande sätt, under kyrkomötet 1958: "Vi skulle alltså ha att göra med en väsentlig punkt i trons artiklar, i Skriftens undervisning om salighetens grund, medel och mål. Jag delar inte denna åsikt, och jag tvivlar på att så värst många, om ens någon, i verkligheten vill stå för ett sådant påstående." Biskop Algot Anderberg menade, vid samma kyrkomöte, att den tid som lags på diskussioner om ämbetsfrågan "kunde ha brukats för andra och mera centrala frågor." Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 27 och s. 119.

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999, s. 21.

¹⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 18.

¹⁷ *Ibid.*

ämbetsordning, som bestått genom mer än nitton sekler, synes vara av ett slag som närmar sig dopets och nattvardens ordning.”¹⁸ Här är det oklart om det är ämbetsordningen i sig och/eller denna ordnings manlighet, som närmar sig dopets och nattvardens ordning. Malmeström ställde den ”heliga ordning” som utgestaltats i den tidiga kyrkan mot uppfattningen att ämbetet utformats utifrån olika lämplighetsprinciper, och tog avstånd från de senare.¹⁹ Utifrån en Luthersk ämbetssteologi är tanken på att jämställa dop med nattvard – eller med en ämbetsordning som inte uttryckligen beskrivs vara ett predikoämbete – svårtolkad. Luther såg inte nattvarden som nödvändig för frälsningen, det var däremot evangeliet, syndernas förlåtelse och dopet: ”Heilsnotwendig aber ist nach Luther nur das Wort des Evangeliums bzw. die Absolution und das Sakrament der Taufe, nicht jedoch das hl. Abendmahl.”²⁰ Hos Malmeström finns i detta anförande en ansats till att se manligt kön som en soteriologisk signifikant. Orden om hur ordningen med manliga präster ”synes” vara av ett slag som närmar sig dopets ordning kan tolkas så. Hos Malmeström är också tiden betydelsefull för ämbetsordningen; den har bestått genom mer än nitton sekler.

Även Gustaf Adolf Danell hänvisade till att Jesus enbart valde män till apostlar, fast det fanns kvinnor som följde honom: ”Det sades i går, att det ju måste vara klart att han inte kunde ta med sig kvinnor på sina vandringar. Men det står ändå i Lukasevangeliets 8 kapitel, att jämte de tolv följde honom några kvinnor, som tjänade honom med sina ägodelar. Det var alltså inte orsaken till att han valde endast män till apostlar.”²¹ Danell bemötte här Sven Svenningsson, som i ett tidigare inlägg ställt följande fråga: ”Är det verkligen någon som på allvar menar, att en kringvandrande judisk rabbi utan fast bostad skulle kunna ha haft ett följe av både män och kvinnor, även om han jämställde dem såsom sina budbärare?”²² Danell visade här att det verkligen på allvar gick att mena att Jesus hade ett följe av både män och kvinnor. Hilding Lillieroth framhöll på liknande sätt att Jesus hade kvinnor som följde honom. Jesus var inte tidsbunden i sin uppfattning om kvinnan och kunde ha valt kvinnor till apostlar, men ville inte göra så: ”Han såg inte ned på kvinnan. Han hade kvinnor som följde honom från stad till stad och från by till by, precis som de tolv. Han hade absolut inte dragit sig för att göra kvinnor till apostlar, om han hade velat det.”²³

De följande männen kallades i båda Danells och Lillieroths inlägg för ”de tolv” och ”apostlar”, inte män. Männen var funktion; kvinnorna var fortsatt kvinnor.

¹⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 18.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, s. 136. Nöddopet har alltså hos Luther ingen motsvarighet i någon ”nödnattvard”.

²¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 106.

²² Ibid., s. 64.

²³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 138.

Den manliga utvaldhetens betydelse ifrågasattes dock i en rad inlägg. Sven Svenningsson uppmärksammade 1957 att Jesus inte utvalde några apostlar som var hedningar eller samarier och pekade på att det fanns en konsekvens i utväljandet, som fullföljdes med Paulus: "när Jesus efter sin uppståndelse kallade en ny apostel, Paulus, var det också fråga om en jude. Därför var det helt i överensstämmelse med den urkristna församlingens tradition att en apostel måste vara omskuren, men det är väl en tradition som ingen i våra dagar vill återuppliva."²⁴ Här blev kopplingen mellan utvaldhet och kön särskilt konkret. Svenningsson för-stärkte sin kritik av utvaldhetsdiskursen genom att hänvisa till kyrkans tidigare ställningstagande för slaveri, samt den samtida sydafrikanska kyrkans stöd för apartheid. Han citerade också ett uttalande från den reformerta kyrkan i Holland, i vilket man menade att Gud skapat olika raser och att jämlikhet mellan "färgade och européer" innebar en missuppfattning av skapelseintentionen.²⁵ Svenningsson jämförde detta resonemang med det som förts i ämbetsfrågan: "Dessa ord påminner i betänklig grad om orden i kyrkomötesmotionen mot förslaget om kvinnliga präster, där det heter: 'Skriften betonar också den i skapelseordningen grundade och i världen rådande olikheten mellan man och kvinna.'²⁶

Axel Bråland gjorde en liknande kritisk reflektion som Svenningsson angående den manliga utvaldheten: "Det faktum, att Mästaren valde sina apostlar uteslutande bland män, användes i min ungdom även som argument mot kvinnans politiska rösträtt."²⁷ Förståelser av skapelseordningsargument, som använts för att upprätthålla skillnader som betraktades som orättvisa, var för Svenningsson och Bråland anledning att inte använda dessa argument i ämbetsdebatten. Deras inlägg avsågs att fungera delegitimerande för dem som såg skapelseordningen som ett skäl mot ett prästämbete för kvinnor. Genom att associera dessa argument med slaveri, apartheid och motstånd mot kvinnlig rösträtt, framställdes de som orättvisa och uttryck för en klandervärd människosyn. Detta kan ses som ett av flera försök att skapa ekvivalenskedjor, i vilka olika företeelser framställdes som de hade samband med varandra.

1958 konstaterade Ivar Hylander att vissa grupper "fäster avgörande vikt vid att Jesus blott utvalde män för detta uppdrag, för det apostoliska ämbetet."²⁸ Hylander bemötte denna uppfattning med flera motargument. Ett av dessa argument handlade om att apostlämbetet var av engångskaraktär och därför inte ensamt kunde fungera vägledande för hur senare tiders kyrkliga tjänster skulle besättas. Också Gert Borgenstierna berörde frågan om manlig utvaldhet:

Ämbetet lämnades först åt apostlarna. Men lika litet som det kan sägas att Kristi egenskap att vara av manligt kön har betydelse för hans frälsningsverk, lika litet kan det sägas att apostlämbetet är beroende av apostlarnas kön. Det finns mig veterligt

²⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 64.

²⁵ Ibid., s. 63 f.

²⁶ Ibid., s. 64.

²⁷ Ibid., s. 94.

²⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 6.

icke ett enda Jesusord om den saken, vad man än vill lägga in i hans apostlaval.
Viktigare synes i så fall tolvtalet vara. Varför har det blivit bortglömt?²⁹

Borgenstierna menade att apostlarna hade ämbetet på ett särskilt sätt, eftersom de följde Jesus under hans köotts dagar och var vittnen till uppståndelsen: "Varken i fråga om det manliga könet eller i fråga om ställningen som uppståndelsens vittnen har apostlarnas ställning kopiakrävande betydelse för senare tiders innehavare av uppdraget att predika ordet och förvalta sakramenten – lika litet som deras tolvtalet."³⁰

Ytterligare ett perspektiv på frågan om utvaldhet kan lyftas fram. En manlig utvaldhetsdiskurs ställdes mot vad som kan kallas en kvinnlig eftersträvardiskurs. Bakgrunden var skillnaden mellan att på eget bevåg ta på sig uppdrag och försakerler respektive att utväljas. Det finns en rad exempel på hur kvinnors försök att få tillträde till nya arenor benämndes negativt, med ord som intrång och frampressanden.³¹ Kvinnor som aktivt ville väljas till uppdrag ställdes i kontrast mot män som utvaldes utan att själva eftersträva det. Kvinnors närvaro i miljöerna kring Jesus och Paulus användes, som tidigare visats, som argument för att kvinnor inte var utvalda: Att kvinnor ville erhålla uppdrag blev, med samma logik, något som underströk att det endast var män som blivit utvalda. Paralleller gjordes mellan männens icke självpåtagna uppdrag och Kristus. I ett inlägg beskrevs Kristi uppdrag: "Han kom ju icke i något självtaget uppdrag utan framträdde såsom bildaren av det nya samfundet".³² Det självpåtagna ställdes mot det utvalda. Ett liknande resonemang fördes 1958, då en ledamot menade att frågan om ämbetet gick tillbaka redan till Fjärde Mosebok, där Mirjam och Moses var oense om vem Gud talade genom. Mirjam önskade, till skillnad från Moses, få en mer framträdande ställning. Men varken Moses, eller senare Luther, var angelägna om att få ämbetet: "Moses var inte alls angelägen att få det ämbete han fick. 'Herre, sänd Ditt budskap med vilken annan Du vill', säger han. Och Luther var lika litet angelägen att gripa sitt värv som reformator. Gud tvingade honom. Det är en fråga om lydnad."³³ De utvalda männen lyder, om än motvilligt, vilket utgör en kontrast till de icke utvalda kvinnorna som eftersträvade att få något de inte var utvalda att få. Kvinnors aktivitet är något negativt, men samtidigt är manlig passivitet i dessa situationer något positivt. Den manliga passiviteten förstärker den gudomliga utvaldheten. Inför Guds aktivitet kan män visa passivitet och underordna sig; egenskaper som traditionellt tillskrivits kvinnor.³⁴ Exegeten Susan Haddox ser liknande mönster i sina tolkningar av Hosea. Genom val av feminina metaforer i tal

²⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 29.

³⁰ Ibid.

³¹ Se kapitel 4.

³² Elis Malmeström, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 18.

³³ Elis Franzén, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 131.

³⁴ För problematisering av föreställningar om kön och könsöverskridande rörlighet, se exempelvis Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press, 1994, och Ola Sigurdson, *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta, 2006, s. 438 ff.

riktade till en manlig elit, anvisades männen alternativa positioner och uppmanades lämna hegemoniska positioner. När Guds dominerande maskulinitet förstärktes försvagades åhörarnas maskulinitet.³⁵

Åtskillnaden mellan det utvalda och det självpåtagna, finns i tidiga kristna texter och kopplades också i detta sammanhang till kön. Historikern Mathew Kuefler beskriver hur kritik riktades mot Kybelekultens manliga präster som kastrerade sig själva, i motsats till kristna martyrer: "the martyrs' unwilling sufferings [contrasted] with the eager sufferings of the eunuch priests".³⁶ De kristna martyrernas lidande framstod som manligt, till skillnad från de sig frivilligt självskadande Kybeleprästers omanlighet. På liknande sätt var den icke självvalda utvaldheten till prästämbetet manligt. Kvinnors strävanden efter utvaldhet utgjorde en kontrast; något olämpligt, okvinnligt och kanske omanligt.

Den önskvärda manligheten

De prästegenskaper som benämndes i debatterna var traditionella manliga egenskaper som mod, tapperhet, målmedvetenhet, tålmod, integritet, uthållighet, beslutsamhet, kraft, kyla, kontroll, hängivenhet och envishet. Dessa sammanfaller till stor del med de egenskaper som utmärkte den ideala medelklassmanligheten; "en kombination av kroppslig styrka, rationalitet, målmedvetenhet, uthållighet och disciplin."³⁷ Patrick Pasture problematiserar relationerna mellan kristendom och manlighet under 1900-talet: "In some ways the twentieth century appears one where 'manly' values came to the fore in the Christian churches and denominations."³⁸ Bland annat hade första världskriget fått som en konsekvens att fler militära metaforer började användas i kristna sammanhang, men kristna mansideal representerade inte en hegemonisk maskulinitet: "But the ideal images of Christian men still simply did not correspond to the ideal of hegemonic masculinity advanced, inter al. by Connell, and continued to include obedience and sacrifice as well as sentimentality and compassion."³⁹

George L. Mosse menar att kristna försök att formulera en alternativ maskulinitet misslyckades, eftersom man höll kvar vid traditionella manliga ideal: "Still, in the long run even this kind of Christianity did not put forward an alternative masculinity because the basic manly virtues were kept intact, and were even reinforced as far as

³⁵ Susan Haddox, *Metaphor and Masculinity in Hosea*. Diss., Emory University, 2005.

³⁶ Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, s. 250.

³⁷ Lena Eskilsson, "Manlighet och det nordliga rummet". *Kulturella perspektiv*, nr. 1 (1996): s. 4.

³⁸ Patrick Pasture, "Beyond the Feminization Thesis; Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries", i *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Pasture, Patrick; Art, Jan; och Buerman, Thomas (red.), Leuven University Press, 2012, s. 21. Pasture utgår främst från en romersk-katolsk kontext, men framhåller att liknande strömningar kan återfinnas inom andra kyrkotraditioner.

³⁹ Ibid.

self-control, activism, and the status of men as rulers of the family were concerned.”⁴⁰ Bilden av den kristna manligheten framstår som komplex: Den är en ifrågasatt manlighet som samtidigt omfattar – eller försöker omfatta – de egenskaper som ingår i en överordnad maskulinitet.

I samband med att mäns låga gudstjänstdeltagande problematiserades beskrev Erik Meurling 1938 vad han såg som lösning på detta problem: ”Vi behöva nog mera manlighet i det kyrkliga arbetet, krafter, som kunna arbeta klart och bestämt utan att blicka åt olika håll, utan att vädra efter, hur vinden blåser.”⁴¹ Hos Meurling blev blickande och vädrande – uttryck för att uppmärksamma samtidsuppfattningar och vidta eventuella anpassningar till dessa – något negativt som inte utmärkte en ideal prästmanlighet. Den manlige prästen skulle istället arbeta klart och bestämt. Att vara man fanns också uttryckt som en direkt önskvärd egenskap för en präst: ”Mot utskottets och motionärernas syften vill jag vidare anföra vad häromdagen yttrades nere i våra bygder om en gammal präst. Så föllo orden: ’Han var som en präst skall vara, han var en karl, och han var vänlig.’”⁴² I detta inlägg kom könstillhörighet före andra egenskaper, vilket utgör en parallell till resonemangen om den manliga utvaldheten. Erik Meurling hänvisade också till att tidigare försök att införa en manlig lekmannatjänst för att komplettera prästens arbete inte hade slagit väl ut. I sammanhanget påtalade han att frikyrkorna prövat en form av lekmannatjänst för kvinnor. Dessa kvinnliga evangelister hade en utbildning som liknade de manliga lekmanpredikanternas. Men, enligt Meurling, stannade kvinnorna inte länge i församlingarna, de åkte från plats till plats och när de uppnått en ålder av 35 – 40 år, förmådde de inte längre att samla åhörare. Om manliga predikanter kan man då dra slutsatsen att dessa stannade kvar längre i församlingarna, stod för kontinuitet och att människor kom för att lyssna till dem också när de närmade sig medelåldern. Här kontrasterades kvinnliga frikyrkliga evangelister mot de prästideal Meurling angivit. Prästen/mannen utmärktes av målmedvetenhet, seghet och hängivelse medan evangelisten/kvinnan framställdes som flyktig och outhållig. Anmärkningen om ålder kan tolkas som att de unga kvinnorna kunde samla publik i egenskap av just sin ungdom, medan de med stigande ålder blev mindre intressanta att lyssna till. Detta kan ses som ett exempel på en homosocial bekräftelseritual, där berättelser om de kvinnliga frikyrkoevangelisternas bristfälliga insatser förstärkte manliga prästers – och manliga evangelisters – större framgångar inom samma område: Att berätta om en annan grupps misslyckande med att utföra arbetsuppgifter som den egna gruppen framgångsrikt klarar av, bekräftar den egna gruppens – i det här fallet männens – överlägsenhet.⁴³

⁴⁰ George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford Univ. Press, 1996, s. 49.

⁴¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 18.

⁴² Ibid.

⁴³ Frank J. Barrett, ”The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the US Navy.” *Gender, Work & Organization*. Vol. 3, no. 3 (1996): s. 129–142.

Att vänlighet var en önskvärd egenskap hos präster framkom också i ett inlägg av Nathan Hedin. Hedin ville, till skillnad från Meurling, öppna prästämbetet för kvinnor, dessutom utan gränser eller isärhållande av arbetsuppgifter. Prästen skulle vara "'e snäll männisch', d.v.s. en naturligt god människa".⁴⁴ Hos Hedin skulle prästen vara en människa, hans prästideal var inte begränsat till att enbart omfatta män, men prästen skulle, liksom hos Meurling, vara snäll. Detta kan jämföras med de ideal som kommer till uttryck i minnesteckningar över avlidna präster. Dessa har analyserats av historikern Anna Prestjan, som menar att minnesteckningar kan användas för att se vilka egenskaper som lyftes fram som positiva hos präster. Prestjan ser fler områden där minnesanteckningarna kunde bidra med upplysningar: "minnesanteckningarna kan användas som ett vittnesbörd om uppfattningar kring *prästmanlighet*."⁴⁵ Prestjan visar på prästmanlighetens komplexitet. Prästen skulle vara som andra män och samtidigt skilja sig från dessa. Inte utan en viss förvåning konstaterar Prestjan att fromhet inte behövde vara ett sådant särskiljande drag: "Däremot skulle den gode prästmannen vara varmhjärtad, ödmjuk, enkel och mild, anspråkslös, god, kärleksfull och harmonisk".⁴⁶ Dessa ideal återspeglas väl i Meurlings och Hedins kommentarer om att vara en karl och vänlig, respektive en snäll och naturligt god människa.

Biskop Torsten Bohlin motiverade vikten av prästens universitetsutbildning, vilken skilde prästen från frikyrkliga predikanter och gav en särskild auktoritet och viss respekt:

Den som har kontakt med de mera sekulariserade delarna av vårt folk, såsom man får i en prästerlig gärning, han vet, att icke minst där och icke minst, för att nämna ett konkret exempel, som ligger något på sidan om det nyss anförda, inom arbetarvärlden är kyrkans stora fördel, att prästerna ha universitetsbildning, som skaffar dem en viss respekt och auktoritet, som inga andra religiösa samfund ha maken till med avseende på sina tjänare.⁴⁷

Bohlin lyfte fram prästernas kontakter med sekulariserade människor, vilket kan uppfattas vara exkluderande för de kyrkomötesledamöter som inte hade erfarenhet av sådana situationer. Men det kan också vara ett sätt att framhålla prästernas breda

⁴⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 56. För Hedin spelade kön dock ingen roll, utan egenskapen "snäll" har överordnad betydelse. Alexander Maurits återger i "Treståndsläran och den Lutherske prästmannen" de prästideal som kommer till uttryck i ett herdabrev av Lunds biskop Wilhelm Flensburg under andra delen av 1800-talet. Särskilt viktiga egenskaper var: "gudsfruktan, renlevnad, trohet, redlighet, barmhärtighet, människokärlek, mildhet och vänlighet". Alexander Maurits i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.), Lund: Nordic Academic Press, 2008, s. 64. Vänlighet som en del i en ideal prästmanlighet går alltså längre tillbaka i tiden.

⁴⁵ Anna Prestjan, *En korsfäst främling på jorden?: Prästmanlighet som problem.*, i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Yvonne Maria Werner (red.), s. 168. Lund: Nordic Academic Press, 2008. Minnesteckningarna avser präster i Härnösands och Västerås stift under första delen av 1900-talet.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 168.

⁴⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 45.

kontaktytor, också med människor utanför de kyrkliga sammanhangen. Inte bara prästens utbildning ingav respekt; också själva prästämbetet bar en särskild auktoritet. Religionshistorikern och prästen Efraim Briem såg två olika uppfattningar om prästämbetet som "bryta sig mot varandra".⁴⁸ Den ena uppfattningen såg prästens ämbete som en vanlig tjänst som inrättats av praktiska orsaker. Den andra uppfattningen uppgavs ge en djupare och mer adekvat tolkning av prästämbetet:

Prästen har därför inte fått sin fullmakt av någon människa eller församling eller kyrkoinstitution, utan han har fått den av Gud själv genom Jesus Kristus, som är kyrkans Herre. Det är detta som ger prästens hans auktoritet, och som sätter honom i stånd att oberoende av människors tyckanden och meningar utföra det åt honom givna uppdraget att förkunna evangelium och handha nådemedlen.⁴⁹

Både Bohlin och Briem talade alltså om prästens auktoritet, denna baserades på utbildning och uppdrag och gav honom ett oberoende i ämbetshandlingarna.

Edvard Rodhe tog prästerna i försvar – vilken den av honom omtalade kritiken är framgår inte av anförandet – och framhöll deras mod och tapperhet: "När man kritiserar prästen så mycket, skall man också tänka på den börda han har att bära och som bäres modigt och tappert av mången. Prästen klagar icke över att man icke samlas kring honom, utan däröver att människorna icke känna gemenskap."⁵⁰ Indirekt framkom också prästernas osjälviska omsorg om andra människor: Prästen ville inte själv stå i centrum, han ville att människorna skulle känna gemenskap. 1938 beskrevs en ideal prästmanlighet som att kunna bära bördor modigt och tappert, att inte klaga, att arbeta klart och bestämt utan att blicka åt olika håll och att vara snäll och naturligt god. Genom sin universitetsutbildning åtnjöt prästen respekt och tillskrevs auktoritet, samtidigt var han utsatt för mycket kritik.

Ett önskvärt ideal, som liknade flera av de ovanstående, kom till uttryck 1957 och handlade om att stå kvar på sin plats och ta ansvar. Prästen Gunnar Forkman tog då upp svenska kommentarer som fällts med anledning av en aktion från 514 danska präster.⁵¹ Det påstods att de danska prästerna sagt att de skulle avgå om någon kvinna prästvigdes i den danska kyrkan. När kvinnor prästvigdes stannade ändå de danska prästmännen kvar på sina befattningar, vilket föranledde en del hånfulla kommentarer. Forkman citerade ur *Svensk kyrkotidning* från den 26 april 1956: "Av de stolta orden blev intet. De som hotat med avgång drog med rätta löje över sig själva

⁴⁸ Efraim Briem, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 49.

⁴⁹ Efraim Briem, *ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, s. 41. Urban Claesson jämför villkoren för kyrkorna i Sverige och Danmark, och menar att organiseringen i Svenska kyrkan gjorde det svårare att anpassa sig till den nyare typ av offentlighet som började framträda under 1800-talet, bland annat i form av föreningar. I Danmark gick det lättare att skapa nya församlingsgemenskaper. Detta ser Claesson också som en anledning till att ämbetsfrågan kom att lösas på olika sätt i Danmark och Sverige. Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott: En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. Diss., Uppsala universitet, 2004.

⁵¹ Gunnar Forkman (1893–1982) var prost i Lunds stift.

och inte bara över sig själva. Ingen stod för sitt ord. Ingen vågade vara karl och ännu mindre martyr för sin åsikt.”⁵² Anledningen till att Forkman tog upp frågan var att ett liknande kritiskt uttalande också fanns i Kungl. Maj:ts skrivelse om prästämbete för kvinnor. Forkman hade dessutom lovat några av de danska prästerna att reda ut hur det verkligen förhöll sig i denna fråga. Uttalandet var oriktigt och Forkman framhöll att ingen av de danska prästerna sagt något om att avgå. Tvärtom hade de enhälligt avvisat varje tanke på att lägga ner ämbetet: ”främst därför att Ordets och sakramentens tjänst under alla förhållanden måste uppehållas i församlingarna, men också därför att en sådan åtgärd endast kunde skapa oklarhet om vem som representerade den sanna kyrkan.”⁵³

I Forkmans inlägg – och än tydligare i den kritiska kommentaren i *Svensk kyrkotidning* – tecknades bilden att en man tar konsekvenserna, också obehagliga sådana, av sin uppfattning och inte låter sig påverkas av yttre press. Att vara ”karl” stegras till ”martyr” i Forkmans kyrkotidningscitat, innan det framkom att den ansvarsfulla hållningen var att *inte* lämna sin prästtjänst utan att istället fortsatt stå kvar. En ifrågasatt prästmanlighet var alltså i själva verket uttryck för modet att inte lämna sitt representativa uppdrag i en utsatt situation: De danska prästerna hade inte alls dragit löje över sig och de hade visst visat sig vara karlar.⁵⁴ Resonemanget har likheter med Bo Giertz's beskrivning av hur han, trots negativa personliga konsekvenser, stod kvar vid sin uppfattning i ämbetsfrågan och inte böjde sig för en yttre opinion.⁵⁵

1958 förekom exempel från en annan yrkeskategori när det gällde att beskriva vikten av att stå kvar och ta ansvar. Anders Thore, som höll anförandet, var själv sjökaptan: ”Till sjöss handlar en god och skicklig navigatör så, att han blir med sitt fartyg, där han är, när farleden är höljd i dimma, och väntar, tills sikten klarnar. Annars är risken stor att både skepp och besättning råkar i fara och fördärv.”⁵⁶ Denna metafor framhöll ett manligt ideal som skyddar, också andra män, från fara och fördärv genom ett gott och skickligt sjömanskap. Den korta berättelsen kan kategoriseras som ett exempel på *mythopoesis* och rymmer såväl moraliserande och varnande inslag.⁵⁷ Att kaptenen blir där han är, alltså stannar på sin plats i en svår situation, utgjorde en

⁵² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 68.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Detta sätt att resonera kritiserades av Holgén 1958, som uttryckte att han hoppades att präster med denna inställning skulle ta konsekvenserna av sin uppfattning om förslaget gick igenom och: ”avstå från sina anställningar och allt det materiellt goda som följer med dessa.” Offret är inte stort om det handlar om bibeltrohet, menade Holgén och jämförde med en annan situation: ”Nyss läste vi om en medmänniska som hellre gav sitt liv än underkastade sig blodtransfusion. Sådant stod nämligen i strid med Guds ord.” Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 98.

⁵⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 45.

⁵⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 74.

⁵⁷ Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 117–119. Se också kapitel 3, ”Teoretiska ansatser och redskap för analys”, s. 81, not 199.

likhet med de danska manliga prästerna som inte lämnade kyrkan, trots prästvigning av kvinnor. Den stannande mannen utgör också en kontrast mot berättelsen om de manliga lärjungarna som flydde från korset, medan kvinnorna trofast stod kvar.

Den frånvarande mannen

Det finns en rad exempel på att mäns sjunkande gudstjänstdeltagande uppmärksammades inom olika kyrkor och samfund från mitten av 1800-talet och framåt.⁵⁸ Särskilda åtgärder vidtogs och organisationsformer utvecklades för att hitta sätt att engagera män. Maria Södling uppmärksammar att det i Svenska kyrkan under mellankrigstiden pågick en rad försök att göra kristendom och kyrkliga aktiviteter mer lockande för män.⁵⁹ Kristna uttrycksformer som uppfattades vara veka och feminina kritiserades; istället för "urvattnad" fromhet förväntades män uppskatta enkelhet, kärvhet och homosocial gemenskap.⁶⁰ De två idealtyper för kristen manlighet som Södling finner i sitt material kallar hon "förvaltaren" och "Kristi stridsman", där särskilt det senare idealet understryker en maskulinitet som söker distansera sig från såväl omanlighet som kvinnlighet.⁶¹ Södling återger några exempel på mellankrigstidens oro för kristendomens feminisering:

I tidens kris hade kyrkan tillåtit kristendomen att bli en religion för kvinnor: "gummor" och "tanter" (Bo Giertz), "mormödrar och guvernanter" (John Nilsson). "Det är icke gott, att kristendomen får sken av att vara något blott för kvinnor, barn och gamla", beklagade Olof Hartman. Som lösning efterlyste de en manlig kristendom för de "axelbreda och sunda" (Giertz), med "must" och "djärvhet" (Nilsson).⁶²

Frågan om mäns gudstjänstdeltagande lyftes fram under kyrkomötet 1938. Mannen var i regel osynlig som man i kyrkomötesdebatten, men synliggjordes just som frånvarande vid gudstjänsterna. Den synlige frånvarande mannen uppmärk-

⁵⁸ Se exempelvis Olaf Blaschke, *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002; Clifford Putney, *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001 och Donald E. Hall, *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

⁵⁹ Södling skriver att män saknades i mellankrigstidens kyrka och att tanken på en särskild manlig gemenskap och särskilda manliga behov och religiösa uttrycksformer därför odlas under denna tid. Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 303 ff.

⁶⁰ Södling, *Oreda i skapelsen*, s. 322 f. Det finns exempel på liknande resonemang i engelskspråkiga kontexter: "women's influence in church had led to an overabundance of sentimental hymns, effeminate clergymen and sickly-sweet images of Jesus. These things were repellant to 'real men' and boys, averred critics, who argued that males would avoid church until 'feminized' Protestantism gave way to muscular Christianity, a strenuous religion for the strenuous life." Clifford Putney, *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001, s. 1.

⁶¹ Södling, *Oreda i skapelsen*, s. 323.

⁶² *Ibid.*, s. 349.

sammades i ett inlägg av Erik Meurling, där denne beskrev könsfördelningen bland gudstjänstbesökare i Stockholm: "Vi ha väl alla varit i kyrkorna här i Stockholm och sett, att det allra största antalet kyrkobesökare varit kvinnor, och att männen äro synnerligen fåtaliga."⁶³ Men den frånvarande mannens synlighet blev kortvarig. När detta inlägg något senare kommenterades, hade männen helt försvunnit och gudstjänstdeltagarna förklarades istället utgöras av "övervägande" damer.⁶⁴ Lösningen på problemet med få manliga gudstjänstfirare var, enligt Meurling, inte fler kvinnor i det kyrkliga arbetet, utan fler män.⁶⁵ Här riktades kritik mot Stockholms präster; dessa saknade någon viktig manlig egenskap, vilket fick som konsekvens att männen inte kom till kyrkan. Det upprepade adverbet "väl" mildrade dock anförandets modala hjälpverb "måste" något, och öppnade för att det skulle kunna förhålla sig på något annat sätt än det här anförda. Meurlings resonemang var på intet sätt unikt, utan anknöt, som ovan visats, till rörelser som kritiserade feminiserade uttryck för kristen tro och oroade sig över mäns låga deltagande i församlingarnas gudstjänstliv. Han drev inte frågan om att finna särskilda kristna aktivitetsformer för män, utan argumenterade för att manliga präster med manliga egenskaper skulle locka män att delta i gudstjänster och kyrkligt arbete. Om det kyrkliga arbetet uppfattades som kvinnligt och om där saknades manliga egenskaper, så kom inte männen. De slutsatser Meurling drog av den manliga frånvaron i det kyrkliga arbetet var följande: "Vi behöva nog mera manlighet i det kyrkliga arbetet, krafter, som kunna arbeta klart och bestämt utan att blicka åt olika håll, utan att vädra efter, hur vinden blåser. Finns det någon, som tror, att botemedlet skulle vara ett nytt kvinnligt predikoämbete?"⁶⁶ Manlighet skulle bidra till det kyrkliga arbetet genom att tillföra maskulint könsmärkta egenskaper som kraft, klarhet och bestämdhet. Dessa utgjorde en skillnad från ett omanligt – eller kvinnligt – förhållningssätt, vilket innebar blickande åt olika håll och följsamhet gentemot olika trender och uppfattningar.

Mathew Kuefler uppmärksammar att det innebär två olika saker för en man att framhålla en annan mans omanlighet: "For one man to describe another as unmanly or effeminate, then, not only condemns the other man as inferior but also distances him from the one doing the describing."⁶⁷ Genom att betona en annan mans omanlighet förstärks den egna manligheten: "Accordingly, he intensifies his denunciation of unmanliness in other men, comparing himself favorably to the men

⁶³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 18. Om polariseringen mellan fromhet i stad och på landet, se kapitel 5, "Att rätt företräda", sidan 147 ff.

⁶⁴ Gustaf Ankar, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 46.

⁶⁵ Ibid., s. 18.

⁶⁶ Ibid. Södling visar exempel på att inte bara manlig frånvaro problematiserades: också den kvinnliga majoriteten gudstjänstbesökare uppfattades vara ett misslyckande för kyrkan. Södling, *Oreda i skapelsen*, s. 307 f.

⁶⁷ Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, s. 3.

around him so as to preserve his own masculine 'self' intact."⁶⁸ Kuefler menar att det döljer sig en osäkerhet bakom de ständigt pågående självskattningarna av den egna manligheten, och jämförelserna med andra mäns manlighet. Samtidigt som Meurling menade att mäns låga gudstjänstdeltagande hade samband med att det saknades manliga egenskaper i det kyrkliga arbetet, betonade han att det handlade om ett storstadsfenomen. Situationen i hans egna hemtrakter på landsbygden beskrevs vara helt annorlunda.⁶⁹ Indirekt framhävs därmed landsortsprästens intakta manlighet. Hos Meurling fanns spår av tanken på en feminisering av kyrkan och att särskilda remaskuliniserande insatser var önskvärda, åtminstone i en stad som Stockholm.

Den manliga frånvaron handlade inte bara om gudstjänstfirande. Meurling beskrev också pastorala situationer där prästen var frånvarande, och hur dessa situationer kunde lösas utan präst. En frånvarande prästman kunde ersättas av lekmän av båda könen: "även om prästen av någon anledning icke kunnat tillkallas, så finns det icke en enda dödsbädd i våra församlingar, till vilken icke någon, som tror på sin Frälsare, har kommit med ett Guds ord. Ibland är det en man, ibland är det en kvinna."⁷⁰ I denna ersättande roll framställdes kön som oväsentligt och detta var därmed ett exempel på en social praktik som jämnade ut könsskillnader, istället för att understryka dem. I nöden inför döden blev den kristnes kön oviktigt. Med formuleringen "icke kunnat tillkallas" flyttades ansvaret för frånvaron över från prästen till en anonym instans. Prästens frånvaro vid dödsbädden berodde inte på att han hade uteblivit; han hade inte tillkallats. Den som inte tillkallats kan inte heller rimligen förväntas inställa sig.

Meurling uttryckte alltså en oro för att kyrkan var för feminin. Manliga egenskaper saknades, åtminstone var detta fallet i stadsförsamlingar i Stockholm. Det behövdes därför mer av dessa egenskaper i kyrkan. Detta synsätt kom att genomgå förändringar; under de senare kyrkomötesdebatterna var synen på männens frånvaro och närvaro en annan. 1957 och 1958 kommenterades visserligen fortsatt mäns lägre gudstjänstdeltagande:

Alla vet vi, att kvinnorna i våra dagar i långt större omfattning än männen både tråget vandrar vägen till församlingskyrkan för att fira gudstjänst och därtill under decennier lagt i dagen en helhjärtad kärlek och trohet till kyrkan och strålande villighet att stödja kyrkans verksamhet genom uppoffrande av både tid och arbetskraft. Jag tror ingen kan bestrida detta faktum.⁷¹

⁶⁸ Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, s. 4.

⁶⁹ Om föreställningar om maskulinitet, landsbygd och stad, se Nils Edling, *Det fosterländska hemmet: Egnahemspolitik, småbruk och hemideologi kring sekelskiftet 1900*. Stockholm: Carlsson, 1996.

⁷⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 17. Bo Giertz beskriver samma hållning i denna fråga i romanen *Stengrunden*, där en kvinna ersatte en präst vid en dödsbädd, när prästen inte klarade av att ge den själavård den döende var i behov av. Prästen var alltså i denna situation närvarande, men otillräcklig. Bo Giertz, *Stengrunden: En själavårdsbok*. Stockholm: Verbum, 1974.

⁷¹ Ragnar Lundqvist, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 51.

Den manliga frånvaron – uttryckt som kvinnlig närvaro – framställdes här som ett av alla känt faktum, men inte som ett stort problem. Ledamoten Karin Danielson poängterade att kyrkan inte "enbart är männens egendom" och att flertalet kyrkobesökare var kvinnor.⁷² Anna Ronnebäck menade att kyrkan hade sina trognaste medlemmar bland kvinnor: "Fortfarande är det i alla kyrkor långt flera kvinnor än män i kyrkbänkarna, och de är likaså mer aktiva i det praktiska arbetet."⁷³ Det som 1938 beskrevs vara ett Stockholmsfenomen omfattade i Ronnebäcks inlägg "alla kyrkor", utan närmare preciseringar eller undantag. De få männen i kyrkbänkarna var, liksom 1938, synliggjorda på grund av sin frånvaro. 1938 saknades manliga egenskaper i det kyrkliga arbetet, 1957 och 1958 saknades fortfarande männen i kyrkbänkarna, men kyrkan hade ändå, skulle det komma att visa sig, börjat uppfatta sig vara alltför maskulin.

Det alltför maskulina

Vid kyrkomötena 1957 och 1958 stod inte den manliga frånvaron i centrum. Istället beskrevs maskuliniseringen av både kyrka och samhälle som ett problem: Tiden var maskulint präglad, prästämbetet var starkt maskulint präglat och kvinnan höll på att maskuliniseras. Avseende prästämbetets maskulina prägel framhölls främst att de kyrkliga ämbetsordningarna var mycket hierarkiskt organiserade. Bilden av en allt mer feminiserad kristendom och kyrka framträder alltså inte direkt under dessa kyrkomötesdebatter. Prästerna var män som konkurrerade med andra män i maskulint präglade ämbetshierarkier. Därmed framstod de som särskilt maskulina, vilket förstärktes av att krigsmetaforer och hänvisningar till såväl våldsutövande yrken som vetenskapliga landvinningar förekom i många anföranden. Kyrkomötesdebatterna speglade inte någon oro för att kristendomen i sin svenskkyrkliga tappning – än mindre prästmännen – hotades av feminisering; istället sågs kvinnan vara i färd med att maskuliniseras. Kyrkan borde därför värna kvinnans särart och kall som maka och mor.⁷⁴ På det sättet skulle kyrkan visa respekt för de skapelsegivna könskillnaderna och utgöra en kritisk motröst mot delar av den pågående samhällsutvecklingen.

Om än frånvarande i kyrkbänkarna dominerade männen de kyrkliga strukturerna, och de kyrkliga hierarkierna inom Svenska kyrkan beskrevs som tydligt maskulint könsmärkta. I ett anförande 1957 menade en biskop att det var fantasilöst att placera in kvinnan i: "den maskulint starkt belastade kyrkliga hierarkin på de olika ämbetsposterna: pastoratsadjunkt, komminister, kyrkoherde, kontraktsprost eller biskop?"⁷⁵ En annan ledamot framhöll att kvinnor kunnat göra viktiga kristna insatser, just för att de stod fria från de kyrkliga hierarkierna: "Denna insats hade kvinnorna kanske

⁷² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 80 f.

⁷³ Ibid., s. 84.

⁷⁴ Se kapitel 7, "Den föränderliga kvinnan".

⁷⁵ John Cullberg, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 10.

inte kunnat göra, om de varit insnörda i detta hierarkiska tänkande: jag kan tjäna Herrens sak riktigtast endast genom att bli präst.”⁷⁶ En prästledamot talade om behovet av en ökad kvinnlig arbetsinsats inom kyrkan, och motiverade detta behov med att kyrkan var för maskulin: ”Även jag tycker nämligen att vår kyrka varit alltför maskulin.”⁷⁷ En kritisk lekmannaledamot framhöll att det inte fanns någon folkkyrka: ”vi har möjligen en folkbokföringskyrka, och framför allt en maktsträvande hierarki.”⁷⁸ Anna Wohlfart tog avstånd från den ”maskulint präglade människoupfattningen” och beskrev att kyrkan hade utvecklats till en manskyrka: ”När Luther stängde klostren, stängde han också ute kvinnorna från tjänst inom kyrkan – tidigare fanns kvinnlig tjänst där, men han lämnade oss kvinnor i sticket. Vår kyrka blev en manskyrka.”⁷⁹ I anförandet anas ett mönster som återkom i olika former under debatterna; ett problematiserat samband mellan kvinnor och att vara ”ute”, och ett mer önskvärt tillstånd där kvinnor är inne eller innanför.⁸⁰ I bakgrunden ekar den gamla konflikten mellan kön, offentligt och privat. Wohlfart talade om en manskyrka, medan en ledamot 1958 kallade Svenska kyrkan en prästkyrka och menade att den var alltför präglad av de enskilda prästernas uppfattningar: ”i många prästers ord och gärning blir den till en prästkyrka. Gudstjänstlivet präglas av prästens egen uppfattning i liturgiska frågor och dylikt. Han är den religiöst fullmyndige, han är bekännelsetrogen, ”den rätte lärare”. Den är däremot inte församlingen, om den har en avvikande mening.”⁸¹ I debatten om mäns gudstjänstfrånvaro uppmärksammades främst kvinnlig närvaro. Kombinationen av kvinnlig närvaro och manlig makt synliggjordes, när de olika makthierarkierna kritiserades.⁸² Men i det senare exemplet riktades också kritik mot att prästers egna uppfattningar kunde få ett för stort

⁷⁶ Sven Lampers, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 74.

⁷⁷ Helmer Fält, *ibid.*, s. 80 f.

⁷⁸ Gustaf Fahlander, *ibid.*, s. 89.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 83.

⁸⁰ Problematiken finns beskriven hos Inger Hammar, ”Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation”, i *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol. 62, nr. 2 (1996). På motsvarande sätt uppmärksammar exegeten Jerome Neyrey antika könsstereotyper. En av dessa är uppdelningen i offentligt och privat samt en strikt könsmärkning av sysslor. Män var utomhus och konkurrerade med andra män på offentliga arenor, medan kvinnor hade att hålla sig inomhus. Jerome H. Neyrey, ”Jesus, Gender, and the Gospel of Matthew”. *New Testament Masculinities, Semeia studies* 45 (2003): s. 43–66.

⁸¹ Alrik Holgén, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 99. Uttrycket ”rätte lärare” användes inom olika inomkyrkliga väckelserörelser för att beteckna omvända präster. Gunnar Rosendal gav ut en bokserie om fyra band med samma titel. Bland de ”rätte lärare” som tas upp av Rosendal finns bland andra Anders Nohrborg, Henric Schartau och Johann Arndt. Se exempelvis Gunnar Rosendal, *Rätte Lärare. 2, Jesper Svedberg, Anders Nohrborg, Henric Schartau*. Stockholm: Osby: Diakonistyr.; Pro Ecclesia, 1932.

⁸² Religionshistorikern Ann Braude uppmärksammar detta förhållande, och beskriver att det var utmärkande för amerikansk protestantism i högre grad än en utbredd feminisering. Ann Braude, ”Women's History 'is' American Religious History”, i *Retelling U.S. Religious History*, Berkeley, Calif., 1997, s. 99 f.

inflytande på församlingarnas bekostnad. Medan manskyrkan beskar kvinnornas utrymme för tjänst, så fick i prästkyrkan också de manliga lekmännen underordna sig prästens uppfattningar angående exempelvis gudstjänsternas utformning.

Anna Prestjan har i sina studier av ett äldre material, dragit slutsatsen att en ifrågasatt prästmanlighet resulterade i att manliga prästegenskaper särskilt lyftes fram. Prestjan beskriver att prästmannen Hammar fann det viktigt att visa att han också kunde sköta ett jordbruk och vara en aktiv och fysiskt kapabel man:

Ur ett genusperspektiv har jag alltså tolkat Hammars konsekventa koncentration på den aktiva och fysiska manligheten som en reaktion på upplevt ifrågasättande och utmanande av den egna manligheten. Även om Hammar själv antagligen inte såg sig själv som ifrågasatt som man, är den genusifierade tolkningen rimlig utifrån det faktum att han var prästman. Det var ju nämligen just prästernas manlighet som var ifrågasatt.⁸³

På liknande sätt kan det motsägelsefulla förhållandet tolkas att kyrkomötesdebatterna uppmärksammade att män inte kom till gudstjänsterna, samtidigt som kyrkan beskrevs vara allt för maskulin. Detta skilde debatten 1938 från dem 1957 och 1958: 1938 sades det uttryckligen saknas manliga egenskaper i kyrkan. 1957 och 1958 beskrevs kyrkan istället som allt för maskulin. De återkommande påståendena om kyrkans och prästämbetets maskulinitet kan också vara uttryck för något annat. Det som är självklart behöver inte påtalas. När ämbetets manlighet behövde framhållas kan det vara ett uttryck för att den inte var så självklar längre. Det skulle stödja tesen om att det pågick en feminisering av kyrkan och att prästmanligheten inte var en överordnad manlighet. Det senare styrks, vilket visats i tidigare kapitel i denna avhandling, av inlån av argument i ämbetsdebatten från såväl militära som vetenskapliga diskurser. Där fanns manligheter som i högre grad än de kristna mansidealerna representerade en hegemonisk maskulinitet.

Den problematiserade manligheten

I debatterna kopplades en rad negativa egenskaper till män och manlighet, medan kvinnor tillskrevs i huvudsak positiva egenskaper. Få av dessa egenskaper sammanföll, utan de var i regel könsskiljande. Män kunde beskrivas som hierarkiska, fantasilösa och kalla. Mot denna negativa bild av män ställdes en inte sällan idealiserad kvinnlighet, där kvinnors karaktärsdrag lyftes fram som särskilda och i många fall överlägsna mäns. Egenskaper som tillskrevs kvinnor var värme, trofasthet, uthållighet, tystnad och stillhet. Kvinnor omnämndes ofta i positiva ordalag i sammanhang som var privata och handlade om hem, kristen fostran och omsorg,

⁸³ Anna Prestjan, *Präst och karl, karl och präst: Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*. Lund: Sekel, 2009, s. 181.

medan förvärvsarbete och anspråk på offentliga positioner som varit förbehållna män framställdes som problematiskt för kvinnor.⁸⁴

Utifrån ovan skisserade könsskiljande begrepp och anvisningar om lämpliga arenor, kan konstruktioner av manlighet och omanlighet urskiljas. Samtidigt visade de negativa egenskaperna och handlingarna hur en ideal man – prästman eller lekman – *inte* skulle vara eller bete sig. De särdrag som framhölls som särskilt önskvärda hos kvinnor kan också, om än inte med automatik, uppfattas vara problematiska när de förekom hos män. Samtidigt är det viktigt att uppmärksamma risken för att fastna i enkla dikotomier, i vilka manligt och kvinnligt konstrueras som varandras motpoler.

Claes Ekenstam lyfter fram omanlighetsbegreppet som viktigt för att se hur olika manligheter konstrueras i relation till varandra och förändras.⁸⁵ Kyrkohistorikern Anders Jarlert har visat på frågans komplexitet i en kristen kontext. Män kunde under slutet av 1800-talet tillskrivas kvinnliga egenskaper, och tvärt om, utan att detta var negativt eller användes för att hävda att någon ansågs vara omanlig eller okvinnlig.⁸⁶ Exempelvis var en manlig tro eftersträvansvärd för både män och kvinnor: "Som ofta sagts är motsatsen till en 'manlig' tro inte en 'kvinnlig', utan en 'omanlig' tro, vilket här betyder omogen."⁸⁷ Begreppet "omanlighet", och "omanligheter", är därför viktiga kompletterande analysredskap vid en genomgång av negativa beskrivningar av män och manlighet. Claes Ekenstam har betonat att manlighet kontrasteras till såväl kvinnlighet som föreställningar om omanlighet.⁸⁸ Motsatsen till manlighet behöver alltså inte vara kvinnlighet; det kan också vara omanlighet.

David Tjeder beskriver i *The Power of Character: Middle-class Masculinities, 1800–1900*, att den osynliga manliga normen tenderade att resultera i att det var andra män än de familjeförsörjande medelklassfäderna som problematiserades.⁸⁹ I hans material utgjordes dessa andra och avvikande män i huvudsak av drinkare och spelare, män utan karaktär och självkontroll: "when men discussed masculinity, it was to a certain extent other men's masculinity which was at stake."⁹⁰ Kyla och självkontroll är

⁸⁴ På motsvarande sätt problematiserades kvinnors närvaro i yrkeslivet. Se avsnittet "Den problematiserade kvinnan" i kapitel 7, sidan 298 ff.

⁸⁵ Jørgen Lorentzen och Claes Ekenstam (red.), *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*. Möklinta: Gidlund, 2006, s. 44.

⁸⁶ Anders Jarlert, "Lekmannens plats i kyrkan", i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.). Lund: Nordic Academic Press, 2008, s. 123. Se också Anders Jarlert, "En 'manlig' drottning med 'kvinnligt behag': Gränsöverskridande perspektiv på genus." *Kyrkohistorisk årsskrift*, 2010, s. 67–77.

⁸⁷ Jarlert, "En 'manlig' drottning med 'kvinnligt behag'..." s. 69 f.

⁸⁸ Lorentzen och Ekenstam (red.), *Män i Norden*, s. 44.

⁸⁹ David Tjeder, *The Power of Character: Middle-class Masculinities, 1800–1900*. Diss., Stockholms universitet, 2003.

⁹⁰ *Ibid.*, s. 96. Hos George L. Mosse var det andra män som utgjorde mottyperna; de avvikande män som en ideal maskulinitet kontrasterades mot. Avvikarna var exempelvis kolportörer och drinkare. George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford Univ. Press, 1996.

egenskaper som knutits till det mansideal som växte fram under slutet av 1800-talet. Särskild vikt lades vid att mannen hade kontroll över sina passioner och begär. Tjeder beskriver vad en riktig man hade att leva upp till: "In brief, a true man should be able to withstand, discipline, and control the passions. The moral discourse on how to reach masculinity was to a significant extent a discourse on how to master the passions."⁹¹

Under kyrkomötesdebatterna var kyla en egenskap som visserligen beskrevs vara manligt könsmärkt, men den uppfattades inte vara entydigt positiv eller önskvärd. Här kan påminnas om att Prestjan i sitt material fann att det var en önskvärd präst-egenskap, bland flera, att vara varmhjärtad.⁹² Som metafor kan kylan användas för att tydliggöra helt skilda företeelser; rationalitet, rädsla och kärlekslöshet, för att ta några exempel.⁹³ Ett exempel på en ambivalent inställning till den manliga kylan gavs av Otto Bolling, när han 1938 beskrev hur han skulle se på att få en kvinnlig kollega i sin församling:

Jag tänker på min egen församling, där vi äro sex präster. Jag skulle med glädje hälsa, att en av dessa sex präster vore kvinna. Min ärade vän folkskoleinspektör Lundström har idag talat om att det är så kallt i vår kyrka. Det är understundom en temperatur, som påminner om en iskällare. Om bland dessa nämnda sex präster en finge vara kvinnlig, tror jag, att temperaturen skulle stiga. De fem manliga prästerna skulle utgöra en garanti för att denna temperatur icke kom att stiga så, att det bleve en bastutemperatur.⁹⁴

Samtidigt som kylan riskerade att skapa en iskällartemperatur, utgjorde den en positiv resurs genom att garantera att en lämplig svalka upprätthölls. Iskällaren fick inte omvandlades till en bastu, med de nedsmältande effekter denna kunde ha på sådant som behövde förvaras kallt. Om den manliga iskällaren var negativ så var bastutemperaturen alltså än mer olämplig. Fem manliga präster skulle säkerställa att *en* kvinnlig präst inte drev upp temperaturen till bastunivåer. De proportioner Bolling anförde visar att han menade att de manliga prästerna behövde vara i betydande numerärt överläge, för att motverka oönskade effekter av en kvinnlig prästs förväntade värmealstrande. Detta kan tolkas som att den manliga kylan inte var så kall, trots allt. Annorlunda uttryckt utgjorde den manliga kylan inte ett stort problem och det krävdes inga särskilt omfattande kvinnliga insatser för att nå en mer behaglig temperatur.

Kontrasten mellan manlig kyla och kvinnlig värme återkom 1958 i ett anförande av Axel Bråland. Denne tog upp kyrkomötesledamöternas inställning i ämbetsfrågan och nämnde i sammanhanget Osby. Bråland kommenterade särskilt att det från just denna

⁹¹ David Tjeder, *The Power of Character: Middle-class Masculinities, 1800–1900*. Diss., Stockholms universitet, 2003, s. 41.

⁹² Anna Prestjan, "En korsfäst främling på jorden? Prästmanlighet som problem." I *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Yvonne Maria Werner (red.), s. 168. Lund: Nordic Academic Press, 2008.

⁹³ Några ytterligare exempel: att hålla huvudet kallt, att få kalla fötter, att vara kallsinnig.

⁹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 38 f.

ort till "årets kyrkomöte har kommit kvinnlig värme i stället för den frysbox, i vilken biskopar, som visade sig villiga att prästviga kvinnor, skulle djupfrysas."⁹⁵ Iskällaren hade ersatts av den modernare frysboxen, men metaforen om kvinnlig värme – och uttalad men förutsatt manlig kyla – var densamma som 1938. Bo Giertz anförde på liknande sätt vid samma kyrkomöte manlig oförmåga till värme, när han talade om kvinnornas insatser i kyrkan: "Och överallt märker jag något som inte en man på tio tusen kunde göra efter, något som fyller Guds kyrka med värme".⁹⁶ Männen – inte ens en man på tio tusen – kunde fylla kyrkan med värme utan förknippades fortsatt och indirekt med kyla.

Också en tydligt framvisad självsäkerhet uppfattades under kyrkomötesdebatterna vara klandervärd för män. 1938 kritiserade Erik Ljung ett inlägg av Erik Meurling, eftersom den senare uppfattats ha gett uttryck för följande: "å ena sidan, som man måste säga, långt driven självsäkerhet, å andra sidan en beklämmande och beklaglig brist på förståelse för andras synpunkter."⁹⁷ Ljung beskrev egenskaperna självsäkerhet och brist på förståelse som något negativt hos Meurling. Önskvärda egenskaper kan då istället utläsas vara ödmjukhet och förståelse, vilket överensstämmer med de tidigare citerade egenskaper, som lyfts fram i minnesrunor över avlidna präster.⁹⁸

1957 uppfattades Ernst Staxäng vara förmäten och uttala sig dömande om andras förhållningssätt till Bibeln. Han uppmanades därför av Carl Ernst Göransson att be om ursäkt: "Det skulle hedra herr Staxäng och allmänna kyrkomötet, om herr Staxäng funne lämpligt att beklaga sitt sårande uttalande".⁹⁹ Staxäng kritiserades också för att i plenum ha brutit den lugna saklighet som präglat diskussionerna i utskottet, trots att dessa inledningsvis varit skarpa. Staxäng replikerade att Göransson moraliserade över hans yttrande, och menade sig istället ha försökt "rensa upp vad som andragits".¹⁰⁰

⁹⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 65. Som tidigare påpekats kan en anledning till att Osby särskilt uppmärksammades i detta sammanhang vara att orten förknippades med fader Gunnar (Gunnar Rosendal). Rosendal hade riktat omfattande kritik mot tanken på att öppna prästämbetet för kvinnor. Bråland synes här ha syftat på kyrkomötesledamoten Ester Arfwedson, som företrädde Lunds stift och som var föreståndarinna för Osby lanthushållsskola. (Den senare uppgiften är hämtad från SOU 1954:11 om yrkesutbildning, där Arfwedson ingick som sakkunnig.) Rosendals syn på biskopsämbetet, också i samband med ämbetsfrågan, utreds i Tomas Fransson, "*Kristi ämbete*": *Gunnar Rosendal och diskussionen om biskopsämbetet i Svenska kyrkan*. Diss., Lunds universitet, 2006.

⁹⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 13.

⁹⁷ Ljung tar i kritiken av Meurling även upp det förhållandet att Meurling innehade prästämbete i samma församling som fem av sina förfäder. Ljung sade med anledning av detta: "det måste ge upphov till en rätt egendomlig mentalitet, när man innehar ett prästämbete, som beklänts av ens förfäder i ett par hundra år." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 27 f.

⁹⁸ "den gode prästmannen [skulle] vara varmhjärtad, ödmjuk, enkel och mild, anspråkslös, god, kärleksfull och harmonisk." Anna Prestjån, *Präst och karl, karl och präst: Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*. Lund: Sekel, 2009, s. 168.

⁹⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 120.

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 121.

Staxäng menade också: "Herr Göranssons sätt att söka utnyttja detta må vara hans ensak."¹⁰¹ Förmätenhet, osaklighet, att utfärda domar – ge styng i ryggen – och att moralisera över andra framställdes i detta replikskifte som icke önskvärda förhållningssätt. Bakom finns ideal om saklighet och att ha kontroll över vilka uttalanden som kan fällas om andra i den aktuella diskursen.

En annan negativ beskrivning av män handlade om att de var drummlar, om än med potential till en mer eftersträvansvärd manlig egenskap: ridderlighet. Herbert Olsson använde den bilden för att förklara varför en butiksanställd kvinna hellre handlade med en manlig kund än med en kvinnlig. Det kunde dels bero på att män var "dummare" och saknade "varukännedom".¹⁰² Men det fanns också "frön av ridderlighet" hos de flesta män. Olsson anförde ytterligare ett liknande exempel, denna gång handlade det om en direktör. Direktören förutsattes vara man, utan att den saken särskilt utsades, och han hade en kvinnlig sekreterare. Den kvinnliga sekreteraren hade det lättare än en manlig sekreterare i samma situation: "ty om direktören inte är en drummel, så gör sig hans ridderlighet gällande i förhållande till sekreteraren."¹⁰³ Män framställdes som dumma, varande i avsaknad av varukännedom och som drummlar, men alltså med ett frö till ridderlighet som kunde uppväckas av kvinnor. Maria Södling skriver att en ridderlighetsdiskurs var vanlig under mellankrigstiden i kyrkliga texter.¹⁰⁴ Olssons inlägg visar att detta förekom som exempel på en positiv maskulinitet också under det sena 50-talet. Ridderlighet användes här som metafor för ett manligt beteende som på ett positivt sätt fick konsekvenser för kvinnor, men inte för andra män. Ridderligheten är källdomän, manligt beteende är måldomän: Källdomänen ska förklara något om måldomänen och är i en metafor det som är allmänt känt i ett givet sammanhang; därför kan källdomänen säga något om det mindre kända. Ridderligheten förutsattes i kyrkomötesdebatten belysa hur samtida mäns agerande mot kvinnor – men inte mot andra män – påverkades i vissa situationer. Ridderligheten kunde förändra drummeln, men om det var drummeln själv eller kvinnan som hade förmåga att uppväcka denna ridderlighet är svårt att läsa fram ur anförandet då själva "uppväckandet" saknar agent.

Ytterligare en negativ egenskap som tillskrevs män förekom i ett anförande av John Cullberg 1957. Han kritiserade hela förslaget om ett prästämbete för kvinnor för att det skulle placera in kvinnor i de starkt maskulint präglade ämbetshierarkierna och bara ersätta en manlig präst med en kvinnlig, när nya och större resurser istället behövde tillföras. Han kommenterade vad han trodde hela tanken kom ifrån: "Är det inte för resten något fantasilöst över tanken – den förefaller för övrigt vara fram-

¹⁰¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 121.

¹⁰² Ibid., s. 127.

¹⁰³ Ibid. I SAOB definieras en drummel som en: "klumpig, vårdslös, oskicklig o. tafatt person af mankön." *Svenska Akademiens Ordbok*, 1997, Spalt D 2211 band 7, 1922.

¹⁰⁴ Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010.

sprungnen ur manliga hjärnor".¹⁰⁵ Här producerade manliga hjärnor fantasilösa tankar om former för kvinnors möjligheter till tjänst i Svenska kyrkan. Möjligen rymdes i hans formulering också en kritik mot de politiker som drev frågan: dessa var också män med manliga fantasilösa hjärnor.

Självkritik

Vissa former av maskulinitet problematiserades. Det förekom också exempel på manlig självkritik. Flera anföranden pekade på att det under historiens gång förekommit att män nedvärderat kvinnor. De vanligaste exemplen handlade om hur kvinnan i olika tider, regioner och religioner – främst exemplifierat genom antiken, orienten och judendomen – uppfattats ha lägre värde än män. Dessa negativa förutsättningar hade dock i grunden förändrats i och med kristendomen. En ledamot beskrev 1938 förändringen på följande sätt: "Religiöst och sedligt har Kristus lyftat kvinnan upp från den förnedrande ställning hon intog till samma plats som mannen."¹⁰⁶ Även direkta avståndstaganden från överdrivna uttryck i den samtida debatten förekom, främst under kyrkomötena 1957 och 1958. En tydlig skillnad beskrevs föreliggande mellan vad som sades inom beredande utskott och i kyrkomötets plenum, och den debatt som fördes i externa fora. Det förekom även exempel på självkritiska talare som tog avstånd från övertramp som förekommit inom de egna leden.

1938 gav biskop Torsten Ysander uttryck för självkritik när han kommenterade att män och kvinnor inte mättes med samma måttstock i debatten om prästämbetet. Detta kunde uppfattas som orättvist, vilket dock inte uttalades direkt av Ysander. Den slutsats han drog av sitt resonemang var istället att rättvisa måttstockar skulle kunna leda till orimliga konsekvenser: "Nu vet jag att det icke utan fog kan sägas, att skulle man lika nogräknat diskutera det manliga psykets lämplighet och olämplighet, så kunde man finna lika många områden, där mannen var olämplig. Och då befundes vi kanske allihop så skrala, att kyrkan bleve utan präster."¹⁰⁷ Ysander lyfte fram en invändning om orättvisa, samtidigt som han problematiserade tänkbara konsekvenser av rättvisa bedömningsvillkor. Kyrkans behov av präster gjorde det nödvändigt att inte diskutera det manliga psykets lämplighet och olämplighet lika nogräknat som man diskuterade det kvinnliga psyket. Den självkritiska ansatsen uttrycks i citatets sista mening om ett manligt "vi", som kanske kunde visa sig vara skralt. På ett liknande sätt argumenterade Reinhold Andersson vid kyrkomötet 1958. Andersson kopplade frågan om värdighet till manligt kön: "Skulle det vara en fråga om värdighet så finns det väl ingen människa som kan säga sig vara värdig en prästtjänst. Jag tror att varje man måste bäva inför kallelsen att vara präst."¹⁰⁸ I Ysanders resonemang framgick att såväl män som kvinnor riskerade att komma tillkorta inför den noggranna

¹⁰⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 10.

¹⁰⁶ Carl Thölén, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 23.

¹⁰⁷ Ibid., s. 37.

¹⁰⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 79.

genomlysningen av "psykets lämplighet" för prästtjänst. Eftersom män ändå fungerade som präster kan Ysanders inlägg tolkas som en kritik av diskussionen om kvinnors lämplighet: den gick för långt och fördes på ett sätt som riskerade att förklara alla olämpliga att kunna inneha ämbetet. Andersson menade att ingen människa kunde vara värdig en prästtjänst, men att männen trots bävan ändå kunde inneha en sådan tjänst.

En annan form av självkritik förekom i ett inlägg av professor Gillis Gerleman, som 1957 uttalade sig mycket kritiskt mot särskilda utskottets betänkande. Han beskrev att det förekommit exempel på manlig överlägsenhet i delar av debatten: "Hela denna syn på kvinnan, som fått sällsamma och skrämmande uttryck för manlig överlägsenhet, har inte och får inte ha något att göra med vårt bedömande av anordningarna för kyrkans ämbete."¹⁰⁹ Gerleman distanserade sig från dem som drivit dessa uttryck för manlig överlägsenhet. Det handlade om självkritik i en mer övergripande kyrklig kontext, snarare än reflektion över den egenintagna ståndpunkten i frågan.

Stefan Oljelund lyfte under samma kyrkomöte frågan om kyrkans ansvar för att mannen ansetts vara kvinnan överlägsen. Oljelund var, som tidigare kommenterats, kritisk mot de debattörer som menade att kyrkan enbart hade ansvar för normbildning avseende relationerna mellan den kristna maken och maken, och inte hade utövat påverkan på övriga samhället: "Man har aldrig förklarat sig stå utanför, aldrig hänvisat till att denna syn är enbart religiös och att den gäller endast för det troende i kyrkan levande kristna äktenskapen".¹¹⁰ Oljelund menade istället att kyrkan bar ett stort ansvar för bevarandet av ojämställda relationer mellan män och kvinnor, både i samhälle och äktenskap. Oljelund ställde sig, liksom Gerleman, något vid sidan av de företeelser han kritiserade genom att positionera sig som lekman och som reservant till utskottets betänkande. Han talade också om hur "vi inom arbetarrörelsen" bidragit till kvinnors frigörelse, och kunde därmed ha del i denna frigörelse samtidigt som han företrädde kyrkans högsta beslutande organ.¹¹¹

Prästen Olle Nystedt uppehöll sig i sitt anförande 1957 kring uppdelningen mellan ord och sakrament. En uppdelning där enbart männen hade att handha sakramenten skulle, enligt Nystedt, uppfattas som att kvinnor hade lägre värde än män: "Och med förlov sagt – jag är inte säker på att inte en dylik tanke, kanske mer eller mindre omedvetet, ligger på botten på vissa håll."¹¹² Nystedt framförde en varning för hur argumentationen i ämbetsfrågan kunde uppfattas: "den argumentering, som på flera håll förts i denna fråga, har varit av den art, att den av allmänheten uppfattats som ett uttryck för att kvinnan anses mindervärdig i förhållande till mannen."¹¹³ Nystedt undrade var i bekännelseskriterierna man fann stöd för denna sakramentsuppfattning och framhöll att Luther inte gjorde skillnad på sakrament och ord. Uppdelningen

¹⁰⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 30.

¹¹⁰ Ibid., s. 35.

¹¹¹ Ibid., s. 34.

¹¹² Ibid., s. 38.

¹¹³ Ibid., s. 40.

skulle få allvarliga konsekvenser: "vanligt folk kommer aldrig att kunna fatta dessa argument för att en kvinna, just för att hon är kvinna, inte kan eller får handskas med sakramenten."¹¹⁴

Biskop John Cullberg medgav att båda sidor argumenterat illa i frågan: "Pressen har varit fylld av insändare, lika överdrivna och missvisande från båda håll."¹¹⁵ Biskop Sven Danell uttryckte sig direkt självkritiskt och sade att det funnits exempel på negativa uttalanden på båda sidor, dock inte i kyrkomötet: "Det har ovedersägligen på vår sida – jag talar inte om debatten inom dessa väggar, men om den stora, landsomfattande debatten – förekommit uttalanden som icke utan orätt har uppfattats som nedvärderande och sårande för kvinnan."¹¹⁶ Han tog avstånd från såväl detta som från bruket av lösryckta bibelord om att kvinnan ska vara mannen underdanig och beskrev de för kvinnor kränkande uttalanden som florerat i den allmänna debatten för "det mest beklagansvärda i hela den här saken."¹¹⁷

Också vid kyrkomötet 1958 förekom självkritiska inlägg som problematiserade hur kvinnor tidigare behandlats inom kyrka och samhälle. Cullberg lyfte fram att kyrkan hade försummat att utnyttja kvinnokraften och ge den plats i kyrkan. En ledamot sade att kvinnor hade behandlats mindervärdigt, men förlade främst problematiken till tidigare skeden i historien: "Det måste tyvärr erkännas, att männen under århundraden och årtusenden har behandlat kvinnorna illa genom att skjuta dem åt sidan och betrakta dem såsom något mindervärdigt."¹¹⁸ Anna Ronnebäck förde ett resonemang som liknade Oljelunds 1957, och menade att kyrkan begick samma misstag mot kvinnorörelsen som tidigare mot arbetarrörelsen: "Kyrkans företrädare kom att stå som representanter för det konservativa motståndet mot den nya tidens krav."¹¹⁹ Axel Bråland lyfte fram en kvardröjande manlig överlägsenhet, som skulle kunna möta kvinnliga präster:

Inte minst kommer de kvinnliga prästerna att behöva sympati och förståelse, även från lekmannasidan. Det finns på åtskilliga håll en envist kvardröjande manlig överlägsenhet gentemot kvinnor, oberoende av vad man anser om behörighetslagen: gärna behörighet, men må den användas med måtta! Det må tillses att denna överlägsenhet inte möter de kvinnor, som tar pionjärsteget över till prästämbetet.¹²⁰

Ragnar Bring menade att det i kyrkan fanns sådant att avlägsna som "förnummits som en stängd dörr" och han påtalade att kyrkan bättre borde tagit vara på "kvinnans särskilda läggning och begåvning" och att man länge brustit i detta avseende.¹²¹ Denna kritik mot att kyrkan inte tillvaratagit kvinnors kompetens förekom i flera anföranden

¹¹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 38.

¹¹⁵ Ibid., s. 11.

¹¹⁶ Ibid., s. 86. Sven Danell (1903–1981) var biskop i Skara stift.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Axel B. Svensson, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 41.

¹¹⁹ Ibid., s. 84.

¹²⁰ Ibid., s. 65

¹²¹ Ibid., s. 107.

under samtliga kyrkomötesdebatter. Inte sällan förenades den med en kritik av Kungl. Maj:ts ointresse av att inrätta en särskild kyrklig tjänst för kvinnor.¹²²

Prästen Lauritz Schöldtz uttryckte en ambivalens när han refererade till att en kyrkomötesledamot sagt att bibeln ger ett klart och entydigt svar i dessa frågor, och att evangeliet kan ta nya historiska situationer i sin tjänst: "För mig, liksom för många andra präster, har nu frågan blivit denna: Står jag här i vägen för evangeliet genom att hålla fast vid en tradition – vi präster blir ju så lätt traditionsbundna – eller skall jag svara ja på vad man i dag begär, när det gäller tjänst i Sveriges kyrka?"¹²³ Genom att tillstå att präster tenderade att bli traditionsbundna, visade Schöldtz ett självkritiskt reflekterande över vilka motiv som kunde påverka hans ställningstagande i ämbetsfrågan.

Det förekom också försvar mot det som uppfattades vara orättvisa beskyllningar mot kyrkomötet och dess behandling av ämbetsfrågan. Cullberg uttryckte 1957 sin respekt för dem i särskilda utskottet – det vill säga utskottsmajoriteten – som hade en annan uppfattning än han om hur bibelord skulle tolkas. Det som lagts dessa till last i den allmänna debatten "saknar varje stöd i verkligheten", betonade Cullberg.¹²⁴ Giertz kallade talet om att kyrkan föraktar kvinnan för förtal. Han betonade sin tacksamhet över kvinnors insatser i kyrkliga sammanhang och gav en rad exempel på sådana. Han riktade också kritik mot förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor: "Är detta kyrkans sätt att tacka och hedra kvinnorna så, som de förtjänat efter 2000 års trogen gärning? Nej, det är det inte. Inte kyrkans. Kanske är det statsmakternas sätt att på billigaste vis lösa en fråga, som har börjat bli infekterad."¹²⁵ Här är självkritiken ersatt av kritik mot statsmakternas sätt att hantera ämbetsfrågan.

De egenskaper som framställdes som negativa när de förekom hos män var inte med nödvändighet negativa hos kvinnor. Värme och fantasifullhet kan vara positiva egenskaper, däremot inte en för starkt uttalad självsäkerhet, brist på förståelse eller förmåtenhet. Men detta är inte självklart positiva egenskaper för män heller, även om de var mindre problematiska än om de förekom hos kvinnor. De maskulina ideal som problematiserades utanför en kristen kontext – som lydnad, ödmjukhet och mildhet – kritiserades inte under kyrkomötesdebatterna. Istället framställdes män, om än kritiskt, på ett sätt som förstärkte maskulina stereotyper. Den kritiserade kylan kan vara en sida av rationalitet och saklighet, vilket också fantasilöshet kan vara. Drumlarna försvarades som potentiella riddare, vars ridderlighet väntade på att uppväckas. Dessutom förekom såväl självkritik som direkta uttryck för historiska könsbaserade orättvisor, samtidigt som det betonades att olika ställningstaganden i ämbetsfrågan inte behövde vara uttryck för detta.

¹²² Se exempelvis Sven Danell, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 86 och Gustaf Adolf Danell, *ibid.*, s. 107.

¹²³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 115 f.

¹²⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 8.

¹²⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 13.

Ämbetssyner

Skapelseordning och kön

Det är inte möjligt att göra en uppskattning av i vilken omfattning bibelns skapelseberättelser har påverkat uppfattningar om mannens och kvinnans inbördes relationer och uppgiftsfördelning. Frågan om kristen antropologi och tanken på människan som Guds avbild, *imago Dei*, utgår från de två skapelseberättelserna. Det finns en rad tolkningar av dessa verser, inte minst har feministiska perspektiv och ickebinära könsförståelser bidragit med nya tolkningsnycklar.¹²⁶ En feministisk tolkning, av flera möjliga, är att den könade naturen är prelapsarisk medan den binära könsförståelsen och könshierarkierna är postlapsariska.¹²⁷ I inledningen till en bok om feministisk antropologi, tillskriver Michelle A. Gonzales skapelseberättelserna ett avgörande inflytande: "No other text has affected women in the Western world as much as that found in the opening chapters of Genesis".¹²⁸ Därmed bör samma text på något sätt också ha påverkat män och deras förutsättningar och förväntningar på vad det innebär att leva som könad människa. Skapelseordningen hörde till de vanligast förekommande argumenten under kyrkomötesdebatterna, och de användes både för och emot prästämbetets exklusiva manlighet. Som tidigare påtalats fokuserade de flesta debattinläggen på kvinnors olikhet och särskildhet; enligt en komplementär könsuppfattning förutsattes mannen ofta vara kvinnans motsats. Där mannen inte framträdde som kvinnans motsats kunde han vara en osynlig norm; en fond mot vilken kvinnans annorlundaskap avtecknade sig. Mannen beskrevs vara mindre könsbestämd än kvinnan, och inte lika determinerad av sin biologi som hon uppfattades vara. John Tosh beskriver hur könsskillnaderna kom att accentueras genom 1800-talets medicinska framgångar: "Manly independence was dramatized by feminine dependence, manly action by feminine passivity, and so on. Both body and mind were now sexed."¹²⁹ I kyrkomötesdebatterna var det skapelseordningen som uppfattades ge mannen större frihet i förhållande till sin kropp, än den av reproduktionen bundna kvinnan.

Frågan om mannens ställning i skapelsen och uppdelningen i pre- och postlapsariska tillstånd förekom under samtliga debatter. Vid kyrkomötet 1938

¹²⁶ Se ex. Holly Morse, "The First Woman Question: Eve and the Women's Movement." In *The Bible and Feminism: Remapping the Field*, 61–80. Oxford University Press, 2018 och Susannah Cornwall, "Recognizing the Full Spectrum of Gender? Transgender, Intersex and the Futures of Feminist Theology." *Feminist Theology*. Vol. 20, no. 3 (2012): s. 236–241.

¹²⁷ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983.

¹²⁸ Michelle A. Gonzales, *Created in God's Image. An Introduction to Feminist Theological Anthropology*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2007.

¹²⁹ John Tosh, *Manliness and Masculinities in Nineteenth-century Britain: Essays on Gender, Family, och Empire*. New York: Pearson Longman, 2005, s. 91.

fastslog Anton Fridrichsen, i sitt ofta citerade anförande, betydelsen av Jesu enkönade apostlaval:

För min del hyser jag intet tvivel om att vi här ha att se en principiellt motiverad åtgärd, ity att vi av en del tecken kunna se, att den grundläggande urkunden för hela Jesu uppfattning av verkligheten och av Gudsriket här på jorden är Genesis (1 Mosebok) kap. 1 med dess skarpa skiljande mellan mannens och kvinnans ställning i skapelsen och i Gudsriket.¹³⁰

Som tidigare beskrivits kan Fridrichsen här tolkas på två olika sätt.¹³¹ Antingen menade han att könsskillnaden ska bestå också i Gudsriket och att könsskiljande hierarkier i form av manlig överordning var prelapsariska. Hans utsaga kan dock också tolkas som att det skarpa skiljandet handlar om ställningen i skapelsen och Gudsriket. Annorlunda uttryckt: Ställningen i skapelsen skiljer sig skarpt från ställningen i Gudsriket. Men båda läsningarna framställer dock ett tydligt könsskiljande *åtminstone* i skapelsen, och att detta skiljande på ett principiellt sätt har samband med frågan om prästens kön.

Carl Thölén argumenterade utifrån naturordningen och att man och kvinna var skapade "var efter sin art" och att man inte kunde bortse från dessa artskillnader. Skillnaderna påverkade män och kvinnor på olika sätt och även deras lämplighet att utöva prästämbetet: "Kvinnan är på helt annat sätt bunden av naturordningen, än vad mannen är."¹³² Thölén förde sedan ett resonemang om att kvinnan ännu inte var ett neutrum, utan fortfarande kvinna. Han tydliggjorde inte hur detta skulle göra prästtjänst olämplig, men troligen avsåg han att ett reproduktivt ansvar skulle vara en försvårande omständighet. På liknande sätt använde Herbert Olsson 1957 skapelseordningen för att förklara mäns och kvinnors olika positioner, men han beskrev att denna skapelseordning var präglad av dåtidens patriarkala synsätt och samhällets organisering. Samtidigt menade han att könsskillnaderna låg utanför samhällsordningen och att de existerade på ett fristående sätt: "oberoende av om samhället är patriarkaliskt eller inte, så består den skillnaden, att mannen är man och kvinnan är kvinna."¹³³ Olsson kommenterade också frågan om aktivitet och passivitet, vilket är en klassisk dikotomi i könshierarkierna: "I själva könsförhållandet kan ju mannen sägas utmärkas av större aktivitet än kvinnan och att kvinnan är mer passiv."¹³⁴ Mannen beskrevs alltså som mer aktiv och mindre könsbestämd än kvinnan. Detta kan ses som en frihetsdiskurs där mannen tillskrevs större frihet och var mindre bunden av könets kroppslighet än kvinnan.

1957 förekom också en oro för att de könsskillnader som uppfattades vara skapelsegivna höll på att förändras. Förändringen bestod inte i att män övertog kvinnliga

¹³⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 61.

¹³¹ Se kapitel 4, "En eskalerande konflikt", sidan 107 ff.

¹³² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 24.

¹³³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 128.

¹³⁴ *Ibid.*, s. 129

beteenden eller egenskaper. Manligheten framstod istället som stabil. Det var kvinnorna som beskrevs vara på väg att komma in på manliga arenor i en omfattning som hotade skapelseordningen. Anders Nygren framhöll kyrkans särskilda ansvar för att värna de i skapelsen givna könsskillnaderna, skillnader som alltså uppfattades vara hotade:

den [kyrkan] kan inte följa med i och den kan inte säga ja till den förändrade idealbildningen. Kyrkan har aldrig accepterat den maskulint präglade människoupfattningen. Den har fasthållit vid den bibliska människosynen för vilken det inte finns någon människa "an sich" utan alltid en konkret människa – "till man och kvinna skapade han dem", som det heter i 1 Mosebok 1:27, var och en med sin egenart, ingen förnämligare än den andra, ingen skapad till den andras avbild eller bestämd att efterlikna den andra; båda skapades till Guds avbild.¹³⁵

Nygren hänvisade här inte främst till den jahvistiska skapelseberättelsen i 1 Mosebok 2:4b, enligt vilken kvinnan skapades efter mannen och från mannen. *Imago Dei* beskrevs av Nygren vara knuten till både man och kvinna; en större gudslighet förutsattes alltså i detta anförande inte finnas hos mannen.

Hilding Lillieroth kritiserade på liknande sätt som Nygren sin samtid för att denna försökte utplåna skapelseordningens könsskillnader: "Vi kan aldrig komma ifrån att man och kvinna enligt skapelseordningen är varandra olika, hur mycket man än i vår tid söker utplåna denna olikhet."¹³⁶ Lillieroth företrädde en essentialistisk och binär könsuppfattning. Flera av hans argument utgick från kroppen och biologiska könsskillnader; kvinnan var den som var olik. Liksom i andra inlägg var det kvinnans maskulinisering som sågs som ett hot, inte mannens feminisering. Han återkom i slutet av sitt anförande till att hans samtid "gör våld på denna Guds skapelseordning" och uttryckte oro för kvinnans maskulinisering. Han sade sig önska att "mannen skall vara man och kvinnan vara kvinna".¹³⁷ Lillieroth använde aggressiva begrepp för att beskriva minskande könsskillnader: Han talade om utplåning och våld. I en tolkning av Genesis 1:27–29 förtydligade Lillieroth hur han såg på frågan om likhet och olikhet: "I ett avseende är de lika: Gud skapade människan till sin avbild. Det gäller både man och kvinna, och det betyder, att de har samma människovärde. Men strax efteråt står det: till man och kvinna skapade han dem. Det betyder, att de är skapade till att fylla olika uppgifter."¹³⁸ När Lillieroth exemplifierade könsskillnaderna var det alltså kvinnans olikhet som hamnade i fokus: "Kvinnans såväl fysiska som psykiska utrustning är inte sämre än mannens men olika mannens."¹³⁹ Lillieroth hänvisade till

¹³⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s 56.

¹³⁶ *Ibid.*, s. 83 ff.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 84.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.* John Tosh skriver, med hänvisning till Connell, att kommentarer om mäns fysiska styrka är "standard components" för en hegemonisk maskulinitet. Stefan Dudink, Karen Hagemann och John Tosh (red.), *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

att man inom olika samhällsområden insett att vissa sysslor var lämpligare för män respektive kvinnor: "Att konstatera detta är inte att ringakta kvinnan, men det är att draga ut konsekvenserna av den i skapelseordningen nedlagda olikheten mellan man och kvinna."¹⁴⁰

Lillieroth återkom till frågan om skapelseordning 1958 och menade då att man förväxlat begreppen likställighet och jämställdhet, när kraven på kvinnliga präster fördes fram som en likställighetsfråga:

Alltifrån skapelsens morgon har det aldrig förekommit att man och kvinna ställt sig lika. Gud har skapat människan sådan, att vissa funktioner är omöjliga eller olämpliga för mannen, andra för kvinnan. Som exempel på de förra kan sjuksköterskekallet nämnas. Det torde inte kunna bestridas att kvinnan är ofantligt mycket bättre kvalificerad för detta kall än mannen. Däremot är mannen utan tvekan mera lämpad för militäryrken än kvinnan. Denna differentiering mellan könen är grundad i skapelseordningen, som vi inte utan menliga följder kan göra våld på.¹⁴¹

Militära yrken finns inom en diskurs som handlar om strid, våld, styrka och kropp. Lillieroth använder också uttryck som "bestrida" och "göra våld på". I samma diskurs ryms också den av våldet skadade kroppen, vilken kvinnan är ofantligt mycket bättre kvalificerad att omvårda. Utifrån dessa skapelsegivna könsskillnader beskrev Lillieroth varför Jesu val av män till apostlar hade med skapelseordningen att göra: "Han hade absolut inte dragit sig för att göra kvinnor till apostlar, om han hade velat det. Men varför gjorde han inte det? Nej, Jesus skulle aldrig ha kunnat ifrågasätta att bryta mot den av Gud givna skapelseordningen."¹⁴² Prästämbetes manlighet handlade om Jesu vilja och lydnad mot skapelseordningen. Lillieroth beskrev de konsekvenser som borde följa av att man och kvinna båda är skapade till Guds avbild och likvärdiga: "härav följer att både samhället och kyrkan skall behandla dem som jämbördiga eller jämställda, d.v.s. de skall ställas lika högt, på samma plan. Men detta är något helt annat än likställdhet."¹⁴³ Lillieroth gick sedan in på vad detta innebar för kyrklig tjänst:

Tillämpat på den här föreliggande frågan betyder det, att man och kvinna bör användas i kyrkans tjänst, men inte så att kvinnan inträder i det genom en 2000-årig tradition maskulint utformade prästämbetet, utan så att hon erhåller en tjänst som även de kvinnor kan acceptera, vilka inte vill svika sitt eget kön genom att omformas efter mannens bild.¹⁴⁴

Det är kvinnan som är agent – hon inträder och erhåller – vilket otydliggör makt-perspektiv och andra aktörskap. I inlägget framstår det möjligen som om alla kvinnor kan komma att omformas efter mannens bild, om några blir präster. Prästämbetes fortsatta manlighet uppfattades påverka alla kvinnor, inte enbart de som var präster. Det fanns, enligt Lillieroth, två olika positioner för kvinnor att inta; antingen svek hon

¹⁴⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 84.

¹⁴¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 138.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

sitt eget kön genom att omformas efter mannens bild, eller så accepterade hon inte detta svek och krävde en särskild tjänst. Resonemanget förutsätter tanken på ett kollektivt ansvarsutkrävande utifrån kön. I inlägget beskrivs också prästämbetet som så maskulint utformat, att en kvinna som däri inträder sviker sitt eget kön. Detta komplicerar föreställningar om att prästmaskuliniteten, enligt feminiseringstesens, var ifrågasatt och att kristendomen uppfattats bli allt mer feminiserad och privat. Enligt debatterna feminiserade inte kvinnor prästämbetet; det var istället prästämbetet som skulle maskulinisera kvinnor. Samtidigt kan det upprepade betonandet av prästämbetets maskulinitet vara ett uttryck för det motsatta. Tidigare har bruket av militära diskurser och aggressiva metaforer under debatterna uppmärksammas. Det som är självklart behöver sällan framhållas: Talet om prästämbetets maskulinitet kan vara ett uttryck för en ifrågasatt prästmaskulinitet.

Att skapelseordningen uppfattades motivera könsuppdelade uppgifter mellan kvinnor och män, innebar att själva uppdelningen tilldelades en särskild betydelse. Anders Nygren lyfte fram detta 1957, i frågan om relationen mellan man och kvinna: "Hur omedelbart vid centrum dessa tankar ligger, visar sig kanske allra tydligast, när Paulus talar om man och hustru och så helt plötsligt slungar in satsen: 'Den hemlighet, som ligger häri, är stor; jag säger detta om Kristus och kyrkan.'" ¹⁴⁵ Nygren hänvisade här till den i kristna sammanhang välkända bröllopsmetaforen, där erfarenheter från äktenskapet ska förklara något om relationerna mellan Kristus och kyrkan. Nygren använde själv i sammanhanget en rad metaforer: "tankar ligger" – något abstrakt personifieras; "vid centrum" – en riktningsmetafor; "något visar sig" – en lexikaliserad metafor för att något abstrakt personifieras; och så "slungas" helt plötsligt en sats in. "Slungas" fungerar här i högsta grad som en levande metafor, som visar att något med kraft förs in i ett kanske oväntat sammanhang. "Slunga" är källdomän; måldomän torde vara att visa hur central Paulus uppfattar tanken på Kristus och kyrkan vara.

Resonemangen om skapelse och kön kom också att göra andra avtryck i debatten. En ledamot beskrev 1958 att han under kyrkomötesdebatten fått nya insikter om förhållandet mellan Kristus, mannen och kvinnan, vilka han skulle använda i bibelstudier i sin hemstad: "Ty jag har lärt mig att just här öppnas väldiga djupperspektiv in i bibelns värld och Guds skapelsemening." ¹⁴⁶ Åter uppfattades bröllopsmetaforen fungera som tolkningsnyckel. Prästen Ragnar Ekström talade om en djupare mening med könsuppdelningen: "men i den fråga som här är den brännande synes det mig att man likväl kan skönja ett direkt samband med evangeliets mest centrala innehåll." ¹⁴⁷ Han talade också om "livet i Kristi kropp med dess meningsfyllda uppgifts fördelning mellan man och kvinna." ¹⁴⁸

¹⁴⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 54. Bibelcitatet är från Efesierbrevet 5:32.

¹⁴⁶ Anders Thore, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 73.

¹⁴⁷ Ibid., s. 112.

¹⁴⁸ Ibid.

De som företrädde ett exklusivt manligt prästämbete använde skapelseordning och olika roller för män och kvinnor som ett argument. Men också de som ville möjliggöra för kvinnor att bli präster kunde argumentera utifrån skapelseordningen. Deras argument utgick ofta från ett könskomplementärt tänkande, där olikheten mellan man och kvinna utgjorde själva anledningen till att män och kvinnor behövde ha tillgång till samma positioner. De skulle utföra samma uppgifter, men på olika sätt och nå olika grupper. Anna Edmar citerade 1958 skapelseberättelsen: "Det behövs på alla områden ett samspel mellan man och kvinna för att Guds avbild skall komma till sin rätt. Så behövs också inom kyrkan mans och kvinnas gärning, krafter, tunga, händer, fötter och tid för att Gud och hans evangelium skall bli förkunnade."¹⁴⁹

Sven Svenningsson använde, som tidigare påtalats, en delegitimerande diskurs och påminde om hur slaveriet motiverats och förespråkarna för rasåtskillnad i Sydafrika och Holland kunde argumentera på liknande sätt som motståndarna till kvinnliga präster.¹⁵⁰ En ledamot frågade vad skapelseordningen kan ha för värde i frågan om fördelning av arbetsuppgifter mellan kvinnor och män:

Turordningen i Guds skapelseverk kan inte vara avgörande. Är det ordet, att Gud ville med kvinnan göra en hjälp åt mannen? Skulle detta ord deklassera kvinnan? Men kvinnan har ju fått bli hjälp åt mannen i allmänna val – också vid prästval – som valt ombud i all offentlig verksamhet, som domare, läkare, lärare, vetenskapsman. I denna "hjälp" anses hon likvärdig med mannen.¹⁵¹

Två linjer kan urskiljas i synen på skapelsen, där den ena hänvisar till djupstrukturer och meningsbärande könsskillnader, som på ett särskilt sätt kom till uttryck genom ansvarsfördelningen i församlingen. I denna skapelsegivna ansvarsfördelning intog prästämbetet en särställning genom att upprätthålla en skapelsespeglande Gudsavsikt. Den andra linjen lyfte fram olika former av orimligheter som riskerade uppstå mellan tillämpning av könsuppdelningen och värderingarna i det samtida omgivande samhället.

Tradition

Vid sidan av skapelseordningen förekom en rad hänvisningar till traditionen. Traditionen beskrevs vara en bekräftelse på den manliga utvaldhetens riktighet och betydelse. Prästämbetets manlighet framställdes som utgörande en avgörande del av en obruten tradition och inre enighet. Pierre Bourdieu talar om "the primacy of practice"; det sätt på vilket något brukar göras uppfattas som det sätt på vilket något bör göras.¹⁵² Att bryta traditionen i fråga om kön och ämbete borde, enligt denna logik som företrädde frekvent under kyrkomötesdebatterna, inte företas om inte en tvingande anledning förelåg. Dessutom riskerade förändringen att leda till att

¹⁴⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 63.

¹⁵⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 63 f.

¹⁵¹ Alrik Holgén, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 98.

¹⁵² Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.

relationerna till de andra stora kyrkofamiljerna försvårades och att Svenska kyrkan ställdes utanför en ekumenisk gemenskap, som också utgjorde en traditionsbärande faktor. Samtidigt betonades att fasthållande av traditionen för traditionens egen skull inte var något önskvärt. En viss förändring sades alltid åtfölja en levande kyrka, för att evangeliet skulle kunna förkunnas i en ny tid.

Carl Thölén menade 1938 att ett brott med traditionen inte borde ske utom i nödfall. Samtidigt skulle kyrkan inte vara för traditionsbunden och fick ompröva traditioner om det var "fara för evangelium å färde".¹⁵³ Thölén företrädde alltså inte en renodlad traditionsdiskurs utan också en behovsmotiverad förändringsdiskurs, även om villkoren för att ett behov skulle sägas föreligga var starkt villkorade av "nödfall" och "fara för evangeliet".¹⁵⁴ I fråga om prästens kön förelåg en obruten tradition, även om det kunde ha förkommit överträdelser: "Traditionen är i det hela obruten, och att nu föra fram ett kvinnligt prästämbete, bryter mot all föregående tradition."¹⁵⁵ Här beskrivs något abstrakt – traditionen – som ett konkret föremål som kan komma att brytas sönder. Albert Lysander lyfte på liknande sätt fram frågan om tradition och ekumenik, och såg det manliga prästämbetet som en fråga om Andens ledning av kyrkan:

Traditionen på denna punkt är också genom hela kyrkans historia fast och obruten, från apostlarnas och nya testamentets tid intill vår. Om man i något avseende vågar tro på Andens ledning av kyrkan, kan man göra det i detta. Överallt och i alla tider ha de samfund, som anställt kvinnliga präster, därmed brutit med den synliga kyrkan och ofta själva medgivit att de ställt sig utanför henne.¹⁵⁶

Liksom Thölén använde Lysander metaforer för att beskriva traditionen med manliga präster. Det fasta och obrutna kan ses som källdomän, medan traditionen är måldomän. Att de samfund som anställt kvinnliga präster "ställt sig utanför" kyrkan kan ses som ett exempel på en metafor där förändring beskrivs som en rörelse och positionsförändring.¹⁵⁷ Det manliga prästämbetet stod för fasthet, obrutenhet och innanförskap. Motsatserna – något löst, brutet och utanför – förknippades med kvinnors tillträde.

Anders Nygren tog 1957 avstånd från såväl fundamentalistiska argument som representationstanken och betonade att frågan om prästämbete och kön måste prövas noggrant, utifrån kyrkans särskilda förutsättningar och dagens kunskapsläge. Den tidigare använda metaforiken om traditionen som "obruten" ersattes här av

¹⁵³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 24.

¹⁵⁴ Ett liknande resonemang förekommer hos Luther, exempelvis angående nöddop eller prästvigning som inte förrättas av biskop. Se Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melancthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, s. 55.

¹⁵⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 24.

¹⁵⁶ *Ibid.*, s. 33.

¹⁵⁷ Ett namn på denna grupp av metaforer är: "Change of State is Change of Location". *Master Metaphor List*. Second Edition Compiled by George Lakoff, Jane Espenson och Alan Schwartz, Cognitive Linguistics Group; University of California at Berkeley, 1991, s. 15.

”medsläpad”: ”Vi har att samvetsgrant pröva, om den snart tvåtusenåriga traditionen inom den kristna kyrkan, att prästämbetet är förbehållet män, bara är en från äldre samhällsförhållanden medsläpad vana, eller om den måhända har sin grund i evangeliet självt.”¹⁵⁸ Här användes en källdomän som handlade om rörelse; att släpa något med sig kan uppfattas vara mer negativt än att något är fast och obrutet. Ordet ”släpa” antyder också att det släpade föremålet, om än abstrakt, var för tungt för att bära med sig. Genom att använda en negativ metafor för den bevarade traditionen, förmedlade Nygren intrycket av att frågan om tradition och kön verkligen underställdes en saklig prövning och att traditionen inte per automatik sågs som något positivt.

Sven Lampers betonade att traditionen inte är avgörande i en Luthersk kyrka, men att den för honom utgjorde ”slutstenen i bevisningen”.¹⁵⁹ Också detta är ett exempel på en vanlig metafor, där en teori beskrivs som en byggnad eller annan konstruktion.¹⁶⁰ Lampers lyfte fram att Luther gick emot traditioner som stred mot bibeln, men att denne behövde inte ta avstånd från kvinnliga präster: ”Förbudet mot kvinnliga präster har tydligen varit så klart från början, att inte ens den katolska kyrkan kunnat frånträda detsamma, fastän den gjort avvikelser från bibeln i fråga om många andra ting.”¹⁶¹ Lampers förenade i detta anförande både en traditionskritik och en traditionsbevarande diskurs, samtidigt som han riktade en tydlig kritik mot romersk-katolsk praktik: ”inte ens” den katolska kyrkan hade kunnat bryta mot förbudet mot kvinnliga präster.

Frågan om relationen mellan tradition och utveckling återkom i ytterligare inlägg 1957, likaså metaforer om byggnader. Gustaf Adolf Danell menade att hela frågan handlade om synen på Jesus. Såg man honom som Guds son kan man inte behandla hans ord och handlingar som om de vore tidsbetonade. ”Han grundade en kyrka för alla tider. Han lade dess grundval för alla tider i det apostoliska ämbetet.”¹⁶² Här uttrycks indirekt att prästämbetets manlighet är grundläggande och evig. Theodor Lundh menade att kyrkan inte behövde frukta utvecklingen: ”blott hon vilar på Guds ords grund och klart håller uppgift och mål i sikte samt följer en icke förkastlig tradition.”¹⁶³ Gustaf Elving betonade att ordningen med ett kvinnligt prästämbete inte fanns i bibel, traditioner eller bekännelseskrifterna. Elving lade till detta argument ett traditionsargument, och menade att ämbetsreformen skulle strida mot ”vad som förut

¹⁵⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 53.

¹⁵⁹ Ibid., s. 73.

¹⁶⁰ ”Theories are Constructed Objects”, *Master Metaphor List*. Second Edition Compiled by George Lakoff, Jane Espenson och Alan Schwartz, Cognitive Linguistics Group; University of California at Berkeley, 1991, s. 114.

¹⁶¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 73.

¹⁶² Ibid., s. 108.

¹⁶³ Ibid., s. 118.

gällt.”¹⁶⁴ Tidigare bröts en obruten tradition; enligt detta anförande skulle den nya ordningen strida mot den gamla.

1958 återkom flertalet traditionsargument från 1957, om än i något förändrad form.¹⁶⁵ Nygren lyfte fram att ämbetsfrågan handlade om att Svenska kyrkan skulle ta ett ekumeniskt ansvar:

Om svenska kyrkan skulle besluta att skära av den snart tvåtusenåriga traditionen, som hittills förbundit oss med apostlarnas och urkyrkans tid och därigenom också förbundit oss med alla de olika lemmarna i kyrkan, *σώμα χειροῦ* [sic] – och här blir ju perspektivet ett helt annat – då har kristenheten på jorden, som hör samman med den svenska kyrkan, rätt att vänta att vi verkligen har penetrerat frågan.¹⁶⁶

Nygren fann det genant att frågan genomarbetats så ytligt. Det innebar att det fanns en allt för bräcklig grundval för att fatta ett ”genomgripande beslut” och därmed dessutom riskera svika sitt ekumeniska ansvar. Denna del av Nygrens anförande inrymmer flera olika metaforer, som kan föra över betydelser mellan varandras domäner så att nya metaforer uppstår.¹⁶⁷ Tre domänpar är kropp – kyrka; våld – förändring och samhörighet – tradition. I varje par används den första domänen för att skapa förståelse för den andra. Även om det är ”traditionen” man kan besluta att ”skära av” så förekommer detta avskärande tillsammans med ord som ”lemmarna”, ”kropp” (*soma*) och ”penetrerat”. Mot den sönderskurna och penetrerade kroppen ställs det som ”förbundet” – ordet kan i sammanhanget tolkas anspela på ett förband, d.v.s. en sjukvårdsartikel för att stoppa blödningar – och hållit samman kroppen. Precis som metaforerna om skörd och död skapar en lieman, skapas bilden av en blödande, ensam kropp hos Nygren. Denna lemlästade kropp, som kan plåstras om och välja fortsatt samhörighet med andra kristna, finns inte bland Nygrens metaforer utan uppstår mellan de olika domänerna.

Prästen Theodor Brunnander framhöll att han, som principiell motståndare mot ett prästämbete för kvinnor, inte tillhörde någon ny och besynnerlig sekt utan stod för kontinuitet: ”Nej, det är sådana som i dag helt tillhör svenska kyrkan och som menar, att det i fråga om kyrkans ämbete skall vara så som det hittills alltid har varit och som det är ännu idag.”¹⁶⁸ Brunnander satte in sig själv i traditionen och menade att det var

¹⁶⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 118. Angående användandet av 1 Korinthierbrevet som argument i ämbetsfrågan, se kapitel 5, ”Att rätt företräda”, sidan 172, fotnot 140.

¹⁶⁵ Dag Sandahl har riktigt påpekat att utskottet 1958 inte ville upprepa samma argument som 1957 och därför försökte formulera nya: ”när det särskilda utskottet i 1957 års kyrkomöte redan skrivit ett betänkande och ett nytt ska åstadkommas inom samma ämnesområde – att de som skriver försöker arbeta ut nya argument ligger i sakens natur”. Dag Sandahl, *Kyrklig splittring: Studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905 – juli 1990*. Stockholm: Verbum, 1993, s. 29.

¹⁶⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 58.

¹⁶⁷ Zoltán Kövecses och Réka Benczes, *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010.

¹⁶⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 140.

hans uppfattning som stod för kontinuitet. Genom att säga att han inte tillhörde någon ny och besynnerlig sekt kan det påståendet uppfattas vara riktat mot dem som företrädde en annan uppfattning än Brunnander i ämbetsfrågan. Men det faktum att Brunnander såg sig föranledd att framhålla att han stod för kontinuitet och inte tillhörde någon ny sekt, visade på att den saken började vara ifrågasatt.

De som inte ville hålla fast vid ett enkönat manligt prästämbete drev två olika linjer avseende traditionens betydelse. 1938 framhölls att den nya tjänsten enbart innebar en fortsättning och fastare organisering av något som redan fanns. Det handlade alltså inte om att införa något helt nytt som bröt med traditionen. Den nya tjänsten kunde också i debatten beskrivas vara ett uttryck för mognad och utveckling: Först nu hade kyrkan blivit mogen att se evangeliets fullhet. Mognadstanken utgick dels från Jesu upprättande av kvinnors människovärde i nytestamentlig tid, dels från de tjänster för kvinnor som redan fanns i kyrkan. Hos några ledamöter kopplades utvecklingen till begrepp som "liv" och "naturlighet" och detta ställdes mot ett stelnat och oevangeliskt fasthållande av traditioner. Briem beskrev motsättningen mellan tradition och förändring, där det senare ställdes på samma sida som det "levande livets krav": "Visserligen är den kristna traditionen av stor och välsignelserik betydelse, men än större är det levande livets krav, och kyrkans Herre, det tro vi alla, är ännu genom sin ande verksam i sin församling och skapar själv de former, som äro av nöden vid hans rikes utbredning på jorden."¹⁶⁹

Helge Ljungberg kommenterade att bibeltolkningen var av avgörande betydelse för Svenska kyrkan, till skillnad från den romersk-katolska kyrkan, där traditionen spelade en viktig roll.¹⁷⁰ Sven Svenningsson gjorde en utläggning av Pauli ord i Galaterbrevet 1:28 och hur dessa ord använts i den evangeliska kampen mot "tradition och bokstavsträldom."¹⁷¹

1958 kallade Alrik Holgén traditionsargumentet för "ett vapen" som "inte bitit förr och inte gör det heller nu."¹⁷² Biskop Algot Anderberg redovisade hur han kommit fram till sin uppfattning i ämbetsfrågan – han var för ämbetsreformen – och hänvisade i detta sammanhang till sin föregångare Viktor Rundgren och som uttalade sig om saken 1923. Angående Rundgren menade Anderberg att denne "knappast kan anklagas för att ha varit mindre bekännelsetrogen och bunden vid Den Heliga Skrift."¹⁷³ Hänvisningen kan ses som ett exempel på en *auktoritetslegitimering* – Rundgrens auktoritet används för att legitimera Anderbergs intagna ståndpunkt.¹⁷⁴ Anderberg motiverade sedan Rundgrens nej: "Att han ändock kom till en negativ slutsats berodde, framhöll han, dels på att församlingarna inte mera entydigt gett uttryck åt en önskan att få kvinnliga präster, dels på att frågan inte var klar i

¹⁶⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 50.

¹⁷⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 41.

¹⁷¹ Ibid., s. 63.

¹⁷² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, s. 97.

¹⁷³ Ibid., s. 119.

¹⁷⁴ Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 109.

förhållande till den allmänkyrkliga traditionen.”¹⁷⁵ Genom att visa att en respekterad föregångare ställt sig positiv till kvinnliga präster, kunde Anderberg visa att frågan hade stöd långt bakåt i tiden. Rundgren tog i sitt ställningstagande hänsyn till en allmänkyrklig tradition; när Anderberg stödde sig på honom kunde också han visa respekt för denna tradition, även om han kom att fatta ett annat beslut än Rundgren.

Den sammantagna bilden visar att uppfattningarna om traditionens betydelse varierade avsevärt. Att traditionen var lång illustrerades genom att den beskrevs som obruten, grundläggande och enbart borde brytas i nödfall. Men traditionen kunde också problematiseras och i flera inlägg framhölls att den inte fick utgöra hinder för liv och utveckling.

Ämbete och representation

Per Erik Persson konstaterar 1961 att representationstanken aktualiserats i samband med ämbetsdebatten: ”denna tanke [har] spelat en framträdande roll under de senaste årens svenska debatt om kvinnliga präster”.¹⁷⁶ Persson uppmärksammar dock att en för representationstanken bärande idé fanns företrädd hos Anton Fridrichsen redan 1937.¹⁷⁷ Det handlade om synen på prästen som en för frälsningen nödvändig ersättare för och prolongation av Kristi mänskliga natur, mellan himmelfärd och parusi. Denna tanke kom dock inte till uttryck under kyrkomötet 1938. Representationstanken fanns både företrädd och kritiserad under kyrkomötesdebatterna 1957 och 1958. Några av de teologer som medverkat i aktuella antologier som berörde frågor om kyrka, ämbete och kön, var kyrkomötesledamöter 1957 och 1958.¹⁷⁸ Men en tydlig argumentering för representationstanken förekom inte; de som tog upp representationstanken gjorde det i stället utifrån ett kritiskt perspektiv. Tänkbara anledningar till denna företeelse kommer att presenteras något senare.

Några exempel på den kritik som riktades mot representationstanken 1957 handlade om prästens kroppsliga representation av Kristus och realpresenslära. Carl Ernst Göransson kommenterade representationstanken och beskrev en situation som problematiserades av denna föreställning. Han återgav här hur en tänkt företrädare

¹⁷⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, s. 119.

¹⁷⁶ Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Gleerup: Lund, 1961, s. 170. Ett viktigt bidrag i denna fråga utgörs av den debatt som fördes i *Svensk kyrkotidning* 1956, mellan exegeten Bertil Gärtner och systematikern Gustaf Wingren. *SKT*, 1956, nr. 13–25.

¹⁷⁷ Persson finner detta uttryckt hos Fridrichsen i *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 17, 1937, s. 344. Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Gleerup: Lund, 1961, s. 194.

¹⁷⁸ Dit hörde Hjalmar Lindroth, Alf Corell och Gustaf Adolf Danell. Några av de då aktuella antologierna som behandlade frågor om kyrkosyn och ämbetssyn var: Hugo Blennow, Gustaf Adolf Danell, Alf Corell och Boris Bobrinsky, *Prästämvet: en bok om olika kyrkans ämbetsbegrepp*, Kallinge: Eginostiftelsen, 1951 och *En bok om kyrkans ämbete*, utg. Hjalmar Lindroth, Stockholm 1951.

för representationstanken kunde resonera: "Nå, men framför altaret kan vi ju ändå inte ställa en kvinna. Såsom kvinna kan hon inte representera Kristus, han var ju man."¹⁷⁹ Här kan noteras att kvinnan, i det tänkta resonemanget, passivt skulle ställas framför altaret av ett "vi", vilket rimligen representerade representationstankens företrädare, eftersom denna del av anförandet framställdes som ett citat. Göransson beskrev att denna tanke "fyller mig med den största olust, med beklämning."¹⁸⁰ Han ställde frågan: "Vill vi på allvar knyta könssynpunkter till officiantens roll vid den heliga nattvarden?"¹⁸¹ Att knyta närvaron till officiantens kroppsliga gestalt vore att sänka den religiösa nivån: "I nattvarden förnimmer vi Kristus själv som närvarande, men inte i officiantens kroppsliga gestalt. Det vore att sänka den religiösa nivån alltför djupt. Hur skulle också en stackars officiant våga inbilla sig, att han är Kristi ställföreträdare, att han kroppsligen avbildar Herren?"¹⁸² Den manliga prästkroppen, med anspråk på att representera den närvarande Kristus kroppsligen, förbands här med att sänka den religiösa nivån och officianten framställdes som en stackare som inte ska "våga inbilla sig". I Göranssons anförande riktades en tydlig kritik mot de präster som företrädde representationstanken, och han synliggjorde och problematiserade sambandet mellan prästmännens kropp och Kristi kropp.

Anders Nygren tog, under samma kyrkomöte, tydligt avstånd från representations-tanken:

I diskussionen om prästens uppgift och frågan om kvinnliga präster har man ofta infört representationstanken, alltså tanken på att prästen i gudstjänsten och framför allt nattvarden uppträder som Kristi representant och såsom husfadern, och att detta skulle vara orsaken till att en kvinna ej kan bli präst. Det argumentet duger icke. *Christus praesens* utesluter representationstanken. Kristus är själv närvarande, i Ordet och i nattvarden. Han har icke någon ställföreträdare på jorden, vare sig påven eller prästen. Ty han är själv hos oss: "Var två eller tre äro församlade i mitt namn, där är jag mitt ibland dem." Representationstanken strider mot Kristi realpresens, Kristi reala närvaro, både i Ordet och i sakramenten.¹⁸³

De som förespråkade representationstanken gick inte i försvar; de försökte inte heller nyansera eller tillrättalägga bilden. Ett exempel på detta var att Hjalmar Lindroth tackade Anders Nygren efter dennes anförande, och sade sig instämma med Nygren

¹⁷⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 14.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid. I detta anförande instämde enligt protokollet två personer.

¹⁸³ Ibid., s. 54 f. Persson sammanfattar på följande sätt hur representationstankens förespråkare löser problemet med realpresens: "genom ämbetsbärarnas ord och handlingar re-representeras ständigt på nytt Kristus och hans frälsningsgärning och göres åter och åter ("re-") närvarande ("praesens") i kyrkan." Per Erik Persson, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Gleerup: Lund, 1961, ss. 207 och 211. Hjalmar Lindroth, "Kyrkomötet 1957 och frågan om 'kvinnliga präster'. En teologisk orientering." *Ny kyrklig tidskrift*, årg. 26 (1957): s. 117–172.

”i allt väsentligt”.¹⁸⁴ Att han skulle hålla med Nygren i den del av anförandet som tog avstånd från representationstanken är osannolikt. Att Lindroth skulle mena att frågan om representation inte var väsentlig förefaller inte heller troligt. Per Erik Persson har uppmärksammat att Lindroth, i en artikel med rubriken ”Om kyrkans ämbete såsom Kristus-representation”, kritiskt bemötte invändningar om att *praesentia Christi* skulle utesluta representationstanken. Persson anmärker i en not att Lindroth här troligen syftar på Nygrens ovan citerade anförande under kyrkomötet 1957. En anledning till att Nygrens kritik fick stå oemotsagd under själva kyrkomötet, kan vara att representationstanken uppfattades vara svår att förmedla på ett förståeligt sätt till icketeologer. Lindroths hållning i fråga om representation, ämbete och kön torde varit väl känd för kyrkomötets ledamöter; så känd att han inte behövde påtala sin kritiska inställning till just detta avsnitt i Nygrens anförande. Istället kunde han lyfta fram de många områden där samsyn rådde mellan dem som motsatte sig prästämbetet för kvinnor, även om de kommit till samma slutsats utifrån olika syn på prästämbetet. Lindroths inlägg kunde därmed kanske bidra till att något mildra den kritik som riktades mot teologerna för deras oenighet i ämbetsfrågan. Sociologen Thomas Mathiesen beskriver att en etablerad makt kan försöka utdefiniera sin opposition på olika sätt, bland annat genom att beskriva den som splittrad. Ett sätt att bemöta detta är att prioritera vad som är de viktigaste sakfrågorna. Mathiesen beskriver att det finns risker med att inte göra denna form av prioriteringar. Försöker man istället ha alternativ på alla – eller de flesta – konfliktpunkterna kommer det uppfattas som oenighet: ”Om detta sker kommer gruppen genast att stå inför åtminstone nyanser av oenighet också internt vad gäller de många olika teman som är aktuella.”¹⁸⁵ Lindroths tacksamhet mot Nygren, trots den senares avståndstagande från representations-tanken, kan vara vad Mathiesen kallar en *sakprioritering*: Att undvika kvinnliga präster var det primära, olika uppfattningar i fråga om prästens Kristusrepresentation var underordnade detta övergripande mål. Lindroth betonade hellre enigheten i den avgörande sakfrågan, än skiljaktiga meningar i frågor av underordnad betydelse. I ett senare anförande under samma kyrkomöte uppmärksamade Carl Ernst Göransson att biskop Nygren förkastat representationsläran, samtidigt som den omfattades av flera ledamöter i särskilda utskottet.¹⁸⁶ Göransson lyfte fram detta som ett exempel på den splittring som fanns i frågan, vilket kan vara ett sätt att ifrågasätta sina meningsmotståndares trovärdighet; det vill säga att göra just det som sakprioriteringen hade till avsikt att motverka.

Ivar Hylander talade 1958 om apostlaämbetets engångskaraktär och kritiserade delar av den ämbetssyn som kommit till uttryck i utskottets diskussioner. Han citerade i detta sammanhang en uppsats av professor Bo Reicke, och dennes slutsatser om vikten av manligt kön hos prästen: ”Hos den manlige prästen, som har fått i uppdrag

¹⁸⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 67.

¹⁸⁵ Thomas Mathiesen, *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982, s. 158.

¹⁸⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 120.

att vara apostlarnas efterföljare, förekommer in actu en partiell subjektsöverföring. Kristus och hans ande talar genom honom."¹⁸⁷ Hylander kommenterade kritiskt att ingen sådan subjektsöverföring förutsattes förekomma hos kvinnan: "Att Kristus och hans Ande genom en 'partiell subjektsöverföring' skulle tala blott genom män och icke genom kvinnor, kan jag ej finna grundat i Skriften och näppeligen vara uttryck för den 'sunda läran' – profetian var ju också en Andens gåva!"¹⁸⁸ Hylander refererade vidare till att Reicke uttryckt uppfattningen att det endast var männen som i gudstjänsten har uppdraget att avbilda Gud.¹⁸⁹ Hylander hänvisade till Nygrens tal från 1957, om hur läran om Kristi realpresens utesluter representationstanken och kallade Nygrens anförande befriande: "Jag får tillstå, att det känns på något sätt befriande att här få citera vad biskop Nygren anförde vid förra kyrkomötet om sådana tankegångar: 'Det argumentet duger inte.'¹⁹⁰ Också Sven Svenningsson kommenterade Reicke och såg faror i en alltför fundamentalistisk bibelsyn och en oevangelisk "förvänd ämbetsuppfattning, som fått ett så skrämmande uttryck i Reickes uppsats om 'Kvinnan och kyrkans ämbete i bibelns ljus'."¹⁹¹ Lauritz Schöldtz ifrågasatte kravet att prästen måste vara man: "Skall verkligen den första avgörande kvalifikationen för att bli Ordets tjänare vara den, att man är född till man?"¹⁹²

Ruben Josefson hänvisade 1958 till bekännelseskriaternas bibelsyn och bibel-tolkning. Han kallade dessa en lojalitetsförklaring mot det evangelisk-Lutherska arvet och ett avståndstagande från andra kyrkotraditioners syn på kyrka och ämbete. Bekännelseskriterna visade tydligt att ordningar inte är gudomligt gällande utan kan förändras genom mänsklig myndighet. Josefson beskrev reservanternas utredning och att den på "ett hälsosamt sätt" sanerade diskussionen: "Från debatten avförs de hänvisningar till skapelseordningen, till representationstanken och till apostlavalet, som i motståndet mot kvinnliga präster har spelat så stor roll. Argumenteringen bygger helt på en hypotes, som inom den evangelisk-Lutherska teologin har kastats fram först i den svenska debatten om kvinnliga präster."¹⁹³ Holgén kritiserade indirekt representationstanken i det han riktade kritik mot det han benämnde "den s.k. hög-kyrkligheten".¹⁹⁴ Denna kyrkliga riktning hade skapat en klyfta mellan präst och församling och det reformatoriska arvet äventyrades: "Sådant sker verkligen också i den mån prästen uppträder som representant mer för sin egen person och mindre för

¹⁸⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 6. Bo Reicke, "Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus", i *Kvinnan och kyrkans ämbete enligt skriften och bekännelsen. Undersökningar av Bo Reicke, m.fl.* Stockholm: Svenska diakonistyrelsens förlag, 1958.

¹⁸⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 6.

¹⁸⁹ *Ibid.*, s. 7.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, s. 107.

¹⁹² *Ibid.*, s. 116.

¹⁹³ *Ibid.*, s. 25

¹⁹⁴ *Ibid.*, s. 99.

församlingen.”¹⁹⁵ Frågan om representation avsåg här inte församlingen – eller Kristus – utan den egna personen. Detta kan ses som en delegitimerande strategi från Holgén: den högkyrkliga prästen representerade bara sig själv, inte Kristus.

Teologen Ragnar Bring tog upp påven Pius XI:s encyklika om prästämbetet från 1936, i vilken prästen kallades frälsarens instrument och en annan Kristus: ”De ordalag som begagnas i den encyklikan påminner nog om det innehåll, som man nu på vissa håll ger åt ämbetstanken, åt prästämbetet såsom en representation av Kristus.”¹⁹⁶ Bring markerade att den representationstanke som fanns i bekännelseskrifterna var en annan än den romersk-katolska: ”det finns ett slags representationstanke i våra bekännelseskrifter – Kristus är i Ordet och i nattvarden, och prästen har att förkunna, giva absolution samt förvalta och utdela sakramenten på Kristi befallning. Men denna tanke är inte den romerska utan en annan.”¹⁹⁷ Romersk-katolska exegeter är beroende av sin kyrkas dogmer när de tolkar texterna, därför menade Bring att det var intressant att se vad de katolska dogmatikerna sade: ”Tar vi reda på det, kan vi hos dem finna en rad av de tankar, t.ex. rörande ämbete och Kristi representation, som flutit in i den protestantiska exegetiken och nu framställs som äkta nytestamentliga och ibland rent av Lutherska.”¹⁹⁸

Bring kritiserade också att representationstanken användes kyrkopolitiskt: ”Men om dessa tankar säges vara *Lutherska* och används kyrkopolitiskt för att nu visa omöjligheten av kvinnlig prästtjänst, blir jag för min del en smula betänksam.”¹⁹⁹ Bring såg två samtida idékretsar som präglade kyrkan och teologin. Det fanns en ämbets-tanke, enligt vilken prästen sågs som Kristi vikarie och en bibelsyn som innebar att Kristus givit kyrkan eviga bud och ordningar som lades till evangeliet. Bring menade att man kunde hamna fel om man lade till bud vid sidan av evangeliet. Bibelns auktoritet riskerade att skadas, och dess innehåll fördunklas av det han kallade legalism och tendenser till fundamentalism. Svenningsson kritiserade att det gjordes skillnad mellan förkunnelse och sakrament och betonade att det enligt Luthersk uppfattning inte fanns någon sådan skillnad. Att enbart män kan representera en man motsades av att kvinnor också kunde inta en hufvaders roll.

Traditionen, skapelsen och representationsargumenten samspelade och förstärkte varandra. Samtliga tre teman användes som argument, både för och emot ett prästämbete reserverat för män. Men de stod inte i centrum för debatten och den diskursiva kampen, det var inte dessa begrepp som olika företrädare kämpade för att ge en entydig betydelse och stänga för andra möjliga tolkningar. Den diskursiva kampen stod istället kring ett annat begrepp: bibeltrohet.²⁰⁰

¹⁹⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 99.

¹⁹⁶ *Ibid.*, s. 105.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Se kapitel 4, ”Om en eskalerande konflikt”, sidan 129 ff och kapitel 8, ”Överordningens nödvändiga manlighet”, sidan 311 ff.

Det nödvändigt manliga

Manliga arbetsuppgifter

Vilka var de prästerliga arbetsuppgifter som lyftes fram under debatterna? Vilka av dessa uppgifter framställdes som särskilt viktigt att de utfördes av män? Också när det gällde denna fråga riktades uppmärksamheten mot de gränser innanför vilka kvinnor hade att hålla sig. Mäns arenor hade få gränser och eventuella överträdelser uppfattades inte hota skapelseordningen. Män hotades inte heller av att feminiseras om de utförde sysslor som var kvinnligt könsmärkta. En fråga som debatterades under samtliga tre kyrkomöten rörde relationen mellan ämbetets offentlighet och manlighet. Detta utvecklades tydligast inom diskursen om kvinnans roll i hemmet. Också frågan om förkunnelse och sakramentsförvaltning anfördes, både för och emot ett exklusivt manligt prästämbete, liksom frågan om själavård och kön. Prästens arbetsbörda beskrevs vara tung och ständigt ökande, hans arbetsdag rymde många trista och rutinartade moment och hans arbetstider var krävande och medgav få lediga kvällar.

1938 beskrevs prästens arbetsuppgifter utgöras av förkunnelse, själavård och nådemedelsförvaltning. Ämbetet kallades prästämbete, predikoämbete, nådemedelsförvaltningsämbete, ordets förkunnare, kyrkans tjänare och pastor. Begreppet "befullmäktigade ombud" förekom, vilket visar att den ämbetssteologi som lyfte fram *shaliach*-institutionens uppdrag och betydelse förväntades vara allmänt tankegodt vid denna tid.

Carl Block menade att skrivningen "ordets förkunnelse" i utskottets utlåtande kunde vara tvetydigt: "Ordets förkunnare skola vi alla vara var på sin plats, men den offentliga förkunnelsen är ju en sak för sig."²⁰¹ Block uttryckte här en traditionell Luthersk ämbetssteologi, med dess åtskillnad mellan allmänt och särskilt prästadöme. Den offentliga förkunnelsen skulle mannen – prästman eller lekman med *venia* – svara för. I icke offentliga sammanhang ankom detta varje döpt kristen. Diskussionen om mäns och kvinnors förhållningsätt till en offentlig arena har, som historikern Inger Hammar visar i sin forskning, problematiserats i en svensk kontext.²⁰² Blocks anförande visade att frågan om offentlighet och kön ägde fortsatt aktualitet i kyrkliga sammanhang.

Också Erik Meurling kan ge uttryck för en Luthersk ämbetsuppfattning. Han beskrev prästens arbetsuppgifter: "prästen har arbetet som Guds ords förkunnare och som själasörjare".²⁰³ Han återkom till denna beskrivning av prästens uppgifter när han kritiserade det han kallade föreningskyrkan och de som ville lämna sina borgerliga

²⁰¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 15.

²⁰² Inger Hammar, "Den svårerövrade offentligheten. Kön och religion i emancipationsprocessen. Varför var det så svårt för kvinnorna att erövra offentligheten?" *Tidskrift för genusvetenskap*, nr. 2 (1998): s. 16–28.

²⁰³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 16.

kall, för att helt ägna sig åt prästerliga uppdrag. Han betonade istället varje ärligt arbetes värde:

där [i föreningskyrkan] söker man efter ämbeten i föreningens tjänst och helst söker man efter att helt få ägna sig åt Herrens tjänst, det vill säga att få lämna sitt borgerliga kall för att bli något slags själasörjare eller få en predikant- eller prästtjänst. Där glömmer man att vilket ärligt arbete som helst kan utföras som en Herrens tjänst av någon av hans tjänare lika väl som prästens.²⁰⁴

Meurling framhöll att personer istället för att lämna sina borgerliga kall borde se dessa som en Herrens tjänst. Att Meurling betonade själasörjarrollen före predikouppdraget, kan bero på att själavård var en uppgift som kvinnor uppfattades vara särskilt lämpade att utföra. Meurling beskrev att lekmän, oavsett kön, kunde ta på sig själasörjarrollen vid en dödsbädd, om inte prästen kunnat tillkallas. I det fallet kritiserades inte insatsen som ett exempel på att någon ville vara "något slags själasörjare", utan utgjorde istället ett bevis på att det lokala kyrkliga arbetet bar god frukt. Meurling anknöt här till Luthers syn på vilka krav som ställdes på alla döpta troende som delaktiga i det allmänna prästadömet. I en nödsituation ankom det på varje kristen att tillsäga en döende människa syndernas förlåtelse.²⁰⁵ Genom att dels visa att själavården var en uppgift för prästen och samtidigt uppmärksamma att alla döpta kristna redan förväntades agera som själavårdare i specifika situationer, framställde Meurling en kvinnlig själavårdare som lika olämplig som onödig.

I ett inlägg av Carl Thölén framhölls indirekt att mannen skulle ha en mer framträdande ställning i gudstjänsten och vara offentlig förkunnare. Thölén hänvisade till Paulus anvisningar om kvinnans roll i församlingen: "han talar om en mera tillbakaträdande ställning för henne i det kyrkliga arbetet, när det gällde den offentliga förkunnelsen och det kristna gudstjänstlivet."²⁰⁶ Mot den offentliga förkunnelsen, förbehållen män, ställdes i en rad anföranden under samtliga tre kyrkomöten moderns stilla kristna fostran av barn i hemmet; den privata sfären. Uppdelningen är traditionell och finns på liknande sätt beskriven hos exempelvis Pierre Bourdieu, som uppmärksammar att kvinnans arbete är "privat och dolt", till skillnad från mannens

²⁰⁴ Ibid., s. 17. Meurling uppmärksammade att lekmännen ville lämna sina borgerliga arbeten för att arbeta i kyrkan. Graham Ward har problematiserat samma fenomen, men ser en annan konsekvens: "the sacerdotal focus infantilises the laity; makes them feel they are dependants; that the real Christians are priests because only these people have lives totally dedicated to serving God. That of course is nonsense – but such spiritual elitism has a long history that has encouraged the laity to leave the God-bit to the professionals, while they get on with making a living." Graham Ward, "Performing Christ: The Theological Vocation of Lay People." *Ecclesiology* 9, no. 3 (2013): s. 328.

²⁰⁵ Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, s. 135.

²⁰⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 24.

officiella och offentliga insatser.²⁰⁷ Detta arbete, som kvinnor hade att utföra i hemmen, framställdes inte sällan som ett uttalat ideal och ett självvalt sätt att gestalta sitt liv.²⁰⁸

Briem beskrev prästens uppdrag som att: "oberoende av människors tyckande och meningar utföra det åt honom givna uppdraget att förkunna evangelium och handha nådemedlen."²⁰⁹ Prästens uppdrag handlade i detta inlägg om att predika och förvalta sakramenten, själavård nämndes inte.

Två ledamöter, båda lekmannarepresentanter för Göteborgs stift, framhöll hur den tänkta kvinnliga tjänsten skulle komma att inkräkta på prästernas arbetsområden. Ernst Olsson räknade upp flera arbetsuppgifter, vilka brukade utföras av präster. Angående den nya kyrkliga tjänsten för kvinnor påpekade han att den skulle biträda vid: "ordets förkunnelse, i konfirmationsundervisningen, i själavården, i barn- och ungdomsverksamheten, i bildningsarbetet samt i socialt arbete och i arbete för missionen, och denna uppräknning visar, att på flera punkter griper detta oundvikligt in i prästämbetets traditionella och principiella arbetsområde [...]"²¹⁰

På liknande sätt uppmärksammade Birger Jansson att prästerna redan utförde de sysslor den nya tjänsten föreslogs omfatta: "där behövs så väl säges det en kvinna som fått en teologisk utbildning jämställd med prästens för att kunna göra textutredningar och vägleda de frivilliga krafter som hjälpa till i söndagsskolan. Men såvitt jag vet brukar prästen i församlingen göra detta, och jag tycker därför man icke skulle behöva ett särskilt kvinnligt ämbete därför."²¹¹ Det som var tänkt att ingå i den särskilda tjänsten för kvinnor ingick redan i den manlige prästens arbetsuppgifter. Behovet av den nya tjänsten kom därför att framstå som mycket begränsat. I båda dessa anföranden gavs exempel på prästerliga uppgifter som inte kan betraktas som exklusivt prästerliga, även om de av Olsson beskrevs vara både traditionella och principiella. En tolkning är att denna vida definition syftade till att upprätthålla en tydligt markerad gräns mellan prästens arbetsuppgifter och de sysslor som skulle omfattas av en ny tjänst för kvinnor; en tjänst som dessutom enligt dessa ledamöter inte behövdes.

Reinhold Andersson betonade 1957 att Luther sagt att predikan är anbefalld mannen.²¹² Återigen beskrevs den offentliga förkunnelsen som problematisk för

²⁰⁷ Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999, s. 43. Mer om hur kvinnans egenart uppfattades och vilka arbetsuppgifter hon sågs lämplig ägna sig åt finns i kapitlet "Den kvinnliga synligheten".

²⁰⁸ Frågan om vilka uppdrag och ideal för kvinnor som formuleras under kyrkomötesdebatterna utvecklas i kapitel 7, "Den föränderliga kvinnan".

²⁰⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 49.

²¹⁰ *Ibid.*, s. 52. Att Olsson inte nämnde sakramentsförvaltning berodde på att denna inte tänktes ingå i den föreslagna tjänsten för kvinnor.

²¹¹ *Ibid.*, s. 55.

²¹² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 59. Luthercitaten lyder: "Predikan är anbefalld mannen, icke kvinnan, såsom Paulus lär i 1 Tim. 2, försåvitt det rör rent kristliga ting; annars kan det väl hända, att en kvinna kan giva bättre råd och uträtta nyttiga ting, såsom vi läsa i Skriften. Men ämbetet att predika och lära Guds ord tillhör mannen."

kvinnor. Mot detta argument framhöll Gunnar Nilsson att kvinnan fick förkunna evangelium som missionär och lärare. Han kunde därför inte förstå varför hon inte kunde göra det i gudstjänsten. Axel B. Svensson anförde att kyrkan skulle komma att bryta mot kyrkolagen om kvinnliga präster infördes. Han hänvisade till kyrkolagens kapitel 19 § 28, där det stod att prästerna ska följa Pauli förmaning. En kvinnlig präst skulle bryta mot detta om hon *inte* teg i församlingen och en präst som tiger i församlingen kan inte fungera som präst. Svenssons argumentering kan förstås som en form av påtvingad slutsats. Hilding Lillieroth menade att prästämbetet var mycket offentligt, och att en gift kvinna skulle få svårt att förena denna offentlighet med sina plikter i hemmet – den privata sfären. Anders Nygren varnade för en anpassning till samhällsförhållanden som tog ifrån prästen uppdraget att fullgöra missionsbefallningen; det var viktigt att hålla fast vid ordets förkunnelse.²¹³

Lauritz Schöldtz menade att frågan skapat vånda hos många präster, särskilt efter föregående års kyrkomöte då den gjorts till en bekännelsefråga: "Vad skall nu en präst först och sist tänka på? Han skall väl tänka på sin Herres vilja, och den är otvetydigt, att evangelium skall varda förkunnat intill tidens ände, d.v.s. bibelns budskap om liv och död, synd och nåd, förtappelse och frälsning".²¹⁴ Hos Schöldtz stod förkunnelsen i centrum för en präst, inte själavården. Ivar Hylander betonade biskopens uppdrag som *pastor pastorum*: "Liksom den enskilde prästen skall vara en medhjälpare till församlingens glädje, så hör det till en biskops uppgift att söka vara sitt prästerskap till hjälp för att med frimodighet kunna utföra sitt tjänarvärv."²¹⁵ Här framställdes prästens uppdrag som tjänande, vilket är en central del av en Luthersk ämbets-teologi.²¹⁶

Men även andra prästerliga uppgifter anfördes under debatterna. Meurling hänvisade 1938 till hur präster kallades till dödsbäddar. Sven Lampers skisserade 1957 upp en tänkt situation vid en sjukbädd, där det var den kvinnliga prästen – inte patienten – som befann sig i en utsatt situation. Detta eftersom prästen inte kunde hänvisa till hela bibeln som Guds ord:

Hon står under en oerhörd psykisk press. [...] Kanske är det frågan om en sjuk som har uppslaget framför sig Korinterbrevets kapitel 15 med dess oförgängligt sköna ord: Du död, var är din udd etc. Hon skall då hänvisa till att detta är Herrens ord. Men hon kan inte undgå att se vad som strax före i detta Pauli brev angives vara Herrens bud.²¹⁷

Lampers menade att han inte skulle kunna utöva sitt yrke under liknande villkor. I sammanhanget kan påminnas om att Lampers inte själv var präst och därför inte kan ha refererat till egna erfarenheter, utan till en konstruerad situation. 1958 återkom

²¹³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 66, s. 71, s. 84 och s. 131 f.

²¹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr 5, s. 115.

²¹⁵ Ibid., s. 151.

²¹⁶ Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

²¹⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 75.

Lampers till en liknande situation, som beskrevs ingå i prästens vardagliga arbetsuppgifter: "En präst får ofta gå med tunga dödsbud till sina församlingsbor; polisen anmodar honom att göra det. En hel familj har kanske blivit utplånad genom någon olyckshändelse, eller familjeförsörjaren är borta. Då möter prästen frågan: 'Varför?'"²¹⁸ Lampers poäng med att berätta detta var, liksom 1957, att en präst måste kunna lita till bibeln och inte vara hänvisad till sina egna försök att finna svar, vilket skulle göra det svårt för en kvinnlig präst att möta den sörjande familjens frågor. Eftersom Lampers var tydligt mot ett prästämbete för kvinnor, så kan en del av denna omsorg handla om maskerat motstånd. Inlägget visade också att Lampers hade tillgång till flera olika diskurser. Han kunde tala som lekman, men också utifrån positionerna "manlig präst" och "kvinnlig präst".

Förkunnelse och sakrament

Frågan om förhållandet mellan förkunnelse och sakramentsförvaltning återkom under kyrkomötesdebatterna. Luther betonade varje döpt kristens plikt att, inom ramen för det allmänna prästadömet, i vissa nödsituationer gå in och utföra sådant som i normala fall var reserverat för det särskilda prästämbetet. Han nämnde i detta sammanhang dop i nödsituation, att ge absolution till en döende samt att offentligt ta avstånd från en präst om denne offentligt framförde irrläror. Däremot såg Luther inte att nattvardsutdelande omfattades av en sådan nördordning och anförde i huvudsak tre argument för sin uppfattning i denna fråga: Nattvarden är inte frälsningsavgörande, att ta emot nattvarden är en offentlig bekännelsehandling och den ska därför utdelas av en offentligt kallad person. Luthers tredje argument handlade om att det skulle skapa irritation och riskera att leda till sektbildning om lekmän började fira nattvard med varandra, utan präst närvarande.²¹⁹ Också den offentliga förkunnelsen kunde ha sin nödsituation, enligt Luther. Denna infann sig om en kristen var ensam bland icke kristna. Då var det den kristnes plikt att vittna om Kristus, av broderlig kärlek till de andra människorna och av omsorg för deras eviga väl.²²⁰ Den stund det blir flera kristna på den aktuella platsen upphör nödsituationen, då ska en församling grundas och någon kallas att inneha predikoämbetet.

När det gällde sakramentsförvaltningen rädde 1938 enighet om att denna skulle vara fortsatt förbehållen män. Det faktum att motionären Manfred Björkquist ursprungligen tänkt sig att sakramentsförvaltning skulle ingå i den nya tjänsten för kvinnor uppmärksammades i plenum. Carl Block använde en metafor när han framhöll att utskottet "uppmjukat" Björkquists motion, genom att inte beröra

²¹⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr 4, s. 123.

²¹⁹ Luthers argument, återges av Lieberg enligt följande: "es [nattvarden] sei nicht unbedingt heilsnotwendig, es sei das Sakrament nach Christi Willen eine öffentliche Handlung, die nur durch zum öffentlichen Amt berufene Diener geschehen soll, und es würde Ärgernis geben und Sektenbildung fördern." Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, s. 136 f.

²²⁰ *Ibid.*, s. 138.

sakramentsförvaltning.²²¹ Att föreslå en sakramentsförvaltning som inte enbart var förbehållen män uppfattades alltså som ett "hårt" förslag. Också Erik Meurling kritiserade förslaget om att sakramentsförvaltning skulle ingå i den nya tjänsten. Han menade att det inte fanns någon skillnad mellan detta ämbete och prästämbetet om sakramentsförvaltning skulle inrymmas.²²² Samtidigt framhöll Meurling att kön var oväsentligt när en lekman fanns med för att räcka tröst och uppbyggelse vid en dödsbädd, om prästen inte närvarade. En dödsbädd kan vara en situation som hamnar nära såväl själavård som bikt, men i detta sammanhang problematiserades inte kön av Meurling. Hans resonemang ligger här nära Luthers och den plikt som varje döpt kristen har inom ramen för det allmänna prästadömet.²²³

Albert Lysander drog en bestämd gräns för en kvinnlig tjänst "inför prästämbetet och den därtill knutna förvaltningen av särskilt altarets sakrament."²²⁴ Här preciserades vilket sakrament som uppfattades vara särskilt känsligt. Med tanke på att lekmän alltid kunnat förrätta dop, med vissa inskränkningar avseende situation och personliga förutsättningar, blir betonandet av altarets sakrament ett tydliggörande. Lysander följde här Luthers uppfattning att lekmän inte skulle dela ut nattvard ens i en nödsituation. I polemik mot Efraim Briems utsaga om kvinnans roll i fornkyrkan, återkom Lysander till frågan om nattvarden: "Det återstår att bevisa, att någonstades en kvinna med kyrkans sanktion stått vid ett altare och celebrerat nattvarden."²²⁵ I detta anförande framkom att nattvarden intog en särställning för Lysander.

Carl Thölén menade att sakramentsförvaltningen var ett tydligt tecken på att den tänkta tjänsten var lik prästtjänsten: "Det är en tjänst med prästerliga funktioner, enligt motionären ända därhän, att åt den skulle anförtros också sakramentsförvaltningen, fastän, såsom redan är nämnt, utskottet har strukit denna punkt."²²⁶ Uttrycket "ända därhän" hos Thölén anknyter till gränsmetaforer och till att något går för långt. Också här är det sakramentsförvaltningen som beskrevs vara särskilt olämplig att anförtro andra än prästmän.

Åtskillnaden mellan förkunnelse och sakrament var dock utsatt för kritik. Arvid Runestam varnade 1938 för att sakramentsförvaltningen kunde komma att "höjas upp till en ställning, som är fullständigt oevangelisk och oLuthersk".²²⁷ Denna invändning

²²¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 13.

²²² Ibid., s. 17.

²²³ Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, s. 135.

²²⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 34. Ester Lutteman återger följande kommentar från Albert Lysander, efter att denne hört henne hålla ett föredrag: "Jag undrar allt, om vi gjort rätt i kyrkan, som stängt ute kvinnopredikan. Men – hur skall vi tänka om sakramentsförvaltningen?" Ester Lutteman, *Kyrkan – Mitt öde: Fragment ur en själs historia*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1959, s. 61.

²²⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 63.

²²⁶ Carl Thölén. Ibid., s. 25.

²²⁷ Ibid., s. 58.

återkom 1957, då Gunnar Nilsson menade att det var svårt att förstå hur man kunde göra skillnad mellan förkunnelse och sakramentsförvaltning. Lika svårt att förstå var varför denna skillnad var så väsentlig att "olika regler bör gälla för handhavandet av den ena och den andra uppgiften."²²⁸ Sven Svenningsson hänvisade till att det sakrala prästadömet, enligt evangelisk uppfattning, var slut och att alla är präster och kungar.²²⁹ Ingen skillnad fanns mellan män och kvinnor i det allmänna prästadömet. Han kritiserade också skillnaden som gjordes mellan förkunnelse och sakrament och betonade att en sådan inte fanns, enligt Luthersk uppfattning.

John Cullberg menade att utskottet borde gått igenom principfrågor kring liturgi och "symboliken vid sakramentsförvaltningen".²³⁰ Detta saknades inte bara i betänkandet, utan överhuvudtaget i den teologiska debatten. Varför, undrade Cullberg, debatten handlar ju till stor del om detta? Helmer Fält menade att kyrkans syn på prästämbetet och "dess relation till kult och sakrament" var oklar. Vad har prästen för funktion? Fält poängterade att de kyrkor som accepterat kvinnliga präster var "de reformerta kyrkorna och deras avläggare och fränder, och det är vidare de kyrkosamfund som har sin rot huvudsakligen i vissa avspaltningar före reformationen".²³¹ Detta stod i motsats till ortodoxa, romersk-katolska, anglikanska och evangeliska kyrkor. Fält menade att detta berodde på att synen på prästens funktion i liturgi och sakrament inte var genomlyst.

Olle Nystedt beskrev att sakramentsförvaltningen av många sågs som ett absolut hinder för kvinnor för att bli präster, men han framhöll att Paulus inte tycktes se detta som apostlaämbetets huvuduppgift. Nystedt undrade var i bibel och bekännelse-skrifter man fann stöd för denna sakramentsuppfattning och framhöll att Luther inte gjorde skillnad på sakrament och ord: "Vanligt folk kommer aldrig att kunna fatta dessa argument för att en kvinna, just för att hon är kvinna, inte kan eller får handskas med sakramenten."²³² Nystedt förtydligade sedan hur han menade att "vanligt folk" skulle komma att uppfatta frågan:

Utan de fattar det, som här i dag redan sagts, som något slags tabuföreställning om att kvinnan har på något sätt en lägre kvalitet än vi män. Och med förlov sagt – jag är inte säker på att inte en dylik tanke, kanske mer eller mindre omedvetet, ligger på botten på vissa håll.²³³

Det senare kan uppfattas som ett misstänkliggörande av meningsmotståndarnas motiv.²³⁴ Här finns en riktningmetafor, och möjligen en ordlek: en "dylik" tanke kanske ligger på botten. Riktningen neråt är negativt beskriven, till skillnad mot

²²⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 66.

²²⁹ Ibid., s. 65. Här kan noteras att munus duplex anförs, inte triplex.

²³⁰ Ibid., s. 3.

²³¹ Ibid., s. 79. Helmer Fält (1908–1981) var komminister i Västerås stift.

²³² Ibid., s 38.

²³³ Ibid.

²³⁴ Nystedt kritiserade i sitt anförande att de som delade hans uppfattning i ämbetsfrågan – han var för ett prästämbete för kvinnor – misstänkliggjordes för att inte ta bibelns ord på allvar.

metaforer som talar om att en åsikt vilar på en fast och stabil grund.

Kyrkohistorikern Sven Göransson menade att reservanternas syn på vad prästen skulle göra inte var evangelisk och han sammanfattade deras uppfattning på följande sätt: "prästens uppgift är att vara kultledare". Göransson beskrev vad detta innebar: "vid den kristna kultmåltiden skulle gudstjänstens ledare enligt Kristi befallning utföra samma symboliska handlingar som Jesus själv utfört".²³⁵ Svenningsson kritiserade att det gjordes skillnad mellan förkunnelse och sakrament och betonade att det enligt Luthersk uppfattning inte fanns någon sådan skillnad.

Biskop Gert Borgenstierna talade 1958 om prästämbetet som: "uppdraget att predika ordet och förvalta sakramenten".²³⁶ Alf Corell framställde uppgiften utan uppdelning av förkunnelse och sakramentsförvaltning: "huvudsaken är, att kyrkan genom sina präster och lekmän har full frihet att i ord och handling förkunna Guds rena och klara ord för Sveriges folk."²³⁷ Ragnar Bring sade att: "Kristus är i Ordet och i nattvarden, och prästen har att förkunna, giva absolution samt förvalta och utdela sakramenten på Kristi befallning."²³⁸ Lauritz Schöldtz beskrev prästen som ett redskap för Gud och som en tjänare: "Han är tjänare, Ordets tjänare, vare sig han står vid altare, på predikstol eller har sin väg ute i församlingen."²³⁹ Han menade att många med honom kämpat med denna fråga och kommit fram till att både man och kvinna kunde ha uppgiften att vara ordets tjänare. Han citerade två äldre kollegor som talat om att ordet ska bäras ut men att Gud aldrig sagt något om redskapet.²⁴⁰

Vilka ämbetsuppgifter talades det *litet* om när ämbetets manlighet skulle framhållas? Folkbokföringen fanns inte med, den kom istället med när ämbetets tyngande uppgifter ska redovisas. Dop nämndes knappast, vilket kan bero på att dessa inte var särskilt ämbetsteologiskt komplexa. Vigslar omnämndes i samband med de samvetsproblem som kunde sammanhöra med att viga frånskilda.²⁴¹ I en Luthersk kontext intar förkunnelse en särställning, eftersom alla kristna döpta och konfirmerade kan döpa och tillsäga syndernas förlåtelse och nattvarden inte är salighetsavgörande. När själavården lyftes fram var detta i ett dubbeltydigt sammanhang: Antingen för att visa vikten av att kvinnor fick tillgång till en själasörjare av samma kön, eller för att visa vilken viktig del av den manliga prästens ämbetsuppgifter som utgjordes av just själavård, samt att lekmän, oavsett kön, redan fick – och skulle – utöva själavård i vissa specifika situationer.

²³⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 126.

²³⁶ *Ibid.*, s. 29.

²³⁷ *Ibid.*, s. 42.

²³⁸ *Ibid.*, s. 105.

²³⁹ *Ibid.*, s. 116.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Se Ragnar Bring, "Till diskussionen om äktenskap, skilsmässa och vigsel av frånskilda." *STK.* (1952): s. 149–182.

Bördan

Flera anföranden handlade om prästens växande arbetsbörda och ibland trista arbetsuppgifter. Edvard Rodhe uppehöll sig i sitt anförande 1938 kring hur det kunde komma sig att kraven på prästerna ökade, samtidigt som gudstjänstfirandet minskade:

samtidigt inträffar det egendomliga, att prästen år för år har fått mer att göra. Det är då icke fråga om expeditions- och kameralarbete och dylikt, utan orsaken är en annan. Det har mer och mer gått så, att prästen måste uppsöka människorna, där de finnas i sina kollektiv, om han skall träffa dem och nå dem med evangeliets budskap. Den stora skaran träffar han annars icke. Därmed är en för stor uppgift given för prästen. Här behöver han hjälp.²⁴²

Den uppkomna situationen berodde enligt Rodhe inte på att prästerna brast i uthållighet eller planering, utan på människors ovilja att besöka gudstjänster och benägenhet att organisera sig i grupper de ogärna lämnade för att besöka kyrkan. Rodhe påpekade att prästerna var välkomna när de besökte olika organisationer och att man gärna lyssnade till dem. Men man var inte beredd att lämna sitt kollektiv för att komma till kyrkan.²⁴³ En del av de kontakter kyrkan behövde utveckla handlade om den samtida kvinnorörelsen. Rodhe ställde den retoriska frågan: "Har prästen tid, krafter och förmåga att komma i kontakt med denna senare?"²⁴⁴ Detta kan uppfattas vara en form av prioriteringsordning, där mötet med andra verksamheter sågs som mer angelägna än kontakterna med kvinnors sammanslutningar. Men också den manlige prästens förmåga att etablera och upprätthålla kontakter, sattes i fråga av Rodhe.

Gustaf Ankar beskrev prästens långa arbetspass och berättade om kollegor som bara kunde vara lediga en vardagskväll per månad. Det som upptog tiden var uppgifter som inte beskrevs vara utpräglat prästerliga. Ankar berättade om företeelser som: "föredrag, föreläsningar, möten, diskussioner och sammanträden av alla de slag."²⁴⁵ Till detta kom den framväxande kyrkliga bildningsrörelsen, som krävde tillskott av nya krafter med samma teologiska utbildning som prästerna. Ankar gav som ett exempel den ökande efterfrågan på konfirmandundervisning för vuxna. Till arbetsuppgifterna hörde också söndagsskolan, vars medarbetare behövde utbildas. Ankar framställde prästens arbete som fragmentiserat och allt mer krävande och han uttryckte en önskan om att prästerna skulle slippa: "plottra bort oss på en massa uppgifter, som ständigt ökas."²⁴⁶

1938 beskrevs alltså prästernas uppdrag som allt mer krävande, fragmentiserat och omfattande. De tillkommande uppgifterna var i stor utsträckning sådana som krävde teologisk utbildning, men inte nödvändigtvis prästvigning. Samtidigt som det

²⁴² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 41.

²⁴³ Ibid., s. 42.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid., s. 46.

²⁴⁶ Gustaf Ankar, *ibid.*, s. 46.

beskrevs att kvinnor försökte göra intrång på prästernas områden, tvingades prästerna i viss mån lämna samma områden för att nå ut till människor utanför de kyrkliga sammanhangen. Kvinnorna försökte komma in i kyrkan; prästmännen försökte komma ut ur kyrkan.

När Bo Giertz 1958 räknade upp de olika arbetsuppgifter en kvinnlig präst skulle komma att möta, talade han om de rutiner som "binder storstadsprästen till händer och fötter": "Den reella innebörden är möjligheten för en handfull kvinnor att göra vanlig församlingstjänst, sannolikt i stora stadsförsamlingar, med expeditionsarbete, jättelika konfirmandavdelningar, fastställda predikoturer, en massa förrättningar och allt det andra som hör med till rutinen och binder storstadsprästen till händer och fötter."²⁴⁷ Inlägget ingick i en storstadskritisk diskurs, som förekommit i en rad andra anföranden under samtliga tre kyrkomöten. Ord som "jättelika", "fastställda", "massa", "allt det andra", "rutinen" och "binder" förstärkte bilden av att prästen hade stor och rutinartad arbetsbörda, samt liten möjlighet att själv påverka denna. Att ett fåtal kvinnor skulle få möjlighet att träda in i de arbetsuppgifter Giertz beskrev, förstärkte en bild av att ett prästämbete för kvinnor inte bara var onödigt; det var också krävande och möjligen tråkigt. Att fastställda predikoturer fanns med bland de arbetsuppgifter som binder storstadsprästen till händer och fötter, står samtidigt i kontrast till Giertz uttalade längtan efter att "få komma bort härifrån [kyrkomötet] och på nytt predika min Frälsare och syndernas förlåtelse."²⁴⁸ Giertz klagomål över rutinartat arbete kan alltså när det avser predikan tänkas handla om bundenheten, inte uppgiften i sig.

Även Sven Solén beskrev de väntande prästarbetsuppgifterna på ett sätt som kan uppfattas som att dessa var tråkiga: "Våra blivande medsystrar i tjänsten får nog bereda sig på en många gånger grå och prosaisk vardag, där det blir åtskilliga tillfällen att öva sig i konsten att tro utan att se. För egen del har jag mer än en gång önskat att få utbyta prästkappan mot kyrkvaktarrocken. Att vakta dörren i Guds hus är nog den mest idealiska kyrkotjänsten."²⁴⁹ Enligt Solén var vaktmästarens uppdrag att föredra framför prästens, och han uttryckte önskemål om att byta den svarta prästkappan mot vaktmästarrocken. Att prästkappan var en stark ämbetsmarkör, visades i ett inlägg 1938. Nathan Hedin, lekmannarepresentant för Karlstad stift, beskrev att värm-

²⁴⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 13.

²⁴⁸ Ibid., s. 150. Anssi Ollilainen beskriver i sin avhandling om Giertz ämbetssteologi att denne i prästvigningstal främst lyfter fram predikan när han talar om prästens uppdrag, medan: "sakramentsförvaltningen och omsorgen om församlingen är mindre förekommande." Anssi Ollilainen, *Bo Giertz om prästämbetet: Uppdragets teologi*. Diss., Åbo akademi, 2017, s. 166.

²⁴⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr 4, s. 102. Soléns inlägg anspelar på Johannes 20:29 och mötet mellan lärjungen Tomas och den uppståndne: "Jesus sade till honom: "Du tror därför att du har sett mig. Saliga de som inte har sett men ändå tror." och Psaltaren 84:10 b: "Jag vill hellre vakta dörren i min Guds hus än dväljas i de ogudaktigas hyddor." Solén intog vad han själv kallade en neutral hållning i ämbetsfrågan, men menade att det fanns fler argument för än emot att öppna prästämbetet för kvinnor.

länningen inte skulle bli chockerad "den dag han ser en kvinna i kappa och krage förkunna evangelium från hans hemkyrkas predikstol".²⁵⁰ Att en kvinna i prästrock kunde uppfattas chockerande styrker uppfattningen om att prästrocken var en starkt könsmärkt markör.

Angående de kamerala delarna i prästtjänsten, uppfattades dessa inte utgöra konfliktpunkter eller orsaka samvetsbetänkligheter. Ivar Hylander lyfte 1958 fram ett exempel på en sådan hållning: "Nu har jag svårt att tro – och jag vet att biskop Giertz är av samma mening – att någon av samvets skäl skall kunna vägra att vidta de kyrkobokföringsåtgärder som hör till en prästs kamerala uppgifter".²⁵¹ Detta citat är ytterligare ett exempel på hur olika uppgifters betydelse graderades. Samtidigt kan man fråga sig varför alla dessa icke nödvändiga uppgifter låg kvar på präster utan att ifrågasättas, när samtidigt de negativa effekterna av en viss prästbrist kommenterades.

Några tänkbara effekter

Det förekom en uttalad oro för splittring, oavsett vilket beslutet i ämbetsfrågan än skulle komma att bli. En annan del av debatten handlade om att det behövdes fler präster för att kunna möta nya grupper och dessa gruppers behov. Skulle kvinnliga präster bidra till att kyrkan kunde komma i kontakt med de grupper manliga präster haft svårt att nå? Eller skulle kvinnliga präster tvärtom bidra till att förvärra prästbristen, genom att färre män ville bli präster inför utsikten att få kvinnor som kollegor? Dessa var två av de frågor som ställdes under debatterna.

Ingvar Lindell gjorde 1957 en prognos rörande utvecklingen av antalet kvinnliga präster. Det skulle komma att dröja länge, trodde Lindell, innan de blev många. Han drog paralleller med domaryrket, inom vilket utvecklingen gått långsamt. Lindell medgav att han sade detta för att lugna kyrkfolket, samtidigt som han själv hoppades på en snabb utveckling. Detta kan vara ett indirekt sätt att tillstå att det fanns intressekonflikter mellan kyrkfolk och andra grupperingar i Sverige. Genom att lugna kyrkfolket – och samtidigt beklaga anledningen till att han fann det lämpligt att lugna dem – kunde Lindell framstå som företrädande en radikal, men inte hotande, position. John Cullberg utgick från att reformen endast skulle komma att medföra ett tillskott av ett fåtal kvinnliga präster, vilket inte skulle räcka för att möjliggöra tillräckliga kontaktytor med kvinnor i städerna. Cullberg betonade hur stort behovet var och hur stora insatser som skulle krävas.²⁵²

Exegeten Gillis Gerleman kommenterade prästbristen i samband med att han talade om den goda tillströmningen av manliga teologie studerande vid de teologiska fakulteterna. Denna tillströmning kunde komma att påverkas negativt om ämbetet öppnades för kvinnor, eftersom många av de yngre teologerna var högkyrkligt influerade: "Vi kan beklaga denna tendens eller glädjas åt den allt efter behag, men

²⁵⁰ Nathan Hedin, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 56.

²⁵¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 151.

²⁵² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 7 och s. 10.

under alla omständigheter gör vi klokt i att räkna med den.”²⁵³ Gerleman var en av få ledamöter som beskrev vad förslaget skulle kunna innebära för blivande manliga präster. Men medan Gerleman alltså såg en risk för ökad prästbrist om prästämbetet öppnades för kvinnor, angav Ragnar Lundqvist tvärtom prästbristen som ett skäl till att ämbetet borde öppnas för kvinnor och han beskrev att kontaktytorna med samtiden försvårades av prästbristen:

Alla är säkert överens även därom, att bristen på präster är ett allvarligt hinder för kyrkan, särskilt i vår jäktade och starkt sekulariserade tid, när det gäller att få kontakt med och nå ut till alla de stora skarorna med evangeliets budskap eller att bygga upp, hålla vid liv och vidareutveckla inom vårt folk en kristen barn- och ungdomsuppfostran och en kärleksfull omsorg om gamla och sjuka.²⁵⁴

I Lundqvists beskrivning rymdes flera uppgifter som kunde beskrivas som traditionellt kvinnliga. Dit hörde uppfostran av barn och ungdomar samt omsorg om gamla och sjuka. Lundqvist bemötte argumentet om att de kvinnliga prästerna skulle bli få, och därmed inte lösa prästbristen, genom att framhålla att detta enbart handlade om spekulationer. Att få kvinnor var intresserade berodde på att ”inflytelserika prästerliga kretsar” inte välkomnade dem: ”En annan inställning på det hållet – och intresset på kvinnosidan skulle förvisso snart också bli ett annat och större än hittills.”²⁵⁵

Ivar Persson menade att prästrekryteringen skulle bli bättre om kvinnor också fick bli präster. Men denna effekt skulle komma först på lång sikt; han trodde inte att det skulle påverka situationen i ett kortare perspektiv. Theodor Lundh såg en risk för att kvinnliga präster skulle söka tjänster där de inte var välkomna, för att skapa ”ett slags missionsstation för den nya idén om kvinnliga präster.”²⁵⁶ Carl Ernst Göransson kommenterade frågan om antalet kvinnliga präster, när han bemötte argument om att biskoparna kunde tvingas att prästviga mot sin övertygelse: ”För det första skulle det ju bli så få kvinnliga präster.”²⁵⁷ Sedan gick han i polemik mot det scenario om missionsstationer som Lundh sett som möjligt: ”Och för det andra, skulle dessa få kvinnliga präster verkligen finna med sin egen fördel förenligt att söka tvinga sig in på en plats, där de från början måste känna sig ovälkomna? Jag tycker nog, att man bör hålla sig till mer realistiska resonemang.”²⁵⁸ Att framställa en meningsmotståndare

²⁵³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 30.

²⁵⁴ Ibid., s. 51.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ibid., s. 116.

²⁵⁷ Ibid., s. 119.

²⁵⁸ Ibid. Margareta Brandby-Cöster har uppmärksammat att ecklesiastikminister Ragnar Edenman, under debatten 1958, använde ett liknande resonemang om att kvinnliga präster skulle undvika situationer där andras samveten kunde komma att störas. Hon beskriver detta som att det infördes en ”uppförandekod” för kvinnor och att kvinnor förutsattes ta ansvar för något biskoparna borde ha tagit ansvar för. Margareta Brandby-Cöster, ”Dubbla budskap –

som orealistisk och irrationell, är en delegitimerande strategi. 1938 framställdes den som önskade ett prästämbete för kvinnors som orealistisk, 1957 riktades samma kritik mot den som var emot detsamma.

Anders Nygren lyfte fram erfarenheterna från Norge som ett argument mot att prästämbetets öppnande för kvinnor skulle bli av stor betydelse för kyrkan och för kvinnorna. I Norge hade ingen kvinna blivit prästvigd. I Danmark, som också öppnat prästämbetet för kvinnor, fanns endast fyra kvinnliga präster. Den danska kyrkan beskrevs av Nygren ha "förlyft sig" på dessa fyra präster, och sökte därför inte hitta andra sätt för kvinnor att verka i kyrkan. Metaforen att "förlyfta sig" framställer en kraftansträngning som varit för stor, med därpå följande orkeslöshet. Det ringa antalet – fyra personer – står inte i proportion till den av Nygren beskrivna ansträngningen. Därmed förstärktes bilden av en meningslös och kostsam reform.

Det framkom också att det 1938 förekommit diskussioner om en hotande nedvärdering av prästämbetet – och nivellering mellan präst och lekman – om ämbetet upphörde vara reserverat för män:

att ett principiellt erkännande av kvinnans rätt till tillträde till prästämbetet på intet sätt, såsom man emellanåt, ehuru inte här i diskussionen, velat göra gällande, behöver betyda något slags underskattande av prästämbetet som sådant. Det behöver inte alls vara fråga därom, att man skulle nivellera skillnaden mellan präst och lekman. Man kan ha kvar alldeles obeskuren synen på prästämbetets höghet och härlighet utan att därför behöva principiellt neka kvinnan tillträde till prästämbetet.²⁵⁹

Det rådde alltså motstridiga uppfattningar om hur nödvändig prästens könstillhörighet var för att upprätthålla ämbetets höghet och härlighet. Enligt en uppfattning ledde prästämbetets öppnande också för kvinnor till en hotande nedvärdering och att skillnaden mellan präst och lekman minskade. Om resonemanget vilar på sociala antaganden om att kvinnors inträde i ett yrke innebär en statussänkning eller om det handlade om teologiska resonemang om traditionsbrott och bibelsyn, framgår inte av citatet.²⁶⁰ Genom att kvinnors tillträde till prästämbetet problematiseras etableras ett samband mellan höghet och manligt kön, som förstärks av tidigare beskrivna diskurser om utvaldhet.

Men inte bara ämbetets höghet och härlighet kunde komma att påverkas av ämbetsreformen. 1958 handlade flera inlägg om tänkta framtida effekter för enskilda biskopar och prästmän som motsatte sig ett prästämbete för kvinnor. Prästen Alf Corell varnade för att en biskop kunde komma att åtalas för tjänstefel om han inte prästvigde kvinnor.²⁶¹ Josef Nygren såg att lojalitet riskerade att väga tyngre än andra

vilket ska firas?", i *Äntligen stod hon i predikstolen! Historiska vägval 1958*. Red. Boel Hössjer Sundman. Stockholm: Verbum, 2008, s. 168 f.

²⁵⁹ Torsten Bohlin, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 43.

²⁶⁰ Sambandet mellan könsfördelning och ett yrkes status har uppmärksamrats av Pierre Bourdieu, *Kultursociologiska texter*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1994, s. 262.

²⁶¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 43.

kvalifikationer i samband olika utnämningsärenden: "Men det kan nog inte hjälpas att det kommer att bli vissa svåra problem i samband med avgöranden vid Kungl. Maj:ts bord. Det måste bl.a. bli en frestelse för Kungl. Maj:t att vid biskopsutnämningar ta större hänsyn till vederbörandes personliga lojalitet i denna fråga än till personliga kvalifikationer."²⁶²

Sven Lampers såg stora svårigheter för teologie studerande, vilkas uppfattning i ämbetsfrågan kunde leda till både samvetsproblem och rättsliga påföljder: "kyrkan behöver arbetskrafter, och det finns kanske ett hundratal studenter som är redo att tjäna kyrkan som präster, men som inte kan göra det, om detta lagförslag går igenom, och träder de ändå in så kan de bli åtalade och fällda till straff."²⁶³

Också Gustaf Adolf Danell var inne på blivande manliga prästers samveten och framtid: "Kan det vara kärleksfullt att begära av unga prästkandidater, att de skall dagtinga med sin övertygelse?"²⁶⁴ Danell ställde sedan en fråga, som kan tolkas som ett ifrågasättande av de prästkandidater som skulle låta sig prästvigas, trots att de motsatte sig ett prästämbete för kvinnor: "Vad skall det bli för präster som vunnit sin prästvigning genom att bryta mot sitt samvete och sin insikt i Herrens bud?"²⁶⁵ Danell kommenterade att ministrarna var optimistiska när det gällde utsikterna att få biskopar att viga kvinnor. "Det är inte svårt att förutsäga framtiden i det avseendet i vår kyrka. Om några år finns det bara ett slag av biskopar; sådana som vill viga kvinnor."²⁶⁶

Theodor Brunnander trodde inte att motståndarna mot reformen skulle komma att lämnas i fred. Man borde istället ha väntat tills det fanns ett kompletterande lagförslag som "åtminstone någorlunda fredar dem som i detta hänseende kan kallas samvetsömma."²⁶⁷ Men Brunnander beskrev istället hur hänsynslösa – till och med våldsamma – angreppen varit på personer som stod på samma sida som honom i debatten, och detta medan denna sida "ännu haft lagen på sin sida."²⁶⁸ Han fruktade att framtiden skulle rymma både trakasserier och avsättningar; ansvaret skulle helt falla på dem som röstade för beslutet att öppna prästämbetet för kvinnor.

²⁶² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 96.

²⁶³ Ibid., s. 124.

²⁶⁴ Ibid., s. 135.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ibid., s. 140.

²⁶⁸ Ibid.

Sammanfattning

Mäns utvaldhets framhölls och kontrasterades mot kvinnors ickeutvaldhets, särskilt som det betonades att Jesus kunde ha valt kvinnor till apostlar, men avstod från att göra så. Det var inte mäns särskilda egenskaper eller större lämplighet som låg bakom utväljandet, utan detta berodde istället på de könsskillnader som var nedlagda i skapelsen. Kyrkan bar ett särskilt ansvar för att värna dessa skapelsegivna skillnader och ett manligt prästämbete var av avgörande betydelse för att upprätthålla en skapelsegiven manlighet och kvinnlighet. Det fanns olika uppfattningar om köns-hierarkiernas ställning i skapelsen. De skapelsegivna könsskillnaderna framställdes som både pre- och postlapsariska, och den manliga överordningen kunde uppfattas vara såväl en del av skapelsen som en följd av syndafallet. Det framhölls exempel på hur män utvalts till olika uppdrag, och motvilligt åtagit sig dessa. Mot en manlig utvaldhetsdiskurs ställdes en kvinnlig eftersträvardiskurs, där kvinnor aktivt önskade ikläda sig framträdande roller; roller som inte var avsedda för dem.

De prästegenskaper som lyftes fram som manliga var i huvudsak egenskaper som sammanföll med medelklassmanlighetens ideal: styrka, uthållighet, mod och kyla. En man skulle också ta konsekvenserna av sin övertygelse, även om dessa var obehagliga, och inte låta sig påverkas av yttre press. En rad negativa manliga egenskaper lyftes också fram under debatterna. Dessa beskrevs ofta i sammanhang där kvinnors goda egenskaper framhölls. Exempel på sådana egenskaper var att män beskrevs vara självtillräckliga, hierarkiska och fantasilösa. Frågan om mäns lägre gudstjänst-deltagande uppmärksammades och problematiserades i flera inlägg, främst genom att kvinnors högre närvaro synliggjordes. I några inlägg fanns exempel på en slags manlig självkritik, där det medgavs att det under historien och i samtida sammanhang *utanför* kyrkomötet, förekommit praktiker och uttalanden som varit nedvärderande för kvinnor.

Genomgående beskrevs prästämbetet som mycket maskulint utformat, avpassat för män; offentligt, konkurrerande och hierarkiskt. Också Svenska kyrkan framställdes som alltför maskulint präglad. Att en kristen prästmanlighet skulle vara ifrågasatt och behöva remaskuliniseras framkommer inte av debatterna. De ideal som framställdes som problematiska för män utanför en kristen kontext, exempelvis ödmjukhet och mildhet, kritiserades inte under kyrkomötesdebatterna. Indirekt reser sig frågetecken, främst på grund av den frekventa förekomsten av hänvisningar till militära och naturvetenskapliga diskurser, vilka undersökts i denna avhandlings fjärde och femte kapitel. En icke ifrågasatt prästmanlighet hade knappast behövt framställa sig i sammanhang med militärer och fysiker, eller så ofta påtala förekomst och betydelse av fysiska skillnader mellan män och kvinnor.

De ämbetsuppgifter som främst uppmärksammades i olika anföranden handlade om förkunnelse, sakramentsförvaltning och själavård. Uppfattningarna om hur relationen mellan förkunnelse och sakramentsförvaltning skulle se ut gick isär. Sakramentsförvaltningen ansågs av flera ledamöter vara särskilt viktig att reservera för män, medan kvinnor kunde förkunna om det skedde på ett sätt som markerade en

skillnad mot prästens förkunnelse. I flera anföranden betonades hur uppbundet och krävande prästens arbete var, och hur liten betydelse förekomsten av ett antal kvinnliga präster skulle få. Frågan om prästbrist anfördes både för och emot ett exklusivt manligt prästämbete.

Legen Sie die Hände für alle sichtbar hin, sonst fassen sie die Damen und spielen mit den Fingern.

Franz Kafka¹

Kapitel 7 – Den föränderliga kvinnan

Inledning

I kyrkomötesdebatterna framställdes kvinnors levnadsomständigheter som underställda betydande omdaningsprocesser; männens positioner framstod som betydligt mer stabila och var inte heller föremål för några utförligare reflektioner. Ett exempel på hur kvinnors förändrade villkor uppmärksammades mer än mäns finns i ett anförande 1957:

Under det sista halvseket har kvinnans ställning i vårt land förändrats på ett avgörande sätt. Kvinnan har undan för undan tillerkänts likställighet med mannen i rättsligt, politiskt och socialt hänseende. Hon har i civilrättsligt avseende blivit ett med mannen likvärdigt rättssubjekt. Mannens målsmanskap och husbondevälde över hustrun har fått vika för makarnas samverkan till familjens bästa. Kvinnan har fått rösträtt och behörighet att bekläda ämbeten och tjänster, så att hon kan göra samma insats i det samhälleliga livet som mannen.²

Inlägget kan sägas beskriva en utvecklingsprocess där kvinnors förändrade villkor innebar ett närmande till de villkor som redan rådde för män. Detta framställdes som något som givits kvinnor, utan att kvinnors aktiva medverkan eller agentskap framgår: Hon hade "blivit" ett likvärdigt rättssubjekt, hon hade "tillerkänts" likställighet och "fått" förändrade förutsättningar så att hon "kan göra samma" insats som mannen.

Uppfattningarna om värdet av dessa förändringar varierade. En ledamot uttryckte sig 1958 positivt: "Uråldriga vanföreställningar om kvinnans särställning i fråga om arvsrätt, myndighet, rösträtt, tillträde till utbildningsanstalter, tjänster och ämbeten har alla raserats, en efter en."³ Värt att notera är att det var kvinnan som tidigare uppfattades ha intagit en särställning, medan mannens ställning framstår som normal

¹ Franz Kafka, *In der Strafkolonie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2008. Översättning: "Grip tag [i räcknet] med Era händer så att alla kan se dem, annars börjar damerna att leka med fingrarna."

² Åke Hassler, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 31. Hassler var, vilket torde framgå av citatet, jurist.

³ Alrik Holgén, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 97.

och därmed osynlig. I samma anförande beskrevs också att mannen aktivt bidragit till att – i lämplig takt – avstå sin ensamrätt till områden som kvinnor tidigare inte haft tillgång till: "Denna ensamrätt har mannen uppgett bit för bit i takt med utvecklingen."⁴

Dessa två ledamöter beskrev alltså samhällsutvecklingens inverkan på kvinnors villkor som något positivt, vilket mannen bidragit till och kanske möjliggjort. I sammanhanget kan påpekas att båda var lekmän. En rad andra talare problematiserade istället utvecklingen och lyfte fram olika negativa effekter av densamma. Främst riktades kritiken mot att kvinnan tvingades till en anpassning efter mannen och att ingen hänsyn togs till hennes könsspecifika förutsättningar. En prästerlig ledamot beskrev 1957 jämlikhetstänkandet som "förödande för kvinnan och så främmande för nya testamentet."⁵ En annan ledamot, också denne präst, uttryckte sin kritik mot en negativ utveckling, som redan vid denna tidpunkt uppfattades ha gått för långt: "Vi vill, att mannen ska vara man och kvinnan vara kvinna, icke att kvinnan skall till ytterlighet maskuliniseras – det har redan gått alltför långt på den vägen."⁶ Dubbelarbete, försummade familjer och sekularisering hörde till de effekter som beskrevs följa i samhällsutvecklingens spår, när andelen förvärvsarbetsande kvinnor ökade. Att kvinnans arbete utanför hemmet inte innebar någon förändring av ansvarsfördelningen i hemmet förutsattes i de flesta inlägg: Hon ålades ytterligare arbetsuppgifter, hans arbetsmängd förblev oförändrad.⁷

Men inte bara den gifta – och därmed förväntat dubbelarbetande – kvinnan hade problem i samtiden; även den ogifta kvinnans situation var bekymmersam, om än av andra orsaker: "nämligen på så sätt att det ofta är svårt för kvinnan att behålla och tillvarata sin kvinnlighet i det borgerliga arbetet. Det beror inte bara på arbetsuppgiften, utan det är fråga om hela atmosfären i arbetet och arbetsmiljön."⁸ Inlägget visade på en konflikt mellan offentligt och privat; en konflikt som fanns mer explicit uttryckt i andra anföranden. Det var i hemmet kvinnans kvinnlighet bäst och enklast kunde bibehållas och tillvaratas, i mer offentliga sammanhang utgjorde detta en svårighet. Historikern Inger Hammar sammanfattar en kristen konservativ attityd

⁴ Alrik Holgén, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 97.

⁵ Engelbert Byström, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 76.

⁶ Hilding Lillieroth, *ibid.*, s. 84.

⁷ Dock finner Johanna Gustafsson i sitt avhandlingsmaterial – under rubriken "Mannen i hemmet" – att det fanns förändrade förväntningar på mannens insatser. Han borde hjälpa till hemma och det ordnades kurser i matlagning för män, för att nämna ett av de exempel Gustafsson anför. Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*. Diss., Lunds universitet, 2001, s. 163 f.

⁸ Herbert Olsson, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 127. För en bakgrund till kyrkans problematisering av ogifta kvinnor, se exempelvis Eva Åsbrink, *Skapad till Guds avbild: Ideal och kvinnosyn i den kristna kyrkan*. Stockholm: Lund: Verbum; H. Ohlsson, 1978. Frågan om offentligt, privat och kön behandlas av Inger Hammar, "Den svärerövrade offentligheten. Kön och religion i emancipationsprocessen. Varför var det så svårt för kvinnorna att erövra offentligheten?" *Tidskrift för genusvetenskap*, nr. 2 (1998): s. 16–28.

kring kvinnans ansvarsområden: "Åter och åter framhåller man att kvinnans roll är makans och moderns."⁹ Hammars material utgörs av främst småskrifter från senare delen av 1800-talet fram till tidigt 1900-tal. Den inställning hon redovisar ska visa sig stämma väl överens med en vanligt förekommande uppfattning under kyrkomötesdebatterna, också under sent 1950-tal.¹⁰

En särskild plats bland de i debatterna kommenterade samhällsförändringarna intog sekulariseringen. Den diskuterades särskilt utförligt under kyrkomötet 1938 och framställdes då som ett stort problem, främst avseende den manliga arbetarbefolkningen i städerna, men också kvinnor påverkades av sekulariseringen och bidrog till den. När biskop Edvard Rodhe beskrev samhällets sekularisering, såg han att en anledning till denna var att mödrarna i allt mindre utsträckning gav sina barn en kristen fostran.¹¹ En del av ansvaret för sekulariseringen sades alltså uttryckligen ligga på kvinnorna och deras bristfälliga insatser som mödrar. Ester Lutteman menade att de frivilliga och tillfälliga uppdrag som kyrkan erbjöd kvinnor inte längre räckte för att möta kvinnors behov. Skulle kvinnovärldens sekularisering bromsas behövdes kvalificerade tjänster för teologiskt utbildade kvinnor i Svenska kyrkan. En ledamot vid samma kyrkomöte oroade sig över sjukvårdens sekularisering i landet. Ett uttryck för denna var att diakonissor i allt högre grad ersattes av distriktssköterskor, vilket innebar att en viktig kontaktyta för kyrkan gick förlorad.¹² En annan ledamot beskrev hur sekulariseringen yttrade sig bland annat "däri att sådana manliga ovanor som spritvanan och nikotinvanan mer och mer tränga in i kvinnovärlden."¹³

⁹ Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation". *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol 62, nr 2 (1996): s. 304.

¹⁰ Annika Borg uppmärksammar att Anton Fridrichsen, i en tolkning av 1 Petrusbrevet, problematiserar kvinnans emancipation och offentlighet; det var i hemmet – underordnad mannen – kvinnan hade religiös likvärdighet med mannen. Annika Borg, *Kön och bibeltolkning. En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*. Diss., Uppsala universitet, 2004, s. 138 ff.

¹¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 41.

¹² Albert Hellerström, *ibid.*, s. 28. Den reform Hellerström syftade på beskrivs så här i ett kyrkohistoriskt verk: "År 1936 infördes en landstingsorganiserad distriktssjukvård med distriktssköterskor. Detta fick stor betydelse framför allt på landsbygden och det fanns inte längre behov för församlingarna att ha egna sjuksköterskeutbildade diakonissor." Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2005, s. 199.

¹³ Otto Bolling, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 39. Uttrycket "kvinnovärld" kan i sig ge anledning till reflektioner. Under debatterna var det en vanlig beteckning; uttrycket "mansvärld" förekommer enbart indirekt i materialet. Angående synen på olika världar, bebodda av män respektive kvinnor, beskriver exegeten Jerome H. Neyrey hur man i antiken såg på saken: "The ancients perceived the cosmos as totally gender divided, and so they describe parallel male and female worlds, in which certain places, roles, tasks and objects are deemed appropriate to each gender." Jerome H. Neyrey, "Jesus, Gender, and the Gospel of Matthew". *New Testament Masculinities, Semeia studies* 45 (2003): s. 43.

Detta kapitel handlar om hur kvinnan, kvinnor och kvinnlighet framställdes under kyrkomötesdebatterna. Argument om kvinnans synlighet, särart och naturbundenhet analyseras. Olika önskvärda konsekvenser av kvinnans olikhet med mannen avseende prästämbetet granskas, likaså vilket genomslag dessa olikheter borde få i kyrka, hem och samhälle. En annan frågeställning är varför Svenska kyrkan uppfattades bära ett särskilt ansvar för att värna skapelsegivna könsskillnader. Här uppmärksammas också vilka subjektspositioner de i minoritet varande kvinnliga kyrkomötesledamöterna intog under debatterna, vilket kan ses som uttryck för en särskild form av synlighet, samt hur de förhöll sig till manliga anspråk på överordning. I ett avsnitt granskas vilka kvinnliga egenskaper som värdesattes och hur kvinnors argument för ett fortsatt exklusivt manligt prästämbete lyftes fram som särskilt tungt vägande. Avslutningsvis undersöks vilka kvinnliga egenskaper och förhållanden som problematiserades under debatterna.

Kvinnans annorlundaskap

Den synliga särarten

I studier av maskuliniteter uppmärksammas problemet med den manliga osynligheten. Män och manlighet är i många sammanhang för givet tagna normer som sällan synliggörs, än mindre problematiseras.¹⁴ Detta förhållande återspeglas, vilket tidigare visats, även i kyrkomötesdebatterna. Mannens särart och olikhet stod inte i centrum; det var istället kvinnan som synliggjordes, problematiserades och beskrevs som särskild, olik, annorlunda och egenartad.¹⁵ Förhållandet att manligheter var något osynligt och för givet taget, medan kvinnligheter var synliga och säregna, var inte begränsat till en svenskkyrklig kontext. Exempelvis beskrevs i ett inlägg vid kyrkomötet 1957, att Kyrkornas världsråd arbetade med frågan om kvinnans och mannens ställning i kyrkan, men främst skulle *kvinnans* – inte mannens – ställning och insatser i kyrkan utredas.¹⁶ Det förekom dock enstaka exempel på att både kvinnor och män beskrevs vara olika varandra, alltså resonemang där den manliga normen synliggjordes genom att mannen också tillskrevs kön och blev lika olik kvinnan som hon honom.

¹⁴ Sean Gill, "Christian Manliness Unmanned: Masculinity and Religion in Nineteenth- and Twentieth-Century Western Society", i *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*. Björn Krondorfer (red). London: SCM-Press, 2009, s. 306–318. Se även Britt-Marie Thurén, *Genusforskning: Frågor, villkor och utmaningar*. Stockholm: Vetenskapsrådet, 2003, och David Tjeder, "Maskulinum som problem: Genusforskningen om män." *Historisk Tidskrift* (S) 122, (2002): s. 481–493.

¹⁵ Det finns en omfattande litteratur om kvinnan som den andra, avvikande, särskilda och om kvinnligt och manligt som varandras motsatser, se exempelvis Simone de Beauvoir, *Det Andra Könet*. Stockholm: Norstedts Pocket, 2006.

¹⁶ Nils Karlström, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 24.

Historikern John Tosh har analyserat hur och inom vilka områden könsförväntningar begränsat kvinnors livsvillkor: "Key areas were the sexual division of labour, power relations within the family, the double standard of sexual conduct, and the exclusion of women from formal political institutions."¹⁷ Liknande ideal återspeglas i de konstruktioner av en respektabel femininitet som Callum G. Brown, också han historiker, visar i sina studier av sekulariseringen i England.¹⁸ Kvinnans religiositet var avgörande för att familjen skulle upprätthålla kristna traditioner; det var runt hennes fromhet hemmets fromhet organiserades.¹⁹ Brown ger ett anslående exempel på hur feminina stereotyper och förändringar påverkade rörlighet och frihet; det handlade om änglarnas feminisering och domestisering:

Until the 1790s, British art and prose portrayed the angel as masculine or, at most, bisexual – characteristically muscular, strong and even displaying male genitalia, and a free divine spirit inhabiting the chasms of sky and space. But by the early Victorian period angels were virtuously feminine in form and increasingly shown in domestic confinement, no longer free to fly. Woman had become divine, but an angel now confined to the house.²⁰

När änglarna bytte kön och blev kvinnor upphörde deras frihet att flyga. Historikern Barbara Welter har beskrivit de stereotypa kvinnliga ideal som utformades under 1800-talet, främst i en amerikansk kontext.²¹ Enligt dessa ideal skulle kvinnan vara from, asexuell, underordnad, beroende, skör och huslig. Liknande ideal återfinns i kyrkomötesdebatterna, där en idealiserad, from kvinnlighet ställdes mot en sekulariserad och självständig samtidskvinnlighet, som beskrevs bli allt mer maskuliniserad.

Yvonne Hirdmans modell för sär- och samartsdiskurser kan användas för att analysera hur kvinnors och mäns olikhet och likhet användes som argument i ämbetsdebatten. De som krävde kvinnors tillträde till prästämbetet kan sägas företräda en offensiv samarts- eller särartsdiskurs. Olika utgångspunkter kunde resultera i samma krav. En offensiv samart utgick från att kvinnor och män ska ha

¹⁷ Stefan Dudink, Karen Hagemann, och John Tosh (red.), *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*. Manchester: Manchester University Press, 2004, s. 44.

¹⁸ Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800–2000*. London and New York: Routledge, 2009.

¹⁹ *Ibid.*, s. 59 f. Browns beskrivning avser kvinnoideal under 1800-talet och framåt; ett brott sker sedan vid 1960-talet då förväntningarna på kvinnlig fromhet försvagades avsevärt.

²⁰ *Ibid.*, s. 58.

²¹ Barbara Welter, "The Cult of True Womanhood: 1820–1860." *American Quarterly*. Vol. 18, no. 2 (1966): s. 151–174. Welter använder begreppen piety, purity, submission och domesticity. Angående religionens roll när det gäller kvinnans relation till hemmet skriver Welter: "One reason religion was valued was that it did not take a woman away from her 'proper sphere,' her home. Unlike participation in other societies or movements, church work would not make her less domestic or submissive, less a True Woman.", s. 153. Welter visar också att religiositet var en så avgörande del av kvinnlighet, att en kvinna som var ateist inte uppfattades vara kvinna. En ateist var: "no woman, mother though she be.", s. 154.

samma rättigheter och att kön inte ska påverka en individs möjligheter. Den offensiva särarten utgick ifrån att kvinnor hade särskilda egenskaper som behövdes i kyrkan och som män inte kunde företräda. Möjligen skulle prästtjänster för kvinnor ha en särskild inriktning mot hem och sjukvård. Resonemanget bygger i sin förlängning på föreställningar om kvinnliga erfarenheter som universella och att en kvinna kunde företräda andra kvinnor, kanske till och med *alla* andra kvinnor. Detta var något en man inte förväntades kunna göra. Motsvarande resonemang om mannens egenart, hur kyrkan skulle värna mannens särskilda egenskaper eller möta hans särskilda behov förekom enbart vid ett tillfälle i kyrkomötesdebatterna.²²

Den defensiva samartslinjen förordade en särskild tjänst för kvinnor, med i huvudsak samma innehåll som prästtjänsten, men som inte skulle kallas prästtjänst. Möjligen skulle det inom denna tjänst också finnas begränsningar avseende sakramentsförvaltning. Denna mer försiktiga hållning kunde åberopa att det inte var något nytt som skulle inträda med en ny tjänst; det handlade istället om att utveckla något som redan fanns.²³ Den defensiva särarten handlade om att kvinnor behövdes i olika specialanpassade tjänster i kyrkan, för att driva frågor som var av särskild betydelse för kvinnor. Män saknade förutsättningar för att kunna uppfatta de behov som fanns; än mindre hade de tid att svara mot dessa behov.²⁴ Kyrkan borde anpassa olika arenor utifrån kvinnans speciella förutsättningar och inte kräva att kvinnan skulle anpassa sig efter mönster som var utformade för män. Till den defensiva särartsargumenteringen kan också argumenten om vikten av mödrarnas kristna fostran räknas: Ingen prästerlig insats kunde ersätta mödrarnas insatser i hemmen.

²² Erik Meurling förde ett sådant resonemang under kyrkomötesdebatten 1938, vilket kan förstås som ett uppmärksammande av att män skulle missgynnas om en särskild tjänst inrättades för kvinnor. Detta eftersom tidigare försök med särskilda kyrkliga lekmannatjänster för män, de så kallade pastorsdiakonerna, inte varit framgångsrika. Meurling menade också att det behövdes mer manlighet i kyrkan eftersom få män deltog i gudstjänster, i alla fall var detta förhållandet i Stockholm. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, ss. 16 och 18. Historikern Anna Prestjan har analyserat varför det manliga diakonatet var kontroversiellt och mötte starkt motstånd i diskussionerna under senare delen av 1800-talet: "Problemet med diakoner var att de liksom prästerna var män. Diakonen och hans uppgifter skulle på ett helt annat sätt än vad som var fallet med en diakonissa kunna komma att sammanblandas med prästen och dennes uppgifter, vilket hotade prästens position i den kyrkliga hierarkin. [...] Argumentationen *mot* manlig diakoni handlade alltså om att upprätthålla skillnader mellan prästmän och andra män." Anna Prestjan, *En korsfäst främling på jorden?: Prästmanlighet som problem*. 2008, s. 184.

²³ Så argumenterade exempelvis Manfred Björkquist 1938: "låt oss få denna tjänst, som delvis betyder endast ett fastare inorganiserande av och ett kyrkligt bemyndigande åt redan verksamma krafter." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 13.

²⁴ Se exempelvis biskop Edvard Rodhes resonemang om att prästerna behövde hjälp för att komma i kontakt med kvinnorörelsen: "Har prästen tid, krafter och förmåga att komma i kontakt med denna senare?". Rodhes slutsats blir att så inte är fallet, och att en kyrklig tjänst för kvinnor därför behövdes. *Ibid.*, s. 41.

Inläggen om att värna och bevara kvinnans särart var inte sällan konstruerade utan agent. Det framgår då inte vem eller vilken instans som ansvarade för att fatta beslut och hade makt att genomdriva en önskad förändring. Ett exempel på detta var när motionären Manfred Björkquist 1938, med anledning av den föreslagna kyrkliga tjänsten vädjade till kyrkomötet: "låt oss få" denna tjänst.²⁵ Han framförde alltså inte sitt önskemål som "vi har nu att fatta beslut" eller "nu ska vi bestämma". I några inlägg är det dock uttalat att det var kyrkan som skulle bära detta ansvar, då det samtida samhället uppgavs ha svikit kvinnan.

Särartens argument

Det finns alltså exempel på samtliga fyra ovan skisserade argumentationslinjer i kyrkomötesdebatterna, men särartsargumenten dominerade. Samma utgångspunkt kunde resultera i olika ståndpunkter i ämbetsfrågan. Så konstaterade prästen Erik Meurling 1938 att det rådde enighet mellan honom, Manfred Björkquist och utskottet om att manligt och kvinnligt var olika. Denna enighet förelåg, även om Meurling och Björkquist kom till helt olika slutsatser avseende det lämpliga med att utforma en kyrklig tjänst för kvinnor. Meurling kan sägas företräda en defensiv särart, medan Björkquist och utskottet företrädde mer av en defensiv samartssyn.

Ester Lutteman drev en defensiv särartsdiskurs och såg olikheten mellan män och kvinnor som ett avgörande argument för att skapa nya möjligheter för kvinnor att tjänstgöra i kyrkan. Hon beskrev traditionell könsuppdelning som primitiv och outvecklad. Samtidigt menade Lutteman att man och kvinna skulle stå sida vid sida, för att ge varandra det bästa utifrån sina olikheter. Det kan uppfattas som att män och kvinnor förväntades bidra med olika och könsspecifika gåvor. Lutteman beskrev sin ståndpunkt: "Jag tror, att livet självt ställer i dag dessa krav på oss för att vi å ömse håll skola kunna ge det bästa vi ha, utifrån, icke vår likhet, men vår olikhet. Ty jag tror på olikhetens betydelse i det stora sammanhanget, inte minst i Gudsrikets tjänst."²⁶ Vilka dessa olikheter var och hur de förväntades bidra till Gudsrikets tjänst, finns inte formulerat hos Lutteman. Det kan tolkas som att könsskillnaderna ansågs vara så självklara att de inte behövde utsägas. Inger Hammar har visat att kristen, svensk litteratur kring sekelskiftet beskrev att det pågick två parallella emancipationsprocesser; en sund och en osund.²⁷ Den sunnda skulle värna kvinnans kallelse, främst som moder, men samtidigt ge henne visst ökat tillträde till en offentlig arena. En osund emancipation riskerade att skada de skapelsegivna skillnaderna mellan män och kvinnor. Att betona könsskillnader kunde för Lutteman vara ett sätt att visa sitt avståndstagande från en osund emancipation och kanske också från sina tidigare mer långtgående krav på möjligheter för kvinnor att tjänstgöra i kyrkan. Lutteman, som

²⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 13.

²⁶ Ibid., s. 21.

²⁷ Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation". *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol 62, nr 2 (1996): s. 269–329.

hade varit en framträdande förespråkare för kvinnors tillträde till prästämbetet, kommenterade att hon fått många frågor om varför hon nu verkade vara mer anspråkslös och nöja sig med en annan kyrklig tjänst: "Det har under de veckor som motionen förelegat från åtskilliga håll sports, hur det kan komma sig, att vi, som när debatten kring dessa saker pågick för åtskilliga år tillbaka, stodo upp bakom det betydligt radikalare förslag, som då var framlagt och utarbetat av kunglig kommission, nu sätta våra namn under detta."²⁸ Lutteman hade alltså ändrat position från offensiv till defensiv särartsargumentation. Anledningen var inte att hon ändrat uppfattning i sakfrågan, men hon sade sig vara tacksam om hon kunde få använda sina gåvor och sin kallelse på något sätt: "utan att resa några som helst extrema krav."²⁹ Lutteman sade sig tillkännage den ståndpunkt hon "förnärvarande intager", vilket kanske var ett sätt att betona att hennes inställning kunde komma att ändras igen. Hennes förändrade position visar också på en förändrad situation: Det som var möjligt att driva som krav under 1920-talet framstod som "extrema krav" 1938.

Lutteman förde också ett resonemang om kallelser: "När tiden mognar för nya ting, samla sig i regel alltid yttre faktorer och inre tvång till en enhet."³⁰ Det inre tvånget översatte Lutteman till kallelsemedvetande och betonade vikten av att denna inre kallelse fick en yttre, kyrklig bekräftelse. Detta kan vara ett uttryck för Luthers syn på kallelsens tvåfaldighet: *vocatio mediata* och *vocatio immediata*. Luther menade att Guds direkta kallelse, *vocatio mediata*, upphörde i och med apostlarna: "Seitdem hat Gott augfehört, unmittelbar zu berufen."³¹ Men också *vocatio immediata*; den indirekta kallelsen, kallelsen från församlingen – eller från en person, verksam i kyrkliga sammanhang är en *vocatio divina*. Denna kallelse är en yttre kallelse: *vocatio externa*. Luther menar att en inre kallelse inte ensam är nog, den yttre krävs också.³² Tolkat, enligt Luthers kallelsebegrepp, menade Lutteman att *vocatio interna* redan förelåg hos en rad kvinnor, också hos henne själv sedan lång tid, medan *vocatio externa* saknades. Hon undrade också vad de kyrkliga representanterna ville göra med dessa kvinnor som upplevde sig kallade till kyrklig tjänst, men inte till diakoni.³³

Erik Ljung yttrade sig över Carl Thöléns anförande, där denne talat om olikheter mellan män och kvinnor. Ljung framhöll att man kunde vända på Thöléns argumentation: "förefinnas verkligen sådana olikheter mellan man och kvinna i deras natur, måste det vara av behovet synnerligen påkallat, att man har kvinnliga själasörjare för kvinnorna och manliga för männen. Jag vill för min del icke draga en

²⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 21.

²⁹ Ibid. Det radikala förslaget Lutteman talade om framställdes i SOU 1923:22, där föreslogs att kvinnor skulle få behörighet att inneha statliga tjänster, också prästtjänst.

³⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 21.

³¹ Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, s. 145.

³² Luther betonar den andliga betydelsen av den yttre kallelsen för prästen. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, s. 165.

³³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 21.

sådan slutsats, men jag har velat påpeka svagheten i det av herr Thölén anförda argumentet.”³⁴ Sven Svenaeus uttryckte sitt stöd för en utredning om en kvinnlig tjänst i kyrkan, och hänvisade till att alla nog delade hans uppfattning i denna fråga: ”Ingen torde väl ha något att invända emot en utredning, som blott och bart klarlägger, var kvinnan genom sina särskilda gåvor skulle kunna tjäna kyrkan och huru möjlighet därtill skulle kunna beredas henne.”³⁵ Genom att hänvisa till att ingen torde ha något att invända framställde Svenaeus sin uppfattning som allmänt accepterad, normerande och invändningsfri. Vilken aktör som skulle bereda kvinnan möjligheter, alltså ett maktperspektiv, döljs av satsens konstruktion där en utredning nominaliserats till en självständig aktör. Fokus hamnade på kvinnan, de personer som genom att utreda skulle komma att kunna fatta avgörande beslut är osynliga. Den önskade utredningens uppdrag framställdes som tydligt avgränsat och villkorat; den skulle blott och bart klarlägga var kvinnan skulle kunna tjänstgöra. Svenaeus varierade senare i sitt anförande kvinnans ”särskilda” gåvor till att bli ”säregna” gåvor, utan att precisera vari dessa gåvor bestod.³⁶

Ernst Enochsson lyfte fram kvinnans insatser inom förkunnelse, undervisning och själavård och betonade att kvinnan hade en ”särskild nådegåva” som förkunnare.³⁷ Han höll också fram kvinnors ”särskilda gåva” inom området själavård: ”Det blir alltmera uppenbart att kvinnan har en naturlig fallenhet för denna uppgift. Särskilt måste hon anses besitta en särskild gåva att leva sig in i och förstå andra kvinnors själsliga konflikter.”³⁸ Kvinnans särskildhet betonades här på flera olika sätt; att vara särskild betyder inte något om det inte finns något normalt, allmänt och icke-särskilt som det särskilda avtecknas mot. Kvinnans fallenhet för själavård beskrevs också vara naturlig. Ur diskursanalys synpunkt bör förekomsten av ordet ”naturlig” föranleda uppmärksamhet. Norman Fairclough menar att vissa diskurser är mer ideologiska än andra, i den betydelsen att de bidrar till att upprätthålla olika maktförhållanden genom att dölja dem.³⁹ Det som är naturligt tenderar att bli osynligt och så självklart och nödvändigt att det inte längre förefaller kunna förhålla sig på något annat sätt än det gör. Att kvinnans själavårdsfallenhet behövde förstärkas, genom att den också uppgavs vara naturlig, visar snarare på att den kanske inte var så helt naturlig och allmänt accepterad.

Biskop Arvid Runestam beskrev på liknande sätt att kvinnor kunde ha en ”mångfald av ömtåliga problem” som i många fall endast kan berättas inför en person av samma kön och med likartade problem. I sammanhanget problematiserade Runestam de erotiska inslag som kunde uppkomma i själavården mellan man och kvinna. Dessa erotiska inslag utgjorde, enligt Runestam, ”en av själavårdens största

³⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 27.

³⁵ Ibid., s. 34 f.

³⁶ Ibid., s. 35.

³⁷ Ibid., s. 54. Ernst Enochsson (1891–1949) var domprost i Västerås stift.

³⁸ Ibid.

³⁹ Norman Fairclough. *Language and Power*. London: Longman, 1989, s. 91.

riskerna.”⁴⁰ Problematiken, med dess för givet tagna heteroerotiska preferens, lyftes inte fram vid något annat tillfälle under debatterna. Tvärtom anfördes att exempelvis manliga fängelsepräster var viktiga förebilder för intagna kvinnor, genom att visa på att det också fanns ”renhjärtade” män.⁴¹

Olikheterna betonades 1938, men var vagt beskrivna och det var främst kvinnans olikhet som lyftes fram. Kyrkans roll för att värna kvinnans olikhet problematiserades inte, inte heller framställdes de skapelsegivna skillnaderna mellan man och kvinna som hotade, även om en utveckling åt det hållet fanns antydd.⁴²

Bilden var annorlunda 1957. Justitieminister Ingvar Lindell framhöll att hans önskan om att kvinnor skulle kunna bli präster tog sin utgångspunkt i att kvinnor kunde bidra med särskilda förmågor: ”Jag är nämligen övertygad om att det kvinnliga psyket särskilt väl lämpar sig för själavård och förkunnelse.”⁴³ Värt att notera är att sakramentsförvaltning inte ingick i de prästerliga uppgifter som det kvinnliga psyket uppgavs vara särskilt lämpat för. Själavården nämndes också före förkunnelsen, vilket kan vara ett uttryck för att den senare fortfarande uppfattades vara en mer kontroversiell fråga än själavården. Också i uppdelningen själavård/förkunnelse ryms aspekter avseende vad som är privat och vad som är offentligt. Att förkunnelsen var ifrågasatt hade inte enbart att göra med de i kyrkomötesdebatterna förekommande hänvisningarna till några av Pauli brev: Också förkunnelsens offentlighet anfördes som argument. Att sakramentsförvaltningen inte alls omtalades i Lindells anförande, kan vara ett sätt undvika att i plenum lyfta fram de prästerliga uppgifter kring vilka det rådde särskilt stor oenighet.

En förespråkare för kvinnors tillträde till prästämbetet menade att annorlundska-skapet – särarten, här offensivt driven – var en anledning till behovet av kvinnliga präster: ”Enligt skapelseordningen, som det nu så ofta och förnumstigt talas om, är kvinnan ju *annorlunda* än mannen. Och fördenskull, sägs det, kan hon inte bli präst. Jo, just därför!”⁴⁴ Göransson förtydligade varför de kvinnliga prästerna behövdes: ”för att komplettera mannen i hans prästerliga gärning, för att med Guds ord kunna tränga fram dit, där mannen kanske har misslyckats. En kvinna bör ju, bl.a. bättre kunna förstå en annan kvinna i en svår situation, än en man kan göra.”⁴⁵

Sven Lampers, som motsatte sig kvinnliga präster, anförde istället kvinnans frihet från hierarkiskt tänkande som en möjlighet, och indirekt som något som skilde kvinnor från män: ”Kvinnorna har så gjort den största insatsen i evangelii tjänst i vårt land. [...] Denna insats hade kvinnorna kanske inte kunnat göra, om de varit insnörda

⁴⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 58.

⁴¹ Torsten Ysander, *ibid.*, s. 37. Men inte heller den kvinnliga vänskapen var helt utan risker. Torsten Ysander varnar för saken i samma anförande.

⁴² I påståendet: ”Jag vill endast säga, att kvinnan ännu icke har blivit genus neutrum”, framkommer att en förändring uppfattades pågå. Carl Thölén, *ibid.*, s. 24.

⁴³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 7.

⁴⁴ Carl Ernst Göransson, *ibid.*, s. 14.

⁴⁵ *Ibid.*

i detta hierarkiska tänkande: jag kan tjäna Herrens sak riktigast endast genom att bli präst.”⁴⁶ De kyrkliga hierarkier som män organiserades i kunde verka hindrande för kvinnors kristna insatser. Sven Danell menade att samhället inte tagit konsekvenserna av olikheten mellan man och kvinna, bara av likheten. Han hänvisade till en artikelserie i pressen, där en rad representanter för kvinnosaken uttryckt besvikelse ”över att samhället erbjuder kvinnorna befattningar och tjänster, tillskapade för män.”⁴⁷ Inte bara de kyrkliga hierarkierna riskerade snöra in kvinnor; också samhället utsattes, enligt Danell, för kritik för att inte tillräckligt ta hänsyn till olikheten.

Ivar Hylander betonade 1958 att Nya testamentet värnade: ”kvinnans fulla jämbördighet med mannen i rent personligt och religiöst hänseende i förening med en stark känsla för kvinnans naturliga egenart och för vikten av att denna ej utplånas utan aktsamt bevaras.”⁴⁸ I Hylanders inlägg ställdes utplåning mot bevarande och kvinnans egenart beskrevs vara samtidigt naturlig och värnad av Nya testamentets starka känsla för denna egenart. Även här saknas agent: Det framgår inte vem eller vilken instans som har förmåga och makt att utplåna eller bevara. Liksom i tidigare exempel finns anledning att uppmärksamma att kvinnans egenart beskrivs vara naturlig samtidigt som den behövde värnas så att den inte utplånades.

Hylanders resonemang rymde en direkt uttalad oro för att kvinnor skulle bli som män. Flera talare menade att den utvecklingen redan gått för långt och att det var kyrkans uppdrag och ansvar att värna kvinnans skapelsegivna särart. Ett annat exempel återfinns hos Anna Ronnebäck, som dock bemötte denna uttalade oro:

Vi är ju ändå olika – flera talare från nej-sidan har utvecklat stor vältalighet för att betona detta, och jag instämmer med dem, men jag protesterar samtidigt mot det påstående som ofta hörs, att vi kvinnor skulle sträva att efterlikna männen. Det är inte så. Våra tankar går inte alltid i samma banor, vi känner och reagerar inte på samma sätt, och våra erfarenheter av livet blir därför med nödvändighet olika.⁴⁹

Ronnebäck menade att det var inkonsekvent ”när man å ena sidan talar så vältaligt om mäns och kvinnors olikhet men ej förstår att denna olikhet måste få komma till uttryck i förkunnelse och själavård.”⁵⁰ Med Hirdmans begrepp använde Ronnebäck en offensiv särartsretorik, enligt vilken kvinnors olikhet utgjorde argument för tillträde till en kyrklig arena.

Flera företrädare delade Ronnebäckes uppfattning att män och kvinnor var olika och att dessa olikheter borde komma till uttryck genom tillgång till olika tjänster i kyrkan. När möjligheter till differentierade tjänster inte fanns eller förbereddes föranledde detta kritik. En ledamot kommenterade 1958 att det fanns ganska få specialtjänster i kyrkan, även om det skulle behövas flera sådana: ”Det talas rätt mycket om

⁴⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5 s. 74.

⁴⁷ Ibid., s. 86.

⁴⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 7.

⁴⁹ Ibid., s. 85.

⁵⁰ Ibid.

specialtjänster, där kvinnornas särskilda utrustning skulle komma till sin rätt.”⁵¹ Här förutsattes att kvinnors särart skulle komma bäst till uttryck om de bereddes särskilda tjänster. I sammanhanget förekom exempel som präster för hem och sjukhuspräster, alltså präster som kan beskrivas röra sig i sammanhang som är något mindre offentliga.⁵² Särartstänkandet föranledde alltså kritik mot att olikheten inte tydligt kunde komma till uttryck i kyrkans tjänster samt uttalad oro för minskade könsskillnader. Den första av dessa två invändningar förekom redan 1938, den andra trädde fram tydligt både 1957 och 1958 då oron för kvinnans maskulinisering återkom i flera debattinlägg.

En del av de invändningar som riktats mot propositionen 1957 om att öppna prästämbetet för kvinnor, handlade om att förslaget utgick från ett abstrakt likhetsideal med rötter i 1700-talets naturrättstänkande.⁵³ Teologen Ragnar Bring bemötte denna kritik: ”När en gång sådant avlägsnats, som känts kränkande, står vägen öppen för försöket att finna en differentiering, som gör att det egenartade i kvinnans läggning kan komma till sin rätt.”⁵⁴ Bring uttryckte också en förhoppning om att en differentiering skulle bli möjlig för att ”tillvarata kvinnans *särskilda* arbetsmöjligheter såväl i prästtjänst – om nu beslutet blir, att hon får tillträde till denna – som i kvinnlig lekmannatjänst.”⁵⁵ Bring talade också om kyrkans särskilda ansvar och att kyrkan bättre borde tagit vara på ”kvinnans särskilda läggning och begåvning”, men att kyrkan länge hade brustit i detta avseende. Hans resonemang är ett exempel på ovan angivna kritik mot att det inte fanns särskilda tjänster avpassade för kvinnor och samtidigt ett exempel på önskemål om en isärhållande praktik.⁵⁶

Det riktades också kritik mot särartsdiskursen. Tidningsmannen Stefan Oljelund ifrågasatte talet om könsolikhet och att man betonade kvinnans beroende av mannen:

denna könsolikhet ligger på ett plan som angår endast dem själva och de moralbud de följer men inte kvinnans ställning i samhället. Därmed menar jag, att det mycket väl kan vara en lärd kvinna som har en olärd man och som ändå känner behov av mannen såsom stöd, men motsatsen kan också göra sig gällande: han behöver henne också i högsta grad som stöd.⁵⁷

Oljelunds anförande är ett exempel på en särartsdiskurs och synliggjorde att en man kunde behöva en kvinna som stöd och att omvända könshierarkier, här avseende bildning, var möjliga. Detta gjorde det till ett av få normkritiska – och norm-

⁵¹ Sven Solén, Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 102.

⁵² Fredrik Brosché och Hans Clemens Caesarius Cavallin, *Manssamhällets försvarare – eller skapelsens?: Studier och tankar kring frågan om kvinnan hos Paulus och Luther – i gammal och ny gnosticism*. Uppsala: Pro Veritate, 1982.

⁵³ Denna kritik framförde bl.a. Anders Nygren, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 57.

⁵⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 107.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 35.

synliggörande – inlägg under kyrkomötesdebatterna.

Det drogs alltså olika slutsatser angående vilka konsekvenser olikheten mellan män och kvinnor borde få. Vissa menade att särarten skulle manifesteras i fortsatt könsuppdelade uppgifter i kyrkan, andra att särarten krävde att både kvinnor och män skulle få tillgång till exempelvis själasörjare av samma kön.

Särarten i sig beskrevs inte vara en garant för bevarandet av densamma. Ingen debattör förde resonemang om att män och kvinnor var så olika att könsskillnaderna rimligen skulle kvarstå, oavsett om män och kvinnor utförde samma eller olika sysslor.⁵⁸ Om de skapelsegivna könsskillnaderna var så genomgripande behövde de knappast värnas aktivt av Svenska kyrkan utan skulle finnas kvar ändå, även om yttre villkor skulle bli mer lika för män och kvinnor. Men det argumentet förekom inte; istället uttrycktes gång på gång oro för kvinnans maskulinisering, inte för mannens feminisering. Detta förhållande utgör ett tydligt exempel på att den kvinnliga, könade synligheten skymde en manlig norm och att mannen sällan synliggjordes som just man.

Bunden av naturordningen

Den kvinnliga särarten knöts ofta till kroppen och till en av Gud i skapelsen nedlagd ordning. Raewyn Connell beskriver att biologin kallas in som förklaringsmodell när religionen inte längre räcker för att motivera manliga privilegier.⁵⁹ Att kvinnans biologi anfördes, både för och emot ett tillträde till prästämbetet, kan alltså tänkas utgöra ett tecken på att de teologiska argumenten inte själva var tillräckligt bärkraftiga för att motivera hållningen i ämbetsfrågan. Teologerna behövde alltså hämta förstärkning från ytterligare en diskurs: den medicinska. Teologen Johanna Gustafsson har uppmärksammat att medicinsk expertis kallades in för att bekräfta kristna normer rörande sexualetik under mellankrigstiden.⁶⁰

Idéhistorikern Karin Johannisson beskriver att 1800-talets framväxande medicinska vetenskap såg kvinnan som olämplig för den offentliga arenan, då hon var "styrd av sitt underliv och könsspecifika, fragila nerv- och själssystem".⁶¹ Johannisson återger en rad fysiska lidanden som hotade den kvinna som sökte sig till andra uppgifter än hem- och moderskall: "Den kvinna som trots varningsropen insisterade på tillträde till den

⁵⁸ Möjligen finns en ansats till detta resonemang hos Herbert Olsson när denne 1957 för följande resonemang: "När en tjänst eller ett ämbete, som innehafts av en man, sedan övertas av en kvinna och därefter åter av en man, innebär detta en likhet i uppgiften. Men samtidigt består olikheten, att mannen är man och kvinnan kvinna. Denna olikhet gör sig gällande i hela systemet av yrken och uppgifter i det moderna samhället." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 127.

⁵⁹ Raewyn Connell, *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 2005.

⁶⁰ Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*. Diss., Lunds universitet, 2001, s. 120 f.

⁶¹ Karin Johannisson, *Den mörka kontinenten: Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*. Stockholm: Norstedt, 1994, s. 28.

offentliga scenen, förverkade sin kvinnoidentitet och förvandlades med biologisk logik till hermafrodit, en mankvinna, ett tredje kön.”⁶²

Litteratursociologen Bertil Björkenlid har studerat hur kvinnors emancipatoriska strävanden under tidigt 1900-tal kunde mötas med resonemang om att de skulle upphöra vara kvinnor och förvandlas till ett tredje kön.⁶³ I en populär roman med namnet *Det tredje könet*, talades om ”dessa urvattnade manliga själar i smaklösa kvinnohöljen, hvilka satt en omotiverad stolthet i att hafva dödat kvinnans längtan inom sig”.⁶⁴ Kvinnor som strävade efter att få tillträde till manliga arenor och privilegier, exempelvis högre utbildning och rösträtt, beskrevs som mindre kvinnliga eller direkt maskulina, också i kyrkliga sammanhang.⁶⁵

Liknande resonemang förekom i flera inlägg under kyrkomötesdebatterna. Exempelvis framhöll 1938 Carl Thölén att man och kvinna var skapade ”var efter sin art”, men:

Kvinnan är på helt annat sätt bunden av naturordningen, än vad mannen är. Jag vill här icke närmare exemplifiera, det skulle annars vara mycket lätt. Jag vill endast säga, att kvinnan ännu icke har blivit genus neutrum, och att detta har med sig åtskilliga konsekvenser, som man måste betänka, innan man går in för det kvinnliga prästämbetet.⁶⁶

Thölén avstod från att ge exempel på kvinnans bundenhet av naturordningen, men ett antagande är att han avsåg reproduktiva funktioner. Att kvinnan ännu icke blivit *genus neutrum* innebar att hon fortfarande var *genus femininum*, vilket av Thölén ansågs utgöra ett hinder för innehav av prästämbetet. Byggt på ett dikotomt tänkande, där maskulinum och femininum konstrueras som varandras motsatser, utgör då maskulinum en självklar förutsättning för ämbete, neutrum skulle kunna vara en

⁶² Karin Johannisson, *Den mörka kontinenten: Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*. Stockholm: Norstedt, 1994, s. 29.

⁶³ Bertil Björkenlid, *Kvinnokrav i manssamhälle. Rösträttskvinnorna och deras metoder som opinionsbildare och påtryckargrupp i Sverige 1902–1921*. Diss., Uppsala universitet, 1982.

⁶⁴ Ernst von Wolzogen, *Das dritte Geschlecht: Roman*. Berlin: Eckstein. Romanen utkom på tyska 1889. Samma år utkom den i svensk översättning. Enligt Björkenlid utkom romanen i en andra upplaga på svenska 1911, i nyöversättning 1913 och en andra upplaga av nyöversättningen utgavs 1924. Björkenlid beskriver detta: ”Utgivningen framstår närmast som ett led i en ideologisk mobilisering mot kvinnorörelsen.”, Bertil Björkenlid, *Kvinnokrav i manssamhälle. Rösträttskvinnorna och deras metoder som opinionsbildare och påtryckargrupp i Sverige 1902–1921*. Diss., Uppsala universitet, 1982, s. 15.

⁶⁵ Exempelvis uttalade sig prästen Henrik Ringius i *Göteborgs Stifts-Tidning* angående frågan om rösträtt för kvinnor. Kvinnorna borde inte ”engagera sig djupare i politiken för att inte löpa rösträttskvinnans risk att förvandlas till 'ett monstrum horrendum', ett slags 'mänskligt neutrum', som varken kunde fylla kvinnans eller mannens uppgift.” Citerat från Björkenlid, *Kvinnokrav i manssamhälle*, s. 18. Ringius uttalande uppmärksammas också av Inger Hammar i ”Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation”. *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol 62, nr 2 (1996): s. 311.

⁶⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 24.

möjlig position medan femininum utgjorde ett hinder, med hänvisning till naturordningen. Med uttrycket "ännu icke" antyds en pågående förskjutning, där genus femininum närmade sig genus neutrum – inte genus maskulinum – utan ett tredje kön; ett kön utan kön.⁶⁷

Om det fanns något i själva utövandet av prästämbetet som försvårades av kvinnans bundenhet till naturordningen framgick inte av Thöléns inlägg. Också vid kyrkomötet 1957 lyftes fysiska könsskillnader fram, återigen var det kvinnan som var olik mannen. Gunnar Nilsson menade att prästtjänst borde passa kvinnan bättre än vissa andra tjänster som nu stod öppna för henne: "Jag tänker t.ex. på polistjänsten, som nu också står kvinnan till buds, trots att hon väl i sådan tjänst måste anses vara i viss mån handikappad på grund av sin rent fysiska utrustning."⁶⁸ Prästtjänsten framställdes här som bättre lämpad för kvinnor, än de mer fysiskt krävande uppgifter poliser och militärer utförde. Gustaf Fahlander kritiserade de ofta påtalade biologiska argumenten om kvinnors naturbundenhet. Han berättade ett konstruerat exempel, enligt vilket kvinnan var olämplig som präst på grund av att hon kunde vara indisponerad av att hon ammade. I exemplet kunde en präst inte åta sig ett akut själavårdssamtal som rymde en suicidalproblematik, på grund av att hon först skulle amma: "Om mannen däremot hade ringt upp en manlig präst och denne kanske sagt, att han på grund av influensa inte hade möjlighet att komma ur sängen på några dagar, så skulle naturligtvis, eftersom det var ett legalt skäl, vederbörande person så att säga uppskjuta skjutandet under dessa dagar."⁶⁹ Fahlander betecknade detta som ett "horribelt argument" som används för att förklara en "sjuk sak".⁷⁰ Den manliga naturbundenheten var här knuten till sjukdom, medan den kvinnliga hade sin grund i reproduktiva funktioner; för den suicidala personen blev effekten den samma.

⁶⁷ Här kan uppmärksammas att personer med oklar könsidentitet under antiken räknades som män: "the later Roman cultural tradition quite straightforwardly ignored the female aspect of hermaphrodites and subsumed them within the category of males, assigning to them a male identity and masculine status based presumably on the visibility of the male genitals." Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, s. 23. Thölén talade om kvinnans pågående förvandling till neutrum, i senare kyrkomötesdebatter hade denna övergått till maskulinisering, vilket alltså följer en slags antik logik: den som inte har en tydlig kvinnlig könsidentitet räknas som man.

⁶⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 66. I jämförelse mellan polis och präst sägs indirekt att prästyrket inte ställer sådana fysiska krav att det är olämpligt för kvinnor. Den typen av invändningar har framförts, bland annat när det gäller röstresurser och möjligheten att göra sig hörd i kyrkorummet. Inger Hagman. *Mot halva makten, elva historiska essäer om kvinnors strategier och mäns motstånd: Rapport till utredningen om fördelningen av ekonomisk makt och ekonomiska resurser mellan kvinnor och män*. SOU-1997:113. Magda Wollters uppfattning i frågan refereras på s. 150. Se också Magda Wollter, *Annorlunda: Några tankar om kvinnligt prästämbete och andra kvinnofrågor inom kyrkan*. Stockholm: Diakonistyr., 1957.

⁶⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 88.

⁷⁰ Ibid.

Hilding Lillieroth menade att skillnaderna mellan könen påverkade kvinnans möjligheter till insatser som exempelvis polis eller militär: "Kvinnans såväl fysiska som psykiska utrustning är inte sämre än mannens men olika mannens."⁷¹ Även här var det kvinnan som var olik mannen, inte mannen som var olik kvinnan. Avseende prästämbetet exemplifierade inte heller Lillieroth vad det var i kvinnans utrustning som gjorde henne olämplig som präst. Att prästens arbetsuppgifter skulle räknas som särskilt fysiskt krävande, framgår inte av hans anförande. Men Lillieroth reflekterade kring ämbetets offentlighet, vilket enligt honom skulle komma att omöjliggöra för kvinnor att möta de krav som restes av hem och familj. Det var alltså konflikten mellan offentligt och privat som här utgjorde ett argument mot kvinnor i prästämbetet. Inger Hammar har, i tidigare anförda arbeten, visat att frågan om offentlighet och kön i en allmän svensk kontext var komplex och styrdes av hustavlan in på 1800-talet. I en kyrklig kontext, som ett kyrkomöte, förefaller dessa föreställningar ha funnits kvar betydligt längre.⁷² Hammar lyfter fram att en kvinna som uppträdde i det offentliga rummet inte bara riskerade att bryta mot de skapelsegivna rollerna, utan också en annan problematik rymdes: "Medan den offentlige mannen under 1800-talet var en i staten aktad man, framstod den offentliga kvinnan som liktydig med en prostituerad."⁷³ Genom att betona hur offentligt prästämbetet var, förstärktes uttrycket för hur olämpligt det var för kvinnor att utöva detta ämbete. Också andra offentliga uppdrag som kunde innehas av kvinnor kritiserades kanske här indirekt av Lillieroth. Hans kritik kan exempelvis ha omfattat de i minoritet varande kvinnliga ledamöternas insatser vid kyrkomötet det aktuella året. Båda dessa ledamöter talade ju på en offentlig maktarena, i frågan om huruvida kvinnor *borde* tala på en offentlig maktarena; den kyrkliga.⁷⁴

Lillieroths polarisering mellan offentlighet och hem förekom också i resonemang om att ett fåtal kvinnliga präster inte kunde ersätta det alla mödrar utförde av kristen fostran i hemmen. Kvinnans insatser för kyrkan – utförda i hemmet – uppfattades alltså vara av väsentligt större betydelse och omfattning än hennes eventuella framtida offentliga insatser. Samme ledamot kommenterade den kritik som riktats mot män, avseende deras önskemål om kvinnors arbetsinsatser: "Det säges ironiskt, att mannen endast vill ha kvinnan till hemslavinna och barnaföderska, som om det inte skulle vara den allra största och viktigaste uppgift att förestå hem och föda och fostra barn."⁷⁵

⁷¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 84.

⁷² Den nämns, om än med ett annat uttryck, som den "förkättrade s.k. Husbondetanken i Efesierbrevet 5 och andra ställen", i ett anförande av Engelbert Byström, *ibid.*, s. 77 f.

⁷³ Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation". *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol. 62 nr. 2 (1996): s. 271.

⁷⁴ Av 100 ledamöter var 98 män vid kyrkomötet 1957. De två ledamöter som var kvinnor höll anföranden i frågan.

⁷⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 83. Kvinnans roll som fostrare värderades inte enbart i de kyrkliga kretsarna: "Den betonades oberoende av om modern skulle uppfostra barnen i den rätta religiösa tron, till goda socialister eller till fredliga medborgare." Charlotte

Inlägget kan uppfattas vara ett försvar av dessa manliga önskemål. Det män ville, enligt Lillieroth, var att kvinnor skulle fortsätta utföra viktiga och skapelsegivna insatser. Genom att önska att kvinnan upprätthöll sin uppgift som maka och mor försökte männen upprätthålla skapelseordningen, när denna var hotad. Annorlunda formulerat hotades skapelsen om kvinnor inte längre ville förestå hem och föda och fostra barn, utan istället intränga på manliga arenor.⁷⁶

Också Herbert Olsson talade om skillnaderna mellan könen och menade att den bestående skillnaden var "att mannen är man och kvinnan är kvinna."⁷⁷ Olsson betonade att frågan var komplex och försäkrade särskilt att han inte hyste någon uppfattning om att det fanns en kvinnlig orenhet.⁷⁸ Han utvecklade sedan sitt resonemang om det han kallade "könsbestämtheten":

Det är uppenbart att både man och kvinna är könsbestämda, mannen lika väl som kvinnan, men ändå kan vi säga att kvinnan på ett sätt är mer könsbestämmd än mannen – vi behöver bara tänka på vad det innebär i fysiologiskt, biologiskt och psykologiskt

Tornbjer, *Den nationella modern: Moderskap i konstruktioner av svensk nationell gemenskap under 1900-talets första hälft*. Diss., Lunds universitet, 2002, s. 248 f.

⁷⁶ En liknande argumentation lyfts fram i Fredrik Brosché och Hans Clemens Caesarius Cavallin, *Manssamhällets försvarare – eller skapelsens?: Studier och tankar kring frågan om kvinnan hos Paulus och Luther – i gammal och ny gnosticism*. Uppsala: Pro Veritate, 1982.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 127.

⁷⁸ Orenhet som en ickefråga berördes av biskop Torsten Ysander 1938 och av biskop John Cullberg under kyrkomötet 1957. Ysander, som inte tog tydligt ställning i ämbetsfrågan, betonade att hans hållning berodde på praktiska invändningar och inte på "några sagomotiv om kvinnlig renhet." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 36. Anledningen till Cullbergs uttalande var att frågan lyfts i ett dokument från 20 kvinnoföreningar, i vilket anfördes att det bakom motståndet mot kvinnliga präster doldes just tankar om orenhet. Angående dessa orenhetsargument betonade Cullberg att sådana inte förekommit under utskottets överläggningar. Cullberg såg det också som angeläget att dessa felaktiga uppgifter "allvarligt och kraftfullt" dementerades. Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 8. En översikt över orenhetsfrågor i ett liturgiskt sammanhang ges i Teresa Berger, *Gender Differences and the Making of Liturgical History Lifting a Veil on Liturgy's past*. Farnham: Ashgate, 2011. Kapitel 5, "Precense at Worship: Bodily Flows as Liturgical Impediments", s. 95–126. Angående kroppsvätskors inflytande över kvinnors och mäns gudstjänstdeltagande: "Gender differences obviously play a fundamental role here. For women, bodily flows with profound consequences for liturgical participation were those of menstruation and of birthing. For men, nocturnal emissions were of particular concern. For both women and men, sexual relations were disciplined in a number of ways in relation to attendance at worship.", s. 97. Eilberg-Schwartz ser en förklaring till att fler orenhetsföreskrifter utvecklades för kvinnor än för män i mäns relation till en manlig Gud: "By removing women, Israelite men were able to come closer to God. But that intimacy involved risks: feminization, loss of manhood, and perhaps even death." Howard Eilberg-Schwartz, "Unmanning Israel", i *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*. Björn Krondorfer (red.), s. 173. London: SCM Press, 2009.

avseende att vara mor, och detta är inte bara en fråga om havandeskapet, utan en fråga om kvinnans förhållande till barnen under hela uppväxtåldern.⁷⁹

Mannen var alltså mindre könsbestämd än kvinnan, enligt Olsson, som tydligare än Thölén och Lillieroth beskrev vari han uppfattade denna könsbestämmdhet bestå. Också den klassiska dikotomin aktiv/passiv fanns med i Olssons anförande om skillnaderna mellan man och kvinna: "I själva könsförhållandet kan ju mannen sägas utmärkas av större aktivitet än kvinnan och att kvinnan är mer passiv."⁸⁰ Detta gällde i många sammanhang och kvinnans mer återhållsamma hållning kunde få olika negativa konsekvenser för henne. Men Olsson exemplifierade också med vissa undantag:

denna återhållsamhet kan verka lamslående på kvinnan i hennes verksamhet. Här stöter vi på den omständigheten, att det har funnits kvinnor som utmärkt sig för en sällsynt genialitet och som kunnat utföra en enastående verksamhet i vissa sammanhang men som likväl därunder på ett egenartat sätt har bevarat sin kvinnlighet och därigenom också på ett särskilt sätt verkat förtrollande på människor. Jag kan som ett exempel nämna jungfrun av Orléans, Jeanne d'Arc.⁸¹

Genom att framhålla att den kvinnliga genialiteten "likväl" och "på ett egenartat sätt" skett under bevarandet av kvinnlighet, markerades det förvånande och ovanliga i företeelsen. Begreppen "kvinnlighet" och "geni" kan här uppfattas vara konstruerade som varandras motsatser. Ett omvänt resonemang, där män lyckats bevara sin manlighet samtidigt som de visat en sällsynt genialitet hade framstått som egendomligt. Genialiteten är i inlägget manligt könsmärkt; att det kvinnliga geniet är det avvikande blir än tydligare när det manliga geniet inte finns uttalat utan är norm.⁸² Som en kontrast mot det kvinnliga geniet, som bevarade sin kvinnlighet, fanns i Olssons anförande reflektioner kring den ogifta förvärvsarbetande kvinnan.⁸³ Denna hade, under sina mer triviala förhållanden på arbetsplatsen, svårt att bevara sin kvinnlighet. Avståndet mellan den ogifta kvinnan och det kvinnliga geniet, avseende deras möjligheter att i olika situationer bevara sin kvinnlighet, framstod i detta anförande som betydande. Olsson berörde också sexualmystik och satte in denna i ett

⁷⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 128.

⁸⁰ Ibid., s. 129.

⁸¹ Ibid.

⁸² Inger Hammar har visat att liknande resonemang fördes under senare delen av 1800-talet. Ett exempel finns i en spridd skrift om vilka kvinnans uppgifter var. Där genialitet förekom, var den ett förpliktigande undantag: "Har skaparen undantagsvis – och detta har både varit och kan blifva förhållandet – hos vissa kvinnor 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." Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation". *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol. 62 nr. 2 (1996): s. 299. Skriften Hammar hänvisar till är utgiven i Norge av det tidigare statsrådet Nils Hertzberg, *Kvindens kald, uddannelse og gjerning*. Kristiania: Cammermeyer, 1887. Den översattes till svenska under titeln *Kvinnans kallelse och uppfostran*. Stockholm: Norstedts, 1888.

⁸³ Herbert Olsson, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 127.

samartsdiskurs. Sexualmystiken var enligt honom en företeelse som: "ger uttryck åt en inställning som utmärker många människor, nämligen upplevandet av det sexuella såsom något slags kraft som rycker människan med sig och samtidigt ger henne ett slags befrielse."⁸⁴ Olsson kommenterade vidare något han uppfattade vara märkligt. Det handlade om samtidens syn på sexualitet och han beskrev att det fanns en tendens:

i nutiden som gör sig gällande t.ex. i yrkeslivet och som starkt betonar likheten mellan man och kvinna, å andra sidan det sexuellt fysiologiska området, som accentueras starkare än någonsin. Dessa två ting stå emellertid i samband med varandra, ty ju mer upplevelsen av man och kvinna liksom stänges ute från de vanliga sociala förbindelserna, ju mer får den sin åskliknande kraft på det biologiska planet.⁸⁵

En social samartspraktik ledde alltså till en förstärkt sexuell särartspraktik, enligt Olsson. Jonas Liliequist har pekat på det paradoxala i att kvinnan under 1800-talet uppfattades vara helt styrd av sitt kön samtidigt som det förväntades att hon, i motsats till mannen, inte hade någon aktiv sexuell lust.⁸⁶ Förekom en sådan kvinnlig lust var den opassande, vilket sedan kom att bli föremål för utdragna debatter under det sena 1800-talet. Johanna Gustafsson visar på Svenska kyrkans ambivalenta inställning till kvinnors sexualitet: "I ambivalensen vad gäller begreppen *aktiv – passiv* framträder en klassisk dubbelbild av kvinnan, nämligen bilden av horan och madonnan".⁸⁷ Gustafsson framhåller att kvinnors sexuella initiativ problematiserades i kyrkliga texter och att kvinnor som var sexuellt aktiva framställdes som moraliskt klandervärda.⁸⁸ Maria Södling finner i sitt material från mellankrigstiden en liknande uppdelning som kom till uttryck i "bilden av vita konfirmander respektive lystna bruksortsflickor".⁸⁹ Olssons inlägg visar att det i den kyrkliga diskursen förekom tankar om kvinnlig passivitet och könsbestämmelse – och manlig aktivitet – parallellt med synen på sexualiteten som en stark drivkraft också hos kvinnor. Om än passiv var kvinnan inte asexuell; den åskliknande kraften var inte förbehållen mannen ensam. Ju mer kvinnor och män arbetade tillsammans och utförde samma arbetsuppgifter, desto viktigare var det att manifesteras könsolikheter inom andra områden, också det sexuella.

Självsynliggörande

Ett generellt drag i debatterna var att kvinnliga ledamöter refererade till sig själva som kön och betonade såväl särart som underordnade positioner. Samtidigt var de valda

⁸⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 127 f.

⁸⁵ Ibid., s. 128.

⁸⁶ Jonas Liliequist, "Sexualiteten", i *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Jørgen Lorentzen och Claes Ekenstam (red.), s. 177. Möklinta: Gidlund, 2006.

⁸⁷ Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*. Diss., Lunds universitet, 2001, s. 137.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 96.

företrädare som befann sig på en maskulint könsmärkt arena med politisk makt. Yvonne Hirdman beskriver hur underordning för tidiga kvinnliga rösträttsförkämpar i Sverige innebar att stå utanför viktiga arenor, och att ständigt kämpa för att försöka ta sig in. Dessa tidiga jämställdhetsförespråkare talade istället på "marginella och marginaliserade platser, inför marginaliserade grupper."⁹⁰ Detta förhållande gällde inte för de kvinnliga ledamöterna vid kyrkomötena, de var inte underordnade i denna betydelse utan befann sig tvärtom på en arena där det fanns maktresurser. De var i minoritet bland kyrkomötesledamöterna och blev i denna egenskap särskilt synliga.⁹¹ Kvinnors inträde på tidigare manliga områden utsattes för kritik under kyrkomötesdebatterna, bland annat för att kvinnor – frivilligt eller ofrivilligt – påstods maskuliniseras genom att anpassa sig till ordningar som var utformade för män. Därför kan positioneringar utifrån kön ha varit en medveten strategi för att undgå att kritiken om maskulinitetsanpassning skulle riktas också mot de kvinnliga kyrkomötesledamöterna. I en diskurs som problematiserade kvinnors förvärvsarbete och maskulinisering, var det en rimlig strategi att positionera sig som kvinna och främst hänvisa till erfarenheter från hem och vardag. Michel Foucault menar att det är diskursen som skapar subjektet och hänvisar subjektet till vissa subjektpositioner.⁹² Risken att uppfattas som ett genus neutrum, eller att negativa associationer kring begreppet kvinna–offentlighet skulle omfatta också de kvinnliga kyrkomötesledamöterna, kan ha påverkat deras val av subjektpositioner.

Debatterande män refererade till sin funktion, inte till kön.⁹³ De manliga ledamöter som var lekmän angav ofta detta tidigt under sina anföranden. När de använde erfarenheter från sina respektive sekulära professioner, skedde detta ibland i polemik mot präster och biskopar. De senare hänvisade i regel till unika erfarenheter och ansvarsområden som hade direkt med deras ämbete att göra. Detta mönster uppmärksammas av Theo van Leeuwen, som använder begreppen *funktionalisering* och *identifikation*, för att beskriva hur personer kategoriseras i en diskurs. "High-status social actors [...] such as 'government' and 'experts' are always functionalized."⁹⁴ Detta skiljer sig från identifikation: "Identification occurs when social actors are defined, not in terms on what they do, but in terms of what they, more or less permanently, or

⁹⁰ Yvonne Hirdman, "Rosa Mayreders stora förtvivlan. En analys av det kvinnovetenskapliga dilemmat samart – särart". *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. Vol. 13, no. 2 (1992): s. 43.

⁹¹ 1938 och 1957 var två av 60 respektive 100 ledamöter kvinnor. 1958 var denna siffra tolv. 1938 och 1957 höll de kvinnliga ledamöterna anföranden, 1958 åtta av tolv. Om minoritetspositioner och synlighet, se Rosabeth Moss Kanter, *Men and Women of the Corporation*. New York: Basic Books, 1993.

⁹² Michel Foucault, Diskursens ordning: Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970. Stockholm; Stehag: B. Östlings bokförl. Symposium, 1993.

⁹³ Det fanns enstaka undantag, då i form av skämtsamma anspelningar. Exempelvis sade Axel Bråland under kyrkomötet 1958: "Om det inte betraktas som en skam för en man att tala i församlingen vid den här tidpunkten", Allmänna kyrkomötets protokoll med bilagor år 1958, nr. 4, s. 63.

⁹⁴ Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 45.

unavoidably, are.”⁹⁵ Detta mönster återfinns i kyrkomötesdebatterna: Där var en biskop en biskop och en kvinna var en kvinna. En biskop refererade inte i första hand till sig själv som man, en riksdagsledamot refererade inte till sig själv som först och främst riksdagsledamot om hon var kvinna: Funktion kom först för män, kön kom först för kvinnor.

Kvinnors subjektpositioner handlade alltså om kön. Rosabeth Moss Kanter beskriver i en klassisk studie hur ojämnhönsfördelning påverkar minoritetens möjligheter att variera subjektpositioner. I hennes exempel blev de få kvinnorna symboler – ”tokens”, och som sådana fick de representera alla kvinnor och alla kvinnors förmåga eller oförmåga att utföra olika uppgifter.⁹⁶ Vidare menar Kanter att skillnaderna mellan individer i majoritet och minoritet tenderar att överdrivas, och de få kvinnorna kom att ses mindre som individer än som representanter för en kategori. Repertoaren av valbara subjektpositioner blir begränsad för minoriteten.

Gunni Hermelin, som titulerades friherrinna vid kyrkomötet 1938, refererade direkt under inledningen av sitt anförande till sig själv som kvinna: ”Såsom den enda kvinnliga ledamoten i det utskott, som haft att behandla denna fråga, må det tillåtas mig att säga ett par ord.”⁹⁷ Flera av de manliga talarna använde uttryck som ”jag tillåter mig” eller ”jag har ansett mig icke böra underlåta att giva tillkänna den mening som jag har i detta ämne”.⁹⁸ Hermelin sade: ”må det tillåtas mig”, vilket kan tolkas som att hon genom en passivkonstruktion markerade en underordnad subjektposition och att någon annan hade att ge henne tillåtelse att tala. Trots att hon var en vald ledamot av kyrkomötet, på samma villkor som övriga lekmanna-ledamöter, motiverade hon sitt anförande först utifrån kön och sedan utskottstillhörighet. Hon fortsatte använda en underordningsdiskurs genom att bruka ord som ”liten”, ”ovärdig”, ”tjänarinna” och ”lyda”, när hon talade om sina egna insatser inom Svenska kyrkan.⁹⁹ ”Jag har några gånger fått stå i en kyrka och tala Guds ord, kallad av en präst. Jag har då känt mig liten och mycket ovärdig, men det kanske också mången man gör i den situationen.”¹⁰⁰ Hon legitimerade att hon fått stå och tala i en kyrka genom att uppge att hon varit kallad av en präst; situationen hade alltså uppkommit på en annan persons initiativ. Därmed förstärkte Hermelin både sin egen och prästens legitimitet. Samtidigt gjorde hon gällande att hennes upplevelse av litenhet och ovärdighet i situationen kanske delades av mången man. Ordet ”kanske” är en modalitetsmarkör, användandet visade att Hermelin tonade ner sannings-

⁹⁵ Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 42.

⁹⁶ Rosabeth Moss Kanter, *Men and Women of the Corporation*. New York: Basic Books, 1993, s. 207.

⁹⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 31. 1938 var första gången det fanns kvinnliga ledamöter vid kyrkomötet. Dessa två personer (av 60) var Gunni Hermelin och Esther Lutteman.

⁹⁸ Exempelvis Carl Block och Birger Jansson, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr 5, s. 13 och 55.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 31.

¹⁰⁰ *Ibid.*

anspråket i sitt eget påstående; det var inte säkert att många man delade hennes känsla av litenhet och ovärdighet. Pierre Bourdieus resonemang om att den sociala konstruktionen av kroppen inte är någon medveten process, utan något som skrivs in i kropparna genom olika ritual och initieringsprocesser, kan appliceras på Hermelins anförande. Arbetsfördelningen mellan könen och den manliga ordningen upprätthålls med hjälp av en symbolisk makt. Denna makt kan utlösa kroppsliga reaktioner som skam och blyghet och de känslorna kan inte övervinnas enbart genom medvetande och vilja.¹⁰¹ Hermelins upplevda litenhet och ovärdighet när hon stod i en kyrka, illustrerar hur den symboliska makten i att äga tillträde till kyrkorummet påverkade hennes känslor inför en handling som kom att närma sig de uppdragna gränserna. Hermelin antog att en man – kallad av en prästman att tala i en kyrka – kanske kunde känna igen hennes upplevelse av litenhet. Detta visar att den manlige prästen i kyrkorummet sågs som överordnad, inte bara alla kvinnor, utan också många män. Hermelin pekade också på en möjlig könsöverskridande och gemensam lekmannerfarenhet av upplevelsen att tala i ett kyrkorum.

1957 beskrev Eva-Gun Junker att det var hennes skyldighet att tala i frågan och att hon talade för de sakkunniga i 1950 års utredning.¹⁰² Hon talade om kvinnor som "fullmyndiga medborgare", och om glädje, mod, plikt och tillförsikt inför utökade uppdrag i kyrkan. Subjektspositionen var också här kön, men underordningsdiskursen var ersatt.

Tolkningar av Pauli ord om mannen som kvinnans huvud kritiserades, vilket redan uppmärksammats, i några anföranden vid detta kyrkomöte.¹⁰³ Stefan Oljelund menade att kyrkan, genom tolkningar av detta bibelord, kunde hållas ansvarig för kvinnans tidigare underordning – och mannens överordning. Anna Wohlfart menade tvärtom att hon inte kunde se något för kvinnor nedvärderande hos Paulus i denna fråga.¹⁰⁴ Wohlfart betonade ömsesidigheten och de lika stora kraven som ställdes på män och kvinnor, samtidigt som hon tonade ner betydelsen av manlig överordning, vilken Oljelund alltså problematiserat tidigare under debatten. Wohlfart positionerade sig som en lekman som behövde prästers vägledning och hon kritiserade att präster inte gav entydiga svar: "De allra flesta av oss vanliga människor vill ha klara besked om kyrkans lära."¹⁰⁵ Hon positionerade sig också som kvinna, men riktade kritik mot rådande maktordning i kyrkomötet, genom att berätta om sitt deltagande i olika kvinnoorganisationer och genom att påtala det låga antalet kvinnliga kyrkomötesledamöter.

Anna Edmar anknöt under sitt anförande 1958 på liknande sätt till sig själv som en enkel kvinna: "Jag skulle till denna fråga vilja knyta några 'en enkel kvinnas

¹⁰¹ Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999.

¹⁰² *Kvinnas behörighet till kyrkliga ämbeten och tjänster*. Betänkande av inom ecklesiastikdepartementet tillkallade sakkunniga. SOU 1950:48.

¹⁰³ Se kapitel 4, "En eskalerande konflikt", sidan 112 ff.

¹⁰⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 82.

¹⁰⁵ Ibid.

funderingar', se den ur rent praktisk synpunkt och göra några små randanmärkningar."¹⁰⁶ "Små" anger modalitet och hur Edmar själv tog ställning till det hon hade att anföra. Hon talade sedan om sig själv som representant för kvinnorna, men också om kvinnan i tredje person.¹⁰⁷ Indirekt framkom att hon under många år innehaft förtroendeuppdrag i en församling, men istället för att berätta vilka dessa uppdrag lyfte Edmar fram att hon utfört dem i sin "hemort."¹⁰⁸ Att knyta sina egna insatser till sin hemort kan vara en legitimerande strategi. Denna tolkning förstärks av att Edmar betonade behovet av hemmens präster och att detta vore en särskilt lämplig arbetsuppgift för kvinnor. Genom att förlägga en offentlig verksamhet – prästens – till en icke offentlig arena – hemmet – tonades den kvinnliga prästens gränsöverskridande och offentliga anspråk ned.

Lisa Johansson kallade sina åsikter i frågan "mina enkla funderingar" och Ester Arfwedson menade sig i sitt anförande ha gett "glimtar ur vår dagliga värld".¹⁰⁹ Karin Danielson refererade till sig själv som en "vardagsmänniska" och hon hade "ingen som helst teologisk utbildning".¹¹⁰ Men hon betonade samtidigt att hon tillhörde – och i hennes fall representerade – en grupp som både var stor och viktig: "Jag representerar i allra högsta grad en kristen vardagsmänniska och dennas syn på spørsmålet i fråga. Det är ändå denna mycket stora grupp som bär upp vår kyrka."¹¹¹ Hon lyfte också fram sina erfarenheter av förtroendeuppdrag inom kyrkan. Danielsons inlägg kan uppfattas vara ett försvar mot ett indirekt ifrågasättande som inte handlade om henne personligen, utan om lekmännens representativitet och legitimitet i kyrkomötet och om hur deras röster skulle värderas. Frågeställningen har uppmärksammats av Tord Simonsson, som i sin analys av ämbetsdebatten problematiserade hur olika kunskaps- och erfarenhetsområden skulle viktas.¹¹²

Danielson lyfte upp en problematik som fick ett ännu tydligare uttryck hos Anna Ronnebäck. Ronnebäck positionerade sig som kyrkomötesledamot, men framhöll ändå en viss distans: "Fastän jag står på detta kyrkomöte i dag, hör jag till de människor som kyrkan inte nådde fram till."¹¹³ Ronnebäck kritiserade Bo Giertz på flera punkter under sitt anförande, bland annat för att denne frågat hur lekmännen vågade ta ställning i ämbetsfrågan. Hon lyfte fram vad som fått henne att avgöra hur hon skulle lägga sin röst och uppgav att hon utgick från den självutgivande kärleken: "Det är också på den grunden, som en lekkvinna som jag vågar ta ställning till frågan

¹⁰⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 61.

¹⁰⁷ Ibid., s. 62.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., s. 70. Ester Arfwedson (1895–1980) var rektor och representant för Lunds stift.

¹¹⁰ Ibid., s. 80.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Tord Simonsson, *Kyrkomötet argumenterar: Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "koinnas behörighet till prästerlig tjänst"*. Diss., Lunds universitet, 1963.

¹¹³ Ibid., s. 83.

och rösta ja vid voteringen.”¹¹⁴ Ronnebäck avslutade sitt anförande med att påtala att det kanske inte var: ”riktigt passande att tala så fritt ur hjärtat som jag gjorde i början av mitt anförande, men jag har känt det som ett tvång att göra det.”¹¹⁵ Här kan skönjas att Ronnebäck kanske fann sin kritik av Giertz – det var denna som dominerade inledningen av hennes anförande – något skarp, men att hon inte sett det möjligt att avstå från att framföra den. Samtidigt som hon lyfte fram att hon var medveten om att hon kan ha överträtt en diskurs gränser, visade hon att hon stod för denna överträdelse. Överträdelsen handlade inte om att en lekkvinna kritiserat en biskop, eller om att en person utan teologisk utbildning kritiserade en teolog; den handlade istället om att hon talat så fritt ur hjärtat. Det väl förberedda, i förtid nedskrivna och kanske inövade anförandet framstod alltså som ett för givet taget ideal, den som avvek från detta behövde motivera varför. Anna Ronnebäck riktade under debatten 1958 också en protest mot påståenden om att en maskuliniseringstendens, enligt flera talare, påverkade samtida kvinnor: ”jag protesterar samtidigt mot det påstående som ofta hörs, att vi kvinnor skulle sträva att efterlikna männen. Det är inte så.”¹¹⁶

De kvinnliga ledamöterna framträdde på en offentlig arena, samtidigt som kvinnans plats i hemmet och familjen framställdes som önskvärd, viktig och naturlig. Kvinnors inträde på tidigare manligt dominerade områden beskrevs, som visades i kapitel 4, som intrång och överträdelser. I debatten skildes mellan en osund emancipation och en rättfärdig. Den osunda kunde leda till kvinnors maskulinisering, att de förlorade sin kvinnliga särart och riskerade förvandlas till ett tredje kön; genus neutrum. En strategi för att undvika att denna kritik riktades också mot kvinnorna i kyrkomötet, kan ha varit att tydligt positionera sig som just kvinnor och lekkvinnor, och förstärka denna position genom att tala om sig själva som enkla vardagsmänniskor, utan anspråk på att efterlikna män. En annan strategi kan ha varit att framhålla det lämpliga med särskilda kyrkliga arbetsuppgifter för kvinnor, bland annat i hemmen och inom sjukvården; arenor som var mindre offentliga.

Den goda kvinnligheten

Kvinnans överlägsenhet

Särartsdiskursen kunde konstrueras genom att män beskrevs på sätt som kvinnor kontrasterades mot. Män kunde, som tidigare visats, framställas som hierarkiska, fantasilösa och kalla. Mot denna negativa bild av män ställdes en ibland idealiserad kvinnlighet, där kvinnors egenskaper lyftes fram som särskilda och i många fall överlägsna mäns. Egenskaper som tillskrevs kvinnor var värme, trofasthet, uthållighet, tystnad och stillhet. Kvinnor omnämndes på ett positivt sätt i samman-

¹¹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 86.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., s. 85.

hang som handlade om hem, kristen fostran och omsorg, medan förvärvsarbete och anspråk på positioner som varit förbehållna män framställdes som problematiska.

Under samtliga tre debatter förekom argumentet att ämbetsfrågan inte handlade om kvinnors likvärdighet med män; denna beskrevs vara självklar. Det betonades att män och kvinnor var olika men andligt likvärdiga, inom vissa områden framställdes kvinnor alltså som överlägsna män. Ett exempel på det senare förekom i ett anförande 1938 av Carl Thölén: "Kvinnan har mången gång gjort och kan göra och kommer säkerligen att göra andliga insatser, som kunna vara betydelsefullare än vad någon mans kunnat vara."¹¹⁷ Biskop Torsten Ysander sade vid samma kyrkomöte att han uppfattade kvinnan "vara i många avseenden mannen överlägsen".¹¹⁸ Ysander betonade också att: "Ju renare samvete man har i fråga om sin uppskattning av kvinnan, desto mindre behöver man votera efter ovidkommande hövlighetsprinciper."¹¹⁹ Detta kan vara ett sätt att bemöta den kritik, som menade att Svenska kyrkan nedvärderade kvinnor genom att hålla prästämbetet reserverat för män. Genom att förklara kvinnor överlägsna, skapades en möjlighet att såväl kritisera kvinnor som att argumentera för att de inte skulle utföra samma uppgifter som män inom olika områden. Överlägsenhetsargumentet kan sägas fungera som en legitimering av den särartsdiskurs som ville begränsa kvinnors tillgång till vissa positioner, samtidigt som den skulle dölja manlig överordning. Detta resonemang stärks av att flera av de talare som företrädde argument om kvinnans överlägsenhet var emot kvinnans tillträde till prästämbetet.

1957 tog John Cullberg avstånd från föreställningar om att ämbetsreformsförslaget avvisats på grund av skillnader i kvalifikationer mellan kvinnor och män: "Slutligen har ingen heller ifrågasatt kvinnans personliga kvalifikationer för hithörande uppgifter. Dessa kan säkert vara precis lika stora som mannens, i många fall kanske större."¹²⁰

Bo Giertz beskrev 1958 olika sammanhang där kvinnor verkade i kyrkan och områden där kvinnan var överlägsen mannen: "Och överallt märker jag något som inte en man på tio tusen kunde göra efter, något som fyller Guds kyrka med värme, med en vaken ömhet om den enskilda och de små, och å andra sidan med en envis uthållighet, mäktigare än all manlig styrka".¹²¹ Giertz kallade talet om att kyrkan föraktar kvinnan för förtal och påminde om kvinnornas viktiga roll i kyrkan. Giertz framhöll också den stora kvinnogärningen: "Den utförs av tiotusen och åter tiotusen kvinnor, för det mesta i det tysta, obemärkt, utan tanke på tack."¹²² I Giertz anförande förekom flera könsstereotypa föreställningar om kvinnor och män, och en uppdelning i privata och offentliga sfärer. Kvinnor representerade värme, ömhet och en förmåga

¹¹⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 25.

¹¹⁸ Ibid., s. 36.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 8.

¹²¹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 13.

¹²² Ibid.

att se den enskilde och de små. Kvinnors sysslor uppgavs i stor omfattning utföras utan att någon särskilt uppmärksammade dem och kvinnor hade, enligt Giertz, inte själva anspråk på att deras gärning skulle uppmärksammas. Begrepp som "makt" och "styrka" användes för att beskriva vad män kunde bidra med. Detta skapar en polarisering där kvinnan står för närhet i de små, privata sammanhangen medan mannen uppvisar bristande förmåga på den kvinnliga arenan. Istället kan mannen antas vara bättre på att verka i de större och offentliga sammanhangen och göra de insatser som kräver makt och styrka, men inte är repetitiva på det sätt som utmärker kvinnornas sysslor.¹²³ Denna uppdelning av ansvar och sysslor ligger nära såväl ett traditionellt Lutherskt hustavleideal som den könsbaserade arbetsuppdelning som Pierre Bourdieu uppmärksammat som ett uttryck för manlig dominans.¹²⁴

Karin Danielson använde familjerelationer som bild för att ge exempel på att kvinnor kunde vara överlägsna män: "Vilken fader skulle vilja hindra sin dotter att ägna sig åt den uppgift hon känner sig kallad till och kanske är mer lämpad för än sonen?"¹²⁵ Samtidigt som dottern är mer lämpad än sonen i detta exempel, är det värt att notera att det hos Danielson är fadern som har makt att hindra eller inte hindra dottern; modern är frånvarande. Prästen Elis Franzén använde en annan metafor för att framhålla att kvinnan var den främsta när det gällde att få Guds ord att växa: "Kvinnan är den goda jorden mer än mannen, i sin förmåga att gå direkt på ordets sanning."¹²⁶ David Tjeder har visat hur kvinnors tro i svensk kontext framställdes som mer naturlig och oproblematiserad än mäns tro. Männerna kämpade med troskriser och tvivel på ett sätt som kvinnorna inte förväntades göra.¹²⁷ Franzéns inlägg speglar den föreställning Tjeder beskriver genom att anspela på naturlighet – metaforer om växt och god jord – och på kvinnans förmåga att gå direkt på ordets sanning, utan komplicerande omvägar via tvivel.

Vissa situationer lyftes fram, där kvinnor egenskaper och särart ansågs göra dem särskilt väl lämpade att bidra. Främst handlade de tänkta situationerna, som tidigare omtalats, om själavård. Gunnar Nilsson uttryckte 1957 uppfattningen att kvinnan var väl lämpad att vara präst, och i vissa situationer överlägsen mannen. Som tidigare beskrivits utgjorde kvinnans särart, och naturliga förutsättningar som själasörjare för andra kvinnor, ett ofta anförda exempel på en sådan överlägsenhet. Nilsson gav som exempel att en kvinna i själanöd hellre skulle vända sig till en kvinnlig präst, "liksom

¹²³ Pierre Bourdieu, *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999.

¹²⁴ Se Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkli i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum, 1970, och Bourdieu. *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos, 1999 samt även Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation". *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol 62, nr 2 (1996): s. 269–329.

¹²⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 80.

¹²⁶ *Ibid.*, s. 130. Den goda jorden som metafor förekommer flera gånger i *Nya testamentet*, exempelvis hos Matt. 13:8, Mark. 4:8 och Luk. 8:8.

¹²⁷ David Tjeder, "Det manliggörande tvivlet", i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.). Lund: Nordic Academic Press, 2008, s. 93–119.

jag i motsvarande situation hellre skulle vända mig till en manlig präst”.¹²⁸ Olle Nystedt menade att kvinnliga präster var i enlighet med evangeliet ”därför att en kvinna har möjlighet att med själavård nå in på sådana håll där en man av naturliga skäl inte kan det.”¹²⁹ De naturliga skälen kan här antas avse själavård kvinna till kvinna. Men Elof af Sillén talade vid samma kyrkomöte om hur han kom till tro genom två kristna kvinnor, och när det gällde själasörjarens kön företrädde han uppfattningen att kön inom detta område var av betydelse, men på ett i debatten avvikande sätt: ”jag tvekar inte att säga, att om jag skulle råka i en svår själanöd och behöva andlig hjälp eller andligt stöd, så skulle jag vända mig till en kvinna; men då vill jag att hon skall vara prästvigd och kunna ge avlösning och syndernas förlåtelse.”¹³⁰ Detta var ett av få inlägg som bröt en homosocial förförståelse av att personer av samma kön förstod varandra bättre än personer av motsatt kön förväntades göra.

Den trogna makan och modern

Trohet och trofasthet var egenskaper som tillskrevs kvinnor, särskilt trohet lyftes fram under samtliga tre kyrkomöten. Carl Thölén beskrev 1938 att kvinnorna många gånger visade Jesus en större trohet än de manliga lärjungarna gjorde. Gunni Hermelin gick under samma kyrkomöte i polemik mot prästen Erik Meurling. Denne hade i ett inlägg framställt fasthet som en manlig egenskap, vilken saknades i delar av det kyrkliga arbetet. Meurling beskrev det också som en manlig egenskap att inte ”vädra efter, hur vinden blåser.”¹³¹ Hermelin talade om kommande tider, vilka kunde rymma prästbrist eller utvecklas till förföljelsetider. Hon gjorde i detta sammanhang en jämförelse med nytestamentlig tid: ”Skulle kvinnorna då stå fasta? Jag vet icke, jag vet bara, att när männen vid Kristi kors flydde, stodo kvinnorna kvar.”¹³² Genom att hänvisa till en historisk situation kunde Hermelin peka på att det funnits sammanhang där män inte handlat på ett förväntat manligt sätt. Detta innebar att kritiken inte behövde uppfattas vara riktad till samtida män. Theo van Leeuwen beskriver att *anakronismen* är ett sätt att framföra det som annars inte kan sägas direkt i en viss politisk situation.¹³³ Hermelins framhållande av en historisk situation som rymde kvinnors fasthet och flyende män, rymmer en indirekt kritik av Meurlings beskrivningar av manlig fasthet. I Hermelins anförande kan också finnas en kritik mot att de samtida männen visade mindre intresse än kvinnor för kristna frågor. Ytterligare ett uttryck för detta bristande intresse, vilket lyftes fram under debatten vid samma kyrkomöte, rörde mäns lägre deltagande i gudstjänster i storstäderna. Också 1938 var det kvinnorna som stod kvar medan männen flydde, inte korset denna gång – utan kyrkbänkarna. Men bilden är inte entydig: Kvinnorna står kvar men kunde alltså också beskrivas som personer som

¹²⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 66.

¹²⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 95.

¹³⁰ Ibid., s. 144.

¹³¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 18.

¹³² Ibid., s. 31.

¹³³ Theo van Leeuwen, *Discourse and Practice*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 23.

vädrade efter hur vinden blåste; kvinnor anpassade sig efter tillfälliga uppfattningar och förväntningar. Männen flydde men arbetade klart och bestämt, utan att blicka åt olika håll.

Giertz använde under debatten 1957, liksom Gunni Hermelin 1938, bilden av kvinnorna vid korset och de flyende männen när han beskrev kvinnliga egenskaper: "en envis uthållighet, mäktigare än all manlig styrka, uppenbarad redan i den stora, tysta troheten hos kvinnorna som stod kvar under korset, när männen hade flytt, eller som höll ut i sockenkyrkan och vid nattvardsbordet under de onda åren, då alla andra svek."¹³⁴ Kvinnorna stod kvar och höll ut, men Giertz avsåg här knappast alla kvinnor, eftersom männen som flydde korset ersattes av uttrycket "alla andra" när det handlade om sveket vid nattvardsbordet. Några kvinnor var kvar vid korset, några kvinnor höll ut i sockenkyrkan och nattvardsbordet, medan män och många kvinnor försvann. Giertz återkom till kvinnornas trohet när han kritiserade förslaget om att öppna prästämbetet för kvinnor: "Är detta kyrkans sätt att tacka och hedra kvinnorna så, som de förtjänat efter 2000 års trogen gärning?": en fråga som Giertz besvarade med ett nej.¹³⁵ På liknande sätt argumenterade Anna Ronnebäck 1958, när hon framhöll att kyrkan hade sina trognaste medlemmar bland kvinnor: "Fortfarande är det i alla kyrkor långt flera kvinnor än män i kyrkbänkarna, och de är likaså mer aktiva i det praktiska arbetet."¹³⁶

Som exempel på den trogna kvinnan angavs i regel makan och modern. I sammanhanget kan konstateras att hänvisningar till fäder och deras insatser i familjen förekom mycket sparsmakat under debatterna. Detta förhållande är på intet sätt unikt för kyrkomötet.¹³⁷ Modern användes av både förespråkare av och motståndare mot ett prästämbete öppet för både män och kvinnor. De som fortsatt ville ha ett prästämbete enbart för män beskrev sina mödrar som bibeltrogna och hur mödrar kunde förmedla kristen tro, just i sin egenskap av att vara mödrar. De som ville öppna prästämbetet för kvinnor menade, och anförde ofta personliga exempel för att visa, att mödrar kunde representera Kristus och att kvinnor hade unika insikter om villkoren i hemmen. 1938 lyfte domprost Emil Berglund fram det arbete inom kyrkan som utfördes av kvinnor och nämnde i detta sammanhang prästfruar, lärarinnor, hustrur

¹³⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 13.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid., s. 84. I detta sammanhang bör nämnas att Ronnebäck och Giertz inte delade uppfattning i ämbetsfrågan.

¹³⁷ Maria Södling visar på fädernas osynlighet i kyrkliga texter från samma tidsperiod, vilket också var fallet i andra former av texter. Men Södling finner i sitt material att faderns egenskaper beskrivs i relation till moderns: "noveller och berättelser i borgerlig miljö [lät] fäder mest skymta förbi, tillfälligt hemma från kontoret eller praktiken. Deras personlighet kunde ringas in i relation till mödrarna. Om modern var "stilla och lugn" beskrevs far som "glad och munter". Om hon var orolig hissade han barnen tryggt i luften, om hon skildrades som lätt och livlig sades han vara lugn och fast." Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 144.

och mödrar. Berglund beskrev kvinnors stilla gärning som ett ämbete: "[de] som gå där i hemmen i sin stilla gärning och vilja göra sin tjänst åt levande Gud och som om söndagarna sitta i kyrkbänken. De höra till vår kyrkas arbetare. De ha ett ämbete, som även ur kyrklig synpunkt är viktigare än de flesta andra ämbeten."¹³⁸ Berglund företrädde uppfattningen att kvinnor genom arbete i hemmen och deltagande i gudstjänster redan innehade ett för kyrkan betydelsefullt ämbete. Eftersom detta ämbete var viktigare än de flesta andra kyrkliga ämbeten, framstår inrättandet av andra former för ämbetsutövning som mindre betydelsefulla. Resonemanget kan också tolkas som ett uttryck för en Luthersk kallelselära, där en människa har olika uppgifter inom de olika stånden. I det här fallet var kvinnan husmor i hushållsståndet och åhörare i lärostandet. Underförstått kunde hon samtidigt vara lärare/förkunnare för barn i hushållsståndet och inträda i husfaderns plats och leda hushållsandakt inom samma stånd.¹³⁹ Här kan också anmärkas att Berglunds inlägg var ett av få som omtalade den insats prästfruar gjorde inom Svenska kyrkan. Dag Sandahl beskriver att prästfruarnas arbete var en anledning till att frågan om en särskild kyrklig tjänst för kvinnor inte betraktades som särskilt angelägen: "Varför ska det anställas kvinnor som måste avlönas och förses med arbetsplatser när det finns nästan lika många prästfruar som präster?"¹⁴⁰ Sandahl menar också att prästfruarnas oavlönade arbete var så självklart att det inte riktigt uppmärksammades; en tes som stöds av att detta arbete i så ringa omfattning lyftes fram under kyrkomötesdebatterna.

Edvard Rodhe talade om kvinnovärldens sekularisering och betecknade moderns fostrande uppgift som avgörande: "Den stora kvinnogärningen är, vad den kristna modern kan uträtta i vårt land."¹⁴¹ I enlighet med treståndsläran betonades här alltså kvinnans plats som åhörare, samtidigt som hennes insatser som lärare i hushållsståndet beskrevs som avgörande viktiga. När Rodhe sedan kommenterade den svenska kvinnovärldens sekularisering, såg han en anledning till denna i att mödrarna i allt mindre utsträckning gav sina barn kristen fostran. Detta utgjorde en kontrast till Berglund, som i sitt anförande uttryckt stor tacksamhet mot mödrarna och deras viktiga "stilla gärning".¹⁴² 1938 gick alltså uppfattningarna om mödrarnas insatser isär.

¹³⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 30. Berglund förespråkade en kyrklig tjänst för kvinnor, men ville i debatten inte ta ställning i fråga om prästämbetet. Om kvinnors olika roller inom de tre stånden, se Cecilia Wejryd, *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003*. Stockholm: Verbum, 2005.

¹³⁹ Om tolkningen av kvinnors uppgifter i offentliga sammanhang, som lärarinnans, och dessa uppgifters relation till kallelselära, se Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation". *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol 62, nr 2 (1996): s. 269–329.

¹⁴⁰ Dag Sandahl, *En annan Kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*. Helsingborg: Gaudete, 2018, s. 268. Se också Ulrika Lagerlöf Nilsson och Birgitta Meurling, *Vid hans sida: Svenska prästfruar under 250 år – ideal och verklighet*. Skellefteå: Artos, 2015.

¹⁴¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 40.

¹⁴² *Ibid.*, s. 30.

Åke Hassler framhöll 1957 att hans mor hade fungerat som kristusrepresentant på ett sätt som ingen man hade gjort, trots att hans egen far var präst. Detta utgjorde för Hassler ett argument för kvinnliga präster. Senare under debatten bemötte Sven Lampers argumentet om att många fått sin kristna tro förmedlad av en kvinna: "Denna insats hade kvinnorna kanske inte kunnat göra, om de varit insnörda i detta hierarkiska tänkande: jag kan tjäna Herrens sak riktigast endast genom att bli präst."¹⁴³ Lampers anknöt också direkt till vad Hassler anfört om moderns betydelse: "Herr Åke Hassler deklarerade här, att för honom var det hans mor som representerade Kristus. Han far var präst, men det var inte han som var Dennes representant. Modern hade alltså varit detta, trots att hon inte var präst. Eller kanske just därför!"¹⁴⁴ Att inte inneha prästämbetet blev i detta inlägg en positiv möjliggörare för moderns insats som Kristusrepresentant. Den icke Kristusrepresenterande fadern problematiserades inte, troligen för att det var en så allmänt omfattad uppfattning att barnens kristna fostran var kvinnans uppdrag och ansvar. En far förväntades inte – inte ens om denne var präst – att representera Kristus inför sina barn. Denna uppgift tillkom hemmet och prästens uppdrag i det offentliga rummet var överordnat ansvaret för fostrande åtaganden i hemmet, vilka alltså låg på modern. Gerd Lindgren har uppmärksammat åtskillnaden mellan privat och offentligt för män, vilken kommer till uttryck i att: "det en man gör i en situation inte sammankopplas med vad han gör i en annan situation, om den ena situationen kan uppfattas som mer privat än den andra."¹⁴⁵ Det verkar alltså avseende barnens kristna fostran inte ha funnits annorlunda förväntningar på prästfäder än de som gällde för andra fäder. Inte heller verkar svaga insatser för de egna barnen påverka legitimiteten för manliga präster på den offentliga arenan.

Ytterligare exempel finns hos Hilding Lillieroth, som beskrev att han såg många goda insatser från kvinnor, "framför allt såsom den trofasta makan och modern" och hos Sven Danell, vilken framhöll att många hade mött helighet först och starkast hos sina mödrar.¹⁴⁶ Danell menade också att vördnaden för kvinnan har sitt ursprung i kristendomen, där Maria vördas högre än Josef fast den senare var husfader.¹⁴⁷

Vid kyrkomötet 1958 beskrev Bo Giertz kristen kvinnogärning i hem och kyrka, både modern och makan fanns representerade i de exempel han anförde: "Det är mödrar som ber aftonbön med sina små. Det är kvinnor som berättar i söndagsskolan, med 50 stora barnaögon riktade på sig. Det är det glada sorlet i arbetskretsen och den varma klangen i en hustrus röst, när hon efter år av väntan äntligen kan tala med sin man om vägen till Gud."¹⁴⁸ De egenskaper moder och maka tillskrevs av Giertz handlade om glädje, värme och inte minst tålmod; hustrun hade väntat i årtal innan hon kunde börja tala med sin man om vägen till Gud. Anders Thore lyfte fram sin mor

¹⁴³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 74.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Gerd Lindgren, "Broderskapets logik", *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*. 1996:1, s. 10.

¹⁴⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr 5, ss. 83 och 86.

¹⁴⁷ Ibid., s. 86.

¹⁴⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 13.

som förebildlig bibelläsare: Hon hade lärt honom att läsa bibeln som det står och att tro som det står.¹⁴⁹ För henne var bibeln klar och bibelorden fick förklara och belysa varandra. Thores mor böjde sig inför det hon inte förstod, och han menade – i det att han satte in hennes läsesätt i en slags successionsordning – att hennes bibelsyn delades av Jesus, Paulus och Luther. Först legitimerade Thores mor en viss bibelsyn och sedan legitimerades hennes bibelsyn av Jesus, Paulus och Luther. Elis Franzén trodde inte att kristendomen nått in i det andra århundradet "utan kvinnohjärtats enastående förmåga att vis-à-vis Ordet upprepa inkarnationens under och fostra nya släktled i trons lydnad."¹⁵⁰

I en rad inlägg knöts alltså kvinnors religiösa insatser till hemmen och tillskrevs avgörande betydelse för kyrka och samhälle.¹⁵¹ Den kritik mot mödrar som förekom 1938 var nedtonad vid de senare kyrkomötena. Det kan bero på att de förväntningar på kvinnlig fromhet, som historikern Callum G. Brown menade länge utgjorde en väsentlig beståndsdel i en respektabel femininitet, inte längre var lika tydliga.¹⁵² När kvinnor inte längre självklart kunde förväntas ge en kristen fostran i hemmen kunde de inte kritiseras för att de inte gav en sådan fostran, eller för att deras fostran var bristfällig. Kraven på mödrarna under det sena 1950-talet kunde inte formuleras på samma sätt som de gjordes 1938; kritiken ersattes därför till stora delar av tacksamhet och betygelser om vikten och värdet av de insatser som fortfarande gjordes.

Inte bara kvinnors insatser i hemmen användes som argument i debatterna, också insatser i samhälle och arbetsliv lyftes fram. Ester Arfwedson beskrev hur kvinnan har förts ur hemmets och familjens värld, ut i arbetslivet och att hon hade ansvar i samhällslivet: "Här har kvinnans intresse, speciella begåvning och fallenhet tagits i anspråk på skilda områden."¹⁵³ Även om Arfwedson gav exempel på arbetsuppgifter inom omvårdnad, fostran och undervisning, så betonade hon att kvinnan visat sig vara lämplig att göra insatser inom alla samhällsområden: "Män och kvinnor bygger i gemensamt arbete upp dagens och morgondagens samhälle."¹⁵⁴ Arfwedson kommenterade också att kvinnans uppgift i kyrkan var strängt begränsad, samtidigt som det var lättare att engagera kvinnor för kyrkliga uppgifter än för kommunala: "Beror det då på att arbetet i kyrkligt och religiöst sammanhang ligger dem så att säga mer livsnära och berör områden, varmed kvinnorna är förtrogna? Kyrkan och kvinnorna – båda parterna har av ålder och hävd var för sig eller tillsammans utfört

¹⁴⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, 72 f.

¹⁵⁰ *Ibid.*, s. 131.

¹⁵¹ Synen på hemmets betydelse för pojkars fostran var inte entydigt positiv under tidigt 1900-tal. Bo Nilsson tar den tidiga scoutrörelsen som exempel på att hemmet uppfattades vara negativt för pojkar och hindrade dem från att bli män. Rörelsen ändrade senare inställning. Bo Nilsson, *Maskulinitet: Representation, ideologi och retorik*. Umeå: Boréa, 1999, s. 177.

¹⁵² Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800–2000*. London and New York: Routledge, 2009.

¹⁵³ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 71.

¹⁵⁴ *Ibid.*

de vårdande, stödjande och fostrande uppdrag, som varit dem anförtrodda.”¹⁵⁵ Den bild Arfwedson gav av kyrkans uppgifter som vårdande, stödjande och fostrande var feminint könsmärkta och skilde sig delvis från beskrivningar av kyrkan som en starkt maskulint belastad hierarki. Anna Ronnebäck intog en slags mellanställning och talade om både förvandling och stabilitet när det gällde kvinnans uppgifter. Dels hade samhällsomvandlingen gett kvinnor nya uppgifter, men dessa tillkom som något extra, ”förutom de uppgifter vi alltid har haft och alltid kommer att ha i hem och familj.”¹⁵⁶

Vid flera tillfällen framfördes kritik mot att kvinnan framställdes på ett idealiserat och onyanserat sätt. Gunni Hermelin menade 1938 att det fanns en förenklad och förskönad bild av kvinnan i kyrkliga sammanhang; de var kyrkgummor, konfirmander eller mödrar. Hon nämnde explicit att det var kyrkans män som förmedlade denna bild.¹⁵⁷ Mot denna bild kontrasterade Hermelin förvärvsarbetande kvinnor med svag kyrklig anknytning och problematiserade kyrkans förhållningssätt till denna grupp.¹⁵⁸

1958 kritiserade Eva-Gun Junker Bo Giertz för vad denne sagt om kvinnan. Hans tal var enligt Junker: ”mycket vackert. Det var alltför vackert i betydelsen: för idylliskt.”¹⁵⁹ Också Anna Ronnebäck var kritisk mot Giertz tal om kvinnors insatser i kyrkan. Hon kallade det ”mycket vackert och rörande”, men betonade att kvinnor var ganska vana att höra vackra och sentimentala lovtal.¹⁶⁰ Ofta fanns det, enligt Ronnebäck, dock ingen vilja till praktiskt handlade utifrån lovtalen och hon skärpte sedan sin kritik ytterligare: ”Jag har ofta funderat över att män inte kan förstå, att de vackra orden utan sådana förhållanden många gånger kan kännas sårande.”¹⁶¹ Att bli sårad av ord – och att ord kan vara vapen – är en metafor, eller flera möjliga. Källdomänen kan antingen vara att bli sårad och måldomänen är kommunikation. Eller så är källdomänen fysiskt smärta som ska förklara upplevelsen av psykologisk smärta. Kvinnor ville göra mer än att sticka och slå in paket, betonade Ronnebäck. Det senare kan uppfattas som en direkt replik till Giertz, med anledning av att han bland annat gav följande beskrivning av kvinnors arbete i församlingen: ”Fingrarna arbetar

¹⁵⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, 71.

¹⁵⁶ Ibid., s. 84.

¹⁵⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 32. Ett längre citat finns i denna avhandling på sidan 149. Maria Södling skildrar vilka förväntningar på kyrkligt engagemang som fanns i samtiden avseende Hermelins tre kvinnotyper – konfirmanden, kyrkgumman och modern – i Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 238 ff. Exegeten Susan Haddox använder uttrycket ”straw-woman femininity”, för att beskriva hur män i maktposition kan framställa kvinnlighet som manlighetens motsats. Susan Haddox, *Metaphor and Masculinity in Hosea*. Diss., Emory University, 2005, s. 59.

¹⁵⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 32.

¹⁵⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 53.

¹⁶⁰ Ibid., s. 85.

¹⁶¹ Ibid., s. 85.

i syföreningar, julpaketet packas in".¹⁶² Maria Södling skriver i sin avhandling om hur biskop Erling Eidem, i dennes ämbetsberättelse 1934, uttryckte sin vilja att låta kvinnor få i uppdrag att ordna så att det blev lite trivsammare i landets sakristior. Södling kommenterar Eidems förslag: "Man kan konstatera att uppgiften att såsom tjänande systrar få ha tillsyn över landets sakristior inte var det utrymme och ansvar som tidens kvinnor – teologer och andra – gjorde anspråk på."¹⁶³ Södling menar att Eidem var en person som befann sig i "utkanten av sin egen tid" och att han svarade på frågor som den tidens kvinnor inte ställde.¹⁶⁴ Ronnebäcks kritik av Giertz, 24 år efter Eidems ämbetsberättelse, visar att frågan om vilka uppgifter kvinnor skulle utföra i Svenska kyrkan fortfarande 1958 fick svar som inte mötte de önskemål som fanns. Det fanns kvinnor som ville något annat än att iordningställa trivsamma sakristior, sticka och slå in paket.

Att inte svika sitt eget kön

Kvinnors motstånd mot att öppna prästämbetet för kvinnor framhölls, ofta för att visa på motståndets könsneutralitet och för att avvisa påståenden om att motståndet bottnade i mäns nedvärdering av kvinnor. Denna logik byggde på antagandet att kvinnor var lojala med andra kvinnor, och bedömde varandras möjligheter och resurser mer rättvist än män gjorde. Flera ekvivalenskedjor som hade att göra med kön och motstånd kan skönjas under debatterna. En handlade om fromma, stilla, röstsvaga kvinnor på landsbygden, vilka inte önskade förändringar i det kyrkliga livet i form av kvinnliga präster. En annan kedja handlade om sekulariserade och radikala grupper av kvinnor i städerna, som utifrån ett likhetstänkande ville ha kvinnliga präster, med tillgång till själasörjare av samma kön som främsta argument. Kvinnor framställdes ofta som att de hade svårt att göra sig hörda i opinionen. Samtidigt riktades kritik mot de kvinnor som genom olika opinionsyttringar tillkännagav sina uppfattningar i frågan. De män som kritiserades tillhörde radikala opinioner och grupperades inte utifrån kön, utan främst utifrån åsikter. Krav på ett prästämbete för kvinnor enbart utifrån ett jämlikhetstänkande kritiserades särskilt, inte sällan försågs denna utgångspunkt med adjektivet "abstrakt", vilket avsågs fungera som en negativ förstärkning.¹⁶⁵ Den abstrakta likhetsprincipen ställdes i kontrast till en realistisk, biblisk och skapelsegrundad uppfattning om könsskillnader mellan män och kvinnor.

¹⁶² Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 13.

¹⁶³ Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 380.

¹⁶⁴ *Ibid.*, s. 381.

¹⁶⁵ Så gjorde exempelvis Carl Thölén 1938, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr 5, s. 24, Gillis Gerleman, Anders Nygren och Hjalmar Lindroth 1957, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr 5, ss. 30, 55 och 67. Ragnar Bring menade 1958 istället att det låg en konkret verklighet bakom kraven på likställighet, inte bara abstrakta idéer. Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 107.

Flera manliga talare uppträdde i kyrkomötesdebatterna som företrädare för olika grupper av kvinnor. 1957 hänvisade Elis Malmeström, som tidigare beskrivits, till den tysta opinionen som fanns hos kvinnor, främst på landsbygden. Mot dessa tysta kvinnor ställde Malmeström en högljudd opinion, som agerade genom olika former av uppprop.¹⁶⁶ Professor Gillis Gerleman tog på liknande sätt avstånd från vad han kallade de "högröstade extremisterna" och framhöll istället betydelsen av de "djupa kvinnoleden ute i landet".¹⁶⁷ Djup ställdes mot yta, de högröstade, som gjorde sig hörda, ställdes mot de tysta. Den stilla, tysta gruppen framställdes som att dess uppfattning var ett mer representativt uttryck för kvinnors uppfattning i frågan om prästämbetet, även om den inte hördes så starkt i den samtida debatten. Gerleman talade också om risken att debatten skulle negativt påverka "stora skaror av vårt trognaste och hängivnaste kyrkfolk, kvinnor som aldrig har önskat några kvinnliga präster, långt mindre drömt om att själva bli sådana".¹⁶⁸

Anna Wohlfart framhöll 1957 att de två kvinnliga kyrkomötesombuden hade motsatta uppfattningar i ämbetsfrågan: "vilket är symptomatiskt: det finns delade meningar bland kristna kvinnor i denna fråga."¹⁶⁹ Wohlfart hänvisade, som tidigare påtalats, till att kvinnoorganisationernas opinionsyttring, vilken sades representera 800 000 kvinnor, var missvisande eftersom enskilda medlemmar inte fått yttra sig och en person kunde vara medlem i flera organisationer samtidigt. Hon anförde också ett annat argument: "Man kan också räkna med att en del, även om de tillhör kyrkan, inte lever kyrkans liv. Siffran är därför inte tillförlitlig."¹⁷⁰ Även Axel Rubbestad ifrågasatte det breda folkliga stödet från kvinnohåll:

Det är ganska få kvinnor, åtminstone ute på landet, som vill ha kvinnliga präster – de tycker mycket bättre om de manliga! Jag vet inte riktigt vad det kan bero på, men jag förmodar att de känner sig svaga till sinnet och vill ha en stark människa att ty sig till. Det mänskliga väsendet är sådant, och vi skall inte tro att de kvinnliga prästerna är efterlängta ute i landet.¹⁷¹

Här framställdes kvinnor, särskilt kvinnor på landsbygden, som svaga till sinnet och den manlige prästen var en stark människa att ty sig till. Till de stereotyper om äkta kvinnlighet, främst för den vita medelklasskvinnan, som formulerades under 1800-talet hörde svaghet och skörhet och att kvinnan underordnade sig en man.¹⁷² Rubbestads anförande behöver därför inte tolkas som negativt eller som utgörande en kritik av landsbygdens kvinnor. Kvinnorna på landet var tvärtom äkta kvinnor som ville ty sig till starka män; att de var svaga förstärkte deras kvinnlighet och den

¹⁶⁶ Se vidare i kapitel 5, "Att rätt företräda".

¹⁶⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 30.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid., s. 81.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid., s. 101.

¹⁷² Barbara Welter, "The Cult of True Womanhood: 1820–1860." *American Quarterly*. Vol. 18, no. 2 (1966): s. 151–174.

manliga prästens manliga styrka framhölls genom hans förmåga att leva upp till dessa kvinnors behov och förväntningar. Rubbestads indirekta kritik av kvinnorna i städer kan därmed ses som en del av den kritik som riktades mot att kvinnorna hade börjat bli som män.

I ett inlägg varnade Sven Lampers för att eventuella kvinnliga präster skulle tvingas bemöta ifrågasättanden i församlingarna från församlingsbor, som inte såg hur deras uppdrag gick att förena med Paulus instruktioner för församlingens organisering: "Hon står under en oerhörd psykisk press. Om hon ska inleda ett själavårdande samtal med en vakna bibelläsare, kanske en kvinna, måste hon börja med en exegetisk utredning för att visa, att hon kan vara präst fast hon är kvinna."¹⁷³ Kvinnors behov av själavårdare av samma kön hade utgjort ett viktigt argument för ämbetsreformen. Här försvårades själavårdssituationen av att prästens legitimitet ifrågasattes. Genom att framhålla att den vakna och ifrågasättande bibelläsaren kanske var en kvinna, ifrågasattes kommande själavårdsinsatser från kvinnliga präster. De kvinnor som efterfrågade själavård skulle inte kunna ta emot den av en kvinna, om hon inte först kunde klargöra ämbetsfrågan genom en exegetisk utredning. Eftersom fackexegeterna inte lyckats övertyga alla om vilken tolkning som var den riktiga, skulle uppgiften bli svår för en präst utan särskild exegetisk expertkompetens.

Flera ledamöter hänvisade till enskilda kvinnor som var mot ett prästämbete för kvinnor. Sven Lampers lyfte fram Märta Janson, som i samband med ett möte i Örebro om bibel och förkunnelse, förklarade sitt motstånd mot kvinnliga präster. Janson fick representera "alla de kvinnor" som var emot reformen.¹⁷⁴ Prästen Ragnar Ekström omtalade en kvinna som gjort en "betydelsefull andlig insats i vår kyrka och som betyder mycket för många både präster och lekmän såsom något av en andlig moder".¹⁷⁵ Denna kvinna var mot ett prästämbete för kvinnor, framhöll Ekström. Tyngden i hennes motstånd förstärktes av att hon var betydelsefull på det andliga området, också för präster, samtidigt som hon motsatte sig kvinnors möjligheter att bli präster.¹⁷⁶ Att kvinnor kunde fungera som själavårdare, både för andra kvinnor och för män, var alltså fullt möjligt även om de inte själva var präster. Medan den kvinnliga prästen skulle ifrågasättas av den vakna bibelläserskan, kunde en icke prästvigd kvinna vara en

¹⁷³ Sven Lampers, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 75 f. På liknande sätt argumenterade Axel. B. Svensson: "Ideligen skulle vederbörande konfronteras med det här ordet." (1 Kor. 14:34). Ibid., s. 71.

¹⁷⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 123. Kyrkomötesledamoten af Sillén skriver den 7 juli 1958 i sin dagbok om detta möte: "7.7. På trädan. Slog med slätteraggatet tills det gick en axel sönder, varefter vi fingo taga till en slättermaskin och slå med. Gun o. jag foro strax på e.m. till Örebro i bil för att övervara ett kyrkligt möte, som var anordnat som protest mot kvinnliga präster." *Elof af Silléns dagbok, 7/7 1958*.

¹⁷⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 85.

¹⁷⁶ Resonemanget har likheter med det Sven Lampers förde angående en mors förmåga att representera Kristus, just för att hon inte var präst. Ibid., s. 74.

andlig moder och själasörjare, både för prästmän och vid dödsbädden.¹⁷⁷

En annan ledamot, som lyfte frågan om hur kvinnor ställde sig i ämbetsfrågan, var Reinhold Andersson som företrädde Göteborgs stift.¹⁷⁸ Han menade att det inte skulle leda till besvikelse hos de kyrkligt engagerade kvinnorna om prästämbetet var fortsatt förbehållet män. Han framhöll istället att fromma kvinnor bland kyrkfolket inte ville ha kvinnliga präster utan kände oro inför utgången av kyrkomötet. Också han talade om det stilla kyrkfolket, som inte kom till tals i media och som fruktade att kyrkomötet skulle komma att gå emot bibelns tydliga ord i frågan. Anders Thore vände sig mot påståenden om att reformen hade kyrkfolket med sig, och framhöll att mer än hälften av undertecknarna till en protestskrivelse mot reformen i Lunds stift var kvinnor.¹⁷⁹ Han sade sig tro att majoriteten av kyrkfolket i Sverige var emot förslaget för att det strider mot Guds ord.

Hilding Lillieroth talade om solidaritet mellan kvinnor och menade att man inte skulle gå in i en tjänst som inte alla kunde acceptera. Kvinnor skulle istället för prästtjänst erhålla "en tjänst som även de kvinnor kan acceptera, vilka inte vill svika sitt eget kön genom att omformas efter mannens bild."¹⁸⁰ Här återkom kopplingen mellan prästämbete och manlighet; kvinnor skulle riskera att omformas till män om de gick in i detta ämbete. Den anglikanska prästen och teologen Sarah Coakley beskriver prästen – en man såväl som en kvinna – som en person som i liturgin överskrider könsgränser, genom att representera både Kristus och församlingen; Kristi brud.¹⁸¹ Att en man också kan representera kvinnor har inte uppfattats problematiskt, men väl det omvända. Hans Urs von Balthasar, som är romersk-katolsk präst och teolog, för ett liknande resonemang i ett redan ovan anført citat, och menar att alla i kyrkan, också prästen, måste förhålla sig kvinnligt mottagande inför kyrkans Herre.¹⁸² När Lillieroth menade att kvinnan riskerade omformas till man i prästämbetet, gav han uttryck för samma asymmetri.

Det riktades också kritik mot kvinnors motstånd mot kvinnliga präster. Åke Hassler menade 1957 att det var märkligt att kvinnliga teologistudenter uttryckt motstånd mot att prästämbetet skulle öppnas för kvinnor: "har man någonsin eljest hört talas om att en grupp unga människor motsätter sig att för dem öppnas ett nytt arbetsfält, att de får möjlighet till en större och rikare insats än de eljest skulle kunna göra?"¹⁸³ Denna reaktion förklarar Hassler:

¹⁷⁷ Se också Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 17, om lekmanen vid dödsbädden.

¹⁷⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 60.

¹⁷⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 147.

¹⁸⁰ *Ibid.*, s. 138.

¹⁸¹ Sarah Coakley, "The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?" *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. 75–93.

¹⁸² Hans Urs von Balthasar, "Retrieving the Tradition. Women Priests? A Marian Church in a Fatherless and Motherless Culture". *Communio* 22, *International Catholic Review*, 1995, s. 170.

¹⁸³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 33.

Snarare kan man väl misstänka att det här rör sig om vad någon kallat en överambition inför mannens vilja och tycken – den ibland obegripliga lojalitet mot mannen, som gör kvinnan i olyckliga hem samtidigt så stark och så gåtfull. Hur som helst så måste jag säga, att dessa studentskor knappast kan vara mogna för prästämbetet. De har en bra bit kvar på vägen till andlig frigörelse.¹⁸⁴

Detta anförande kritiserades i sin tur av biskop Sven Danell, som menade att Hassler velat dra ett "löjets skimmer" över de kvinnliga teologerna som förklarat att de inte vill bli präster:

Det är märkligt, att medan i övrigt från alla håll betygats dels den största vördnad för kvinnan, dels den djupaste respekt för andras samvetsövertygelse, ser det ut som man här skulle göra ett undantag, som om man skulle ha ett överlägset leende till övers för dessa unga kvinnor, som har gett uttryck åt sin övertygelse, vunnen genom ett av Guds ord upplyst samvete.¹⁸⁵

I dessa två anföranden ställdes andlig frigörelse mot det upplysta samvetet. I båda fallen handlade det om män som tolkade och kritiserade – respektive försvarade – kvinnors ställningstaganden och bevekelsegrunderna för dessa; vilken uppfattning kvinnor än hade i själva sakfrågan riskerade de kritik. De som var för ett prästämbete för både män och kvinnor svek sitt eget kön, höll på att maskuliniseras och hade inte av Gud upplysta samveten. De som ville ha ett prästämbete fortsatt enbart öppet för män hade en bit kvar till andlig frigörelse.

Carl Ernst Göransson förde 1958 ett längre resonemang, som utgick från hur en samtida from bibelläserska skulle förhålla sig till Pauli instruktioner till församlingen i Korint. Han tog orden om kvinnans hår som exempel: "Kan vår tids fromma bibelläserska ha någon uppbyggelse av dessa Pauli föreskrifter?"¹⁸⁶ Han fann att så knappast var fallet och argumenterade för att vissa bibelord inte heller för den fromma bibelläserskan längre var tillämpliga. Radikala och sekulariserade kvinnor i olika kvinnoorganisationer hade under debatterna kritiserats för att driva ämbetsfrågan av jämställdhetsskäl, utan omsorg om kyrkans bästa. Fromma kvinnors motstånd hade lyfts fram, för att visa att motståndet handlade just om fromhet och bibeltro, inte om nedvärdering av kvinnor eller motståndssträvanden mot jämställdhet. Göranssons anförande kan ses som ett försök att bryta den ekvivalenskedja som etablerade ett samband mellan fromhet, bibelläsning och motstånd mot kvinnliga präster och han lät en from kvinna göra den tänkta utbrytningen. Även om kvinnan i Göranssons exempel var en tänkt figur, som kanske saknade verklig förlaga, innebar hon att det kom att stå fromma bibelläserskor på båda sidor i ämbetsfrågan, inte bara på den ena. Med diskursanalytiska begrepp kan Göranssons bibelläserska förstås som en del i en diskursiv kamp för att visa att begreppen "fromhet" och "bibelläsande" inte var slutna, utan fortsatt öppna också för andra tolkningar.

¹⁸⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 33.

¹⁸⁵ Ibid., s. 87.

¹⁸⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 75.

Den hotade kvinnligheten

Att värna kvinnan

Särartstänkandet kunde som visats leda till olika uppfattningar i fråga om prästämbetet. Antingen behövdes präster av båda könen för att möta de behov män och kvinnor hade i en föränderlig samtid, där både män och kvinnor förvärvsarbetade och möttes som kollegor på arbetsplatserna, eller så skulle de uppgifter kvinnor utförde i hemmen uppvärderas, så att arbetsuppdelningen mellan män och kvinnor kunde bevaras. Ett exempel på den senare argumentationslinjen fanns hos Anders Nygren, som menade att kyrkan, istället för att följa samhällsutvecklingen, borde företräda en tydlig kritik av denna utveckling och värna kvinnans särart. I ett uppmärksammat anförande 1957, beskrev Nygren kyrkans särskilda ansvar för att säkerställa att de skapelsegivna könsskillnaderna inte gick förlorade.¹⁸⁷ Nygren menade att automationen skulle frigöra kvinnan, och i samband med detta medföra att flera andra positiva förändringar inträffade: "Kvinnans tid kommer med hemmens renässans – där kan ingen ersätta henne, där blir hon hemmets själ och därmed också samhällets själ."¹⁸⁸ Den förändring Nygren såg som eftersträvansvärd, omfattade främst kvinnan och rörde endast indirekt mannen. Nygrens tal kan uppfattas vara en plädering för en återgång till tidigare sätt att organisera familje- och yrkesliv. Men kritik mot att vara bakåtsträvande förebyggdes, då han gav den senaste tekniska utvecklingen en central roll som möjliggörare av de önskade framstegen. Eftersom teknik och tekniska landvinningar är maskulint könsmärkta områden, kan hans vision tolkas som att män skulle ombesörja att kvinnor fick avlastning i hemmen och därmed mer tid att ägna sig åt andra uppgifter: Männerna skulle befria kvinnorna tillbaka till

¹⁸⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr 5, s. 52–57. Nygrens anförande kom att uppmärksammas i en rad sammanhang. Exempelvis betecknar biskop Gunnar Hultgren talet som: "ett s.k. stort anförande, skickligt i uppläggningsmen samt samtidigt med utmanande skarp profilering." Vidare: "Något med Nygrens jämbördigt och jämförligt teologiskt inlägg förekom inte under den fortsatta debatten." Gunnar Hultgren i *Memorabilia 1940–1958*, del C, Biskopstiden i Härnösand 1951–1958, s. 180 f. Dag Sandahl beskriver hur Nygrens anförande trycktes upp och spreds: "Att just Anders Nygrens anförande distribuerades, kan förstås som ett försök att visa på den teologiska legitimitet, som det fattade kyrkomötesbeslutet hade. Nygren var en världsberömd teolog och ekumen." Dag Sandahl, *En annan Kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*. Helsingborg: Gaudete, 2018, s. 96. Yvonne Hirdman lyfter fram automatiseringens roll i socialistiska framtidsvisioner för hemmet, vilket kommer till uttryck hos exempelvis August Bebel. I *Genus: Om det stabilas föränderliga former*. Malmö: Liber, 2001, s. 136.

¹⁸⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 57. Maria Södling visar att inställningen till kvinnors förvärvsarbete diskuterades flitigt i kyrkliga sammanhang under 1930-talet. Hon menar att inställningen var kluven: Kvinnor som arbetade för att de själva ville var klandervärda, de som var tvungna för familjens försörjning var lovvärda, även om det var beklagligt att de inte kunde ägna all tid åt hem och barn. Se Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 154.

hemmen.¹⁸⁹

Nygren framhöll att den tidiga kvinnoemancipationen varit både nödvändig och god, i detta sammanhang nämnde han särskilt Fredrika Bremer och hennes insatser. Emancipationen komplicerades dock av att det kommit in likhetsidéer och drag av individualism från upplysningstiden. Nygren var kritisk mot att emancipationen utgick från den ensamstående kvinnan och inte från kvinnan med familj.¹⁹⁰ Historikern Charlotte Tornbjer beskriver i sin avhandling hur modernitetens individbegrepp kunde komma i konflikt med kvinnans roll som moder: "framhävandet av moderskapet tenderade samtidigt att dölja kvinnan som autonom individ."¹⁹¹ Nygrens kritik av att emancipationen handlade om kvinnan utan familj kan tolkas som en kritik av moderniteten. Nygren menade också att mannen var det ideal kvinnan mättes mot, inom ramen för emancipationssträvandena: "Hon skulle i allt vara honom så lik som möjligt. Denna maskulina inriktning av kvinnoidealet var kanske ofrånkomlig i det så maskulint präglade samhället den gången."¹⁹² Vid sidan av att försöka följa dessa manliga ideal drogs också kvinnor in i industriarbetet, vilket innebar dubbelarbete och stora problem i hemmen. Kyrkan hade följt med i denna utveckling men skulle, enligt Nygren, stå för en tydlig normkritik. Kyrkan kunde säga ja till emancipation men aldrig acceptera den "maskulint präglade människouppfattningen".¹⁹³ Nygren

¹⁸⁹ Kopplingen teknologi och maskulinitet beskrivs av Ulf Mellström, "Teknologi, makt och passion: En diskussion kring maskinella män och maskulina maskiner" i *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. Claes Ekenstam, Thomas Johansson och Jari Kuosmanen (red.), s. 198–212. Hedemora: Gidlund, 2001. Eva Åsbrink återger ett resonemang, som förefaller vara rakt motsatt Nygrens, som fördes av prästledamöter vid riksdagen 1862–1863, om ogift kvinnas möjlighet att bli myndig att erhålla yrkesutbildning: "Det är männen, framhöll man, som genom nya maskiner bokstavligen tagit spinnrocken från kvinnorna, nu borde de rimligen hjälpa till att för kvinnorna öppna nya vägar till försörjning." Eva Åsbrink, *Skapad till Guds avbild: Ideal och kvinnosyn i den kristna kyrkan*. Stockholm: Lund: Verbum; H. Ohlsson, 1978, s. 159.

¹⁹⁰ Inger Hammar ser i sitt material att den kyska jungfrun betraktades som något romersk-katolskt, och att hustavlan föreskrev andra roller för kvinnan: "'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." Inger Hammar, "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation". *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol. 62, nr. 2 (1996): s. 308. David Tjeder beskriver i sin avhandling att mansidealet, under den period han analyserar, var den gifte mannen, inte den ensamstående: "Indeed, the *married man* stands out as a strong, almost uncontested ideal throughout the period. Only a minority of authors hailed the free life of the bachelor, and spilt critical ink over matrimony. An overwhelming majority instead hailed the state of matrimony as the highest point of masculinity." David Tjeder, *The Power of Character: Middle-class Masculinities, 1800–1900*. Diss., Stockholms universitet, 2003, s. 274.

¹⁹¹ Charlotte Tornbjer, *Den nationella modern: Moderskap i konstruktioner av svensk nationell gemenskap under 1900-talets första hälft*. Diss., Lunds universitet, 2002, s. 19.

¹⁹² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 56.

¹⁹³ Ibid.

företrädde en tydlig särartsdiskurs, samtidigt som han betonade likvärdigheten. När han deklarerade sin egen inställning i frågan om likvärdighet mellan man och kvinna, kopplade han denna tydligt till frågan om prästämbetet:

Jag tror på den realistiska, bibliska människosynen, jag tror inte på upplysningstidens och 1800-talets abstrakta, maskulint betonade människouppfattning, där kvinnan är till för att omformas efter mannens bild och för att i allt efterlikna honom. Och därför måste jag strikt avvisa detta förslag, som bygger på den sistnämnda människouppfattningen.¹⁹⁴

Ett fortsatt exklusivt manligt prästämbete innebar för Nygren att företräda en människosyn som värnade kvinnan. Prästämbetets könsordning uppfattades inneha en särställning för att upprätthålla skapelseordningen. I debatterna förekom, som tidigare framhållits, inga argument om att könsöverskridande uppgiftsfördelningar inom andra verksamhetsområden påverkade skapelseordningen: de kunde vara olämpliga eller utnyttja könsspecifika egenskaper illa, men de hotade inte de i skapelsen nedlagda ordningarna. Som exempel på detta anfördes att män, av fysiska skäl, var mer lämpade för militära uppdrag, medan kvinnor utförde uppgifter som sjuksköterskans bättre än män. Organiserad kvinnlig våldsutövning eller manlig omvårdnad uppgavs inte strida mot anvisningar i Nya testamentet, kristen tradition eller en evigt given skapelseordning – detta var något för prästämbetet unikt. En anledning till prästämbetets särställning finns i argumenten avseende dess avgörande betydelse för att bevara kyrkans kontinuitet.¹⁹⁵ Men betydelsen av prästämbetets manlighet sträcker sig alltså längre än så, genom att också bidra till att värna de skapelsegivna könsskillnaderna.

Nygren framhöll att det maskulina samhällstänkandet dominerat länge, men att dess dagar var räknade: "Kvinnans tid kommer, men den kommer inte genom att man ytterligare på nya områden anpassar henne efter det maskulina."¹⁹⁶ Vem som har möjlighet att agera – eller avstå att agera – framgår inte, en rad insatser som kvinnor gjort för att uppnå ökade rättigheter döljs bakom ett anonymt "man". Kopplat till en problematisering av att kvinnor intog positioner på offentliga arenor kan Nygrens argumentation ses som ett sätt att sammanbinda privat och offentligt. Genom att bli hemmets själ blir kvinnan också samhällets själ. Genom att återgå till en privat sfär skulle hon få ett ökat och avgörande inflytande också i den offentliga sfären. En annan möjlig tolkning av Nygrens anförande handlar om ideologi och utopi. Enligt den

¹⁹⁴ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 56.

¹⁹⁵ Så betonade biskop Olof Cullberg under samma kyrkomöte att: "kyrkan sociologiskt *har* en absolut särställning, så till vida som den är ett på bekännelse grundat trossamfund, som trots alla skiftningar genom en nära tvåtusenårig historia bevarat kontinuiteten med det förgångna". Prästämbetet har varit den viktigaste yttre organisatoriska bidragande faktorn till kyrkans kontinuitet. Även om prästämbetet har genomgått stora förändringar har det enligt Cullberg: "alltid ansetts självklart, att kyrkan själv äger att utifrån sina egna förutsättningar bestämma över prästämbetets utgestaltning." Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 9.

¹⁹⁶ *Ibid.*, s. 57.

franske filosofen Paul Ricoeur legitimerar en ideologi det som redan är, medan utopins förverkligande alltid pågår.¹⁹⁷ Ideologin hör samman med dominerande grupper, utopin visar vad som kan uppnås genom förändring; utopin kan visa på befintliga ordningars kontingens. Men Nygrens utopi kan uppfattas vara en ideologi förklädd till utopi. Han beskrev kvinnors frånträde från arbetsmarknaden som utopiskt, samtidigt som kvinnors strävanden efter att kunna utbilda sig och försörja sig hade pågått under lång tid. Den ideologi som underordnade kvinnor under män och beskar kvinnors tillträde till manliga arenor, blir hos Nygren en utopi att sträva efter: återgången till hemmet artikuleras som en frihet.

George L. Mosse menar, vilket tidigare omtalats, att stereotyper av kvinnor under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal förändrades snabbare än manliga stereotyper. Han framhåller också att förutsättningen för att kvinnor skulle uppfattas som jämlika män var att de höll sig inom sitt avgränsade område: "Woman in her own sphere was considered the equal of man. However, when woman left the place assigned to her in the division between the sexes, she became an outsider as well and presented one of the most serious and difficult challenges to modern masculinity."¹⁹⁸ Utifrån detta perspektiv kan Nygrens vision om kvinnans återvändande till sin sfär – hemmet – också förstås som en önskan om att uppnå en framtida situation där män inte skulle tvingas konkurrera med kvinnor i den offentliga sfären, särskilt inte i den kyrkliga.¹⁹⁹ För att använda Raewyn Connells begrepp så riskerade kvinnors inträde på denna manliga arena att utmana en manlig hegemoni, men bilden är komplex. Charlotte Tornbjer menar att föreställningar om moderskap, i alla fall under tidigt 1900-tal, förknippades med begrepp som "evighet, oföränderlighet och trygghet".²⁰⁰ Samtidigt som kvinnans roll i samhället snabbt förändrades var förväntningar som omgav moderskapet stabila, till och med eviga.

Flera talare anknöt till Nygrens anförande och återgav sina uppfattningar om hur den aktuella samhällsutvecklingen innebar nackdelar för kvinnorna. Hjalmar Lindroth tackade Nygren för att denne värnade kvinnan mot manssamhället och bjöd motstånd emot en "kvinnosyn, som uppställer mannen som mönster".²⁰¹ Kyrkan skulle, enligt Lindroth, varna för en utveckling som inte gynnade kvinnor, även om kyrkan därmed riskerade att uppfattas som reaktionär. Med en hänvisning till ett av bibelorden i vigselritualet, vände Lindroth på den där angivna ordningen: "Men vi

¹⁹⁷ Ricoeur skriver detta i samband med att han går igenom den tyske sociologens Karl Mannheims syn på ideologi och utopi. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia Univ. Press, 1986, s. 272 ff.

¹⁹⁸ George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford Univ. Press, 1996, s. 102.

¹⁹⁹ Om problematisering av konkurrens och kön inom de kyrkliga hierarkierna, se även kapitel 6, "Ämbetets manlighet".

²⁰⁰ Charlotte Tornbjer, *Den nationella modern: Moderskap i konstruktioner av svensk nationell gemenskap under 1900-talets första hälft*. Diss., Lunds universitet, 2002, s. 260.

²⁰¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 68.

som ännu lever under trycket av upplysningstidens abstrakta idéer behövde kanske besinna oss inför det omvända: vad Gud åtskilt, man och kvinna, det skall vi icke sammanblanda.”²⁰²

Yvonne Hirdman beskriver två logiker som reproducerar manlig överordning över kvinnor; en av dessa är isärhållandet.²⁰³ Isärhållande innebär att manligt och kvinnligt – det kan avse såväl tänkta egenskaper som utförandet av sysslor – inte ska sammanblandas, alltså just det som Lindroth varnade för. Hirdman menar vidare att: ”det är ur isärhållningen som den manliga normen legitimeras.”²⁰⁴ I kyrkomötesdebatterna problematiserades inte att män gjorde kvinnliga sysslor, det var motsatsen som lyftes fram. Isärhållandet var således inte symmetriskt, mannens rörlighet var i detta avseende större. Också Lindroth lyfte fram att kvinnoemancipationen, som han kallade rättmätig, lett till dubbelarbete för kvinnor. Hon ska först på arbetsplatsen: ”utföra en mans prestation under hel, tre kvarts eller halv arbetsdag för att sedan, när mannens arbetstid är slut, ha att fullgöra en kvinnas kall som moder och fostraren av barnen och som den vilken har att bära huvudansvaret för hushållet.”²⁰⁵ Inlägget är ytterligare ett exempel på att manligheten var mer stabil än kvinnligheten. Samhällsförändringarna uppfattades främst handla om kvinnan, mannen påverkades i betydligt lägre grad. Mannens arbetstid hade ett slut, det uttrycktes här inte förväntningar på att hans arbetstid skulle förlängas genom delat ansvar för barn och hushåll. Det var hon som hade att fullgöra sitt kall som moder, fostrare och hushållsansvarig, även om hon också utförde en mans arbetsprestation på en arbetsplats. Här framstår den kyrkliga debatten som mer konservativ än sin samtid; i den senare förekom uttalande förväntningar på männens ökade deltagande i hushållsarbete och barnuppfostran.²⁰⁶

Carl Ernst Göransson kallade Nygrens tal en ”lovsång” över automationen, och menade att det hela var orealistiskt: ”Det var lyrisk flykt över den, men tyvärr samtidigt en flykt från all verklighet, som vi hittills skådat under senare tid eller förmått att skymta i framtiden.”²⁰⁷ Anförandet rymmer en kritik av att en biskop lovsjunger automationen som en kommande räddare. Göransson gav också exempel på praktiska komplikationer, som var förbundna med Nygrens vision för kvinnorna:

Skulle i ett slag yrkeskvinnorna försvinna från arbetsmarknaden, hoppas jag i alla fall att det bara bleve de gifta, ty vi vill väl inte tillbaka till de förhållanden, då – för att ta ett litet exempel – de stackars ogifta prästdöttrarna satt där hemma i prästgården på

²⁰² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 67. Bibelordet finns i Matteus 19:4–6.

²⁰³ Yvonne Hirdman, ”Genussystemet – Reflexioner kring kvinnors sociala underordning.” *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*. (1988): s. 49–63.

²⁰⁴ *Ibid.*, s. 52.

²⁰⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 68.

²⁰⁶ Se exempel på sådana förväntningar på mannens mer aktiva deltagande i hushållet hos Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945 – 1985*. Diss., Lunds universitet, 2001, s. 163 f.

²⁰⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 119.

svältgränsen. Hur skulle man för övrigt ordna med det där, gifta och ogifta? Det är inte lätt för en flicka i späda år att räkna ut, om hon skall bli gift eller inte, och hon måste väl därför ändå bereda sig på ett yrke. Det är tusen praktiska frågor förbundna med den där framtidsvisionen, hur bestickande den än kunde låta.²⁰⁸

Sociologen Thomas Mathiesen menar att ett sätt för ett maktetablissemang att utmönstra meningsmotståndare är att framställa deras åsikter som verklighetsfrämmande och orealistiska.²⁰⁹ Här kan på nytt uppmärksammas att medan det 1938 var de som förespråkade en kyrklig tjänst för kvinnor som kritiserades för att sakna verklighetsförankring, gällde 1957 den omvända ordningen. Göransson kallade Nygren för verklighetsfrämmande; kanske markerade detta att delar av den kyrkliga makteliten hade ändrat åsikt i frågan om ämbete och kön.

Anders Nygren var inte den ende som uppehöll sig vid frågan om hur kvinnans särart skulle värnas och kyrkans ansvar och särskilda förutsättningar i detta sammanhang. En annan ledamot beskrev en direkt motsatsställning mellan jämlikhetstänkandet och Nya testamentet, där den förra företeelsen var "så förödande för kvinnan och så främmande för nya testamentet."²¹⁰ Anna Wohlfart framhöll på liknande sätt att kvinnan skulle frigöras som kvinna: "Inte till att bli en mer eller mindre perfekt kopia av mannen."²¹¹ Hon instämde i Nygrens anförande och dennes avståndstagande från den "maskulint präglade människoupfattningen."²¹²

En del av värnandet om kvinnan handlade om isärhållandet, vilket redan något berörts. Manliga och kvinnliga sysslor och möjligheter skulle hållas åtskilda, diskussionerna handlade främst om inom vilka gränser kvinnor skulle beredas möjligheter till tjänst i kyrkan. Isärhållandet handlade om utbildning, finansiering, tillgång till tjänster, konkurrensmöjligheter samt fördelning av arbetsuppgifter och kom särskilt tydligt till uttryck under kyrkomötet 1938. Då fördes utförliga resonemang om vilka ämnen och färdigheter som skulle ingå i utbildningen för den tänkta kyrkotjänsten. Motionen hade föreslagit en utbildning likvärdig prästutbildningen, vilket föranledde en del protester. Kritiken kan sammanfattas på följande sätt: om utbildningen blev likvärdig med prästutbildningen skulle detta "mycket snart"²¹³ och "nära nog av sig själv"²¹⁴ leda till att kvinnor blev präster. Olika förslag på hur en skillnad mellan den nya tjänsten och prästtjänsten skulle gestaltas gavs därför i flera anföranden. Ett exempel löd enligt följande: "hon [måste] naturligtvis ha en viss teologisk utbildning, framför allt i bibelkunskap och kyrko- och missionshistoria, en utbildning som icke behöver bli så lång som prästutbildningen,

²⁰⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 119.

²⁰⁹ Thomas Mathiesen, *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982.

²¹⁰ Engelbert Byström, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 76.

²¹¹ *Ibid.*, s. 82.

²¹² *Ibid.*, s. 83.

²¹³ Brundin, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 25.

²¹⁴ Svenaeus, *ibid.*, s. 35.

men icke bör vara alltför ringa tillmätt.”²¹⁵ Genom vaga beskrivningar, som i citatet ovan, framstod det som om skillnaden i sig hade ett värde, den nya tjänsten fick inte ha en utbildning som var fullt likvärdig med prästens, men den fick inte heller vara för olik. Andra ledamöter under debatten talade om behovet av en ”kortare praktisk teologisk kurs” eller betonade att allt det som ingick i prästens utbildning inte behövde ingå i den kyrkliga tjänsten.²¹⁶ På liknande sätt framhölls att en tjänst för kvinnor inte fick belasta de medel som var avsatta för prästlöner: pengarna måste komma från olika håll, utan detta isärhållande skulle den kvinnliga tjänsten visa sig vara en prästtjänst.²¹⁷

Andra exempel på hur isärhållandet skulle värna kvinnan handlade, förutom direkta arbetsuppgifter, om särskilda tjänster för kvinnor och att kvinnorna inte fick ingå i konkurrerande kyrkliga hierarkier:

Jag tror aldrig, att jag kan komma att gå med på att på det sättet öppna tillträdet till prästbanan för kvinnan, att hon inbjudes till konkurrens med de manliga prästerna om nuvarande prästerliga tjänster, utan skall prästämbetet tillerkännas kvinnan, bör det på samma gång upprättas särskilda prästerliga tjänster, som ställas just till hennes förfogande.²¹⁸

Konkurrensen mellan de manliga prästerna var här inte ifrågasatt; det var kvinnan som inte fick inbjudas till denna konkurrens.²¹⁹ Istället skulle en särskild tjänstestruktur upprättas, vid sidan av den ordinarie. Män skulle konkurrera med andra män i den ordinarie organisationen, kvinnor särskiljas och finnas i en särskild, parallell organisation. Under de två senare kyrkomötena uppfattades delar av isärhållandet ha upphävts, vilket visade sig i att kvinnor började bli maskuliniserade och hemmen försumrades. Det i sin tur beskrevs medföra en rad påfrestningar för såväl kvinnor som barn, för kvinnorna främst i form av dubbelarbete och hög arbetsbelastning.

Den problematiserade kvinnan

Samtidigt som kvinnor och det som uppfattades vara kvinnliga egenskaper förklarades vara högt värderade, kunde i många inlägg en motsatt tendens utläsas. Det talades om sekulariserade kvinnor, om kvinnors medansvar för sekulariseringen, om kvinnor som försummade sina familjer och om kvinnor som i allt för hög utsträckning började bli som män.

Erik Meurling beskrev 1938 att frikyrkorna prövat en form av lekmanna-tjänst för kvinnor. Dessa kvinnliga evangelister stannade inte länge i församlingarna, de åkte

²¹⁵ Albert Hellerström, Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 29.

²¹⁶ Gunnar Brundin, *ibid.*, s. 26. Resonemanget om skillnader och likheter mellan utbildningsbehoven för prästtjänst och kyrklig tjänst för kvinnor fördes bl.a. av Edvard Rodhe, *ibid.*, s. 42.

²¹⁷ Håkan Ohlsson, *ibid.*, s. 59

²¹⁸ Arvid Runestam, *ibid.*, s. 58.

²¹⁹ Viljan att konkurrera räknas, vid sidan av företeelser som aggressivitet och dominans, som ett maskulint könsmärkt beteende. Chris Haywood, Thomas Johansson, Nils Hammarén, Marcus Herz och Andreas Ottemo, *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity*. New York: Routledge, 2018, s. 16.

från plats till plats och tappade snart förmågan att samla intresserade åhörare.²²⁰ Att Meurling kommenterade kvinnors insatser – om än misslyckade – i den offentliga sfären, visade att denna inte längre enbart var en manlig arena. Kvinnor fanns där, även om deras närvaro kritiserades kunde den inte lämnas okommenterad.

Gunni Hermelin kritiserade att kyrkans män företrädde en ensidig bild av kvinnan. Mot det, som Hermelin uppfattade vara en för idylliserande bild av samtidens kvinnor, kontrasterade hon den kvinnovärld som under några årtionden växt fram med förvärvsarbetande och självförsörjande kvinnor. Dessa kvinnor behövde själavård, både för sin egen skull och för att de som mödrar skulle komma att utöva ett stort inflytande över barn och ungdomar. Men när de sökt hjälp i kyrkan hade de mött män som inte förstått dem eller deras svårigheter: "När den [hjälpen] räckt dem har det emellertid skett genom *män*, som icke kunnat förstå deras speciella svårigheter, och som kanske helt ogillat deras inställning till livet. Så ha de icke kunnat taga emot hjälpen, utan deras väg har gått förbi kyrkan."²²¹ Även om den manlige prästen inte kunnat förstå och kanske helt ogillat kvinnans speciella svårigheter och livsinställning, framställdes detta inte som en brist hos honom. Istället beskrevs prästens insats som en hjälp som kvinnan inte kunnat ta emot. Ansvar för den uppkomna situationen med dess kommunikationsproblem föll alltså både på prästen och den potentiella konfidenten. Hermelin tycktes inte direkt mena att de manliga prästerna brustit i själavården av kvinnor, det var istället kvinnorna som inte kunde ta emot hjälpen och som inte ville anförtro sig åt en man. Hermelin förespråkade en särartsdiskurs där gemenskap, erfarenhet och egenskaper knöts till biologiskt kön och där manligt kön inte var en fördel i mötena med kvinnor. För kvinnor i fängelsemiljö beskrevs situationen på ett liknande sätt: "Hur ofta är det icke så, att bakgrunden till ett brott ligger i så oändligt ömtåliga förhållanden, som en kvinna icke vill yppa till en man,

²²⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 18. Meurling nämnde särskilt pastorsdiakonerna. Dessa var kyrkligt utbildade lekmän som skulle bistå präster, utbildningen var förlagd till Sigtuna. De anställdes för tjänster som soldathemsföreståndare, inom sjömansvård, i industriförsamlingar och bland samer. 1923 infördes en särskild akt för att avskilja pastorsdiakonerna till tjänst. Se vidare i Ingmar Brohed. *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2005, s. 46. Ester Lutteman arbetade under 1924–1925 som lärare vid Lekmannaskolan i Sigtuna, där pastorsdiakonerna utbildades. Hon kallade dem ett "kyrkligt proletariat", med hänvisning till att så få av dem hade möjlighet att försörja sig inom denna lekmanntjänst. Både Manfred Björkquist och Ester Lutteman deltog, sedan det framstod som ohållbart att fortsätta pastorsdiakonutbildningen, i beslutet att lägga ner den. Meurlings kritik av denna lekmanntjänst kan alltså ha berört Björkquist och Lutteman på ett särskilt sätt, och anspelat på ett tidigare misslyckande inom ett område som hade beröringspunkter med frågan om en kyrklig tjänst för kvinnor. Lutteman lyfte fram pastoratsdiakonerna i sitt anförande i Borgarskolan den 24 september 1957, där hon tillkännagav sitt beslut att lämna Svenska kyrkan. Hon beskrev då försöken att skapa detta ämbetet som en "nästan katastrof". Ester Lutteman, *Kyrkan – Mitt öde: Fragment ur en själs historia*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1959, ss. 34 f och 113 f.

²²¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 32.

men mötte hon en annan kvinna, skulle hon kanske kunna framlägga vad hon upplevt och tala ut om vad hon känner, och på det sättet kunna komma ifrån det gamla och kunna börja ett nytt liv.”²²² Hermelin problematiserade också diakonissan och den avskildhet som präglade diakonissornas utbildningssituation. Hon jämförde detta med den vikt som lades vid prästkandidaternas aktiva deltagande i samtidens sociala och politiska liv:

Det betonades häromdagen i denna församling, när det talades om prästernas utbildning, vilken ofantlig betydelse det hade för en teologie studerande, att han lever i universitetsstaden i kontakt med kamraterna och med tidens strömningar. Detta betonades så starkt, att man till och med icke ville låta honom det enda halvåret, då hans praktiska utbildning ägde rum, få vistas i ett internat.²²³

Hermelin menade att diakonissans avskilda liv, just på grund av dess avskildhet, kunde skapa problem i kontakten med kvinnor utanför kyrkan. I mötet med en diakonissa kunde den moderna kvinnan resonera enligt följande: ”Hon har levat sitt avskilda liv. Hon har icke känt hur framtiden lockar, hur nöjet och alla frestelserna omgiva oss. Hon kan icke förstå mig.”²²⁴ Enbart könstillhörighet räckte alltså inte som förutsättning för god själavård, ett visst mått av gemensamma erfarenheter krävdes också. I Hermelins anförande talades om gruppen kvinnor i storstäder, vilka inte kunde få själavård av varken prästmän eller diakonissor. I det förra fallet då en man inte kunde förstå en kvinna, i det senare fallet på grund av diakonissans avskilda liv. Hermelins inlägg rymmer en kritik mot diakonissans arbete, vilket var ovanligt under debatterna. I regel framställdes diakonin som ett särskilt lämpligt verksamhetsområde för kvinnor och som ett både viktigt och uppskattat kyrkligt arbete.²²⁵ Hos Hermelin kan också skönjas ett ifrågasättande av det lämpliga i ett åtskiljande mellan offentliga och avskilda arenor för kvinnor och män i kyrkans tjänst. ”Avskild” och ”privat” är inte synonyma begrepp, men båda företeelserna förhåller sig till offentligheten. Samtidigt som kvinnans insatser i hemmet – en privat sfär – berömdes av många ledamöter, var avskildhet enligt Hermelin ett potentiellt hinder för diakonissan i hennes yrkesutövning. Av hennes inlägg framgår också att avskildhet uppfattades vara direkt olämplig för den manlige prästkandidaten; han behövde leva med i tidens strömningar.

Torsten Ysander anförde 1938 ett individorienterat perspektiv där enskilda kvinnors reaktioner på att prästämbetet inte var tillgängligt för kvinnor ifrågasattes, då dessa kvinnor inte själva eftersträvade att kunna inneha ämbetet: ”en mängd kvinnor, som själva alls icke vilja bliva präster, känna sig mindervärdiga, därför att

²²² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 32.

²²³ Ibid., s. 33. Hermelin hänvisade till en annan debatt under samma kyrkomöte som handlade om prästutbildningen.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Exempelvis betonade biskop Edvard Rodhe vid samma kyrkomöte att inrättandet av den nya tjänsten för kvinnor som var på förslag inte får ”deklassera den svenska diakonissans gärning”. Ibid., s. 40.

de icke få bli det.”²²⁶ Ysander refererade till Hermelin och hennes ”behjärtade betonande” av områden där kvinnor sades vara mer lämpande än män att utöva själavård.²²⁷ I fråga om fängelsesjälavården beskrev Ysander att personalen där hörde till ”de förnämligaste kvinnliga krafter landet kan uppbringa.”²²⁸ Men samtidigt reste han invändningar mot tanken på kvinnors behov av själavårdande kvinnor. Kvinnor talade lika gärna om svåra och känsliga frågor med en karaktärsfin man som med en kvinna: ”Det är icke heller bevisat att någon vinning göres genom att från det kvinnliga fängelset taga bort den enda hållpunkten för klienternas tro på att det också finns renhjärtade män i världen.”²²⁹ Manliga fängelsepräster framställdes här som renhjärtade och därför viktiga stöd för de fängslade kvinnorna. Dessa präster kontrasteras mot de icke renhjärtade män de fängslade kvinnorna förutsattes ha erfarenheter av. Ysander förde fram ytterligare egna exempel där frågor om själavård, kön och lämplighet framstod som komplexa. Han hade goda erfarenheter av kvinnliga medarbetare, men såg situationer där en ogift präst inte kunde vara ett stöd, även om prästen ifråga vore kvinna. ”Det finnes också otaliga psykiska friktioner mellan make och maka, som bäras fram i själavårdsförtroende och där den ogifte prästen är inkompetent, även om den ogifte prästen vore kvinna.”²³⁰ Ysander komplicerade alltså bilden av såväl man som kvinna när det gällde själavård och lämplighet. Män kunde vara karaktärsfina och därmed erbjuda samma samtalsstödande kvaliteter som kvinnor. De egenskaper som skulle göra kvinnor särskilt lämpade, eller nödvändiga, som själasörjare för kvinnor, kunde också finnas hos män. Därmed ifrågasattes ett av de tyngsta argumenten under 1938 års debatt för en särskild kyrklig tjänst för kvinnor, nämligen tanken på att personer av samma kön förstår varandra. Ysander såg dessutom problem när det gällde den kvinnliga prästens insatser bland unga kvinnor: ”Just där jag – t.ex. bland unga kvinnor – väntar särskild vinning av den kvinnliga prästens kvinnlighet, lura samtidigt särskilda risker, kanske just ur den kvinnliga vänskapens egenart.”²³¹ Ysander utvecklade inte närmare vilka risker eller vilken egenart i den kvinnliga vänskapen han avsåg. Inte heller förs här resonemang om den manliga vänskapens risker eller egenart. Den

²²⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 36.

²²⁷ Ibid., s. 37.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid. För resonemang om karaktärens betydelse för manlighet, se David Tjeder, *The Power of Character: Middle-class Masculinities, 1800–1900*. Diss., Stockholms universitet, 2003.

²³⁰ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 37. Kommentaren om den ogifta prästens inkompetens, bör förstås mot bakgrund av att frågan om kvinnlig präst skulle kunna vara gift hade aktualiserats i samband med utredningen 1923. Då hade flera remissinstanser uttryckt uppfattningen att en kvinnlig präst skulle vara ogift. Edvard Rodhe, som var sakkunnig, skrev i ett särskild yttrande: ”Icke minst för att på förhand och en gång för alla avskära alla möjligheter till komplikationer anser jag det vara obetingat nödvändigt att i lagen den bestämmelsen införes, att kvinnlig präst, som träder i giftermål, skall därmed anses ha nedlagt det prästerliga ämbetet.” SOU 1923:22, 51.

²³¹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 37.

kvinnliga vänskapens egenart hade rimligen en betydelse som var känd av kyrkomötets ledamöter, så dessa förstod vad det var Ysander syftade på genom att använda detta uttryck. Möjligen gör Ysander en anspelning på ett homoerotiskt motiv när han talade om riskerna med den kvinnliga vänskapens egenart.²³² Senare under samma kyrkomöte varnade Arvid Runestam för den erotisering som kunde utgöra ett hot i själavården mellan man och kvinna.²³³

Ysander kommenterade sedan frågan om en kyrklig tjänst, i form av hämningskänslor hos halva mänskligheten: "Om jag alltså kunde bli övertygad om att, oavsett varje kyrkligt behov, här gällde framför allt att befria halva mänskligheten från osanna och ovärdiga hämningskänslor, skulle jag oreserverat bejaka en utredning om hur dessa hämningar riktigast skulle undanröjas. Då vore det ett stycke av kyrkans själavårdplikt att gå den vägen."²³⁴ Ysander argumenterade här som om han menade att mäns och kvinnors olika möjligheter att tjänstgöra i kyrkan inte handlade om faktiska skillnader i förutsättningar att utöva en kyrklig tjänst, utan om hämningskänslor på individuell nivå. Dessa hämningar kunde undanröjas, enligt Ysanders resonemang, utan att de organisatoriska omständigheterna behövde förändras. I inlägget ges uttryck både för ett osynligt privilegium och en psykologiserande syn på upplevda – och faktiska – skillnader i möjligheterna att kunna erhålla kyrklig tjänst: ett problem döljs då hinder på en strukturell nivå förklaras bero på hämningskänslor på individnivå. Inlägget kan ses som ett exempel på en maskerad makt.²³⁵ Ysander stod vid sidan av – eller ovanför – de fenomen han beskrev, och såg inte hur maktstrukturerna fick konsekvenser för enskilda personer.

Edvard Rodhe beskrev mödrarnas svårigheter att tala med barnen om kristen tro och hur söndagsskolorna hade en stor betydelse för att stödja mödrarna i denna uppgift. Men det fanns inom detta område problem, då det saknades medhjälpare i söndagsskolearbetet: "Jag skulle önska, att den moderna kvinnorörelsen kunde ge något av sin frejdighet och friska arbetslust till de kvinnor, som vi behöva på den kristna folkuppfostrans poster runt ute i församlingarna, men den moderna kvinnorörelsen kan, såsom sekulariserad eller i den mån den är sekulariserad, icke nå dem."²³⁶ Mödrarna hade alltså svårt att tala med sina barn om kristen tro och kvinnorna i församlingarna saknade den frejdighet och friska arbetslust som utmärkte den sekulariserade kvinnorörelsen. Enligt Rodhe låg problemet hos den moderna kvinnorörelsen, som inte kunde nå kvinnorna i församlingarna. En del av de kontakter kyrkan behövde utveckla handlade enligt Rodhe just om den samtida

²³² Litteraturvetaren Eva Borgström har beskrivit hur kärleksrelationer mellan personer av samma kön under tidigt 1900-tal, kunde döljas bakom uttryck som "romantisk vänskap". Eva Borgström, "Unveiling the Forbidden: Same-sex Love as a Motif in Lydia Wahlström's Writing." *NORA*. Vol. 24, no. 4 (2016): s. 234 – 350.

²³³ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 58.

²³⁴ *Ibid.*, s. 37.

²³⁵ Thomas Mathiesen, *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982.

²³⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 41.

kvinnorörelsen. Han ställde i detta sammanhang den retoriska frågan: "Har prästen tid, krafter och förmåga att komma i kontakt med denna senare?"²³⁷ Här menade Rodhe att det behövdes en kvinnlig tjänst för att etablera kontakter. Det kan tolkas som prioriteringsordning, där mötet med andra verksamheter sågs som mer angelägna för prästmännen att ägna sin tid och kraft åt.

När kvinnor problematiserades under debatterna 1957 och 1958 kan två huvudlinjer urskiljas. Den första linjen handlade om kvinnors förvärvsarbete, och det därav följande dubbelarbetets negativa sociala effekter. Den andra linjen handlade om kvinnors strävanden – frivilliga eller påtvingade – efter att bli som män och vinna inträde på manliga arenor. Det finns en rad beröringspunkter mellan dessa två linjer. 1957 beskrev Hilding Lillieroth hur kvinnors ökande deltagande på arbetsmarknaden fick negativa konsekvenser för hemmen: "Vår tids barn och ungdom lider av att den uppgiften alltför mycket försummas till förmån för kvinnans strävan att i alltför stor utsträckning få del av de arbetsuppgifter, som av ålder tillhört mannen."²³⁸ Det var kvinnorna som strävade efter förändring i allt för stor utsträckning. Männens position framstår också i detta sammanhang som stabil; de behåller fortsatt de arbetsuppgifter som av ålder har tillhört dem. Theodor Lundh hänvisade till ett tidningskåseri som skildrade den trötthet och press, som dubbelarbetande kvinnor levde under. I kåseriet uppgavs att dubbelarbetet är något som är självvalt och som leder till att berättarjaget och hennes medsystrar blir "allt retligare och puttrigare och missnöjdare med både oss själva och omvärlden."²³⁹ Arbetsbelastningen kunde komma att medföra en "framtida risk för dryga läkarkostnader", dessutom borde man ta med i beräkningen "vad husmoderns goda humör är värt för familjen."²⁴⁰ Lundhs referat landade i ett resonemang om det olämpliga i kvinnliga prästers eventuella framtida dubbelarbete, och han hänvisade i detta sammanhang till biskop Edvard Rodhes förslag om att prästämbetet enbart skulle stå öppet för gifta kvinnor.²⁴¹

Anna Wohlfart menade att den kristna principen om människors lika värde tolkades om till likhet, och att kvinnans frigörelse inte lett till verklig frihet. Istället riskerade kvinnan dubbelarbete och att tvingas försöka leva upp till för högt ställda krav: "Hela samhällsutvecklingen går obarmhärtigt fram över kvinnan, över hem och barn och familj – och så gör även vår tids sexualmoral."²⁴² Mannen framställs här inte som ett offer för samtidens sexualmoral eller samhällsutveckling, men mannen framstår inte heller som aktör eller drivande bakom de kritiserade företeelserna. Bilden av mannen som moraliskt svagare än kvinnan, särskilt avseende sexualitet,

²³⁷ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938, nr. 5, s. 42.

²³⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 83.

²³⁹ *Ibid.*, s. 117.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ Justitiedepartementet, *Betänkande och förslag i fråga om kvinnors tillträde till statstjänster. Kvinnas behörighet att inneha prästerlig och annan kyrklig tjänst.* SOU 1923:22, s. 51.

²⁴² Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 82.

växte fram under 1800-talet.²⁴³ Kristna värderingar uppfattades skydda kvinnor, genom att ge sexualiteten en legitim plats inom äktenskapet och därmed också hjälpa mannen att kontrollera sin sexualitet inom godkända och institutionaliserade ramar. Johanna Gustafsson sammanfattar hur en kyrklig uppfattning om sexualitet utgick ifrån kvinnors svagare drift: "Omsorgen om kvinnorna tog sin utgångspunkt i att kvinnor inte hade samma starka drift och inte heller samma typ av drift som män och den friare sexualmoralen antogs bli en plåga för henne."²⁴⁴ En samhällsutveckling där kyrkan och kristna värderingar spelade en mindre roll uppfattades, vilket Wohlfart här ger uttryck för, vara något som främst innebar påfrestningar för kvinnor och barn, inte män. Wohlfart lyfte vidare fram kvinnans utsatthet och hur erfarenheter från "nervsjukhus, fängelser och andra socialvårdande inrättningar, inte minst inom ungdomsvården, talar sitt tydliga språk."²⁴⁵ Här skapas en ekvivalenskedja som rymmer frigörelse, dubbelarbete, förändrad sexualmoral och kvinnors utsatthet.

Reinhold Andersson framhöll 1958 vikten av att kvinnan fortsatte utföra sina speciella uppgifter:

Mig synes, att kvinnan underskattar sig själv och undervärderar sina speciella förutsättningar, sina uppgifter just som kvinna, då hon så intensivt eftersträvar en uppgift som Gud efter sitt för oss ofattbara råd förbehållit mannen. Kvinnan har andra, mycket höga uppgifter, t.ex. att som moder fostra söner att bli goda präster – något som kyrkan är i så stort behov av – eller att som kristendoms lärarinna ge barn och ungdom undervisning om evighetsvägen eller, därest hon icke har några sådana uppgifter, att som kristen kvinna, gift eller ogift, med ord och vandel utöva det allmänna prästadöme, vartill hon av kyrkans Herre blivit kallad.²⁴⁶

Charlotte Tornbjer har klassificerat olika typer av moderskap som förekom i samband med diskursiva konstruktioner av en nationell gemenskap.²⁴⁷ Anderssons inlägg ger uttryck för föreställningen om vad Tornbjer kallar "det religiösa moderskapet". Detta

²⁴³ Barbara Welter, "The Cult of True Womanhood: 1820–1860." *American Quarterly*. Vol. 18, no. 2 (1966): s. 151–174.

²⁴⁴ Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön: Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*. Diss., Lunds universitet, 200, s. 122.

²⁴⁵ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 82.

²⁴⁶ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 79. Cecilia Johnselius Theodoru beskriver i uppsatsen "Moderlighetsbegreppet under förvandling" ett konservativt modersbegrepp som utmärks av att: "modern indirekt ska påverka samhället med sina moraliska/andliga egenskaper genom den uppfostran hon ger mannen/sönerna som sedan ska verka i samhället." Uppsatsen ingår i *Över tid och rum: En antologi tillägnad Bo Lindberg*. Anders Burman och Benny Jacobsson (red.), Stockholms Universitet, 2003, s. 116. Detta moderskapsideal går tillbaka till Luthersk kallelselära och Rousseau. Maria Södling konstaterar: "Det konservativa moderidealet var således i hög grad levande i mellankrigstidens Svenska kyrka." Maria Södling, *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010, s. 232.

²⁴⁷ Charlotte Tornbjer, *Den nationella modern: Moderskap i konstruktioner av svensk nationell gemenskap under 1900-talets första hälft*. Diss., Lunds universitet, 2002.

moderskap var en vanlig tankefigur under tidigt 1900-tal och beskrev en idealiserad och självupppoffrande moder, som bar ansvaret för barnens kristna fostran och nationens fortbestånd. I Anderssons inlägg var det dock inte nationens fortbestånd som står i centrum, utan kyrkans. Moderns uppgift var inte att fostra män som var beredda att försvara landet; istället skulle hon fostra män som var beredda att bli goda präster och på det sättet möta ett stort behov som fanns i kyrkan. Andersson anförande visar att konservativa moderskapsideal förekom i debatten också under sent 1950-tal.

Axel B. Svensson varnade under samma kyrkomöte för att det kunde uppstå en motreaktion mot kvinnorörelsen, om denna gick för långt med sina krav. Det fanns, enligt Svensson, redan ett missnöje mot att ogifta kvinnor tog tjänster som kunde ha gått till familjeförsörjande män. Än mer provocerande uppfattades det vara att gifta kvinnor erhöll sådana tjänster. Svensson gav exempel på att gifta kvinnor ibland "till och med skuffar undan män, som ha likartad utbildning", och förtydligade sedan sin inställning i frågan: "Jag har ingenting emot att en gift kvinna eller en änka som är kompetent för en tjänst, får densamma, men jag tror det är olyckligt att kvinnorna gör anspråk på hundra procentig likställighet i detta avseende."²⁴⁸ Svensson talade om uppkomsten av en överklass inom ämbetsmannavärlden, där par med två förvärvsarbetande tjänstemän fick dubbelt så stor inkomst som en annan familj. "En kvinna som har god försörjning genom mannens tjänst borde hålla sig hemma och sköta hus och barn, ty hemmens kris beror i stor utsträckning därpå, att kvinnorna inte är hemma för att sköta sina barn och hem."²⁴⁹ Detta var enligt Svensson ett stort misstag och det var allvarligt när hemmen råkade i kris. Mot den idealiserade modern och makan ställdes kvinnan som inte längre helt ville ägna sig åt hem och familj. En viss likställighet var rimlig men den fick inte göra anspråk på att vara hundra procentig, ett visst mått av isärhållande skulle upprätthållas.

Sammanfattning

Samhällsförändringarna och deras påverkan på kvinnors liv och valmöjligheter uppfattades på olika sätt under debatterna. De som var positiva till förändringarna talade om mognad, utveckling och frigörelse samt uppmärksammade männens aktiva medverkan i denna utveckling. De som var kritiska betonade förändringarnas negativa konsekvenser, främst för kvinnor och barn. Jämlikhetstanken beskrevs stå i strid med bibel och kristen människosyn och den riskerade att tvinga kvinnan till en anpassning efter mannen. Enskilda talare uttryckte det som att kvinnan höll på att maskuliniseras; en utveckling som uppfattades ha gått långt, kanske allt för långt.

Männen berördes endast indirekt av de pågående förändringarna, även om de fanns med som möjliggörare eller kritiker. Debattörerna var mer upptagna av att problematisera kvinnans maskulinisering och hur hon skulle refeminiseras, än med

²⁴⁸ Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958, nr. 4, s. 41.

²⁴⁹ Ibid.

frågan om vilka krav samhällsförändringarna kunde ställa på kristna män. När det gällde vilken roll den manliga prästen skulle inta i förändringarna var bilden inte entydig. Att kyrkan skulle vara feminin beskrevs inte vara ett problem; tvärt om framställdes gång på gång Svenska kyrkan som allt för maskulin. Det var därför nödvändigt att hitta nya sätt för kvinnan att verka som tog hänsyn till hennes särart. Dessa nya sätt skulle dock inte vara nya, utan utgöra en utveckling av något som redan fanns.

De pågående förändringarna innebar också att en konflikt mellan offentligt och privat aktualiserades. Kvinnans insatser som maka och mor värdesattes högt, medan vikten av hennes insatser utanför hemmet problematiserades. 1938 kritiserades mödrarna för att deras kristna fostran av barnen var bristfällig. Vid de senare kyrkomötena framhölls istället mödrarnas insatser. Den kritik mot mödrar som förekom 1938 var nedtonad vid de senare kyrkomötena. Det kan bero på att de förväntningar på kvinnlig fromhet, som länge utgjorde en väsentlig beståndsdel i en respektabel femininitet, inte längre var lika tydliga. När kvinnor inte längre självklart kunde förväntas ge en kristen fostran i hemmen, kunde de inte kritiseras för att de inte gav en sådan fostran eller för att fostran var bristfällig. Kraven på mödrarna under det sena 1950-talet kunde inte formuleras på samma sätt som de gjordes 1938; kritiken ersattes därför till stora delar av tacksamhet och betygelser om vikten och värdet av de insatser som fortfarande utfördes.

Kvinnan framställdes som särskild, annorlunda än mannen och mer naturbunden. Främst berodde hennes särart på de skapelsegivna skillnader som kom till uttryck i kroppen och dess reproduktiva funktioner. Det förekom inlägg om att det *inte* förekom inlägg om kvinnors orenhet – eller renhet. Frågan om ett prästcelibat för kvinnor lyftes också, men inte kopplat till renhet utan till dubbelarbetets bördor och hemmens kris. De reproduktiva funktionerna och vidhängande könsordningar var givna med skapelsen och kyrkan hade ett särskilt uppdrag att värna kvinnan och de skapelsegiva könsskillnaderna. Kyrkan skulle vara en motröst i samhället och inte svika kvinnan genom att bidra till att hon tvingades anpassa sig till arbetsformer som var utformade för män. I debatten skildes mellan en osund emancipation och en rättfärdig. Den osunda kunde leda till kvinnors maskulinisering, att de förlorade sin kvinnliga särart och riskerade förvandlas till ett tredje kön; *genus neutrum*. Kvinnors förvärvsarbete ledde inte bara till en tung arbetsbörda och försummade hem: Dessutom kunde sociala motsättningar uppstå om vissa familjer hade två inkomster eller om gifta kvinnor – vilka förutsattes vara försörjda av sina män – erhöll tjänster som kunde gått till en man med familjeförsörjaransvar.

Kvinnans särart var viktig och borde få större möjligheter att komma till uttryck, också i kyrkan. Till de särskilda kvinnliga egenskaper som framhölls som positiva hörde trohet, trofasthet och inlevelseförmåga avseende främst villkor för barn och andra kvinnor. Dit hörde också en uthållighet att arbeta i det stilla, utan behov av att uppmärksammas eller möta tacksamhet. Särarten användes som argument både för och emot kvinnors tillträde till prästämbetet. Eftersom kvinnor var olika män – det

argumenterades sällan på det motsatta sättet – behövdes kvinnliga präster. Enbart en kvinna kunde förstå en annan kvinna, eller så skulle kvinnor, just som särskilda, stå utanför det maskulint utformade prästämbetet. Det förekom också argument om att kvinnor och män var lika, och därför skulle också kvinnor kunna bli präster eller inneha andra uppdrag i kyrkan med liknande arbetsinnehåll.

Samtidigt som kvinnor och det som uppfattades vara kvinnliga egenskaper förklarades vara högt värderade, kunde i många inlägg en motsatt tendens utläsas. Det talades om risker med kvinnors vänskap, om problem med diakonissans möjligheter att nå samtidens kvinnor, om kvinnor som försummade sina familjer, om kvinnor som i allt för hög utsträckning började bli som män, om kyrkofrämmande kvinnor, om kvinnor intagna på fängelser och nervhem, och, vilket redan omtalats; om kvinnors bidrag till sekulariseringen och om kvinnor som använde tobak och sprit.

När kvinnor problematiserades handlade det alltså främst om hur kvinnor maskuliniserades och började bli som män, frivilligt eller därtill tvingade av samhällsutvecklingen. Ett bevarat manligt prästämbete var av avgörande betydelse för att visa på hur relationerna mellan man och kvinna enligt skapelsens ordning skulle gestaltas. I biskop Anders Nygrens uppmärksammade anförande 1957 skulle kvinnor, genom den tekniska utvecklingens försorg, få ökad tillgång till tid, vilken de kunde förlägga främst till hemmen och därmed få ett avgörande inflytande över hela samhället.

De kvinnliga kyrkomötesledamöterna framträdde på en offentlig arena, samtidigt som kvinnans plats i hemmet och familjen framställdes som önskvärd, viktig och naturlig. Kvinnors inträde på tidigare manligt dominerade områden beskrevs, som visades i kapitel 4, som intrång och överträdelser. En strategi för att undvika att denna kritik riktades också mot kvinnorna i kyrkomötet kan ha varit att tydligt positionera sig som just kvinnor och lekmän, och förstärka denna position genom att tala om sig själva som enkla vardagsmänniskor och betona kvinnlig särart. En annan strategi kan ha varit att framhålla det lämpliga med särskilda kyrkliga arbetsuppgifter för kvinnor, bland annat i hemmen och inom sjukvården; arenor som var mindre offentliga.

*Nog finns en dag
och ett annat liv
Då kommer du äntligen åter*
Ingemar Hedenius¹

Kapitel 8 – Överordningens nödvändiga manlighet

Ett nuläge

Ämbetsfrågan kan beskrivas som en olöst – och ständigt närvarande – icke-fråga i Svenska kyrkan. Den är politiskt användbar och fortfarande en aktiv producent av såväl åtgärder som argument. De som motsätter sig ordningen med kvinnor som präster har inte övertygats om reformens riktighet. En väsentlig del av kritiken riktas mot att frågan av politiska skäl drevs till beslut innan den var teologiskt genomarbetad. Frågan om könssegregerade arbetsuppgifter och hur en teologiskt motiverad manlig överordning och beslutsrätt ska komma till uttryck idag, också i frågor där hans kunskaper är begränsade, resulterar vanligen i tämligen banala resonemang om att någon måste fatta beslut när makarna inte kommer överens; detta beslut ska då fattas av mannen.² Det heterosexuella äktenskapet är den arena där frågeställningen uppfattas vara aktuell. En andra arenan är församlingen, där den manlige prästen är husfader. Att mäns överordning – inte minst en teologiskt motiverad sådan – är ett högriskprojekt för kvinnor i en postlapsarisk värld behöver knappast exemplifieras. De som är för ett prästämbete för såväl kvinnor som män vänder sig mot att de med motsatt uppfattning ska beredas möjligheter till fortsatt inflytande i Svenska kyrkan. Därför varnas för "kvinnoprästmotståndare" och att dessa hotar återta kyrkliga maktpositioner i olika sammanhang. Inte minst är, vilket redan tidigare uppmärksammats i denna avhandling, denna typ av varningar återkommande i samband med de kyrkliga valen och åtföljs i regel av uppmaningar till vaksamhet och fortsatt upprätthållande av utestängande åtgärder.

¹ Ingemar Hedenius, *Nog finns en dag. Dikter*. Stockholm: Bonniers, 1963. Inledning på en dikt med samma namn som diktsamlingen. Dikten fortsätter: "du som visste för mycket/och därför kastades ut/Du förlåter mig ej/och lika gott är det/ingenting har du att ge mig/Blott att jag åter får se dig/åter möta din blick/- klar och utan ett ord/I din närhet lever jag åter/omistlig ande, genius".

² Se exempelvis *Detta rymmer en stor hemlighet... Texter om äktenskap, sexualitet och samlevnad*. Markus Hagberg (red.), arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelses årsbok 2005. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2006 och Staffan Ljungman, *Den stora hemligheten: Om man och kvinna i familjen och i kyrkan*. Stockholm: Petra, 1985. Hur detta ska organiseras i ett samkönat äktenskap är svårt att finna beskrivet.

Det går att anföra invändningar mot båda positionerna. De som menar att frågan inte är teologiskt genomarbetad kan naturligtvis mötas av argumentet att inget hindrar dem från att själva utföra ett sådant arbete och presentera sina resultat, för att föra diskussionen framåt. Reformens kritiker kan i sin tur replikera att de enligt egen uppfattning redan har förelagt tillräckliga argument för sin hållning. Dessutom, för att använda ett under kyrkomötesdebatterna vanligt förekommande argument, är det inte de som har att bära bevisbördan: Det är istället de som önskade reformen som ska motivera dess berättigande och – helst också – nödvändighet.

Den svenskkyrkliga lösningen har inte blivit att inrymma två ämbetsyner avseende kön. Istället har inflödet till kyrkliga befattningar stoppats för personer med den ämbetsyn som enbart vill se män som präster. Biskopsmötets uttalande 1993, om än positivt formulerat, innebar ett prästvigningsstopp: "vi kommer att prästviga endast den som inte underkänner giltigheten i andra prästers vigning och sakramentala handlingar i vår kyrka."³ I nu gällande kyrkoordning är det ett behörighetskrav att tjänstgöra i alla uppgifter tillsammans med andra i vigningstjänsten, oavsett kön.⁴ Restriktionen är könsneutralt formulerad, vilket kan tyckas anmärkningsvärt då ett teologiskt motiverat motstånd mot ett manligt prästämbete inte kan sägas förkomma i särskilt betydande – om ens någon – omfattning inom Svenska kyrkan. Inga reformkritiska nya präster kommer in, de som redan fanns i systemet är fast på de positioner där de var, eller så känner de sig tvingade att flytta på sig när församlingar läggs samman till större enheter. I sammanhanget kan dock vara värt att påminna om att det hela handlar om en historiskt sett mycket kort period; prästvigningshindren och de därav följande synnerligen begränsade befordringsmöjligheterna för kvinnor i kyrkliga sammanhang, omfattar en betydligt längre tidsperiod.

Män utgör även idag en minoritet som deltagare i de flesta gudstjänster och kyrkliga aktiviteter, undantaget möjligen när korum firas i militära sammanhang. Män är fortfarande i majoritet bland biskoparna. Hur fördelningen ser ut bland präster och i beslutande organ på olika nivåer i Svenska kyrkan, varierar mellan stiftet och över tid.⁵

En del av argumenten för prästämbetets nödvändiga manlighet, så som de föreligger i de kyrkomötesdebatter som granskats i i föreliggande text, bygger på före-

³ Biskoparnas uttalande återges exempelvis i "Kyrka – Ämbete – Enhet." *SPT*. Nr. 35 (1993): s. 611–612.

⁴ I kyrkoordningens kapitel 31, 2 § punkt 5 står det att domkapitlet får förklara den behörig att utöva uppdraget som präst som: "har förklarat sig beredd att i alla uppgifter tjänstgöra tillsammans med andra som vigts till ett uppdrag inom kyrkans vigningstjänst oavsett deras kön". Samma skrivning finns för diakoners behörighet. Svenska Kyrkan, *Kyrkoordning för Svenska kyrkan med angränsande lagstiftning*. Stockholm: Verbum, 2018.

⁵ Givetvis finns ytterligare tjänster och sammanhang i Svenska kyrkan, med sina könsfördelningsproblematiker, men eftersom avhandlingen i huvudsak granskar frågor i anslutning till prästämbetet redovisas inte siffror för exempelvis diakoner, församlingspedagoger eller organister.

ställningar som idag kan upplevas vara föråldrade. Dit hör uppfattningar om att befria kvinnan tillbaka till hemmet, betonandet av kvinnans annorlundaskap och naturbundenhet, att mannen representerade styrka, aktivitet och frihet, männens passivitet inför kvinnornas dubbelarbete och obenägenhet att bidra till omfördelning av ansvaret i hemmet, beskrivningar av kvinnors förvärvsarbete som en pågående maskulinisering och anpassning efter mannen, den till kärlek maskerade manliga överordningen och de förgivettagna förväntningarna på binära könsförståelser och heterosexualitet. Samtidigt finns idag, 70 år efter 1950-talets ämbetsdebatt, aktuella uppgifter om en fortsatt könssegregerad arbetsmarknad, ojämnt uttag av föräldraledighet och oroande siffror när det gäller främst kvinnors arbetsrelaterade ohälsa.⁶ En del samtida diskurser om kvinnors biologiska särart tangerar argument från tidigare anförda kyrkomötesdebatter, genom att framhålla att kvinnan styrs av sin naturordning i större utsträckning än mannen.⁷

Kristen ämbetsologi och ecklesiologi har använts, både för att motivera komplementära och binära könsuppfattningar och för att visa på möjligheter till könsöverskridande rörlighet och därmed förbundna ifrågasättanden av statiska hierarkier. Ämbetsologin rymmer också frågeställningar om förekomsten av könsberoende asymmetrier avseende kyrkliga tjänster: Om det finns uppgifter män kan utföra men inte kvinnor; finns det då också uppgifter kvinnor kan utföra men inte män? Om inte, varför denna asymmetri? Om så, vilka uppgifter handlar det om?

I detta avslutande kapitel ställs frågan om ämbetsdebatternas oenigheter avseende prästens kön rymmer resurser som kan bidra till en syn på kön som inte skapar polarisering, förenklande dikotomier eller ojämlika relationer och handlingsmöjligheter. Frågor om manlighet, rörlighet och ämbete problematiseras utifrån klassisk bröllopsmetaforik och karnevalens ifrågasättande av rådande ordningars självklarhet. Annorlunda formulerat: Kan en kristen man vara Kristi brud om inte en kristen kvinna kan vara Kristus? Varför kan inte alla som tillhör en enda kropp representera denna kropp? Men först följer en kort sammanfattning av vad som framkommit under föregående analys.

Manlighet och bibeltrohet

Två parallella diskurser om kristen ideal manlighet framträder i debatterna; dessa omfattade också prästmännen. Några gemensamma ideal framstår som traditionella

⁶ En rad artiklar och rapporter uppmärksammar ett samband mellan kön, präst och sjukdom; En nog så kraftfull ekvivalenskedja kan här ses etableras. Exempelvis uppmärksammar Försäkringskassan i en rapport från 2018 att präster, tillsammans med bl.a. kabinpersonal och piloter, finns i yrken som "utmärker sig med en hög risk för sjukskrivning bland kvinnor" och att det för präster ofta handlar om psykiatriska diagnoser. Socialförsäkringsrapport 2018:2, *Sjukfrånvaro på svensk arbetsmarknad. Sjukskrivningar längre än 14 dagar och avslut inom 180 dagar i olika branscher och yrken*. Försäkringskassan, 2018, s. 6. Se också Heléne Thomsson, *Kvinnors sjukfrånvaro – Ett genusperspektiv*, 2013.

⁷ Här avses främst diskussioner i exempelvis populärpress om hur kvinnans biologi och hormoncykler påverkar rationalitet, arbetsförmåga, idrottsprestationer och beslutsgillhet.

mansideal, där egenskaper som styrka, saklighet och vetenskaplighet, användes för att förstärka legitimitet. Detta skiljer sig inte nämnvärt från de mansideal som fanns i det omgivande samtida samhället i stort. Men ett ideal tillkom, som kan ha varit mer betydelsefullt inom ett kyrkomötes diskursordning än utanför: det handlade om bibeltrohet. Bibeltrogna män kunde beskrivas, eller beskriva sig själva, genom att framhålla dagligt bibelläsande, barndomens läsningar av postillor, att de var Lutherläsare och Lutherälskare och att de ledde bibelstudier i sina hemförsamlingar.

Oavsett inställning i ämbetsfrågan, gjorde alla talare anspråk på att höra till de bibeltrogna. Bibeltroheten kan beskrivas vara ett centralt begrepp i ämbetsdiskursen. Två kämpande samtalsordningar försökte visa att det var deras förhållningssätt till bibeln som innebar att vara trogen. De försökte stänga begreppet "bibeltrohet" för andra tolkningar än den egna – och avfärda den andra åsiktsgrupperingens anspråk på att vara de bibeltrogna. Båda sidor menade alltså att just deras förhållningssätt var ett rätt uttryck för bibeltrohet. Därav följer att många framställde meningsmotståndarnas bibeltolkning som uttryck för fundamentalism respektive godtycke, alternativt uttryckt som fasthållande av föråldrade ideal respektive att göra eftergifter för samtidsandan: Den tydligaste och viktigaste diskursiva kampen utspelades kring vad det innebar att vara bibeltrogen. För den bibeltrogne mannen fanns också ideal om att stå för sin uppfattning, också om detta innebar nackdelar för honom, och att fortsätta kämpa, trots ogynnsamma maktförhållanden.

En annan ideal manlighet handlade om att vara saklig, kanske också vetenskaplig. Inför sakligheten uttrycktes en allmän uppskattning, medan vetenskapligheten utsattes för en del angrepp. Vissa menade att tron och bibellydnaden var överordnade vetenskapen. De som hävdade att deras uppfattning baserades på vetenskap angreps för att vara splittrade och för att frågan inte handlade om vetenskap utan om tro. Själva försökte de på olika sätt tona ner splittringen och menade tvärtom att enigheten var betydande, exempelvis bland de samtida exegeterna.

Motyper förekom också, även om uppmärksamheten inte riktades så mycket mot försumliga män som mot kvinnor. De allt för självsäkra, de som inte var beredda att ta konsekvenserna av sina övertygelser och de som lät sig allt för mycket påverkas av det omgivande samhällets förväntningar kritiserades. Men också de patriarkala, myndiga och paragrafbitande männen kritiserades. En västlig kristendom framställdes som jämlikhetssträvande, i kontrast till antika orientaliska föreställningar om kön.

En tes som prövats i analyserna är om hävdandet av prästämbetets nödvändiga manlighet, kan förstås som ett sätt att skydda kristendomen mot en hotande feminisering. Frågeställningen utgår från en tes om att kristendomen feminiserats från sent 1800-tal och framåt, och att olika insatser genomförts för att motverka en sådan utveckling. Den samlade bilden av kyrkomötesdebatterna visar en utbredd uppfattning om att kyrkan *inte* behövde maskuliniseras eller remaskuliniseras. Uttryck för att kristendomen i dess svenskkyrkliga tappning uppfattades vara feminiserad, finner tvärtom svagt stöd i materialet. Några inlägg uppmärksammade och problematiserade frånvaron av män i de gudstjänstfirande församlingarna. Detta

uttrycktes dock främst i form av att kvinnors *närvaro* synliggjordes, medan mannen – både som frånvarande och närvarande – var osynlig. Det framkommer, i samtliga debatter, att stora delar av det kyrkliga frivilligarbetet bars upp av kvinnor. I vilken utsträckning också män återfanns inom dessa aktiviteter framgår inte av debattinläggen; också inom dessa områden uppmärksammas kvinnors närvaro mer än männens frånvaro. I den mån män talade om män som män var det i relation till kvinnor, eller inom de kyrkliga hierarkierna.

I ett inlägg 1938 antydde prästen Erik Meurling ett behov av remaskulinisering och att det behövdes mer manlighet i Svenska kyrkan. Detta var för övrigt en av de få ledamöter som kommenterade den manliga frånvaron i kyrkbänkarna. Men denna kritik omfattade också en polarisering mellan landsbygd och storstad, och den saknade manligheten beskrevs vara ett uttryck för en storstadsproblematik. Det var i Stockholm det saknades manliga egenskaper, därför kom inte männen till gudstjänsterna. På landsbygden fanns en mer utbredd kyrklighet och manlig närvaro, indirekt kan därmed förstås att de manliga egenskaperna där uppfattades vara på plats.

Både samhället, kyrkan och prästämbetet beskrevs istället vara allt för maskulina. Denna maskulinisering kom inom de kyrkliga ämbetena – diakonatet undantaget – till uttryck i konkurrens och strikta hierarkier. Om det allt för maskulina hade negativa effekter för samtida män framgår inte, men det skulle påverka kvinnor på ett olyckligt sätt om dessa tvingades till ämbetskonkurrens med männen.

Kunde den inomkyrkliga självförståelsen helt skilja sig från den utomkyrkliga? Var det upprepade talet om prästens maskulinitet ett sätt att avvisa samtidens uppfattningar om en pågående feminisering? Frågan är komplex och kan förstås på två olika sätt. Det upprepade framhållandet av kvinnans särart, manlig styrka, militära metaforer och vetenskapliga anspråk kan tyda på att prästmanligheten verkligen var ifrågasatt. Om vetenskapsmän – främst inom naturvetenskapliga områden – och militärer utgjorde exempel på hegemoniska maskuliniteter i utomkyrkliga kontexter, kan männen i kyrkomötena, genom att betona sin samhörighet med just vetenskapsmän och militärer, utgöra exempel på delaktiga maskuliniteter. Det kan också tänkas att delar av den krigsmetaforik och de referenser till militära sammanhang som förekom, inkluderade kyrkomötets manliga ledamöter på ett annat sätt än de kvinnliga: manliga partikulära erfarenheter universaliserades. Kanske hade också debatten – och framtida sätt att hantera olikheterna i uppfattning – blivit annorlunda om krigsmetaforerna inte varit så dominerande.

Problemet var alltså inte att kristendomen, så som den kom till uttryck i Svenska kyrkan, hade feminiserats och behövde remaskuliniseras. Problemet beskrevs istället vara att kvinnorna höll på att maskuliniseras. Denna maskulinisering hotade att förändra kvinnornas villkor och tvinga dem, inte bara att överge sin kvinnlighet, utan också att bli mer maskulina; kanske genom att ta omvägen över *genus neutrum*. Både kvinnorna och det samtida samhället behövde därför istället refeminiseras. Enskilda talare menade att denna utveckling mot kvinnans maskulinisering redan gått för långt, och de uttryckte önskemål om att män skulle vara män och kvinnor vara kvinnor. Den

aggressiva och gränsöverträdande kvinnan borde återvända till hemmet och återinträda i den skapelseordning samtidigt pressade henne att överge, det senare med bekymmersamma konsekvenser. En del i denna refeminisering var att skapa större utrymme för kvinnor att, utifrån sina skapelsegivna gåvor och förutsättningar, verka i kyrkan på ett sätt som inte innebar något intrång på den manlige prästens ansvarsområde. Ett bevarat manligt prästämbete var i denna fråga av en avgörande betydelse. Ett prästämbete öppet för kvinnor skulle på ett särskilt sätt kröna denna maskuliniseringsprocess: 2000 års tradition, bibelord, bibeltrohet, skapelseordning och symbolik skulle brytas.

Det fanns få praktiska invändningar mot att kvinnor skulle vara präster. Tvärtom menade flera av dem som var uttalade motståndare till reformen, att kvinnor kunde vara minst lika lämpade som män. Kvinnor omgärdades av större begränsningar än män, när det kom till utövandet av olika yrken, främst för att de förväntades ta huvudansvaret för hem och barn. Men de principiella invändningarna rörde enbart prästämbetet. Även om manskroppens våldspotential upprepat framhölls som exempel på varför män var bättre lämpade som poliser och militärer, anfördes inga principiella invändningar mot att kvinnor kunde utöva också dessa funktioner.

Kvinnans minskande insatser i hemmet skulle få negativa konsekvenser för såväl kyrkan och samhället. Mannens insatser i hemmet framställdes som mindre viktiga, hans arena var framför allt den offentliga. Denna asymmetri återkommer inom flera områden i debatterna: Män kunde röra sig inom och mellan både manligt och kvinnligt könsmärkta områden, utan att detta hotade skada den av Gud nedlagda ordningen i skapelsen. Män kunde visserligen vara mindre lämpliga än kvinnor att utföra vissa uppgifter, men detta utgjorde endast praktiska invändningar. Inga skapelseologiska eller principiella invändningar anfördes mot att män exempelvis var diakoner eller sjuksköterskor. Inga varningar framfördes mot att män riskerade feminiseras om de arbetade inom traditionellt kvinnliga områden. Det var enbart kvinnors gränsöverskridanden som framställdes som skapelsehotande. Att upprätthålla prästämbetets manlighet var alltså inte bara av yttersta vikt för kvinnan och för kyrkan; det var en fråga som påverkade hela samhället. Det innebar att prästämbetet tillskrevs en betydelse som sträckte sig långt utanför kyrkans område. Inga andra ämbeten tillskrevs samma vikt när det gällde att värna skapelseordningen.

Kyrkomötesdebatterna gav i huvudsak uttryck för komplementära och binära könsuppfattningar. Yvonne Hirdman har beskrivit varför det varit så svårt att göra kvinnofrågor till människofrågor, och indirekt människofrågor till mansfrågor: "Tal om kvinnor som människor misslycka(de)s därför att i ett manligt normerat samhälle, dvs i ett traditionellt genussystem, kan kvinnor bara vara människor i jämförelse med män – som lika eller olika, som samart eller särart."⁸

Ansatsen fanns i ämbetsdebatten till att lyfta frågan om prästens kön från att vara en kvinnofråga till att vara en människofråga, men den diskuterades aldrig som någon

⁸ Yvonne Hirdman "Rosa Mayreders stora förtvivlan. En analys av det kvinnovetenskapliga dilemmat samart – särart". *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. Vol. 13, no. 2 (1992): s. 44.

mansfråga. Den pågående sekulariseringen uppfattades inte bero på de manliga prästernas bristande insatser. Istället berodde utvecklingen på en rad faktorer utanför kyrkans och prästernas kontroll. En viss avsaknad av reflektion kring det egna ansvaret och utebliven självkritik, när det kom till områden som sekularisering och kyrkans isolering, kan därmed sägas utmärka debatterna.

Det svårinringade könet

1957 hävdade Anders Nygren att det inte fanns någon människa "an sich"; varje människa är skapad antingen till man eller till kvinna, något utöver detta gives icke.⁹ Denna strikt binära ordning utgick från Bibeln och skapelsen och skulle därför värnas av kyrkan. Men kunskap och föreställningsvärldar förändras och utvecklas. Inom teologin avlöser olika skolbildningar varandra, samtidigt som de bygger vidare på – eller tar avstånd ifrån – tidigare insikter. Nya kunskapsområden växer fram och utövar inflytande över teologin. Jämfört med 1950-talet är synen på kropp och kön annorlunda idag. De binära oppositionsparen är ifrågasatta, bilden av det sociala och biologiska könet, och relationen mellan dessa storheter, är mer komplex. Manlighet och kvinnlighet konstrueras inte längre nödvändigtvis som varandras motsatser. Också biologin uppfattas vara till stora delar socialt konstruerad. De binära konstruktionerna kan upplevas vara för trubbiga för att ringa in komplexiteten i förväntningar på upplevt och utlevt kön. Heterosexualiteten är inte längre ensam uttalad norm och förutsättning. Manligheten, som beskrivs befinna sig i konstant kris, är mer problematiserad och synlig nu än den var under de aktuella debatterna. De välmenande manstalen under kyrkomötena, om kvinnors särart, naturbundenhet, moderskap och stilla insatser i hemmen och församlingarna, skulle formuleras annorlunda idag.

Teologen Susannah Cornwall betonar att alla människor inte ryms i den binära könsuppfattningen; kategorierna är för trånga för deras kroppar och kropps-upplevelser.¹⁰ Hon åberopar i detta sammanhang samtida forskning inom medicin, psykologi och sociologi. Psykiatrin har tvingats börja abdikera från sitt dominerande tolkningsföreträde inom området; teologins inflytande är sedan längre försvagat och kanske är de kristna traditionerna helt marginaliserade. Men denna nya hållning till könets komplexitet är inte så modern som den kan förefalla. Kyrkohistorikern Elizabeth A. Clark ger ett exempel från tidig kristendom: "Gregory of Nyssa, for his part, assures readers that since there is 'no male and female in Christ' (Gal. 3:27–28), men as well as women can enjoy a marriage to the Heavenly Bridegroom. Early Christian ascetic discourse, as is here evident, offers provocative riches for 'queer

⁹ Allmänna kyrkomötets protokoll år 1957, nr. 5, s. 55.

¹⁰ Susannah Cornwall, "Sex Otherwise: Intersex, Christology, and the Maleness of Jesus." *JFSR*. Vol. 30, no. 2 (2014): s. 23–39.

theory.¹¹ Kön blir oviktigt i relationen till den himmelske brudgummen: både kvinnor och män kan vara denne brudgums brud.

Cornwall problematiserar alltså kön och biologi och menar att frågan är betydligt mer sammansatt än den först kan te sig. Det finns en rad intersexuella tillstånd där den biologiska könstillhörigheten inte är så enkel som att någon är antingen kvinna eller man; människan "an sich" verkar trots allt finnas. Detta reser, menar Cornwall, en rad viktiga teologiska frågor om vad det är att vara människa och vad det innebär att vara en könad människa. Det finns teologiska ståndpunkter som förklarar intersexuella tillstånd med att de har uppstått till följd av syndafallet och alltså enbart är en effekt av den fallna skapelsen.¹² Ibland ses intersexuella tillstånd som så felaktiga och avvikande att de uppfattas ligga utanför skapelsen och bör korrigeras kirurgiskt:

We need not see all differences as God's mistakes, but we also need not see them all as God's will. The fact that children are born with ambiguous genitals may be incontrovertible evidence that there are not only two ways of being born, but that fact does not, alone, mean that we should allow every way of living that happens in nature.¹³

För Cornwall utgör intersexualism istället ett tecken på att hela mänskligheten inte kan ses inkluderad i kategorierna man/kvinna. Att vara en könad människa behöver inte innebära att vara könad till kvinna eller man. Det sätt på vilket en människa ser ut att vara könad behöver inte heller överensstämma med kromosomer eller de icke synliga delarna av könet. Cornwall för också ett resonemang om Jesu kropp vilken enligt henne inte helt entydigt var manligt könad.¹⁴ Men samtidigt betonar hon att könstillhörigheten – binär eller ickebinär – inte spelar någon teologisk roll: Kön hör till den mänskliga naturen, den gudomliga naturen har inget kön.

¹¹ Elizabeth A. Clark, "The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis 1." *Church History*. Vol. 77, no. 1 (2008): s. 18.

¹² Ett exempel som anförs av Dennis Hollinger: "From a theological standpoint we can understand these conditions as results of the fallen condition of our world, including the natural world". Dennis Hollinger, *The Meaning of Sex: Christian Ethics and the Moral Life*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009, s. 84.

¹³ Karen Lebacqz, "Difference or Defect? Intersexuality and the Politics of Difference," *Annual of the Society of Christian Ethics* Vol. 17 (1997): s. 224.

¹⁴ Cornwall utesluter inte att Jesus hade en intersexuell kropp och hänvisar i sammanhanget till ett citat av Tertullianus. Susannah Cornwall, "Sex Otherwise: Intersex, Christology, and the Maleness of Jesus." *JFSR*. Vol. 30, no. 2 (2014): s. 24 f. I samma fråga hänvisar Elisabeth Clark till Augustinus, som företrädde en rakt motsatt uppfattning: "Jesus was deemed to have had a specifically male body while on earth – the story of his circumcision (Luke 2:21) was here essential – but had chosen to remain a 'voluntary celibate'; he could have reproduced had he so wished, since he was no eunuch." Elizabeth A. Clark, "The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides...", s. 19.

Att den binära könsuppdelningen inte behöver vara den enda givna i en biblisk kontext visar Halvor Moxnes i sin tidigare omnämnda tolkning av Matteus 19:3–12.¹⁵ Han uppmärksammar att det inledande skilsmässoresonemanget helt utgår från ett manligt heterosexuellt perspektiv, och tar sedan filosofen Judith Butler till hjälp för att orsaka "gender trouble" i den fortsatta läsningen.¹⁶ Detta genom att göra en alternativ tolkning av den efterföljande passagen om de personer som beskrevs vara "oskickliga till äktenskap".¹⁷ Jesus lyfte i dessa verser fram människan utan kön – eunucken. Eunuckgestalten sågs som undflyende under antiken, den saknade en fix identitet och var varken man eller kvinna.¹⁸ Teologen Megan DeFranza menar att ordet eunuck användes som ett paraplybegrepp under antiken: "a word to cover a range of phenomena wherein humans did not measure up to the ideal for either sex, male or female."¹⁹ Historikern Mathew Kuefler framhåller att det antika Rom byggde på en strikt uppdelning mellan män och kvinnor, där män räknades som överlägsna och därför åtnjöt en rad privilegier som inte tillkom kvinnor.²⁰ Men: "The gender ambiguity of the eunuch was not so easily erased, however, and the presence of

¹⁵ Matteus 19:3–12. "Några fariséer kom fram till honom för att sätta honom på prov och frågade: 'Är det tillåtet för en man att skilja sig från sin hustru av vilken anledning som helst?' Han svarade: 'Har ni inte läst att Skaparen från början gjorde dem till man och kvinna?' Och han fortsatte: 'Därför skall en man lämna sin far och sin mor för att leva med sin hustru, och de två skall bli ett. De är inte längre två utan ett. Vad Gud har fogat samman får människan alltså inte skilja åt.' De frågade: 'Varför har i så fall Mose bestämt att mannen skall skriva ett skilsmässobrev för att skilja sig?' Han svarade: 'Därför att ni är så förstockade tillät Mose er att skiljas från era hustrur, men från början var det inte så. Jag säger er att den som skiljer sig från sin hustru av annat skäl än otukt och gifter om sig, han är en äktenskapsbrytare. Lärjungarna sade: 'Om mannens ställning till hustrun är sådan är det bäst att inte gifta sig.' Han svarade: 'Alla kan inte tillägna sig detta, utan bara de som har fått den gåvan. Det finns sådana som är utan kön från födseln och sådana som av människor har berövats sitt kön och sådana som själva har gjort sig könlösa för himmelrikets skull. Den som kan må tillägna sig detta.'" *Bibel 2000*.

¹⁶ Exegeten Janice Capel Anderson lyfter fram Matteus androcentriska perspektiv och ser den patrilineära genealogin och sättet att räkna deltagare vid bespisningsundret som exempel på detta. Janice Capel Anderson, "Matthew: Gender and Reading." *Semeia* 28 (1983): 3, s. 7.

¹⁷ Översättningen av detta uttryck varierar något mellan olika bibelöversättningar. I 1917 års översättning används uttrycket "oskickliga till äktenskap", i *Bibel 2000* "berövats sitt kön" och "könlösa", *Folkbibeln* översätter "som inte kan gifta sig".

¹⁸ Eunucken har också beskrivits som ett tredje kön; samma beskrivning som bl.a. användes om kvinnor som företrädde kvinnors rätt till rösträtt.

¹⁹ Megan DeFranza, *Intersex and Imago: Sex, Gender, and Sexuality in Postmodern Theological Anthropology*. Diss., Marquette University, 2011, s. 76 f. DeFranzas avhandling är ett av många teologiska arbeten kring intersexualism och kristendom. Också eunuckgestalten under antiken är föremål för en rad studier. För denna avhandlings syften räcker det med att uppmärksamma att könsförståelser var komplexa redan under antiken och att ett ickebinärt synsätt alltså inte är en enbart samtida företeelse.

²⁰ Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, s. 19.

eunuchs therefore disturbed and challenged those notions of the absolute divide between male and female.”²¹

Också Kuefler betonar att det inte entydigt handlade om en kastrerad man, utan att eunuckbegreppet var betydligt rymligare än så. Moxnes framhåller att tolkningen av eunuckgestalten hos Matteus vanligtvis görs i ljuset av äktenskapsavsnittet: könlösheten förstås då som valet att inte ingå ett heterosexuellt äktenskap. Flera svenska bibelöversättningar stödjer en sådan tolkning. Eunuckerna/de ogifta männen blev istället asketiska hjältar som avstod från den förväntade livsformen – med dess privilegier – för det kommande Gudsrikets skull. Men det går att göra andra läsningar: Jesus talar om en ordning där också kroppar som räknades som konstiga och avvikande kunde få legitimitet och en självklar plats. Moxnes frågar, med ett inflädat citat från Butler: “might Jesus’ Kingdom proclamation extend legitimacy even ‘to bodies that have been regarded as false, unreal and unintelligible’ within the established ontological field?”²²

Under tidig kristendom sågs martyrskap stå i motsats till frivilliga självskaderiter, vilka förekom i viss antik kult. Kuefler beskriver hur manliga präster, i kulten kring modergudinnan Cybele, stympade sina könsdelar publikt som ett fertilitetsoffer för gudinnan.²³ Samtida kristna tog avstånd från detta bruk och markerade att det fanns en åtskillnad mellan ett självpåtaget omanligt lidande, och ett manligt kristet martyrskap. Det fanns: “a sharp contrast between the manly self-sacrifice of the Christian martyrs as soldiers of Christ and the unmanly sacrifice of the eunuch priests.”²⁴ De självkastrade prästerna var inte längre män, men blev inte heller kvinnor. Eunuckens otydliga – eller dubbeltydiga – könstillhörighet uppfattades hota antika föreställningar, enligt vilka manligt och kvinnligt sågs som varandras motsatser. Men Jesusordet i Matteus 19:12 komplicerar den strikta uppdelningen mellan självvalt och pålagt. Han talar om dem som själva gjort sig könlösa för himmelrikets skull, utan att markera avståndstagande från denna självpåtagna praxis. I samma text blir en gift kvinna och hennes man ett, inte längre två. Det finns människor födda utan kön, berövade sina kön och de som gjort sig själva könlösa, för himmelrikets skull. Gränserna mellan individer och kön framställs som komplexa och flytande.

Kön är inte alltid så entydigt som det kan verka vara; i Gudsriket kunde de utan kön få plats. Jesus talade också om att barn hörde till Guds rike och han välsignade barnlösa kvinnor, de förra tillskrevs en mycket begränsad religiös betydelse och de senare tillhörde en kategori som i regel beklagades.²⁵ Därmed vände han på de hierarkier som placerade den heterosexuella, gifte mannen överst; hierarkier som

²¹ Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, s. 19. Se också Anna Rebecca Solevåg, “No Nuts? No Problem!” *Biblical Interpretation*. Vol. 24, no. 1 (2016): s. 81–99.

²² Halvor Moxnes, “Jesus in Gender Trouble (1).” *Cross Currents*. Vol 54, no. 3 (2004), s. 40.

²³ Kuefler, *The Manly Eunuch*: s. 245 ff.

²⁴ *Ibid.*, s. 250.

²⁵ Matteus 19:13–15 och Lukas 23:29.

samtidigt underordnade kvinnor, barn och andra grupper av män. Med ett begrepp lånat av litteraturforskaren Michail Bachtin kan dessa gudsríkets omvända hierarkier påminna om karnevalen.²⁶ Bachtins uttolkare har kritiserats för att idealisera hans karnevalsteori. Dess kritiska udd var kanske riktad mot den sovjetiska samtid han levde i och handlade mer om dess hierarkier än om de medeltida religiösa ordningarna.²⁷ Men karnevalsbegreppet rymmer en kontingent potential. Enligt Bachtin ställde den medeltida karnevalen de vanliga ordningarna på ända. Män klädde ut sig till kvinnor, och tvärtom, könsgränser blev otydliga. Präster, kardinaler och munkar var populära i karnevalstågen, sida vid sida med djävlar och olika djur. Gudomligt och mänskligt, kvinnligt och manligt, mänskligt och djuriskt blandades. Bachtin beskriver karnevalens frihet:

I motsats till den officiella festen firade karnevalen en tillfällig befrielse från den förhärskande sanningen och den rådande ordningen, ett upphävande av alla hierarkiska förhållanden, privilegier, normer och förbud. Karnevalen var en tidens sanna fest, en tillblivelsens, förändringens och förnyelsens fest, fientlig mot allt beständigt, allt fullbordat och avslutat. Den såg in i den ofullbordade framtiden.²⁸

Idéhistorikern Sven-Erik Liedman har framhållit karnevalens revolutionära potential; det var inte säkert att tillbakagången till den vanliga ordningen var så lockande efteråt.²⁹ Karnevalen visade att människors relationer kunde organiseras annorlunda än de gjorde: Relationer och ordningar var kontingenta och visade att allt hade kunnat vara på ett annat sätt. Nuvarande ordning är enbart en av många möjliga ordningar. Karnevalen kan därmed sägas utgöra en skarp kontrast till hustavlorna och deras ordningar och lydskrav. Likheter kan sökas mellan karnevalen och gudstjänsten, vilket Bachtin uppmärksammar. Båda formerna möjliggör en rörelse och omvända ordningar, och en särskild manlig rörlighet. Och i båda formerna är alla deltagare; uppdelningen i aktörer och åskådare är upphävd.³⁰

²⁶ Michail Michajlovič Bachtin, *Rabelais och skrattets historia: François Rabelais' verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen*. Gråbo: Anthropos, 2007.

²⁷ Se exempelvis Heinz Otto Luthe, *Komik als Passage*. München: W. Fink, 1992.

²⁸ Bachtin, *Rabelais och skrattets historia*: s. 19.

²⁹ Sven-Eric Liedman, *I skuggan av framtiden: Modernitetens idéhistoria*. Stockholm: Bonnier, 1999.

³⁰ En parallell finns hos litteraturvetaren Maria Nikolajeva, som beskriver att det finns en karnevalsk fas i den litteratur som skrivs för barn, alltså i de berättelser som möter oss tidigt under våra liv. Vid sidan av en prelapsarisk och harmonisk fas utan åldrande, tid och död finns en postlapsarisk. I den postlapsariska fasens berättelser möter barnet sexualitet, död och ett linjärt tidsbegrepp. Men mellan dessa två faser finns den karnevalska fasen, i vilken en viss rörlighet finns och en återgång till det prelapsariska tillståndet fortfarande är möjlig. Maria Nikolajeva, *From mythic to linear. Time in children's literature*. Lanham, Md.: Scarecrow, 2000.

Den manliga rörligheten

Kyrkomötesdebatterna varken uppmärksammade eller problematiserade manlig rörlighet över föreställda könsgränser i någon större utsträckning: Män hade tillgång till de flesta arenor och positioner. Det var kvinnornas rörlighet över olika gränser som problematiserades. Denna kvinnliga rörlighet beskrevs till och med som att den hotade förvandla henne till ett genus neutrum – likt den antika eunuckgestalten – eller att hon skulle maskuliniseras. Samtidigt pågår under gudstjänsten en manlig rörlighet över könsgränser, som inte blev föremål för kritisk reflektion. Det handlar om bilden av kyrkan som Kristi brud, vilket lyftes fram som argument för ett exklusivt manligt prästämbete. Prästen representerade Kristus och skulle därför vara man. Enbart en man kan representera en man, Kristus, i alla fall i detta sammanhang. Men församlingen, som representerade Kristi brud, bestod av både kvinnor och män, även om de senare var i tydlig minoritet. Bilden kan uppfattas problematisk, om den bygger på komplementära uppfattningar om kön och sexualitet. Menar man att bilden ska förstås strikt symboliskt, och att könstillhörigheten inte spelar någon roll i kyrkan, blir frågan om asymmetri aktuell. Om kön är oviktigt avseende församlingen/bruden reser sig frågan varför kön då skulle vara avgörande för prästen/brudgummen. Om en man kan vara Kristi brud, varför kan då en kvinna inte vara brudgum/Kristus? Om en man kan representera Gud, borde – givet samma hierarkilogik – en kvinna kunna representera en man. Och hur förstås den kristne mannen som Kristi brud i en heterosexuell kontext? Omvända tolkningar kan också företas: inför Gud är alla människor kvinnor. Att vissa kvinnor är män i relation till andra människor blir då mindre viktigt.

Sarah Coakley har närmat sig frågan om kön och prästämbete utifrån bröllopsmetaforen. Hon beskriver att hon är medveten om att detta är ett högriskprojekt för en feministteolog och präst, särskilt som hon närmar sig brudmystiken med en positiv inställning och inte för att ta avstånd från den: "the logic of the nuptial metaphor's outworking leads to a priestly destabilization of normative gender binaries rather than the opposite."³¹ Coakley menar att brudmystiken gör prästmännens manlighet flytande, utan att han i sammanhanget framstår som androgyn. Prästen representerar i liturgin både Kristus och kyrkan, gudomligt och mänskligt: "For in the course of the liturgy the priest moves implicitly through these different roles, strategically summoning the stereotypical gender associations of each, but always destabilizing the

³¹ Sarah Coakley, "The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?" *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. 91. Kyrkohistorikern Elizabeth Clark skriver att bröllopsmetaforen var vanligt förekommande i den tidiga kyrkan, och att både män och kvinnor kunde vara den "celibatäre brudgummens jungfruliga fruar": "Early Christian interpreters of the Song of Songs and of Psalm 45 routinely, and ingeniously, turned the hero of these texts into the Bridegroom, Christ, and represented him as married – quite polygamously – to virgins, to widows, to men, to the Church, and indeed, to all Christian believers." Elizabeth A. Clark, "The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis 1." *Church History*. Vol. 77, no. 1 (2008): s. 11.

attempt to be 'held' in one or the other."³² Vänd mot altaret – *ad orientem* – representerar prästen församlingen, Kristi brud. Vänd åt andra hållet – *versus populum* – representerar prästen Kristus inför församlingen. En del av symboliken går förlorad om prästen alltid står vänd versus populum. Coakley noterar att denna könsöverskridande rörelse i delar av ämbetsdebatten är oproblematiserad för prästmännen, men en omöjlighet för en präst som är kvinna. Lekmannen i kyrkbänken gör också en könsöverskridande rörelse, i det att han representerar Kristi brud, vilket sällan uppmärksammas eller problematiseras. För lekvinnor blir frågan om representation enklare för Coakley, som för ett kort kritiskt resonemang om binära könskonstruktioner, men utan att närmare gå in på dessa. I nattvarden får den kristne ta emot Kristi kropp och blir en del av denna kropp, kvinna som man. I Kristi-kroppstanken tillåts också kvinnan göra den könsöverskridande rörelse som den manlige prästen gör vid altaret, för att återge Coakleys resonemang. Kvinnor blir en del av Kristi kropp; män är Kristi brud.³³ De som motsätter sig ett prästämbete för kvinnor – Coakley utgår i sin artikel från antropologen Margareth Mead och teologen Hans Urs von Balthasar – menar att prästen kan vara både maskulin och feminin, men kvinnan enbart feminin. Denna manliga könsgränsöverskridande möjlighet formuleras av von Balthasar, i ett redan tidigare citerat avsnitt, på följande sätt: "Who has the precedence in the end? The man bearing office, inasmuch as he represents Christ in and before the community, or the woman, in whom the nature of the Church is embodied – so much so that every member of the Church, even the priest, must maintain a feminine receptivity to the Lord of the Church?"³⁴ På liknande sätt skriver Coakley att när prästen står med ryggen mot församlingen representerar hon det kvinnliga, när hon vänder sig om representerar hon istället Kristus. I liturgin synliggörs växlande perspektiv, så att prästen representerar både församlingen och Kristus och, enligt Coakley, femininitet och maskulinitet. Att femininitet förknippas med mänsklighet och maskulinitet med gudomlighet framstår fortfarande som ett hierarkiskt grundproblem. Men att alla får del av samma kropp utgör – tillsammans med utsagor om att brud och brudgum utgör en enda kropp – en del i en metaforisk trängsel som samtidigt pekar på rörlighet och upplösta gränser i gudstjänsten. En kvinna vid altaret utgör en kosmisk störning: "It is not just that she is a woman dressing up as a man dressing up as a woman (though sartorial details are certainly significant in this 'play'), but rather that the gender fluidity that the male priest has always enjoyed *qua* liturgically liminal can no longer be a means of 'leaving *everything else* as it is.'"³⁵ Den kvinnliga rörligheten synliggör den manliga, en kvinna vid altaret synliggör att mannen vid altaret är en man.

³² Sarah Coakley, "The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?" *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. s. 76.

³³ *Ibid.*, s. 87 ff.

³⁴ Hans Urs von Balthasar, "Retrieving the Tradition. Women Priests? A Marian Church in a Fatherless and Motherless Culture". *Communio* 22, *International Catholic Review* (1995): s. 177.

³⁵ Sarah Coakley, "The Woman at the Altar...", s. 91.

En iakttagelse och invändning kan här handla om att mannen brukar ses som representant för hela mänskligheten, medan kvinnan uppfattas utgöra ett särintresse som med sitt annorlundaskap bara representerar andra kvinnor, men samtidigt också alla kvinnor. Med Yvonne Hirdmans genuslogiker för reproducering av köns-hierarkier kan den osynliga manliga normens reproduktion sägas fortgå. Men en invändning handlar om att det i många fall kan förhålla sig tvärtom. Som visades i kapitel fyra, uppfattades kvinnor röra sig över till manliga arenor i annan omfattning än det motsatta. Kvinnors val av yrken, klädsel, studieframgångar i skolan, positioner i samhället och familj visar än större rörlighet och frihet än den som gäller för pojkar och män. Att mannen därför skulle representera hela mänskligheten på ett mer fullständigt sätt än kvinnor framstår därför inte som självklart.

Graham Ward ser värdet i att queerteorier går bortom de binära köns-konstruktionerna och möjliggör nya sätt att tala om begär: "Queer theory offers an analysis of the relationship between logos, bios, and eros."³⁶ Dessa teorier skapar en möjlig väg mellan essentialism och den totala avsaknaden av ramar för vad kön är och hur kön konstrueras. Ward beskriver Jesu könade manskropp som en överskridande kropp, som upphör att vara en manskropp och övergår till att bli Kristi mångkönade kyrka. Detta är ett mindre statiskt sätt att uppfatta kropp och kön. En parallell kan åter göras till hustavlan och de olika reglerna för personerna i de olika stånden. Där är relationerna delvis dynamiska; barn växer upp och blir vuxna och slavar kan bli fria. Men vi har uppfattat att kön är något stabilt och bestående, en steltnad ordning som aldrig förändras. Orden i Galaterbrevet, vilka ofta citerats i ämbetsfrågan, ger ett uttryck för samma dynamik. Triaden klass, etnicitet och kön rymmer en potential för rörlighet.³⁷ Till detta kan kopplas komplikationen att kön och överordning i familjen inte längre behöver svara mot kön och överordning inom andra områden i samhället, även om strukturerna är förvånansvärt starka.

Ola Sigurdson har uppmärksammat inkarnationslärans potential att dekonstruera dikotomier som placerar aktiv, manlig och gudomlig på en sida och passiv, kvinnliga och mänsklig på den andra sidan.³⁸ Kanske rymmer kristendomen en könsdestabiliserande potential, de många hänvisningarna till eviga skapelseordningars köns-hierarkier till trots?

Metaforisk trängsel

Bilderna för att försöka begripliggöra kyrka och Kristus, kropp och huvud, man och kvinna är många. Kyrkan är samtidigt Kristi kropp och Kristi brud. Kristus är kyrkans

³⁶ Graham Ward, "Theology and Masculinity." *MEN*. Vol 7, no. 2 (1999): s. 283.

³⁷ Ett exempel på hur kategorin kön varit mer statisk än klass visas tydligt i frågan om bänkdeleningar i Svenska kyrkan och de olika regler som kringgärdade detta. Fram till 1800-talets senare hälft delade personer i storhushållen på gårdar kyrkbänk, tjänstefolk och husbönder satt i samma bänk. Men: kvinnor och män satt inte tillsammans. Se Oloph Bexell, Svenska kyrkans forskningsråd. *Sveriges kyrkohistoria. 7, folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2003, s. 14 f.

³⁸ Ola Sigurdson, *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta, 2006, s. 447.

– sin egen kropp – brudgum, och huvud. I ett annat sammanhang är han lammet som ska gifta sig med kyrkan: metaforerna trängs och producerar en rad nya metaforer mellan käll- och måldomäner.³⁹ Ibland har ansträngningar vidtagits för att bromsa vissa associationer som metaforerna kan aktivera. Inte minst har bröllopsmetaforerna med brudgummen Kristus villkorats, och brudgummen har i somliga kontexter blivit den *celibatäre* brudgummen: "In the case of 'celibate Bridegroom,' the adjective 'celibate' puts a restrictive brake on the sexual association of 'bridegroom'."⁴⁰ Elizabeth A. Clark beskriver hur man försökt behålla den erotiska spänningen och samtidigt tona ner den. Ordet celibatär inrymmer dock i sig också erotiska element genom att antyda en sexualitet som inte är, men ändå närvarandegörs, som frånvarande men alltid möjlig. Graham Ward har problematiserat den eventuella sexualiseringen av Kristi skönhet, som den beskrivs i berättelsen om förklaringsberget: "We are attracted to the man and beyond him, so that the erotic economy does not flounder on questions of sexuality (i.e. is my attraction to this man as a man homoerotic, is my attraction to this man as a woman heterosexual?)."⁴¹

När Halvor Moxnes uppmärksammar de könlösa i Matteus 19 finns där ytterligare en bild; en bild han inte kommenterar. Den handlar om hur man och hustru blir ett kött och upphör vara två. Bilden av den enda kroppen återkommer – hos Paulus bland annat i Romarbrevet – och i nattvardsböner: "Så är vi, fastän många, en enda kropp ty alla får vi del av ett och samma bröd."⁴² Kristi kropp omvandlas till den mångkönade ecklesiala kroppen som alla får ta del av, binära som ickebinära, och samtidigt ingå i. De som är gifta är en enda kropp, inte längre två. Vem representerar då vem? Kan en gift person uppfattas omfatta hela mänskligheten, utan att ses som androgyn?

Den senare frågeställningen har uppmärksammats av gammaltestamentliga exegeter, exempelvis i tolkningarna av Hosea.⁴³ Hos Hosea beskrivs folket som en otrogen hustru och Gud som en allt mer otålig och irriterad make. Susan Haddox tolkar detta, vilket finns beskrivet i denna avhandlings kapitel 3, som ett sätt att lyfta fram en förändrad uppfattning om en ideal maskulinitet inför den samtida manliga eliten.⁴⁴ Denna elit borde inse att dess medlemmar beskrivs som en otrogen hustru och agera utifrån detta. I bilden ryms också, enligt Haddox, en uppmaning till männen att inse den begränsade räckvidden av deras maktanspråk och potens: Till sist är Gud gud och människan människa, detta gäller också den manliga eliten. Som Sigurdson

³⁹ Gilles Fauconnier and George Lakoff, "On Metaphor and Blending." *Cognitive Semiotics* Vol. 5, no. 1–2 (2009): s. 393 – 399.

⁴⁰ Elizabeth A. Clark, "The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis 1." *Church History*. Vol. 77, no. 1 (2008): s. 7.

⁴¹ Graham Ward, "Bodies: The Displaced Body of Jesus Christ", ingår i *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, Björn Krondorfer (red.), London: SCM Press, 2009, s. 102.

⁴² Den svenska kyrkohandboken, här citerad efter 1986 års version.

⁴³ Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press, 1994.

⁴⁴ Susan Haddox, *Metaphor and Masculinity in Hosea*. Diss., Emory University, 2005.

påpekat kan den mänskliga passiviteten inför Gud innebära ett "aktivt accepterande av sin passivitet."⁴⁵

Också nytestamentliga exegeter och systematiker har behandlat denna frågeställning. I botten finns frågor om begär, sexualitet, representation och position. Metaforen om församlingen som Kristi brud, i vilken män också innefattas, kan visa att könets positioner är rörliga. I vissa sammanhang intar människor manliga positioner, i andra kvinnliga. Oavsett kön, som människor "an sich". Problematiskt ur ett emancipatoriskt perspektiv blir dock att de manliga positionerna fortsatt är överordnade i de flesta sammanhang, om än inte strikt knutna till manligt kön i en kristen kontext. Den manliga tron är exempelvis eftersträvansvärd och mer mogen än den kvinnliga, det manliggörande tvivlet skapar denna manliga tro. Dikotomierna knyter fortsatt samman män med kultur/mognad och kvinnor med natur/omognad. En kristen kvinna kan mogna till att bli mer manlig i sin tro, en motsatt rörelse kan tänkas för män men är negativ. Det kvinnliga blir ett utvecklingssteg på vägen mot det manliga, vilket kan fungera som en stark legitimering för ojämnställda makthierarkier.

Den nödvändiga manligheten?

Så hur blir det då, avslutningsvis, med prästämbetets nödvändiga manlighet? Har maskulinitet visat sig vara en soteriologisk signifikant? Är skapelseordningens könshierarkier prelapsariska och tvingar mannen till en evig överordning? Även om vi är koloniserade av språket och fastlåsta i kroppar och kön i skapelsen, så kan ordningen i gudstjänsten vara något annat, som både återspeglar och sträcker sig utöver skapelsen. I frälsningen är ordningen en annan. I gudstjänstens rörlighet mellan gudomligt och mänskligt, mellan brud och brudgum, mellan manligt och kvinnligt, blir kön inte längre något statiskt och binärt utan istället rörligt och beroende av riktning och uppdrag. Gudstjänsten kan vara det karnevaliska uttryck som ständigt pekar på befintliga ordningars kontingens och postlapsariskhet. Inför altaret är alla människor; hur vi som människor är könade och hur vi tolkar att vi är könade, blir av underordnad betydelse. Och: Samtidigt som kön kan vara oviktigt i liturgin blir det – paradoxalt nog – oviktigt att många människor uppfattar liturgens kön vara av helt avgörande betydelse. Deras förhållningssätt blir istället ickestörande och möjligt att inkludera i den mångkönade ecklesiala kroppen, vid sidan av en rad andra förhållningssätt.

⁴⁵ Ola Sigurdson, *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta, 2006, s. 441.

Sammanfattning

I avhandlingen granskas teologiska motiveringar till varför manligt kön uppfattats vara en nödvändig förutsättning för prästämbetet i Svenska kyrkan. De frågeställningar som undersöks handlar om maskulinitetsideal, oron för en feminisering av kristendomen, anspråk på legitimitet och representativitet samt vilka diskurser som användes för att förstärka argumenten för ett prästämbete reserverat för män. Avhandlingens huvudsakliga material utgörs av protokoll från de tre kyrkomöten, vid vilka frågan om prästämbete och kön stod i centrum: 1938 avsågs en särskild kyrklig tjänst för kvinnor, 1957 och 1958 var det prästämbetet som var uppe till debatt.

I det första kapitlet tecknas ämbetsfrågans bakgrund och kontext. Frågan om prästvigning och kön har varit aktuell i Svenska kyrkan sedan början av 1900-talet. Motståndet mot ämbetsreformen var från början en icke ifrågasatt majoritetsposition, men har kommit att bli en allt mindre accepterad minoritetsposition. En gemensam nämnare, både för de grupper som förespråkade respektive motsatt sig tanken på ett prästämbete reserverat för män, har varit att argumenten främst uppmärksammat kvinnor, inte män: Män har varit osynliga som män i debatten. Kyrkan påverkades under det tidiga 1900-talet av industrialisering, urbanisering, sekularisering, väckelserörelsernas pågående framväxt, arbetarrörelsen och historisk-kritisk bibelforskning. Religionsutövning kom i högre utsträckning att förläggas till hemmen och tappade därmed i betydelse på en offentlig arena, samtidigt som kvinnors försök att söka sig ut från hemmen problematiserades. Tidigare allmänkristna ideal som fromhet, tålmodighet och ödmjukhet började betraktas som kvinnliga och blev därmed problematiska för kristna män. Olika försök att remaskulinisera kristendomen förekom, exempelvis genom rörelser som lyfte fram vikten av att kristna män skulle vara muskelstarka och idka friluftsliv. Ett annat sätt än att framhålla kristendomens manlighet handlade om att betona skillnader mellan mäns och kvinnors sätt att tro och tvivla. Kvinnor upprätthöll kristna traditioner längre än män, vilket innebar att kristendomen fortsatte prägla samhället, trots att männen sekulariserats. I den forskningsöversikt som avslutar kapitlet presenteras studier av ämbetsdebatten och prästmanligheter, tolkningar av bibeltexter om mäns överordning samt Svenska kyrkans hållning, främst under svenskt 1900-tal, i en rad moralfrågor som reglerade relationerna mellan män och kvinnor.

Det finns en mycket omfattande litteratur om ämbetsfrågan i Svenska kyrkan. Avhandlingens andra kapitel argumenterar för att avgränsa det material som ska

undersökas till att omfatta kyrkomötesprotokoll. De viktigaste argumenten för prästämbetets exklusiva manlighet förekom rimligen under kyrkomötesdebatterna; förekom de inte där var de inte att betrakta som betydelsefulla. Ledamöterna var medvetna om att deras inlägg fördes till protokoll och att debatterna följdes, med stort intresse, av media och allmänhet. En del viktighetsproblem undviks också om undersökningens material begränsas. I detta kapitel förs även resonemang om talad text och lästa tal, och om olika former av anföranden som ryms inom genren "kyrkomötesanförande". Kyrkomötesinstitutionens framväxt och utveckling i Svenska kyrkan tecknas, liksom frågor om kyrkomötets representativitet och sammansättning. Kyrkomötena 1938, 1957 och 1958 presenteras avseende antal anföranden i den aktuella frågan, könsfördelning bland ledamöter och utfall vid omröstningar.

Avslutningsvis granskas omsättningen av ledamöter mellan de olika kyrkomötena. Olika grupperingar försökte inför kyrkomötena 1957 och 1958 säkerställa att den egna uppfattningen skulle finnas väl företrädd och försökte därför påverka valen av ombud. Kritik riktades samtidigt mot att också meningsmotståndarna försökte få sina representanter invalda. Mellan 1957 och 1958 var omsättningen av ledamöter inte anmärkningsvärt större än mellan andra kyrkomöten. Dock var det betydligt fler förespråkare för reformen än motståndare som valdes in som nya ledamöter 1958.

Kapitel tre presenterar teoretiska utgångspunkter samt några redskap för analys. Inledningsvis ges en introduktion till forskningsfältet maskuliniteter och några av dess centrala begrepp och frågeställningar. Ett av avhandlingens centrala teoretiska perspektiv handlar om makt och manligheter. Maktteorier visar hur tillträdet till olika arenor kan kontrolleras, organiseras och begränsas, samt hur makt kan maskeras och framstå som osynlig och naturlig. Begreppet hegemoni, som vidgar maktbegreppet till att, vid sidan av ekonomiska förhållanden omfatta även sociala och kulturella faktorer, introduceras i detta kapitel, liksom olika förståelser av den privilegierade maktordning som kallas patriarkat. Ytterligare en teoretisk utgångspunkt är den hegemoniska maskuliniteten och de särskilda genusrelationerna mellan olika grupper av män, som bygger på dominans och underordning. I detta sammanhang visas också hur Jesu relation till en hegemonisk maskulinitet problematiserats, då han överskred könsgränser och därför kunde uppfattas som omanlig och samtidigt visa på andra, alternativa sätt att vara man. Ett annat teoretiskt perspektiv handlar om kroppar och teologi. Kroppen är central i konstruktionen av maskuliniteter, men också teologiska perspektiv kan användas för att tolka betydelsen av könade kroppar och vilken betydelse Kristi manliga kropp har för förståelsen av ämbetsbärens nödvändiga manlighet och olika referenser till manskroppars särart. I en kristen tradition finns ingen själ utan kropp och tron är alltid inskriven i en kropp. Några teologiska utgångspunkter kring kroppsligheter lyfts fram, liksom feministisk kritik mot för givet tagna binära könsförståelser. En tredje teoretisk utgångspunkt handlar om synen på prästämbetet i en evangelisk-Luthersk kyrka. Under avsnittet om prästämbetet tecknas några grunddrag i reformatorisk ämbetsuppfattning avseende uppdrag och nödvändigt kön, samt möjliga förståelser av prästens representativa och

gränsöverskridande roll i gudstjänsten. Också frågan om brudmetaforik och representation uppmärksammas. Om prästen måste vara man för att Kristus var man; hur blir det då för kristna lekmän som ska representera Kristi brud?

Som analysredskap presenteras slutligen i kapitel tre några begrepp från diskursanalys och metaforik. Både diskurser och metaforer kan synliggöra – eller bidra till att osynliggöra – maktordningar och motiv. Det finns en rad tekniker som gör det möjligt att styra en läsares eller lyssnares uppmärksamhet i önskad riktning. Teorier om diskurser erbjuder sätt att blottlägga detta. Metaforer kan användas för att göra det okända mer känt genom det kända. I regel används ett uttryck från en redan känd domän för att förstå en mer abstrakt eller okänd domän. En metafor är alltså ett sätt att blottlägga vad som förväntades vara allmänt känt, respektive mindre känt vid en given tidpunkt, likaså vad som är stabilt och för givet taget och vad som är stätt under förändring.

I kapitel fyra granskas användningen av aggressiva metaforer under debatterna. Hänvisningar till krigshandlingar, hotfulla gränsöverträdelser, penetrerande våld och explosioner lyfts fram. Det går att se en stegring mellan de tre kyrkomötenas användning av dessa metaforer. 1938 överträdde kvinnor gränser, trängde sig in och pressade sig fram, 1957 talades om krig och anfall och 1958 om seger och förlust, och om en förlorande minoritet som såg sig som moralisk segrare. En annan form av aggressivitet kom till uttryck i anspelningar på mäns fysiska förutsättningar för att inneha yrken där olika former av våldsutövande kunde förekomma. Mot detta ställdes kvinnors annorlunda fysik, indirekt framställd som svaghet, och lämplighet för olika omvårdande sysslor. Män kunde dock utöva vårdande yrken; de skapelsegivna könsskillnaderna hotades inte av mäns rörlighet över till en kvinnligt könsmärkt arena, men dock av den motsatta rörelsen.

Ordet "överordning" användes knappt i debatterna och när "patriarkat" omtalades var detta ett negativt laddat begrepp, som främst förknippades med antika, orientaliska könsordningar. Istället talades om självutgivande kärlek och att det kristna patriarkatet skilde sig från andra former av patriarkat. Kvinnors förväntade underordning tonades ner, genom att omformuleras till att handla om mäns skyldighet att ta ansvar och att utge sig själva för sina fruar. Några hänvisningar till hustavlan förekommer, vilket pekar på könshierarkier som uppfattades omfatta såväl familj och församling som samhälle. Vissa ville avgränsa den manliga överordningens räckvidd till familj och församling, samtidigt som kvinnor förväntades vara verksamma främst inom just dessa sammanhang.

De som motsatte sig ett kvinnligt prästämbete använde en maktkritisk diskurs, där ord som "hot" och "tvång" förekom. Kritiken riktades mot statsmakterna, för att dessa utövade påtryckningar och mot pressen, som uppfattades vara partisk. Frågan om lydnad var komplex, då det parallellt förekom flera olika uppfattningar om vilka instanser som hade rätt att kräva lydnad. I centrum för debatten om lydnad stod bibeltroheten. Samtliga debattörer reste anspråk på att företräda bibeltrohet, trots olika uppfattningar i sakfrågan. De försökte också visa att meningsmotståndarna, istället för trohet mot bibeln, företrädde fundamentalistiska respektive godtyckliga tolkningar.

I kapitel fem undersöks uppfattningar om legitimitet och representation. Motståndarna till ett prästämbete för kvinnor framträdde som företrädare för kyrkfolket och "de stilla i landet". Stockholm kom ofta att få representera en sekulariserad och kyrkofrämmande storstad, medan främst västkusten och Göteborg stod för bibeltrohet och kyrklighet. Företrädare för de två stiftet bekräftade i regel dessa mönster. De som beskrevs vara högljudda och sekulariserade kritiserades för att vara icke representativa för kyrkfolket. Samtidigt framförde – paradoxalt nog – flera kyrkomötesledamöter skrivelser och andra åsiktsyttringar, från just det tysta kyrkfolket som berömdes för att *inte* göra sina röster hörda i den offentliga debatten.

De vetenskapliga argumenten i ämbetsfrågan spelade en viktig roll 1957 och 1958. Det var främst företrädarna för ett fortsatt exklusivt manligt prästämbete, som betonade att deras uppfattning stöddes av modern forskning, och att det rådde enighet i denna fråga bland teologerna. Det fanns samtidigt kritiska röster, som menade att tro och bibel var överordnade den föränderliga teologin. Det fanns också de som kritiserade användningen av vetenskapliga argument i ämbetsfrågan. De framhöll att teologerna var oeniga och menade att vetenskapen inte skulle användas för att lösa en trosfråga eller bedriva kyrkopolitik. Det rådde alltså oenighet kring hur stor oenigheten var, och vem som hade att bära bevisbördan; de som ville ha reformen eller de som ville bevara den då rådande ordningen.

Vissa teologer betonade vikten av att den som uttalade sig i en teologisk fråga skulle vara expert på just detta område. Teologer som inte var experter borde avstå från att uttala sig och lekmän kunde helt välja att avstå från att avge sina röster. Lekmän argumenterade för sin rätt att hålla sig med en åsikt i frågan, och att de hade ett ansvar att delta i beslutsfattandet. Vissa ledamöter tonade också ner betydelsen av teologernas oenighet i frågan: Olika uppfattningar i sakfrågor var helt normalt och inte något som skilde teologi från andra vetenskapliga områden.

I kapitel sex visas hur mäns utvaldhet framhölls och kontrasterades mot kvinnors icke-utvaldhet. Det var inte mäns större lämplighet som låg bakom utväljandet, utan detta berodde istället på könsskillnader som var nedlagda i skapelsen. Kyrkan bar ett särskilt ansvar för att värna dessa skapelsegivna könsskillnader och ett manligt prästämbete var av avgörande betydelse för att upprätthålla en skapelsegiven manlighet och kvinnlighet. De skapelsegivna könsskillnaderna framställdes som både pre- och postlapsariska, och den manliga överordningen kunde uppfattas vara såväl en del av skapelsen som en följd av syndafallet. Det gavs exempel på hur män utvalts till särskilda uppdrag, utan att själva eftersträva dessa. Mot en manlig utvaldhetsdiskurs ställdes en kvinnlig eftersträvardiskurs, där kvinnor aktivt önskade ikläda sig framträdande roller; roller som inte var avsedda för dem utan för män.

De prästegenskaper som lyftes fram som manliga sammanföll i huvudsak med medelklassmanlighetens ideal. Dit hörde styrka, uthållighet, mod, kyla och saklighet. En man skulle också ta konsekvenserna av sin övertygelse, även om dessa var obehagliga, och inte låta sig påverkas av yttre press. Ett allmänt uttryckt mansideal var att vara bibeltrogen. En rad negativa manliga egenskaper lyftes fram, främst i sammanhang där kvinnors goda egenskaper framhölls. Exempel på sådana

egenskaper var att män var kalla, självtillräckliga, hierarkiska och fantasilösa. Frågan om mäns lägre gudstjänstdeltagande uppmärksammades och problematiserades i flera inlägg, främst genom att kvinnors större närvaro synliggjordes. I några inlägg fanns exempel på en manlig självkritik, där det medgavs att det under historien och i samtida sammanhang utanför kyrkomötet förekommit praktiker och uttalanden som varit nedvärderande för kvinnor.

Genomgående beskrevs prästämbetet som mycket maskulint utformat, avpassat för män, offentligt, konkurrerande och hierarkiskt. Också Svenska kyrkan framställdes som alltför maskulint präglad. Att en kristen prästmanlighet skulle vara ifrågasatt och behöva remaskuliniseras framkommer inte av debatterna. De ideal som framställdes som problematiska för män utanför en kristen kontext, exempelvis ödmjukhet och mildhet, kritiserades inte under kyrkomötesdebatterna. Indirekt kan den frekventa förekomsten av hänvisningar till militära och naturvetenskapliga diskurser, vilka undersökts i denna avhandlings fjärde och femte kapitel, tyda på en problematiserad manlighet: En icke ifrågasatt prästmanlighet hade knappast behövt framhålla sin samhörighet med militärer och fysiker, eller så ofta påtala de fysiska skillnaderna mellan män och kvinnor.

Kapitel sju undersöker hur samhällsförändringarna – och deras påverkan på kvinnors liv och valmöjligheter – beskrevs under debatterna. De som var positiva till förändringarna talade om utveckling och frigörelse. De som var kritiska betonade förändringarnas negativa konsekvenser, främst för kvinnor och barn. Jämlikhetstanken beskrevs av de senare stå i strid med bibeln och en kristen människosyn och riskerade tvinga kvinnan till en anpassning efter mannen. Enskilda talare menade att kvinnan höll på att maskuliniseras; en utveckling som redan uppfattades ha gått för långt.

Kvinnan framställdes som särskild, annorlunda än mannen och mer bunden av naturen. Främst berodde denna naturbundenhet på de skapelsegivna skillnader som kom till uttryck i kvinnokroppens reproduktiva funktioner. Dessa funktioner, med vidhängande könsordningar, var givna med skapelsen och kyrkan hade därför ett särskilt uppdrag att slå vakt om kvinnan och könsskillnaderna. Kyrkan skulle värna kvinnan genom att motsätta sig att hon tvingades att anpassa sig till arbetsformer som var utformade för män. Kvinnors förvärvsarbete ledde till en tung arbetsbörda, med påföljande utmattning och försummade hem. Det varnades för att en abstrakt likhetssträvan kunde leda till kvinnors maskulinisering och att kvinnor förlorade sin särart och förvandlades till ett tredje kön; *genus neutrum*.

Till de särskilda kvinnliga egenskaper som framhölls som positiva hörde trohet, trofasthet och inlevelseförmåga; det senare avsåg främst en känslighet för andra kvinnors villkor. Dit hörde också en uthållighet att tålmodigt arbeta i det stilla, utan behov av uppmärksamhet eller uppskattning. Särarten användes som argument både för och emot att kvinnors tillträde till prästämbetet. En uppfattning var att kvinnans särart borde ges ökade möjligheter att komma till uttryck i kyrkan; ett resonemang som kunde leda till olika slutsatser. En var att kvinnliga präster behövdes eftersom kvinnor var olika män och enbart en kvinna kunde förstå en annan kvinna. Eller så

skulle kvinnor – just för att de var särskilda – bäst bidra genom att stå utanför det maskulint utformade prästämbetet och fria från de kyrkliga hierarkierna. Det förekom också argument för att kvinnor och män var lika, och därför skulle kvinnor kunna bli präster eller inneha andra uppdrag i kyrkan med liknande arbetsinnehåll.

1938 kritiserades mödrar för att deras insatser avseende kristen fostran i hemmen inte var tillräckliga. Vid de senare kyrkomötena berömdes istället mödrarnas insatser. En förklaring kan vara att förväntningarna på kvinnlig fromhet hade förändrats. Vid de senare kyrkomötena utgjorde fromhet inte längre en väsentlig beståndsdel i en respektabel femininitet. När kvinnor inte längre kunde förväntas fostra barnen kristet, kunde de inte heller kritiserats för att de inte gav en sådan fostran. När kvinnor problematiserades handlade det främst om hur kvinnor maskuliniserades och började bli som män, frivilligt eller därtill tvingade av samhällsutvecklingen. Ett bevarat manligt prästämbete var av avgörande betydelse för att visa på hur relationerna mellan man och kvinna enligt skapelsens ordning skulle gestaltas.

De kvinnliga kyrkomötesledamöterna var i minoritet och framträdde på en offentlig arena. Samtidigt framställdes kvinnans plats i hemmet som viktig och prästämbetets offentlighet anfördes som ett argument – bland flera – mot ett kvinnligt prästämbete. Dessa ledamöter positionerade sig ofta som just kvinnor och som lekmän, och förstärkte denna position genom att tala om sig själva som enkla vardagsmänniskor och betona kvinnlig särart. Detta kan ha varit ett sätt att undkomma den kritik mot maskulinisering som framfördes mot kvinnor som tog plats i det offentliga rummet och lämnade hemmen. De kvinnliga kyrkomötesledamöterna framhöll också vikten av särskilda kyrkliga arbetsuppgifter för kvinnor, bland annat i hemmen och inom sjukvården; alltså på arenor som var mindre offentliga.

Det avslutande kapitlet, nummer åtta, tecknar inledningsvis en kort nutidsbild av ämbetsfrågan i Svenska kyrkan. Därpå sammanfattas några av resultaten från föregående kapitelns undersökningar. Problemet har inte uppfattats vara att kristendomen, som den kom till uttryck i Svenska kyrkan, hade feminiserats och behövde remaskuliniseras. Problemet beskrevs istället vara att kvinnor höll på att maskuliniseras. Denna maskulinisering berodde på att kvinnors villkor förändrats och att de tvingades bli mer maskulina för att möta samhällets nya krav. Både kvinnorna och samhället behövde därför refeminiseras. Men problembilden är komplex och kan tolkas på olika sätt. Att i debatten om prästämbete och kön betona kvinnans särart och naturbundenhet, mäns styrka och våldspotential, militära metaforer och teologins vetenskapliga anspråk, kan tyda på att prästmanligheten verkligen var ifrågasatt. Om vetenskapsmän – främst inom naturvetenskapliga områden – och militärer utgjorde exempel på hegemoniska maskuliniteter utanför kyrkans sammanhang, kan männen i kyrkomötena, genom att betona sin samhörighet med just vetenskapsmän och militärer, utgöra exempel på delaktiga maskuliniteter: En försvagad kristen manlighet – vilken också omfattar prästmanligheter – behövde kanske låna in förstärkning från mindre ifrågasatta maskulina ideal.

I ett teologiskt sammanhang är kyrkan fortsatt Kristi kropp och Kristi brud. Kristus är kyrkans – sin egen kropps – brudgum och huvud. Eller så är Kristus lammet, som

ska gifta sig med kyrkan. Metaforen trängs och reser frågor om vilka positioner som är rörliga, vilka är eviga, vilka kända positioner ska hjälpa oss att förstå det okända? I vissa sammanhang intar människor positioner som kan uppfattas vara manliga, i andra kvinnliga. Samtidigt har könstillhörighet – binär eller ickebinär – inte längre en lika självklar teologisk roll. Könet hör till den mänskliga naturen, den gudomliga naturen har inget kön. På samma sätt kan kön anses vara oviktigt i relationen till den himmelske brudgummen: både kvinnor och män kan vara denne brudgums brud. Men om kön är oviktigt avseende församlingen/bruden reser sig frågan varför kön är av avgörande betydelse för prästen/brudgummen. Om en man kan vara Kristi brud, varför kan då inte en kvinna vara brudgummen Kristus? Om en man kan representera Gud, borde – givet samma hierarkilogik – en kvinna kunna representera en man. Och hur kan den kristne mannen förstås som Kristi brud i en heterosexuell kontext? Omvända tolkningar kan också tänkas: inför Gud är alla människor kvinnor. Vissa kvinnor är män i relation till andra människor, andra är kvinnor.

Avslutningsvis behandlar avhandlingen gudstjänstens gränsöverskridande potential. I gudstjänsten är alla deltagare; uppdelningen mellan aktörer och åskådare är upphävd. Gudstjänsten kan peka på befintliga ordningars kontingens och postlapsariskhet. Inför altaret är alla människor. Hur vi är könade, och hur vi tolkar att vi är könade, blir av underordnad betydelse. I gudstjänsten får alla del av samma kropp och utgör samtidigt delar av samma kropp. Tillsammans med utsagor om att brud och brudgum utgör en enda kropp ingår alla, oavsett kön, i den metaforiska trängsel som samtidigt pekar på rörlighet och upplösta könsgränser i gudstjänsten. Samtidigt som kön kan vara oviktigt i liturgin blir det oviktigt att många personer uppfattar liturgens kön vara av avgörande betydelse. Deras förhållningssätt blir istället möjligt att inkludera i den mångkönade ecklesiala kroppen, vid sidan av en rad andra förhållningssätt.

Summary

This thesis examines the theological reasons why male gender is perceived as a necessary qualification for the office of priesthood in the Church of Sweden. The issues that are investigated examine the masculine ideal, the concern for a feminization of Christianity, claims for legitimacy and representation, and which discourses were used to reinforce the arguments for an office of priesthood reserved for men. The thesis primarily analyzes minutes from the three church councils that focused on the question of priesthood and gender: in 1938, regarding a special church office intended for women; and in 1957 and 1958, when the office of priesthood was debated.

In the first chapter, the background and context of the office itself is traced. The question of ordination and gender has been relevant in the Church of Sweden since the beginning of the 20th century. The opposition to ordination of women was initially an unquestioned majority position, but has come to be an increasingly less-accepted, minority position. A common denominator, for both the groups who advocated and those who opposed the idea of a priesthood reserved for men, has been that the arguments mainly paid attention to women, not men; men have been invisible as men in the debates. The church was influenced during the early 1900s by industrialization, urbanization, secularization, the ongoing growth of revival movements, the labor movement, and biblical criticism. Exercise of religion stayed to a greater extent in the homes and thus lost in importance in the public arena, while women's attempts to move away from the home were challenged. Formerly common Christian ideals such as piety, patience, and humility, began to be regarded as feminine and thus became problematic qualities in Christian men. Various attempts to re-masculinize Christianity occurred, for example through movements that highlighted the importance of Christian men as muscular and engaging in outdoor activities. Another way of emphasizing Christianity's masculinity was to highlight differences between men's and women's expressions of faith and doubt. Women maintained Christian traditions longer than men, which meant that Christianity continued as a prevailing social characteristic, even though men were secularized. The literature review that concludes the chapter presents studies of the office debate and male priesthood, interpretations of biblical texts that privileged men in the perspective of the Church of Sweden during the 20th century, in a series of moral issues that regulated relations between men and women.

An extensive body of literature exists on the question of the office of priesthood in the Church of Sweden. The second chapter of the thesis argues for delimiting the material to be examined to include church council records. It is reasonable to assume that the most important arguments for the priesthood's exclusive manhood were present during the church council debates; and if absent, they were not considered significant. Members were aware that their contributions were recorded in the minutes and that debates were followed with great interest by the media and the public. Some data weighting problems are avoided if the study material is limited. This chapter also discusses spoken text and orations, and forms of discourse that fall within the genre "Church council speech". The growth and development of the Church councils in the Church of Sweden is traced, as well as questions about representation on and composition of the church council. The councils in 1938, 1957, and 1958 are examined regarding the number of speeches on the office of priesthood, gender distribution among members, and outcomes in voting. Finally, the turnover of members between the councils is considered. Various groups tried before the councils in 1957 and 1958 to ensure that their own opinion was well represented and therefore attempted to influence the election of representatives. The fact that the opponents also tried to get their representatives elected was also criticized. Between 1957 and 1958, the turnover of members was not remarkably greater than between other church councils. However, considerably more advocates for reform were elected as new members than were opponents in 1958.

Chapter three presents theoretical groundwork and tools for analysis. Initially, an introduction is given to the research field, masculine studies, and some of its central precepts and issues. One of the central theoretical perspectives this thesis proposes concerns power and masculinity. Theories of power show how access to different arenas can be controlled, organized and limited, and how power can be masked and perceived as invisible and natural. The concept of hegemony, which in addition to economic conditions expands the concept of power to also include social and cultural factors, is introduced in this chapter, as well as various concepts of the privileged power order, patriarchy. Another theoretical starting point is hegemonic masculinity and specific gender relations between different groups of men, which are based on domination and subordination. In this context, it is also shown how Jesus' relationship to a hegemonic masculinity was problematized, when he passed gender boundaries and was therefore perceived as unmanly while at the same time showed other, alternative ways of being a man. Another theoretical perspective explored concerns bodies and theology. The body is central to the construction of masculinities, but theological perspectives can also be used to interpret the meaning of gendered bodies and the significance of Christ's male body to understand the priest's necessary masculinity and various references to the distinctive features of male bodies. In the Christian tradition there is no soul without body, and faith is always inscribed in a body. Some foundational theological arguments concerning bodily physicality are highlighted, as well as feminist criticisms of overly-binary gender interpretations. A third theoretical argument concerns the view of priesthood in an evangelical-Lutheran

church. In the subsection on priesthood, some basic features of the Lutheran point of view on priesthood are outlined regarding mission and necessary gender, as well as possible understandings of the priest's representative and cross-border role in the service. The question of nuptial metaphor and representation is also highlighted. If the priest must be a man because Christ was a man, how, then, can male Christian laymen represent the bride of Christ?

Finally, as analysis tools, chapter three presents some concepts from discourse theory and metaphoric. Both discourses and metaphors can make visible – and contribute to making invisible – power schemes and motives. Many techniques exist that allow the author or speaker to steer the attention of a reader or listener in a desired direction. Discourse theory offers ways to expose this. Metaphors can be used to make the unknown more comprehensible by way of the familiar. Generally, an expression from an already known domain is used to understand a more abstract or unknown domain. A metaphor is thus a way of exposing what was expected to be generally known, or less known at a given time, as well as what is stable and taken for granted and what is evolving.

Chapter four examines the use of aggressive metaphors during the debates. References to acts of war, threatening border violations, penetrating violence, and explosions are highlighted. There was an escalation in the use of these metaphors between the three church meetings. In 1938, women were found to have violated, penetrated, and squeezed inside borders. In 1957, war and assault were mentioned. And in 1958, victory and loss were invoked, and a losing minority saw itself as a moral winner. Another form of aggression was expressed in the notion of men's physical precondition for holding certain positions, where various forms of violence could occur. Against this, women's different physique, indirectly represented as weakness, and suitability for various caregiving chores were posed. Men, however, could practice caregiving professions. These “God-given” gender differences were not threatened by men's movement into a female gender-marked arena, however, by the opposite movement.

The word "superiority" was not used in the debates and when "patriarchy" was mentioned, this was a negatively-charged concept, which was mainly associated with ancient, oriental gender orders. Instead, they talked about a self-sacrificing love and characterized the Christian patriarchy as different from other forms of patriarchy. The expected subordination of women was toned down, reformulated to deal with men's obligation to take responsibility and give themselves to their wives. There are some references to the *Haustafel*, which points to gender hierarchies that were perceived to include family, congregation, and society. Some wanted to limit the scope of male superiority to family and congregation, while women were expected to be active mainly within these contexts.

Those who opposed a female priesthood used a power-critical discourse, where words such as "threats" and "coercion" appeared. Criticism was directed against the government because it exerted pressure, and against the press, which was perceived to be biased. The issue of obedience was complex, since there were several different

views in parallel about which authority had the right to demand obedience. To be true to the Bible stood at the center of the debate on obedience. All debaters, despite opposing views on the subject matter, claimed to be true to the Bible. They also tried to show that their opponents represented fundamentalist or arbitrary interpretations, contrary to their own biblical fidelity.

In chapter five, opinions on legitimacy and representation are examined. The opponents of a priesthood for women appeared as representatives of church-going people and "them that are quiet in the land". Stockholm often came to represent a secular and church-alien city, while mainly the west coast and Gothenburg represented the Bible faithful church goers. Representatives of the two dioceses usually confirmed these patterns. Those who were described as loud and secular were criticized for not representing church-going people. At the same time, paradoxically, several church councilors presented communications and other expressions of opinion from the very church people who were praised for *not* making their voices heard in the public debate.

The academic arguments in conjunction with the question of the office of priesthood played an important role in 1957 and 1958. It was mainly the representatives of continuing the exclusively male office of priesthood who emphasized that their view was supported by modern research, and that consensus existed on this issue among theologians. At the same time, there were critical voices, which meant that faith and Bible were superior to inconstant theology. There were also those who criticized the use of academic arguments in the office issue. They pointed out that theologians disagreed and argued, that scholarly arguments should not be used to solve a religious question or pursue church politics. Hence, there was disagreement about how great the disagreement was, and who had to bear the burden of proof; those who wanted reform or those who wanted to preserve the existing order.

Some theologians emphasized that those who expressed an opinion on a theological question should be expert in that particular field; theologians who were not experts should refrain from making statements, and laymen could completely abstain from giving their votes. Laymen argued for their right to have opinions, and that they had a responsibility to participate in decision making. Some members also toned down the importance of the theologians' disagreement on the issue: varying perceptions of issues were completely normal and not something that distinguished theology from other academic fields.

Chapter six shows how men's "chosenness" was emphasized and contrasted with women's lack of it. It was not men's greater aptitude that lay behind the selection, but gender differences that had been laid down in Creation. The church bore a special responsibility for safeguarding these gender differences determined at the time of creation and a male priesthood was of crucial importance for maintaining that very masculinity and femininity determined in Creation. These gender differences were presented as both pre- and post-lapsarian, and male supremacy was perceived to be part of Creation as a result of the Fall of Man. Examples were given of how men were selected for special assignments, without having to pursue them themselves. Against

a male selection discourse, a female pursuit course was set, in which women actively wanted to take on prominent roles; roles that were not intended for them, but for men.

The priestly qualities that were highlighted as male mainly coincided with the ideals of the middle class. They included strength, endurance, courage, coldness and objectivity. A man was expected to accept the consequences of his convictions, even if these were unpleasant, and not be influenced by external pressure. A frequently-expressed male ideal was to be true to the Bible. A number of negative male qualities were highlighted, primarily in contexts that emphasized women's good qualities. Examples of such properties were that men were cold, self-sufficient, hierarchical and unimaginative. The issue of men's lower participation in church worship was highlighted and problematized in several posts, mainly because women's greater presence was made visible. In some interjections, examples existed of a male self-criticism, in which it was admitted that historically and in contemporary contexts outside the church council, there were practices and statements that had been degrading to women.

Throughout, the priesthood was described as very masculine, adapted to men, public, competing, and hierarchical. Church of Sweden was also portrayed as too masculine. The notion that the manliness of the Christian priesthood would be questioned and needed remasculinization does not emerge from the debates. The ideals presented as problematic for men outside of a Christian context, such as humility and gentleness, were not criticized during the Church council debates. But indirectly, the frequent occurrence of referrals to military and scientific discourses, which are examined in the fourth and fifth chapters of this thesis, may indicate a problematic masculinity: an unquestioned male clergy would hardly have had to emphasize their affinity with the military and physicists, or so often point out physical differences between men and women.

Chapter seven examines how societal changes – and their impact on women's lives and choices – were described during the debates. Those who were positive about the changes spoke of development and liberation. Those who were critical emphasized the negative consequences of the changes, mainly for women and children. The idea of gender equality was described by the latter as being in conflict with the Bible and a Christian view of humanity, and risked forcing woman to adapt to man. Individual speakers argued that woman was being masculinized, a development that was already perceived to have gone too far.

Woman was portrayed as special, different, and more bound by nature than man. Primarily, this bond with nature was due to the differences set out in creation that were expressed in the reproductive functions of the female body. These functions, with attached gender orders, were given through Creation, and the church therefore had a special task of guarding woman and gender differences. The church would protect woman by disputing that women would be forced to adapt to work designed for men. Women's employment led to a heavy workload, with subsequent exhaustion and neglected homes. In the debates it was warned that an abstract desire for equality

could lead to women's masculinization and that women lost their distinctive character and turned into a third sex—*genus neutrum*.

Among particularly female qualities pointed out as positive were piety, faithfulness, and empathy; the latter mainly concerned a sensitivity to other women's conditions. These qualities also included a perseverance in working silently and patiently without the need for attention or appreciation. This distinctive character was used as an argument both for and against women's access to the priesthood. One opinion was that woman's particularity should be given increased opportunities to express itself in the church; a reasoning that could lead to different conclusions. One was that female priests were needed because women were different from men and only a woman could understand another woman. Or – precisely because they were special – women would best contribute by remaining outside of the masculine-constructed priesthood and free from the church hierarchies. Arguments that women and men were equal also existed, and therefore women could become priests or hold other positions in the church with similar work content.

In 1938, mothers were criticized because their efforts toward Christian education in the home were insufficient. At later church councils, mothers' efforts were instead praised. One explanation may be that expectations for female piety had changed. At the later church councils in 1957 and 1958, piety no longer constituted an essential component of respectable femininity. When women could no longer be expected to give children a Christian education, they could not be criticized for *not* giving such an education. When women were problematized, it was primarily about how women were masculinized and started to become men, voluntarily, or forced by social development. A preserved male priesthood was of decisive importance to show how the relationship between man and woman should be realized according to the order of Creation.

The female church council members were in a minority and appeared in a public arena. At the same time, woman's place in the home was portrayed as important and the priesthood's public status was stated as an argument – among several – against a female priesthood. These members often positioned themselves precisely as women and as laymen and strengthened this position by casting themselves as simple, everyday people and emphasizing the particularity of women. This may have been a way of escaping the criticism of masculinization, which was made against women who left their homes and took their place in the public arena. The female church council members also emphasized the importance of special tasks in church for women, including at home and in health care; thus, in arenas that were less public.

The final chapter, number eight, first describes the current status of the question of the office of priesthood in the Church of Sweden, and then some of the results of the previous chapter's surveys are summarized. The problem has not been understood to be that Christianity, as expressed in the Church of Sweden, had been feminized and needed to be re-masculinized. Instead, the problem was described as women being masculinized. This masculinization was caused by women's changing conditions; that they were forced to become more masculine in order to meet the new demands of

society. Both women and society therefore needed to be re-feminized. But the picture that emerges is complex and can be interpreted in different ways. In the debate on priesthood and gender, the uniqueness of woman and her close bond with nature is emphasized, as is the strength and potential of men, military metaphors, and the scientific claim of theology, all of which may indeed indicate a questioning of the manliness of the priesthood. If scientists - mainly in the natural sciences - and military represent examples of hegemonic masculinities outside the context of the church, the men of the church councils, in emphasizing their affinity with scientists and military personnel, represent examples of complicit masculinities. A weakened Christian masculinity – which also includes male priesthoods – perhaps needed reinforcement from less-challenged masculine ideals.

In a theological context, the Church remains the body of Christ and the bride of Christ. Christ is the bridegroom and head of the Church – its own body. Or, Christ is the Lamb who will marry the Church. The metaphors congest– and raise questions about which positions are mobile, which are eternal, and which familiar positions should help us understand the unknown. In some contexts, people assume positions that can be perceived as male, and in others female. At the same time, gender affiliation - binary or non-binary – no longer has an equally obvious theological role. Gender belongs to human nature, while divine nature has no gender. Likewise, gender can be considered unimportant in a relationship with the Heavenly bridegroom: both women and men can be the bride of this bridegroom. But if the gender is unimportant to the congregation/bride, the question arises why the gender is of crucial importance to the priest/groom. If a man can be the bride of Christ, why can't a woman be the bridegroom Christ? If a man can represent God, a woman should be able to represent a man, given the same logic of hierarchy. And how can the Christian man be understood as the Bride of Christ in a heterosexual context? Reverse interpretations can also be conceived: before God, all people are women. Some women are men in relation to other people, others are women.

Finally, the thesis deals with the border-crossing potential of the church service. In this service, all are participants; the division into actors and spectators is repealed. The service can constantly point to the contingency and postlapsarian nature of existing arrangements. Before the altar, we are all human beings. How we are gendered and how we interpret this gendering is of subordinate importance. In the church service, everyone gets part of the same body and forms the same body. Along with statements that bride and groom constitute a single body, everyone, regardless of gender, is part of the metaphorical congestion that at the same time points to mobility and dissolved gender boundaries in the church service. While gender can be considered unimportant in the liturgy, the concept that the gender of the liturgist is crucial, is one that is possible to include in the multi-gender ecclesial body, alongside a number of other approaches.

Talarlistor

Listor i talarordning under de tre kyrkomötesdebatterna. Tilltalsnamn – när detta är känt – och efternamn är markerade med fetstil. Titel avser sysselsättning vid aktuell tidpunkt (eller vilket yrke pensionerad person innehaft). Kvinnliga ledamöters civilstånd anges inte som titel. För de personer som står som professorer i talarlistan anges ämnesområde inom parentes. (De flesta biskopar och domprostar var disputerade teologer.) Politisk hemvist anges där denna är känd. Flertalet ledamöter var engagerade i ytterligare kyrkliga sammanhang vid sidan av kyrkomötet, exempelvis i kyrkoråd, domkapitel eller olika styrelser.

Talarens ställningstagande i ämbetsfrågan 1957 och 1958, d.v.s. om de röstade för eller emot att öppna prästämbetet också för kvinnor, anges med Ja eller Nej. I de fall ledamöten avstod från att rösta markeras detta med –, där uppfattningen är okänd markeras detta med ?.

Sista angivelsen efter varje namn, inom parentes, visar hur många sidor anförandet omfattar i protokollet. (Detta för att ge en grov uppfattning om längden på olika anföranden. Enbart hela sidor anges; exempelvis räknas 2,4 sidor som 2 sidor medan 2,6 sidor räknas som 3 sidor. För inlägg kortare än en halv sida anges inte längd.)

De ledamöter som instämde i ett viss anförande anges i talarlistan med den skrivning som finns i protokollen avseende titlar.

Kyrkomötet 1938

Fredagen den 25 november

- 1, **Björkquist, Manfred** (1884–1985). Rektor, Uppsala stift. (2 sidor).
- 2, **Block, Carl Elis Daniel** (1874–1948). Biskop, Göteborgs stift. (2 sidor).
- 3, **Meurling, Erik** (1879–1961). Kontraktsprost, Linköpings stift. (4 sidor).
- 4, **Lutteman, Ester** (1888–1976). Teol. kand., Uppsala stift. (3 sidor).
- 5, **Thölén, Carl Herman** (1871–1942). Kontraktsprost, Göteborgs stift. (3 sidor).
- 6, **Brundin, Per Axel Gunnar** (1872–1958). Domprost, Växjö stift. (2 sidor).
- 7, **Ljung, Erik Walfrid** (1878–1953). Riksdagsledamot för Högerpartiet, agronom, Lunds stift. (1 sida).
- 8, **Hellerström, Albert Oscar Torvald** (1881–1972). Kyrkoherde, Uppsala stift. (2 sidor).
- 9, **Berglund, Johan Emil** (1873–1950). Domprost, Skara stift. (1 sida).
- 10, **Hermelin, Clara Sigrid Gunilla (Gunneri)** (1883–1981). Politiskt aktiv inom Högerpartiet, Linköpings stift. (2 sidor).
- 11, **Lysander, Christian Albert** (1875–1956). Kommunalpolitiker för Högerpartiet, kontraktsprost, Lunds stift. (1 sida).
- 12, **Svenaesus, Isak Sven Fredrik Carlson** (1883–1950). Domprost, Linköpings stift. (1 sida).
- 13, **Ysander, David Torsten** (1893–1960). Biskop, Visby stift. (2 sidor).
- 14, **Bolling, Johan Otto** (1879–1964). Kontraktsprost, Västerås stift. (Ersatte biskop Einar Billing). (1 sida).
- 15, **Rodhe, Edvard Magnus** (1878–1954). Biskop, Lunds stift. (3 sidor).

I herr biskop Rodhes yttrande instämde herr biskop *Aulén*, herrar *Hellerström*, *Uddenberg* och *Berglund*, herrar biskoparna *Brilioth* och *Ljunggren* samt herrar *Pontus Sandström* och *Hedenblad*.

- 16, **Bohlin, Torsten** Bernhard (1889–1950). Biskop, Härnösands stift. (3 sidor).
- 17, **Ankar, Gustaf** Alfred (1877–1968). Kyrkoherde, Stockholms stad. (3 sidor).
- 18, **Briem, Olof Efraim** (1890–1946). Professor (teologi), präst, teologiska fakulteten vid Lunds universitet. (2 sidor).
- 19, **Olsson** (Staxäng), **Ernst** Valdemar (1898–1967). Riksdagsman för Högerpartiet, lantbrukare, Göteborgs stift. (3 sidor).
- 20, **Enochsson, Ernst** Adrian (1891–1949). Domprost, Västerås stift. (1 sida).
- 21, **Jansson, Johan Birger** (1871–1957). Handlande, Göteborgs stift. (1 sida).
- 22, **Hedin, Josef Nathanael (Nathan)** (1880–1969). Köpman, Karlstads stift. (1 sida).
- 23, **Runestam, Arvid** (1887–1962). Biskop, Karlstads stift. (2 sidor).
- 24, **Ohlsson, Håkan** Theodor (1871–1949). Boktryckare, Göteborgs stift. (1 sida).
- 25, **Ahnlund, Nils** Gabriel (1889–1957). Professor (historia), Stockholms stad. (1 sida).
- 26, **Fridrichsen, Anton** Johnson (1888–1953). Professor (teologi), präst, teologiska fakulteten vid Uppsala universitet. (1 sida).
- 27, Björkquist, Manfred. Replik.
- 28, Lutteman, Ester. Anförande 2. (1 sida).
- 29, **Jonzon, Bengt** Ivar Johannes (1888–1967). Biskop, Luleå stift.
I detta anförande instämde herr *Gralén*.
- 30, Lysander, Albert, Replik.
- 31, Rodhe, Edvard. Replik.
- 32, Briem, Efraim. Replik till Fridrichsen, Anton.
- 33, Brundin, Gunnar. Anförande 2.

Biskopar som inte yttrade sig i frågan 1938:

- Andrae, Tor** Julius Efraim (1885–1947), Linköpings stift.
Aulén, Gustaf Emanuel Hildebrand (1879–1977), Strängnäs stift.
Billing, Einar Magnus (1871–1939), Västerås stift (frånvarande på grund av sjukdom).
Brilioth, Yngve Torgny (1891–1959), Växjö stift.
Eidem, Erling (1880–1972), Uppsala stift.
Ljunggren, Gustaf Karl (1889–1950), Skara stift.

Företrädare för de teologiska fakulteterna som inte yttrade sig 1938:

- Linder, Sven** Wilhelm (1887–1947), professor (exegetik), präst, Uppsala universitets teologiska fakultet.
Nygren, Anders Theodor Samuel (1890–1978), professor i systematisk teologi (dogmatik), präst, Lunds universitets teologiska fakultet.

Kyrkomötet 1957

Tisdagen den 1 oktober

- 1, **Persson, Ivar** (1901–1979). Ecklesiastikminister, Bondeförbundet, agronom. (2 sidor).
- 2, **Lindell, Ingvar** (1904–1993). Justitieminister, Socialdemokraterna, jurist. (2 sidor).
- 3, **Cullberg, John Olof** (1895–1993). Biskop, Västerås stift. (–), (4 sidor).
- 4, **Göransson, Carl Ernst** (1886–1983). F.d. rektor, Växjö stift. (Ja), (4 sidor).
Häri instämde herrar *Hedberg, Ronner, Lagerberg, Renman, Anrup, Herlitz, Sundberg, Bråland, Svenningsson, Karlsson och Gunnar Svensson, friherre Rappe* samt herrar *Ljungbeck, Gustafsson, Nestor, Ringsjö, Fahlander, Waller, Linnell, Bjerström, Herbert Lundh och Gripmark*.
- 5, **Malmeström, Elis Axel Christian** (1895–1977). Biskop, Växjö stift. (Nej), (5 sidor).
- 6, **Karlström, Nils Gustaf Fredrik** (1902–1976). Domprost, Skara stift. (Nej), (5 sidor).
- 7, **Junker, Eva Gunilla Elisabeth (Eva-Gun)** (1914–2000). Läroverksadjunkt, teol. kand., Stockholms stift. (Ja), (3 sidor).
- 8, **Gerleman, John Gillis Harry** (1912–1993). Professor (Gamla testamentets exegetik), teologiska fakulteten vid Lunds universitet. (Nej), (3 sidor).
- 9, **Hassler, Nils Henrik Åke** (1893–1980). Professor (juridik), Stockholms stift. (Nej), (3 sidor).
- 10, **Oljelund, Stefan** (1893–1971). Redaktör, Göteborgs stift. (Ja), (3 sidor).
- 11, **Nystedt, Bengt Olof (Olle)** (1888–1974). Pastor primarius, Stockholms stift. (Ja), (4 sidor).
I detta anförande instämde herr *Fagerström*.
- 12, **Ljungberg, Helge David** (1904–1983). Biskop, Stockholms stift. (Nej), (2 sidor).
I herr biskop Ljungbergs yttrande instämde herrar biskoparna *Hultgren, Borgenstierna, Hylander, Anderberg och Lundström* samt herrar *Humble, Solén och Höijer*.
- 13, **Renman, Anton Alexander (Alex)** (1891–1959). Kommunalborgmästare, Luleå stift. (Ja), (1 sida).
- 14, **Giertz, Bo Harald** (1905–1998). Biskop, Göteborgs stift. (Nej), (5 sidor).
Häri instämde herrar *Högberg, Staxäng, Osvald Olsson, Lampers, Andersson, Elving, Axel B. Svensson, Sillén, Rubbestad, Svenungsson, Byström, Ekström, Gustaf Adolf Danell, Löwenström, Corell, Prawitz, Ove Hassler, John Nilsson och Hoffstedt*.
- 15, Gerleman, Gillis. (kort genmäle).
- 16, **Lundqvist, Ragnar** (1885–1958). F.d. byråchef, Stockholms stift. (Ja), (3 sidor).
- 17, **Nygren, Anders Theodor Samuel** (1890–1978). Biskop, Lunds stift. (Nej), (5 sidor).
I detta anförande instämde herrar *Pleijel, Ove Hassler, Qvarnström, Lillieroth, Axelsson, Schöldtz, Thomasson, Jönsson, Danielsson, Edlund och Endrell* samt herr biskop *Danell*.
- 18, **Andersson, Reinhold** (1894–1960). Organist, Göteborgs stift. (Nej), (1 sida).
- 19, **Stendahl, Ivar** (1887–1971). Grosshandlare, Stockholms stift. (Nej), (1 sida).
- 20, **Hassler, Ove Lage Ivar** (1904–1978). Domkyrkosyssloman, Linköpings stift. (Nej), (1 sida).
- 21, **Svenningsson, Sven Gustaf** (1907–1979). Rektor, Göteborgs stift. (Ja), (3 sidor).
- 22, **Nilsson, Gunnar** (1898–1974). Lagman, Lunds stift. (Nej), (3 sidor).
- 23, **Lindroth, Augustinus Hjalmar Johannes** (1893–1979). Professor (teologi), präst, teologiska fakulteten vid Uppsala universitet. (Nej), (1 sida).
- 24, **Forkman, Gunnar Anders Peter** (1893–1982). Prost, Lunds stift. (Nej), (1 sida).
- 25, Persson, Ivar. Replik.
- 26, **Svensson, Axel Bernhard** (1879–1967). Redaktör, Göteborgs stift. (Nej), (2 sidor).
- 27, **Lampers, Sven** (1904–1976). Rådman, Göteborgs stift. (Nej), (4 sidor).

- 28, **Byström, Gustaf Engelbert** (1896–1974). Prost, Luleå stift. (Nej), (2 sidor).
 29, **Nestor, David Hjalmar** (1901–1972). Distriktsöverlärare, Västerås stift. (Ja), (2 sidor).
 30, **Fält, Anders Helmer** (1908–1981). Komminister, Västerås stift. (Nej), (2 sidor).
 31, **Wohlfart, Anna** Alfhilda (1906–1998). Konsulent inom Husmodersförbundet, Västerås stift. (Nej), (2 sidor).
 32, **Lillieroth, Hilding** Georg Waldemar (1903–1982). Kyrkoherde, Skara stift. (Nej), (1 sida).
 33, **Ekström, Georg Ragnar** (1910–1973). Kyrkoherde, Lunds stift. (Nej), (1 sida).
 34, **Danell, Sven** Isak (1903–1981). Biskop, Skara stift. (Nej), (1 sida).
 35, **Fahlander, Gustaf** Ragnar (1892–1973). Riksdagsledamot för Socialdemokraterna, f.d. folkskoleinspektör, Strängnäs stift. (Ja), (2 sidor).
 36, Persson, Ivar. Replik (2 sidor).
 37, **Ljungbeck, Axel** Adrian (1895–1980). Spårvägskontrollör, Lunds stift. (Ja), (1 sida).
 38, **Lundh, Herbert** Theodor (1901–1988). Rektor, Uppsala stift. (Ja).

Onsdagen den 2 oktober

- 39, **Bråland, Axel** Emil (1891–1980). Chefredaktör, Karlstads stift. (Ja), (1 sida).
 40, **Staxäng** (Olsson), **Ernst** Valdemar (1898–1967). Riksdagsman för Högerpartiet, lantbrukare, Göteborgs stift. (Nej), (4 sidor).
 Häri instämde herrar *Axel B. Svensson, Gustaf Adolf Danell* och *Byström*.
 41, **Rubbestad, Axel** Ludvig (1888–1961). Riksdagsman för Bondeförbundet, Karlstads stift. (Nej), (3 sidor).
 42, Persson, Ivar. Replik.
 43, Rubbestad, Axel. (kort genmäle).
 44, Persson, Ivar. Replik
 45, **Svenungsson, David** Cornelius (1911–1976). T.f. kyrkoherde, riksdagsman för Högerpartiet, Stockholms stift. (Nej).
 46, **Nilsson, John** Arvid (1896–1971). Nämndeman, Linköpings stift. (Nej), (1 sida).
 47, **Rundblom, Oscar** Benjamin (1898–1976). Domprost, Västerås stift. (Nej).
 48, **Danell, Gustaf Adolf** (1908–2000). Domprost, Växjö stift. (Nej), (4 sidor).
 49, **Svensson, John Einar** (1903–1984). Kontraktsprost, Växjö stift. (Nej), (2 sidor).
 50, **Jonzon, Gustaf Wilhelm Israël** (1885–1976). F.d. folkhögskolerektor, Uppsala stift. (Ja), (1 sida).
 I detta anförande instämde herr *Ringsjö*.
 51, **Hylander, Ivar** (1900–1982). Biskop, Luleå stift. (Nej), (1 sida).
 52, **Olsson, Anton Osvald** (1896–1985). Kantor, Göteborgs stift. (Nej), (1 sida).
 53, **af Sillén, Elof** Josef (1890–1969). Godsägare, Uppsala stift. (Ja).
 54, Karlström, Nils. Anförande 2. (1 sida).
 55, **Sillén, Erik** Daniel (1904–1991). Komminister, Karlstads stift. (Nej).
 56, **Lundh, Anders Josef Theodor** (1894–1967). Kontraktsprost, Luleå stift. (Nej), (3 sidor).
 57, **Elving, Axel Gustaf** Oskar (1910–2001). Kyrkoherde, Karlstads stift. (Nej).
 58, Göransson, Carl Ernst. Anförande 2. (2 sidor).
 59, Staxäng, Ernst. (kort genmäle).
 60, Göransson, Carl Ernst. (kort genmäle).
 61, Staxäng, Ernst. (kort genmäle).
 62, Nygren, Anders. Anförande 2. (3 sidor).
 63, **Turén, Sven** Erik Helmer (1889–1976). F.d. häradshövding, Västerås stift. (Ja), (1 sida).

- 64, Hassler, Åke. Anförande 2. (1 sida).
- 65, **Olsson, Olof Herbert** (1899–1969). Professor (teologi), präst, teologiska fakulteten vid Uppsala universitet. (Nej), (5 sidor).
- 66, Nystedt, Olle. Anförande 2.
I herr Nystedts yttrande instämde herrar *Ljungbeck, Einar Svensson, Nestor, Ringsjö, Fahlander, Lundqvist, Lagerberg, Åke Hassler, Svenningsson, Hedberg, Gustafsson, Gripmark, Gunnar Svensson, Albert Nilsson och Karlsson.*
- 67, Junker, Eva-Gun. Anförande 2. (1 sida).
- 68, Nygren, Anders. (kort genmäle) (1 sida).
- 69, Göransson, Carl Ernst. Anförande 3.
- 70, Ernst Staxäng. Anförande 2.
- 71, Giertz, Bo. Anförande 2. (3 sidor).
- 72, Cullberg, John. Anförande 2. (1 sida).
I detta anförande instämde herr *Fält.*
- 73, Ljungberg, Helge. Anförande 2.
- 74, Persson, Ivar. Anförande 2. (1 sida).

Biskopar som inte yttrade sig 1957:

- Anderberg, Algot Harry** (1893–1963). Biskop, Visby stift. (Nej).
- Brilioth, Yngve** Torgny (1891–1959), Uppsala stift. (?).
- Lundström, Henning Gösta** (1905–1991), Strängnäs stift. (Nej).
- Ysander, David Torsten** (1893–1960), Linköpings stift. (-).

Företrädare för de teologiska fakulteterna som inte yttrade sig 1957:

- Pleijel, Hilding** Athanasius (1893–1988), professor (kyrkohistoria), Lunds universitets teologiska fakultet. (Nej).

Ledamöter som röstade mot regeringens förslag:

Biskoparna Danell, Lundström, Malmeström, Nygren, Giertz, Borgenstierna, Hultgren, Hylander, Anderberg och Ljungberg samt Lindroth, Herbert Olsson, Pleijel, Gerleman, Solén, Humble, Ove Hassler, Qvarnström, John Nilsson, Prawitz, Hoffstedt, Theander, Karlström, Lillieroth, Johansson, Axelsson, Löwenström, Corell, Höijer, Rundblom, Fält, Wohlfart, G. A. Danell, Einar Svensson, Hjalmar Svensson, Schöldtz, Forkman, Ekström, Gunnar Nilsson, Thomasson, Jönsson, Danielsson, Högberg, Brunnander, Staxäng, Lampers, Andersson, Osvald Olsson, Axel B. Svensson, Elving, Sillén, Rubbestad, Lindquist, Edlund, Theodor Lundh, Byström, Hultmark, Endrell, Svenungsson, Stendahl och Åke Hassler.

Ledamöter som röstade för regeringens förslag:

Herbert Lundh, af Sillén, Jonzon, Bjerström, Waller, Fahlander, Linnell, Turén, Ringsjö, Nestor, Rappe, Göransson, Gustafsson, Ljungbeck, Malmström, Gunnar Svensson, Gripmark, Oljelund, Svenningsson, Bråland, Albert Nilsson, Karlsson, Lagerström, Sundberg, Anrup, Renman, Länne, Fagerström, Herlitz, Nystedt, Hedberg, Junker, Lundqvist, Klum, Lagerberg och Ronner.

Kyrkomötet 1958

Fredagen den 26 september

- 1, **Hylander, Ivar** (1900–1982). Biskop, Luleå stift. (Ja), (5 sidor).
- 2, **Giertz, Bo** Harald (1905–1998). Biskop, Göteborgs stift. (Nej), (6 sidor).
- 3, **Cullberg, John** Olof (1895–1983). Biskop, Västerås stift. (Ja), (5 sidor).
- 4, **Edenman, Ragnar** (1914–1998). Ecklesiastikminister, Socialdemokraterna, statsvetare. (3 sidor).
- 5, **Josefson, Per Love Ruben** (1907–1972). Docent (dogmatik), präst, direktor Uppsala stift. (Ja), (4 sidor).
- 6, Giertz, Bo. (kort genmäle). (1 sida).
- 7, Edenman, Ragnar. replik.
- 8, Giertz, Bo. (kort genmäle).
- 9, **Borgenstierna, Gert** Gabriel Meidell (1911–1989). Biskop, Karlstads stift. (Ja), (3 sidor).
I detta anförande instämde herrar *Högström, Nilsson, Nestor, Spångberg* och *Jörnstedt*.
- 10, **Lindroth, Augustinus Hjalmar** Johannes (1893–1979). Professor (teologi), präst, teologiska fakulteten vid Uppsala universitet. (Nej), (6 sidor).
- 11, **Hassler, Nils Henrik Åke** (1893–1980). Professor (juridik), Stockholms stift. (Ja), (4 sidor).
- 12, **Svensson, Axel** Bernhard (1879–1967). Redaktör, Göteborgs stift. (Nej), (3 sidor).
- 13, **Corell, Alf** Gustaf Hans (1910–2001). Kyrkoherde, Strängnäs stift. (Nej), (3 sidor).
- 14, **Lindström, Erik Valter** (1907–1991). Domprost, Karlstads stift. (Ja), (4 sidor).
- 15, Lindroth, Hjalmar. (kort genmäle).
- 16, **Bjerström, Yngve** Teodor (1902–1983). Borgmästare, Uppsala stift. (Ja), (3 sidor).
- 17, Cullberg, John. (kort genmäle).
- 18, **Junker, Eva** Gunilla Elisabeth (**Eva-Gun**) (1914–2000). Läroverksadjunkt, teol.kand., Stockholms stift. (Ja), (2 sidor).
- 19, **Nygren, Anders** Theodor Samuel (1890–1978). Biskop, Lunds stift. (Nej), (5 sidor).
- 20, **Rappe, Nils** Johan (1910–1986). Borgmästare, Växjö stift. (Ja), (2 sidor).
- 21, Nygren, Anders. (kort genmäle).
- 22, Rappe, Nils. (kort genmäle).
- 23, **Edmar, Anna** Elisabet (1889–1982). F.d. rektor, Linköpings stift. (Ja), (2 sidor).
- 24, **Bråland, Axel** Emil (1891–1980). Chefredaktör, Karlstads stift. (Ja), (2 sidor).
- 25, **Hultgren, Gunnar** Axel Engelbrekt (1902–1991). Biskop, Härnösands stift. (Ja), (2 sidor).
- 26, **Lidman-Frostenson, Ulla** Ebba Catharina (1910–1962). Riksdagsledamot för Högerpartiet, Stockholms stift. (Ja), (2 sidor).
- 27, **Johansson, Valborg** Elisabet (**Lisa**) (1901–1994). Riksdagsledamot för Socialdemokraterna, Skara stift. (Ja), (2 sidor).
- 28, **Arfwedson, Ester** Katarina (1895–1980). Rektor, Lunds stift. (Ja), (1 sida).
- 29, **Thore, Anders** Georg (1908–2003). Sjökapten, Lunds stift. (Nej), (2 sidor).
- 30, **Göransson, Carl Ernst** (1886–1983). F.d. rektor, Växjö stift. (Ja), (4 sidor).
- 31, Thore, Anders. (kort genmäle).
- 32, **Andersson, Johan Reinhold** (1894–1960). Organist, Göteborgs stift. (Nej), (2 sidor).
- 33, **Danielson, Karin** Gudrun Linnéa (1901–1992). Stockholms stift. (Ja), (1 sida).
- 34, **Johansson, Nils** (1900–1985). Domprost, Linköpings stift. (Nej), (2 sidor).
- 35, **Ronnebäck, Anna** Elvira (1906–1989). Förste assistent och socialdemokratisk politiker, Lunds stift. (Ja), (4 sidor).
- 36, **Karlström, Nils** Gustaf Fredrik (1902–1976). Domprost, Skara stift. (–), (5 sidor).

Lördagen den 27 september

- 37, **Holmström, Britta**. (1911–1992). Biståndsarbetare, tidigare riksdagsledamot för Folkpartiet, Lunds stift. (Ja), (1 sida).
- 38, **Persson, Ivar** (1901–1979). Riksdagsman för Bondeförbundet, (f.d. ecklesiastikminister), agronom, Lunds stift. (2 sidor).
- 39, **Nystedt**, Bengt Olof (**Olle**) (1888–1974). Pastor primarius, Stockholms stift. (Ja), (1 sida). Häri instämde herr *Svensson, Einar*.
- 40, **Nygren, Josef**, (1895–1979). Distriktsföreståndare, Luleå stift. (Nej), (1 sida).
- 41, **Holgén**, Karl William **Alrik**, (1899–1961). Folkskolelärare, Göteborgs stift. (Ja), (4 sidor).
- 42, **Solén, Sven** Johan Israel (1893–1983). Kontraktsprost, Uppsala stift. (Ja), (2 sidor).
- 43, **Bring**, Anders Ebbe **Ragnar** (1895–1988). Professor (teologi), präst, teologiska fakulteten vid Lunds universitet. (Ja), (4 sidor).
- 44, **Svenningsson, Sven** Gustaf (1907–1979). Rektor, Göteborgs stift. (Ja), (2 sidor).
- 45, **Ekström, Georg Ragnar** (1910–1973). Kyrkoherde, Lunds stift. (Nej), (3 sidor).
- 46, **Byström, Gustaf Engelbert** (1896–1974). Prost, Luleå stift. (Nej), (3 sidor).
- 47, **Schöldtz, Nils Lauritz** (1895–1979). Kontraktsprost, Lunds stift. (Ja), (2 sidor).
- 48, **Ljungberg, Helge** David (1904–1983). Biskop, Stockholms stift. (Ja), (2 sidor).
- 49, **Anderberg, Algot** Harry (1893–1963). Biskop, Visby stift. (Ja), (1 sida).
- 50, **Lampers, Sven** Eskil (1904–1976). Rådman, Göteborgs stift. (Nej), (6 sidor).
- 51, **Göransson, Sven** Lucien Marcel Gustaf (1910–1989). Professor (teologi), präst, teologiska fakulteten vid Uppsala universitet. (Ja), (2 sidor).
- 52, **Herrlin, Olof (Olle)** (1914–1992). Domprost, Uppsala stift. (Nej), (2 sidor).
- 53, **Franzén, John Elis** (1893–1985). Kontraktsprost, Västerås stift. (Nej), (2 sidor).
- 54, **Danell, Gustaf Adolf** (1908–2000). Domprost, Växjö stift. (Nej), (5 sidor).
- 55, Josefson, Ruben. (kort genmäle).
- 56, **Lillieroth, Hilding** Georg Waldemar (1903–1982). Kyrkoherde, Skara stift. (Nej), (2 sidor).
- 57, **Brunnander, Theodor** Adolf (1896–1971). Kyrkoherde, Göteborgs stift. (Nej), (1 sida).
- 58, **Malmeström, Elis** Axel Christian (1895–1977). Biskop, Växjö stift. (Nej), (1 sida).
- 59, **Staxäng** (Olsson), **Ernst** Valdemar (1898–1967). Riksdagsman för Högerpartiet, lantbrukare, Göteborgs stift. (Nej), (1 sida).
- 60, **Rundblom, Oscar** Benjamin (1898–1976). Domprost, Västerås stift. (Ja).
- 61, **af Sillén, Elof** Josef (1890–1969). Godsägare, Uppsala stift. (Ja).
- 62, **Turén, Sven** Erik Helmer (1889–1976). F.d. häradshövding, Västerås stift. (Ja).
- 63, Thore, Anders. Anförande 2. (2 sidor).
- 64, Giertz, Bo. Anförande 2. (3 sidor).
- 65, Josefson, Ruben. (kort genmäle).
- 66, Hylander, Ivar. Anförande 2. (2 sidor).

Biskopar som inte yttrade sig 1958:

- Brilioth, Yngve** Torgny (1891–1959), Uppsala stift (frånvarande på grund av sjukdom).
Danell, Sven Isak (1903–1981), Skara stift. (Nej).
Lundström, Henning Gösta (1905–1991), Strängnäs stift. (Nej).
Ysander, David Torsten (1893–1960), Linköpings stift. (-).

Företrädare för de teologiska fakulteterna som inte yttrade sig 1958:

Gerleman, John Gillis Harry (1912–1993), professor (Gamla testamentets exegetik), Lunds universitets teologiska fakultet. (Ja).

Ledamöter som röstade mot regeringens förslag:

Biskoparna Danell, Lundström, Malmeström, Nygren och Giertz samt Herrlin, Lindroth, Nils Johansson, Ove Hassler, Lillieroth, Corell, Löwenström, Franzén, Gustaf Adolf Danell, Hjalmar Svensson, Ekström, Thore, Danielsson, Högberg, Brunnander, Staxäng, Lampers, Andersson, Axel B. Svensson, Elving, Byström, Josef Nygren, Hultmark och Svenungsson.

Ledamöter som röstade för regeringens förslag:

Biskoparna Cullberg, Borgenstierna, Hultgren, Hylander, Anderberg och Ljungberg samt Carl Ernst Göransson, Sven Göransson, Bring, Gerleman, Josefson, Solén, af Sillé, Jonzon, Lundh, Bjerström, Jörnstedt, Spångberg, Edmar, Pettersson, Waller, Lisa Johansson, Arfwidsson, Linnell, Herrström, Fahlander, Rundblom, Turén, Nestor, Dahl-Gisslar, Arndt Johansson, Einar Svensson, Hultman, Rappe, Schöldtz, Bolander, Ljungbeck, Persson, Gripmark, Holmström, Arfwedson, Ronnebäck, Oljelund, Svenningsson, Holgén, Lindström, Bråland, Nilsson, Högström, Lindquist, Berndes, Karlsson, Lagerström, Sundberg, Nordlund, Renman, Fagerström, Länne, Herlitz, Kahlström, Nystedt, Åke Hassler, Ronner, Junker, Klason, Löfgren, Lagerberg, Karin Danielsson och Lidman-Frostenson.

Litteraturförteckning:

Tryckta källor

- "100 nya präster till kyrkan i vår." *SKT*. Nr. 21–22 (1976): s. 310.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962.
- Ahlbäck, Anders. *Den beväpnade manligheten: Kön och nationalism i det mellankrigstida Finlands värnpliktsarmé, 1919–1939*. Åbo akademi, 2006.
- Ahlbäck, Anders. *Manhood and the Making of the Military: Conscription, Military Service and Masculinity in Finland, 1917–39*. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- Alcoff, Linda. "The Problem of Speaking for Others." *Cultural Critique*. No. 20 (Winter. 1991–1992): s. 5–32.
- Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938*.
- Allmänna kyrkomötets protokoll år 1951*.
- Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953*.
- Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938..*
- Allmänna kyrkomötets protokoll med bihang år 1958.
- Althusser, Louis. "Ideology and the Ideological State Apparatuses: Notes towards an Investigation". Ingår i *The Anthropology of the State: a Reader*, Aradhana Sharma och Akhil Gupta (red.). s. 86–111. Oxford: Blackwell, 2006.
- Ambjörnsson, Ronny och Thomas Johansson. "Pappa; Fadern som försvann". Ingår i *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. Claes Ekenstam, Thomas Johansson och Jari Kuosmanen (red.), s. 150–174. Hedemora: Gidlund, 2001.
- Amythos (sign.). "Debatten om kvinnors prästvigning." *Nya Väktaren*. Nr. 4 (1958): s. 52–56.
- Andersen, Hans Christian. Eventyr 61: "Fem fra en Ærtebælg", 1855. <http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101103140922/http://www2.kb.dk/elib/lit/dan/andersen/eventyr.r.dsl/hcaev061.htm> [Nedladdad 2019–02–09]:
- Anderson, Janice Capel. "Matthew: Gender and Reading." *Semeia* 28. Mary Ann Talbot (red.), s. 3–27. Chico, CA: Society of Biblical Literature, 1983.
- Andersson, Peter. "Temarecension: Om mod och mikrohistoria." *Scandia*. Vol. 80, no. 2 (2014): s. 117–25.
- Aristoteles. *Om diktkonsten*. Övers. Jan Stolpe. Göteborg: Anamma, 1994.
- Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. The William James Lectures, 1955. London: Clarendon Press, 1962.
- Bachrach, Peter och Morton S. Baratz. "Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework." *American Political Science Review*. Vol. 57, no. 3 (1963): s. 632–642.
- Bachrach, Peter och Morton S. Baratz. *Makt och fattigdom: Teori och praktik*. Fackgranskning av Stefan Björklund, övers. Mikael Mörling och Gun Uddenberg. W & W-serien, 304. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1972.
- Bachrach, Peter och Morton S. Baratz. "Two Faces of Power." *American Political Science Review*. Vol. 56, no. 4 (1962): s. 947–952.
- Bachtin, Michail Michajlovič. *Rabelais och skrottets historia: François Rabelais' verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen*. Övers. Lars Fyhr. 3 uppl., Gräbo: Anthropos, 2007.

- von Balthasar, Hans Urs. "Retrieving the Tradition. Women Priests? A Marian Church in a Fatherless and Motherless Culture". *Communio* 22, *International Catholic Review* (1995): s. 164–170.
- Baptism, Eucharist and Ministry. Faith and Order Paper No. 111, The "Lima Text"*. Geneva: World Council of Churches, 1982.
- Barrett, Frank J. "The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the US Navy." *Gender, Work & Organization*. Vol. 3, no. 3 (1996): 129–142.
- Bartkowski, John P. *The Promise Keepers: Servants, Soldiers, och Godly Men*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2004.
- Baudzej, Julia. "Re-telling the Story of Jesus: The Concept of Embodiment and Recent Feminist Reflections on the Maleness of Christ." *Feminist Theology*. Vol. 17, no. 1 (2008): s. 72–91.
- Beattie, Tina. *New Catholic Feminism: Theology and Theory*. London: Routledge, 2006.
- Beauvoir, Simone de. *Det Andra Könet*. Stockholm: Norstedts Pocket, 2006.
- Beijer, Göran. "Från en och samma läktare." *SPT*. Nr. 51–52 (1994): s. 896.
- Berger, Teresa. *Gender Differences and the Making of Liturgical History Lifting a Veil on Liturgy's past*. Liturgy, Worship and Society Series. Farnham: Ashgate, 2011.
- Berger, Peter L. och Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Open Road Media, 2011.
- Berggren, Anne Marie. *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*. Rapport, 99:4. Stockholm: Forskningsrådsnämnden, 1999.
- Berggren, Tobias. *24 romantiska etyder*. Stockholm: Bonniers, 1987.
- Berglund, Tomas. *Det goda faderskapet i svenskt 1800-tal*. Diss., Mittuniversitetet, 2007.
- Bexell, Oloph. "Kyrkan som forskningsobjekt – om kyrkovetenskapens uppgift (The Church as Field of Research – about the Task and Aim of 'Ecclesiology and Ecclesial Life')." *HPT*. Vol. 18, no. 2 (2001): s. 32–36.
- Bexell, Oloph. *Sveriges kyrkohistoria. 7, Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2003.
- Bibelsyn och bibelbruk*. Svenska kyrkan, biskopsmötet och bibelkommissionen. Lund: H. Ohlsson, 1970.
- Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938. Första Samlingen. Kungl. Maj:ts nådiga skrivelser nr 1-9.
- Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1951. Första Samlingen. Kungl. Maj:ts nådiga skrivelser nr 1-6.
- Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1953. Första Samlingen. Kungl. Maj:ts nådiga skrivelser nr 1-4.
- Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1938.. Första Samlingen. Kungl. Maj:ts nådiga skrivelser nr 1-10.
- Bihang till Allmänna kyrkomötets protokoll år 1958. Första – Elfte Samlingen.
- Billig, Michael. "The Language of Critical Discourse Analysis: The Case of Nominalization." *Discourse & Society*. Vol 19, no. 6 (2008): s. 783–800.
- Bird, Sharon R. "Welcome to the Men's Club: Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity." *Gender and Society*. Vol. 10, no. 2 (1996): s. 120–132.
- Biskop, präst och diakon i Svenska kyrkan: Ett biskopsbrev om kyrkans ämbete*. Stockholm: Svenska Kyrkans Information, 1990.
- "Biskoparna och kvinnoprästfrågan." *SKT*. Nr. 21–22 (1977): s. 311–312.

- Björk, Gunnela och Anna G. Jónasdóttir. *Teorier om patriarkatet: Betydelser, begränsningar och utvecklingslinjer*. 3 uppl., Centrum för feministiska samhällsstudier (CFS), Örebro Universitet, 2008.
- Björkenlid, Bertil. *Kvinnokrav i manssamhälle: Rösträttskvinnorna och deras metoder som opinionsbildare och påtryckargrupp i Sverige 1902–1921*. Diss., Uppsala universitet, 1982.
- Black, Max. *Philosophy in America*. Muirhead Library of Philosophy. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965.
- Blaschke, Olaf. "Fältmarskalk Jesus Kristus". Ingår i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Yvonne Maria Werner (red.). s. 23–50. Lund: Nordic Academic Press, 2008.
- Blaschke, Olaf. *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.
- Blennow, Hugo, Gustaf Adolf Danell, Alf Corell och Boris Bobrinsky. *Prästämvet: En bok om olika Kyrkors ämbetsbegrepp*. Kallinge: Eginostiftelsens förlag, 1951.
- Borg, Annika. *Kön och bibeltolkning. En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*. Diss., Uppsala universitet, 2004.
- Borgström, Eva. "Unveiling the Forbidden: Same-sex Love as a Motif in Lydia Wahlström's Writing." *NORA*. Vol. 24, no. 4 (2016): s. 234–350.
- Bourdieu, Pierre. *Den manliga dominansen*. Övers. Boel Englund. Göteborg: Daidalos, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *Kultursociologiska texter*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 1994.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Övers. Richard Nice. Cambridge Studies in Social Anthropology, 16. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.
- Boyd, Stephen. "On Listening and Speaking: Men, Masculinity, and Christianity." *MEN*. Vol. 1, no. 4 (1993): s. 323–345.
- Brandby-Cöster, Margareta. "Dubbla budskap – vilket ska firas?" Ingår i *Äntligen stod hon i predikstolen! Historiska vägval 1958*. Red. Boel Hössjer Sundman. Stockholm: Verbum, 2008.
- Brandby-Cöster, Margareta. *Sagt och gjort: Texter och tal från mitt prästliv*. Stockholm: on Demand (BoD), 2015.
- Braude, Ann. "Women's History 'is' American Religious History". Ingår i *Retelling U.S. Religious History*, Thomas Tweed (red.), s. 87–107. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1996.
- Bring, Ragnar. *En bok om Bibeln*. Lund: Gleerup, 1947.
- Bring, Ragnar. "Till diskussionen om äktenskap, skilsmässa och vigsel av fränskilda." *STK*. (1952): s. 149–182.
- Brod, Harry, Michael Kaufman (red.). *Theorizing Masculinities*. Research on Men and Masculinities Series, 5. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1994.
- Brohed, Ingmar. *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, 2005.
- Brosché, Fredrik och Hans Clemens Caesarius Cavallin. *Manssamhällets försvarare – eller skapelsens?: Studier och tankar kring frågan om kvinnan hos Paulus och Luther – i gammal och ny gnosticism*. Uppsala: Pro Veritate, 1982.
- Brown, Callum G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800–2000*. 2nd ed. London and New York: Routledge, 2009.

- Burr, Vivien. *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge, 1995.
- Burr, Vivien. "Overview: Realism, Relativism, Social Constructionism and Discourse". Ingår i *Social Constructionism, Discourse and Realism*, Ian Parker (red.), s. 13–26. Inquiries in Social Construction Series. London: SAGE, 1998.
- Butler, Judith. *Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.
- Butler, Judith. *Genus ogjort: kropp, begär och möjlig existens*. Övers. Karin Lindeqvist, fackgranskning Tiina Rosenberg. Stockholm: Norstedts Akademiska Förlag, 2006.
- Butler, Judith och Elisabeth Weed. *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism*. 21st Century Studies; 4. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.
- Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York; London: Routledge, 2004.
- Butler, Nick. "Functional Stupidity: A Critique." *Ephemera*. Vol. 16, no. 2 (2016): s. 115–123.
- Bynum, Caroline Walker. "Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing." *HTR*. Vol. 70, no. 3/4 (1977): s. 257–284.
- Bynum, Caroline. "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective." *Critical Inquiry*. Vol. 22, no. 1 (1995): s. 1–33.
- Bäckström, Anders. *Religion som yrke: En studie av de svenska prästkandidaternas bakgrund och rolluppfattning vid 1970-talets slut*. Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen. II, ny följd, 38. Uppsala: Teologiska inst., Diss., Uppsala univ., 1983.
- Børresen, Kari Elisabeth. *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Oslo: Solum Forlag, 1991.
- Capetz, Paul E. "Reformation Views on Celibacy. An Analogy for Gay Protestants Today". Ingår i *The Embrace of Eros. Bodies, Desires, and Sexuality in Christianity*, Margaret D. Kamitsuka (red.), s. 115–131. Minneapolis MN: Augsburg Fortress Publishers, 2010.
- Carlsson, Peter. *Teologi som kritik: Graham Ward och den postsekulära hermeneutiken*. Diss., Göteborgs universitet, 2017.
- Carlson, Åsa. *Kön, kropp och konstruktion: En undersökning av den filosofiska grunden för distinktionen mellan kön och genus*. Diss., Stockholms universitet, 2001.
- Carrigan, Tim, Bob Connell och John Lee. "Toward a New Sociology of Masculinity". *Theory and Society*. Vol. 14, no. 5 (1985): s. 551–604.
- Charteris-Black, Jonathan. *Politicians and Rhetoric: The Persuasive Power of Metaphor*. (2nd. ed.) Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Cheng, Cliff. "Marginalized Masculinities and Hegemonic Masculinity: An Introduction." *MEN*. Vol. 7, no. 3 (1999): s. 295–315.
- Chouliaraki, Lilie och Norman Fairclough. *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*. Critical Discourse Analysis Series. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1999.
- Christiansson, Elisabeth. *Kyrklig och social reform: Motiveringar till diakoni 1845–1965*. Bibliotheca Theologiae Practicae, 80. Diss., Lunds universitet, 2006.
- Claesson, Urban. *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott: En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. Diss., Uppsala universitet, 2004.
- Clark, Elizabeth A. "The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis 1." *Church History*. Vol. 77, no. 1 (2008): s. 1–25.

- Claussen, Dane S. *Standing on the Promises: The Promise Keepers and the Revival of Manhood*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1999.
- Claussen, Dane S. *The Promise Keepers: Essays on Masculinity and Christianity*. Jefferson, N.C.; London: McFarland Publishers, 2000.
- Clegg, Stewart, David Courpasson och Nelson Phillips. *Power and Organizations. Foundations for Organizational Science*. London: SAGE, 2006.
- Clines, David J. A. "David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible." Ingår i *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, s. 212–241.
- Clines, David J. A. "Ecce Vir; or, Gendering the Son of Man." *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*. No. 266 (1998): s. 354.
- Coakley, Sarah. "The Eschatological Body: Gender, Transformation, and God." *Modern Theology*. Vol. 16, no. 1 (2000): s. 61–73.
- Coakley, Sarah. "'In Persona Christi', Gender, Priesthood and the Nuptial Metaphor". *STK*. Vol. 82, no. 4 (2006): s. 145–154.
- Coakley, Sarah. *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender. Challenges in Contemporary Theology*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Coakley, Sarah. *The New Asceticism. Sexuality, Gender and the Quest for God*. London: Bloomsbury, 2015.
- Coakley, Sarah. "The Woman at the Altar: Cosmological Disturbance or Gender Subversion?" *ATR*. Vol. 86, no. 1 (2004): s. 75–93.
- Conant, Robert Warren. *The Virility of Christ: A New View*. Chicago: The author, 1915.
- Connell, Raewyn. "The Big Picture: Masculinities in Recent World History." *Theory and Society*. Vol. 22, no. 5 (1993): s. 597–623.
- Connell, Raewyn. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.
- Connell, R. W. och James W. Messerschmidt. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender and Society*. Vol. 19, no. 6 (2005): s. 829–859.
- Connell, Raewyn. *Masculinities*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Connell, R. W. *Maskuliniteter*. Övers. Åsa Lindén. 2 uppl. Göteborg: Daidalos, 2008.
- Connell, Raewyn. "Teaching the Boys: New Research on Masculinity, and Gender Strategies for Schools." *Teachers College Record*. Vol. 98, no. 2 (1996): s. 206–235.
- Conway, Colleen M. *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Cooper, Kate. "The Bride of Christ, the 'Male Woman,' and the Female Reader in Late Antiquity." I *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Judith M. Bennett och Ruth Mazo Karras (red.), s. 529–544. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Cornwall, Susannah. "Recognizing the Full Spectrum of Gender? Transgender, Intersex and the Futures of Feminist Theology." *Feminist Theology*. Vol 20, no. 3 (2012): s. 236–241.
- Cornwall, Susannah. "Sex Otherwise: Intersex, Christology, and the Maleness of Jesus." *JFSR*. Vol. 30, no. 2 (2014): s. 23–39.
- Cullberg, John. "Mellan två kyrkomöten". *Svensk tidskrift*, 31 december 1958.

- Daly, Mary. *The Church and the Second Sex: With the Feminist Postchristian Introduction and New Archaic Afterwords by the Author*. Boston: Beacon Press, 1985.
- Danell, Gustaf Adolf. "Kyrkan och hennes frihet efter kyrkomötet 1958." *Kyrka och folk*, nr. 3 (1959): s. 2–4.
- Danius, Sara. "Själén är kroppens fängelse: Om den vanskliga distinktionen mellan kön och genus." Ingår i *Feministisk Bruksanvisning: Essäer*, Claudia Lindén och Ulrika Milles (red.). Stockholm: Norstedt, 1995.
- David, Deborah S. och Robert Brannon. *The Forty-Nine Percent Majority: The Male Sex Role*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1976.
- DeFranza, Megan. *Intersex and Imago: Sex, Gender, and Sexuality in Postmodern Theological Anthropology*. Diss., Marquette University, 2011.
- Deleuze, Gilles och Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone, 1988.
- Den svenska kyrkohandboken: Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte. Del 1, Den allmänna gudstjänsten och de kyrkliga handlingarna*. Stockholm: Verbum, 1987.
- Derrida, Jacques. *Positions*. London: Athlone Press, 1987.
- Detta rymmer en stor hemlighet... Texter om äktenskap, sexualitet och samlevnad*. Markus Hagberg (red.) arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelses årsbok 2005. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2006.
- Dinges, Martin (red.). *Hausväter, Priester, Kastraten: Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. Sammlung Vandenhoeck. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.
- Douglas, Mary. "The Gender of the Beloved", *The Heythrop Journal*. Vol. 36, no. 4 (1995): 397–408.
- Dudink, Stefan, Karen Hagemann och John Tosh (red.). *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History. Gender in History*. Manchester: Manchester University Press, 2004.
- Dürr, Renate. " '...die Macht und Gewalt der Priestern aber ist ohne Schranken', Zum Selbstverständnis katholischer Seelsorgesgeistlicher im 17. und 18. Jahrhundert". I *Hausväter, Priester, Kastraten: Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Martin Dinges (red.), s. 75–99. Sammlung Vandenhoeck. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.
- Eckerdal, Jan. *Folkkyrkans kropp: Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning*. Diss., Uppsala universitet, 2012.
- Edling, Nils. *Det fosterländska hemmet: Egnahemspolitik, småbruk och hemideologi kring sekelskiftet 1900*. Diss., Stockholms universitet. Stockholm: Carlsson, 1996.
- Eilberg-Schwartz, Howard. *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Eilberg-Schwartz, Howard. "Homoeroticism and the Father God: An Unthought in Freud's 'Moses and Monotheism'." *American Imago*. Vol. 51, no. 1 (1994): s. 127–159.
- Eilberg-Schwartz, Howard. "Unmanning Israel". Ingår i *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, Björn Krondorfer (red.), s. 165–183. London: SCM Press, 2009.
- Ekenstam, Claes. "Mansforskningens bakgrund och framtid: Några teoretiska reflexioner". *NORMA*. Vol. 1, no. 1 (2006): s. 6–23.

- Ekenstam, Claes; Thomas Johansson och Jari Kuosmanen (red.). *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. En Antologi. Hedemora: Gidlund, 2001.
- Ekström, Sören. *Svenska kyrkan: Organisation och verksamhet*. 3., Rev. och utvidgade uppl. ed. Stockholm: Verbum, 1994.
- En bok om Kyrkan*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1942.
- Enstedt, Daniel. *Detta är min kropp. Kristen tro, sexualitet och samlevnad*. Diss., Göteborgs universitet, 2011.
- Ericson, Mathias. *Nära inpå: Maskulinitet, intimitet och gemenskap i brandmäns arbetslag*. Diss., Göteborgs universitet, 2011.
- Eriksson, Henrik. *Den diplomatiska punkten: maskulinitet som kroppsligt identitetsskapande projekt i svensk sjuksköterskeutbildning*. Diss., Göteborgs universitet, 2002.
- Eskilsson, Lena. "Manlighet och det nordliga rummet". *Kulturella perspektiv*, nr. 1 (1996): s. 3–12.
- Fairclough, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge, 2003.
- Fairclough, Norman. "The Language of Critical Discourse Analysis: Reply to Michael Billig." *Discourse & Society*. Vol 19, no. 6 (2008): s. 811–819.
- Fairclough, Norman. *Language and Power*. Language in Social Life Series. London: Longman, 1989.
- Faludi, Susan. *Ställd: Förräderiet mot mannen*. Övers. Boo Cassel. Stockholm: Ordfront, 2000.
- Fauconnier, Gilles och George Lakoff. "On Metaphor and Blending." *Cognitive Semiotics*. Vol. 5, no. 1–2 (2009): s. 393–399.
- Fauconnier, Gilles och Mark Turner. "Rethinking Metaphor". Ingår i *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Raymond W. Gibbs jr. (red.), Chapter 3, s. 53–66. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Fludernik, Monika, Donald C. Freeman och Margaret H. Freeman. "Metaphor and Beyond: An Introduction." *Poetics Today*. Vol. 20, no. 3 (1999): s. 383–96.
- Folkesson, Per; Marie Nordberg och Goldina Smirthwaite. *Hegemoni och mansforskning*. Karlstads Univ., 2000.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. London: Routledge, 2002.
- Foucault, Michel. *Diskursernas kamp*. Övers. Thomas Götselius och Ulf Olsson. Moderna franska tänkare. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2008.
- Foucault, Michel. *Diskursens ordning: Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*. Övers. Mats Rosengren. Moderna franska tänkare, 15. Stockholm; Stehag: B. Östlings bokförl. Symposion, 1993.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge Classics. London: Routledge, 2002.
- Foucault, Michel. *Sexualitetens historia. Bd 1, Viljan att veta*. Övers. Britta Gröndahl och Per Magnus Johansson. Göteborg: Daidalos, 2002.
- Foucault, Michel. *Sexualitetens historia. Bd 2, Njutningarnas bruk*. Övers. Britta Gröndahl och Per Magnus Johansson. Göteborg: Daidalos, 2002.
- Foucault, Michel. *Sexualitetens historia. Bd 3, Omsorgen om sig*. Övers. Britta Gröndahl och Per Magnus Johansson. Göteborg: Daidalos, 2002.

- Foucault, Michel. *Vansinnets historia under den klassiska epoken*. Aldusserien, 388. Stockholm: Aldus/Bonnier, 1973.
- Frangeur, Renée. *Yrkeskvinna eller makens tjänarinna? Striden om yrkesrätten för gifta kvinnor i mellankrigstidens Sverige*. Lund: Arkiv Förlag, 1998. Diss., Göteborgs univ. 1999.
- Frangeur Renée (red.). *"Mandom, mod och morske män": rapport från manlighetskonferensen den 30 november 2006*. Forum för genusvetenskap och jämställdhet. Forums skriftserie nr. 4. Linköping: Linköpings universitet, 2007.
- Fransson, Tomas. *"Kristi ämbete": Gunnar Rosendal och diskussionen om biskopsämbetet i Svenska kyrkan*. Diss., Lunds universitet, 2006.
- Frykman, Jonas. *Modärna tider: Vision och vardag i folkhemmet*. Malmö: Liber förlag, 1985.
- Frøkjær-Jensen, Flemming. *Positivt nej till kvinnliga präster*. Göteborg: Kyrkliga Förbundets Bokförl., 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik. 1, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*. 7., Durchgesehen Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Game, Ann och Rosemary Pringle. *Gender at Work*. Sydney: George Allen and Unwin Australia, 1983.
- Gerschick, Thomas J. och Adam Stephen Miller. "Gender Identities at the Crossroads of Masculinity and Physical Disability." *Masculinities*. Vol. 2, no. 1 (1994): s. 34–55.
- Giertz, Bo. *Andens gåvor: Apropå den charismatiska väckelsen*. SPT:s Småskrifter, 25. Uppsala, 1972.
- Giertz, Bo. *Stengrunden: En själavårdsbok*. [Ny utg.] 3 uppl. Stockholm: Verbum, 1974.
- Giertz, Bo. "De sjutton punkterna efter arton år". *SPT*. nr. 7 (1978): s. 117–119.
- Gill, Sean. "Christian Manliness Unmanned: Masculinity and Religion in Nineteenth- and Twentieth-Century Western Society". Ingår i *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, Björn Krondorfer (red.), London: SCM Press, 2009, s. 306–318.
- Gonzales, Michelle A. *Created in God's Image. An Introduction to Feminist Theological Anthropology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2007.
- Gottzén, Lucas. "Metaphors of Masculinity: Hierarchies and Assemblages." I *GEXcel Work in Progress Report*, Vol. 15. Proceedings from GEXcel Theme 9: *Gendered Sexuated Transnationalisations. Deconstructing the Dominant: Transforming men, "centres" and knowledge/policy/practice*. Alp Biricik och Jeff Hearn (red.), kapitel 19, s. 229–239. Linköping; Örebro: Tema Genus, 2012.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. London: Lawrence & Wishart, 1971. [Hämtad 2019-04-04]: <https://ia800503.us.archive.org/17/items/AntonioGramsciSelectionsFromThePrisonNotebooks/Antonio-Gramsci-Selections-from-the-Prison-Notebooks.pdf>
- Grant, Jacquelyn. *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*. American Academy of Religion Academy Series, 64. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1989.
- Grönqvist, Vivi-Ann. *Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare: Visionary and Church Leader*. Skellefteå: Uppsala: Artos, 2008.
- Gustafsson, Johanna. *Kyrka och kön: Om könkonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985*. Diss., Lunds universitet, 2001.

- Gustavsson, Alexander. "Manlig bekännelsestrohet i motvind. En mikrohistorisk studie av prästen Bo Giertz". Ingår i *Bo Giertz. Präst, biskop, författare*, Anders Jarlert (red.), s. 9–67. Göteborg: Församlingsförlaget, 2005.
- Gårdfeldt, Lars. *Hatar Gud bögar? Teologiska förståelser av homo-, bi- och transpersoner. En befrielsesteologisk studie*. Diss., Karlstads universitet, 2005.
- Gärtner, Bertil och Gustaf Wingren. *SKT*. 1956, nr. 13–25. Den s.k. "Wingren-Gärtner – debatten."
- Gärtner, Bertil. "Nya testamentets lära om kvinnan och ämbetet". Ingår i *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, s. 83–113. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958.
- Haddox, Susan E. "Masculinity Studies of the Hebrew Bible: The First Two Decades." *Currents in Biblical Research*. Vol. 14, no. 2 (2016): s. 176–206.
- Haddox, Susan. *Metaphor and Masculinity in Hosea*. Diss., Emory University, 2005.
- Hall, Donald E. *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*. Cambridge Studies in Nineteenth-century Literature and Culture, 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Culture, Media and Identities, 2. London: Sage, 1997.
- Hallencreutz, Carl F. *Yngve Brilioth: Svensk medeltidsforskare och internationell kyrkoledare*. Utgiven av Katharina Hallencreutz, 2002. [Hämtad 2019-06-01]: <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:447157/FULLTEXT01.pdf>
- Hammar, Inger. "Den problematiska offentligheten. Filantropi, kvinnokall och emancipation". *Scandia. Tidskrift för historisk forskning*. Vol. 62 nr. 2 (1996): s. 269–329.
- Hammar, Inger. "Den svårerövrade offentligheten. Kön och religion i emancipationsprocessen. Varför var det så svårt för kvinnorna att erövra offentligheten?" *Tidskrift för genusvetenskap* nr. 2 (1998): s. 16–28.
- Hammar, Inger. *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*. Stockholm: Carlsson, 1999.
- Hampson, Margaret Daphne. *Theology and Feminism*. Signposts in Theology. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: B. Blackwell, 1990.
- Hamrén, Robert. "Homosocialitet: en aspekt av maskulinitet". I *"Mandom, mod och morske män": rapport från manlighetskonferensen den 30 november 2006*, Renée Frangeur (red.), s. 65–70. Forum för genusvetenskap och jämställdhet. Forums skriftserie nr. 4. Linköping: Linköpings universitet, 2007.
- Harding, Sandra G. *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes: Open University Press, 1986.
- Harper, Michael. *Jämlika och olika. Manligt och kvinnligt i kyrka och familj*. Övers. Kerstin och Erik Gislén. Falkenberg: Bokförlaget Aliyah, 1995.
- Harper, Ryan. "New Frontiers: Wild at Heart and Post-Promise Keeper Evangelical Manhood." *Journal of Religion and Popular Culture*. Vol. 24, no. 1 (2012): s. 97–112.
- Hart, Christopher. *Critical Discourse Studies in Context and Cognition*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2011.
- Hart, Christopher. "Moving beyond Metaphor in the Cognitive Linguistic Approach to CDA: Construal Operations in Immigration Discourse". Ingår i *Critical Discourse Studies in Context and Cognition*, C. Hart (red.), s. 171–192. Amsterdam: John Benjamins, 2011.

- Hart, Christopher. "Critical Discourse Analysis and Metaphor: Toward a Theoretical Framework." *Critical Discourse Studies*. Vol. 5, no. 2 (2008): s. 91–106.
- Hart, Christopher. "Viewpoint in Linguistic Discourse." *Critical Discourse Studies*. Vol. 2, no. 3 (2015): s. 238–260.
- Hart, Christopher. *Critical Discourse Analysis and Cognitive Science: New Perspectives on Immigration Discourse*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2010.
- Haser, Verena. *Metaphor, Metonymy, and Experientialist Philosophy: Challenging Cognitive Semantics*. Topics in English Linguistics, 49. Berlin; New York: Mouton De Gruyter, 2005.
- Hastings, Derek K. "Fears of a Feminized Church: Catholicism, Clerical Celibacy, and the Crisis of Masculinity in Wilhelmine Germany." *European History Quarterly*. Vol. 38, no. 1 (2008): s. 34–65.
- Haywood, Chris; Thomas Johansson, Nils Hammarén, Marcus Herz och Andreas Ottemo. *The Conundrum of Masculinity: Hegemony, Homosociality, Homophobia and Heteronormativity*. Routledge Research in Gender and Society; 60. New York: Routledge, 2018.
- Hearn, Jeff. "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men." *Feminist Theory*. Vol. 5, no. 1 (2004): s. 49–72.
- Hearn, Jeff; Marie Nordberg, Kjerstin Andersson, Dag Balkmar, Lucas Gottzén, Roger Klinth, Keith Pringle och Linn Sandberg. "Hegemonic Masculinity and Beyond: 40 years of research in Sweden." *Men and Masculinities*. Vol. 15, no. 1 (2012): s. 31–55.
- Herakleitos. *Fragment*. Lund: Propexus, 1997.
- Hertzberg, Nils. *Kvindens kald, uddannelse og gjerning*. Kristiania: Cammermeyer, 1887. (Svensk översättning: *Qvinnans kallelse och uppfostran*. Stockholm: Norstedts, 1888.)
- Hessler, Carl Arvid. *Statskyrkodebatten*. Skrifter utgivna av statsvetenskapliga föreningen i Uppsala, 44. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1964.
- Hidal, Sten. *Bibeltro och bibelkritik: Studier kring den historisk-kritiska bibelsynens genombrott i Sverige 1877–1910 med särskild hänsyn till Gamla testamentet*. Stockholm: Skeab/Verbum, 1979.
- Hidal, Sten. "När Svenska kyrkan fick kvinnliga präster." *Signum*. Nr. 5 (2008): s. 35–42. [Hämtad 2019-02-09]: <http://www.signum.se/archive/read.php?id=3853>
- Hildebrand, Karl-Gustaf. *Kvinnan, samhället, kyrkan*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse, 1958.
- Hilborn, Anna. "Prästerskap och manlighet". I *Køn, religion og kvinder i bevægelse: Konferencerapport fra det VI. Nordiske kvindehistorikermøde, Tisvildeleje 12–15 August 1999*, Anette Warring (red.), s. 322–333. Roskilde: Roskilde Universitet, 2000.
- Hirdman, Yvonne. "Genussystemet – Reflexioner kring kvinnors sociala underordning". *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. (1988): s. 49–63.
- Hirdman, Yvonne. "Konstruktion och förändring – genus som vetenskap." *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. (1998): s. 4–15.
- Hirdman, Yvonne. *Genussystemet: Teoretiska funderingar kring kvinnors sociala underordning*. Rapport 23. Uppsala: Maktutredningen, 1988.
- Hirdman, Yvonne. *Genus: Om det stabila föränderliga former*. Malmö: Liber, 2001.
- Hirdman, Yvonne. "Rosa Mayreders stora förtvivlan. En analys av det kvinnovetenskapliga dilemmat samart – särart". *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. Vol. 13, no. 2 (1992): s. 35–49.

- Holgersson, Charlotte. *Rekrytering av företagsledare: En studie i homosocialitet*. Diss., Ekonomiska forskningsinstitutet vid Handelshögskolan i Stockholm, 2003.
- Holgersson, Charlotte, "Homosexuality as a Gendered Process". *NORMA*. Vol. 1, no. 1 (2006): s. 24–41.
- Hollinger, Dennis. *The Meaning of Sex: Christian Ethics and the Moral Life*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.
- Holmberg, Bengt. *Att segla i motvind: Tre årtionden med kvinnliga präster i Sverige*. Sigtuna: Svenska kyrkans fria synod, 1990.
- Holmström, Folke. *Kvinnliga präster inom Svenska kyrkan?* Stockholm: Natur & Kultur, 1958.
- Holter, Øystein Gullvåg. "Power and Structure in Studies of Men and Masculinities". *NORMA*. Vol. 4, no. 2 (2009): s. 132–150.
- Hooker, Alan. "'Show Me Your Glory': The Kabod of Yahweh as Phallic Manifestation?". I *Biblical Masculinities Foregrounded*, Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit (red.), s. 17–34. Hebrew Bible Monographs, 62. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- Howe, James. "Argument is Argument: An Essay on Conceptual Metaphor and Verbal Dispute." *Metaphor and Symbol*. Vol. 23, no. 1 (2008): s. 1–23.
- Hylander, Ivar, Anton Fridrichsen och Yngve Brilioth. *Den nya kyrkosynen: En samling föredrag*. Lund: Gleerup, 1945.
- Hylander, Ivar. "Kyrkomötet 1946. Några glimtar och summeringar." *Svensk tidskrift*. Årg. 33 (1946): s. 654–661.
- Hylander, Ivar. "1938 års kyrkomöte". *Nordisk familjeboks årskronika 1938*, häfte 1, 1938.
- Höglund, Anna T. *Krig och kön: Feministisk etik och den moraliska bedömningen av militärt våld*. Diss., Uppsala universitet, 2001.
- Hössjer Sundman, Boel (red.). *Äntligen stod hon i predikstolen!: Historiskt vägval 1958*. Stockholm: Verbum, 2008.
- Imberg, Rune. *Biskops- och domprostutnämningar i Svenska kyrkan 1866–1989*. Lund: Lund University Press, 1991.
- Inter Insigniores*. Declaration on the Question of Admission of Women to the Ministerial Priesthood, 1976.
- Isherwood, Lisa. "Dreams and Visions – Fulfilment and Re-thinking." *Feminist Theology*. Vol. 20, no. 3 (2012): s. 271–274.
- Jarlert, Anders. "En 'manlig' drottning med 'kvinnligt behag': Gränsöverskridande perspektiv på genus". *Kyrkohistorisk årsskrift*. (2010): s. 67–77.
- Jarlert, Anders. "Fostran till man. Positionsförändringar i svensk katekesundervisning från 1600-tal till 1800-tal i möte med verkligheten. Ett forskningsuppslag". Ingår i *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Anne Marie Berggren (red.), s. 59–72. Rapport, 99:4. Stockholm: Forskningsrådsnämnden 1999.
- Jarlert, Anders. "Lekmannens plats i kyrkan". Ingår *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.). Lund: Nordic Academic Press, 2008, s. 119–138.
- Jarlert, Anders. "Relationerna mellan kyrka och stat i Sverige sedan år 2000." *Norsk Teologisk Tidsskrift*. Vol. 108, no. 1 (2007): s. 41–51.
- Jarlert, Anders. *Ämbete och tro: En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet*. Diss., Lunds universitet, 1984.

- Jensen, Tim och Mikael Rothstein. *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000.
- Jindo, Job. *Biblical Metaphor Reconsidered: A Cognitive Approach to Poetic Metaphor in Biblical Prophecy*, 2006, ProQuest Dissertations and Theses.
- Johannisson, Karin. *Den mörka kontinenten: Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*. Stockholm: Norstedt, 1994.
- Johansson, Ella. "Arbetare". Ingår i *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Jørgen Lorentzen och Claes Ekenstam (red.), s. 112–132. Möklinta: Gidlund, 2006.
- Johansson, Ella. *Skogarnas fria söner: Maskulinitet och modernitet i norrländskt skogsarbete*. Nordiska museets handlingar, 118. Stockholm: Nordiska museet, 1994.
- Johansson, Helena. *Brist på manliga förebilder: dekonstruktion av en föreställning och dess praktik*. Diss., Göteborgs universitet, 2006.
- Johansson, Nils. "Ämbetsdebatten vid kyrkomötet 1958. Några minnen I och II". *SPT*. Nr. 6 (2001): s. 89–94 och nr. 7 (2001): s. 108–114.
- Johansson, Thomas. *Den skulpterade kroppen. Gymkultur, friskvård och estetik*. Stockholm: Carlssons Bokförlag, 1998.
- Johansson, Thomas. *Det första könet?: Mansforskning som reflexivt projekt*. Lund: Studentlitteratur, 2000.
- Johansson, Thomas och Andreas Ottemo. "Ruptures in Hegemonic Masculinity: The Dialectic between Ideology and Utopia." *Journal of Gender Studies*. Vol. 24, no. 2 (2015): s. 192–206.
- Johnselius Theodoru, Cecilia. "Moderlighetsbegreppet under förvandling". Ingår i *Över tid och rum: En antologi tillägnad Bo Lindberg*. Burman, Anders och Jacobsson, Benny (red.). Idéhistoriska uppsatser, 39. Institutionen för litteraturvetenskap och idéhistoria, Stockholms Universitet, 2003.
- Johnson, Elizabeth Ann. *She who is. The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad, 1992.
- Johnson, SueAnn. "How Is the Body of Christ a Meaningful Symbol for the Contemporary Christian Community?" *Feminist Theology*. Vol 17, no. 2 (2009): s. 210–228.
- Joranger, Line. "Foucaults Militære Metaforer: Livet som erfaring og vitenskap." *Sosiologisk Tidsskrift*. Vol. 18, no. 03 (2010): s. 203–226.
- Järvinen, Margaretha. "Immovable Magic: Pierre Bourdieu on Gender and Power." *NORA*. Vol. 7, no. 1 (1999): s. 6–19.
- Kafka, Franz. *Gesammelte Werke. Tagebücher, 1910–1923*. Frankfurt Am Main: Fischer, 1951.
- Kafka, Franz. *Sämtliche Werke. In der Strafkolonie*. Frankfurt am Maim, Suhrkamp Verlag, 2008.
- Kallad till diakon och präst i Svenska kyrkan*. Uppsala: Biskopsmötet, 2014.
- Kalmoe, Nathan P., Joshua R. Gubler och David A. Wood. "Toward Conflict or Compromise? How Violent Metaphors Polarize Partisan Issue Attitudes." *Political Communication*. Vol. 35, no. 3 (2018): s. 333–52.
- Kanter, Rosabeth Moss. *Men and Women of the Corporation*. New York: Basic Books, 1993.
- Kim, Yung Suk S. "Reclaiming Christ's Body (soma Christou): Embodiment of God's Gospel in Paul's Letters." *Interpretation: A journal of bible and theology*. Vol. 67, no. 1 (2013): s. 20–29.
- Kimmel, Michael S. *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men*. New York: Harper, 2009.

- Kimmel, Michael S. *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Free Press, 1996.
- Kimmel, Michael S. *Manhood in America: A Cultural History*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2006.
- Kimmel, Michael S. "Global Masculinities: Restoration and Resistance". Ingår i *A Man's World?: Changing Men's Practices in a Globalized World*. Bob Pease och Keith Pringle (red.). s. 21–37. Global Masculinities. London; New York: Zed Books, 2001.
- Kingsley, Charles. *Out of the Deep. Words for the Sorrowful*. London: Macmillan, 1885.
- Kjellberg, Josefin. "Jämställdhet, Maskulinitet Och (o)privilegierade Subjektspositioner: Den Svenska Jämställdhetsdiskursens Exkluderingar." *NORMA*. Vol. 8, No. 2 (2013): s. 113–130.
- Koskenniemi, Erkki. "Apollonius of Tyana: A Typical θεῖος ἀνήρ?" *JBL*. Vol, 117, no. 3 (1998): s. 455–467.
- Krondorfer, Björn. "Conflicting religious ideals of masculinity; On Godmen and male eunuchs". Föreläsning given vid *Symposium 4 "Learning from Europe"*, Heinrich-Böll-Stiftung, Gunda-Werner-Institut, Berlin, 13 december 2007.
- Krondorfer, Björn. *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*. London: SCM Press, 2009.
- Kuefler, Mathew. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. The Chicago Series on Sexuality, History, and Society. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Kvarnström, Lasse. "Broderskap – maskulinitet och identitet". Ingår i *"Mandom, mod och morske män": rapport från manlighetskonferensen den 30 november 2006*, Frangeur, Renée (red.), s. 85–92. Forum för genusvetenskap och jämställdhet. Forums skriftserie nr. 4. Linköping: Linköpings universitet, 2007.
- Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*. Undersökningar av Bo Reicke, Åke V. Ström, Bertil Gärtner, Bo Giertz, och Hjalmar Lindroth, jämte inlägg av Märta Jansson, Karin Hassler, Ebba Zetterquist, och Eric Grönlund. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958.
- Kvinnan som präst: Uttalanden från skilda synpunkter*, Stockholm, Birkagårdens förlag, 1923.
- "Kyrka – Ämbete – Enhet." *SPT*. Nr. 35 (1993): s. 611–612.
- Kyrka – ämbete – enhet: Rapport från en samtalsgrupp utsedd av arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelse, biskopsmötet, Svenska kyrkans Centralstyrelse och Svenska kyrkans fria synod*. Uppsala, 1993.
- Kyrkoordning för Svenska kyrkan med angränsande lagstiftning*. Stockholm: Verbum, 2018.
- Käärik, Uno. "Överskott på läkare främsta motivet för svenskt motstånd". *Läkartidningen*. Vol. 96, nr. 46, (1999), s. 5114–5118.
- Kövecses, Zoltán och Réka Benczes. *Metaphor: A Practical Introduction*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2010.
- Laclau, Ernesto och Chantal Mouffe. *Hegemonin och den socialistiska strategin*. Övers. Carl-Michael Edenborg. Göteborg: Glänta, 2008.
- Laclau, Ernesto och Chantal Mouffe. *Hegemony & Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.
- Lagerlöf Nilsson, Ulrika. *Med lust och bävan: Vägen till biskopsstolen inom Svenska kyrkan under 1900-talet*. Diss., Göteborgs universitet, 2010.
- Lagerlöf Nilsson, Ulrika och Birgitta Meurling. *Vid hans sida: Svenska prästfruar under 250 år – ideal och verklighet*. Skellefteå: Artos, 2015.

- Lakoff, George och Mark Johnson. "Conceptual Metaphor in Everyday Language." *The Journal of Philosophy*. Vol. 77, no. 8 (1980): s. 453–486.
- Lakoff, George. "The Contemporary Theory of Metaphor." Ingår i *Metaphor and Thought*. Andrew Ortony (red.). s. 202–251. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Lakoff, George och Mark Johnson. "The Metaphorical Structure of the Human Conceptual System." *Cognitive Science*. Vol. 4, no. 2 (1980): s. 195–208.
- Lakoff, George och Mark Johnson. *Metaphors we live by*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2003.
- Lampers, Sven. "Något om protokollföring enligt nya RB." *Svensk juristtidning*. 1945, s. 718–722
- Langacker, Ronald W. "An Introduction to Cognitive Grammar." *Cognitive Science*. Vol. 10, no. 1 (1986): s. 1–40.
- Langacker, Ronald W. *Foundations of Cognitive Grammar. Vol. II, Descriptive Application*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 1991.
- Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1990.
- Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571*. Utgiven av Samfundet Pro Fide et Christianissimo. Stockholm: Svenska diakonistyrrelsens bokförlag, 1932.
- Lazarewicz-Wyrzykowska, Ela. "Samson: Masculinity Lost (and Regained?)." Ingår i *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*. Ovidiu Creangă (red.): s. 171–188. Sheffield England: Sheffield Phoenix Press, 2010.
- Lazenby, Henry F. "The Image of God: Masculine, Feminine, or Neuter?." *JETS*. Vol. 30, no. 1 (1987): s. 63–70.
- Lears, T. J. Jackson. "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities," *The American Historical Review*. Vol. 90, no. 3 (1985): s. 567–593.
- Lebacqz, Karen. "Difference or Defect? Intersexuality and the Politics of Difference," *The Annual of the Society of Christian Ethics*. Vol. 17 (1997): s. 213–229.
- van Leeuwen, Theo. *Discourse and Practice. New Tools for Critical Discourse Analysis*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Levenskog, Yngve. *Den långa vägen: diakonifrågorna i kyrkomötet 1938–1999*. Skara stiftshistoriska sällsksaps skriftserie, 42. Järpås: Skara stiftshistoriska sällskap, 2009.
- Li, Wei. "Rethinking Critical Metaphor Analysis." *International Journal of English Linguistics*. Vol. 6, no. 2 (2016): s. 92–98.
- Lieberg, Hellmut. *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Liedman, Sven-Eric. *I skuggan av framtiden: Modernitetens idéhistoria*. Stockholm: Bonnier, 1999.
- Liliequist, Jonas. "Från niding till sprätt. En studie i det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal." Ingår i *Manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv*, Anne Marie Berggren (red.), s. 73–94. Rapport, 99:4. Stockholm: Forskningsrådsnämnden, 1999.
- Liliequist, Jonas. "Manlighetens flytande gränser. Om manlighet som analytisk kategori i historiska analyser." *Scandia*. Vol. 74, no. 1 (2008): s. 83–103.
- Liliequist, Jonas. "Sexualiteten". Ingår i *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*, Jørgen Lorentzen och Claes Ekenstam (red.), s. 167–207. Möklinta: Gidlund, 2006.
- Lindberg, Hanna. *Mannen som objekt och problem: Heikki Waris och betydelsen av kön i vetenskaplig socialpolitik, ca 1930–1970*. Diss., Åbo akademi, 2014.

- Lindeberg, Per Daniel "PD" (signaturen PEDEL). "Fader Gunnar förklarar sig: Särvigning behövs inte Kvinna kan inte bli präst." Intervju med Gunnar Rosendal i *Sydsvenska Dagbladet Snällposten*. 1977–12–01.
- Lindgren, Gerd. "Broderskapets logik", *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*. Vol. 17, no. 1 (1996): s. 4–14.
- Lindgren, Gerd. "I broderskapets skugga", *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*. Vol. 10, no. 3/4 (1989): s. 75–84.
- Lindroth, Hjalmar. *En bok om kyrkans ämbete*. Uppsala/Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1951.
- Lindroth, Hjalmar. *Tankar om kyrkan och sakramenten*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens bokförlag, 1948.
- Lindroth, Hjalmar. "Kyrkomötet 1957 och frågan om 'kvinnliga präster'. En teologisk orientering." *Ny kyrklig tidskrift*, årg. 26 (1957): s. 117–172.
- Lindroth, Hjalmar. "Kvinnan, Kyrkan och ämbetet: Principiella Synpunkter". Ingår i *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958.
- Lindstedt Cronberg, Marie. "Mäns våld mot kvinnor i 1800-talets Sverige: Hustrumisshandel som manlig ritual". Ingår i *Kvinnor och våld: En mångtydig kulturhistoria*, Eva Österberg och Marie Lindstedt Cronberg (red.), s. 23–48. Lund: Nordic Academic Press, 2005.
- Lindstedt Cronberg, Marie. *Med våldsamt hand: Hustrumisshandel i 1800-talets Sverige: En studie av rättsliga, kyrkliga och politiska sammanhang*. Lund: Lunds Universitet, 2009.
- Lipman-Blumen, Jean. "Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions." *Signs*. Vol. 1, no. 3 (1976): s. 15–31.
- Ljungman, Staffan. *Den stora hemligheten: Om man och kvinna i familjen och i kyrkan*. Stockholm: Petra, 1985.
- Loughlin, Gerard. *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Lorentzen, Jørgen och Claes Ekenstam (red.). *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*. Möklinta: Gidlund, 2006.
- Luhmann, Niklas. *Trust and Power: Two Works*. Chichester: J. Wiley, 1979.
- Lukes, Steven. *Maktens ansikten*. Övers. Henrik Gundenäs. Göteborg: Daidalos, 2004.
- Lukes, Steven. *Power a Radical View*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Lundborg, Johan. *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*. Nora: Nya Doxa, 2002.
- Lundin, Johan A. *Predikande kvinnor och gråtande män: Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921*. Malmö: Kira förlag, 2013.
- Luthe, Heinz Otto. *Komik als Passage*. München: W. Fink, 1992.
- Lutteman, Ester. *Kyrkan – Mitt öde: Fragment ur en själs historia*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1959.
- Măcelaru, Marcel V. "Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1 Samuel 9–31." Ingår i *Biblical Masculinities Foregrounded*, Ovidiu Creangă och Peter-Ben Smit (red.), s. 51–68. Hebrew Bible Monographs, 62. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- MacLaughlin, Eleanor. "Feminist Christologies. Re- Dressing the Tradition." I *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*, Maryanne Stevens (red.), s. 118–149. New York: Paulist Press, 1993.

- Macwilliam, Stuart. *Queer Theory and the Prophetic Marriage Metaphor in the Hebrew Bible*. New York: Routledge, 2011.
- Marklund, Andreas. *I hans hus: Svensk manlighet i historisk belysning*. Umeå: Boréa, 2004.
- Martin, Dale B. *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville, Ky.; London: Westminster John Knox Press, 2006.
- Martling, Carl Henrik, Anna Greta Norén, Edgar Staxäng och Carl Strandberg (red). *Till Bo Giertz 31/8 1965*. Uppsala: Merkantil-Tryckeriet, 1965.
- Master Metaphor List*. 2nd edition. Compiled by George Lakoff, Jane Espenson and Alan Schwartz, Cognitive Linguistics Group; University of California at Berkeley, 1991.
- Mathiesen, Thomas. *Makt och motmakt*. Göteborg: Korpen, 1982.
- Maurits, Alexander. *Den vackra och erkända patriarkalismen: Den lundensiska högkyrklighetens präst- och mansideal*. Diss., Lunds universitet, 2011.
- McLeod, Hugh. *Religion and the People of Western Europe 1789–1989*. New ed. Opus. Oxford: Oxford Univ. Press, 1997.
- Mellström, Ulf och Lucas Gottzén. "Maskulinitetsforskning i förändring". I *NORMA*. Vol. 08, nr. 2 (2013): s. 107–111.
- Mellström, Ulf. "Teknologi, makt och passion: En diskussion kring maskinella män och maskulina maskiner." I *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. Claes Ekenstam, Thomas Johansson och Jari Kuosmanen (red.), s. 198–212. Hedemora: Gidlund, 2001.
- Modern utländsk lyrik från Baudelaire till Biermann. Originaltexter, prosaöversättningar, kommentarer*. Stockholm: Prisma, 1975.
- Moi, Toril. "Vad är en kvinna? Kön och genus i feministisk teori". *Res Publica*. Nr 35/36 1997. Brutus Östlings bokförlag Symposium AB, Stockholm, 1997.
- Montserrat, Dominic. "Reading Gender in the Roman World: Interpreting and Studying Roman Gender." Ingår i *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Janet Huskinson (ed.). London: Routledge, 2000.
- Montserrat, Dominic. *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*. London: Kegan Paul, 1996.
- Moore, Stephen D. och Janice Capel Anderson. *New Testament Masculinities*. Semeia Studies, 45. Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2003.
- Morse, Holly. "The First Woman Question: Eve and the Women's Movement." I *The Bible and Feminism: Remapping the Field*. Yvonne Sherwood och Anna Fisk (red.), s. 61–80. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Mosse, George L. *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. Studies in the History of Sexuality. New York: Oxford Univ. Press, 1996.
- Moxnes, Halvor. "Jesus in Gender Trouble (1)." *Cross Currents*. Vol 54, no. 3 (2004): s. 31–46.
- Moxnes, Halvor. *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville, KY; London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Mulieris Dignitatem*. Apostolic Letter of the Supreme Pontiff John Paul II on the Dignity and Vocation of Women on the Occasion of the Marian Year, 1988.
- Murphy, Francesca Aran. *The Oxford Handbook of Christology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Nahnfeldt, Cecilia. *Kallelse och kön: Schabloner i läsning av Matteusevangeliets berättelser*. Diss., Karlstad universitet, 2006.
- Neyrey, Jerome H. (S.J.). "Jesus, Gender, and the Gospel of Matthew". *New Testament Masculinities, Semeia Studies 45* (2003): s. 43–66.

- Nikolajeva, Maria. *From mythic to linear. Time in children's literature*. Lanham, Md.: Scarecrow, 2000.
- Nilsson, Bo. *Maskulinitet: Representation, ideologi och retorik*. Etnologiska skrifter, 19. Umeå: Boréa, 1999.
- Nordberg, Marie "Hegemonibegreppet och hegemonier inom mansforskningsfältet". Ingår i *Hegemoni och mansforskning*. Per Folkesson, Marie Nordberg och Goldina Smirthwaite (red.). Karlstads Univ., 2000.
- Nykvist, Martin. " 'Vi män höra ock Guds rike till'. Manlighetsideal inom Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918–1929", *Kyrkohistorisk årsskrift*. 113 (2013): s. 57–109.
- Ollilainen, Anssi. *Bo Giertz om prästämbetet: Uppdragets teologi*. Diss., Åbo akademi, 2017.
- Olofsson, Folke T. *Vart är Svenska kyrkan på väg?* Verbum Debatt. Stockholm: Verbum, 1995.
- Ottosson, Anders. *Sjukgymnasten – Vart tog han vägen?: En undersökning av sjukgymnastyrkets maskulinisering och avmaskulinisering 1813–1934*. Diss., Göteborgs universitet, 2005.
- Ottosson, Anders. "Avmaskulinisering. Ett alternativt synsätt på hur könsomkodningar kan förstås och analyseras?". I *Rapport från nationellt seminarium om mansforskning 11–12 mars 2003*. Göteborg: Nationella sekretariatet för genusforskning Göteborgs Universitet, 2004.
- Paechter, Carrie F. *Being Boys, Being Girls: Learning Masculinities and Femininities*. Maidenhead: Open University Press, 2007.
- Paechter, Carrie. "Masculine Femininities/Feminine Masculinities: Power, Identities and Gender." *Gender and Education*. Vol. 18, no. 3 (2006): s. 253–263.
- Pahlmblad, Christer. "Kyrkomöte, läroämbete, demokrati. Kyrkomötets sammansättning i Evangelisk-Lutherska kyrkan i Finland och i Svenska kyrkan" Ingår i *Svenskt i Finland – Finskt i Sverige. 1, Dialog och särart: Människor, samhällen och idéer från Gustav Vasa till nutid*, Gabriel Bladh och Christer Kuvaja (red.), s. 375–418. Svenska litteratursällskapet i Finland; Atlantis, 2005.
- Pannenberg, Wolfhard. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. 2., Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Parker, Ian. *Social Constructionism, Discourse and Realism*. Inquiries in Social Construction Series. London: SAGE, 1998.
- Parsons, Talcott. "On the Concept of Political Power." *Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. 107, no. 3 (1963): s. 232–262.
- Pasture, Patrick. "Beyond the Feminization Thesis; Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries." Ingår *Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis*, Patrick Pasture, Jan Art och Thomas Buerman (red.), s. 7–34. Leuven University Press, 2012.
- Paulsen, Roland. "Lydnadsmodus på Arbetsförmedlingen – En kontextualisering av funktionell dumhet." *Arbetsmarknad & Arbetsliv* 21, no. 2 (2015): s. 42–57.
- Persenius, Ragnar. *Kyrkans identitet: En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952*. Diss., Lunds universitet, 1987.
- Persson, Per Erik. *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbetsteologi*. Studia Theologica Lundensia, 20. Gleerup: Lund, 1961.
- Petrén, Erik. *Kyrkan och Synoden*. Lund: Signum, 1984.

- Plaw, Avery. "Lukes's Three-Dimensional Model of Power Redux: Is It Still Compelling?" *Social Theory and Practice*. Vol. 33, no. 3 (2007): s. 489–500.
- Pleijel, Hilding. *Hustavolans värld. Kyrkligt folkliiv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum, 1970.
- Prestjan, Anna. "En korsfäst främling på jorden?: Prästmanlighet som problem." Ingår i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*, Yvonne Maria Werner (red.), s. 161–190. Lund: Nordic Academic Press, 2008.
- Prestjan, Anna. *Präst och karl, karl och präst: Prästmanlighet i tidigt 1900-tal*. Lund: Sekel, 2009.
- Pryor, Elizabeth Brown. "Robert E. Lee's 'severest struggle': New research shows that Lee's momentous decision to fight for the South was far from inevitable." *American Heritage*. Vol. 58, no. 3 (2008): s. 18.
- Putney, Clifford. *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- "På uppdrag." *Kyrka och Folk*, nr. 7 (1960): s. 2–3.
- Readon, Timothy W. "Recent Trajectories and Themes in Lukan Soteriology." *Currents in Biblical Research* 12, no. 1 (2013): s. 77–95.
- Redin, Jan. *Kyrklig förnyelse, hur gick det sedan?* Uppsala: Pro Veritate, 1971.
- "Reflexioner. 1. En klok biskop." *Nya Väktaren*. Nr. 1 (1965): s. 14.
- "Reflexioner. 1. Nytt kyrkomöte skall det bli." *Nya Väktaren*. Nr. 1 (1958): s. 9.
- "Reflexioner. 4. Valen till riksdag och kyrkomöte." *Nya Väktaren*. Nr. 6 (1958): s. 93–94.
- Reicke, Bo. "Kvinnan och kyrkans ämbete i Bibelns ljus". Ingår i *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, s. 7–63. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1958.
- Resic, Sanimir. *American Warriors in Vietnam. Warrior Values and the Myth of the War Experience During the Vietnam War, 1965–1973*. Diss., Lunds universitet, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia UnivPress, 1986.
- "Riktlinjer utarbetade av Kyrklig Samling." *Nya Väktaren*. Nr. 2 (1960): s. 19–22.
- "Riktlinjer utarbetade av Kyrklig Samling." *SPT*. Nr. 4 (1960): s. 56–58.
- Rodhe, Birgit och Sten Rodhe. *Män och kvinnor i prästämbetet*. Stockholm. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1958.
- Rosendal, Gunnar. *Kyrklig Förnyelse*. Osby: Pro Ecclesia, 1935.
- Rosendal, Gunnar. *Rätte Lärare. 2, Jesper Svedberg, Anders Nohrborg, Henric Schartau*. Stockholm: Osby: Diakonistyr.; Pro Ecclesia, 1932.
- Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- "S-kampanj ska motverka 'hot' i Svenska kyrkan." *Världen idag*, 2016–10–10. [Hämtad 2019–05–19]:<https://www.varldenidag.se/nyheter/s-kampanj-ska-motverka-hot-i-svenska-kyrkan/Bbbpjf!JsayPdIFv2dIG2I5loIaeQ/>
- Sampley, John. *Form and Function of Ephesians 5:21–33*. Diss., Yale University, 1966.
- Sandahl, Dag. *En annan Kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*. Helsingborg: Gaudete, 2018.
- Sandahl, Dag. *Kyrklig splittring: Studier kring debatten om kvinnliga präster i Svenska kyrkan samt bibliografi 1905 – juli 1990*. Stockholm: Verbum, 1993.
- Santell, Fredrik. *Svenska Kyrkans diakonistyrelse: Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1938*. Diss., Uppsala universitet, 2016.

- de Saussure, Ferdinand. *Kurs i allmän lingvistik*. Övers. Anders Löfqvist. Ny, ombruten och översedd utg. Arkiv Moderna Klassiker. Lund: Arkiv, 2015.
- Scott, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. Rev. ed. Gender and Culture. New York; Chichester: Columbia Univ. Press, 1999.
- Scott, Joan Wallach. "Gender: Still a Useful Category of Analysis?" *Diogenes*. Vol. 57, no. 1 (2010): s. 7–14.
- Searle, J. W. "What is a Speech Act?". I *Philosophy in America*, Max Black (red.), s. 221–239. Muirhead Library of Philosophy. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*. Gender and Culture. New York: Columbia Univ. Press, 1985.
- Shapiro, Ian. *The State of Democratic Theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003.
- Sigurdson, Ola. *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Logos Pathos, 6. Göteborg: Glänta, 2006.
- Sigurdson, Ola och Jayne Svenungsson (red.). *Postmodern teologi: En introduktion*. Stockholm: Verbum, 2006.
- Simonsson, Tord. *Kyrkomötet argumenterar: Kritisk analys av argumenttyper i diskussionerna vid 1957 och 1958 års kyrkomöten om "kvinnas behörighet till prästerlig tjänst"*. Diss., Lunds universitet, 1963.
- Sinclair, John. *Corpus, Concordance, Collocation*. Describing English Language. Oxford: Oxford Univ. Press, 1991.
- Sjöberg, Erik. *Exegeterna om kvinnliga präster*. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1953.
- Sjögren, Per-Olof. *Kyrkans politisering*. Oration vid prästmötet i Göteborg 1975. Uppsala: Pro Veritate, 1975.
- Slee, Nicola. "Controversies in Queer Theology." *Practical Theology*. Vol. 6, no. 2 (2013): s. 253–255.
- Slusser, Michael. "The Ordination of Male Infants." *Theological Studies*. Vol. 57, no. 2 (1996): s. 313–321.
- Socialdemokratiska valprogrammet inför kyrkovalet 2017*. [Hämtad 2017-09-10 från sidan www.blikyrkopolitiker.se, (ej tillgänglig 2019-04-16)].
- Socialförsäkringsrapport 2018:2. *Sjukfrånvaro på svensk arbetsmarknad. Sjukskrivningar längre än 14 dagar och avslut inom 180 dagar i olika branscher och yrken*. Försäkringskassan, 2018. [Hämtad 2019-02-09]: <https://www.forsakringskassan.se/wps/wcm/connect/5b9d37a9-a56d-4453-896f-fed299534d91/socialforsakringsrapport-2018-02.pdf?MOD=AJPERES&CVID=>
- Solevåg, Anna Rebecca. "No Nuts? No Problem! Disability, Stigma and the Baptized Eunuch in Acts 8:26–40." *Biblical Interpretation*. Vol. 24, no.1 (2016): s. 81–99.
- Soskice, Janet Martin. "Treenigheten och 'den feminina andre'". 2006. Ingår i *Postmodern Teologi: En introduktion*. Ola Sigurdson och Jane Svenungsson (red.). Stockholm: Verbum, 2006.
- SOU 1923:22. Justitiedepartementet. *Betänkande och förslag i fråga om kvinnors tillträde till statstjänster. Kvinnas behörighet att inneha prästerlig och annan kyrklig tjänst*.
- SOU 1938:47. Kock, Karin. *Betänkande angående gift kvinnas förvärosarbete m.m.*
- SOU 1944:24. Romberg, Carl. Justitiedepartementet. *Betänkande med förslag rörande revision av lagstiftningen om kvinnas behörighet att innehava statstjänst och annat allmänt uppdrag*.
- SOU 1946:32. *Betänkande med förslag till förordning om Allmänt kyrkomöte m.m. Avgivet 22 mars 1946*.

- SOU 1950:48. *Kvinnas behörighet till kyrkliga ämbeten och tjänster*. Betänkande av inom ecklesiastikdepartementet tillkallade sakkunniga.
- SOU 1981:20. *Kvinnoprästutredningen. Omprövning av samvetsklausulen. Män och kvinnor som präster i Svenska kyrkan*: Betänkande.
- SOU 1985:48. Eckerdal, Lars. *Svenska kyrkans gudstjänst. Bil. 6, "Genom bön och handpåläggning": Vignings- jämte installationshandlingar: liturgiska utvecklingslinjer*.
- SOU 1997:113. Hagman, Ingrid. *Mot halva makten, elva historiska essäer om kvinnors strategier och mäns motstånd: Rapport till utredningen om fördelningen av ekonomisk makt och ekonomiska resurser mellan kvinnor och män*.
- Sparrlöf, Göran. *Vi manliga lärare. Folkskolans lärare och lärarinnor i kamp om löner och arbetsområden 1920–1963*. Diss., Linköpings universitet, 2007.
- Staines, Robert George. *The Soteriological Significance of the Cross of Jesus. Metaphor, Meaning and Salvation*. Diss., University of Glasgow, 2008.
- Statistisk årsbok för Sverige 1957*.
- Stearns, Peter N. *Be a Man!: Males in Modern Society*. 2nd ed. New York: Holmes & Meier, 1990.
- Steele, Claude M. "A Threat in the Air: How Stereotypes Shape Intellectual Identity and Performance." *American Psychologist*. Vol. 52, no. 6 (1997): s. 613–629.
- Stefanowitsch, Anatol och Stefan Thomas Gries. *Corpus-Based Approaches to Metaphor and Metonymy*. Trends in Linguistics: Studies and Monographs. Berlin: Mouton De Gruyter, 2006.
- Stefanowitsch, Anatol. "The Function of Metaphor: Developing a Corpus-Based Perspective." *International Journal of Corpus Linguistics*. Vol. 10, no. 2 (2005): s.161–198.
- Stevens, Maryanne (red.). *Reconstructing the Christ Symbol. Essays in Feminist Christology*. New York: Paulist Press, 1993.
- Stjerna, Kirsi I. "Luther and Gender: Shifts in Paradigms and Orientations." *Dialog*. Vol. 56, no. 2 (2017): s. 162–168.
- Stocker, Barry. *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*. Hoboken: Taylor & Francis, 2006.
- Stoller, Robert J. *Sex and gender: Volume 1: The Development of Masculinity and Femininity*. New York, Science House, 1968.
- Stoller, Robert J. *Sex and Gender: Volume II: The Transsexual Experiment*. New York: Jason Aronson, 1976.
- Stolt, Birgit. "Korsfarare i ridderlig kamp. Bildvärld och självbild i Manfred Björkquists bruk av metaforer." Ingår i *Manfred Björkquist: Visionär och kyrkoledare: Visionary and Church Leader*, Vivi-Ann Grönqvist (red.), s. 298–338. Uppsala: Artos; Stiftelsen Sverige och kristen tro, 2008.
- Strandberg, Carl. "Troheten mot kyrkan", *SPT*. nr. 1 (1959): s. 1–4.
- Svanlund, Jan. *Lexikal etablering: En korpusundersökning av hur nya sammansättningar konventionaliseras och får sin betydelse*. Stockholm Studies in Scandinavian Philology, N.S 52. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2009.
- Svanlund, Jan. *Metaforen som konvention: Graden av bildlighet i svenskans vikt- och tyngdmetaforer*. Diss., Stockholms universitet, 2001.
- Svenska Akademiens Ordbok*. OSA-projektet, Svenska Akademien, 1997.
- Svenska kyrkans bekännelseskrifter*. Dick Helander (red). Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1944.

- Svensson, Axel B. "Ett tack till mina valmän." *Nya Väktaren*. Nr 10 (1959): s. 122–123.
- Syreeni, Kari. "Paul and love patriarchalism: Problems and prospects". I *In die Skriflig*. Vol. 37, No. 3 (2003): s. 395–422.
- Söderlund, Rune. "Allmänt prästadöme och offentligt predikoämbete i urkyrkan, reformationen och nutiden", *Begrunda*. Fördjupningsbilaga i *Till Liv: Evangelisk Luthersk Missionstidning*, 2009.
- Södling, Maria. *Oreda i skapelsen: Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 1930-talen*. Diss., Uppsala universitet, 2010.
- Tenorio, E. Hidalgo. "Critical Discourse Analysis, an Overview." *Nordic Journal of English Studies*. Vol. 10, no. 1 (2011): s. 183–210.
- Thurén, Britt-Marie. *Genusforskning: Frågor, villkor och utmaningar*. Stockholm Vetenskapsrådet, 2003.
- Thurén Lopez, Britt-Marie. "Metaforer: Migrerande mönster". Projektet Kulturteori för komplexa samhället. *Rapport nr 2*, Stockholms universitet, 1981.
- Thurén, Britt-Marie. "Om styrka, räckvidd och hierarki, samt andra genusteoretiska begrepp." *Kvinnovetenskaplig tidskrift*. Nr. 3/4 (1996): s. 69–85.
- Tjeder, David. "Det manliggörande tvivlet". Ingår i *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Yvonne Maria Werner (red.). Lund: Nordic Academic Press, 2008.
- Tjeder, David. "Maskulinum som problem: Genusforskningen om män." *Historisk Tidskrift (S)*. Vol. 122, no. 3 (2002): s. 481–493.
- Tjeder, David. *The Power of Character: Middle-class Masculinities, 1800–1900*. Diss., Stockholms universitet, 2003.
- Thomsson, Heléne. *Kvinnors sjukfrånvaro – Ett genusperspektiv*, 2013.
- Tonstad, Linn Marie. "The Limits of Inclusion: Queer Theology and Its Others." *Theology & Sexuality*. Vol. 21, no. 1 (2015): s. 1–19.
- Toolan, Michael J. *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*. 2nd ed. Interface Series. London: Routledge, 2001.
- Tornbjer, Charlotte. *Den nationella modern: Moderskap i konstruktioner av svensk nationell gemenskap under 1900-talets första hälft*. Diss., Lunds universitet, 2002.
- Tosh, John. *Manliness and Masculinities in Nineteenth-century Britain: Essays on Gender, Family, and Empire*. Women and Men in History. New York: Pearson Longman, 2005.
- Troeltsch, Ernst. *Gesammelte Schriften. Bd 1, Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr, 1912.
- Vance, Norman. *The Sinews of the Spirit. The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Verhoye, James. *The Samson Society and the Rhetoric of Authentic Christian Brotherhood*, 2015, ProQuest Dissertations and Theses.
- Wagner, Jochen. *Die Anfänge des Amtes in der Kirche: Presbyter und Episkopen in der Frühchristlichen Literatur*. Diss, TU Dortmund, 2010.
- Walby, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Walby, Sylvia. "Theorising Patriarchy." *Sociology*. Vol. 23, no. 2 (1989): s. 213–234.
- Walker, Pamela J. *Pulling the Devil's Kingdom down: The Salvation Army in Victorian Britain*. Berkeley: University of California Press, 2001.

- Ward, Graham. Recension av: "Beattie, Tina. 2006. *New Catholic Feminism: Theology and Theory*." *Theology & Sexuality*. Vol. 15, no. 2 (2009): s. 251–253.
- Ward, Graham. "Bodies: The displaced Body of Jesus Christ." Ingår i *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, Björn Krondorfer (red.), s. 96–112. London: SCM Press, 2009.
- Ward, Graham. *Cities of God*. Radical Orthodoxy Series. London: Routledge, 2000.
- Ward, Graham. "Metaphor in Bone." *Modern Theology*. Vol. 31, no. 4 (2015): s. 618–624.
- Ward, Graham. "Performing Christ: The Theological Vocation of Lay People". *Ecclesiology*. Vol. 9, no. 3 (2013): s. 323–234.
- Ward, Graham. "Theology and Masculinity." *MEN*. Vol. 7, no. 2 (1999): s. 281–286.
- Warne, Randi R. "(En)gendering Religious Studies." *Studies in Religion/Sciences Religieuses*. Vol. 27, no. 4 (1998): s. 427–436.
- Warne, Randi R. "Making the Gender-Critical Turn." I *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*, Tim Jensen och Mikael Rothstein (red.), s. 249–260. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2000.
- Warring, Anette (red.). *Køn, religion og kvinder i bevægelse: Konferencerapport fra det VI. Nordiske kvindehistorikermøde, Tisvildeleje 12–15 August 1999*. Roskilde: Roskilde Univ., 2000.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., Rev. Aufl. Johannes Winckelmann (red.). Tübingen: Mohr, 1972.
- Webster, John, Kathryn Tanner och Iain R. Torrance. *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Wejryd, Cecilia. *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003*. Stockholm: Verbum, 2005.
- Welter, Barbara. "The Cult of True Womanhood: 1820–1860." *American Quarterly*. Vol. 18, no. 2 (1966): s. 151–174.
- Werner, Yvonne Maria (red.). *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940*. Lund: Nordic Academic Press, 2008.
- Werner, Yvonne Maria. "Kvinnlig domän eller manlig maktbas? Genus, kyrka och religion under 1800- och 1900-talet." Historiska institutionen, Lunds Universitet, 2012. [Hämtad:2019-06-20]: <https://lup.lub.lu.se/search/ws/files/5554505/4091363.pdf>
- Werner, Yvonne Maria. "Recension av: Pasteur, Patrick; Art, Jan och Buerman Thomas (red.) 'Gender and Christianity in Modern Europe: Beyond the Feminization Thesis.' Leuven University Press, 2012", *Scandia*, Vol. 80 (2): 2014, s. 154–155.
- West, Candace, och Don H Zimmerman. "Doing Gender." *Gender & Society*. Vol. 1, no. 2 (1987): s. 125–151.
- Wiberg Pedersen, Else Marie. "Luther and Justification". *Dialog*. Vol. 56, no 2. (2017): s.133–139.
- Wilson, Brittany. *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts*. Diss., Princeton Theological Seminary, 2012.
- Wilson, Brittany E. *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Wingren, Gustaf och Bertil Gärtner. *SKT*. 1956, nr. 13–25. Den s.k. "Wingren-Gärtnerdebatten."
- Wingren, Gustaf. *Luthers lära om kallelsen*. 4 uppl. Skellefteå: Artos, 1993.
- Winther Jørgensen, Marianne, och Louise Phillips. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications, 2002.

- Winther Jørgensen, Marianne och Louise Phillips. *Diskursanalys som teori och metod*. Övers. Sven-Erik Torhell. Lund: Studentlitteratur, 2000.
- Wodak, Ruth och Michael Meyer. *Methods of Critical Discourse Analysis. Introducing Qualitative Methods*. London: SAGE, 2001.
- Wollter, Magda. *Annorlunda: Några tankar om kvinnligt prästämbete och andra kvinnofrågor inom kyrkan*. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1957.
- Wolzogen, Ernst von. *Das dritte Geschlecht: Roman*. Berlin: Eckstein, 1899.
- Wondra, Ellen K. *Humanity Has Been a Holy Thing: Toward a Contemporary Feminist Christology*. Lanham: University Press of America, 1994.
- Åsbrink, Eva. *Genom portar*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1959.
- Åsbrink, Eva. *Skapad till Guds avbild: Ideal och kvinnosyn i den kristna kyrkan*. Stockholm, Lund: Verbum; H. Ohlsson, 1978.

Icke tryckta källor:

Bexell, Oloph. *Om Svenska kyrkan under 1900-talet. En rapsodi kring några årtal på vägen hit*. Ett föredrag hållet vid Ansgarshelgen 2015 på S:t Ansgars stiftelse i Uppsala. [Hämtad 2019-02-09]: <http://kyrkligdokumentation.nu/bexell2.pdf>

www.blikyrkopolitiker.se [Hämtad 2017-09-10, ej tillgänglig 2019-04-16] Skrivningen kan läsas i följande artikel i *Världen idag*: <https://www.varldenidag.se/nyheter/s-kampanj-ska-motverka-hot-i-svenska-kyrkan/Bbbpjf!IsayPdIFv2dIG2I5loIaeQ/>

Hultgren, Gunnar. *Memorabilia 1940–1958*. Del C. Biskopstiden i Härnösand 1951–1958.

af Sillén, Elof. *Dagbok 295*. [Hämtad 2019-06-21]:

https://www.zenker.se/Liber/Elofs_dagbok/dagbok_1958.shtml

Sveriges dödbok 1860–2016.

Förkortningar av tidskrifter:

ATR, *Anglican Theological Review*

HPT, *Halvårskrift for Praktisk Teologi (Oslo)*

HTR, *The Harvard Theological Review*

JBL, *Journal of Biblical Literature*

JETS, *The Journal of the Evangelical Theological Society*

JFSR, *Journal of Feminist Studies in Religion*

MEN, *The Journal of Men's Studies*

NORA, *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*

NORMA, *Nordic/International Journal for Masculinity Studies*

SKT, *Svensk Kyrkotidning*

SPT, *Svensk pastoraltidskrift*

STK, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*

Personregister

A

Ahlbäck, Anders 47, 56, 65, 89, 129
Ahnlund, Nils 162, 340
Alcoff, Linda 146
Anderberg, Algot 35, 36, 37, 41, 201, 233, 234,
341, 343, 345, 346
Andersen, H. C. 148
Anderson, Janice 317
Andersson, Monica 7
Andersson, Reinhold 153, 163, 164, 220, 241,
290, 304, 305, 341, 343, 344, 345
Andrae, Tor 340
Ankar, Gustaf 22, 137, 150, 162, 211, 247, 340
Anrup, Nils Erik 340, 343
Arfwedson, Ester 141, 218, 277, 285, 286, 344,
346
Arfwidsson, Karin 141, 346
Arndt, Johann 214
Augustinus 67, 316
Aulén, Gustaf 339, 340
Axelsson, Sven Adolf 341, 343

B

Bachrach, Peter 48
Bachtin, Michail 319
von Balthasar, Hans Urs 5, 71, 77, 78, 290,
321
Baratz, Morton S. 48, 98
Barrett, Frank 97, 103
Barth, Karl 71
Baudzej, Julia 70
de Beauvoir, Simone 258
Beijer, Göran 7, 41
Benczes, Réka 83
Berger, Teresa 271
Berggren, Tobias 21
Berglund, Emil 282, 283, 339
Berndes, Jan 346
Bexell, Oloph 28, 29, 30, 322
Billing, Einar 32, 339, 340
Birgitta 101

Bjerström, Yngve 98, 340, 343, 344, 346
Björkenlid, Bertil 268
Björkquist, Manfred 31, 32, 33, 86, 88, 119,
120, 137, 138, 139, 148, 243, 244, 260, 261,
299, 339, 340
Blaschke, Olaf 1, 17, 18, 197
Block, Carl 91, 163, 200, 239, 243, 275, 339
Bohlin, Torsten 32, 33, 119, 120, 207, 208, 251,
339
Bolander, Nils 346
Bolling, Otto 32, 91, 95, 150, 163, 217, 257, 339
Borg, Annika 19, 110, 130, 257
Borgenstierna, Gert 35, 37, 112, 135, 141, 201,
203, 204, 246, 341, 343, 344, 346
Borgström, Eva 302
Bourdieu, Pierre 50, 51, 54, 59, 60, 77, 80, 201,
229, 241, 251, 276, 280
Brandby-Cöster, Margareta 250
Braude, Ann 214
Briem, Efraim 32, 91, 96, 137, 170, 208, 233,
241, 244, 340
Brilioth, Yngve 35, 339, 340
Bring, Ragnar 115, 164, 181, 182, 185, 222,
238, 246, 266, 287, 345, 346
Brohed, Ingmar 163
Brown, Callum G. 14, 98, 259, 285
Brundin, Gunnar 297, 339, 340
Brunnander, Theodor 99, 100, 127, 139, 140,
161, 232, 233, 252, 343, 345
Bråland, Axel 93, 96, 107, 141, 158, 164, 166,
183, 187, 203, 217, 218, 222, 274, 340, 342,
343, 344, 346
Bultmann, Rudolf 71
Butler, Judith 46, 66, 317
Bynum, Caroline 67
Byström, Engelbert 109, 113, 159, 163, 167,
168, 256, 270, 297, 341, 342, 343, 345

C

Capetz, Paul E. 15
Carlsson, Åsa 46
Cheng, Cliff 56, 59
Claesson, Urban 165, 208

Clark, Elizabeth A. 316, 320, 323
 Clines, David J. A. 60
 Coakley, Sarah 62, 70, 77, 78, 79, 290, 320, 321
 Connell, Raewyn 45, 47, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
 63, 64, 65, 103, 105, 205, 226, 267, 295
 Connell, Robert, se Connell, Raewyn
 Conway, Colleen M. 10, 11, 72
 Corell, Alf 117, 234, 246, 251, 341, 343, 344,
 345
 Cornwall, Susannah 70, 71, 315, 316
 Cullberg, John 34, 36, 37, 97, 124, 172, 183,
 190, 191, 193, 194, 213, 219, 222, 223, 245,
 249, 271, 279, 294, 340, 343, 344, 346

D

Dahl-Gisslar, Märta 39, 346
 Daly, Mary 67
 Danell, Gustaf Adolf 40, 93, 94, 100, 117, 123,
 124, 126, 132, 133, 139, 146, 160, 161, 186,
 187, 188, 189, 192, 193, 194, 202, 223, 231,
 234, 252, 341, 342, 345
 Danell, J. E. 39
 Danell, Sven 35, 37, 41, 222, 223, 265, 284,
 291, 341, 343, 345
 Danielsson, Karin 185, 213, 277, 280, 344, 346
 Danielsson, Werner 341, 343, 345
 David 146
 DeFranza, Megan 317
 Derrida, Jacques 49
 Dinges, Martin 45
 Douglas, Mary 1, 77, 78
 Dudink, Stefan 87

E

Edenman, Ragnar 36, 126, 158, 180, 181, 184,
 189, 343, 344
 Edlund, Conny 341, 343
 Edmar, Anna 93, 159, 160, 184, 229, 276, 277,
 344, 346
 Eidem, Erling 31, 32, 38, 287
 Eilberg-Schwartz, Howard 61, 62, 271
 Ekenstam, Claes 44, 46, 216
 Ekström, Ragnar 110, 131, 228, 289, 341, 343,
 345
 Elving, Gustaf 231, 341, 342, 343, 345
 Endrell, Hans 341, 343
 Enochsson, Ernst 263, 340

Eskilsson, Lena 11, 169
 Espenson, Jane 83

F

Fagerström, Lars 341, 343, 346
 Fahlander, Gustaf 112, 121, 122, 123, 134, 179,
 214, 269, 340, 341, 342, 343, 346
 Fairclough, Norman 44, 50, 51, 80, 198, 263
 Fauconnier, Gilles 85
 Flensburg, Wilhelm 207
 Forkman, Gunnar 125, 208, 209, 341, 343
 Foucault, Michel 50, 118, 274
 Franzén, Elis 39, 101, 132, 133, 185, 204, 280,
 285, 345
 Fridrichsen, Anton 90, 107, 108, 130, 170, 171,
 173, 199, 200, 225, 234, 257, 340
 Fries, Samuel A. 167
 Fält, Helmer 214, 245, 341, 343

G

Game, Ann 59
 Gerleman, Gillis 145, 177, 178, 179, 221, 249,
 250, 287, 288, 341, 343, 345, 346
 Giertz, Bo 5, 6, 35, 36, 37, 40, 41, 94, 97, 108,
 109, 110, 116, 117, 118, 123, 124, 126, 131,
 133, 134, 160, 165, 167, 168, 172, 174, 175,
 178, 180, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 192,
 209, 210, 212, 218, 223, 248, 249, 277, 278,
 279, 280, 282, 284, 286, 287, 341, 343, 344,
 345
 Gill, Sean 197
 Goldberg, Adel 83
 Goliat 146
 Gonzales, Michelle A. 224
 Gottzén, Lucas 47, 57, 58
 Gralén, Josef 340
 Gramsci, Antonio 50, 54, 55
 Grant, Ulysses S. 98
 Gripmark, William 134, 340, 342, 343, 346
 Gustafsson Lundberg, Johanna 20, 118, 256,
 267, 273, 296, 304
 Gustafsson, Edvin 134, 340, 342, 343
 Gustafsson, Johanna 20, 273
 Gårdfeldt, Lars 101
 Gärtner, Bertil 106, 107, 234

Göransson, Carl Ernst 25, 92, 96, 110, 134,
135, 149, 179, 184, 218, 219, 234, 235, 236,
250, 264, 291, 296, 297, 340, 342, 343, 344,
346
Göransson, Sven 182, 184, 246, 345, 346

H

Haddox, Susan 62, 63, 204, 286, 323, 324
Hagemann, Karen 87
Hall, Donald E. 9, 10
Hallén, Harald 147, 165
Hammar, Erik E:son 215
Hammar, Inger 4, 13, 14, 214, 239, 256, 257,
261, 270, 272, 293
Hammarsten, Fredrik 168
Hampson, Daphne 67
Harper, Ryan 11
Hart, Christopher 84
Hartman, Olof 210
Haser, Verena 88
Hassler, Ove 156, 157, 162, 341, 343, 345
Hassler, Åke 34, 35, 36, 37, 95, 98, 115, 127,
128, 134, 145, 156, 158, 179, 184, 189, 194,
255, 284, 290, 291, 341, 342, 343, 344, 346
Hearn, Jeff 47, 57
Hedberg, John 134, 340, 342, 343
Hedenblad, Eric 339
Hedenius, Ingemar 169, 181, 309
Hedin, Nathan 25, 150, 165, 166, 171, 207,
249, 340
Hellerström, Albert 136, 257, 298, 339
Herakleitos 197
Herlitz, Joel 340, 343, 346
Hermelin, Gunni 92, 149, 150, 275, 276, 281,
282, 286, 299, 300, 301, 339
Herrlin, Olle 176, 345
Herrström, Birgit 346
Hessler, Carl Arvid 40, 41, 121
Hidal, Sten 2
Hirdman, Yvonne 49, 50, 259, 265, 274, 292,
296, 314, 322
Hoffstedt, Bernt Arne 341, 343
Holgén, Alrik 22, 99, 106, 112, 113, 141, 154,
159, 209, 214, 229, 233, 237, 238, 255, 256,
345, 346
Hollinger, Dennis 316
Hollter, Gullvåg 57
Holmberg, Bengt 41

Holmström, Britta 344, 346
Holmström, Folke 33, 34, 39
Hooker, Alan 62
Hosea 62, 63, 76, 204, 323
Hughes, Thomas 10
Hultgren, Gunnar 27, 35, 37, 151, 194, 292,
341, 343, 344, 346
Hultman, Barbro 141, 346
Hultmark, Åke 343, 345
Humble, Nils C. 341, 343
Hylander, Ivar 7, 26, 29, 32, 33, 35, 36, 37, 39,
123, 176, 203, 236, 237, 242, 249, 265, 341,
342, 343, 345, 346
Högberg, Knut 341, 343, 345
Höglund, Anna T. 64
Högström, Georg 141, 344, 346
Höjjer, Åke 341, 343

I

Imberg, Rune 8

J

Janson, Märta 26, 289
Jansson, Birger 138, 163, 241, 275, 340
Jarlert, Anders 11, 13, 16, 30, 216
Jeanne d'Arc 100, 101, 272
Jesus 10, 11, 17, 20, 60, 61, 63, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 75, 107, 112, 129, 131, 133, 134,
152, 170, 188, 189, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 204, 208, 210, 225, 227, 231, 233, 246,
248, 253, 281, 285, 316, 317, 318, 320, 322
Johannes 72, 248
Johannisson, Karin 45, 267
Johansson, Anders 343
Johansson, Arndt 39, 141, 346
Johansson, Ella 11
Johansson, Johan Viktor 33
Johansson, Lisa 141, 186, 277, 344, 346
Johansson, Love 39
Johansson, Nils 26, 175, 176, 190, 344, 345
Johansson, Thomas 45, 55, 56, 58
Johnselius Theodoru, Cecilia 304
Johnson, Elizabeth 68
Johnson, Mark 84, 87, 88
Johnson, SueAnn 70
Johnsson, Inger 7
Jonson, Jonas 7

Jonzon, Bengt 340
 Jonzon, Israël 38, 96, 189, 342, 343, 346
 Josefson, Ruben 26, 164, 175, 181, 185, 189,
 237, 343, 345, 346
 Junker, Eva-Gun 37, 141, 160, 161, 188, 276,
 286, 341, 342, 343, 344, 346
 Jönsson, Hilding Julius 341, 343
 Jörnstedt, Arne 344, 346

K

Kafka, Franz 87, 255
 Kahlström, Reinhold 346
 Kanter, Rosabeth Moss 275
 Karlsson, Olof Emil 134, 340, 342, 343, 346
 Karlström, Nils 96, 154, 187, 258, 341, 342,
 343, 344
 Kimmel, Michael S. 1, 10, 53, 57, 64, 102
 Kingsley, Charles 10, 11
 Klason, Gustav 346
 Kloo, Adolf 135
 Klum, Arthur 343
 Kristus 4, 17, 43, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77,
 79, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 131, 132,
 133, 135, 152, 154, 168, 179, 203, 204, 208,
 210, 220, 228, 234, 235, 236, 237, 238, 243,
 246, 281, 282, 284, 289, 290, 311, 318, 320,
 321, 322, 323, 324
 Krondorfer, Björn 61
 Kuefler, Mathew 205, 211, 212, 317, 318
 Kuhn, Thomas 17
 Käärik, Uno 159
 Kövecses, Zoltán 83, 85

L

Laclau, Ernesto 82
 Lagerberg, Gunnar 134, 141, 340, 342, 343,
 346
 Lagerlöf Nilsson, Ulrika 8
 Lagerlöf, Selma 145
 Lagerström, Herbert 343, 346
 Lakoff, George 83, 84, 87, 88, 230
 Lampers, Sven 25, 26, 109, 127, 128, 131, 141,
 164, 180, 185, 188, 194, 214, 231, 242, 243,
 252, 264, 284, 289, 341, 343, 345
 Laqueur, Thomas 13
 Lee, Robert E. 98
 van Leeuwen, Theo 80, 81, 180, 200, 274, 281

Lidman-Frostenson, Ulla 344, 346
 Lieberg, Hellmut 72, 73, 74, 243
 Liedman, Sven-Erik 319
 Liliequist, Jonas 11, 64, 273
 Lillieroth, Hilding 93, 104, 105, 202, 226, 227,
 242, 256, 270, 271, 272, 284, 290, 303, 341,
 343, 345
 Lindell, Ingvar 92, 96, 108, 113, 114, 116, 120,
 121, 122, 124, 177, 188, 249, 264, 340
 Linder, Sven 340
 Lindgren, Gerd 46, 47
 Lindgren, Mereth 7
 Lindquist, David 343, 346
 Lindroth, Hjalmar 22, 126, 127, 130, 173, 174,
 175, 184, 187, 234, 235, 236, 287, 295, 296,
 341, 343, 344, 345
 Lindstedt Cronberg, Marie 16
 Lindström, Valter 344, 346
 Linnell, Gunnar 340, 343, 346
 Lipman-Blumen, Jean 46
 Ljung, Erik W. 218, 339
 Ljungbeck, Axel 38, 134, 141, 185, 186, 194,
 340, 342, 343, 346
 Ljungberg, Helge 5, 34, 35, 37, 97, 108, 114,
 135, 181, 233, 341, 343, 345, 346
 Ljunggren, Gustaf 339, 340
 Luhmann, Niklas 48
 Lukas 63, 202, 318
 Lukes, Steven 49, 118
 Lundh, Herbert 139, 340, 342, 343, 346
 Lundh, Theodor 231, 250, 303, 342, 343
 Lundin, Johan A. 87
 Lundqvist, Ragnar 134, 183, 185, 212, 250,
 341, 342, 343
 Lundström, Gösta 35, 37, 41, 341, 343, 345
 Lundström, Karl Valfrid 217
 Luther, Martin 15, 72, 73, 74, 76, 100, 110,
 112, 131, 133, 175, 180, 202, 204, 214, 221,
 230, 231, 240, 241, 243, 244, 245, 262, 285
 Lutteman, Ester 32, 39, 41, 90, 92, 244, 257,
 261, 262, 275, 299, 339, 340
 Lysander, Albert 25, 91, 171, 230, 244, 339,
 340
 Länne, David C:son 343, 346
 Löfgren, Herman 141, 346
 Löwenström, Bo 341, 343, 345

M

Malmeström, Elis 35, 37, 41, 89, 92, 96, 98, 99,
101, 110, 115, 116, 117, 133, 151, 152, 153,
171, 172, 173, 192, 201, 202, 204, 288, 341,
343, 345
Malmström, Karl Einar 343
Mannheim, Karl 295
Marelius, J. 39
Maria 133
Mathiesen, Thomas 51, 52, 121, 141, 236, 297
Matteus 61, 66, 296, 317, 318, 323
Maurits, Alexander 9, 18, 19, 207
Mead, Margareth 321
Melanchthon, Philipp 15, 178
Mellström, Ulf 47, 293
Meurling, Erik 103, 117, 136, 148, 149, 150,
161, 162, 164, 165, 166, 206, 207, 211, 212,
218, 239, 240, 242, 244, 260, 261, 281, 298,
299, 313, 339
Meyer, Michael 50
Mirjam 204
Montserrat, Dominic 72
Moses 204
Mosse, George L. 9, 57, 87, 198, 205, 216, 295
Mouffe, Chantal 82
Moxnes, Halvor 61, 66, 67, 317, 318, 323

N

Nestor, Hjalmar 39, 96, 99, 107, 134, 141, 340,
341, 342, 343, 344, 346
Neyrey, Jerome 61, 214, 257
Nikolajeva, Maria 319
Nilsson, Albert 134, 342, 343, 344, 346
Nilsson, Bo 285
Nilsson, Gunnar 104, 183, 186, 187, 188, 189,
242, 245, 269, 280, 341, 343
Nilsson, John 154, 210, 341, 342, 343
Nohrborg, Anders 214
Nordberg, Marie 47, 54
Nordlund, Gottfrid 346
Nordström, Marianne 7
Nygren, Anders 22, 27, 29, 32, 34, 35, 37, 41,
97, 98, 99, 108, 109, 125, 126, 157, 172, 173,
179, 226, 228, 230, 231, 232, 235, 236, 237,
242, 251, 266, 287, 292, 293, 294, 295, 296,
297, 307, 315, 340, 341, 342, 343, 344, 345
Nygren, Josef 152, 155, 252, 344, 345

Nystedt, Olle 96, 134, 141, 156, 192, 193, 221,
245, 246, 281, 341, 342, 343, 344, 346

O

Odenberg, Christina 7
Ohlsson, Håkan 91, 139, 298, 340
Oljelund, Stefan 95, 110, 111, 114, 117, 140,
141, 221, 222, 266, 276, 341, 343, 346
Ollilainen, Anssi 248
Olsson, Ernst se Staxäng
Olsson, Herbert 100, 102, 104, 184, 219, 225,
256, 267, 271, 272, 273, 342, 343
Olsson, Osvald 153, 154, 163, 164, 341, 342,
343
Ottemo, Andreas 58
Ottow, Katharina 101

P

Paechter, Carrie 58
Pahlmblad, Christer 27, 28, 29, 125
Parsons, Talcott 48
Pasture, Patrick 120, 205
Paulsen, Roland 52, 129
Paulus 17, 26, 63, 107, 108, 109, 110, 112, 116,
133, 170, 172, 179, 180, 181, 188, 192, 195,
203, 204, 228, 233, 240, 241, 242, 245, 264,
276, 285, 289, 291, 323
Persenius, Ragnar 7, 187
Persson, Ivar 22, 34, 120, 121, 122, 123, 176,
177, 178, 180, 193, 250, 340, 341, 342, 343,
344, 346
Persson, Per Erik 74, 75, 76, 77, 234, 235, 236
Petersson, Kjell 7
Petrén, Erik 41
Pettersson, Gustaf 346
Pffannenstill, Magnus 167
Pius XI 238
Pleijel, Hilding 15, 113, 341, 343
Pontius Pilatus 135
Prawitz, Gunnar 39, 341, 343
Prestjan, Anna 19, 207, 215, 217, 260
Pringle, Rosemary 59
Putney, Clifford 10

Q

Qvarnström, Allan 341, 343

R

Radford Ruether, Rosemary 68, 224
Rappe, Nils 128, 340, 343, 344, 346
Redin, Jan 41
Reicke, Bo 77, 106, 107, 109, 236, 237
Renman, Alex 340, 341, 343, 346
Ricoeur, Paul 295
Rimbaud, Arthur 43
Ringius, Henrik 268
Ringsjö, Sigfrid 39, 134, 340, 342, 343
Rodhe, Edvard 33, 34, 91, 137, 208, 247, 257,
260, 283, 298, 300, 301, 302, 303, 339, 340
Ronnebäck, Anna 115, 141, 165, 186, 213, 222,
265, 277, 278, 282, 286, 344, 346
Ronner, Gösta 340, 343, 346
Rosendal, Gunnar 7, 166, 214, 218
Rosenius, Carl Olof 168
Rubbestad, Axel 121, 123, 151, 158, 173, 288,
289, 341, 342, 343
Rundblom, Oscar 39, 342, 343, 345, 346
Rundgren, Viktor 233, 234
Runestam, Arvid 244, 263, 298, 302, 340

S

Sakarias 63
Sandahl, Dag 6, 7, 17, 21, 34, 37, 176, 190, 232,
283, 292
Sandström, Pontus 339
Schartau, Henric 214
Schöldtz, Lauritz 36, 135, 223, 237, 242, 246,
341, 343, 345, 346
Shapiro, Ian 54
Sigurdson, Ola 45, 65, 74, 322
af Sillén, Elof 281, 289, 342, 343, 345, 346
Sillén, Erik 341, 342, 343
Simonsson, Tord 16, 17, 146, 155, 156, 160,
277
Sjöberg, Erik 174
Sjögren, Per-Olof 38
Solén, Sven 99, 194, 248, 266, 341, 343, 345,
346
Sparrlöf, Göran 10
Spångberg, Edvard 344, 346
Staxäng (Olsson), Ernst 25, 31, 40, 88, 95, 102,
107, 121, 122, 123, 126, 130, 132, 134, 135,
151, 157, 163, 179, 180, 183, 194, 218, 219,
241, 341, 342, 343, 345

Stefanowitsch, Anatol 83
Stendahl, Ivar 183, 341, 343
Stendahl, Krister 174
Stoller, Robert 45
Strandberg, Carl 37
Sundberg, Alfred 340, 343, 346
Svanlund, Jan 82, 85
Svenaesus, Sven 136, 263, 297, 339
Svenningsson, Sven 134, 135, 165, 185, 202,
203, 229, 233, 237, 238, 245, 246, 340, 341,
342, 343, 345, 346
Svensson, Axel B. 39, 93, 95, 101, 105, 113,
118, 131, 140, 141, 157, 173, 184, 188, 195,
222, 242, 289, 305, 341, 342, 343, 344, 345
Svensson, Einar 24, 134, 141, 157, 187, 193,
342, 343, 344, 346
Svensson, Gunnar 134, 340, 342, 343
Svensson, Hjalmar 343, 345
Svenungsson, David 156, 157, 162, 341, 342,
343, 345
Svenungsson, Henrik 7
Söderblom, Nathan 101, 167
Södling, Maria 20, 95, 147, 210, 211, 219, 273,
282, 286, 287, 292, 304

T

Theander, Eric 343
Thomasson, Olof 341, 343
Thore, Anders 97, 102, 135, 155, 158, 183, 194,
209, 228, 284, 290, 344, 345
Thurén, Britt-Marie 82
Thölén, Carl 90, 91, 107, 136, 137, 148, 149,
163, 201, 220, 225, 230, 240, 244, 262, 263,
264, 268, 269, 272, 279, 281, 287, 339
Tjeder, David 12, 13, 14, 47, 58, 169, 216, 217,
280, 293
Tomas av Aquino 67
Tornbjer, Charlotte 293, 295, 304
Tosh, John 56, 224, 226, 259
Troeltsch, Ernst 113
Turén, Sven 39, 134, 342, 343, 345, 346

U

Uddenberg, Erik 339

V,W

Verhoye, James	11
Victoria, drottning	13
Walby, Sylvia	53
Waller, Lars	340, 343, 346
Ward, Graham	66, 68, 69, 70, 71, 240, 322, 323
Weber, Max	48
Welter, Barbara	259
Wilson, Brittany E.	63
Wingren, Gustaf	234
Wodak, Ruth	50
Wohlfart, Anna	37, 39, 117, 151, 214, 276, 288, 297, 303, 304, 341, 343

Wollter, Magda	269
Wondra, Ellen	67
Wrede, Gösta	7

Y

Ysander, Torsten	27, 35, 220, 221, 264, 271, 279, 300, 301, 302, 339, 343, 345
------------------	------------------------------------------------------------------

Å

Åsbrink, Eva	4, 293
--------------	--------



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Avhandlingar framlagda vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion,
Göteborgs universitet

(Dissertations defended at the Department of Literature, History of Ideas, and Religion,
University of Gothenburg)

1. Susanne Dodillet: *Är sex arbete? Svensk och tysk prostitutionspolitik sedan 1970-talet.* (Disp. 21/2 2009).
2. Rangnar Nilsson: *God vetenskap – hur forskares vetenskapsuppfattningar uttryckta i sakkunnigutlåtanden förändras i tre skilda discipliner.* (Disp. 6/3 2009).
3. Tobias Hägerland: *Jesus and the Forgiveness of Sins. An Aspect of His Prophetic Mission.* (Disp. 20/3 2009).
4. Per Widén: *Från kungligt galleri till nationellt museum. Aktörer, praktik och argument i svensk konstmuseal diskurs ca 1814–1845.* (Disp. 28/3 2009).
5. Christian Mehrstam: *Textteori för läsforskare.* (Disp. 29/5 2009).
6. Christian Lenemark: *Sanna lögner. Carina Rydberg, Stig Larsson och författarens medialisering.* (Disp. 9/10 2009).
7. Cecilia Pettersson: *Märkt av det förflutna? Minnesproblematik och minnesestetik i den svenska 1990-talsromanen.* (Disp. 27/11 2009).
8. Ferdinando Sardella: *Bkaktisiddhanta Sarasvati. The Context and Significance of a Modern Hindu Personalist.* (Disp. 6/2 2010).
9. Kristina Hermansson: *Ett rum för sig. Subjektsframställning vid 1900-talets slut: Ninni Holmqvist, Hanne Ørstavik, Jon Fosse, Magnus Dahlström och Kirsten Hammann.* (Disp. 20/5 2010).
10. Gunnar Samuelsson: *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background of the New Testament Terminology of Crucifixion.* (Disp. 21/5 2010).
11. Johan Alfredsson: *”Tro mig på min ort” – ööversättligheten som tematiskt komplex i Bengt Emil Johnsons poesi 1973–1982* (Disp. 28/5 2010).
12. Nils Olsson: *Konsten att sätta texter i verket. Gertrude Stein, Arne Sand och litteraturens (o)befintliga specificitet.* (Disp. 4/6 2010).

13. Erik Alvstad: *Reading the Dream Text. A Nexus between Dreams and Texts in the Rabbinic Literature of Late Antiquity*. (Disp. 5/6 2010).
14. Georg Walser: *Jeremiah: A Translation and Commentary on Jeremiah in Codex Vaticanus*. (Disp. 8/6 2010).
15. Marie Fahlén: *Jesusbilden i samtiden. Ungdomars receptioner av nio samtida Kristusbilder*. (Disp. 23/10 2010).
16. Viktor Aldrin: *Prayer in Peasant Communities. Ideals and Practices of Prayer in the Late Medieval Ecclesiastical Province of Uppsala, Sweden*. (Disp. 11/11 2010).
17. Stina Otterberg: *Klädd i sitt språk. Kritikern Olof Lagercrantz*. (Disp. 12/11 2010).
18. Daniel Enstedt: *Detta är min kropp. Kristen tro, sexualitet och samlevnad*. (Disp. 29/1 2011).
19. Michael Tengberg: *Samtalets möjligheter. Om litteratursamtal och litteraturreception i skolan*. (Disp. 11/3 2011).
20. Eva Wahlström: *Fria flickor före Pippi. Ester Blenda Nordström och Karin Michaëlis: Astrid Lindgrens föregångare*. (Disp. 27/5 2011).
21. Rikard Wingård: *Att sluta från början. Tidigmodern läsning och folkbokens receptionestetik*. (Disp. 31/5 2011).
22. Andrej Slavik: *X. Tre etyder över ett tema av Iannis Xenakis (1922–2011). (1) Avhandling. – (2) Exposition, noter, bibliografi*. (Disp. 14/10 2011).
23. Hans Leander: *Discourses of Empire: The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective*. (Disp. 9/12 2011).
24. Helena Dahlberg: *Vikten av kropp. Frågan om kött och människa i Maurice Merleau-Pontys *Le visible et l'invisible**. (Disp. 16/12 2011).
25. Anna Tessmann: *The Good Faith: A Fourfold Construction of Zoroastrianism in Russia*. (Disp. 16/5 2012).
26. Rosmari Lillas: *Hendiadys in the Hebrew Bible. An Investigation of the Applications of the Term*. (Disp. 1/6 2012).
27. Mattias Bäckström: *Hjärtats härdar – folkliv, folkmuseer och minnesmärken i Skandinavien, 1808–1907*. (Disp. 2/6 2012).
28. Sigrid Schottenius Cullhed: *Proba the Prophet. Studies in the Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. (Disp. 30/11 2012).
29. Wilhelm Kardemark: *När livet tar rätt form. Om människosyn i svenska hälsotidskrifter 1910–13 och 2009*. (Disp. 18/1 2013).

30. Jessica Moberg: *Piety, Intimacy and Mobility: A Case Study of Charismatic Christianity in Present-Day Stockholm*. (Disp. 15/2 2013).
31. Julia Nordblad: *Jämlikhetens villkor: Demos, imperium och pedagogik i Bretagne, Tunisien, Tornedalen och Lappmarken, 1880–1925*. (Disp. 26/4 2013).
32. Anne Ross Solberg: *The Mahdi Wears Armani: An Analysis of the Harun Yahya Enterprise*. (Disp. 13/6 2013).
33. Simon Sorgenfrei: *American Dervish: Making Mevlevism in the United States of America*. (Disp. 7/6 2013).
34. Cecilia Carlander: *Les Figures féminines de la Décadence et leurs implications esthétiques dans quelques romans français et suédois*. (Disp. 19/9 2013).
35. Tilda Maria Forselius: *God dag, min läsare! Bland berättare, brevskrivare, boktryckare och andra bidragsgivare i tidig svensk veckopress 1730–1773*. (Disp. 1/11 2013).
36. Hans Geir Aasmundsen: *Pentecostalism, Globalisation and Society in Contemporary Argentina*. (Disp. 10/1 2014).
37. Carina Agnesdotter: *Dikt i rörelse. Ingrid Sjöstrand och poesins retorik i kvinnornas fredsrörelse 1979–1982*. (Disp. 28/2 2014).
38. Robert Azar: *Förnuftets auktoritet. Upplysning och legitimitet hos La Motte, Thorild och Kundera*. (Disp. 9/5 2014).
39. Henrik Otterberg: *Alma natura, ars severa. Expanses & Limits of Craft in Henry David Thoreau*. (Disp. 21/11 2014).
40. Hjalmar Falk: *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*. (Disp. 12/12 2014).
41. Ann af Burén: *Living Simultaneity: On Religion among Semi-Secular Swedes*. (Disp. 23/4 2015).
42. Karolina Enquist Källgren: *Subjectivity from exile: place and sign in the works of María Zambrano*. (Disp. 22/5 2015).
43. Christoffer Dahl: *Litteraturstudiets legitimeringar: analys av skrift och bild i fem läromedel i svenska för gymnasieskolan*. (Disp. 30/10 2015).
44. Karin Kittelmann Flensner: *Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden*. (Disp. 11/12 2015).
45. Jørgen Thaarup: *Kristendommens Morgenstjerne. Konvergerende teologiske træk med baggrund i østlig tradition hos John Wesley og NFS Grundtvig*. (Disp. 15/1 2016).
46. Katrin Lilja Waltå: *”Äger du en skruvmejsel?” Litteraturstudiets roll i läromedel för gymnasiets yrkesinriktade program under Lpf 94 och Gy 2011*. (Disp. 30/9 2016).

47. Christian Giudice: *Occultism and Traditionalism: Arturo Reghini and the Anti-Modern Reaction in early Twentieth-Century Italy*. (Disp. 28/10 2016).
48. Anton Jansson: *Revolution and Revelation: Theology in the Political Thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling, and Karl Theodor Welcker*. (Disp. 13/1 2017).
49. Peter Carlsson: *Teologi som kritik. Graham Ward och den postsekulära hermeneutiken* (Disp. 15/9 2017).
50. Patrik Möller: *Hemligheternas värld: Bror Gadelius och psykiatrins genombrott i det tidiga 1900-talets Sverige* (Disp. 17/11 2017).
51. Anders Pedersson: *En fängslade vetenskap?: Kriminologi i Sverige, 1885–1965* (Disp. 24/11 2017).
52. Johan Gardfors: *Åke Hodell. Art and Writing in the Neo-Avant-Garde* (Disp. 8/12 2017).
53. Mårten Björk: *Life Outside Life: The Politics of Immortality, 1914–1945* (Disp 7/9 2018).
54. Giulia Giubergia: *The making of martyrs. Uprising, Cultural Sacralization, and Death in Downtown Cairo after 2011* (Disp 9/11 2018).
55. Lisa Schmidt: *Radera – tippex, tusch, tråd och andra poetiska tekniker* (Disp. 30/11 2018).
56. Tomas Wedin: *The Aporia of Equality: A Historico-Political Approach to Swedish Educational Politics 1946–2000* (Disp. 7/12 2018).
57. Sanja Nilsson: *Performing Perfectly. Presentations of Childhood in Knutby Filadelfia Before and After the Dissolution of the Congregation* (Disp. 22/3 2019).
58. Johanna Andersson: *Den nödvändiga manligheten. Om maskulinitet som soteriologisk signifikant i den svenska debatten om prästämbete och kön*. (Disp. 13/9 2019).