

Historiska studier: skrifter från Umeå universitet 6

SÅSOM EN SLÖJA

Den kristna slöjan i svensk kontext

Elisabeth Hallgren Sjöberg



Doktorsavhandling
Institutionen för idé- och samhällsstudier
Umeå universitet
Umeå 2014

Historiska studier: skrifter från Umeå universitet 6

© Elisabeth Hallgren Sjöberg

ISBN: 978-91-7459-780-6

Omslag: Sonja Nordström

Omslagsbild: Ung kvinna i sockendräkt med huvudduk. Nordiska museets bildförmedling.

Elektronisk version tillgänglig på <http://umu.diva-portal.org/>

Tryck: Print och media, Umeå universitet Umeå, 2014

Elisabeth Hallgren Sjöberg: Såsom en slöja: Den kristna slöjan i en svensk kontext (As a veil: The Christian veil in a Swedish context)

Swedish text with an English summary

Department of Historical, Philosophical and Religious Studies, Umeå University, Sweden

Umeå, 2014, monograph, 142 pages

ISBN: 978-91-7459-780-6

ABSTRACT

This study takes its point of departure in the tradition of Christian women covering their hair for religious and cultural reasons, hereafter called veiling. The aim has been to investigate what ideas were projected onto the veil in Sweden during the 19th and 20th centuries, as well as when and how the tradition of veiling disappeared among most Christian Swedes. My definition of what constitutes a veil has little to do with the form of the head covering. If an item is used in the mean of covering women's hair for religious or cultural, rather than practical reasons, then it is considered to be a veil.

In his first letter to the assembly of Corinth (1 Cor. 11), the Apostle Paul advocates a veil as a sign of women's subordination. He also states that women's hair is a sign of honour and to have it cut would be a disgrace. In 19th century Sweden, it was tradition among the rural populations for women to have long hair, covered indoors as well as outdoors. The sources show that people were aware of the words in 1 Cor. 11 about female subordination and the veil as a sign thereof. Women's hair became the means for an individual's inner body to show its virtues via the outer, physical body.

In the mid-1920s it became popular for young women to cut their hair short. By accentuating how the world had changed, short hair became a symbol of modernity. Within a decade short hair for young women became the norm all over the country. There were no significant protests of this from the Swedish Church, though free-churches with a more fundamentalist understanding of the Bible remained disapproving. As the century progressed women gradually appeared bare-headed in church. Paul's words about subordination became considered as an Oriental influence rather than a divine command. By projecting the inequalities of the sexes as an ancient Oriental idea, the western society's identity as modern and democratic could be asserted. Essentially, everyone agreed that Swedish Christian women were not veiled, nor ever had been, nor should be. Hence the tradition of veiling disappeared in the Swedish Church without much notice.

In the more fundamentalist Swedish Pentecostal movement the hair itself began to carry the religious symbolism otherwise given to the veil. In this manner, the hair had indeed become like a veil, as Paul had written. Renouncing long hair was in the end a renunciation of Paul's words and the hierarchical system assigned by God. Nevertheless, short hair for women eventually became accepted within the Swedish Pentecostal movement as well.

Keywords: History of science and ideas, veil, Christianity, religion, Pentecostal movement, Church of Sweden, gender, women's liberation, Orientalism, Swedish culture, ethnology.

FÖRORD

Att skriva en doktorsavhandling kan liknas vid att utan förvarning plumsa ned mitt ute i havet med uppmaningen ”simma iland nu”. Något land syns inte till, vågorna slår över en från alla håll och man har fullt upp med att trampa vatten – att simma är inte ens att tänka på. Lyckligtvis är man inte ensam. Under de år som detta avhandlingsskrivande har pågått finns det många personer som förtjänar stort tack!

Först och främst gäller det mina handledare Mohammad Fazlhashemi och Åsa Andersson, som likt lysande fyrar har gett stadig vägledning. Mohammad har varit generös med råd och boktips, diskuterat mina texter, snabbt svarat på desperat e-post även utöver arbetstid och oändligt tålmodigt uppmuntrat mig att tänka till ännu ett varv i frågor jag själv trots varit uttömda. Även Åsas insatser har varit ovärderliga, inte minst hennes konkreta förslag på förbättringar av mina texter.

Tack till alla deltagare vid institutionens högre seminarium i historia och idéhistoria som har gett värdefulla kommentarer under årens lopp. Ett extra stort tack skall riktas till Hanna Stenström för inspiration, boktips och goda råd på det religionsvetenskapliga området, samt kritik som varit så pedagogiskt upplagd att den enbart känts som uppmuntran. Thomas Girmalm ska också ha särskilt tack för inspirerande samtal och värdefulla synpunkter ur ett religionsvetenskapligt perspektiv. Tack även till Jonas Liljeqvist, Kerstin Thörn, Isabelle Rönqvist, Lena Eskilsson och Bosse Sundin för engagemang och viktig återkoppling.

Även seminariekulturen vid GRSL i Paris har bidragit till denna avhandling. Tack till professor Willaime som tog emot mig och till Svensk-franska Stiftelsen vars generösa stipendium möjliggjorde ett halvårs vistelse där. Ett bidrag från Helge Ax:son Johnssons stiftelse gav mig möjligheten att på ett tidigt stadium presentera min forskning vid en internationell konferens och få värdefulla synpunkter och råd från forskare inom olika ämnesområden, inte minst etnologi. Vad gäller etnologiska begrepp har jag även haft hjälp av Kurt Lennart Genrup och Alf Arvidsson, stort tack till er. Tack även till Ralph Wilson och Caroline Boucher som har granskat min engelska respektive franska. Jag är också mycket tacksam för Ingela Valfridssons hjälp med översättning av tyska, ett språk jag inte behärskar. Alla kvarstående felaktigheter vid översättning från någotdera språk beror helt och hållet på mig.

I det sena skedet av avhandlingsarbetet ställde doktorandkollegor (tillika vänner) och familj upp för den så oerhört viktiga korrekturläsningen. Beatrice Sjöström, Fredrik Holmqvist, Ina Lindblom, Olivia Ekman, Torbjörn Hallgren och Åsa Ohlsson, jag kan aldrig tacka er nog! Ett särskilt tack skall även riktas till Robert Eckeryd som löpande under arbetets gång bidragit med textgranskning, relevant historisk information och uppslag till källor. Extra tack även till Stina Karlgren som alltid funnits där både med akademisk expertis och som bollplank, i synnerhet när frustrationen har visat sitt fula ansikte. Många, många fler kollegor tillika vänner har varit viktiga under dessa år, gett relevanta boktips, granskat texter inför seminarier, tipsat om hjälpmedel såsom skannerpenna och zotero, hjälpt till med flyttstädning, lånat ut lägenheter och inte minst peppat, stöttat och gett mig kraft att fortsätta var gång allt börjat kännas övermäktigt. Förutom de ovan nämnda skall stort tack även riktas till Per-Olof Grönberg, AnnaSara Hammar,

Linn Holmberg, Tomas Karlsson, Petter Bergner, David Sjögren, Jakob Stridsman, Janina Priebe och Glenn Sandström. Jag uppskattar även alla övriga deltagare, ingen nämnd men ingen glömd, vid otaliga luncher, post-seminarier, after-work och högst obligatoriska fika-pauser, dessa livsnödvändiga vattenhål i tillvaron. Våra samtal vid dessa tillfällen har betytt mer för mig än ni tror. Varje vänligt ord, varje glimt av intresse, ja ibland faktiskt till och med hetsiga debatter, har varit positiva bidrag för min trivsel under mina år vid Umeå universitet.

Det finns även många människor utanför det akademiska vars stöd har betytt mycket för mig under dessa år. Tack till Malin Agardh, alla i "gymnasie-gänget" och övriga vänner, ni vet vilka ni är, för att ni påminner mig om att akademien bara är en liten, liten del av en mycket stor värld, och att "fritid" är något helt annat än tid då man är för trött för att arbeta.

Jag vill också rikta ett särskilt tack till mina föräldrar, Gunnar och Birgit Hallgren, som under hela mitt liv har trott på mig, uppmuntrat mina studier och på alla tänkbara sätt stöttat mig. Jag skulle aldrig vara där jag är nu om det inte vore för er.

Slutligen, sist i raden av omnämmanden men främst bland vänner, kollegor och familj, min egen Erik S. Det finns inte ord att uttrycka vad du har betytt för mig under dessa år. Det bästa med hela doktorandtiden är att jag träffade dig.

San Francisco, den 22 november 2013.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

ABSTRACT	i
FÖRORD	ii
INNEHÅLL	iii
KAPITEL ETT	
INLEDNING	9
Definition av begreppet slöja	9
Syfte och frågeställningar	11
Avgränsningar	12
Tidigare forskning	13
Om materialet	19
Teori	24
Avhandlingens disposition	29
KAPITEL TVÅ	
HISTORIK ÖVER KRISTET SLÖJBRUK	30
Antiken	30
Medeltiden, renässansen och reformationen	35
Den svenska allmogen	37
KAPITEL TRE	
SEDERNA I PRAKTIK OCH FOLKMINNE	40
Håret	40
Jungfrudom, okyskhet och bestraffning genom håret	43
Det värdefulla håret; heder och prydnad	47
Huvudbonad och civilstånd under 1800-talets förra hälft	50
1860-talet	54
Från bygdedräkt till schalet.	58
Hattider	59
Sammanfattning och slutdiskussion	63
KAPITEL FYRA	
DEN TEOLOGISKA SYNEN UNDER FÖRRA DELEN AV 1900-TALET.	66
Kampen för kvinnors rätt till prästämbetet, första årtiondena	66
Kvinnokamp och liberalteologi	68

Kampen för kvinnors rätt till prästämbetet, 1919-1923	
Kommittéer och lagändringsförslag	70
Förnuft och känsla	71
Kampen för kvinnors rätt till prästämbetet, 1923-44	73
Paulus som gudomligt språkrör	76
Paulus som representant för ett patriarkaliskt synsätt	80
Kristendomen som mysteriekult	83
Kampen för kvinnors rätt till prästämbetet, 1951-60	86
Analyserande diskussion	89
Sammanfattning	90
KAPITEL FEM	
UTVECKLINGEN UNDER 1900-TALET	93
Nya tider, nya rättigheter	93
Det chockerande nya hårmodet	95
Pingströrelsens diskussion	99
Gustavssons tolkning av 1 Kor. 11: Synd och skam	105
Utvecklingen inom katolska kyrkan – en jämförelse	109
Resultatet av diskussionerna, epilog	112
Sammanfattning och slutanalys	115
KAPITEL SEX	
SAMMANFATTANDE SLUTDISKUSSION	118
Sammanfattning	118
Synen på slöjan	122
Nunnedoket – en jämförelse	124
Synen på håret	125
Avslutning	127
KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING	129
BILAGA ETT	136
BILAGATVÅ	137
SUMMARY	138

INLEDNING

Under de senaste decennierna har den muslimska slöjan varit föremål för samhällsdebatter i Sverige och andra europeiska länder. Mindre uppmärksammat är att det finns en slöjtradition även inom kristendomen. I första Korintierbrevet 11:3-16 påbjuder Paulus kvinnorna att inte be eller profetera med huvudet bart samt att kvinnor ska ha långt hår, eftersom håret "är henne givet såsom slöja".¹ Då det är något kryptiskt skrivet tolkas det idag av många kristna som att håret i sig är en slöja, men faktum är att orden under mycket lång tid tolkats som att kvinnorna skulle dölja håret, vilket också efterlevdes.

Det är väl känt att kvinnorna under antiken dolde håret, likaså under medeltiden. I svenska språket kallas huvudbonaderna dock sällan för slöjor, utan dok eller huvudduk. Men vad är egentligen skillnaden?

Definition av begrepp

En slöjas funktion är huvudsakligen att dölja något. Rent språkligt används det i uttryck som att "dra en glömskans slöja" över något, att "dimslöjorna lättar" då sikten klarnar eller att något "avslöjas" då sanningen uppenbaras. Muslimska kvinnors slöjor döljer håret och i somliga fall även ansiktet. En slöja kan också vara prydsam, exempelvis genom att vara gjord av vackert tyg, men prydnaden är en sekundär funktion. Primärt är slöjan till för att dölja något.

Som jag ser begreppet slöja bör det därför inte vara bundet till form, vilket annars ofta är fallet. En slöja anses vanligen vara ett tygstycke som sveps om huvudhår eller ansikte, likväl räknas inte alla tygstycken som döljer håret som slöjor. Exempelvis är en skånsk klut i grunden ett enkelt tygstycke som har stärkts och formats till en hög huvudbonad. Den ses vanligtvis inte som en slöja, trots att håret traditionellt inte skulle synas. En schalet kan ha funktionen av en slöja, men brukar endast ses som en sådan om den är svept om en *muslimsk* kvinnas hår. I detta arbete kommer jag att betrakta alla kvinnliga huvudbonader som bärs i avsikt att *dölja håret av religiösa och kulturella skäl* som en del av den kristna slöjtraditionen, och därmed en slöja. Anledningen till att jag inte definierar slöjan som en enbart religiös huvudbonad är att den inom den kristna världen under lång tid kunde markera antingen religiös fromhet *eller* civilstånd, och vid somliga tillfällen fyllde båda dessa funktioner, vilket kommer att diskuteras vidare längre fram. Jag vill här poängtera att med min definition av begreppet "slöja" spelar det ingen roll om huvudbonaden är benämnd dok, klut, hätta, mössa, schalet eller hatt, inte heller vilken form den har, vilket material den är gjord av eller om den endast täcker en liten del av håret. Det viktiga är huvudbonadens *funktion*. Om den endast bärs för att skydda personen från kyla, regn, sol, vind och liknande eller att hålla håret på plats under arbetet är den inte att betraktas som en slöja. Men om huvudbonaden primärt bärs för att dölja håret av religiösa och kulturella skäl, och eventuella praktiska fördelar är sekundära, då är det en form av slöja och kommer att räknas som sådan i föreliggande arbete.

Det kan förefalla märkligt att jag har valt att bortse från huvudbonadernas form när det gäller vad som ingår i begreppet slöja, då en hatt eller hätta inte bär några visuella likheter med de plagg som i vanliga fall åsyftas med ordet "slöja". Det kan tyckas mer logiskt att benämna exempelvis moderna hattar som bärs i kyrkan av religiösa skäl för "slöjsubstitut". Ett sådant språkbruk kan emellertid bidra till att osynliggöra just det

¹ Se bilaga ett.

jag försöker synliggöra, nämligen att bruk av slöja – så som jag har definierat begreppet ovan – inom kristendomen har varit en levande tradition i modern tid, inte bara under antiken eller medeltiden. Ordet ”slöjsubstitut” syftar till något som brukas *istället* för en slöja, det vill säga det är i sig självt *inte* en slöja. Då uppkommer återigen frågan ”vad är en slöja”. Genom att definiera huvudbonaden efter dess ändamål snarare än dess form ges en möjlighet att språkligt synliggöra traditionen att dölja håret av religiösa och kulturella skäl. Av den anledningen kommer även hattar att omfattas av begreppet ”slöja” om de har använts enligt definitionen ovan.

De religiösa och kulturella orsakerna för att bära slöja kunde som nyss påpekats dock skifta, då slöjan symboliserat olika saker i olika sammanhang. Det är väl känt att förekomsten av slöja eller blottat hår under antiken och medeltiden signalerade kvinnans civilstånd: om hon var jungfru kunde hon vara barhuvad, men var hon gift dolde hon sitt hår. Men när gifta såväl som ogifta kvinnor dolde sitt hår i kyrkan var det en symbol för religiös fromhet, man följde Bibelns ord. För de kvinnor som valde att gå i kloster symboliserade nunnedoket både religiös fromhet och social status. I tidigare forskning om slöjbruket under antiken har man varit medveten om slöjans olika funktioner, men likväl använt sig av samma ord för huvudbonaden oavsett i vilket syfte den användes, nämligen ”slöja” kort och gott. Själv föredrar jag att dela upp huvudbonaderna i tre kategorier, baserade på i vilket syfte de bär. Om det var för att signalera att man var gift faller det inom kategorin *hustruslöja*, bar man huvudbonaden för att täcka håret vid kyrkobesök tillhör det kategorin *kyrkslöja*, och om man bar slöja till vardags för att markera att man var en helgad jungfru som inte avsåg att gifta sig hör det till kategorin *jungfruslöja*. Indelningen i tre kategorier är hjälpsam då slöjans olika symboliska betydelser uppkom vid skilda tillfällen, och bruket av varje kategori har upphört vid olika tillfällen på olika platser. Somliga kategorier brukas ännu inom olika samfund, exempelvis jungfruslöjan inom flera katolska ordnar.

Som synes har jag inte tagit upp *brudslöja* som en kategori, inte heller *sorgslöja*. Det finns flera anledningar till detta. Brudslöjan räknar jag som en underkategori till hustruslöjan. Det finns för övrigt belägg i materialet för att det inte var allmän sed med bruk av en specifik brudslöja under 1800-talet. Det finns även tidigare forskning som visar att brudslöjan infördes i landet under 1700- och 1800-talet.² Jag ser därför inte brudslöjan som en särskild kategori med kontinuerligt bruk i Sverige, till skillnad från hustruslöjan. Vad gäller *sorgslöja* ser jag det som en kategori i sin egen rätt, men jag har inte funnit belägg för att den skulle vara specifikt knuten till kristendomen. Enligt tidigare forskning kom seden från muslimska länder och plockades upp i Europa under senmedeltiden.³ Huruvida det stämmer eller ej låter jag vara osagt, men de tre kategorier jag valt att undersöka har alla varsin tydliga koppling till kristendomen. Då jag inte har funnit någon sådan koppling för sorgslöjan faller den kategorin utanför avhandlingens ramar.

Jag kommer även att använda mig av ordet ”mode”, vilket kan ses som anakronistiskt då det används om äldre tiders skiftningar i klädedräkt. Här ansluter jag mig dock till den definition av begreppet mode som historikern Eva Andersson använder sig av i sin avhandling *Kläderna och människan i medeltidens Sverige och Norge*. Hon stödjer sig på Carl Flügels definition från *Klädernas psykologi* där han skriver om två kategorier,

² Bengt Stolt, *Kyrklig skrud enligt svensk tradition*, Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1964, s 96-100.

³ Francois Boucher, och Gudrun Ekstrand, *Klädedräktens historia. Den västerländska dräkten genom 20 000 år*, Bernces förlag, Malmö, 1970, s.176.

”fixerad” och ”modetbetonad”.⁴ Den förra kategorin innebär kläder som förändras långsamt över tid, men är regionalt betingade, det vill säga klädedräkten skiljer sig mycket från en plats till en annan inom ett relativt litet geografiskt område. Exempel på kläder i denna kategori är nationella eller militära dräkter. Den senare kategorin, ”modebetonad”, innebär att klädedräkten förändras snabbt över tid men är relativt homogen över ett stort geografiskt område. Andersson slår fast att enligt Flügelns definition förekom mode i medeltidens Europa, då det regelbundet skedde förändringar i klädedräkten som spred sig över större delen av Europa. Enligt samma princip kan jag skriva om förändringar i mode då en sorts huvudbonad byts mot en annan, eller då bruket förändras från att bära huvudbonad till att blotta håret.

”Allmoge” är ytterligare ett begrepp som jag använder mig av, i bemärkelsen landsortsbefolkning som är bönder eller obesuttna (torpare, drängar, pigor med flera).⁵ Då etnologen Sigfrid Svensson utformade Nordiska museets frågelistor använde han sig av begreppet allmoge i denna betydelse. Svensson arbetade i Arthur Hazelius anda, grundaren av Nordiska museet, som kontrasterade en tänkt folklig kultur på landsbygden gentemot högre ståndens och stadsbefolkningen.⁶ Detta är en indelning som till stor del övergivits av senare tiders etnologer.⁷ Jag finner dock begreppet användbart för att komma åt föreställningar hos en traditionsbunden befolkningsmajoritet, ännu relativt opåverkad av det sena 1800-talets urbanisering.

Syfte och frågeställningar

Föreliggande avhandling söker belysa den kristna slöjtraditionens rötter och utveckling hos delar av kristenheten i Sverige. Genom att undersöka hur orden om kvinnans hår, ställning och påbudet att dölja håret i första Korintierbrevets elfte kapitel har tolkats i teori och praktik i Sverige under 1800- och 1900-talet söker avhandlingen bringa klarhet över vilka föreställningar kring slöjan som florerat i en svensk kristen kontext under nämnda tidsperiod. En närmare studie av dessa föreställningar förutsätter en undersökning av eventuellt bruk av slöja, eftersom bruk av och syn på slöja kan antas ha skett i en växelverkan som påverkat varandra.

Idag är kvinnorna inom de flesta kristna samfund i Sverige barhuvade i kyrkan, och det är heller inte ovanligt att vara kortklippt. Men så har det inte alltid varit. En tidigare studie jag har utfört antyder att svenska allmogekvinnor under 1800-talet sällan eller aldrig var barhuvade samt att troende kvinnor bar hatt i kyrkan till cirka mitten av 1900-talet.⁸ Kan dessa seder räknas in i bruket av slöja inom kristendomen? För att besvara den fråga behöver flera saker undersökas.

För det första: vad betydde håret för allmogekvinnorna? Vad symboliserade det? Fanns det någon kulturell anledning till att dölja det, och går det att skönja någon koppling till religionen?

⁴ För följande resonemang i sin helhet, se Eva Andersson, *Kläderna och människan i medeltidens Sverige och Norge*, Avhandlingar från historiska institutionen vid Göteborgs universitet, Göteborg, 2006, s. 10-13.

⁵ Mats Rehnberg, *Folk. Kaleidoskopiska anteckningar kring ett ord, dess innebörd och användning under skild tider*, Akademi litteratur, Stockholm, 1977, s.49

⁶ Rehnberg, 1977, s.25-26.

⁷ *Nationalencyklopedin*, uppslagsordet "allmoge", Bokförlaget Bra Böcker, första bandet, 1989.

⁸ *Den Svenska slöjans historia. Studie om bruket av slöja inom kristendomen*, D-uppsats i Idé- och lärdomshistoria vid Göteborgs Universitet 2006, publicerad på nätet 2007: <http://www.hh.se/download/18.70cf2e49129168da0158000121460/1239021425726/Hallgren,+Elisabeth.+Den+svenska+sl%C3%B6jans+historia.pdf> [åtkomst 2013-11-12].

Vidare uppstår frågor om hur och varför traditionen upphörde. Vilka samhällsfaktorer och aktörer drev på respektive kämpade emot förändringen?

Avgränsningar

Jag har inte funnit något arbete som ger en sammanhängande historik för slöjbruket inom kristendomen. Avhandlingens andra kapitel tjänar därför som en sådan historik över delar av kristendomen, för att redovisa den kristna slöjtraditionens rötter och utveckling i Sverige, och fyller därmed en lucka. Först därefter kan man gå djupare in på den tid då bruket tycks ha upphört för att söka besvara frågor om hur och varför. Då allmogens huvudbonader och seden för kvinnor att bära hatt i kyrkan inte har setts som slöjbruk tidigare, ämnar den här avhandlingen belysa en gammal tradition ur en ny synvinkel.

Forskare tenderar att fokusera på antingen senantikens slöjbruk eller separata kristna gruppers huvudbonader idag, exempelvis nunnornas dok eller menoniternas hättor. Slöjbruk inom kristendomen under tiden däremellan är i stort sett ännu ett outforskat område, i synnerhet i Sverige. Här finns alltså en kunskapslucka att fylla, men den är alltför stor för att kunna fyllas av enbart denna avhandling, ämnet måste avgränsas vad gäller såväl geografiskt rum som tidsperiod. Vad gäller den första avgränsningen, det geografiska rummet, så faller det sig för mig naturligt att fokusera på Sverige enligt devisen ”gräv där du står”. Jag kommer alltså inte att behandla den ortodoxa, katolska eller anglikanska kyrkan förutom då jag refererar till någon annans arbete i jämförande syfte.

Som redovisades ovan kommer jag, i syfte att få en översikt av ett sammanhängande bruk, att i stora drag teckna det kristna slöjbrukets övergripande historia – åtminstone inom delar av kristendomen – från brukets uppkomst till dess att det upphörde i Sverige. Avhandlingens huvudfokus ligger på det senare, brytpunkten då bruket försvann. Under arbetets gång har det dock visat sig finnas två brytpunkter; adelskvinnorna upphörde att bära hustruslöja under 1500-talet, men allmogen verkar ha fortsatt i stort sett fram till 1800-talets slut, även om den huvudbonad som brukades inte kallades för hustrudok. Då en doktorands arbete är tidsbegränsat är det rimligt att endast fokusera på endera av dessa brytpunkter, och valet faller av flera anledningar på 1800-talet.

För det första utgör adeln endast en mycket liten del av Sveriges befolkning, och min avsikt är att undersöka bruket hos den större delen, vilket fram till 1900-talet innebär allmogen.

För det andra är det endast hustruslöjan som adelskvinnorna bevisligen upphörde med, det är fullt möjligt att bruket av kyrkslöja fortsatte oavsett ståndstillhörighet. Under 1900-talet försvann däremot kyrkslöjan, och strax dessförinnan verkar den svenska allmogen slutligen lagt bort hustruslöjan. För att förstå de förändringar som skedde behöver undersökningen sträcka sig från strax innan bruket av hustruslöja upphörde till strax efter att bruket av kyrkslöja upphörde, vilket innebär en tidsperiod på drygt hundra år: från tidigt eller mitten av 1800-talet till mitten av 1900-talet.

Ett tredje skäl till att fokusera på 1800- och 1900-talen snarare än 1500-talet är tillgången till källmaterial. Ju längre bort i tiden man sträcker sig, desto mindre material finns det att arbeta med och desto svårare är det att finna användbara källor. Vad gäller 1800-talet finns det material om allmogen insamlat i början av 1900-talet, då man intervjuade människor om deras minnen i syfte att bevara kunskap om allmogekulturen åt eftervärlden. Detta material behandlar dock endast tiden innan undersökningen gjordes,

inte dess samtida förhållanden, vilket kommer att diskuteras närmare under rubriken ”Om materialet”.

Under 1900-talets förra hälft pågick en debatt om kvinnors rätt till prästämbetet, varvid olika teologers syn på Paulus ord om kvinnans ställning i 1 Kor. 1 kom att dryftas. Det pågick även en debatt inom pingströrelsen under 1940- och 1950-talet om hur Första Korintierbrevet skulle tolkas i fråga om kortklippt hår och beslöjning, vilken delvis kan följas i samfundets organ *Den Kristne* och *Evangelii härold*. Även materialet som berör 1900-talet kommer att diskuteras närmare senare i kapitlet.

Tidigare forskning

Under de senaste åren har det kommit flera verk rörande slöjan, men det har då främst handlat om synen på den muslimska slöjan. Som exempel kan nämnas Joan Scotts *Politics and the veil* från 2007 som behandlar hennes samtids diskussion och lagstiftning om bruk av slöja i Frankrike.⁹ Även om lagstiftningen till en början gällde religiösa symboler överhuvudtaget i skolmiljö var det synen på den muslimska slöjan som låg till grund, och följaktligen är vad Scott fokuserar på. Scott sätter polemiken om slöjan i samband med Frankrikes arv som kolonialmakt och belyser en kulturkrock mellan två genussystem som båda undertrycker och sexualiserar kvinnans kropp, men på olika sätt.¹⁰

Två år senare kom Christian Joppkes *Veil: Mirror of identity*, som bland annat kritiserar Scott för att alltför trångsynt behandla Frankrike som ett särskilt fall, samt för att endast diskutera assimilation, inte integration.¹¹ Joppke sätter synen på slöjan i ett bredare perspektiv då undersökningen inte bara rör Frankrike utan även Tyskland och Storbritannien.

Min forskning handlar dock inte om synen på slöjbruk inom islam, utan inom kristendomen. År 2008 utkom antologin *The Veil* där forskare från olika ämnen och andra författare behandlar slöjan i olika kulturer utifrån olika synsätt, bland annat kristet.¹² Antologin består inte enbart av vetenskapliga artiklar, utan även personliga berättelser skildrade i form av essäer eller tecknade serier. Vad gäller vetenskapliga artiklar finns det tre stycken som berör synen på slöja inom kristendomen; två om nunnors dok och en om amish-kulturen i USA. Jag återkommer till dessa nedan.

Det som har skrivits specifikt om slöjor inom kristendomen har mestadels varit religionshistoriska studier. Syftet har då ofta varit att revidera den tidigare androcentriska historieskrivningen genom att lyfta fram kvinnans delaktighet i historien. En av pionjärerna är Elisabeth Schüssler Fiorenza, vars verk *In Memory of Her* har influerat flera senare forskare. Schüssler Fiorenza gör där en feministisk hermeneutisk studie av nya testamentet och framlägger en teori om hur de tidiga kristna församlingarna var organiserade. Vad gäller Paulus uppmaning till kvinnorna i Korinth att dölja håret då de profeterar menar Schüssler Fiorenza att det i praktiken var ett påbud att ha håret uppsatt som en god romarinna, och inte lössläppt likt en vild backantinna eller hednisk

⁹ Joan Scott, *Politics of the veil*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

¹⁰ För mer ingående beskrivning se föreliggande avhandlings teoriavsnitt eller Scott 2007, s. 168-173.

¹¹ Christian Joppke, *Veil: Mirror of Identity*, Polity Press, 2012 (2009).

¹² Jennifer Heath (red.), *The veil. Women Writers on Its History, Lore and Politics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 2008.

Isisprästinna.¹³ Denna hypotes har tagits upp av andra forskare, men det finns även feministiska forskare som främst tolkar Paulus ord som ett försök att inskränka kvinnornas frihet och inflytande över religionsutövningen.

Religionsvetaren Mary T. Malone har skrivit ett utförligt verk om kristendomens historia där hon konsekvent ser både kvinnor och män som aktiva deltagare i en maktkamp, där kvinnans position regleras allt mer under de årtusenden som följer, med början i Paulus påbud om bärandet av slöja.¹⁴ Oavsett huruvida Schüssler Fiorenza eller Malone har rätt angående Paulus intentioner, så är det ett historiskt faktum att hans ord under lång tid framöver kom att tolkas som att kristna kvinnor borde dölja håret. David G. Hunter fokuserar i artikeln "Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity" på den kristna slöjans institutionalisering under 300-talet e. Kr, då kristendomen blivit romarrikets officiella religion.¹⁵ Han driver tesen att eftersom de kvinnor som "tog slöjan" och avsåde sig giftermål ansågs heliga och rena kom det i förlängningen att leda till att även prästerna måste leva i celibat, eftersom det inte gick an att heliga män vore mindre rena än heliga kvinnor.

Samtliga ovan nämnda religionshistoriska hypoteser är av intresse för mitt bakgrundskapitel, där jag tecknar en bild av den kristna slöjans historia. Gemensamt för dem är dock att de endast berör det kristna slöjbruket under antiken, samt att de skriver om "slöjan", som om det vore en enda kategori, trots att de är medvetna om att slöjan kunde symbolisera social status såväl som religiös fromhet. Själv har jag valt att dela in slöjbruket i tre kategorier, hustru- kyrk- och jungfruslöja, vilket har diskuterats tidigare och åter kommer att förklaras närmare i kapitel två.

Vad gäller forskning om medeltidens slöjbruk är det främst nunnedoket, eller med andra ord den institutionaliserade jungfruslöjan, som betraktats som en kristen slöja av forskarvärlden. I historikern Eva Anderssons avhandling *Kläderna och människan i medeltidens Sverige och Norge* behandlar hon enbart hustruslöjan, det vill säga hon ser främst huvudbonaden som en markör för kön och civilstånd, inte religiös fromhet.¹⁶ Detta är en fullt rimlig hållning då det ofta är ont om material för studier om medeltidens klädedräkt och det följaktligen vore svårt att undersöka om någon specifik huvudbonad bars av kvinnor – gifta som ogifta – vid kyrkogång. Den enda slöjan man med säkerhet kan anse vara direkt knuten till religionen är då nunnedoket, varför den ofta hamnar i fokus i studier om medeltida slöjor. Ett exempel är Désirée G. Koslins artikel "'He hath couerd my soule inwarde': Veiling in Medieval Europe and the Early Church" i ovan nämnda antologi *The Veil*.¹⁷ Då min avhandling främst rör svenska förhållanden under 1800- och 1900-tal bör nunnedoket under medeltiden behandlas kort, varför Koslins studie blir av mindre intresse.

Angående perioden från medeltidens slut och fram till idag finns det begränsad forskning om bruk av eller syn på slöja inom kristendomen, i synnerhet när det gäller svenska förhållanden.

¹³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, Tenth Anniversary Edition*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1994 (1983).

¹⁴ Mary T. Malone, *Women and Christianity. Volume I: The First Thousand Years*, The Columba press, Blackrock, Co. Dublin, 2000.

¹⁵ David G. Hunter, "Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity" i William E. Klingshirm och Mark Vessey (red.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, The University of Michigan Press, 2002 (1999).

¹⁶ Eva Andersson, 2006.

¹⁷ Désirée G Koslins "'He hath couerd my soule inwarde', Veiling in Medieval Europe and the Early Church" i Jennifer Heath (red.), *The veil. Women Writers on Its History, Lore and Politics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 2008.

Forskning om slöjbruk inom kristendomen under 1900-talet har främst fokuserat på nunnedoket, eller bruk av huvudbonader bland mennoniter i USA. Exempelvis kan nämnas att jämte Koslins artikel så representeras den vetenskapliga forskningen om slöjbruk inom kristendomen i den tidigare nämnda antologin *The Veil* av en artikel om dagens nunnedok och en om amish-kulturen.¹⁸ Artikeln om dagens nunnedok, "Out of the cloister" av Marie M. Lafontaine, är intressant som komplement till Rosine Lambins verk, vilket kommer att presenteras utförligare nedan. Vad gäller studien om amish-kulturen – en del av mennoniterna – så faller den utanför ramarna för min forskning. Värt att nämnas i sammanhanget är dock Linda B. Arthur och Beth Graybills etnologiska artikel "The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities" från antologin *Religion, Dress and the Body*.¹⁹ Där beskrivs hur de mennonitiska kvinnornas klädedräkt markerar deras position i samhället och kvinnornas förmåga att anpassa sin sexualitet och sitt uppförande efter vad som anses vara socialt acceptabelt, vilket ligger nära min forskning. Jag finner därför den sociologiska teori de använder, utvecklad av Bryan S. Turner, lämplig även för mina studier. Teorin kommer att redovisas närmare i teoriavsnittet.

Patricia Williams etnologiska arbete "Protection from Harm: The Shawl and Cap in Czech and Slovak Wedding, Birthing and Funerary Rites" är av intresse i jämförande syfte. Där framhävs traditioner bland kristen landsortsbefolkning i Centraleuropa under 1800-talet som uppvisar likhet med traditioner hos den kristna, svenska allmogen under samma tid, vilket indikerar att tradition kunde vara knuten till religionen snarare än regionen.²⁰

Av stort intresse för jämförande syfte är också den franska forskaren Rosine Lambins verk *Le voile des femmes* från 1999, där en debatt under 1900-talet inom katolska kyrkan angående ordenskläder och i synnerhet nunnedoket undersöks.²¹ Lambin ser konsekvent nunnedoket som en slöja, oavsett hur det har varierat i form under tidens gång eller hur det skiljer sig från en kongregation till en annan. Det framkommer i Lambins verk en stark personlig antipati mot slöjbruk. Lambin ser slöjan som en del av en kvinnoförtryckande patriarkal tradition: den gifta kvinnan var under sin mans auktoritet, den helgade jungfrun under de manliga klerkernas. Det är enligt mig en något onyanserad bild av vad slöjan inneburit för de kvinnor som berörts av den. Att bli helgad jungfru kunde också ha en emanciperande sida i det patriarkala samhället: det erbjöd ett alternativ till att vara någons fru eller någons mor och gav en möjlighet till att utveckla andra sidor av sin personlighet än de traditionellt kvinnliga. Detta diskuterar inte Lambin. Trots den antipati gentemot slöjbruk som framkommer i hennes verk för dock Lambin ett intressant och relevant resonemang om hur slöjan blivit en mycket värdeladdad symbol. Lambin ger även en utmärkt skildring av en debatt inom den katolska kyrkan. Denna debatt löpte delvis parallellt med en liknande debatt om kvinnors hår och hattar inom pingströrelsen i Sverige och utgör därmed en god grund för jämförelse.

Den forskning som berör dräktbruk i Sverige under 1800- och 1900-tal är främst av

¹⁸ Laurene M. Lafontaine, "Out of the cloister. Unveiling to Better Serve the Gospel", i Heath (red.), 2008, s.75-89, samt Jana M. Hawley, "The Amish Veil. Symbol of Separation and Community" i Heath (red.), 2008, s. 90-98.

¹⁹ Linda B Arthur och Beth Graybill, "The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities" i Linda B. Arthur (red.), *Religion, Dress and the Body*, Oxford International Publisher Ltd, New York, 1999.

²⁰ Patricia Williams, "Protection from Harm: The Shawl and Cap in Czech and Slovak Wedding, Birthing and Funerary Rites" i Linda Welters (red.), *Folk Dress in Europe and Anatolia. Beliefs about Protection and Fertility*, Oxford International Publishers Ltd, Oxford, 1999.

²¹ Rosine Lambin, *Le voile des femmes. Un inventaire historique, social et psychologique*, Peter Lang, Paris, 1999.

etnologisk karaktär, och behandlar sällan huruvida klädedräkten påverkades av religionen eller ej. Exempelvis kan nämnas Sigfrid Svensson, som har skrivit flera utförliga etnologiska verk om allmogens dräktbruk och levnadssätt, till stor del baserade på Nordiska museets etnologiska undersökningar där han själv initierade flera frågelistor.²² Svensson beskriver i noggrann detalj bygdedräkternas varierande utseende och utveckling över tid, och tar upp en del av de kvinnliga huvudbonadernas symboliska betydelse, som att markera civilstånd och ståndstillhörighet. Svensson redogör även för hårets symboliska betydelse för allmogens kvinnor under 1800-talet, samt hur dräktskicket kunde följa kyrkoåret respektive vissa högtider under livet, som konfirmation, giftermål och begravning. Han utvecklar emellertid inte klädedräktens eventuella koppling till religion närmare och nämner inte 1 Kor. 11 i sammanhanget.

Etnologen Jonas Frykman redogör i sin avhandling från 1977, *Horan i bondesamhället*, för hur ogifta mödrar på svenska landsbygden under 1700- och tidigt 1800-tal stigmatiserades genom bland annat klädseln.²³ Han tar där upp hårets symboliska betydelse för kvinnor och fäster stor vikt vid så kallad ”horklut” och ”horluva” som markerade civilstånd. Frykman tar upp kyrkans roll i stigmatiseringsprocessen av den ogifta modern, samt diverse uppgifter om folketro i samband med en ”otuktig” kvinnas blottade hår, men det framkommer inte någon koppling mellan seden att dölja håret och Paulus ord i 1 Kor. 11. Huvudbonaden som påtvingas den ogifta modern handlar i Frykmans arbete mer om markering av låg social status som straff för otukt än om kvinnans underordning gentemot män och Gud. Det förefaller även som att Frykman ansåg att endast gifta kvinnor eller ogifta mödrar dolde håret under denna tid bland svenska allmogen, medan kyska ogifta ungmör gick med blottat hår. Svenssons undersökningar visar dock på det motsatta, att även ungmör bar hättor, i synnerhet i samband med kyrkogång. Svensson grundar detta delvis på de etnologiska undersökningar av Nordiska museet som han själv förestått, men även på oberoende dokument som sockenstämmoprotokoll från den tid han undersöker. I de fall Frykman använder sig av protokoll från sockenstämmor angående huvudbonader är det främst för att påvisa hur dräktskicket kunde ändras då en viss huvudbonad blev sedd som horplagg.²⁴ Jag finner egentligen inget belägg i *Horan i bondesamhället* för att antagandet att ogifta jungfrur i regel var barhuvade i kyrkan eller i vardagen är något mer än just ett antagande.

Etnologen Katharina Lewis har i sitt verk *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet* gjort en tydlig koppling mellan huvudbonad och religion, men endast kortfattat och i förbigående.²⁵ De svarta silkesschaletter som under 1800-talets slut och 1900-talets början brukades vid kyrkogång ser Lewis som en liturgisk skrud – åtminstone inom schartauanismen – och liknar dem vid nunnornas dok. Därutöver behandlar hon inte saken vidare. Enligt en fotnot planerar hon att ge ut ett verk som fokuserar på schalettribruket, men det har ännu inte utkommit. Lewis diskuterar inte hårets symboliska betydelse, varför det skulle döljas eller varför schalettribruket upphörde.

²² Exempelvis Sigfrid Svenssons *Från gammalt till nytt på 1800-talets svenska landsbygd*, LTs förlag i samarbete med Institutet för folklivsforskning, Stockholm, 1977 samt *Bygd och yttervärld: studier över förhållandet mellan nyheter och tradition*, Nordiska museet, Stockholm, 1969 (1942) och ”En riksdagsmannafamilj och dess kläder” i Bengt Bengtsson och Anders W. Mårtensson (red.), *Kulturen. En årsbok till medlemmarna av kulturhistoriska föreningen för södra Sverige*, Berglinska Boktryckeriet, Lund, 1971.

²³ Jonas Frykman, *Horan i bondesamhället*, Liber Läromedel, Lund, 1977.

²⁴ Frykman, 1977, s. 119f.

²⁵ Katarina Lewis, *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet: en religionsetnologisk studie*, Bohusläns museums förlag, avhandling vid Uppsala universitet, Uddevalla, 1997.

Då slöjans funktion är att dölja just håret är även viss forskning om hår av intresse. Angående hårets symboliska betydelse har det skrivits mycket om det inom främst antropologi, men även andra ämnen som litteraturvetenskap och sociologi. Som referenslitteratur använder jag mig i det övergripande bakgrundskapitlet av Richard Corson, *Fashions in Hair, The First Five Thousand Years*.²⁶ Corsons verk är främst en redogörelse för hårfrisyrer genom århundradena, men han har ibland med intressanta kommentarer från de olika epokerna som beskrivs. Dock går han inte närmare in på hårets symboliska betydelse, och behandlar överhuvudtaget inte den svenska allmogen. För den mer ingående studien i kapitel fyra använder jag mig av den litteraturvetenskapliga studien ”The Power of Women’s Hair in the Victorian Imagination” av Elisabeth G. Gitter, vilken behandlar hårets symboliska värde i England under senare delen av 1800-talet.²⁷ Även författaren Nina Bolts verk *Hår. Sex, Samfund, Symbol* är av intresse. Där behandlas hårets betydelse för båda könen och samspelet dem emellan i olika kulturer och under olika tidsepoker. Bolt går inte in på vad håret kunde symbolisera i Sverige, men däremot Danmark under 1600- och 1900-talet. Då delar av 1800-talets Sverige var danskt under 1600-talet är hennes studie av relevans för mitt arbete, även om tidsperioden skiljer sig.²⁸

När det gäller hårets betydelse i Sverige under 1900-talet finns det dock ett verk inom ekonomisk historia som behandlar övergången från långt hår som norm för kvinnor till de kortklippta frisyrer som slog igenom under 1920-talet, vilket är av betydelse för mitt arbete. I *Röda läppar och shinglat hår* undersöker Johan Söderberg det tidiga 1900-talets kvinnliga skönhetsvård och medföljande konsumtion ur ekonomisk synvinkel. Vad gäller kvinnornas korta frisyrer konstaterar Söderberg att önskan till förändring kom från kvinnorna själva, inte genom påverkan av reklam, och genomfördes trots kritik från omvärlden. Kritiken riktade sig både mot att det bröt mot Bibelns ord för kvinnor att klippa håret, och att kvinnor i olika samhällsklasser anammade samma frisyr, vilket suddade ut de tidigare synliga klassgränserna. Söderberg skriver: ”Redan den samtida pressen noterade att det korta hårets genomslag markerade något nytt: det var första gången i historien som kvinnorna hade drivit hem sina egna uppfattningar i modefrågor, trots männens motstånd”.²⁹ Detta är en sanning med modifikation, vilket jag kommer att utveckla vidare i kapitel fem. Söderberg behandlar dock inte hattar eller andra huvudbonader. Han går heller inte närmare in på vad håret kan ha symboliserat i en religiös kontext.

Den tidigare forskning jag här har tagit upp visar på att de kristna kvinnornas huvudbonader i Sverige under 1800- och 1900-tal inte har betraktats som en slöja. Som tidigare framgått innebär dock min definition av begreppet slöja att allt som bars i syfte att av religiösa och kulturella skäl dölja håret kan ses som en slöja, oavsett om det rör sig om en sidenmössa, en schallett eller en hatt. Det avgörande är inte formen på huvudbonaden, utan dess funktion. Då det är ett synsätt varur allmogens huvudbonader under 1800-talet och kristna kvinnors hattar under 1900-talet inte har behandlats, rör jag mig på ett relativt nytt forskningsfält.

Inom kristendomen är idéer om kvinnans hår och slöjan främst knutna till Paulus ord i 1 Kor. 11 om kvinnlig underordning. Min avhandling kommer därför att beröra synen

²⁶ Richard Corson, *Fashions in Hair, The First Five Thousand Years*, Peter Owen, London, 2005 (1965).

²⁷ Elisabeth G. Gitter, ”The Power of Women’s Hair in the Victorian Imagination”, *PMLA*, vol.99, Nr 5 1984, 941. www.jstor.org/stable/462145.

²⁸ Nina Bolt, *Hår: sex, samfund, symbol*, Tiderne Skrifter, Köpenhamn, 1996, s. 87.

²⁹ Johan Söderberg, *Röda läppar och shinglat hår. Konsumtionen av kosmetika i Sverige 1900-1960*, Ekonomisk-historiska institutionen, avhandling vid Stockholms universitet, Stockholm, 2001, s. 170.

på kön i de två samfund som ingår i studien, Svenska kyrkan och pingströrelsen.

Synen på kön inom Svenska kyrkan har behandlats utförligt av flera forskare. I avhandlingen *Kön och bibeltolkning* från 2004 undersöker religionsvetaren Annika Borg olika tolkningar från 1900-talet av kvinnors underordning i de nytestamentliga brevtexterna.³⁰ Hennes analys gällande förståelsen av Första Korintierbrevet är av särskilt intresse för min undersökning, främst för de teorier om könskonstruktioner som hon använder. Teorierna kommer att presenteras närmare i avsnittet "Teori". Vad gäller analys av hur 1 Kor.11 har uppfattats har Annika Borg, liksom jag, gjort en närstudie av professor Odebergs tolkning från 1944. Jag är överens med Borg gällande Odebergs syn på manligt och kvinnligt, men inte helt gällande tolkningen av orden om att kvinnan ska ha en makt på sitt huvud. Borg fokuserar på ordet "makt" tolkat som abstrakt idé, att mannen hade ansvar för kvinnan. Det är en korrekt iakttagelse, men Odeberg syftar även på en konkret huvudbonad, vilket Borg bortser från. Det kommer att diskuteras närmare i kapitel fyra.

Etikern Johanna Gustafssons gör i sin avhandling från 2001 *Kyrka och kön* en ingående studie om hur synen på man och kvinna respektive manligt och kvinnligt konstruerades och upprätthölls inom Svenska kyrkan mellan 1945-85.³¹ Religionshistorikern Maria Södling har i avhandlingen *Oreda i skapelsen* från 2010 gjort en liknande undersökning av mellankrigstiden.³² Även Gustafssons och Södlings verk är av intresse för min undersökning, då de beskriver den idéstruktur vari slöjan spelade en roll. Dock tar vare sig Gustafsson, Södling eller Borg upp att det skulle ha funnits en levande tradition av slöjbruk inom Svenska kyrkan. Även om Södling nämner "gummorna med eller utan schalett" som en kvinnlig stereotyp relaterar hon inte schaletten till Paulus ord i 1 Kor.11.³³ Hon har även en viss diskussion om den symboliska betydelsen av kvinnornas kortklippa hår, något jag kommer att återvända till i kapitel fem, men hon sätter inte heller det i relation till Paulus ord. Södling, Borg och Gustafsson studerar heller inte förhållandena inom någon frikyrka.

Som framkommer ovan tangerar min avhandling flera olika ämnesområden. Det beror på att min forskning om synen på slöja inom kristendomen handlar både om ett praktiskt bruk och om idéer. För att behandla föreställningar om slöjan måste även eventuellt bruk i praktiken utforskas, med fokus på vilka idéer som var kopplade till bruket. Inom idéhistorisk tradition ligger min avhandling i linje med Claes Ekenstams *Kroppens idéhistoria*. Ekenstam tar upp sambandet mellan synen på kroppen och samhällliga maktsträvanden, eller med andra ord sambandet mellan synen på något fysiskt och abstrakta idéer.³⁴ På samma sätt undersöker min forskning samspelet mellan ett bruk av slöja i praktiken och idéer om slöjan och i förlängningen kvinnan, idéer som har att göra med maktstrukturer och socialt identitetsskapande.

En parallell finns även till idéhistorikern Michael Azars verk *Den ädla döden*

³⁰ Annika Borg, *Kön och bibeltolkning. En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*, avhandling vid Uppsala universitet, Uppsala, 2004.

³¹ Johanna Gustafsson, *Kyrka och kön – om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945-1985*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/ Stehag, 2001.

³² Maria Södling, *Oreda i skapelsen. Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen*, avhandling vid Uppsala universitet, Uppsala, 2010.

³³ Södling 2010, s. 238f.

³⁴ Claes Ekenstam, *Kroppens idéhistoria. Disciplinering och karaktärsdanning i Sverige 1700-1950*, Gidlunds Bokförlag, Hedemora, 2006 (1993).

från 2013. Azar påpekar där att ordet ”martyr” idag ofta förknippas med islam och självmordbombare, men att även västvärlden genom historien har utnyttjat martyrskapet politiskt.³⁵ Genom att belysa en del av den västerländska historien som har varit i skymundan önskar Azar problematisera indelningen av ett västerländskt ”vi” mot ett österländskt ”dem”. Även min forskning belyser en del av västerländsk historia som berör nämnda problematik.

Religionshistorikern Inger Hammar framlade 1999 begreppet ”religionsblindhet” i sin avhandling *Emancipation och religion*.³⁶ Med det menade hon att tidigare kvinnohistorisk forskning hade framställt kvinnosakskampen som en strid mellan sekulär emancipation och kyrka, och därmed förbisett att den tidiga kvinnoemancipationen stod på religiös grund. En liknande religionsblindhet kan märkas i de tidigare nämnda etnologiska verken som inte närmare har behandlat huvudbonadernas koppling till religiösa idéer. Det omvända förhållandet kan sägas gälla de ovan nämnda verken i religionsvetenskap och etik där en slags blindhet eller ointresse tycks råda över att svenska kvinnor har brukat slöja. Inger Hammar påpekade behovet av mer korsdisciplinär forskning, vilket denna idéhistoriska avhandling är ett försök att bidra med.

Hammars avhandling är även av intresse då den belyser relevanta sammanhang under sent 1800- och tidigt 1900-tal.

Om materialet

I föreliggande avhandlings olika kapitel använder jag mig av olika material. Det rör sig om folklivsskildringar, frikyrkligt pressmaterial, statliga utredningar och akademiska debattskrifter. De olika källmaterialen är av olika karaktär; deskriptivt, normerande och retoriskt, och kräver olika sätt att läsa, vilket kommer att diskuteras närmare nedan. Det finns dock något gemensamt för de olika källorna: de gjorde i sin samtid anspråk på att vara deskriptiva, men kan av forskare förstås som normerande. Med andra ord kan de anses beskriva endast den verklighet upphovsmännen önskade leva i. I kapitlet om Svenska kyrkan och pingströrelsen innebär det att materialet avslöjar värderingar som är av intresse för analysen. Att materialet kan ses som normerande är därför i de fallen inte ett problem utan en förutsättning för studien. När det gäller det etnologiska materialet däremot är det inte endast värderingar och idéer utan även praktiskt bruk som är av vikt för studien. Det etnologiska materialet kommer därför nu att diskuteras närmare, varefter jag återkommer till en mer källkritisk diskussion av det retoriska och normativa materialet.

Mitt material för 1800-talet och början av 1900-talet är till större delen specialfrågelista nummer 7 från Nordiska museets etnologiska undersökningar om allmogekulturen. Nämnda undersökningar utfördes under mellankrigstiden.

Under det tidiga 1900-talet utfördes etnologiska undersökningar för olika folktraditions- och folkminnesarkiv i Sverige. Man skickade ut stipendiater och efterlyste informanter som med hjälp av frågelistor skulle intervjua och skriva ned det svenska folkets minnen av hur livet var förr, innan dessa minnen, och människorna som hade

³⁵ Michael Azar, *Den ädla döden. Blodets politik och martyrens minne*, Leopard, Stockholm, 2013.

³⁶ Inger Hammar, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse cirka 1860-1900*, Carlsson bokförlag, Stockholm, 1999.

dem, helt försvunnit. Detta arbete har under senare delen av 1900-talet och det tidiga 2000-talet studerats närmare av olika forskare och kritiserats för att visa en idylliserad bild av det äldre svenska bondesamhället. Jonas Frykman framförde 1979 tanken att arkiven inte endast hade dokumenterat utan direkt skapat den bild av allmogesamhället de ville ha, genom att styra urvalet av frågor och informanter samt sälla bort material som inte stämde med den önskade idealbilden.³⁷ Flera senare forskare som har granskat arkivens arbeten har varit av samma åsikt. Exempelvis anser Annika Alzén att Nordiska museet och hembygdsrörelsen skapade en idealbild av bondelivet, där livets och allmogesamhällets mörkare sidor rensats ut.³⁸ Nordiska museet har även kritiserats av Gunnar Alsmark, som menar att deras insamlingsarbete koncentrerades till de välbärgade bönderna och därmed gav en snedvriden bild av allmogesamhället och skapade myten om det goda bondelivet.³⁹

Agneta Lilja går steget längre i sin avhandling från 1996, där hon speciellt granskar Landsmålsarkivet i Uppsala. Lilja menar att insamlingsverksamheten var direkt riktad mot arbetarrörelsen, vilken uppfattades som ett hot mot den konservativa borgerliga ideologin. Genom att rikta intresset mot allmogen och ignorera arbetarklassen i de etnologiska undersökningarna, blev den senares världsbild utesluten från den historia om svenska folket som skulle skrivas.⁴⁰ Enligt Lilja ville forskarna rädda de sista resterna av allmogekulturen för att den ansågs ha en sämre efterträdare, och samlingarna består därmed av forskarnas kritik mot sin samtid.

En mycket annorlunda bild ger Fredrik Skott i sin avhandling *Folkets minne* från 2008. Med det tidigare forskningslägets kritik mot folklivs- och folkminnessamlingarna som utgångspunkt granskar han urvalet av frågor, nedtecknare och sagesmän, den politiska ståndpunkten hos arkivens forskare samt de politiker som stödde arkivens anslag, och ger en alternativ förklaring till intresset för allmogen och negligierande av arbetarklassen. Skott visar att intresset för allmogen var lika stort hos den politiska vänstern som hos högern, och att obehagliga ämnen som svartmålade allmogelivet på intet vis undveks i frågelistorna, utan rentav kunde uppmuntras. Upptecknarna skulle gärna vara av folket, det vill säga själva tillhöra undersökningsgruppen, och hade stor frihet att styra frågorna efter eget intresse. I regel censurerades vare sig språket eller valet av ämne av forskarna. Skott förnekar inte möjligheten att konservativa krafter kan ha önskat visa en skönmålade bild av det äldre samhället, men för även fram tanken att vänstern hade lika stort intresse av att framställa en bild av bondesamhället som föräldrat och på väg att ersättas av något bättre, nämligen folkhemmet.⁴¹ Genom att lägga resurser på att bevara resterna av allmogekulturen i arkiv istället för att hålla landsbygden levande markerades att det gamla bondesamhället tillhörde dåtiden, inte framtiden. Att frågelistorna fokuserar på allmogen snarare än arbetarklassen kan bero på att man inte ansåg arbetarklassens kultur lika hotad av samtidens samhällsförändringar, menar Skott. Först senare under 1900-talet ansåg forskarna att även arbetarkulturens minnen höll på att försvinna och därmed måste

³⁷ Jonas Frykman, "Ideologikritik av arkivsystem", *Norveg: tidsskrift for folkelivsgranskning: journal of Norwegian ethnology*, Universitetsforlaget, Oslo, 1979, s. 234ff.

³⁸ Annika Alzén, *Fabriken som kulturarv. Frågan om industrilandskapets bevarande i Norrköping 1950-1985*, Brutus Östlings bokförlag, Stockholm/ Stehag, 1996, s. 115f

³⁹ Gunnar Alsmark, "Folktraditionens roll vid utformandet av nationell och regional identitet" i Aili Nenola-Kallio (red), *Folktradition och regional identitet i Norden*, Nif publications 12, Åbo, 1982, s. 31

⁴⁰ Agneta Lilja, *Föreställningen om den ideala uppteckningen. En studie av idé och praktik vid traditionssamlade arkiv. Ett exempel från Uppsala 1914-1945*, Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala B:22, Uppsala, 1996, s. 243ff.

⁴¹ Fredrik Skott, *Folkets minnen. Traditionsinsamling i idé och praktik 1919-1964*, avhandling vid Göteborgs universitet, Institutet för språk och folkminnen, Göteborg, 2008, s. 258

räddas. Nordiska museet påbörjade en omfattande insamling av arbetarminnen 1945.⁴²

Själv finner jag Skotts slutledning rimlig. Önskan att bevara minnen av allmogekulturen fanns bevisligen både hos högern och hos vänstern, även om de agerade utifrån olika agendor. Samtidigt måste jag ifrågasätta i vilken mån eventuell ideologisk övertygelse faktiskt har styrt frågelistornas undersökning. Jag finner det värt att notera att det kan finnas annat än politiska åsikter som påverkar meddelarnas vilja att uppteckna sina och andras minnen, vilket inte tycks ha uppmärksammats mycket av forskningen kring frågelistornas tillkomst.

I mitt sökande efter källmaterial har jag valt att använda mig av Nordiska museets specialfrågelista nummer sju, ”Kvinnlig huvudbonad och håruppsättning”. Den uppkom 1929 som ett komplement till tidigare frågelistor om dräktskick. Dessa frågelistor var initierade av Sigfrid Svensson, som använde materialet till sin avhandling och flera artiklar om allmogens dräktskick.⁴³ I de flesta fall framstår ingen uttrycklig politisk åsikt vare sig i frågelistans utformning eller i meddelarnas svar, möjligen för att ämnet i sig inte ansågs politiskt laddat. Ett par nedtecknares språkbruk visar emellertid på personliga aversioner som skulle kunna ha sin grund i ideologisk tillhörighet. Min mening är dock att även om det hätska språkbruket vid en första anblick kan tyckas bero på en viss politisk övertygelse, så kan det ha funnits andra anledningar, vilket följande exempel kommer att visa.

En informant från Skåne far ut mot religiösa människor, bland annat kallas präster för ”glupande ulvar” som genom vidskepelse håller människorna i trälldom ”för att själva dansa på rosor och leva kräseliga”.⁴⁴ Vidare skriver informanten att kyrkolagarna är ”gräsligt råa”, att prästerna endast är kristna till namnet och kallar de människor som lyder dem för gäss. Därefter följer en noggrann redogörelse för hur en ogift mor skulle bli behandlad; offentligen utskämd och tvingad att bära en stigmatiserande huvudbonad vid kyrkgång. Det vore lätt att tillskriva meddelaren en ateistisk och socialistiskt influerad ståndpunkt som grund för dessa skällsord. Redogörelsen om den ogifta modern framstår då som en propagandistisk berättelse med agendan att svartmåla kyrkan och de troende, vilket drar berättelsen i tvivelsmål; de politiska åsikterna kan ha förvanskat historien. Men meddelaren berättar sedan om ett specifikt fall, där den ogifta modern namnges, barnafadern utpekades som son till den bortgångne prosten och året för barnets födelse anges.⁴⁵ Detta är uppgifter som har kunnat kontrolleras i andra källor; moderns namn, prästfamiljens efternamn och året för barnets födelse stämmer med folkbokföringen och husförhörlängden.⁴⁶ Där finns upptecknat att barnet var så kallat ”oäkta”, samt att modern har tjänat piga hos prästfamiljen. Den senare uppgiften ger vid handen att prostsonen skulle kunna vara barnafadern, samt att kvinnan hade en ståndstillhörighet som änkeprostinnan förmodligen inte ville ha ingift.⁴⁷ Även om antagandet om barnafadern vore felaktigt är det mycket troligt att bygdeskvallret utpekade sonen i huset där kvinnan tjänat piga, och att informanten därmed korrekt återgav en florerande berättelse som ansågs sann.

Enligt meddelaren hamnade den ogifta modern på fattighuset och fick gå runt i

⁴² Skott, 2008, s. 260.

⁴³ Annika Österman, *Människors egen historia. Om Nordiska museets frågelistor*, Nordiska museet, 1991, s.22.

⁴⁴ Nordiska museets etnologiska undersökningar, specialfrågelista sju (hädanefter referat till som E. U.) E. U. 207, Skåne, Veberöd, s. 2 ff i det handskrivna originalet.

⁴⁵ E. U. 207, Skåne, Veberöd, s. 6 i det handskrivna originalet.

⁴⁶ Landsarkivet i Lund (LLA), Högstads kyrkoarkiv C:1 (1758-1861), s. 151.

⁴⁷ LLA, Högstads kyrkoarkiv, AI:8 (1854-60). Volymen saknar paginering.

bygden och tigga mat medan den utpekade barnafadern gick fri från såväl skam som ansvar. Detta har inte kontrollerats mot andra källor, men att barnafadern undkom lindrigare än modern överensstämmer med historikern Marie Lindstedt Cronbergs slutsatser i sin avhandling om ogifta mödrar på landsbygden. Då den utomäktenskapliga sexualiteten delvis avkriminaliserades 1810 blev resultatet att ett så kallat ”oäkta” barn främst var moderns angelägenhet, skriver Lindstedt Cronberg. Modern fick ensam bära ansvar och skam medan barnafadern undkom såväl rättsligt och ekonomiskt som socialt ansvar.⁴⁸ Det är just vad meddelaren berättar om. Då uppgifter om modern och barnet överensstämmer med oberoende källor – till och med årtalet för barnets födelse, vilket kan vara en vanskelig sak att minnas – är det ett rimligt antagande att det rör sig om en korrekt återgiven ögonvittnesskildring. Den hätskhet som framkommer mot kyrkan och dess skambeläggande regler kan därmed bero på förtrytelse hos informanten över hur just denna specifika kvinna faktiskt blivit behandlad av präst och församlingsbor. Förtrytelsen blir än mer begriplig i ljuset av att prästen lät den förmodade barnafadern – som var prästson – gå fri från klander och skam. Istället för att en viss politisk hållning skulle ha påverkat meddelaren och förvanskat historien, kan det istället vara så att historien väcker starka känslor hos meddelaren, vilka leder till det hätska språkbruket. Därmed utesluts inte möjligheten att meddelaren politiskt kan ha varit till vänster, men snarare än att utgå från att politiska åsikter har påverkat berättelsen kan det lika gärna ha varit den faktiska händelsen som i slutändan kom att påverka meddelarens politiska ståndpunkt.

Det är också möjligt att språkbruket endast förleder en läsare att tolka meddelarens ståndpunkt som vänsterinfluerad. Meddelaren skrev att de styrande prästerna *kallade sig* kristna men egentligen var något annat, vilket antyder att meddelaren har en uppfattning om vad det innebär att vara kristen som prästerna i 1800-talets statskyrka inte uppfyllde. Om nedtecknaren var medlem av en frikyrka kan det ha varit grunden för aversionen mot prästerskapet och församlingsmedlemmarna som följde dem. Det finns alltså flera olika tänkbara anledningar till varför en informant ger uttryck för vissa åsikter, det handlar inte nödvändigtvis om politisk ståndpunkt.

Det finns även exempel på meddelare där språkbruket tyder på en förkärlek för det förflutna och en viss aversion mot samtidens seder. Som exempel på detta kan nämnas en informant från Blekinge som även han tar upp hur ogifta mödrar skambelades i kyrkan. Trots en märkbar förkärlek till hur det var ”förr” drar sig inte informanten för att skildra en stigmatiserande skambelägningsprocess, vilken framstår som ännu värre än den i Skåne.⁴⁹ I detta fall beskrivs emellertid det hela utan någon hätskhet. Informanten har alltså inkluderat information som inte skönmålar den värld han beskriver, trots att han föredrar det förflutna framför sin samtid. Det styrker Skotts tes att frågelistorna inte är så tillrättalagda av en nostalgiskt tillbakablickande höger som tidigare forskning har ansett, och min reflektion att politiska åsikter inte nödvändigtvis var vad som styrde utformningen av frågelistorna och deras svar.

Ett större problem för mig är att frågelistan är utformad i intresse att enbart dokumentera själva klädedräkten, inte idéerna länkade till denna. Svaren beskriver visserligen ingående vad kvinnorna bar för huvudbonader och hur de bar sitt hår, men saknar ofta information om *varför*, vilket för mig är den viktigaste frågan. Vad som ändå gör den användbar är att meddelarna ibland råkar ”prata bredvid mun”, så att säga. De

⁴⁸ Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680-1880*, Cronberg publishers, Lund, 1997, s. 289.

⁴⁹ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö.

återger anekdoter som egentligen inte är direkta svar på själva listans frågor, men som tecknar en målande bild av värdegrunder under den tiden och i det samhälle de intervjuas om. Det är alltså just i de fall där informanten blir personlig som mest material står att finna för mig, då det är i de fallen de avslöjar tankar och idéer förknippade med hår och huvudbonader.

Här berörs ytterligare ett problem med att använda frågelistorna som källmaterial, nämligen det att då nedtecknarnas personliga åsikter färgar det de skriver, kan det vara vanskligt att avgöra hur mycket av det som berättas som så att säga "faktiskt har hänt". Minnen är personliga, en och samma händelse kan upplevas och skildras olika beroende på vem som har upplevt eller iakttagit den. Tidens gång och påverkan från andra berättelser kan också bidra till att omforma hägkomster. Men då det för min del är viktigare att avgöra vilka symboliska betydelser som är knutna till huvudbonaderna snarare än exakt hur dessa huvudbonader såg ut, är det inte alltid relevant om det som berättats har inträffat eller endast är en skröna. Även vandringssånger som berättas i varnande syfte är en möjlig källa till information då det ger exempel på hur man *inte* skulle bete sig, vad som räknades som oacceptabelt i samhället. Likaså kan de symboler en informant använder sig av för att förmedla sin berättelse vara analytiskt givande, oavsett om berättelsen i sig är helt sann, halvsann eller helt och hållet påhittad. I regel utgår jag dock från att meddelarnas information inte är fria fantasier, utan baserade på verkliga händelser, om inte uppenbara skäl föreligger till att tvivla på utsagan.

I hopp om att finna fler berättelser som kunde ge ytterligare information har jag även tittat på andra frågelistor, såsom exempelvis "kvinnodräkten" och "att bära på huvudet". De visade sig dock vara mindre givande. "Kvinnodräkten" ger många detaljer om hur kvinnor klädde sig i övrigt, men mindre om huvudbonaderna eller religionens eventuella inflytande över klädedräkten. "Att bära på huvudet" handlade överhuvudtaget inte om klädedräkt, utan om att bära saker och ting på huvudet, främst mjölkspänner för att kunna ha händerna fria till att sticka då man vandrade vägen fram. Visserligen ger även dessa frågelistor intressanta bilder av allmogens liv under 1800-talet, men då de inte bidrar till någon för min forskning relevant information utöver den jag får från specialfrågelista nummer sju, är de ovidkommande i sammanhanget. För att inte drunkna i överflödiga källor är mitt material om 1800-talet och det tidigaste 1900-talet alltså begränsat till Nordiska museets etnologiska undersökningar, specialfrågelista nummer sju.

Ett annat problem med Nordiska museets frågelistor för min del är att de, som tidigare påpekats, inte dokumenterade sin samtid annat än indirekt. Frågelistans information om huvudbonader och hår berör alltså inte i någon större utsträckning 1900-talet. Då det var just under 1900-talet som övergången från att täcka håret i kyrkan till att inte göra det skedde, har denna brist på material varit en stötesten. Dock finns det i debatten om kvinnans rätt till prästämbetet under förra delen av 1900-talet information att hämta ifråga om Svenska kyrkans teologiska hållning gentemot Paulus ord i 1 Kor. 11. I det fallet består materialet till största delen av debattskrifter med tydlig agenda. Det är emellertid inte frågan om kvinnans rätt till prästämbetet i sig som jag undersöker, utan de synsätt på Paulus ord om slöjbruk som framkommer i denna debatt. Att debattörernas åsikter om kvinnans rättigheter och Svenska kyrkans skyldigheter kan ha påverkat deras tolkning av Paulus ord tas i beaktande i analysen. Att debattörerna på båda sidor i debatten kanske beskriver den värld de ville skapa snarare än den värld de levde i innebär att deras värderingar framkommer, vilket är just vad undersökningen söker lyfta fram. Det normativa inslaget i dessa skrifter utgör alltså en grund snarare än ett hinder för studien. För en bättre förståelse av skrifterna kommer även det kontextuella sammanhanget för

dess tillkomst att skildras, det vill säga själva debatten om kvinnliga präster, även om det, som påpekats, inte är prästfrågans utveckling som undersökningen syftar till att belysa.

Även inom pingströrelsen fanns det en debatt under mitten av 1900-talet som delvis kan följas i samfundets tidskrifter *Den Kristne* och *Evangelii härold*. Pingströrelsen är ett tacksamt studieobjekt då den är utspridd i hela landet, inte begränsad till vissa regioner som exempelvis laestadianismen eller schartauanismen. Den är dessutom intressant för min studie då det är en frikyrklig rörelse som bland annat är känd för att vara mer bokstavstroende än Svenska kyrkan. Likväl skedde det under 1900-talet en övergång för kvinnorna inom rörelsen från att dölja håret till att vara barhuvade vid sammankomster. Det skedde även en övergång från att kortklippt kvinnofrisyr betraktades som synd, baserat på Paulus ord, till att frisyren blev accepterad. Denna utveckling kan följas först genom insändare till pingstkyrkans tidskrifter under årtiondena från 1940 till cirka 1970, samt i församlingsbilder från samma tidningar. Då pingstkyrkans medlemmar dessutom ofta kommenterar den i deras ögon depraverade omvärlden och hur man som pingstvän borde förhålla sig till denna, ger materialet från deras tidskrift även en bild av det svenska samhälle de definierade sig mot. Pressmaterialet består mestadels av frågor från medlemmar som besvaras i medlemstidskriften *Den Kristne*, samt en längre artikel i samma tidskrift. Liksom i studien om Svenska kyrkan rör det sig om normativa skrifter, skribenterna önskar lära sina läsare vilka åsikter läsarna bör ha. I pingströrelsens fall kommer dock endast en sida till tals. Det är tydligt att det fanns meningsskiljaktigheter inom rörelsen, men tidskriften framför endast den ena sidans argument. Jag är dock inte den första forskaren som stått inför en dylik källmaterialsituation. Exempelvis är det inom kvinnohistorisk forskning rörande tidigmodern historia inte ovanligt att de flesta skrifter som bevarats är skrivna av män om kvinnor snarare än av kvinnorna själva.⁵⁰ Det är heller inte ovanligt att skrifterna gäller vad kvinnor inte får göra snarare än vad de faktiskt gör. Ett sätt för forskare att hantera situationen är att läsa källorna ”mothårs”. Upprepade anvisningar om hur kvinnor bör bete sig och framhållande av vad som är förbjudet indikerar att kvinnorna i fråga inte betett sig enligt de önskade riktlinjerna. Som den ovan nämnda religionsvetaren Malone uttryckt det: ”The very repetition of anti-woman legislation, century after century, illustrates that this teaching is prescriptive rather than descriptive. The fact of laws forbidding women to preach indicates that there were preaching women who needed to be silenced.”⁵¹

Vad gäller materialet om pingströrelsen så ger läsning ”mothårs” fingervisningar om den andra sidans argument. Det tas dock i beaktande i analysen att källorna inte ger en deskriptiv bild för hela pingströrelsen.

Teori

Det finns flera teoretiker som har skrivit om hur människans klädedräkt står för något mer än endast det praktiska att skylla kroppen.

Herbert Spencer, Thorstein Veblen och Georg Simmel teoretiserade alla kring mode, dess uppkomst och betydelse, ur ett sociologiskt perspektiv under slutet av 1800- och början av 1900-talet.⁵² De betraktade de förändringar i klädkod som skedde under sin

⁵⁰ För utförligare resonemang se Malone, 2000, s. 33.

⁵¹ Malone, 2000, s. 33.

⁵² Lars Holmberg, *Teorier om mode. Stil som historiskt och teoretiskt objekt*, Carlsson bokförlag, Stockholm, 2008, s. 178-188.

samtid och försökte finna underliggande generella principer som styrde utvecklingen. Den teori de förde fram är känd som "the trickle down effect", och går ut på att de lägre klasserna strävar uppåt och imiterar de högre. "The trickle down effect" är applicerbar på skiftet från schalet till hatt, vilket skedde just vid den tidpunkt då teorin uppstod. Mitt material visar emellertid även tydligt att det fanns en annan inställning bland allmogen – en inställning som är raka motsatsen till "trickle down". Flera av frågelistornas svar framhåller snarare en "skomakare bliv vid din läst"-attityd; att ta efter de högre stånden i klädedräkt ansågs högfärdigt och syndigt. Denna seghet i traditioner behandlas inte av Spencer eller hans samtida, varför "the trickle down effect" är en alltför smal och generaliserande teori för att ensam kunna tillföra min analys något.

Bättre lämpad för min studie är den sociologiska teori Bryan Turner presenterar i *Body and Society*.⁵³ Turner menar att varje samhälle ställs inför fyra problem som måste lösas för att samhället ska kunna fungera. Två av dess problem rör vad Turner kallar för "the political body", och handlar om reproduktion och reglering. På individnivå talar Turner om "the internal body", den inre kroppen som utför självkontroll, och "the external body", vad människor visar upp för varandra.

Turners sociologiska teori om kroppen tar avstamp i den västerländska kulturens historiskt traditionella tudelade polariseringen av människans väsen där natur står mot kultur, kropp mot själ, känsla mot förnuft. Han påpekar att människan tampas med det faktumet att både ha en kropp och att vara förkroppsligad. Att ha en kropp innebär att kroppen är ett objekt, något som kan styras av subjektet, men att vara förkroppsligad innebär att objektet, kroppen, påverkar och i viss mån styr subjektet. Människan styrs delvis av sina kroppsliga drifter, såsom behovet att äta, vila eller fortplanta sig, men för att kunna samverka med andra individer måste dessa drifter regleras och kontrolleras. Social samverkan är i regel av betydelse för individens överlevnad, något som exempelvis Hobbes har haft till grund för sin teori om samhällsbildning. Turner drar paralleller mellan subjektets styre av den individuella kroppen och sociala konstellationers styre av den samhälleliga kroppen. Han gör en historisk uppdelning i traditionella samhällen, det feodala samhället och det kapitalistiska samhället, och påpekar att gemensamt för dem alla är att religionen är en av samhällets viktigaste instanser för reglering av kroppen – regler om sexualitet, regler om fasta och liknande. Han talar om ett *conscience collective* som genomsyrar varje gruppsammansättning, en överenskommelse människor emellan om vilka regler som gäller och att brott mot reglerna ska bestraffas, somligt, som brott mot lagen, av samhällets styre, annat, som brott mot outtalade sociala koder, av medborgarna, exempelvis genom utfrysning.

Eftersom människan både är subjekt och – genom sin kropp – objekt, talar Turner om inre och yttre kropp. Den inre kroppen uttrycker sig via den yttre kroppen, genom handlingar och ord men även genom representation. Den yttre, synliga kroppen är det medium genom vilket olika subjekt kommunicerar, därför kommer den yttre kroppen att representera den inre. Som exempel på hur den yttre kroppen representerat den inre kroppen, samt hur religionen varit av betydelse för samhällets syn på kroppen, använder sig Turner av synen på sjukdomar.⁵⁴ I traditionella och feodala samhällen ansågs spetälska inte bara vara en kroppslig sjukdom, utan ett bevis på osedligt leverne. Den yttre kroppens förfall visade den inre kroppens omoral, och de syndfulla människorna straffades både

⁵³ Bryan S. Turner, *The Body and Society*, Sage Publications, Los Angeles och London, 2008 (1984).

⁵⁴ Följande är sammandrag från Turner, 2008 (1984), s. 70-74.

av Gud – som gjort deras ruttande själ synlig för alla – och av samhället, som uteslöt dem. Samtidigt var de spetälska en möjlighet för gudaktiga människor att begå fromma handlingar, genom att utföra välgörenhet för de sjuka och utsatta behöll man sin egen själ god och ren. I en värld utan antibiotika, och utan kunskap om virus och bakterier, ansågs from gudlighet som bästa sättet att hålla sig frisk. Med tiden kom detta synsätt att ändras, den vetenskapliga medicinen tog över religionens betydelse för upprätthållandet av kroppslig hälsa. Sambandet mellan den inre och den yttre kroppen har dock fortlevt: en individs livsstil anses i dagens samhälle i hög grad påverka dess chanser till god fysisk hälsa. Att röka, frossa, dricka stora mängder alkohol och negligera fysisk motion är exempel på bristande självkontroll hos den inre kroppen som kan leda till sjukdomar i den yttre kroppen.

Turner fokuserar sin sociologi på exempel ur den västerländska historien, i synnerhet den anglosaxiska, vilket blir tydligt då han talar om religionens samspel med andra faktorer i samhället. Enligt Turner var katolicismen passande för det feodala samhället; en strikt hierarki i en värld där ekonomiska tillgångar förs vidare från far till äldste son. Inspirerad av Weber menar Turner vidare att protestantismens ideal passade för det kapitalistiska samhället, för att sedan bytas ut mot sekularism i ett allt mer individfokuserat konsumtionssamhälle. Här menar jag att Turners resonemang inte riktigt håller, då samma ekonomiska och sekulariserande utveckling även skett i katolska länder. Det är också oklart när i historien Turner menar att det kapitalistiska samhället skulle ha börjat, eftersom han även talar om ett tidigt eller förkapitalistiskt samhälle, en övergång från det feodala till det kapitalistiska systemet.

För min egen studie finner jag det mer givande att tala om agrar- respektive industrisamhälle, då det är denna utveckling som sker under den valda studieperioden, vilket speglas i materialet.

Då slöjan används för att dölja håret är även teorier specifikt om hår av relevans för min studie. Dessa teorier går dock i linje med Turners. Antropologen Anthony Synott skriver: "Hair is perhaps our most powerful symbol of individual and group identity – powerful first because it is physical and therefore extremely personal, and second because, although personal, it is also public rather than private."⁵⁵ I kombination med Turners teori kan man uttrycka det så att håret är idealt för att uttrycka den inre kroppen genom den yttre. Det är en bra förklaring till varför håret har blivit så symboliskt laddat och därmed utgör ett tacksamt forskningsfält.

Elisabeth G. Gitters undersöker i sin litteraturvetenskapliga studie "The Power of Women's Hair in the Victorian Imagination" hårets symboliska betydelser i folksagor och myter, samt hur denna symbolik användes av de viktoriaiska författarna. Hon påpekar att det kvinnliga håret kunde utgöra ett bevis på oskuld eller en erotisk lockelse som i förlängningen innebar kvinnlig makt, farlig för mannen. De viktoriaiska författarna, menar Gillet, använde håret som ett yttre tecken på kvinnans karaktär. Även detta går i linje med Turners begrepp om yttre och inre kropp. Gitter skriver också att det finns en symbolisk parallell mellan huvudhåret och könshåret, två av de få ställen på kvinnans kropp där hårväxten är kraftig och djurisk, vilket påminner om den sexuella driften

⁵⁵ Anthony Synott, "Shame and glory: a sociology of hair", *The British Journal of Sociology*, Vol 38, Nr 3, 1987, s. 381. www.jstor.org/stable/590695

som också har ansetts djurisk. ”Anthropological literature, too, makes little distinction between the sacrifice of the genitals, or sexual surrender, and the sacrifice of the hair.”⁵⁶ Gitter menar att då katolska nunnor rakar sitt huvud när de ”tar slöjan” är det symboliskt sett en handling som visar att de ger upp ett sexuellt liv.⁵⁷ Även här är Turners begrepp om yttre och inre kropp behjälpliga verktyg.

Ett problem med Turners teori är dock att den inte är utformad för att behandla sociala skillnader beroende på kön. Då mitt ämne rör sig om synen på ett plagg vilket utmärker kvinnor som just kvinnor och hierarkiskt underordnade män har jag även användning av genusteori. Liksom de tidigare nämnda religionsvetarna Borg, Gustafsson och Södling finner jag Simon de Beauvoirs och Joan Scotts genusteorier vara relevanta för mina analyser.

I sitt verk *Det andra könet* framför de Beauvoir tanken att mannen skapar bilden av sig själv genom att skapa bilden av kvinnan som ”den Andra”, det mannen *inte* är.⁵⁸ Mannen är aktiv, agerande, förnuftig och rationell. Kvinnan är passiv, känslös, mystisk, passionerad, för att nämna några få stereotypa egenskaper. En sådan indelning av egenskaper i manligt-kvinnligt har varit rådande i västvärlden sedan Aristoteles dagar. Genom att framställa kvinnan som främmande och underlägsen kan mannen vid jämförelse framställa sig själv som norm och överlägsen. De Beauvoir knöt dock själv kvinnan till hennes fysiska biologi. Senare feministisk forskning använder ofta indelningen kön och genus, där kön står för det biologiska könet och genus för ett kulturellt konstruerat kön, det vill säga egenskaper som knutits till det biologiska könet.⁵⁹ Historikern Joan Wallach Scott påpekar att genus konstrueras genom förutsatta skillnader mellan könen och utgör en viktig del i hur makt struktureras.⁶⁰ Vid förändring i organisering av sociala relationer sker även förändring i genus. Begreppet innebär alltså att genus eller kulturellt kön – det som kulturellt eller socialt anses knutet till biologiskt kön – förändras över tid, vilket gör det till ett användbart begrepp för historiker och idéhistoriker

Att slöjan inom kristendomen tjänade till att utmärka kvinnan som kvinna och visuellt särskilja henne från mannen framkommer tydligt redan i Paulus text och är därmed undersökningens utgångspunkt. För analys av hur Paulus ord uppfattades är begrepp om hur den dikotomiska könsindelningen upprätthölls av relevans.

Scott har även kommit med teori som direkt syftar till social organisation där slöjan spelar en stor roll. I sitt verk *Politics of the veil* från 2007 undersöker Scott debatten i Frankrike angående huruvida muslimska skolflickor skulle tillåtas bära slöja eller ej. Här identifierar Scott två genussystem vilka hon beskriver som förnekande respektive erkännande.⁶¹ Det som förnekas eller erkänns är huruvida samhället gör skillnad mellan män och kvinnor. Scott menar att den muslimska slöjan ingår i ett system som – med Scotts uttryck – *erkänner* skillnader mellan könen. Slöjan inte bara döljer kvinnans kropp, den utpekar även tydligt att detta är en kropp som behöver döljas. Kvinnans kropp blir könad och sexualiserad i och med att den döljs bakom ett specifikt kvinnoplagg. I det

⁵⁶ Gitter, 1984, s. 942f.

⁵⁷ Gitter, 1984, s. 938.

⁵⁸ Beauvoir, Simon de, *Det andra könet*, 3.tr., AWE/Geber, Stockholm, 1976 (1973).

⁵⁹ Inom queer-teorin anses även denna indelning vara förläggad då man ifrågasätter vad som egentligen är biologiskt kön och anser all dikotomisk könsindelning vara kulturellt konstruerad. Judith Butler är den kanske mest kända förespråkaren för åsikten att det finns långt fler än två kön. För min forskning är dock queer-teorin mindre givande då mitt syfte inte är att ifrågasätta den undersökta tidsperiodens dikotomiska könsindelning, utan att undersöka vilka idéer som projicerades på den kristna slöjan.

⁶⁰ Joan Scott, *Gender and the politics of history*, Columbia University Press, New York, 1988, s. 25, 42 ff.

⁶¹ Scott, 2007, s. 168-173.

sekulära Frankrike däremot, finns ett *förnekande* av att kvinnor och män anses olika i och med att kvinnan teoretiskt har lika rättigheter med mannen, bland annat rätt till sin egen sexualitet. Likväl florerar sexism även i det sekulära Frankrikes samhällssystem. I och med att kvinnokroppen är synlig kan skillnader mellan könen tydligt framkomma utan att problematiseras. Scott kallar detta system *the psychology of denial*, förnekandets psykologi.

Denna framställning av slöjdebatten i Frankrike som spänning mellan två genussystem har emellertid fått kritik av Christian Joppke. I *Veil: Mirror of Identity* påpekas bland annat att Scott bortser från konfliktens religiösa dimension. Slöjan är ett plagg knuten till religion, argumenten som handlade om religiositet i en sekulär stat bör inte ses som dimridåer för upprätthållandet av ett visst genussystem.⁶²

Scotts teori om kroken mellan de två genussystemen beskriver en viss situation vid ett givet tillfälle i en viss historisk kontext, och kommer inte att användas i föreliggande avhandlings analys. Däremot är teorin av intresse för en jämförelse med resultaten av min forskning, vilket behandlas i det sista kapitlets avslutande del.

I min samtid är ordet ”slöja” starkt förknippat med islam. Denna avhandling behandlar dock inte syn på eller bruk av slöja inom islam utan inom kristendom, och under svenska förhållanden. Avhandlingen gäller svenskt, kristet kulturarv. Jag har därför medvetet försökt undvika postkoloniala teorier, för att inte själv behandla slöjan som en i första hand ”icke-svensk” eller ”icke-kristen” företeelse. Under arbetets gång visade emellertid materialet på diskussion som gör det orientalistiska perspektivet motiverat för analys. Jag använder mig då av den amerikansk-palestinske litteraturvetaren Edward Saids teori från hans verk *Orientalism*.

I sitt arbete från 1978 identifierar Said tre former av orientalism; akademisk, identitetsskapande och maktutövande.⁶³ Akademisk orientalism är att studera, skriva om eller bedriva forskning kring Orienten. Vad gäller identitetsskapandet menar Said att västerlandet har skapat bilden av Orienten som ”det Andra”, liksom de Beauvoir ansåg att mannen skapat bilden av kvinnan som ”den Andra”. För att kunna skapa bilden av det Andra, mannen eller västerlandet, skapas en motbild att förhålla sig till. I fallet västvärlden – främre Orienten framhåller Said att västvärlden skapar bilden av sig själv som modern, human och utvecklad genom att kontrastera sig mot en bild av Orienten som stagnerad, outvecklad och underlägsen.⁶⁴ Det är på så sätt som den tredje formen av orientalism utförs – maktutövandet. Både den akademiska och den identitetsskapande orientalismen skapar och upprätthåller den tredje formen genom indelningen väst-öst och idén om västvärldens överlägsenhet. Said ser en grund till detta maktutövande i västvärldens politiska och ekonomiska intressen av Orienten från och med 1700-talet, i synnerhet kolonialmakterna Storbritannien och Frankrike samt i viss mån USA.⁶⁵ Han behandlar alltså inte direkt Sveriges förhållningssätt gentemot Orienten. I ett förord till den svenska utgåvan av Saids verk påpekar Sigrid Kahle att ordet ”orientalist” inte hade någon negativ klang i Sverige före Saids verk.⁶⁶ Orienten kunde ses som en magiskt annorlunda värld,

⁶² Joppke, 2009, s. 13f.

⁶³ Said, Edward W. *Orientalism*, Ordfront, Stockholm, 2000 (1978), s. 64f.

⁶⁴ Said, 2000 (1978). Se även Mohammad Fazlhashemi, ”Muslimskt kulturarv och det svenska kulturarvet” i Ådahl, Karin, Unge Sörling, Suzanne & Wessel, Viveca (red), *Sverige och den islamiska världen – Ett svenskt kulturarv*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 2002.

⁶⁵ Said, 2000 (1978), s. 65ff.

spännande och exotisk med ett imponerande kulturarv. Hon lyfter emellertid med tvekan ett citat från 1859 av författaren Victor Rydberg som ett möjligt svenskt exempel på vad "Said uppfattar som den indoeuropeiska civilisationens högmod".⁶⁷ Under mitt arbete med avhandlingen har jag stött på fler prov på en nedlåtande attityd gentemot det som ansågs vara "österländskt". Jag redovisar dessa närmare i kapitel tre, fyra och fem. Sids teori ger en god förklaring till en del uppgifter som framkommer i mitt material om synen på vad som utgjorde en slöja och är därför relevant för min analys.

Avhandlingens disposition

Denna avhandling består av sex kapitel varav det första är föreliggande introduktionskapitel där syfte, begrepp, teori och tidigare forskning presenteras och materialet diskuteras. Kapitel två är avsedd att teckna en bakgrund till studien genom att skissa en grov översikt av hur Paulus ord kan ha uppfattats från tiden då de skrevs till modern tid. Därefter följer tre kapitel som vart och ett närmare studerar någon aspekt av intresse för avhandlingens övergripande syfte. Kapitel tre studerar praktiken bland svenska allmogen under 1800-talet för att därigenom komma åt föreställningar och idéer som inte var officiella kyrkoregler men likväl florerade. I kapitel fyra undersöks den teologiska synen inom Svenska kyrkan under tidigt 1900-tal på Paulus ord om kvinnans hår, huvudbonad och ställning i förhållande till mannen. Kapitel fem skildrar utvecklingen i fråga om hårets och huvudbonadens betydelse under 1900-talet och fokuserar på en debatt inom pingströrelsen. Debatten jämförs även med Lambins skildring av en samtida debatt inom katolska kyrkan. Kapitel sex är avrundande slutkapitel där resultaten sammanställs, jämförs och diskuteras.

⁶⁶ Sigrid Kahle, "Orientalism i Sverige. Förord av Sigrid Kahle", i Said, *Orientalism*, Ordfront, Stockholm, 2000 (1978, med Kahles förord 1993), s. 7ff.

⁶⁷ Kahle, s. 20f.

HISTORIK ÖVER KRISTET SLÖJBRUK

I det här kapitlet ska jag redogöra för det kristna slöjbruket inom delar av kristendomen, främst den västkristna kyrkan och i synnerhet svenska förhållanden.⁶⁸

Ordet ”slöja” är idag ofta förknippat med den pågående debatten om bruket av slöja inom islam. Men även inom kristendomen har kvinnor dolt håret med en slöja av religiösa eller kulturella skäl. I medeltida kyrkomålningar, träsnitt, illuminationer och skulpturer bär de kristna kvinnorna huvudduk. Det är ett historiskt faktum att kristna kvinnor under medeltiden dolde håret med hustrudok sedan de gift sig.⁶⁹ Idag däremot, visar kristna kvinnor håret efter behag. När uppstod då seden att beslöja sig inom den kristna kulturen, och när ändrades den? Hur försvann den kristna slöjan från de europeiska kvinnornas huvuden? Vad symboliserade slöjan inom kristendomen?

Med begreppet ”slöja” menar jag i första hand något som av *religiösa och kulturella skäl* täcker håret, helt eller delvis, ibland även ansiktet. Att ta på sig en mössa eller knyta en scarf om håret enbart för att skydda det från sand, sol, kyla och liknande är att dölja håret av praktiska skäl och räknas alltså inte som beslöjning. Men att bära brudslöja på ett bröllop är något som främst utförs av kulturella skäl och ingår därför i min definition av att vara beslöjad. Även en skånsk klut eller en liten hätta kan räknas in i slöjans historia, beroende på dess funktion.

Då kristendomen har splittrats i olika kyrkor under århundradenas lopp är det alltför omfattande att ta upp hela kristendomen. Efter kyrkans splittring i öst- och väst följer jag den västerländska katolska kyrkan till reformationen. Därefter fokuserar jag på Sverige och den lutherska kyrkan.

Antiken

Den kristna slöjans historia tar sin början redan vid kristendomens uppkomst. I första Korintierbrevets elfte kapitel vers 3-16 skriver aposteln Paulus att män bör vara barhuvade då de ber eller profeterar, medan kvinnor i samma situation bör dölja håret:

Nu vill jag att ni ska veta att Kristus är varje mans huvud, att mannen är kvinnans huvud och att Gud är Kristi huvud. En man som ber eller profeterar med något på huvudet drar skam över sitt huvud. Men en kvinna drar skam över sitt huvud om hon ber eller profeterar barhuvad. Det är samma sak som om hon hade rakat av sig håret, för om en kvinna uppträder barhuvad kan hon lika gärna ha håret avklippt. Men när det nu är en skam för kvinnan att klippa eller raka av håret måste hon ju ha någon huvudbonad. En man behöver ju inte ha något på huvudet eftersom han är en avbild och avglans av Gud. Men kvinnan är en avglans av mannen, ty mannen kommer inte från kvinnan utan kvinnan från mannen, och mannen skapades inte för kvinnan utan kvinnan för mannen. Därför måste kvinnan på huvudet bära ett tecken på sin rätt

⁶⁸ Delar av kapitlet är hämtat från min D-uppsats Elisabeth Hallgren, Den Svenska slöjans historia. Studie om bruket av slöja inom kristendomen, D-uppsats i Idé- och lärdomshistoria vid Göteborgs Universitet 2006, publicerad på nätet 2007: <http://www.hh.se/download/18.70cf2e49129168da0158000121460/1239021425726/Hallgren,+Elisabeth.+Den+svenska+sl%C3%B6jans+historia.pdf>

[åtkomst 2013-11-12]

⁶⁹ Francois Boucher och Gudrun Ekstrand, *Klädedräktens historia. Den västerländska dräkten genom 20 000 år*, Bernces förlag, Malmö, 1970, s. 160; Richard Corson, *Fashions in Hair, The First Five Thousand Years*, Peter Owen, London, 2005 (1965), s. 105; Françoise Piponnier och Perrine Mane, *Dress in the Middle Ages*, övers. Caroline Beamish, Yale University Press, New Haven och London, 1997, s. 41.

för änglarnas skull. Och ändå: i Herren kan inte kvinnan tänkas utan mannen, och inte heller mannen utan kvinnan. Ty liksom kvinnan har kommit från mannen, så blir också mannen till genom kvinnan, och allt kommer från Gud.

Döm själva: passar det sig att en kvinna ber till Gud barhuvad? Lär er inte redan naturen att det är en vanära för mannen att ha långt hår men en heder för kvinnan, hon har ju fått sitt hår som slöja. Någon vill kanske börja strida om detta, men vi har ingen annan ordning, och det har inte någon av Guds församlingar.⁷⁰

Denna text är det äldsta belägget för ett slöjbruk inom kristendomen. Vid en första anblick kan den verka enkel nog att förstå, Paulus skriver om ett pågående bruk med två argument. Det första är att Gud skapade mannen till sin avbild och mannen skall därmed inte täcka sitt huvud, men kvinnan är en avglans av mannen och honom underdånig, och skall bära slöjan som ett tecken på detta. Det andra argumentet är att det är att brukligt för män att ha kort hår och för kvinnor att ha långt, något annat vore skamligt, och naturen har gett kvinnan håret som slöja. I förlängningen, skriver Paulus, vore det lika skamligt för en kvinna att profetera eller be utan huvudbonad som att inte ha något hår, och lika illa för en man att dölja sitt hår som att ha långt hår.

Här märker man tydligt att den kristendom Paulus drar upp grundregler till påverkas av de samhällen och kulturer religionen uppstod i. Det var – och är än idag – sed för judiska män att täcka sitt hår då man går in i Guds heliga tempel, om inte helt och hållet så åtminstone med en kalott.⁷¹ Då Paulus slår fast att män ska vara barhuvade när de ber eller profeterar, bryter han med judendomens traditioner. Därmed klargör han att kristendomen är en ny religion som inte ska förväxlas med sitt ursprung. Den följer nya regler och skapar sig nya traditioner och ritualer, som exempelvis nattvarden. Samtidigt lutar sig Paulus på rådande traditioner för att befästa kvinnans hierarkiska underordning. Han använder sig dels av den judiska skapelsemyten, dels av samhällets normer för att bevisa att kvinnor bör täcka sitt huvud av kulturella skäl. Paulus skriver både om hur det är i hans samtid och hur han anser att det bör vara, texten är på en gång beskrivande och normerande.

I den kultur kristendomen växte fram var det sed att gifta kvinnor dolde sitt hår. Inom judendomen dolde kvinnan håret som tecken på ödmjukhet inför mannen, men även som tecken på sin kyskhet.⁷² En judisk make hade rätt att skilja sig från sin hustru utan att betala tillbaka hemgiften om hon hade gått barhuvad utomhus. Framför allt skulle kvinnorna inte visa håret om de var i främmande mäns sällskap, vilket inbegrep att gå utomhus, men det gick an att vara barhuvad i sitt eget hem. Djupt religiösa kvinnor dolde dock håret även då. Däremot behövde unga flickor inte dölja sitt hår förrän vid själva bröllopet.

Bland romarna skulle en gift kvinna bära en *palla*, en slags kappa eller mantel med huva som täckte huvudet och överkroppen, då hon visade sig offentligt.⁷³ Det enda som borde synas var hennes ansikte och händer. Den romerska författaren Valerius Maximus

⁷⁰ Första Korintierbrevet 11:3-16, Nya Testamentet, *Bibeln*, Bokförlaget Libris, Örebro, Bibelkommissionens översättning 2000. Hädanefter hänvisad till som *Bibel 2000*.

⁷¹ "Head, covering of the", *Encyclopaedia Judaica, Volym 8*, HE-IR, Keter Publishing House Ltd, Jerusalem 1971, s. 2-4.

⁷² All information om hårets betydelse inom judendomen är hämtad från "Head, covering of the", *Encyclopaedia Judaica*, 1971, s. 2-4.

⁷³ All information om romares kläder är hämtade från Ariadne Staples, *From good goddess to vestal virgins. Sex and category in Roman religion*, Routledge, London and New York 1998, s. 68ff.

har skrivit om hur en man vid namn Sulpicius Gallus under 200-talet f.Kr skiljde sig från sin hustru på grund av att hon inte skydde sig tillräckligt, med motiveringen att en hustrus skönhet endast var för hennes makes ögon. Bruket för gifta romarinnor att dölja sitt hår luckrades dock upp så småningom, och vid kejsar Augustus tid – enligt NT tiden vid Kristi födelse – var det möjligt för dem att gå barhuvade, men *palla* fortsatte likväl att vara en del av en gift romarinnas officiella klädedräkt.⁷⁴ Då huvudbonaden syftade till att dölja håret som tecken på att man var gift, det vill säga för att markera civilstånd, hör denna form av beslöjning till kategorin *hustruslöja*. Även brudslöja ingår i den nämnda kategorin. Då den rådande normen bland såväl judar som romare var att en gift kvinna borde dölja sitt hår när hon var utanför det egna hemmet, fortsatte detta bruk bland de kristna och kom därmed att bli del av ett kristnat slöjbruk.

Men Paulus skrift var som påpekades ovan inte bara beskrivande utan även normerande, och därtill kryptisk. Det råder och har sedan länge rätt oenighet om hur 1 Kor. 11:10 skall förstås. Citatet ovan är hämtad från *Bibel 2000*, som även tar upp alternativa översättningar i fotnoter.

Ett första problem är hur 1 Kor. 11:10 ska förstås. Enligt *Bibel 2000* skall kvinnan ”bära ett tecken på sin rätt”, men enligt tidigare översättningar skall hon ha ”en makt på sitt huvud” för änglarnas skull.⁷⁵ Grundtextens grekiska ord kan betyda ”makt”, ”myndighet”, ”rätt” eller ”rättighet”.⁷⁶ I en fotnot i *Bibel 2000* framförs olika tolkningar, varav en är att Paulus åsyftar att kvinnan ska ha en huvudbonad eller slöja till tecken på sin av Gud givna plats i skapelsen och sin *rätt* att profetera och be i församlingen.⁷⁷ En annan tolkning som nämns är att huvudbonaden eller slöjan symboliserar mannens myndighet över kvinnan.

Det är heller inte klart vad som menas med orden ”för änglarnas skull”.⁷⁸ Likaså är det osäkert hur 1 Kor. 11: 15 skall utläsas. I en äldre bibelöversättning står det att kvinnan har fått sitt hår ”till att skyla sig med”, i 1917 års översättning och *Bibel 2000* att kvinnan har fått sitt hår som slöja. Skillnaden kan tyckas minimal och oviktig, men det kom att spela roll i 1900-talets diskussion om svenska kvinnors rätt till prästämbetet. Jag kommer att diskutera detta närmare i kapitel fyra. Redan nu kan dock poängteras att det i *Bibel 2000* görs en skillnad mellan en slöja och en huvudbonad, vilket skiljer sig från min definition av slöja som ett abstrakt begrepp.

Eftersom Paulus ord är mångtydiga även för den som är kompetent kunnig i antikens grekiska – vilket för övrigt var det språk Paulus skrev på men inte hans modersmål – är det vanskligt att dra någon slutsats om hur det faktiska bruket var under apostelns tid. Texten ses dock vanligtvis som en uppmaning till antikens kristna kvinnor att beslöja sig då de ber eller profeterar. Enligt den feministiska religionshistorikern Schüssler Fiorenza tydde denna uppmaning på att kvinnorna innan dess bett och profeterat barhuvade med utslaget hår, och att Paulus vände sig emot detta då det påminde alltför mycket om andra religioner såsom Isiskulten eller vilda bacchantinska riter.⁷⁹ Schüssler-Fiorenza menar att Paulus önskade att de kristna skulle framstå som respektabla av såväl judar som romare,

⁷⁴ Staples, s. 68ff.

⁷⁵ Se exempelvis 1917 års översättning av *Bibeln*, bilaga ett.

⁷⁶ Se fotnot till 1 Kor. 11:10 i *Bibel 2000*.

⁷⁷ Fotnot till 1 Kor. 11:10 i *Bibel 2000*.

⁷⁸ Fotnot till 1 Kor. 11:10 i *Bibel 2000*.

⁷⁹ För Schüssler-Fiorenzas resonemang i sin helhet se Schüssler-Fiorenza, 1994 (1983), s. 226-233.

varför han påbjöd uppsatt hår och *eventuellt* beslöjning vid bön och profetering. Denna teori har dock fått mothugg av andra feministiska religionshistoriker, exempelvis Mary T Malone. Hon tolkar apostelns ord som en del av en kamp om auktoritet mellan könen, där Paulus som man strävade efter att inskränka kvinnors inflytande i den nya religion som höll på att bildas.⁸⁰ Det är svårt att idag, tvåtusen år senare, avgöra apostelns intention, men faktum är att orden under lång tid kom att tolkas som att kvinnor skulle täcka sitt hår med något då de befann sig i församlingen, till tecken på att de var kvinnor och underställda män. Att bruka slöja i detta syfte – i åttlydnad av Paulus ord eller annorlunda uttryckt av religiös fromhet snarare än som markör för civilstånd – definierar den kategori jag har valt att benämna *kyrkslöja*.

Under 200-talet e. Kr. propagerade kyrkofadern Tertullianus i sin skrift *De virginibus velandis* för att ogifta kristna kvinnor skulle bära slöja inte bara vid religiösa sammankomster, men vid alla tillfällen. Hans främsta argument var att slöjan symboliserade kyskhet. En god jungfru, menade Tertullianus, föredrog Guds uppskattning framför mäns, och borde inte önska sig mäns uppmärksamhet.⁸¹ Det tycks dittills ha varit upp till jungfrurna själva om de ville beslöja sig eller gå barhuvade, liksom om de ville gifta sig eller inte. Somliga barhuvade jungfrur protesterade dock mot att andra jungfrur beslöjade sig – som om de vore gifta.⁸² Tertullianus skiljde dessa jungfrur åt genom att kalla de barhuvade för *virgines hominum*, mäns eller människors oskulder, och de beslöjade för *virgines Dei*, Guds oskulder.⁸³ ”Människors oskulder” ville visa upp att de var jungfrur, vilket enligt Tertullianus alltså kännetecknas av att visa sitt hår. Kyrkofadern menade att de skröt med sin jungfrulighet, ett opassande beteende för en kysk jungfru.⁸⁴

Av Tertullianus skrift framkommer även att hans samtida kristna kvinnor inte beslöjade ansiktet. Kyrkofadern klagade på att huvudbonaderna var så små att de knappt täckte öronen.⁸⁵ Han förespråkade att de kristna kvinnorna borde ta efter ”de arabiska hedniska” kvinnorna, vilka beslöjade sig så helt och hållet att bara ett enda öga syntes.⁸⁶ Det är värt en notering att Tertullianus vittnade om beslöjade arabiska kvinnor redan runt år 200 e. Kr, nästan 400 år innan islams grundare ens var född. Idag skulle en sådan hänvisning automatiskt förknippas med muslimska kvinnor. Tertullianus anmärkning visar att bruket går tillbaka på en mycket äldre tradition.

När det gäller asketer, kvinnor som tagit beslutet att avstå från bland annat ett sexualliv, Guds oskulder, nästan vädjar Tertullianus vördnadsfullt att de bör beslöja sig för att bevara sin jungfrulighet.⁸⁷ Han liknar slöjan vid kyskhetens rustning och uppmanar dem till att resa en mur kring sitt kön. ”För övrigt hycklar du inte om att vara gift, ty du är Kristi hustru, du har överlämnat ditt kött till honom, du har lovat honom ditt vuxna liv.”⁸⁸

⁸⁰ Malone, 2000, s. 76.

⁸¹ Tertullianus, *De virginibus velandis*, 2:4-5. Översatt till franska av Paul Mattei, fransk titel *Le voile des vierges*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997. Den latinska texten börjar på s.128, och den franska översättningen på motstående sida 129. Då det finns två sidor för var mening kommer jag att hänvisa till kapitel och verser, eftersom det senare systemet ger mer precis hänvisning.

⁸² Tert. 3:1-3.

⁸³ Tert. 3:3.

⁸⁴ Tert. 12:3-5.

⁸⁵ Tert. 17:2.

⁸⁶ Tert. 16:4.

⁸⁷ Tert. 16: 4-6.

⁸⁸ Tert. 16: 6. Min översättning. Franska: "Aussi bien ne simules-tu pas que tu es mariée : car tu es l'épouse du Christ, tu lui as livré ta chair, tu lui as promis ton âge adulte." Original: "Quamquam non mentiris nuptam : nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam."

Här är något mycket viktigt i den kristna slöjans historia: tanken att de som lever ett liv i kyskhet har rätt att bära slöja till tecken på att de är *gifta med Kristus*, eller med ett annat uttryck, *Kristi brud*. Detta är grunden till tanken att nunnor är Kristi brud och slöjan är i detta fall upprinnelsen till nunnedoket, vilken markerade både kvinnornas fromhet och deras civilstånd. Då slöjan brukas i detta syfte finner jag behov av en tredje kategori, vilken jag valt att benämna *jungfruslöja*.

Religionsvetaren David G. Hunter beskriver i sitt verk *Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins* hur ”by the late fourth century the taking of the veil signified a new formal relationship of the virgin to Christ and to the Christian community, a relationship mediated by the Christian bishop.”⁸⁹ Biskopen förlänade slöjan i en ceremoni baserad på ett romerskt bröllop, skriver Hunter. Därmed ansågs jungfrun verkligen vara gift med Kristus. Detta visar på hur jungfruslöjan kom att institutionaliseras i Kristendomen.

I dåtidens religiösa tankesystem fanns en hierarkisk skala där anden stod över materian och män över kvinnor. Där intog de beslöjade jungfrurna en alldeles särskild plats. Malone beskriver att den lägsta av alla människor var den prostituerade kvinnan, som sjunkit ned i materian.⁹⁰ Strax ovanför dem stod gifta kvinnor, vars kroppar tjänade till reproduktion. Ovanför dem stod änkor, som lyckats undfly köttets lustar, men högst av alla kvinnor stod den beslöjade jungfrun, som helt och hållet undgått materians kall och därmed höjt sig över sitt kön. I anden var hon nu en man. ”The new prevalence of women virgins showed that a new world was coming into being. (---) The ‘ugly scar’ of sexuality was being healed, and the ancient battle between the spirit and the flesh was being won by the Spirit, in the bodies of women virgins.”⁹¹ Enligt Malone fanns det vid 380-talet hundratals helgade jungfrur, varvid biskoparna kände behov av att utveckla en mer reglerande doktrin.⁹² Vid konciliet i Saragossa, nuvarande Spanien, år 380, deklarerade biskoparna att en kvinna måste vara minst fyrtio år gammal innan hon fick bli helgad jungfru.⁹³ Vid konciliet i Karthago år 390 krävde biskoparna att endast biskopar skulle ha rätten att helga jungfrur, inte församlingsråd.⁹⁴ Konciliet i det nordafrikanska Hippo år 397 slog fast att då helgade jungfrur förlorat sina föräldrar, var det biskopens sak att placera jungfrurna hos pålitliga kristna kvinnor.⁹⁵

Hunters huvudtes är att den kyska, beslöjade kvinnans existens i mycket hög grad bidrog till att kyrkans män kom att påbjudas ett liv i celibat. Även Malone framhåller att de beslöjade jungfrurnas existens påverkade framväxten av ett liv i celibat för klerkerna, mycket tack vare kyrkofadern Ambrosius av Milano, som påpekade att det inte fanns någon ursäkt för män att inte leva i celibat, när de vekare kvinnorna klarade av det.⁹⁶

I ett arbete som berör kristendomens historia är det omöjligt att utelämna Augustinus, en av de mest välkända kyrkofäderna. När det gäller slöjans historia har Augustinus dock inte bidragit med något substantiellt. Han uppmanar till ett liv i kyskhet, att oskulder bör dölja sitt hår och att de bör välja kläder av diskret modell och färg; det är i stort sett allt.⁹⁷

⁸⁹ Hunter i Klingshirn och Vessey, 2002 (1999), s. 143

⁹⁰ För följande resonemang i sin helhet, se Malone 2000, s. 149-152.

⁹¹ Malone, 2000, s. 151.

⁹² Malone, 2000, s.149.

⁹³ Hunter i Klingshirn och Vessey, 2002 (1999), s. 143.

⁹⁴ Hunter i Klingshirn och Vessey, 2002 (1999), s. 144.

⁹⁵ Hunter i Klingshirn och Vessey, 2002 (1999), s. 144.

⁹⁶ Malone, 2000, s. 158.

⁹⁷ Schulz-Flügel, "Introduction", *Le voile des Vierges*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.1994 (1983), s. 96.

⁹⁸ För följande resonemang se Malone, 2000, s. 161ff.

Men för kvinnans och överhuvudtaget människans ställning i övrigt spelar Augustinus en stor roll i den västliga kristenhetens historia, då han befäste idén om arvsynden.⁹⁸

Augustinus ville leva ett kyskt liv, men fann att hans kropp svek honom under hans nattliga drömmar. Han kom fram till att det nedärvt i varje människa finns en ondska som styr kroppen oberoende av viljan, vilket binder människan i den syndiga materian. De vardagliga jordiska kvinnorna var inte som jungfru Maria, utan svaga, syndiga Evor som frestade män, lockade dem bort från Gud och förde vidare arvsynden från generation till generation. Augustinus negativa syn på kvinnan kom att dominera den europeiska mentaliteten under hundratals år framöver

Medeltiden, renässansen och reformationen

På grund av det magra källäget är det svårt att hitta information om bruk av eller syn på slöjan inom kristendomen under den så kallade medeltiden. Det finns inte mycket material att ta del av.

Enligt de källor som finns att tillgå verkar det dock som att alla gifta kvinnor, oavsett samhällsklass, alltid dolde håret under en linnslöja.⁹⁹ Att rycka av en kvinna hennes slöja eller att knuffa av en mans hatt var ett allvarligt brott som straffades hårt, eftersom det innebar att besudla personens ära.¹⁰⁰

Under medeltidens senare århundraden blev klämodet alltmer varierat, förutom de liturgiska dräkterna som fixerades vid 1100-talet. Inom katolska kyrkan är alltså dräktens utseende i stort sett densamma idag som under medeltiden.¹⁰¹ Nunnorna bar förutom slöja även ett halslin som täckte hår, öron och hals, samt ett huvudkläde.¹⁰²

Halslinet bars även av änkor. Då den heliga Birgitta framställs bärande fotsid, långärmad dräkt med halslin, vitt huvudlin, men utan huvudkläde, är hon inte klädd som en nunna, utan som en aristokratisk 1300-tals änka.

Mot slutet av medeltiden skedde stora förändringar i klädedräkterna.¹⁰³ För det första uppfanns spinnrocken, kardningen av ull och effektivare vävstolar, vilket ökade kvaliteten på ylletygerna. För det andra innebar korstågen att handeln med österländska länder återknöts och sidentyger blev tillgängliga. De européer som slog sig ned i österlandet tog strax efter den rådande kulturen, män som kvinnor. Det blev modernt med guld- och sidentyger från Mosul, vilket kom att kallas muslin, samt flor och sorgflor. Bruket av sorgslöja i den kristna världen tycks alltså vara av muslimskt ursprung.

Under renässansen förändrades européernas människosyn och den så kallade humanismen uppstod. Man fokuserade mer på att människan var skapad till Guds avbild än på syndafall och arvsynd. Konstnärer började avbilda nakna människokroppar. Vid 1400-talets början skrev Christine de Pizan *Le livre de la cité des dames*, fri översättning ”Boken om kvinnornas stad”.¹⁰⁴ Den kom att bli startskottet för en litterär debatt om

⁹⁹ Boucher, 1970, s. 160; Corson, 2005 (1965), s.105; Piponnier och Mane, 1997, s. 41.

¹⁰⁰ Piponnier och Mane, 1997, s. 41.

¹⁰¹ Boucher, 1970, s. 166f, 187.

¹⁰² Boucher, 1970, s. 187.

¹⁰³ För följande resonemang se Boucher, 1970, s. 173-179.

¹⁰⁴ Christine de Pizan, *The Book of the City of Ladies*, (*Le livre de cité de dames*), översatt av Earl Jeffrey Richards, Persea Books, New York, 1992 (1982, franskt original ca 1400).

kvinnan – exempelvis kvinnans möjlighet att tillgodogöra sig en intellektuell utbildning – som sträckte sig över tre århundraden och två nationer, Frankrike och England.¹⁰⁵ De Pizan framhöll att kvinnan är mannens andlige jämlike och har därför – något anakronistiskt – ibland kallats för profemminist av eftervärlden. Det finns emellertid inte något direkt emanciperande i de Pizans litteratur, hon ansåg att hustrur skulle vara sina makar lydiga och ödmjuka. *Le livre de cité des dames* innehåller flera exempel på hustrur som var sina makar underdåniga, och som just därför älskades ännu högre, och vann omvärldens respekt.¹⁰⁶ Christine de Pizan diskuterade aldrig hustrudoket. Hon ifrågasatte aldrig att kvinnor skulle bära slöja till tecken på underdånighet, liksom hon inte heller ifrågasatte att kvinnor överhuvudtaget borde uppträda underdånigt. Vad de Pizan framför allt ville poängtera var att kvinnor inte var skyldiga till allt vad de manliga författarna och klerkerna beskyllt dem för under århundradenas lopp, utan kunde vara minst lika dygdiga som män, om inte mer. Det handlade inte om att förändra kvinnans ställning i praktiken, utan om synen på kvinnans själsliga förmågor som exempelvis intelligens, trofasthet eller mod. De Pizans verk gav inte direkt upphov till någon revolutionerande ny syn på kvinnan, men det markerar ändå början på en förändring i idéer. Hennes argument om kvinnans andliga jämlikhet togs upp gång på gång av andra författare, manliga som kvinnliga, under de följande århundradena.¹⁰⁷ Dessutom visade framstående drottningar såsom Isabella av Kastilien, den spanske kung Ferdinand's medregent, och Elisabeth I av England, att kvinnor lika väl som män kunde styra riket.

Under 1500-talet började adelskvinnorna visa alltmer hår. Mörkt hår var omodernt, man eftersträvade blont eller rött hår, för att efterlikna drottning Elisabeth I.¹⁰⁸ Kvinnornas blottade hår passerade inte helt obemärkt, men det tycks heller inte ha gett upphov till någon stormande debatt. En kommentator återfinns i Corsons *Fashions in Hair* från 1965. Corson citerar en herr Phillip Stubbes, en av 1500-talets puritanske lekmän.¹⁰⁹ Herr Stubbes klagade över det kvinnliga hårmodet i sitt verk *The Anatomie of Abuses*, vilken kom ut 1583. Stubbes förfasas för det första över att håret visas upp för hela världen att beskådas, krullat och upplagt från ena örat till det andra, sedan över att kvinnorna dessutom puffar upp frisyren med gafflar, ståltråd ”...and I cannot tell what, like grim sterne monsters, rather than chaste Christian matrons”.¹¹⁰ Citatet visar på att författaren förknippade hustruslöjan med såväl kyskhet som kristendom, men också att kvinnorna valde att följa ett nyare mode framför den gamla traditionen.

Då bortfallet av hustruslöja bland adeln tycks sammanfalla någorlunda i tid med protestantismens uppkomst är det av intresse att undersöka om förändringen i bruket ansågs ha sin grund i den protestantiska doktrinen. Stickprov visar dock att så inte tycks vara fallet.

Olaus Magnus, ofta kallad för Sveriges siste katolske ärkebiskop, beklagar i sitt

¹⁰⁵ Malone, *Women and Christianity Volume 3: From the Reformation to the 21st Century*, The Columba Press, Dublin, 2003, s. 11f.

¹⁰⁶ Exempelvis stycket om Rebecka, II.39.1, eller om Griselda, II.50.1-4. Christine de Pizan, 1992 (1982, franskt original cirka 1400).

¹⁰⁷ Malone, 2003, s. 12 och s. 23f.

¹⁰⁸ Corson, 2005 (1965), s.172f.

¹⁰⁹ Corson, 2005 (1965), s. 174. Stubbes studerade vid såväl Cambridge som Oxford, men tog inte examen från någotdera universitet. Han var en puritansk lekmän som gav ut flera religiösa skrifter. *The Anatomy of Abuses* handlade om engelsmännens syndiga liv och vanor. Den blev mycket populär och trycktes i flera upplagor. Uppgifterna om Stubbes är hämtade från Joan Larsen Klein (red.), *Daughters, Wives and Widows. Writings by Men about Women and Marriage in England, 1500-1640*, University of Illinois press, Urbana and Chicago 1992, s.139.

¹¹⁰ Corson, 2005 (1965), s.175.

verk *Historia om de Nordiska folken* från mitten av 1500-talet såväl lutherdomen som ett nytt dräktmode med uppslitsade ärmor, där underdräkten skymtade.¹¹¹ Men något Olaus Magnus *inte* klagar över, är bortfallet av hustrudok bland adeln. Magnus beskriver även hur bröllop gick till, bland såväl kungligheter som adel och allmoge.¹¹² När det gäller allmogen nämner han att från det att kvinnan är gift döljer hon sitt hår, men vad gäller adel och kungligheter står inget om någon liknande sed. Bristen på klander över att adelskvinnor inte bär hustrudok tyder på att Olaus Magnus inte förknippade adelsdamernas blottade hår med protestantismen.

Vad gäller Martin Luther verkar han ha tagit det för givet att kvinnor skulle bära hustrudok. I en predikan från 1525 nämner han att en gift kvinna bör bära ”a headdress, that is, the veil on her head”¹¹³ som ett uttryck för sin underdånighet. Angående de ogifta kvinnor som bar slöja, nunnorna, så var en av Luthers huvudteser att celibatet inte var av godo och det följaktligen inte fanns något skäl till att bli nunna eller munk. Vad gäller det nya modet bland aristokrater tycks Luther inte ha brytt sig om det. Det finns alltså inget belägg för att protestantismen skulle ha uppmanat aristokratins kvinnor att bortlägga hustrudoket, men likväl skedde så.

Det går inte att sätta ett exakt datum, år, eller ens årtionde för när Europas adelskvinnor slutade att bära slöja och började visa sitt hår för omvärlden, gifta eller ej. Det var inget revolutionerande uttryck för kvinnans emancipation, utan snarare en successiv modeväxling i en turbulent tid. Krutet, kompassen och boktryckarkonsten, upptäckten av Amerika och den påföljande kolonialismen, den protestantiska kyrkans framväxt – det skedde så mycket under 1400- och 1500-talet att hela den europeiska världsbilden förändrades för alltid. Hustru- och änkedoket försvann för adeln någonstans på vägen. Det tycks ha varit en modenyck – men en nyck som möjliggjordes genom de förändringar som följde med renässansen och reformationen. Från 1600-talet och framåt syns knappt en slöja på adelsdamernas porträtt, förutom i prydnads syfte. Men för allmogen var det annorlunda. Jag kommer nu endast att behandla Sveriges allmoge.

Den svenska allmogen

Fram till mitten av 1800-talet var större delen av Sveriges befolkning jordbrukare. Böndernas klädedräkt var ofta traditionsbunden och förändrades mycket långsamt.¹¹⁴ Bland bondebefolkningen fortsatte därför seden att gifta kvinnor skulle täcka sitt hår, medan ogifta – för det mesta, men inte alltid – visade det. Men även om bruket för den gifta kvinnan att dölja sitt hår fortsatte, kallade man det inte för att bära hustrudok. I Skåne kunde det kallas klut, på andra håll för huvudduk, kläde eller näsduk. På sina håll började dessutom ogifta flickor att dölja sitt hår.¹¹⁵ Att unga, ogifta flickor började bära klut eller huvudduk, trots att de från början inte behövt det enligt vare sig folksed eller religion, antyder att de inte såg det som en symbol för förtryck att dölja håret. Det finns dock material som visar på att Paulus ord om kvinnlig huvudbonad och underordning

¹¹¹ Olaus Magnus, *Historia om de Nordiska folken*, fjortonde boken, andra kapitlet. Original utgivet i Rom av Olaus Magnus eget tryckeri 1555, Översatt till svenska av Michaelisgillet (1909-1925), Gidlunds förlag, 1982, s.639.

¹¹² Olaus Magnus, 1982 (1555), s. 640f, 642f samt s. 646-650.

¹¹³ Martin Luther, "A sermon on marriage, 15 January 1525" i Susan C. Karant-Nunn och Merry E. Wiesner-Hanks (red.), *Luther on Women. A sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003 (2002), s. 95.

¹¹⁴ Följande information om allmogens dräktbruk är hämtad från Svensson, 1977.

¹¹⁵ Se exempelvis Christian Didrik Forssell, *Ett år i Sverige. Taflor af svenska almogens klädedrägt, lefnadssätt och hemseder*, faksimilutgåva av första upplagan, Bokförlaget Rediviva, Stockholm, (1827-35) 1979, s.87, eller Bengt Bengtsson och Anders W. Mårtensson (red.), *Hem och hushåll*, Kulturen i Lund, Lund, 1971, s. 174.

inte var okänd band bondebefolkningen. Idéhistorikern Soili Maria Olli redovisar i sin avhandling *Visioner av världen* om en händelse från ett rättegångsprotokoll från 1713, som visar att det fanns tankar bland allmogen om koppling mellan kvinnornas huvudbonader och religionen, varför den kort återges nedan.

En bonde stod anklagad för hädelse.¹¹⁶ Bonden hade i flera vittnens närvaro grälat med en piga om huruvida mannen är värd mer än kvinnan eller ej. Pigan hade framhållit att mannen skapats av jord medan kvinnan skapats av mannens revben och därför var av ädlare material. Bonden hade då hävdat att en hund nappat åt sig revbenet och Herren Gud hade fått tag i hundens svans, varför kvinnan var skapad av en hundrumpa. Det var därför, menade bonden, som en del hundar hade vit svanstipp och en del kvinnor bar vita huvudbonader. Vid det laget blev flera åhörare upprörda och incidentens utgång blev slutligen att bonden fälldes i domstol för att ha talat smädligt om Gud och skapelsen.

Anekdoten visar att kvinnans huvudbonad här förknippades med kvinnans hierarkiska ställning, grundad i religionens skapelseberättelse. Det överensstämmer med Paulus ord att kvinnan skall dölja sitt hår med en huvudbonad till tecken på att hon står under mannen, eftersom hon skapades efter denne.

Intressant nog visar pigans svar att tankegångar som framförts av Christine de Pizan under 1400-talet, och som upprepades av flera debattörer i England och Frankrike under de följande 300 åren, även kan ha florerat bland de lägre stånden i 1700-talets Sverige. Att bevisa en länk mellan idéerna i *Grälet om kvinnan* och 1700-talets svenska allmoge ligger dock utanför denna avhandlings ramar.

Det traditionella, lokalbundna dräktskicket började försvinna under 1800-talet.¹¹⁷ I och med industrialismen försvann självhushållet, fabriksvaror blev allt vanligare, befolkningen ökade och kommunikationerna förbättrades. Folk blev rörligare, lantbor kunde köpa konfektionsplagg och bygdedraditionerna försvann alltmer. Men då allmogen upphörde med sitt dräktbruk, uppstod i landets högre kretsar en önskan att bevara det. Ur detta intresse uppstod dagens bruk av så kallade folkdräkter. En särskild nationaldräkt komponerades i början av 1900-talet som högtidsdräkt för kvinnor av borgerskapet.¹¹⁸ Den har under de senaste decennierna burits av drottning Silvia och prinsessorna Victoria och Madeleine vid speciella tillfällen. Då prinsessorna ännu var ogifta var de traditionellt barhuvade medan drottningen bar den tillhörande huvudbonaden. Efter kronprinsessans giftermål har även hon burit huvudbonaden. Den religiösa betydelsen bakom dräktens huvudbonad – att kvinnan är mannen underdånig – tycks idag vara fullständigt bortglömd. Men vad gäller den svenska allmogens klädedräkt, så verkar inte slöjan – så som jag har definierat den – ha försvunnit med bygdedräkten. Under 1800-talet började allmogekvinnorna bruka schaletter, av bomull eller ull i vardagen men gärna av siden om söndagarna. Katarina Lewis, tidigare forskare i etnologi vid Uppsala universitet, har under en längre tid samlat in material för ett arbete om schalletens användning i Västsverige, främst kyrkschalleten inom schartauanismen, en riktning inom Svenska Kyrkan. Hon har intervjuat människor födda i slutet av 1800-talet eller början av 1900-talet, och har därmed information från ögonvittnen om bruket av schallet. Lewis skriver:

¹¹⁶ Berättelsen är hämtad från Soili-Maria Olli, *Visioner av världen. Hädelse och djävulspekt i justitierevisionen 1680-1789*, Umeå universitet, Umeå 2007, s. 82f.

¹¹⁷ Svensson 1977, s. 120ff.

¹¹⁸ Nationalencyklopedin, uppslagsord "Sverigedräkten", <http://www.ne.se/sok?q=Sverigedr%C3%A4kt>, [åtkomst 2013-11-12]

Visserligen fann jag tidigt att svart är schartauanismens högtidsfärg, men först efter noggrann analys förstod jag att söndagsschaletten var de konfirmerade kvinnornas "liturgiska" dräkt. Den har en motsvarighet i andra trosformers kvinnodräkt, inte minst nunnedoken. På söndagen fick även den mest arbetstygda husmor lägga av vardagssysslorna och "vara avskild för Herren", vilket markerades av schaletten.¹¹⁹

Schalettbruket upphörde gradvis. Lewis beräknar detta övergångsskede till slutet av 1930-talet. I ett samtal med Lewis frågade jag vad hon trodde det berodde på, varvid hon svarade "Ja, det är ju enkelt. Moderna tider fick sitt inflytande." Då landsortsbefolkningen i övrigt upphörde att bära schalet, gjorde även Schartauanerna det, menar Lewis. Enligt *Svensk uppslagsbok* från 1953 fanns det kvinnor som bar schalet i kyrkan ända fram till mitten av nittonhundratalet, men endast gamla kvinnor.¹²⁰ Vid deras bortgång försvann vad som tycks vara en obruten sed bland svensk allmoge från Nordens kristnande till och med första hälften av 1900-talet, nästan ettusen år. Yngre kvinnor bar hatt i kyrkan, men även denna tradition försvann under 1900-talets senare del då modet överlag förändrades. Om detta har jag inte funnit någon forskning, möjligen för att en hatt sällan ses som en slöja. Det kristna slöjbruket i Sverige tycks därmed ha försvunnit i odramatisk tystnad.

Men är det så? Bar allmokekvinnorna ännu under 1800-talet huvudbonader som en del i den kristna slöjtraditionen, det vill säga finns det belägg för att de dolde håret av kulturella skäl istället för enbart praktiska, och har i så fall dessa skäl överhuvudtaget något med religionen att göra? Och vidare; varför upphörde man slutligen under 1900-talet att skyla håret i kyrkan? Skedde det bara i tysthet eller fanns det en debatt därom? Vilka samhällsfaktorer och aktörer drev på respektive kämpade emot förändringen? I min fortsatta framställning kommer jag att diskutera detta.

¹¹⁹ Lewis, 1997, s. 126.

¹²⁰ "Schalett", *Svensk Uppslagsbok. Andra omarbetade och utvidgade upplagan*, band 25, Förlagshuset Norden AB, Malmö 1953, spalt 401.

SEDERNA I PRAKTIK OCH FOLKMINNE

I föreliggande kapitel ämnar jag undersöka bruket av kvinnliga huvudbonader närmare, samt huruvida det fanns idéer som kopplade dem till religionen. Om huvudbonaderna vid 1900-talets början hade avsymboliserats så att de tre kategorier jag nämnde tidigare i avhandlingen, hustru- jungfru- och kyrkslöja inte längre existerade, när skedde då detta? Uppenbarligen tidigare än 1900, varför fokus i detta kapitel kommer att ligga på århundradet dessförinnan, 1800-talet. Folkminnesskildringar nedskrivna under mellankrigstiden ger en viss information om huruvida den kvinnliga huvudbonaden under 1800-talet ansågs kopplad till religionen eller ej. Källmaterialet till detta kapitel är främst specialfrågelista nummer sju från Nordiska museets etnologiska undersökningar vilken har diskuterats i kapitel ett under rubriken "Om materialet". I fotnoterna hänvisas till denna lista under förkortningen E. U. Citaten kommer att återge den stavning som finns i frågelistans svar, även om det kan framstå som felstavat idag.

För att förstå huvudbonadens betydelse är det även av vikt att förstå betydelsen av det som huvudbonaden ämnade dölja, det vill säga håret. I det bibelord som ligger till grund för denna avhandling finns en tydlig koppling mellan hårets symboliska betydelse och den symboliska betydelsen av att dölja håret;

Dömen själva: höves det en kvinna att ohöljd bedja till Gud? Lär icke själva naturen eder att det länder en man till vanheder, om han har långt hår, men att det länder en kvinna till ära, om hon har långt hår? Håret är ju henne givet såsom slöja.¹²¹

För att få en djupare förståelse av huvudbonadernas symboliska funktioner, är det nödvändigt att närmare undersöka vad kvinnans hår kunde symbolisera hos allmogen, och huruvida detta hade någon koppling till religionen. Det är något jag kommer att redogöra för i detta kapitelns första del. Därefter kommer jag att gå närmare in på bruket att dölja håret.

Håret

Det finns många olika studier om människans relation till håret. Dess symboliska betydelse i olika kulturer har utgjort ett forskningsområde inom bland annat litteraturvetenskap, antropologi och sociologi. Antropologen Anthony Synott uttrycker en möjlig anledning till människans fascination av håret: "Hair is perhaps our most powerful symbol of individual and group identity – powerful first because it is physical and therefore extremely personal, and second because, although personal, it is also public rather than private."¹²² Det är en bra förklaring till varför håret har blivit så symboliskt laddat och därmed utgör ett tacksamt forskningsfält.

Etnologen Sigfrid Svensson, som använde frågelistorna till grund för flera arbeten om den svenska allmogen, behandlar inte hårets symboliska betydelse i någon större utsträckning. Han påpekar att flickorna började bära håret uppsatt från och med konfirmationen, vilken markerade övergången från barn till ungmö med nytt

¹²¹ 1 Kor. 11.13-15, 1917 års översättning av Bibeln. För Paulus resonemang i sin helhet, se bilaga ett.

¹²² Synott, 1987.

förhållningssätt till det motsatta könet.¹²³ Han analyserar emellertid inte vidare vad denna förändring i frisyr kan ha symboliserat. Varför satte den vuxna kvinnan upp sitt hår? Vad symboliserade kvinnans hår i den svenska allmogekulturen? Materialet visar även att den vuxna kvinnan – i synnerhet den gifta kvinnan – även dolde håret med en huvudbonad. Svensson behandlar huvudbonadernas symboliska funktion något utförligare än hårets, men nöjer sig ofta med att berätta *när* de användes, inte *varför*. Han uppmärksammar att kvinnornas huvudbonader genom färg eller form markerade civilstånd, samt att man ej var barhuvad i kyrkan, men utvecklar inte vidare vad detta innebär. Det görs ingen koppling till 1 Kor. 11.

Att kvinnans hår skulle sättas upp och döljas efter övergången från barn till ung vuxen leder tankarna till Tertullianus påbud om att kristna kvinnor skulle dölja sin skönhet efter puberteten, för att inte fresta de kristna männen samt för att inte högmodigt skryta med sin kyskhet. Håret hade i det fallet en sexuell symbolisk betydelse, men det är långt från Tertullianus till den svenska allmogen under 1800-talet, såväl i tid som i geografiskt rum. Det finns dock flera forskare som visat att håret har symboliserat kvinnans sexualitet även under 1800- och 1900-talet. Exempelvis kan nämnas den litteraturvetenskapliga studien ”The Power of Women’s Hair in the Victorian Imagination” av Elisabeth G. Gitter, där hårets symboliska betydelser i folksagor och myter undersöks, samt hur denna symbolik användes av de viktorianska författarna. Hon påpekar att det kvinnliga håret kunde utgöra såväl ett skydd som en snara, ett bevis på oskuld eller en erotisk lockelse som i förlängningen innebar kvinnlig makt, farlig för mannen. De viktorianska författarna, menar Gitter, använde håret som ett yttre tecken på kvinnans karaktär.

There is scarcely a female character in Victorian fiction whose hair is not described at least perfunctorily, and often a woman’s hair is described repeatedly and in considerable detail. The brown, neatly combed heads of the virtuous governesses and industrious wives; the tangled, disorderly hair of the sexually and emotionally volative women like Hetty Sorrel and Catherine Earnshaw; the artfully arranged curls of the girl-women like Dora Spenlow Copperfield and Isabella Linton are all familiar, even conventional, elements in Victorian character description.¹²⁴

Hon skriver även kortfattat om hur kvinnans hår under den viktorianska eran inte bara hade ett symboliskt utan även ett konkret värde; hår kunde säljas och köpas, och det var inte ovanligt att en förälskad viktoriansk man bad om en lock av sin utvaldas hår, vilken han sedan bar med sig som en talisman monterad i en medaljong eller ring.¹²⁵ Tidsskrifter under 1850-talet uppmanade unga kvinnor att själva lära sig att tillverka ”hårsmycken” för att vara viss om att ingen oärlig handelsman bytte ut det värdefulla håret av en älskad mot det värdelösa håret av en främling. Detta att köpa och sälja hår för smyckestillverkning förekom enligt frågelistans svar även i Sverige under senare delen av 1800-talet.¹²⁶ Det tyder på att de idéer om hår som Gitter beskriver kan ha varit gällande

¹²³ Svensson, 1969, s. 10. Liksom Svensson väljer jag att använda mig av begreppet ”ungmö” för de unga kvinnor som frågelistans besvarare benämner ”flickor”, eftersom ordet ”flicka” idag främst står för barn, inte ung kvinna. Det frågelistans besvarare menar med ordet ”flicka” motsvara i ålder ungefär det vi idag kallar tonåren, men ”tonåring” är ett begrepp som inbegriper en kultur och mentalitet som inte fanns under den tid frågelistorna skrevs eller under den tid som svaren avser.

¹²⁴ Gitter, 1984, s. 941.

¹²⁵ Gitter, 1984, s.942f.

¹²⁶ Exempelvis Småland: E. U. 1091 samt E. U. 2589, Bohuslän: E. U. 3881, Dalsland: E. U. 779 och E. U. 1716, Värmland: E. U. 1101 och E. U. 7455, Uppland: E. U. 2987 och E. U. 3191, Västmanland: E. U. 2554, Ångermanland: E. U. 1169, Jämtland: E. U. 1154, Lappland: E. U. 1523.

även i Sverige, då håret fick ett konkret värde eftersom det hade ett symboliskt värde, något som jag kommer att utveckla utförligare senare.

Gitter skriver också att det finns en symbolisk parallell mellan huvudhåret och könshåret, två av de få ställen på kvinnans kropp där hårväxten är kraftig och djurisk, vilket påminner om den sexuella driften som också har ansetts djurisk. "Anthropological literature, too, makes little distinction between the sacrifice of the genitals, or sexual surrender, and the sacrifice of the hair."¹²⁷ Gitter menar att då katolska nunnor rakar sitt huvud när de "tar slöjan" är det symboliskt sett en handling som visar att de ger upp ett sexuellt liv, vilket är ett exempel på hur håret är sexuellt laddat även inom en modern kristen kontext.¹²⁸ Även författaren Nina Bolt nämner detta i sin bok *Hår. Sex, Samfund, Symbol*, där hon övergripande behandlar hårets betydelse för båda könen och samspelet dem emellan i olika kulturer och under olika tidsepoker.¹²⁹ Hon tar bland annat upp vad som redovisats i kapitel två, att fritt utslaget hår under medeltiden var ett tecken på jungfrudom, vilket visades i framställningarna av Jungfru Maria. Bolt använder sig av detta symbolspråk för att förklara betydelsen av texten till en gammal dansk folkvisa, där två våldtagna flickor berättar om övergreppet genom att beklaga för sin far att "Hr Bonde og så Hr Skammel have skjult vort fagre hår".¹³⁰ Det att flickorna talar om sitt hår då det är deras jungfrudom som blivit skändad, visar på att håret symboliserade jungfrudomen. Hon går sedan vidare med exempel från Danmarks lagstiftning och domsprotokoll från 1600-talet, vilka är av intresse för min studie:

År 1600 befalede Christian 4. i Flensborg, at når en besvangret pige gik med utildækket hoved og udslået hår skulle hendes hår afskæres af bøddelen og nagles til den pæl, som forbryderne blev pisket ved. År 1607 erklærede han i den norske kirkelov, at det var det "allergroveste bedrageri for Gud og mennesker", at mange anstillede sig som om de var jomfruer, og straks efter bryllup gik i barsel. År 1624 fastsattes en hård straf på 40 mark til kongen og 40 mark til byen for at vise sig med udslået hår, når man var gravid. I samme år blev det forbudt tjenstepiger og andre kvinder med samme lave inkomst at færdes med udslået hår. År 1633 dømtes en kvinde i Helsingør til tugthuset, fordi hun uretmæssigt havde gået med udslået hår. Og 1635 blev en Marit Jensdatter dømt til to år i tugthuset, fordi hun efter at have født barn uden for ægteskabet var gået til alters "med sit åbne hår, Kristi helliga testamente til vanære og den kristelige menighed til forargelse".¹³¹

Att ha blottat hår var alltså i det protestantiska Danmark under 1600-talet ett tecken på jungfrudom och kysk renhet enligt Bolt, varför de bevisat okyska kvinnorna som gått med blottat hår straffades. Påbudet om straff var från kungen, men citatet visar att det var religionens värderingar som uppgavs ligga till grund för sådana lagar, domar och straff. Bolt skriver vidare att medan kyska brudar hade blottat, utslaget hår vid bröllopet skulle en okysk brud dölja det, annars ansågs hon dra sjukdom och olycka över sitt första barn. Det tyder på att det i 1600-talets Danmark även fanns uppfattningar om magi länkade till kvinnans hår och hennes sexualitet. Att gå med täckt huvud till sitt bröllop var ett tecken

¹²⁷ Gitter, 1984, s. 942f.

¹²⁸ Gitter, 1984, s. 938.

¹²⁹ Bolt, 1996, s. 87.

¹³⁰ Bolt, 1996, s. 144.

¹³¹ Bolt, 1996, s. 145.

på okyskhet och en stor skam, såvida man inte var änka och gifte om sig, men att gå med bart huvud trots okyskhet skulle alltså straffa sig på barnet. Även de bröllopstärnor som följde en okysk brud med utslaget hår ansågs drabbas av magin, berättar Bolt, i det att tärnorna själva snart skulle tappa sitt eget hår. Det var dock något man kunde skydda sig mot genom att lägga ett runt kopparstycke i håret, om det fanns misstanke om att bruden inte var orörd.

Jungfrudom, okyskhet och bestraffning genom håret

Dessa danska påbud och sedvänjor från tidigt 1600-tal kastar ett intressant ljus över vissa av frågelistans uppgifter från Skåne och Blekinge. Som bekant var Skåne och Blekinge vid 1600-talets början en del av Danmark men avträdde till Sverige 1658. Som jag redogjorde för i kapitel två har Sigfrid Svensson i flera etnologiska verk påpekat att de skånska bygdedräkterna ännu under 1800-talet bar drag av 1500-talsmode, bland annat beroende på ekonomisk nedgång vilket konserverade dräktbruket.¹³² Frågelistorna ger vid handen att gifta kvinnor i både Skåne och Blekinge under 1800-talets förra hälft skulle dölja håret med bygdedräktens traditionella huvudbonad kluten.¹³³ Ogifta ungmör däremot, kunde visa håret. Frågelistans svar tyder även på att inte bara huvudbonaden i sig, utan även idéer om kvinnans hår har dröjt sig kvar i de båda landskapen. Om en kvinna fött barn eller var änka och gifte om sig, skulle hon bära kluten – det vill säga dölja håret – vid bröllopet. Endast den kyska bruden fick visa sitt hår, och dessutom bära krona, vilken symboliserade att hon var oskuld. En informant från östra Skåne berättar om ett tillfälle då en kvinna som fött barn utanför äktenskapet bar krona till sitt bröllop, varvid prästen vägrade viga brudparet om hon inte tog av kronan.

Eftersom hon ej medfört klut eller näsduk, fick hon utstå den stora skymfen att stå barhuvad under vigseln och likaledes färdas barhuvad hem. Efter denna händelse visste alla, att det var förbjudet att kläda sig i brudkrona under sådana förhållanden, och dylika brudar voro klädda i klut.¹³⁴

Berättelsen överensstämmer med Bolts uppgifter om seden i Danmark. Den visar även att krona på blottat hår var ett privilegium reserverat för orörda brudar, samt att det ansågs skamligt för kvinnan att vara fullständigt barhuvad. Det var inte nog med att kronan berövats henne, hon tvingades dessutom visa sig för alla med blottat hår, vilket anges vara en skymf. Oavsett om händelsen verkligen inträffat eller ej, visar berättelsen hårets symboliska betydelse för kvinnans kyskhet, då berättelsen tjänade som varnande exempel för andra. Den visar även att kyrkan upprätthöll symbolspråket där håret och kronan stod för kysk oskuld. Utan kronan vändes det blottade håret från ett tecken på oskuld till ett tecken på skam. Uppgifter från andra informanter styrker att detta tankesätt var utbrett i både Blekinge och Skåne.¹³⁵ En informant från Blekinge meddelar dessutom att ungmön endast kunde gå med bart huvud till dess att hon fyllt tjugo, därefter måste hon

¹³² Följande information om allmogens dräktbruk är hämtad från Svensson, 1977.

¹³³ Skåne: E. U. 17200 Villands hd, E. U. 4319, Oxie hd, Västra Klagstorps socken och E. U. 207, Veberöd. Blekinge: E. U. 754, Holmsjö samt E. U. 816, Rödeby.

¹³⁴ E. U. 17200, Skåne, Villands härad.

¹³⁵ Skåne: E. U. 207, Veberöd. Blekinge: E. U. 816, Rödeby och E. U. 754, Holmsjö.

liksom alla andra kvinnor dölja sitt hår. Skälet för detta anges vara religiöst: ”ty man gick efter bibellens ord att kvinnan vart icke uti någott värde utan under skult, eller täckt huvud, ty männen tillät icke att kvinnan uppträdde med bart huvud vare sig nätter eller dagar”.¹³⁶ Citatet visar dels att seden att dölja kvinnans hår ansågs ha religiös grund, dels att det religiösa påbudet kunde anses gälla även i vardagslivet, inte endast då kvinnan bad eller profeterade. Informanten förknippar även döljandet av kvinnans hår med att hon stod hierarkiskt under mannen och även detta var kopplat till religiösa föreställningar:

[...] ty mannen levde under dän tron att kvinnan vart icke ren och värdig en mans närvaro om hon uppträdde med bart huvud vare sig under natt eller på dagen. mannen levde uti dän tron att han vart helig framför kvinnan [...] ¹³⁷

Seden uppges ha varit vanlig i Blekinge och södra Småland från åtminstone 1700-talet till 1860-80-talet.¹³⁸ I handskrifterna har orden att mannen ansåg sig ”helig framför kvinnan” strukits under och markerats med ett frågetecken av Sigfrid Svensson, följt av kommentaren att uppgiften bör kontrolleras ytterligare. Någon uppföljande kontroll har jag emellertid inte funnit. Enligt mig visar citatet ovan en överensstämmelse med Paulus ord om den gudomliga ordningen i 1 Kor. 11. Det visar även överensstämmelse med medföljande påbud om att kvinnor skulle dölja håret för att symboliskt visa sin hierarkiska ställning under mannen, i synnerhet som informanten hänvisar till Bibeln som grund för bruket. Det tyder på att Paulus ord om beslöjning var kända och – enligt informanten – efterlevda i dessa delar av landet. Svenssons tvivel inför informantens upplysning kan vara ett utslag den religionsblindhet i svensk forskning som Inger Hammar påtalat, vilken diskuterades i kapitel ett.¹³⁹ Jag återkommer till denna fråga längre fram i föreliggande kapitel.¹⁴⁰

Vidare finns det en meddelare från Skåne som uppger att om en ogift kvinna fött barn klipptes hennes hår av.¹⁴¹ Det finns inga uppgifter från någon annan meddelare som stödjer detta påstående, men bruket överensstämmer med Bolts tidigare redovisade uppgifter om påbudet från den danska kungen under 1600-talet, som angav religionens värderingar och symbolspråk som grund. Det är alltså möjligt att det rör sig om en sedvänja från den tiden som levat kvar i just denna socken. Det finns för övrigt även en uppgift från Södermanland att det ”förr i tiden” skulle ha varit ett straff för kvinnor att få håret avklippt, men det saknas information om varför och vilket brott det var som kvinnan straffades för på detta sätt. Informanten i Södermanland påpekar även att ingen av de personer hon talat med visste ”om detta är en saga eller verklighet”.¹⁴² Det går alltså inte att genom frågelistorna komma vidare i frågan om kvinnor i övriga Sverige straffats för okyskhet eller annat genom att berövas sitt hår, men att ryktet fanns i ett mellansvenskt landskap är ett indicium värt att notera.

Nina Bolt tar apropå hårklippning som straff upp det välkända faktum att kvinnor i Norge och Danmark som under andra världskriget haft förhållande med tyska soldater

¹³⁶ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 19.

¹³⁷ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 19.

¹³⁸ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö.

¹³⁹ Se ”Tidigare forskning”.

¹⁴⁰ Se underrubriken ”1860”.

¹⁴¹ E. U. 4319, Skåne, Oxie hd, Västra Klagstorps socken.

¹⁴² E. U. 1749, Södermanland, Rönö hd, Tipsa socken. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 401.

fick håret avklippt eller avrakat efter befrielsen. Hon påpekar även att irländska katolska kvinnor som haft sexuella förbindelser med protestantiska män eller engelska soldater bestraffades på samma sätt av IRA. ”Da de var de eneste, som blev straffet på den måde, må afstraffelsesformen tolkes som et udtryk for, at seksuelle og kønsmoralske normer er overskredet, og det er da også langt mere argumenter af den slags, som er fremherskende i forsvaret for straffen, end det er argumenter af national karakter.”¹⁴³ Att få håret avklippt har alltså även under 1900-talet i olika kristna länder brukats som straff för kvinnor vilka har bedömts vara sexuellt omoraliska. Intressant nog skriver Paulus i 1 Kor. 11 att det är en skam för kvinnan att ha rakat huvud, men motiverar inte påståendet vidare. Av de exempel som hittills har nämnts framstår det ha varit en skam att få håret klippt eller rakat eftersom det förknippas med sexuell omoral.¹⁴⁴

Från Blekinge finns en intressant uppgift om hur håret – även om det inte klipptes – var av vikt vid bestraffning för sexuell omoral. Håret är enligt en informant en del av proceduren för hur en ogift moder skulle bli offentligen utskämd i kyrkan som straff för sin lösaktighet.¹⁴⁵ Då berättelsen ger exempel på den föreställningsvärld människorna levde i kommer den här återges för att senare analyseras närmare.

Under de första åtta veckorna efter barnets födelse fick modern inte vistas bland andra människor. Därefter skulle hon stå skrift i kyrkan, vilket innebar att man biktade sig för att ha rätt att ta emot nattvarden.¹⁴⁶ Så långt är det inget ovanligt i proceduren, det har länge funnits en sed inom kristendomen att barnaföderskor ska, som det heter, *kyrktagas* en viss tid efter födelsen. Baserat på tredje Mosebokens tolfte kapitel om att en kvinna var oren efter barnafödelse och skulle hålla sig hemma till dess att hon renats i templet, ansågs det sedan lång tid inom kristendomen att en kvinna som nyligen fött barn stod utanför den kristna gemenskapen och räknades som hedning till dess att hon blivit kyrktagen.¹⁴⁷

För att återgå till den ogifta modern i Blekinge, så uppger informanten att hon efter barnafödelsen under ett år skulle bära en röd bindel om armen och dölja håret med ett stort, rött tygstycke så fort hon befann sig utanför sitt eget hem. Detta är något jag kommer att återvända till och resonera mer ingående om längre fram. Informanten berättar vidare att den ogifta modern vid kyrktagningen tvingades stå ”med blottat huvud, och löst hår medan prästen öste över henne med kränkande ord och förehölt henne dän vanära, hon hade tillfogatt sig och hennes närmaste samt hela församlingen”.¹⁴⁸ Hon fick sedan inte fläta håret under det året hon bar den röda huvudduken, utan måste ha det hängande löst. Om hon under årets gång överträdde påbudet, till exempel genom att fläta håret, måste hon böta till kyrkans kassa.¹⁴⁹ Informationen är intressant då blottat och utslaget hår, som påpekades ovan, var ett privilegium förbehållet ungmön, den kyska bruden och hennes brudtärnor. Den ogifta modern var en okysk ungmö som alltså hade förverkat rätten att visa sitt hår och att bära brudkrona om hon en gång gifte sig. Enligt Turners

¹⁴³ Bolt, 1996, s. 146.

¹⁴⁴ Det finns dock inget i frågelistan som tyder på att kvinnor fick håret avklippt som straff i Sverige under 1800-talet, utom möjligen i den tidigare omnämnda skånska socknen.

¹⁴⁵ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 24.

¹⁴⁶ SAOB: <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/sökord/skriftermål>, [åtkomst 2013-11-12] samt "Dalins ordbok", ordbok över 1800-talspråket: <http://spraakbanken.gu.se/dalin/sökord/skriftermål> [åtkomst 2013-11-12].

¹⁴⁷ Anders Gustavsson, "Den nyblivna modern" i Anna Birgitta Rooth och Per Petersson (red.), *Etnologiska institutionens Småskriftserie nr 17*, Etnologiska institutionen, Uppsala universitet, Uppsala, 1979, s. 5ff.

¹⁴⁸ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 27.

¹⁴⁹ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö.

teori kan en individs yttre kropp tjäna som medium för att visa den inre kroppens dygder eller brister.¹⁵⁰ Det blottade och löst hängande håret var i detta fall ett straff, ett tecken på kvinnans lössläpplighet och skändade jungfrudom, den yttre kroppens tecken på den inre kroppens bristande kontroll av drifter. Informationen kan inte kontrolleras med hjälp av någon annan källa, men oavsett om det beskrivna faktiskt inträffat eller ej använder meddelaren sig av ett symbolspråk som visar hårets betydelse för kvinnans kyskhet respektive okyskhet. Detta symbolspråk överensstämmer med den ovan redovisade uppgifterna av såväl Bolt och sederna i 1600-talets Danmark som Gitter och sederna i det viktoriaiska England. Det överensstämmer även med det tidigare redovisade symbolspråk som under medeltiden varit gällande i det katolska Sverige liksom i hela den katolska kulturvärlden. Berättelsen ger alltså ytterligare belägg för att kyrkan även efter protestantismens införande behöll de värderingar om kvinnans sexualitet som sedan lång tid varit etablerade inom kristendomen, samt symbolspråket där kvinnans hår är kopplad till hennes sexualitet.

Att kvinnans hår symboliserade hennes sexualitet ger även en fingervisning om varför håret skulle döljas om man var gift eller bevisligen okysk – det blir ur en rent symbolisk synvinkel direkt oanständigt att gå med håret blottat då alla vet att man inte är oskuld. Etnologen Patricia Williams gör en liknande reflektion angående en sed i 1800-talets Centraleuropa då en gift kvinna skulle bära en så kallad ”matron’s cap”: ”The culturally ingrained relationship between wearing a cap and modesty made the appearance of a married woman in public without a cap equivalent to appearing naked.”¹⁵¹ Jag återkommer till Williams arbete om denna sed längre fram i kapitlet.

Att håret symboliserade sexualiteten öppnar även för en möjlig tolkning angående varför håret sattes upp från konfirmationen och framåt. Som Svensson påpekade markerade konfirmationen en övergång från barn till ungmö, med ändrade förhållande till det motsatta könet. Annorlunda uttryckt var det en övergång från att ha varit ett oskuldsfullt barn till att bli en kvinna med sexuella drifter, och uppsättningen av håret innebär därmed en symbolisk sexuell restriktion: Ungmöner måste vara kysk, hennes sexualitet måste vara kontrollerad, inte lössläppt, och på samma sätt var hennes hår kontrollerat och uppsatt från och med det att hon lämnar barndomen bakom sig. Med Turners terminologi kan kontrollen av det kroppsliga håret ses som ett sätt att meddela omvärlden om den inre kroppens kontroll av sexualdriften. En sådan tolkning överensstämmer med att den ungmö som misslyckades med att behärska drifterna tvingades ha håret löst hängande under huvudbonaden, som redovisades ovan.

Frågelistorna visar dock även att seder och bruk skiljde sig mycket mellan de olika landskapen. Endast en annan informant berättar utförligt om hur den ogifta modern skulle straffas genom att utpekas och skambeläggas, men det handlar i det fallet bara om huvudbonaden, inte om håret i sig, varför det kommer att vidare behandlas längre fram i kapitlet.

Vad gäller uppsättningen av håret var det generellt sett brukligt över hela landet att fläta håret och fästa upp flätorna på olika sätt, men undantag fanns. En informant från Råggärd i Dalsland meddelar att hennes farmor, född 1817, berättat att det ansågs ”syndigt och skamligt” att fläta håret i hennes ungdom ”eftersom aposteln Paulus hade förbjudit kvinnorna att fläta håret”.¹⁵² Det skulle hänga löst. Farmoderns äldre syster

¹⁵⁰ Se kapitel ett, ”Teori”.

¹⁵¹ Williams i Welters, 1999, s. 138.

¹⁵² E. U. 1716, Dalsland, Valbo härad. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 396.

hade flätat och satt upp håret samt sytt sig en lös ficka att förvara näsduk i. ”[D]enna ansågs också som en stor lyx och bevis för ’hökfal’ högfärdighet, fastän vuxen av sin far fick mottaga en ganska hård hänt aga som utdelades med orden: ’ja ska ge dej för uppsatt hår å taska ve lår’.”¹⁵³

Det intressanta med upplysningen ur mitt perspektiv är för det första att Paulus nämns som auktoritet angående hur kvinnan skulle ha sitt hår, för det andra att håret här skulle vara löst hängande. Det är anmärkningsvärt, i synnerhet med tanke på att seden i övriga Sverige var att ha håret uppsatt och i somliga fall fullständigt dolt. Turners teori om den yttre kroppen som medium för den inre kroppen kan appliceras även här, men symboltolkningen blir en annan. Den upprörde fadern verkar ha sett det flätade och uppsatta håret som en utsmyckning i stil med väskan, ett uttryck för den inre kroppens fåfänga snarare än självkontroll. Anekdoten visar att Bibelns påbud om hur kvinnor skulle ha håret var viktigt även på andra orter än Blekinge och Skåne. Det tyder också att påbudet om hår kunde tolkas olika från en plats i Sverige till en annan. Det tycks alltså inte ha funnits något enhetligt, officiellt påbud över hela landet. Men man bör minnas att denna upplysning rör förra delen av 1800-talet, förmodligen sent 1820-tal eller tidigt 1830-tal, medan frågelistans övriga svar om håruppsättningar oftast gäller senare delen av 1800-talet. Sagesmannen påpekar själv att det senare blev modernt med löshår och flätor vilket innebär att uppsatt hår då måste ha accepterats.

Övergripande tyder informationen på att det tycks ha varit en allmänt utbredd sed att det var noga med huvudbonaden och håret, inte minst då man gick till kyrkan, samt att religionen hade inflytande över vilken frisyr som ansågs passande eller ej.

Det värdefulla håret; heder och prydnad

Generellt sett visar frågelistans svar att allmogekvinnorna i större delen av Sverige under 1800-talet var ovilliga till att klippa håret. Flera informanter från olika delar av landet berättar att hår köptes av kringvandrande handelsmän, knallar eller judar, under 1860-70- och 80-talet, men att kvinnorna ofta var ovilliga till att låta sig klippas.¹⁵⁴ Några nämner även att kvinnorna tog tillvara det hår som lossnade vid kamning, ibland för att använda som lösfläta eller hårrulle så att hårväxten skulle framstå som yppigare, men även för att dalkullor stod till tjänst att av detta hår tillverka prydnader såsom broscher och klockkedjor och olika hårutsmyckningar.¹⁵⁵ Detta var även vad de kringvandrande handelsmännen uppges ha använt det uppköpta håret till, för att sedan sälja vidare.¹⁵⁶ Som tidigare har påpekats visar dessa uppgifter på likhet med de värderingar i England som Gitter har redovisat för. Det var alltså inte endast för de viktorienska engelsmännen som kvinnans hår var värdefullt ur en rent konkret synpunkt – man kunde få pengar för det.

Att de svenska allmogekvinnorna var ovilliga till att klippa håret tyder emellertid på att det även hade annat värde för dem, ett värde som ansågs viktigare än de pengar som erbjöds. Enligt flera informanter uppges detta värde ligga i det att håret ansågs

¹⁵³ E. U. 1716, Dalsland, Valbo hd. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 397.

¹⁵⁴ Exempelvis Småland, E. U. 1091 och E. U. 2589, Bohuslän: E. U. 3881, Dalsland: E. U. 779 och E. U. 1716, Värmland: E. U. 1101 och E. U. 7455, Uppland: E. U. 2987 och E. U. 3191, Västmanland: E. U. 2554, Ångermanland: E. U. 1169, Jämtland: E. U. 1154 samt Lappland: E. U. 1523.

¹⁵⁵ Exempelvis Bohuslän: E. U. 1212, Uppland: E. U. 1473, Västmanland: E. U. 2554, Dalarna, E. U. 1531 samt Småland, E. U. 2589.

¹⁵⁶ E. U. 4384, Skåne, Harjager hd, Stora Harrie sn.

vara kvinnans *heder och prydnad*.¹⁵⁷ Det är intressant att just dessa begrepp används; heder och prydnad. Att håret anses vara en prydnad är inte så svårt för en nutida läsare att relatera till, då det kan sägas gälla inom den västerländska kulturen även idag.¹⁵⁸ Men att en kvinnas heder var kopplad till hennes hår kräver en närmare förklaring. Om en kvinnas heder ifrågasattes eller hennes ära kränktes, innebar det enligt historikern Lindstedt Cronberg att även hennes mans ära kränktes. I det förindustriella samhället var äran av stor betydelse för den respekt man bemöttes med och ärekränkning var ett brott som kunde tas till domstol.¹⁵⁹ Lindstedt Cronberg skriver även att ärekränkningar mot en kvinna vanligen gällde hennes sexualitet.¹⁶⁰ Det har tidigare i kapitlet konstaterats att kvinnans hår användes som en symbol för hennes sexualitet, antingen det gäller kyskhet eller okyskhet, samt att denna symbol har använts och upprätthållits inom religionen. Vidare bör påminnas om att det i första Korintierbrevet står att det är en vanheder för mannen att ha långt hår men en ära för kvinnan, då kvinnan har fått sitt hår som slöja.¹⁶¹ Att meddelarna talar om kvinnans hår som hennes heder och prydnad tyder på att religionen influerade allmogens föreställningsvärld. Inte bara symbolspråk, utan även värderingar såsom betydelsen av heder och ära kan således ha upprätthållits och förmedlats via kyrkan, vilket i förlängningen påverkade allmogens seder och bruk. Det ger också ytterligare en dimension till uppgifterna om att kvinnor tidigare skulle ha straffats genom att få håret klippt: De hade redan genom sitt brott förlorat sin heder och ära, vilket åskådliggjordes i det att de berövades sitt – enligt Nya testamentet – av naturen givna tecken på ära, det långa håret. För att uttrycka det med Turners begrepp så visades den inre kroppens brist på ära genom att den yttre kroppen berövades sitt mest synliga hederstecken, något som inte bara var en del av klädedräkten utan av den faktiska, materiella kroppen. Ur den synvinkeln är det begripligt att allmogens kvinnor under 1800-talet var tveksamma till att sälja sitt hår. Några informanter uppger att de kvinnor som under senare delen av 1800-talet lät handelsmannen köpa hår endast tillät några få länkar av det undre håret klippas, så att det inte skulle synas.¹⁶² En informant skriver dock att handelsmannen ibland tog mer än han var lovad, ”och hände dät att en sådan kvinna blev så skamfiladd av knallen att hon icke kunde visa sig för sina grannar på åravis, ty hon blev så hånad och utpekad av sina bekantar, för att hon hade låtet en knalle klippa bort hela sin prydnad och heder.”¹⁶³ I ljuset av hederns och ärans betydelse under 1800-talet är det begripligt att ett klippt hår ansågs skamligt, då man bokstavligen talat hade blivit av med sin heder, eller åtminstone den yttre kroppens tecken på den inre kroppens heder. Att ”sälja sin kropp” innebär ju prostitution, varför det sannolikt gav obehagliga associationer att sälja den delen av kroppen som symboliserade heder, ära och sexualitet.

Vikten av ordet *prydnad* skall dock inte förbises. En av informanterna från Blekinge nämner att ett rikt hår ökade kvinnans chans att bli gift, varför ingen ogift kvinna klippte det före 40 års ålder.¹⁶⁴ Hedersbegreppet var kanske mest de äldre kvinnornas främsta

¹⁵⁷ Exempelvis Blekinge: E. U. 754 och E. U. 816, Dalsland: E. U. 779, Uppland: E. U. 3191.

¹⁵⁸ Se exempelvis Synott, 1987, s.381, eller Rose Weiz, "Women and Their hair: Seeking Power through Resistance and Accommodation", *Gender and society*, Vol.15, Nr 5 2001, s.667-686.

¹⁵⁹ Se flertalet artiklar i antologin *Hedersmord: tusen år av hederskulturer*, Kenneth Johansson (red.), Historiska Media, Lund 2005, till exempel historikern Erling Sandmos artikel "Æreskulturens fall och vekst" s.207-223.

¹⁶⁰ Lindstedt Cronberg, 1997 s.225 ff.

¹⁶¹ Se bilaga ett och två.

¹⁶² Värmland: E. U. 7455, Frydals hd, Gräsmarks sn. Blekinge: E. U. 754, Holmsjö.

¹⁶³ E. U. 754. Blekinge, Holmsjö. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 33.

¹⁶⁴ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö.

skäl till att inte låta klippa sig, för unga kvinnor var troligtvis skönheten och utsikten till att bli gift lika viktigt som att behålla sin symbol för heder och ära. Även i betydelsen prydnad kan dock håret sägas symbolisera kvinnans sexualitet, då prydnader används av människan för att framstå som attraktiv. Ökad attraktionskraft ger ökade möjligheter till att finna en sexuell partner, eller i de kyska ungmörnas fall, en man att gifta sig med. En informant från Uppland skriver följande apropå ungmör som sålde sitt hår eller bytte det mot vackra huvuddukar: ”Säkert ångrade sig dock många flicka efteråt att hon låtit narra sig av judens smicker eller hans granna huvuddukar, ty ett yppigt hår betraktades då som kvinnans största prydnad.”¹⁶⁵ Formuleringen ”narra sig av judens smicker” är intressant då den antyder motvilja mot handlingen, mot handelsmannen som utförde den och mot judar. Denna tolkning styrks av en uppgift från Bohuslän att det där cirkulerat historier om kringvandrande håruppköpande judar som passade på att klippa av sovande flickor hela deras hår.¹⁶⁶ De män som köpte hår betraktades alltså – liksom judar – med misstänksamhet och fördomar; de var insmickrande, snikna och ohederliga. Jag återkommer till detta senare i kapitlet under rubriken ”1860-talet”.

Den kvinna som sålde sitt hår minskade sin attraktionskraft och – för att uttrycka det krasst – sitt värde på giftermålsmarknaden, även om hon behöll sin jungfrudom. Att byta håret mot en vacker huvudduk innebar visserligen att man hade en annan prydnad att skyla det avklippta håret med, men enligt informanterna var alltså detta ett tvivelaktigt byte då den prydnad man bytt bort var av större värde än den man fått. Men ”återväxten väntades ju i varje fall”, som en informant från Småland påpejade.¹⁶⁷

Orden *prydnad* och *heder* i samband med kvinnans hår handlar alltså båda ytterst om kvinnans sexualitet, då prydnaden tjänade till att öka den sexuella attraktionskraften och hedern upprätthölls genom att inte vara lösaktig även om man var attraktiv. Ett långt hår symboliserade på så sätt samtidigt ärbar kyskhet och sexuell lockelse, medan ett avklippt hår avslöjade att hedern bokstavligen talat varit till salu. Det minskade kvinnans värde på äktenskapsmarknaden både genom att symboliskt dra hedern i tvivelsmål och rent konkret göra henne mindre sexuell attraktiv. Det faktum att kvinnor, unga som gamla, ändå faktiskt lät sälja sitt hår ger ytterligare en symbolisk betydelse åt det långa håret, nämligen ekonomiskt välstånd. Den som var fattig men hade ett vackert hår hade förmodligen svårare att motstå frestelsen att offra några lockar mot pengar. Det kortklippta håret avslöjade därmed fattigdom, medan det oklippta, långa håret stod för motsatsen.

Då ett rikt och långt hår alltså på många olika sätt var en positiv symbol, är inte underligt att kvinnorna använde lösflätor och valkar för att ge sken av att ha ett så rikt hår som möjligt. Men även detta kunde slå fel, vilket följande berättelse visar:

Det berättas om en flicka, som vid nattvardsbordet fick sin lösfläta förvandlad till en orm, vilken låg ringlad på hennes huvud. Händelsen tydde på, att det var högfärd och synd att så pyntad gå till Herrens Heliga Nattvard. Händelsen skedde icke i socknen men gick i mans mun, som ett bevis på synd och straff.¹⁶⁸

¹⁶⁵ E. U. 2987, Uppland, Örbyhus hd, Vestland sn. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 501.

¹⁶⁶ E. U. 1212, Bohuslän, Torpe hd, Västerlanda sn.

¹⁶⁷ E. U. 2589, Småland, Östra hd, Kråkshult sn. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 470.

¹⁶⁸ E. U. 1473, Uppland, Bro och Vätö skeppslag, Vätö sn. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidorna 357 och 359.

Att den berättade händelsen faktiskt skulle ha skett förefaller för en läsare av idag som högst osannolikt, man får förmoda att det rör sig om en vandringsägen. Men liksom i fallet med den orena bruden som tvingades ta av sig kronan och vara barhuvad tjänade sägen som varnande exempel på felaktigt beteende, och ger därmed en inblick i den föreställningsvärld människorna levde i. Att ha en rik och vacker hårväxt var bra, men man skulle akta sig för högfärd, vilket var den synd ungmön genom sin lösfläta gjorde sig skyldig till vid nattvarden. Ordet högfärd brukades även i den tidigare redovisade berättelsen om ungmön som fick stryk för att ha satt upp håret och sytt sig en lös ficka till näsduken. I båda fallen rör det sig om unga kvinnor som i sin önskan att vara fina ansågs ha gått för långt och blivit straffade, i det ena fallet av en hårdhänt far som utdelade aga, i det andra av den himmelska fadern, Gud själv, då lösflätan förvandlades till en orm.

Huvudbonad, civilstånd och religion under 1800-talets förra hälft

Det finns många praktiska anledningar att skyla ett långt hår, såsom att skydda det från väder och vind, att ha det ur vägen då man arbetar eller att dölja att det är smutsigt. Men som framkom i föregående avsnitt fyllde huvudbonaden även symboliska funktioner. Dessa kommer nu att undersökas närmare för att avgöra i vilken mån huvudbonaden kan sägas ha varit kopplad till religionen.

Sigfrid Svensson har som tidigare nämnts skrivit mycket om bygdedräkternas huvudbonader. Han har påpekat att i Skåne, Blekinge och vissa södra delar av Småland bars klut, medan kvinnorna i större delen av övriga Sverige bar ”mössa med stycke”, undantaget vissa delar av Dalarna där klädedräkten liksom i Skåne var mycket konservativ.¹⁶⁹ ”Mössan” var en hård liten skålformad hätta gjord av styvt material överklädd med siden. Till den bars ett vitt tygstycke dekorerat med spetsar eller fina veck, som stärktes och placerades under mössan så det stod ut som en skärm runt ansiktet och täckte det främre håret. Kvinnorna visade alltså inget hår vare sig de bar klut eller sidenmössa. Svenssons arbete visar på att kluten är den ålderdomligaste huvudbonaden, medan mössan med stycket var en relativ nymodighet som hade spridit sig under de senaste hundra åren.¹⁷⁰ Allmogen hade tidigare burit huvudduk. Men även om Svenssons verk detaljerat redogör för huvudbonadernas utseende, ursprung och spridning så finns det inte mycket skrivet om *varför* huvudbonaderna bars. Han har endast konstaterat att huvudbonaderna sedan medeltiden har fungerat som markör för civilstånd. Då huvudet täcktes av en duk, som kluten, knöts denna på olika sätt för att visa om man var gift eller ogift, samt om man var änka med sorg eller redo att gifta om sig. När huvudduken byttes mot sidenmössan var formen lika för gift som ogift, men civilstånd kunde då markeras genom färgen.

Att huvudbonaden sedan medeltiden markerade civilstånd innebär att bruket av det jag i kapitel ett kallade hustruslöja kan ses som en levande tradition hos allmogen ännu under 1800-talet. Återstår då de övriga två kategorierna, jungfruslöjan och kyrkslöjan.

Som påpekades i kapitel ett utvecklades jungfruslöjan till nunnornas dok, vilket faller utanför denna studie. Men det har framkommit att även ogifta kvinnor bar mössan med stycket, och även i Blekinge där blottat hår var ungmöns privilegium, förväntades kvinnan dölja håret efter 20 års ålder.¹⁷¹ Bör detta ses som en variant av jungfruslöjan?

¹⁶⁹ Svensson, 1969, s. 36-40.

¹⁷⁰ Svensson, 1969, s. 36-40.

¹⁷¹ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö.

Enligt min mening bör man inte det. Som jag definierat jungfruslöjan var den ämnad att vara ett tecken på att man var gift med Kristus och avsåg att leva sitt liv i kyskhet. Det finns inga belägg för att de ogifta unga kvinnorna bland den svenska allmogen skulle ha dolt håret som ett tecken på att de inte avsåg att gifta sig. Informanten själv hänvisade till Bibeln som skäl till att håret skulle döljas av kvinnor rent generellt, till tecken på att de stod under mannen. Jungfruslöjan kan alltså inte sägas vara en del av 1800-talets allmoges tradition att dölja håret.

Det finns emellertid belägg för att huvudbonaden hade andra funktioner än att enbart skydda håret mot väder och vind. Som påpekades ovan återopade informanten i Blekinge Bibeln som grund för kvinnornas bruk av huvudbonad, vilket ifrågasattes av Svensson och sedan inte behandlades vidare. En informant från Skåne ansåg kluten vara ett religiöst plagg då den brukades vid högtidliga tillfällen, men inte heller detta behandlades vidare av Svensson.¹⁷² Sidenmössan uppges ha varit en del av högtidsdräkten i nästan alla de landskap där den brukades.¹⁷³ Kyrkogång, skrift, konfirmation, bröllop, dop och begravning nämns i flera landskap som tillfällen då mössan skulle användas. Kan då sidenmössan med stycket ses som ett religiöst plagg, en slags liturgisk skrud för lekmanakvinnor?

En informant i Värmland var inne på tanken och kom med en teori om brukets uppkomst: ”Stycket är förmodligen en efterrapning till nunnornas pannbindel ty jag har lagt märke till att detta bruk varit störst utefter stråkvägen där nunnorna drogo fram under sina pilgrimsfärder emellan vadstena och Thronheim.”¹⁷⁴ Sigfrid Svenssons forskning har visat att mannens antagande om ursprung var felaktigt, varför informantens fundering var irrelevant ur etnologisk synvinkel.¹⁷⁵ För min forskning däremot är citatet mycket intressant, då det visar att mannen förknippar bruket av en viss huvudbonad med religiös fromhet.

Ingen av informanterna kallar sidenmössan med stycke för en religiös huvudbonad, men i praktiken tycks den ha använts som en sådan. Från Ångermanland finns en uppgift om att kvinnorna endast använde sidenmössan vid kyrkobesök. En gammal kvinna vars far hade varit kyrkvaktare, berättar att där hade det funnits en prostinna som förbjöd kvinnorna att komma till henne utan stycke och mössa.¹⁷⁶ På söndagsmorgon kom kvinnorna till sagesmannens mor för att få sitt hår uppsatt och mössan fastsatt. När kvinnorna reste hem förvarade var och en sin mössa i en ask, som lämnades kvar till nästa kyrkobesök. Det visar att mössan här enbart användes till kyrkogång, inte vid andra festliga högtider, men det finns ingen liknande uppgift från andra landskap.

Dock bör man vara försiktig med att kalla en specifik huvudbonad för liturgisk. Som påpekades hörde sidenmössan till högtidsdräkten, och kyrkogång var ett av de tillfällen då man ville klä sig i sina finaste kläder. Att bära just sidenmössa med stycke var heller inte något enhetligt bruk över hela landet. Det har påpekats att allmogekvinnorna i södra delarna av Sverige bar klut. I Dalarna varierade högtidsdräkten – inklusive huvudbonaden – efter kyrkoåret. Förutom de tidigare nämnda tillfällena som konfirmation, bröllop, dop och begravning fanns det där även speciella plagg för jul, annandag, nyår, trettondag,

¹⁷² E. U. 207, Skåne, Veberöd.

¹⁷³ Exempelvis Lappland: E. U. 1523, Jämtland: E. U. 1154, Ångermanland: E. U. 1541, Dalarna: E. U. 1218, Västmanland: E. U. 2554, Värmland: E. U. 3757, Dalsland: E. U. 779, Västergötland: E. U. 843, Östergötland: E. U. 1802 samt Småland: E. U. 970.

¹⁷⁴ E. U. 7455, Värmland, Frykdals hd, Gråsmark sn. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 727.

¹⁷⁵ Svensson, 1969, s.36-40.

¹⁷⁶ E. U. 1541, Ångermanland, Bjursholm sn.

fasta, påsk, osv. Det var inte bara huvudbonaden som var av betydelse och det var mycket viktigt att inte ta fel på dag och plagg, vilket följande anekdot visar:

Det berättas om en kvinna från norra delen av socknen, som, då hon gått den tre fjerdingväg = 7 a 8 km. långa vägen ned till kyrkbyn, bärande blå kjol, blått förkläde och knitningshatt, , och då av en annan kvinna blev uppmärksamgjord på att det var stora böndagen, så vände hon gråtande om och gick hem utan att gå in i kyrkan.¹⁷⁷

Från en socken i Lappland finns dessutom berättat om två ungmör som i kyrkan burit virkade mössor med glaspärlor på, vilket tydligen gick bra.¹⁷⁸

Varje region har alltså ha haft sina egna seder. Då inga officiella regler tycks ha funnits för vilken huvudbonad som borde användas kan själva huvudbonaderna i sig inte kallas liturgiska, även om bruket av dem var kopplat till religionen. Det enda som tycks vara helt gemensamt för alla landskap i undersökningen är att kvinnorna aldrig var barhuvade, inomhus eller utomhus, och att de finaste huvudbonaderna användes i kyrkan. Detta kan tolkas som att det viktigaste var att håret var skylt, men vad man skylde det med kunde variera.

Ytterligare belägg för samband mellan huvudbonad och religion står att finna i redogörelser för ogifta mödrars stigmatisering. Det har undersökts etnologiskt av Jonas Frykman, men gäller då främst 1700-talet. Han nämner att kyrkan hade inflytande i bestraffningen, men sätter inte bruket av huvudbonad i samband med 1 Kor. 11 och går inte heller in på varför seden kom att försvinna under 1800-talet. För min forskning är det intressant hur det Turner benämner *consciense collective* har förändrats över tid, inte minst idéer om kvinnans sexualitet. Det har redan tidigare visats att kvinnans hår kunde symbolisera hennes inre drifter och hur väl hon kontrollerade dessa, vilket knöts till hennes heder och ära. Det finns en specifik skildring av hur en ogift mor bestraffades som tack vare tidsangivelse ger en inblick i *consciense collective* vid ett givet tillfälle. Anekdoten kan därmed tjäna som utgångspunkt vid studie av hur *consciense collective* kom att förändras över tid, varför den nu kommer att skildras närmare.

I föregående kapitelavsnitt redogjordes för stigmatisering av ogift moder i en socken i Blekinge. Hon skulle under ett år skulle bära en stor, röd huvudduk över löst hängande hår. Från Skåne finns en annan skildring av hur en ogifta modern skulle stigmatieras genom huvudbonaden:

Gift kvinna som gick till kyrkan fick bära helklut. När ogift lägrad kvinna gick till kyrkan måste hon bära halvklut, på det att man skulle kunna se vem som var hor-cona.

Så länge hor-cona var ogift i Veberöd, måste hon ständigt i kyrkan bära Kainsmärket. Blev hon gift, avlades Kainsmärket.¹⁷⁹

¹⁷⁷ E. U. 24362, Dalarna, Boda socken. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 743.

¹⁷⁸ E. U. 4266, Lappland, Vilhelmina sn.

¹⁷⁹ E. U. 207, Skåne, Veberöd. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 6.

Med "Kainsmärket" menas just halvkluten, till skillnad från helkluten. Det är inte ett extra märke som sys på, utan tvärtom: Helkluten var en extra tygremsa som knöts om halvkluten, så att inte benan och därmed även en del av håret, skulle synas.¹⁸⁰ Det har tidigare påpekats att blottat hår kunde vara ett sätt att skambelägga en okysk kvinna. Att inte bära helklut innebar att en del av håret syntes, vilket alltså utmärkte den ogifta barnamodern och går i linje med bestraffning på annan ort. Det finns ingen detaljerad redogörelse för hur den ogifta modern skulle behandlas i övrigt, bara att prästerna uppmanar folket att "sky hor-cona, bespotta henne, begabba henne, sky henne som synden", och att de övriga kvinnorna gjorde så.¹⁸¹ Som redogjordes för i kapitel ett under rubriken "om materialet" rör det sig i detta fall förmodligen om en ögonvittnesskildring, då en specifik ogift moder och hennes barn omnämns, varvid uppgifterna om dem har kunnat kontrolleras och bekräftas genom kyrkans folkbokföring. Detta ska ha skett 1855. Meddelaren uppger även att kluten var ett religiöst plagg som gifta kvinnor använde vid högtidliga tillfällen. Enligt informanten upphörde bruket av klut omkring år 1860.

Informationen tyder på flera saker. Till att börja med visar den att stigmatisering av en ogift mor genom huvudbonaden inte var en isolerad företeelse för socknen i Blekinge.

Vidare är berättelsen från Skåne ett exempel på det Turner benämner *conscience collective*. Det var människorna i bygden under ledning av kyrkan som bestraffade den ogifta modern. Här är det av intresse att påpeka att en liknande sedvänja även fanns i Centraleuropa under ungefär samma tid. I föregående avhandlingsavsnitt redogjordes för hur en nybliven mor – även om hon var gift – räknades som hedning från barnets födsel till dess att kvinnan blev kyrktagen. Under den tidsperioden ansågs hon löpa risken att utsättas för onda makter om hon lämnade hemmet. Etnologen Anders Gustavsson har skrivit att det finns flera folksagor från Sverige, Tyskland och Storbritannien som handlar om hur en nybliven moder blivit bergtagen av troll eller liknande övernaturliga väsen innan hon hunnit kyrktagas.¹⁸² En liknande tro finns även nedtecknad från 1800-talets Centraleuropa men de onda makterna kunde där avvärras genom att kvinnan undvek att gå med bart huvud. Som nämndes tidigare skriver etnologen Patricia Williams i antologin *Folk Dress in Europe and Anatolia* om en bröllopstradition bland slovakerna som hon kallar "capping". Den innebar att en gift kvinna bytte brudens bröllopskrans mot en "matron's cap" medan brudtärnorna sjöng sorgsna sånger om hur perioden som ungmö nu var över för bruden.¹⁸³ Hon skriver vidare att om en ogift mor under 1800-talet gick barhuvad till sin kyrktagning blev hon påtvingad en huvudbonad av bygdens gifta kvinnor. Det menades vara för moderns eget bästa, eftersom hon bevisligen inte längre var oskuld och hennes fertilitet behövdes skyddas från onda makter.¹⁸⁴ I Sverige var det enligt Andersson inte huvudbonaden som skyddade mot de onda makterna, utan en psalmbok eller något av makens klädesplagg. Williams gör emellertid även reflektionen att för den ogifta modern innebar den påtvingade huvudbonaden i praktiken ett socialt stigmatiserande tecken på hennes förlorade oskuld, "a 'scarlet letter' of a sort", vilket även var fallet för de ogifta mödrarna i Skåne och Blekinge.¹⁸⁵ Eftersom svenskar och slovakar hör till olika språkgrupper och skiljs åt geografiskt som kulturellt, men tar del i den västkristna traditionen, tyder likheten i bruk på att seden att dölja kvinnans hår är

¹⁸⁰ Med "hårshälet" menas förmodligen benan, då detta är vad som åsyftas när ordet används vid ett annat tillfälle då den gängse frisyren beskrivs, se E. U. 211, Skåne, Veberöd.

¹⁸¹ E. U. 207, Skåne, Veberöd. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 79.

¹⁸² Anders Gustavsson, "Den nyblivna modern" i Anna Birgitta Rooth och Per Petersson (red.), *Etnologiska institutionens Småskriftserie nr 17*, Etnologiska institutionen, Uppsala Universitet, Uppsala, 1979.s.34-39.

¹⁸³ Williams i Welters (red.), 1999, s. 138.

¹⁸⁴ Williams i Welters (red.), 1999, s. 138.

¹⁸⁵ Williams i Welters (red.), 1999, s. 139.

knuten till religion snarare än region.

För att återgå till Sverige, så visar berättelserna från Blekinge och Skåne vidare att även om det var sed i båda landskapen att stigmatisera den ogifta modern, så fanns det likväl skillnader i hur det gick till. Huvudbonaderna är olika, och tiden för hur länge de skulle bäras skiljer sig också åt. Gemensamt är dock symbolspråket, det tidigare diskuterade sambandet mellan hår, sexualitet och religion. Detta går i linje med tidigare redovisad information att en ogift mor i en annan del av Skåne fick håret avklippt, i enlighet med gammal dansk lag med grund i Bibeln.¹⁸⁶

Från övriga landskap rapporterar de flesta informanter att man inte kan minnas någon skillnad i huvudbonad för ogifta mödrar. Stigmatisering av ogifta mödrar kan alltså inte sägas vara någon generell sed över hela landet under 1800-talet. Från Västergötland finns dock ett vittnesmål, som uttalar sig något mer om saken. Han menar att även om det inte fanns någon särskild huvudbonad för den ogifta modern, så förväntades att hon skulle uppträda ödmjukt och ”inte morska sek”.¹⁸⁷ Hela hennes liv skulle tjäna som botgöring, och det sågs inte med blida ögon om hon försökte göra sig fin.

Här är dock ett exempel på något som tycks vara en generell åsikt bland den svenska allmogen, oavsett civilstånd: man skulle inte framställa sig finare än vad omgivningen ansåg att man var värd. De tidigare nämnda berättelserna från Dalsland och Södermanland om ungmörna som ville vara fina men straffades för högmod är typexempel på detta. Ett ödmjukt sinne förväntades alltså inte bara från ogifta mödrar, utan var en del av de värderingar som genomsyrade bondesamhället vid denna tid.

Informationen från frågelistorna tyder på att det under 1800-talets förra hälft fanns ett samband mellan religion och kvinnlig huvudbonad. Det fanns inget generellt påbud hur huvudbonaden skulle se ut, men lokala traditioner var av betydelse. Gemensamt för hela landet var dock att kvinnans hår skulle döljas, av flera olika anledningar som alla kan kopplas till religionen. Till att börja med var håret kvinnans prydnad och heder, och om man alltför stolt visade upp det var man högmodig, vilket var syndigt. Vidare symboliserade håret kvinnans sexualitet, vilken skulle kontrolleras. Håret kunde därmed inte blottas eller friseras hur som helst. Det ansågs följaktligen både oanständigt och syndigt för en kvinna att ha håret bart, såvida hon inte var kysk brud eller brudtärna. Vid sådana tillfällen kunde ett blottat, löst hängande hår vara ett tecken på oskuld, i annat fall var det ett skamligt tecken på lössläppt sexualitet. Slutligen stod det i den Heliga Skrift att kvinnan skulle skylta sig då hon bad eller profeterade, med hänvisning till hennes hierarkiska ställning under mannen. Även synen på håret som kvinnans symbol för heder kan knytas till Paulus ord i 1 Kor. 11. Det finns alltså flera belägg för att huvudbonaderna under början och mitten av 1800-talet kan ingå under min definition av slöja.

1860-talet

I den tidigare redovisade berättelsen om speciell huvudbonad för och stigmatisering av en ogift mor i Skåne angavs ett årtal för när seden upphörde: 1860. Det är värt att uppmärksamma. Som tidigare nämnts har Frykman påpekat att bruket avtog under 1800-talet för att slutligen upphöra helt, men har inte gett närmare årtal eller förklaring

¹⁸⁶ E. U. 4319, Skåne, Oxie härad, Västra Klagstorps socken.

¹⁸⁷ E. U. 1430, Västergötland, Kinds hd, Sexdrega och Ljushults snr. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 320.

till varför. Frågelistornas utformning erbjuder heller inga svar i fallet, men andra källor ger indicier.

En tänkbar förklaring till sedens försvinnande är att konventikelpakatet upphörde gälla år 1858, varefter frikyrkor bildades. Om det eventuellt fanns frikyrkor som inte utpekade ogifta mödrar genom särskilda huvudbonader, borde dessa ha utgjort ett lockande alternativ inte bara för de ungmör som råkat i olycka, men även för deras familjemedlemmar vilka också drabbades av skammen, och kanske även för lojala vänner som inte önskade sky och bespotta ”hor-conan”. Att minska den visuella stigmatiseringen av den ogifta modern skulle kunna ha varit ett sätt för statskyrkan att förhindra avhopp till frikyrkor.

En kanske troligare – eller bidragande – förklaring kan vara att bygdesederna påverkades av lagförändringar. Historikern Robert Eckeryd påpekar i sin kommande avhandling att lagstiftningen mot så kallat lönskaläge – sex före äktenskapet – mildrades för kvinnan 1810.¹⁸⁸ Man var dock tvungen att betala bot till kyrkan fram till 1864, då lagstiftningen åter ändrades så lönskaläge överhuvudtaget inte längre var ett brott för kvinnan, däremot för mannen om modern stämde honom, vilket emellertid sällan hände.¹⁸⁹ Då domstolen inte längre bestraffade den kvinna som fött ett eller två barn utanför äktenskapet är det inte helt underligt om även sedvänjan så småningom följde efter. Seden i bygden angavs upphöra under 1860-talet, vilket sammanfaller med lagändringen som helt avkriminaliserade handlingen samt tog bort boten till kyrkan; ett steg mot en begynnande sekularisering.

Ytterligare en bidragande orsak till att stigmatiseringen via huvudbonaden försvann är att modet överlag förändrades i takt med industrialiseringen. Informanten uppger att alla bar halvklut, vilket innebär att de gifta kvinnorna alltså slutade bära vanlig klut. Varför detta skedde framgår inte, men en informant från östra Skåne meddelar att kluten där slutade brukas överhuvudtaget vid högtidliga tillfällen efter år 1860 och ersattes av svart silkesschalett, vilket tyder på en modiförändring som kan ha gjort att den traditionella huvudbonaden helt enkelt ansågs gammalmodig.¹⁹⁰ Informanten som menade att kvinnor i Blekinge och södra Småland bar klut av religiösa skäl angav 1860-80-talen som tid för sedens försvinnande. Samstämmigheten i tid tyder på att industrialiseringen kan vara en bidragande orsak till förändring i praktiskt bruk och eventuella medföljande förändringar i *conscience collective*.

Slutligen bör det nämnas att det inte bara var för att accepteras av bygemenskapen som det varit viktigt att följa religionens regler, det kan även ha setts som ett skydd mot sjukdomar.¹⁹¹ I en värld utan antibiotika och vaccin där sjukdomar ansågs vara Guds straff kunde ett moraliskt leverne ha räknat som bästa sättet att förebygga dessa. Turner framhöll spetälska som exempel på en sjukdom vilken ansågs vara Guds straff, den yttre kroppens förfall orsakat av den inre kroppens förfall.¹⁹² Att kvinnans huvudbonad skulle ha setts som ett skydd mot sjukdomar kan verka överdrivet, men att det kunde ses som ett skydd mot onda makter visar exemplet från Centraleuropa om ”orena” barnaföderskor som skulle kyrktagas. Det har framkommit flera exempel på folketro kopplad till hår även

¹⁸⁸ Robert Eckeryd, *Accepterad eller utstött? Ogifta mödrar i Ångermanland 1860-1930*, (doktorsavhandling vid Umeå universitet, under utgivning 2014), kapitel två; Originalkälla: Kunglig förordning 10/4 1810. Se även Lindstedt Cronberg s. 289.

¹⁸⁹ Eckeryd, 2014, kapitel två, fyra och sex; Lindstedt Cronberg 1997, s. 149; Originalkälla: 1864 års strafflag 18:9.

¹⁹⁰ E. U. 17200, Skåne, Villands hd, s. 393.

¹⁹¹ Se Turner, 2008 (1984), s. 70-74.

¹⁹² För närmare redogörelse se föreliggande avhandlings teorikapitel eller Turner, 2008 (1984), s.70-74.

i Skandinavien, såsom hårflåtan som förvandlades till en orm och Bolts berättelse om hur brudtärnor i Danmark kunde stoppa ett kopparstycke i håret för att förhindra håravfall utifall att bruden var okysk. Det är därför inte otänkbart att rädslan för sjukdomar var ett incitament för människorna under 1800-talet att följa Paulus bud innan vaccinering kom i allmänt bruk. Det skulle också kunna vara en bidragande orsak till att kvinnorna i bygden ”bespottade hor-conan” då prästen uppmanade dem att göra så. När inokulering och vaccinering under 1800-talet kom att visa sig mer effektiv mot epidemiska sjukdomar än böner och moraliskt leverne kan incitamentet till att följa kyrkans hårda regler med tiden ha minskat.

Under 1860-talet skedde för övrigt flera förändringar. Ståndsriksdagen sammanträdde för sista gången 1866 och ersattes med tvåkammarriksdagen. Det pågick även en kamp för kvinnans rätt till utbildning och möjlighet att ta del i det offentliga rummet.¹⁹³ Det senare har skildrats och analyserats av Inger Hammar, som påpekat att 1800-talets kvinnokamp var baserad på kristna värderingar. Det intressanta för min avhandling är att kristendomen tydligt hade föreskrivit en kvinnlig underordning, vilken kvinnosaks kämparna alltså vände sig mot. Då allmogens bruk av huvudbonad var en visualisering av den hierarkiska ordning Paulus förespråkade är kvinnosakskampen av intresse för min studie.

Enligt Hammar menade Sophie Adlersparre, ledande kraft inom Fredrika Bremer förbundet, att kvinnosynen i Gamla testamentet berodde på att dess författare ”hade tagit intryck av Orientens kvinnosyn”.¹⁹⁴ Polygami – accepterat i Gamla testamentet – var ett exempel på ”orientaliska” värderingar som inte var acceptabla i en kristen kultur. Adlersparre menade att även tanken om kvinnlig underordning var ”orientalisk”, i Kristendomen var alla lika. Likhetstanken förankrades i Galaterbrevet 3:28: ”Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man och kvinna, ty alla ären I en i Kristus Jesus.” Denna tolkning av Nya testamentet är något jag kommer att redogöra närmare för i kapitel fyra. Här skall dock understrykas att den underordning som kvinnoemancipationen vände sig mot var förbunden med bruket att dölja håret enligt Paulus ord. Kvinnosakskvinnorna gick inte till angrepp mot seden bland allmogens kvinnor att bära huvudbonad, men mot själva den idékonstruktion som slöjbruket var en visualisering av. Frågan var emellertid inte att befria håret eller kvinnans sexualitet, utan att ge kvinnor tillträde till det offentliga rummet. Ett grundantagande var att kvinnor hade en naturligt sedesam moral och därmed skulle bidra till att höja samhällets moral.¹⁹⁵ Motståndarna menade tvärtom att kvinnan skulle ”förlora sin känsla för moraliska värden” om de utbildades till att ta del av det offentliga rummet.¹⁹⁶ Båda sidor var emellertid överens om att kvinnan var och borde vara mer sedesam än mannen. Någon sexuell frigörelse för kvinnan stod inte på emancipationens agenda under 1800-talet. Därmed fanns det inget som tydde på en förändring i attityd till det långa hårets symboliska värde, vikten av kvinnans kyskhet och kontrollen av hennes sexualitet.

Adlersparres argumentering om kvinnlig underordning som en ”orientalisk” tankekonstruktion är dock värd att reflektera över. Det kan ses som ett exempel på vad som idag kallas ”orientalism”. Edward Said framhöll i sitt verk *Orientalism* från 1978 att västvärlden skapar bilden av sig själv som modern, human och utvecklad genom att skapa bilden av Orienten som det motsatta, ”den Andre” att jämföra sig mot. I det

¹⁹³ Hammar, 1999, s. 125.

¹⁹⁴ Hammar, 1999, s. 132.

¹⁹⁵ Se Hammar, 1999, s. 126f för mer utvecklat resonemang.

¹⁹⁶ Hammar, 1999, s. 126.

patriarkala system som kvinnosakskvinnorna kämpade mot är traditionellt kvinnan ”den Andre”, den mannen definierar sig mot för att skapa sin identitet som man.¹⁹⁷ Mannen är aktiv och kvinnan passiv, mannen är rationell medan kvinnan känslös, mannen fattar beslut medan kvinnan underordnar sig. Hos Adlersparre framkommer idén att istället för könsskillnader låta kulturell identitet utgöra skiljebarrären mot ”den Andre”. Genom att framställa Orientens kultur som kvinnoförtryckande och jämföra den mot västerländsk kristen kultur skapades en teoretisk möjlighet att ställa den västerländska kvinnan jämte den västerländske mannen istället för under. Att identifiera sig gentemot något som uppfattades orientaliskt och främmande var inte ovanligt för tiden. Tidigare har påpekats att frågelistans svar visar på negativa fördomar mot judar, vilket även det kan förknippas med orientalism. Ytterligare ett exempel kan hämtas från Viktor Rydbergs förord till *Den siste athenaren* från 1859. Rydberg delar in alla människor, oavsett etnicitet, i grundtyperna västerländsk och orientalisk. Den västerländske typens världsåskådning förknippas med upplysning och framåtskridande, den orientaliske med undergivenhet inför yttre makter.¹⁹⁸ Intressant nog är de egenskaper som här tillskrivs ”orientalen” identiska med egenskaper som traditionellt ansågs typiska för kvinnan; passivitet och undergivenhet. Det som förknippas med västerlänningen, upplysning och framåtskridande kan med andra ord kallas rationalitet och skapande aktivitet, det vill säga egenskaper som ansetts typiskt manliga. I dikotomin västerländskt/ österländskt återfinns därmed den klassiska ordningen från dikotomin man/ kvinna. Adlersparre kom inte med en radikalt ny idé, men använde sig av etablerade uppfattningar. Genom att framhålla svenska kristna som västerlänningar kunde kristna kvinnor framstå som rationella och aktiva. Att inte ge kvinnorna samma rättigheter som män vad gäller utbildning blir ur sådan synvinkel inhumant och odemokratiskt, det vill säga icke-västerländskt. Om Sverige skulle vara sant västerländskt och sant kristet kunde det inte finnas inslag av orientaliskt förtryck i religion och samhällsförhållanden. Tankegången är särskilt tydlig hos Adlersparre då hon förlägger Bibelns lära om kvinnlig underordning på ”orientaliska influenser” och ställer det gentemot en kristen jämlikhetslära.

Men som har framkommit i föreliggande arbete förordar även den kristne aposteln Paulus kvinnlig underordning och påbjuder kvinnlig huvudbonad som visuell symbol för detta. I början av föreliggande kapitel citerades en informant som angav att Paulus ord låg till grund för kvinnornas bruk av huvudbonad. Sigfrid Svensson gjorde en notering som visade på bristande tilltro till informationen, men Svenssons skepticism kan ha sin grund i den religionsblindhet som Hammar noterat i svensk forskning. Den teorin styrks av att Svensson inte heller fäste vikt vid andra indikationer om samband mellan kvinnlig huvudbonad och religion, vilket har redogjorts för ovan. I kapitel två framhölls även en incident från ett rättegångsprotokoll under 1700-talet som visade på kännedom bland allmogen om Paulus ord. I Hammars avhandling har jag funnit ytterligare belägg från en annan källa som tyder på att Paulus kvinnosyn var känd och accepterad bland landsortsbefolkningen ännu under sent 1800-tal: Under 1870-talet lyftes Paulus syn på kvinnan fram i förslag på vigselformulär inom svenska enhetskyrkan.¹⁹⁹ I allmänna kyrkomötets protokoll 1873 anmärker en präst att han vid vigslar på landsbygden aldrig varit med om att bruden inte självmant tagit med Paulus ord om underordning inför sin make. Det stödjer uppgifterna från det etnologiska materialet om att landsortsbefolkningen var medvetna om Paulus ord i 1 Kor. 11. Därmed stöds även min teori att allmogen

¹⁹⁷ Se kapitel ett, ”Teori”.

¹⁹⁸ Se Kahles förord i Sids *Orientalism*, 2000 (1978, med Kahles förord 1993), s. 20.

¹⁹⁹ Hammar, 1999, s. 171. Se även Allmänna kyrkomötets protokoll 1873 s. 445.

var medveten om den religiösa aspekten av bruket av kvinnlig huvudbonad och alltså upprätthöll en levande slöjtradition.

Från bygdedräkt till schalet

Under 1800-talets senare hälft ersattes sidenmössan med stycket av den fabrikstillverkade silkesschaletten som huvudbonad vid högtider. I somliga fall uppges konfirmationen till slut vara den enda gången man bar mössan, i andra fall att äldre kvinnor använde den efter det att de yngre gått över till sidenschalett. Enligt frågelistans svar ersatte schaletten inte bara den hårda sidenhättan utan även de andra huvudbonaderna såsom kluten i Skåne. Bruket framstår som tämligen homogent över hela landet; man bar rutiga schaletter i vardagen och schaletter av siden om söndagarna, i huvudsak mörka sådana. Detta har av Sigfrid Svensson beskrivits som en rundgång, från huvudduk till sidenhättor och tillbaka till huvudduk igen. Så kan man se det, men det var även en övergång från förindustriella tiders handtillverkade och traditionsbundna bygdedräkter till industriella tiders homogenera klädbruk. Förändringen i dräktbruk var – som Sigfrid Svensson noterat – högst troligt ett resultat av förändrade ekonomiska förhållanden och ökad industrialisering, det vill säga en början till övergången från agrar- till industrisamhälle. Samhällsförändringen innebar inte bara ändrat dräktbruk utan även förändring av symboler och *consciense collective*.

Det mest frapperande är att huvudbonaden i slutet av 1800-talet inte längre signalerade kvinnans civilstånd som tidigare. Som beskrevs i föregående kapitelavsnitt hade huvudbonaden i flera landskap markerat huruvida man var gift eller ogift, respektive ung eller gammal, och i somliga landskap även om man var ogift mor. Detta gick dock inte längre att avgöra på samma vis då alla kvinnor bar lika huvuddukar. För ogifta unga flickor fanns det likväl intresse att skilja sig från de äldre och de gifta kvinnorna. I somliga delar av landet skedde detta genom knytningen av schaletten; i nacken eller under hakan, med en eller två knutar. Detta tycks dock främst ha förekommit i de områden där kluten tidigare brukats.²⁰⁰ Från andra landskap rapporteras att schaletten knöts eller veks olika beroende på om man var ung eller gammal. Att markera ung/gammal är dock inte detsamma som att markera civilstånd. Kvinnor som är medelålders kan mycket väl vilja klä sig ungdomligt, och unga kvinnor som gift sig tidigt kan likaledes vilja knyta schaletten som de övriga unga kvinnorna hellre än som en gammal tant.

Schaletten verkar alltså – trots att den ännu kunde ha symbolisk betydelse – i de flesta landskap inte ha övertagit funktionen som symbol för kvinnans civilstånd som den tidigare bygdedräktens huvudbonader hade haft. En nedtecknare från Blekinge meddelar att denna symboliska funktion nu förflyttades till vigselringen.²⁰¹ Påstående kan inte vidare beläggas av andra meddelare, men faktum är att det idag är vigselringarna som markerar en persons civilstånd, inte huvudbonaden eller frisyren. Då huvudbonaden i de flesta landskap förlorade sin funktion som civilståndsmarkör försvann bruket av hustruslöja successivt i Sverige. Håret var ännu dolt, i vardag som i helg, men ingen skillnad gjordes längre mellan gifta och ogifta, varför schalettribruket under 1800-talets senare del inte på något vis kan betecknas som hustruslöja. Återstår då begreppet kyrkslöja, att dölja håret av religiös anledning.

Det har tidigare påpekats att det ansågs syndigt att blotta håret, eftersom detta var

²⁰⁰ Jämför E. U. 1091, Småland, Västra hd, Bäckaby sn, med E. U. 1243, Småland, Västra hd, Malmbäcks sn.

²⁰¹ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö.

tecken på högfärd. Detta tycks ännu ha varit gällande sedan man övergått till schalletbruk. Generellt tycks ha varit att de äldre dolde hela håret, medan de yngre kunde låta en del av det främre håret med benan synas, men om alltför mycket av håret syntes ansågs det högfärdigt.²⁰² En informant från Västergötland meddelar: ”Matmorera bruka skälla på pigera för att dum satte kläna så högt, men gjordet la ändå – så fort dum hade kommet förbi laehörnet.”²⁰³ Citatet visar även på skillnader i social status, det sågs med oblidla ögon om tjänstefolk eller fattiga gjorde sig alltför fina. Det överensstämmer med vad som tidigare framkommit angående *conscience collective*, ett ödmjukt sinnelag var att föredra framför att framhäva sig. Värderingar kopplade till hår och vikten av att dölja håret tycks alltså ha fortlevt trots förändringen i dräktbruk. Själva silkesschaletten i sig kunde dock bli ett tecken på högmod. Flera informanter meddelar att de var dyra, och att den som hade en var nog med att inte slita den för mycket. En informant uppger att priset för en silkesschalett kunde motsvara en pigas hela årslön. En annan informant berättar om hur en ung predikant utpekade fransarna som prydde silkesschaletterna som tecken på fåfänga och högmod, och liknade dem vid ormar.²⁰⁴ Efter den händelsen bar ingen kvinna i trakten längre schallet med fransar. Anekdoten är även ett exempel på hur kyrkan ännu efter industrialiseringen kunde påverka åsikter om vad som var korrekt eller inkorrekt klädedräkt.

Slutligen bör påpekas att detta var husförhörens tid. Det förväntades att man skulle vara förtrogen med den Heliga Skrift, och det är därför troligt att folk på landsbygden kände till Paulus påbud, vilket åsikten att håret var kvinnans prydnad och heder också antyder. Det finns därmed belägg för att silkesschaletten, liksom tidigare sidenmössan och kluten, var en del av den tradition inom kristendomen som jag har valt att benämna kyrkslöja.

Hattider

Under senare delen av 1800-talet rådde ekonomisk tillväxt i Sverige liksom i flera andra delar av västvärlden. Herbert Spencer, Thorstein Veblen och Georg Simmel betraktade de förändringar i klädkod som skedde under deras samtid och teoretiserade kring dem ur ett sociologiskt perspektiv i hopp om att finna underliggande generella principer som styrde utvecklingen.²⁰⁵ Den teori de förde fram är känd som ”the trickle down effect”, och går ut på att de lägre klasserna strävar uppåt och imiterar de högre. Välståndet hos överklassen så att säga ”sipprade ned” till underklassen, då denna efter bästa förmåga tog efter den förre i livsstil och klädedräkt. I *Teorier om mode. Stil som historiskt och teoretiskt objekt* har Lars Holmberg påpekat att vad gäller klädedräkt kan influenser gå åt båda hållen. Exempelvis var jeans från början arbetarbyxor men finns idag i dyra märkesvarianter.²⁰⁶ Han påpekar även att den del av de lägre stånden som Spencer främst hade möjlighet att iaktta var de som arbetade i finare familjers hem, ofta pigor eller jungfrur. Att de tog efter i klädedräkt, exempelvis genom att bära hatt, är en utveckling som i Sverige finns beskriven i flera av svaren till specialfrågelista nummer sju. En informant berättar om en jungfru i Gävle, som efter en resa till Stockholm 1881 eller -82 kom tillbaka i hatt, men inte vågade ha på sig den så att hennes arbetsgivare såg det.

²⁰² Exempelvis Uppland: E. U. 1473, Västergötland: E. U. 1430 samt Småland: E. U. 1243.

²⁰³ E. U. 1430, Västergötland, Kinda hd, Sexdrega och Ljushults socknar. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 320.

²⁰⁴ E. U. 843, Västergötland, Gudhems och Vilske hdr, Ugglums och Kleva snr.

²⁰⁵ Holmberg, 2008, s.178-188.

²⁰⁶ Holmberg, 2008, s.187.

[N]är denna jungfru gick ut tog hon hatten med innanför kappan och satte på den i porten, innan hon trädde ut på gatan. Detta av farhåga att möta någon av herrskapet i trapporna och dessa då skulle 'tycka illa vara' för att jungfrun såg för 'herrskaaktig' ut. Så småningom började dock hattar att användas allt mer och mer, och några år senare tänkte ingen jungfru mera på att "herrskaaktig skulle tycka illa vara" i detta fall.²⁰⁷

Anekdoten antyder en förändring i *conscience collective*, från att hattbruk bland tjänstefolk kunde dömas som högmod till att det blev accepterat. Denna förändring skedde dock inte friktionsfritt. Informationen från Nordiska museets frågelista visar på ett motstånd hos landsortsbefolkningen gentemot "the trickle down effect". Övergången från schallet till hatt tycks ha varit något särdeles uppseendeväckande. Nästan varje landskap som ingår i undersökningen lämnar vittnesmål i denna sak, ibland med personnamn på de djärva unga kvinnor som var först och ofta med anekdoter om reaktioner det väckt. En uppenbar anledning till att så många anekdoter finns om just detta skifte i huvudbonad är naturligtvis närheten i tid; sagesmännen behövde inte längre återge andrahandsinformation från minnet, och nedtecknarna hade i många fall egna minnen av skiftet att berätta. Men då man tagit del av informationen från frågelistan framstår närheten i tid inte som den enda anledningen till att övergången från schallet till hatt blev så uppmärksammat. Från flera landskap finns uppgifter om halmhattar som användes av allmogekvinnor som skydd för solen i arbetet, men det görs en skillnad mellan dessa hattar och "den moderna hatten" som den kallas, den fabriksstillverkade och dyrare hatt som började brukas av allmogen årtiondena runt sekelskiftet.²⁰⁸ Den finare hatten var en statusmarkör, inte för civilstånd men mellan högre och lägre stånd.

Sigfrid Svensson har tagit upp detta i uppsatsen "Från folkdräkt till konfektionskostym", där han bland annat återger en berättelse från Jämtland (hämtad från frågelistans svar) om hur en soldathustru frågade länsman om hon hade rätt att bära hatt då hennes man blivit befordrad till officer.²⁰⁹ Svensson konstaterar att hatten var ett rangtecken som tidigare varit förbehållet herrskap och "köpstadsfolk", men att unga kvinnor som vistats i staden en tid eller kom hem från Amerika eller Norge återvände i hatt. "De blevo väl utskrattade till en början, men så småningom togo bygdens andra flickor efter. Och när dottrarna skaffade sig hatt, följde sedan mödrarna exemplet."²¹⁰ Svensson går dock inte in på vad förändringen i klädedräkt innebar för landsortsbefolkningens föreställningsvärld, men det är av betydelse för min studie.

Tack vare rikedomerna om anekdoter i frågelistans svar angående den moderna hatten kan man se att förändringen i huvudbonad över tid även innebar en förändring i *conscience collective*, inte bara på en plats men över hela landet. På 1890-talet ansågs hatten inte längre vara en laddad huvudbonad. Svensson skrev att mödrarna snart tog efter sina döttrar, men frågelistorna visar att det fanns en stor tvekan till att bära hatt bland de äldre, även om man tog efter bruket. En informant från Västergötland skriver att de äldre kvinnor som började bära hatt kände sig "litet bortkomna, då de voro skrudade i den nya

²⁰⁷ E. U. 2987, Uppland, Örbyhus hd, Västlands socken. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 500.

²⁰⁸ Exempelvis Västergötland: E. U.1202, Dalsland: E. U. 1716, Södermanland: E. U.3869 samt Dalarna: E. U. 1531. Ett undantag är Värmland, där halmhatten användes av herrskapsfröknar och finare bonddöttrar under 1870-talet och uppgavs vara början på den nya hattmodet.

²⁰⁹ E. U. 1154, Jämtland, Grinnäs, samt Sigfrid Svensson, "Från folkdräkt till konfektionskostym" i *Nordiska Museets och Skansens årsbok Fataburen 1931*, Victor Pettersons Bokindustriaktiebolag, Stockholm, 1931, s. 174.

²¹⁰ Sigfrid Svensson, 1931, s. 174.

huvudbonaden, som förut varit förbehållen herrskapsfolk”.²¹¹ En annan informant från Jämtland ger en än starkare beskrivning:

Hvad man sade om dem som började med att införa köpstavanor? Tja, att de voro högfärdiga förstås. Men hvad ville man göra, om man t.ex. var ute på en resa – man kunde inte få bli serverad om man var klädd i schalet, man kunde inte bli räknad som folk, man skämde ut sällskapet också. En slinka klädd i hatt hade givetvis företräde.

Inte var det så farligt i Stockholm, där kunna de nog skilja på sak och person, men i småstäderna.²¹²

Av berättarens formulering kan man ana att hon själv högst motvilligt satt på sig hatt och ännu förknippade det med högfärd samt att vara ”en slinka”.

Ordet ”högfärd” har varit återkommande i svaren från undersökningen. Som tidigare påpekats var det högfärdigt och syndigt att visa för mycket av sitt hår, varför det skulle döljas. Men i och med att pigor och bonddöttrar började klä sig i hatt, tycks blottat hår ha verkat mindre högfärdigt. Från Skåne finns en berättelse om två hemmansdöttrar i socknen som klädda i hatt farit på skogsutfärd med dans. De fick inte dansa förrän de tagit av sig hattarna och lagt dem i vagnen.²¹³ Detta är mycket intressant, eftersom det antyder att flickorna var barhuvade under dansen. Vad annat val kan de ha haft om de inte fick ha hattarna på sig? Möjligen kan de ha lånat en schalet om extra sådana fanns att låna, men det står det inget om. Det kan helt enkelt ha varit så att det ansågs större högfärd att bära herrskaphatt än att visa ”kvinnans största prydnad”. Håret var ju åtminstone inte symbol för ett högre stånd. Det antyder i så fall att från och med att hatten väl blivit accepterad, var det inte längre en så stor synd att visa sitt hår. Håret måste ju för övrigt ha varit mer synligt än tidigare även då hatten var på, då en hatt sällan täcker hela håret. Att så var fallet antyds i information från Blekinge om att kvinnorna bar huvudduk under halmhatten i arbetet, för att inget hår skulle synas.²¹⁴ Det finns ingen information om att huvudduk skulle ha burits under den moderna hatten, vare sig från Blekinge eller från något annat landskap, varför håret alltså bör ha varit mer synligt. Att håret inte var helt dolt ger också en möjlig förklaring till varför kvinnor i hatt benämns ”slinkor” av informanten i citatet ovan; håret var ju symboliskt förknippat med sexualitet.

Frågelistans citat och anekdoter i övrigt visar dock att det folk i allmänhet tog illa upp för var just bruket av själva hatten, inte att håret kan ha skymtat under det. Det var det symboliska i att klä sig över sitt stånd som var upprörande. Men som tidigare framgått accepterades slutligen hatten och ansågs inte längre som ett tecken på högfärd och synd. Som en biverkan innebar det även att det var acceptabelt att visa mer hår. En informant från Östergötland skriver: ”På 1890 talet hörde jag en bondhustru som fått en liten flicka säga, ’den här flicka ho ska då inte behöve ha annat än hatt på huvet för ja räkner på att ho ä född mä hatt’ så allmän var hatten då.”²¹⁵ Det visar på en förändring i synen på hattar i *conscience collective*, hatten markerade inte längre skillnad mellan stånd

²¹¹ E. U. 843, Västergötland, Gudhems och Vilske hdr, Ugglums och Kleva snr. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 123.

²¹² E. U. 1219, Jämtland, Nældens sn. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 261.

²¹³ E. U. 1206, Skåne, Oxie hd, Norrvidinge sn.

²¹⁴ E. U. 754, Blekinge, Holmsjö.

²¹⁵ E. U. 781, Östergötland, Tannefors. I originalhandskrifterna återfinns citatet på sidan 63.

eller klass. Sverige var nu heller officiellt inte något ståndssamhälle längre, som tidigare påpekats ersattes ståndsdagen av tvåkammarriksdagen år 1866. Det samhälle den svenska allmogen levde i vid sekelskiftet – om nu landsortsbefolkningen vid denna tid ännu bör kallas allmoge – skilde sig på många sätt från det man levde i under förra delen av 1800-talet. Laga skifte var genomfört och därmed var byarnas bebyggelse uppbruten. Ståndsdagen var borta. Konventikelpakatet var upphävt och frikyrkorna blomstrade. Den gamla bygdedräkten hade ersatts av fabriksstillverkade konfektionsplagg. I och med det senare försvann i stort sett de regionala skillnaderna i klädedräkt, och samtidigt många av den kvinnliga huvudbonadens tidigare betydelser.

Det har konstaterats i föregående kapitelavsnitt att huvudbonadens funktion som civilståndsmarkör försvann när schaletten blev vanlig. Det fanns inte längre samma tydliga skillnad i huvudbonad mellan kyska jungfrur, ogifta mödrar eller gifta kvinnor. Då hatten slog igenom bland allmogen försvann även huvudbonadens tidigare funktion som markör mellan högre och lägre stånd. Det enda huvudbonaden egentligen ännu symboliserade var skillnaden i kön, om man var man eller kvinna. För det första var hatten för kvinnor olik den hatt män bar, liksom klädedräkten i övrigt skiljde sig mellan könen. För det andra fanns ännu den skillnaden att kvinnor kunde bära hatt inomhus, vilket var otänkbart för en man. Detta kan ses som en sista rest i praktiken av Paulus påbud om att män skulle vara barhuvade inför Gud medan kvinnor skulle dölja håret. Enligt frågelistsans svar tycks hatten ha ersatt söndagens silkesschalett, kvinnorna vid sekelskiftet anges ha burit antingen schalet eller hatt i kyrkan, men barhuvade verkar de inte ha varit.²¹⁶ Kyrkslöjan – nu i form av en fabriksstillverkad hatt – kan så ha varit den sista resten av det kristna slöjbruket i Sverige. Det kommer att granskas närmare i kapitel fem. Till det hörde även Paulus ord om att naturen gett kvinnan hennes långa hår som en slöja, och att det var skamligt för kvinnor att vara rakade. Som visats i föreliggande kapitel tolkades det till att kvinnor inte borde klippa håret, något de ändå började göra under 1800-talets senare hälft. Då rörde det sig dock i de flesta fall om att sälja håret för att få pengar eller vackra schalletter, vilka dolde det avklippta håret. Under 1900-talet blev det däremot populärt för unga kvinnor att klippa håret kort som en pojke och därmed överskrida den sista symboliska gränsen som Paulus ord omtalat. Även detta kommer att diskuteras närmare i kapitel fem.

I föreliggande kapitel nämndes även 1800-talets kvinnostridskamp. Kan denna kamp ha varit en anledning till att den levande tradition som har beskrivits ovan så småningom försvann? Som påpekats bedrevs det inte någon kamp specifikt inriktad mot kvinnornas hår och huvudbonader, men emot den hierarkiska ordning som Paulus påbud till sammans med huvudbonaden.

Under 1900-talets förra hälft pågick det en teologisk diskussion knuten till kvinnokampen. I denna diskussion framkom ibland akademikers och prästers syn på de ord av Paulus som ligger till grund för föreliggande avhandling. Det är därför av intresse att i kapitel fyra nu närmare granska den teologiska diskussion som fördes under 1900-talets förra hälft.

²¹⁶ Exempelvis Småland: E. U. 5526, Västergötland: E. U. 1483 och E. U. 2506, Södermanland: E. U. 3869 samt Dalsland: E. U. 1716.

Sammanfattning

Ett blottat, fritt hängande hår symboliserade under medeltiden oskuld och var då jungfruns privilegium, medan gifta kvinnor skulle dölja håret. Genom frågelistans berättelser framkommer det att detta symbolspråk ännu var gällande i Sverige under 1800-talet, såväl inom kyrkan som bland allmogen. Generellt gällde att kvinnans hår skulle sättas upp och döljas efter konfirmationen, vilket etnologisk forskning har betecknat som en markering av att barndomen slutade och nya relationer till det andra könet började. Om man spinner vidare på linjen att kvinnans hår symboliserar hennes sexualitet var ett uppsatt, kontrollerat hår med Turners begrepp den inre kroppens sätt att via den yttre kroppen meddela omvärlden om sin kontroll av sexualdriften. På samma sätt kunde håret bli en symbol för den inre kroppens brist i att tygla sexualdriften. Från Skåne och Blekinge finns uppgifter om att då en ungmö var bevisat okysk visades hennes skam symboliskt genom hennes hår och huvudbonad. Hur bestraffningen gick till skiljer sig dock från en ort till en annan, vilket tyder på att det inte ha funnits någon officiell, enhetlig regel över hela landet för hur en okysk ungmös skam skulle visas genom håret. Två informanter vittnar emellertid om prästens roll som pådrivande för stigmatiseringen, vilket innebär en inofficiell koppling till religionen. Jämförelse med liknande sed för gifta kvinnor och ogifta mödrar i det samtida Centraleuropa, vars befolkning kulturellt och språkligt sett har litet gemensamt med Sverige, ger ytterligare belägg för att bruket har anknytan till religionen, då den västkristna traditionen är en gemensam nämnare.

Det finns även en berättelse om en ungmö från förra delen av 1800-talet som blev bestraffad av sin far för att hon satte upp håret, vilket där tolkades som högmod samt ett brott mot Paulus ord. Berättelsen är ytterligare ett exempel på hur religionen kunde påverka hur kvinnan bar sitt hår samtidigt som det styrker den tidigare hypotesen att det saknades ett officiellt påbud från kyrkan, då sederna i det här fallet skiljde sig regionalt.

Något som dock framstår som giltigt över hela landet var att kvinnorna var ovilliga till att klippa håret, då det ansågs som deras främsta prydnad och en symbol för deras heder. Som historikern Lindstedt Cronberg har visat var kvinnans heder knuten till hennes sexualitet, varför håret även som symbol för heder ytterst symboliserade kvinnans sexualitet. Det innebär att det tidigare omtalade straffet att klippa en okysk ungmös hår även var ett symboliskt sätt att markera hennes förlorade heder; man berövade henne det av Gud och naturen givna tecknet på heder eftersom hon själv inte värnat om sin jungfrudom. Denna bestraffningsmetod tycks dock inte ha varit vanlig i Sverige under 1800-talet, men frågelistans svar visar att allmogen ändå räknade ett kortklippt kvinnohår som ett tecken på berövad heder. Detta stämmer väl överens med 1 Kor. 11, vilket antyder att Paulus ord var en del av allmogens syn på kvinnor och hårets symbolik. Detta styrks även av en uppgift om att kvinnorna i Blekinge och södra Småland skulle dölja sitt hår till tecken på att de stod hierarkiskt under mannen som var renare och heligare, en tankegång som Paulus argumenterar för i 1 Kor. 11.

Även begreppet prydnad kan sägas vara knuten till kvinnans sexualitet, då prydnaden syftade till att öka kvinnans attraktivitet och därmed hennes utsikter till giftermål. Detta uppges jämte hedersbegreppet vara en bidragande faktor till allmogekvinnornas motvilja till att klippa håret.

Kvinnans hår hade under 1800-talet också ett rent konkret värde då handelsmän köpte det för att tillverka hårsmycken såsom lösflåtor och klockkedjor, vilka sedan såldes vidare. När det under 1800-talets senare del blev populärt att utöka hårvolymen med löshår, sparades det avkammade håret för detta syfte. En varnande vandringsågen

florerade dock om en flicka som vid nattvarden fick håret förvandlad till en orm, vilket visar att det fanns begränsningar för att utöka sin symbol för prydnad och heder. Flickans brott anges vara högmod, vilket även var fallet med den tidigare nämnda incidenten från början av 1800-talet då en ungmö blev bestraffad för uppsatt hår. Hårets symbolik kunde alltså avslöja mer om den inre kroppen än kontroll av sexualdriften. Återigen märks en koppling till religionen, då det ansågs att Gud själv straffade en syndig flicka när hon ville ta del av Hans heliga nattvard.

Som synes var håret viktigt för allmogekvinnornas status. Det finns som visat även flera belägg för att religionen påverkade allmogens värderingar. Kyrkan upprätthöll och förmedlade inte bara värderingar om kvinnans sexualitet men även ett symbolspråk där håret spelade en stor roll. Att håret symboliserade kvinnans sexualitet var förmodligen ett incitament till att dölja det om man inte var jungfru, då blottat hår kan ha uppfattats som oanständigt. Enligt min definition kan en huvudbonad som syftar till att dölja håret av religiösa och kulturella skäl ses som en slöja. I och med att håret på religionskulturella grunder symboliserade en kvinnas heder i form av ren oskuldssfullhet eller kontrollerad sexualitet är även döljandet respektive blottandet av hår symboliskt laddat. Etnologen Sigfrid Svensson har inte satt allmogens bruk av huvudbonad i samband med religionen, men visat att den kvinnliga huvudbonaden bland allmogen sedan medeltiden har representerat kvinnans civilstånd. Enligt mig kan huvudbonaden ses som en del i traditionen att bära hustruslöja, vilken alltså ännu var en levande tradition bland den svenska allmogen under 1800-talets förra hälft. Även den ogifta moderns status kunde i delar av Sverige markeras genom huvudbonaden.

Vad gäller jungfruslöjan kan den inte sägas ha varit en del av den svenska allmogekulturen, då den huvudbonaden representerar en strävan att leva i celibat och tjäna Gud. Materialet visar att allmogens unga kvinnor satte upp håret från och med konfirmationen och dolde det med olika regionala huvudbonader, i synnerhet vid kyrkobesök, men det finns inget som tyder på att det skulle symbolisera att man avsåg sig äktenskapet för ett liv i celibat och religiös fromhet. Att ungmör bar huvudbonad från och med konfirmationen bör snarare ses som en form av kyrkslöja.

Det framkommer gång på gång i materialet att kvinnorna bar sina finaste huvudbonader vid kyrkogång och religiösa högtider såsom dop, konfirmation, bröllop, nattvard och begravning. En informant associerar bruket av sidenmössa med stycke till nunnedok med vit pannbindel, men materialet visar att huvudbonaderna kunde skilja sig i markant i utseende från en plats till en annan. Man bör därför vara försiktig med att kalla någon huvudbonad för en liturgisk skrud; det viktigaste tycks ha varit att håret skyldes, inte med vad det skyldes. Gemensamt för hela Sverige var dock att kvinnorna från och med konfirmationen inte skulle gå i kyrkan med blottat hår, oavsett om man var gift, ogift mor eller kysk ungmö. Undantaget var bröllopstärnor och kyska brudar, för vilka det fanns en symbolisk poäng i att visa håret. Resultaten tyder på att jämte bruket av hustruslöjan var även bruket av kyrkslöjan en levande tradition i den svenska allmogekulturen.

Under 1800-talets gång skedde dock en utveckling från de traditionella bygdedräkterna till en homogenare, fabriksstillverkad klädedräkt. Allmogekvinnorna över hela landet började från cirka 1860-talet använda schaletter varvid de flesta kvinnor bar lika huvudbonader oavsett om man var gift, ogift mor eller kysk ungmö. Stigmatiseringen av ogifta mödrar genom huvudbonaden försvann, likaså den synliga skillnaden mellan gift och ogift. Därmed försvann i stort sett huvudbonadens roll som civilståndsmarkör, vilket även innebar att

hustruslöjan försvann ur allmogekulturen. Kyrkslöjan däremot, fortsatte att brukas.

Under 1800-talets sista decennier började allmogekvinnor bära finare hattar. Till en början var det endast unga kvinnor som bar hatt, varvid de ofta blev hånade. Av frågelistans svar uppfattades hattmodet som provocerande, då hatten tidigare hade varit förbehållen de högre stånden. När de unga allmogekvinnorna började klä sig i hatt bröt de mot gällande sociala klädkoder, varför det ansågs högfärdigt och syndigt. Då man bar hatt visades även mer av håret, men det tycks ha varit mindre viktigt. Frågelistorna visar att det under början och mitten av 1800-talet ansågs syndigt och högfärdigt att visa sitt hår, men mot slutet av 1800-talet tycks det vara huvudbonaden i sig, hatten, som blev symbolen för högfärd, inte det hår som kan ha visats. En möjlig förklaring till det är att håret till skillnad från hatten inte var en symbol för högre stånd. Under 1890-talet blev det dock allmänt accepterat för allmogens kvinnor att bära hatt. Därmed blev det indirekt även acceptabelt att visa mer av håret. Här märks alltså en förändring i det Turner kallar *conscience collective*; något som tidigare setts som syndigt blev allmänt accepterat. Dock var kvinnorna ännu inte barhuvade i kyrkan, där bar man nu hatt eller schalet. Män tog av sig hatten då de gick in i kyrkan, men kvinnor behöll den på. På så sätt kom även hatten att bli en del av den kristna slöjans tradition, då den nu fyllde en kyrkslöjas syfte.

I föreliggande kapitel nämndes även 1800-talets kvinnoaks-kamp. Det framkom att de idéer som låg till grund för Paulus ord i 1 Kor. 11 ansågs orientaliska och främmande för kristendomen. Till grund för detta påstående fanns en ny syn på Bibeln och hur den skulle tolkas, vilket kommer att redovisas närmare i följande kapitel fyra.

Under 1900-talets förra hälft pågick det en teologisk diskussion knuten till kvinnokampen. I denna diskussion framkom en del akademikers, prästers och kvinnoaks-kvinnors syn på de ord av Paulus som ligger till grund för föreliggande avhandling. Det är därför av intresse att närmare granska den teologiska diskussion som fördes under 1900-talets förra hälft, vilket kommer att ske i kapitel fyra.

DEN TEOLOGISKA SYNEN UNDER FÖRRA DELEN AV 1900-TALET

I det här kapitlet kommer jag att gå in närmare på den teologiska hållningen i Sverige under 1900-talets förra del till Första Korintierbrevets ord om att kvinnor ska bära huvudbonad. Det är främst Svenska kyrkans hållning jag undersöker, men även uttalanden av teologer vid Sveriges universitet samt av kvinnoaksförespråkare.

1900-talet var det århundrade då bruket av det jag benämner kyrkslöja mattades av i Sverige, i den bemärkelsen att kvinnor allt mer var barhuvade under gudstjänster, i Svenska kyrkan liksom i flera frikyrkor. Det tycks inte ha funnits någon egentlig diskussion om kvinnornas huvudbonader från teologiskt håll, men 1 Kor. 11 kunde tas upp av teologer och exegeter i samband med diskussionen om kvinnors rätt till prästämbetet, varvid synen på Paulus ord om huvudbonad stundtals framkommer. Debatten om kvinnliga präster utgör därmed en ingång och bakgrund till de teologiska kommentarerna om 1 Kor. 11 och kommer att uppta större delen av detta kapitel, trots att det inte är diskussionen i sig som utgör ämnet för studien. För förståelse av diskussionen kommer även första vågens feminism kort att behandlas.

Kampen för kvinnors rätt till prästämbetet under 1900-talets första årtionde

I förra kapitlet framkom att Sophie Adlersparre, ledande kraft inom Fredrika Bremer Förbundet under senare delen av 1800-talet, ansåg att den kvinnliga underordningen var okristen och orsakad av ett orientaliskt inflytande. Hennes hållning att Bibelns texter påverkats av författarnas samtid kom att tas upp igen av andra kvinnoakskvinnor, till exempel Lydia Wahlström.

Prästdottern Lydia Wahlström, född 1869, ville som barn gå i sin pappas fotspår och bli präst, men upptäckte till sin förvåning att prästyrket inte var öppet för kvinnor.²¹⁷ Hon blev istället en av de människor som livet igenom kämpade för att kvinnor och män skulle ha lika rättigheter, enligt principen att de två könen är mer lika än olika. Detta synsätt, som i efterhand kallats likhetsfeminism, mötte dock hårt motstånd då det radikalt gick emot den under 1800-talet allmänt accepterade synen på män och kvinnor som väsensskilda, med olika drifter, naturgåvor och förutsättningar. Exempelvis ansågs kvinnor traditionellt vara mer känslösamma och mindre rationella än män, och därför inte lämpade för högre akademiska studier eller politiska uppgifter. Det fanns även kvinnoaks kämpar som godtog många av de traditionella olikheterna mellan män och kvinnor. De drev vad som idag ibland kallas särartsfeminism, tanken att män och kvinnor är essentiellt olika och är ämnade att komplettera varandra.

Under slutet av 1800- och början av 1900-talet drevs debatten om kvinnors möjligheter och rättigheter på flera sätt, och kan idémässigt illustreras med hur den heliga Birgitta framställdes av olika forskare årtiondena runt sekelskiftet.²¹⁸ Kvinnoaks kämparna och likhetsfeministerna Ellen Fries och Lydia Wahlström bröt båda barriärer i den akademiska

²¹⁷ Inger Hammar, "Kvinnor kräver tillträde till det teologiska samtalet – Lydia Wahlström och Emilia Fogelklou" i Brohed (red.), *Sveriges kyrkohistoria 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, Stockholm, 2005, s. 365.

²¹⁸ Elisabeth Hallgren "Birgitta's Character: A Debate around 1900" i Gejroth, Claes, Risberg, Sara och Åkestam, Mia (red.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena: Papers from a Symposium in Stockholm 4-6 October 2007*, Stockholm, Kungl. Vitterhetsakademien och antikvitets akademien, 2010.

världen genom att vara de första svenska kvinnor som uppnådde doktorsgrad i historia. De producerade båda biografier där Birgitta framhölls som ett historiskt exempel på en bildad och klarsynt kvinna vars åsikter om politik och religion vägde tungt i sin samtid. Mot detta kom professor Henrik Schücks bild av den Heliga Birgitta att stå. I sin litteraturhistoria beskrev han Birgitta som en ärelysten kvinna som borde ha tuktats i unga år; omdömeslös i politiken, driven av sina passioner istället för sitt förnuft. Hon framställs emellertid också som en kärleksfull hustru vars klena förstånd brast vid makens bortgång, varvid hon sinnessjukt inbillade sig ha syner. Omdömet blev hårdare och kritiken mer utförlig för varje reviderad upplaga av det litteraturhistoriska verket mellan 1896 och 1926. Schücks bild av Birgitta är starkt präglad av sin samtids traditionella syn på kvinnan som en varelse vars förnuft överskuggas av känslor, till skillnad från mannen vars förnuft styr över känslorna. Det var den kvinnosynen Fries och Wahlström sökte vederlägga genom att argumentera för att män och kvinnor i grunden var lika och framhålla Birgitta som ett historiskt exempel på en klok och insiktsfull kvinna. Professor Schücks omdöme vägde emellertid tyngre än något av deras verk.

1919 gav dock Emilia Fogelklou, Sveriges första kvinnliga doktor i teologi, ut en biografi om Birgitta vars framställning kom att räknas som motvikt till professor Schücks negativa bild. Fogelklou tog fasta på att Birgitta var åttabarnsmor samt husmor för ett stort hushåll, och därmed kapabel till förnuftiga beslut. Att vara moder innebar att ta ansvar för andra, med känsla och inlevelse, men även med förnuft. Därigenom var alltså kvinnor lämpade att fatta beslut rörande omsorgen om andra människors, något Fogelklou menade borde gälla samhället i stort, inte bara familjen och hemmet. Här märks tydligt den särartsfeministiska grundtanken att män och kvinnor är jämlika *just för* att könen är essentiellt olika. Liksom en mor och en far gemensamt skötte sin familj, så borde kvinnor och män gemensamt sköta samhället de deltog i. Enligt ett sådant synsätt kunde man hålla kvar vid traditionella åsikter om könsskillnader och ändå sträva efter lika rättigheter för kvinnor och män. Det var dessutom ett synsätt som var förenligt med Bibelns ord om hur Gud skapade mannen och kvinnan av olika material. Vid seklets mitt kom särartsfeminismen att bli en del av argumenteringen som fördes mot kvinnliga präster.²¹⁹

Författarinnan Anna Maria Roos höll emellertid så tidigt som 1907 ett föredrag för Uppsala Studentförening där hon på särartsfeministisk bas propagerade *för* kvinnors lämplighet som förkunnare av Guds ord.²²⁰ Roos menade att just kvinnor var särskild lämpade att ta emot Guds ande i profetisk hänryckning. Den traditionella bilden av kvinnan som mindre förnuftig och mer känslös vände hon till att kvinnor hade en särskild förmåga till ”mottaglighet för det inre lifvets ingivelser”.²²¹ Hon framhöll att profeterande kvinnor hade en mer framträdande roll i de första århundradenas gnostiska församlingar, och att även Paulus erkänt kvinnors profetiska förmåga. Roos ord om Paulus syftade förmodligen på 1 Kor. 11:3-16, där kvinnorna uppmanas att täcka håret då de ber eller profeterar. Roos gick dock inte närmare in på just detta stycke och kommenterade inte påbudet att håret skulle täckas. Hennes föredrag propagerade inte heller för att

²¹⁹ Se exempelvis inläggen av fil.mag. stud. Karin Hassler och fil.stud. Ebba Zetterquist i Bo Reicke (red.), *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1958, s. 206-213.

²²⁰ Anna Maria Roos, 1862-1938, skrev poesi och prosa men är idag mest ihågkommen för sin barnlitteratur och de verk hon skrev för folkskolan i samma projekt som Selma Lagerlöf. Hon var dock mycket känd i sin samtid och engagerad i kampen för kvinnors ökade rättigheter samt i religiösa frågor. Exempelvis var hon en period jämte Lydia Wahlström och Nathan Söderblom en av de fasta medarbetarna i tidskriften *Kristendomen och vår tid* som gavs ut 1906-33 och förespråkade liberal teologi. Källa: Svenskt biografiskt lexikon SBL, Bd 1-31: Abelin-Segerstedt, Stockholm, 1998, s. 335ff. samt Brohed (red.), 2005, s.20.

²²¹ Anna Maria Roos, *Kristendomen och kvinnan: Föredrag*, Sociala Spörssmål i kristlig belysning; 2, Uppsala, 1907, s.6.

kvinnor skulle bli just präster, snarare att de skulle ha rätt att predika i kyrkan, något som inte nödvändigtvis krävde prästvigning.

Som teologie doktor Karin Sarja har visat i en artikel från 2008 var det vid 1900-talets början kontroversiellt att låta kvinnor tala till församlingar i kyrkorna. Sarja tar upp tre olika kvinnor och tillfällen: Först 1911 då den amerikanska kvinnliga metodistpastorn Anna Howard Shaw höll en predikan i en svensk kyrka från en tillfällig talarstol framför altaret (som kvinna fick hon inte beträda predikstolen). Sedan 1916 då den svenska missionärskan Ida Granqvist under en missionskonferens fick stiga upp i predikstolen för att hålla sitt föredrag, så det skulle höras i den fullsatta salen. Slutligen 1929 då Ester Lutteman, enligt Sarja ”en central gestalt i svensk kristenhet”, höll en predikan från predikstolen vid en aftonsång på trettondagen.²²² Vid vart och ett av dessa tillfällen rapporterade pressen om händelsen som något banbrytande. I fallet Ida Granqvist 1916 förekom det i efterhand protester mot vad som inträffat. En manlig schartauansk missionär kallade händelsen ”skriftvidrig” och hänvisade till Paulus ord i 1 Kor. 14, där det står att kvinnor ska tala i församlingen.²²³ Just detta bibelord kom ofta att tas upp i debatten om kvinnlig prästtjänstgöring. Det var också främst detta påbud från Paulus som Roos polemiserade mot i sitt föredrag nio år innan Ida Granqvist beträdde predikstolen, inte orden i 1 Kor. 11 om att kvinnan ska bära huvudbonad till tecken på att hon står hierarkiskt under mannen. Kvinnooskningen riktade snarare in sig på frågor om yttrandefrihet och samhällsdeltagande – allmän rösträtt, rätt till utbildning, rätt till arbeten – än på någon specifik huvudbonads symbolvärde.

Jämlikhet och liberalteologi

I sitt föredrag nämnde Roos svepande att Paulus hade uttalat sig nedlåtande om kvinnan, men hon ansåg att apostelns hållning var påverkad av sin samtids syn på kvinnan och gick inte närmare in på frågan, förutom orden att kvinnan ska tala i församlingen. Det gjorde däremot Lydia Wahlström i artikeln ”Kvinnan i den äldsta kristna kyrkan” som 1907 publicerades i artikelsamlingen *Nya nutidsfrågor*.²²⁴

Artikeln behandlar kvinnans roll i tidig kristendom ur ett historiskt perspektiv, där apostlagärningarna och epistlarna i NT behandlas som historiska källor jämte diverse skrifter av kyrkofäder. Wahlström menade – liksom Roos – att det funnits en jämlikhetstanke i urkyrkan som skiljde sig från den samtida kvinnoosynen och presenteras i Galaterbrevet 3:28: ”Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man och kvinna, ty alla ären I en i Kristus Jesus.”²²⁵ Detta frö till jämlikhet försvann dock snabbt i praktiken. Till stöd för denna teori hänvisar Wahlström i artikeln till den tyska teologen Leopold Zscharnacks arbete från 1902. När det gäller orden om att kvinnan ska bära huvudbonad då hon profeterar ser Wahlström det som ett bevis för att Paulus inte hade något emot kvinnligt profeterande:

²²² Karin Sarja, ”'Jag ville vara prest' Ida Granqvist i predikstolen 1916” i Boel Hössjer Sundman (red.), *Äntligen stod hon i predikstolen! historiskt vägval 1958*, Verbum Förlag, Stockholm 2008, s.72f.

²²³ Sarja i Hössjer Sundman (red.), 2008, s. 67.

²²⁴ Artikeln tycks vara en omarbetning av ”Kvinnan i de fornkristna sekterna” som publicerades i *Dagny* 13/14 1905. Wahlström skrev i förordet att de artiklar i samlingen *Nya nutidsfrågor* som redan publicerats kan vara omarbetade i samlingsskriften. Artikeln i *Dagny* går dock inte in lika detaljerat på uttolkning av 1 Kor. 11 som den senare artikeln, vilken därför är av större intresse för min forskning.

²²⁵ Lydia Wahlström, *Nya nutidsfrågor. Politiskt och kyrkligt, kvinnligt och okvinnligt*, Hugo Gebers förlag, Stockholm, 1907, s. 59.

På kvinnoprofeterande har vi icke många namngifna exempel [...], men desto fler namnlösa, och dess utöfvande af kvinnor är bestyrkt af Paulus själf, som utan att opponera sig däremot, tvärtom reglerar förhållandet genom en speciell föreskrift, den att en profeterande kvinna skall vara beslöjad (1 Kor. 11:5). Detta faktum har för åtskilliga teologer varit obehagligt till den grad, att man påstått, att Paulus genom denna föreskrift just skulle ha velat upphäfvat kvinnoprofeterandet – ty hur skulle någon kunna profetera med slöja för ansiktet?!! Man behöfver dock endast kasta en blick på gammalkristna afbildningar af bedjande kvinnor för att finna grundlösheten af denna invändning. Dessa kvinnor framtråda där ofta med slöjan tillbakakastad från ansiktet och endast öfver pannan fästad med ett diadem. Tertullianus skämtar också i sin bok ”De virgine” öfver de små slöjorna, som endast betäcka pannan och knappast räcka till ögonen.²²⁶

Ovanstående citat visar att Wahlström utgår från att Paulus ord om slöja inte endast gällde att täcka håret, utan även ansiktet. Hon framhåller även att ”åtskilliga teologer” har varit av samma uppfattning, och rentav utgått från att en slöja för ansiktet hindrar talet så att profeterande skulle vara omöjligt. Eftersom dessa teologer inte nämns vid namn kan jag inte kontrollera det närmare, men det är åtminstone tydligt att för Wahlström var det självklart att begreppet ”slöja” innebar något som täckte *både* hår och ansikte. Samtidigt framhålls i artikeln dels bildmaterial, dels Tertullianus skrift som belägg för att de kristna kvinnorna *inte* dolde ansiktet då de bad och profeterade, vilket antyder att Wahlström utgick från att de var helt beslöjade vid andra tillfällen. Konsekvensen blir att även Wahlström måste ha ansett Paulus påbud innebära att *håret* skulle skyllas, inte ansiktet, även om hon utgått från att en slöja döljer bådadera. Det förefaller mig emellertid något märkligt att kvinnor som vore helt beslöjade skulle ha lyft bort slöjan just vid det tillfälle då de blivit påbjudna av aposteln att skylta sig. Wahlströms syfte verkar dock främst ha varit att gå i polemik mot de teologer som tolkat orden som ett sätt att praktiskt omöjliggöra kvinnligt profeterande. Hennes poäng med att framhålla målningarna och Tertullianus reflektion över sin samtid var endast att påvisa att påbudet om slöja *inte* var ett hinder för kvinnorna att profetera. Hon framhöll vad kvinnor *kunde* göra i den tidiga kristendomen snarare än vad de inte kunde. Det framgår redan tidigt i artikeln att det var på grund av dåtidens allmänt gällande kvinnosyn som aposteln ställde kvinnan hierarkiskt under mannen. Att kvinnan skulle bära slöja som ett uttryck för sin underdåniga ställning framstår främst som en beskrivning av hur det var, det viktiga var profeterandet. Wahlström framhöll Paulus ord i 1 Kor. 11 som ett erkännande av kvinnliga profeters existens snarare än som ett påbud gällande kvinnors klädsel.

När Wahlström så fastslagit att Paulus tillät kvinnor att profetera gick hon in på frågan hur detta kunde gå ihop med den senare uppmaningen i samma brev att kvinnan skulle tiga i församlingen. I artikeln tas det upp flera olika teorier av olika teologer: att de senare verserna skulle vara en förfälskning, att de står för Paulus grundåskådning och att de tidigare verserna var särskilt undantag för just Korint samt att föreskrifterna om profeterande endast gällde husandakten. Wahlström finner det ”minst sagt underligt” att slöjan skulle vara nödvändig om det rör sig om husandakt och föredrar själv förklaringen att man gjorde skillnad mellan att *tala* och att *profetera*. Wahlberg hänvisar till Berlinerteologen Seeberg som menade att ”tala” syftade till att ställa frågor till den profeterande under pågående gudstjänst. Wahlström styrker detta ytterligare med ett

²²⁶ Wahlström, 1907, s. 76f.

citat från Tertullianus som visar att kyrkofadern gjort en snarlik tolkning och dessutom påpekar att kvinnorna hade rätt att profetera bara de bar slöja.²²⁷ Därefter går Wahlström vidare med att diskutera vilka övriga uppgifter som kunde ha varit tillåtna för kvinnor i Kristendomens tidiga skeden, samt när och hur kvinnornas inflytande och möjligheter minskade under kristendomens utveckling. Artikeln avslutas med en reflektion över Wahlströms egen tid och en önskan om ökat inflytande för kvinnor i Svenska kyrkan.

Artikeln ger intrycket att Wahlström var mycket insatt i tysk teologi och forskning om kyrkohistoria. Det är tydligt att den är skriven ur en feministisk synvinkel i syfte att lyfta fram att det har funnits en annan tradition än Wahlströms samtida, och att det alltså inte bryter mot Guds ord att ge kvinnor större inflytande i Svenska kyrkan. Det är också tydligt att Wahlström kontextualiserar NT. Hon framhåller Jesus själv och de tidigaste kristna som utövare av en för sin tid anmärkningsvärd jämlikhetstanke, och anser att de efterföljande restriktionerna för kvinnor var människors påfund, inte Guds ord.

Roos och Wahlströms syn på Paulus hållning gentemot kvinnor som något tidsbundet delades även av Sophie Adlersparre och är exempel på den nya liberalteologiska synen på Bibeln som började göra sig gällande. Inom tysk luthersk teologi under 1800-talet fördes en historisk-kritisk bibelsyn fram.²²⁸ Bibeln skulle inte ses som ord för ord dikterad av Gud, utan ett verk som skrivits av människor influerade av sin dåtida kultur, värderingar och sedvänjor. Det krävdes teologi och exegetik för att förstå hur man som kristen skulle förhålla sig till Guds heliga ord i samtiden. Liberalteologin kan ses som ett försök att sammanjämka kristen tro med modern vetenskap.²²⁹ 1906-1933 utgavs tidskriften *Kristendomen och vår tid* som verkade för spridning av liberal teologi i Sverige och kom att få stor betydelse för detsamma.²³⁰ Bland tidskriftens fasta medarbetare återfinns Anna Maria Roos och Lydia Wahlström. Den liberalteologiska åsikten att Paulus kvinno­syn var påverkad av hans samtid snarare än ett påbud från Gud som Roos framförde i sitt föredrag och Wahlström i sin artikel 1907 kom att bli ett återkommande argument hos senare förespråkare till kvinnlig prästtjänstgöring och en konstant tvistefråga i debatten.

Kampen för kvinnors rätt till prästämbetet, 1919-25: Kommittéer och lagändringsförslag

År 1919 fattades beslut om allmän rösträtt i Sverige. Samma år tillsattes en statlig utredning angående kvinnors rätt till statligt reglerade tjänster, vilket resulterade i den så kallade behörighetslagen 1923 som trädde i kraft 1925. Prästämbetet var undantaget i denna lag, men utredningens betänkande innehöll ett lagförslag om att kvinnor skulle få tillträde även till detta – med vissa restriktioner. För det första skulle en kvinnlig präst bara tjänstgöra i församlingar med två eller fler prästtjänster, varav minst en måste innehas av en man.²³¹ För det andra skulle kvinnor inte ha prästtjänster som innebar tjänstgöring vid armén, marinen eller anstalter som huvudsakligen var avsedda ”för män eller manliga minderåriga”, såsom fångvårdsanstalter, allmän uppfostringsanstalt eller liknande.²³² Dessutom skulle en kvinnlig präst inte kunna tvingas på en församling som

²²⁷ Wahlström, 1907, s. 78.

²²⁸ Brohed (red.), 2005, s. 19.

²²⁹ Brohed (red.), 2005, s. 19.

²³⁰ Brohed (red.), 2005, s. 20.

²³¹ *Betänkande och förslag i fråga om kvinnors tillträde till statstjänster. 3. Kvinns behörighet att innehava prästerlig och annan kyrklig tjänst*, (hädanefter SOU 1923: 22), Stockholm, 1923, s. 7.

²³² SOU 1923: 22, s. 7..

uttryckt önskan om att inte ha någon kvinnlig präst.²³³ I övrigt fanns inga principiella hinder för kvinnor att bli präster.

Ämbetena inom Svenska kyrkan var dock inte endast en statlig fråga. Då även kyrkolagen berördes måste beslut fattas av riksdagen, Hans Kungliga Majestät och kyrkomötet tillsammans. Förutom den statliga utredningen hade biskopsmötet 1919 tillsatt en nämnd för att utreda frågan om kvinnlig prästtjänstgöring. Här blev utlåtandet att kvinnliga präster inte efterfrågades av kyrkan och dessutom skulle väcka djup anstöt i församlingarna.²³⁴ Biskoparna ansåg däremot att det fanns behov av en särskild tjänst för kvinnor inom kyrkan, exempelvis för undervisning av barn och ungdom.

Frågan om kvinnliga präster nådde den gången inte längre än till förslaget om lagändring 1923. I SOUs betänkande berörs dock 1 Kor. 11 några gånger, vilket nu ska granskas närmare.

Förnuft och känsla

Lundateologen professor Edvard Rodhe, sedermera biskop, stod för ett avsnitt av den statliga utredningen där han dels redogör för kvinnors roll i kyrkan genom kristenhetens historia, dels tolkar och diskuterar diverse bibelcitater gällande ordningen i det första århundradets kristna församlingar. Det första han då tar upp är diskrepansen mellan Paulus ord i 1 Kor. 11:5 och 1 Kor. 14:34. I det förra fallet står det skrivet att en kvinna inte ska be eller profetera ”med ohöjlt huvud”, i det senare att kvinnor ska tala i församlingen.²³⁵ Vikten för Rodhe ligger alltså liksom för Wahlström inte vid kvinnors hår eller klädedräkt, utan i det att kvinnor å ena sidan har lov att be och profetera i församlingen men å andra sidan uppmanas att tala. Rodhe nämner – och avfärdar – teorin om att de båda skriftställerna skulle vara resultatet av olika författare.²³⁶ Hans förklaring är istället i linje med Wahlströms och Seebergs att Paulus gjorde skillnad mellan att *profetera* och att *tala* i en församling. Kvinnor tilläts det första, men när det sedan gällde att diskutera profetians betydelse skulle de tala, det var en uppgift för männen. Rodhe drar inga slutsatser om ordningen i sin samtids kyrka här, han redogör endast för hur han anser det ha varit i urkyrkan. Paulus ord behandlas som en historisk källa snarare än som ett Guds bud.

1 Kor. 11 tas upp ett par gånger till. Efter en genomgång av kvinnans roll i olika delar av kristenheten under olika århundraden går Rodhe in på sin samtids rådande situation i Sverige och diskuterar motståndet angående kvinnliga präster.²³⁷ Han påpekar att det är en vanlig uppfattning inom kyrkan att kvinnliga präster skulle vara oförenligt med trohet mot Bibelns ord. De som förespråkar kvinnors rätt till prästämbetet menar dock att Paulus ord i detta fall inte kan ses som en för alla tider gällande lag, vilket Rodhe verkar samtycka till, varefter han nämner att motståndarna kontrar med att prästämbetet innebär uppgifter som kvinnor inte är lika lämpade för som män. På den punkten gör Rodhe inget uttalande, utan går vidare genom att säga att motståndet i grunden är ett känslomotstånd, varvid han granskar Paulus argumentering i 1 Kor. 11: 13-16. I 1917 års bibelöversättning, som Rodhe hänvisar till, står följande:

²³³ SOU 1923: 22, s. 7.

²³⁴ Göran Lundstedt, "Vägen fram till kyrkomötets beslut att öppna prästämbetet för kvinnor" i Hössjer Sundman (red.), 2008, s. 128

²³⁵ 1 Kor. 11:5, *Bibeln*, 1917 års översättning, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm, 1951 (1917).

²³⁶ SOU 1923: 22 s. 13f.

²³⁷ Följande resonemang är från SOU 1923: 22, s. 24ff.

13. Dömen själva: höves det en kvinna att ohöljd bedja till Gud?
14. Lär icke själva naturen eder att det länder en man till vanheder, om han har långt hår,
15. men att det länder en kvinna till ära, om hon har långt hår? Håret är ju henne givet såsom slöja.
16. Om nu likväl någon vill vara genstridig, så må han veta att vi för vår del icke hava en sådan sedvänja, ej heller andra Guds församlingar.²³⁸

Rodhe menar att Paulus här inte försöker övertyga med rationella skäl, utan med känsluskäl, vad som ansågs vara passande. Därefter följer en utläggning om hur Paulus bar med sig värderingar från sin judiska bakgrund och varför förhållandena i Korint vid hans livstid väckte anstöt hos honom. Efter att ha diskuterat möjliga anledningar till Paulus förhållningsregler för kristna går Rodhe vidare och framhåller att frågan nu inte var att avgöra varför Paulus skrev som han gjorde. Poängen var att illustrera känslomässigt motstånd, för att ge en förståelse för motståndet till kvinnliga präster i Rodhes samtid.

Även om bibeln [sic] inte uttolkas lagiskt, utövar Pauli uppfattning, fastän den inses vara historiskt betingad, dock ett visst inflytande. Andra faktorer kunna inbegripas under rubriken fördomar av ena eller andra slaget, växlande som de varit under tidernas lopp. Men där ingår också en instinktiv taktkänsla, som reagerar till skydd för värden, som kännas vara hotade. Sällan har känslomotståndet bringats till rationellt uttryck.²³⁹

Rodhe resonerar vidare att i de fall motståndet mot kvinnliga präster har sin grund i önskan att värna om värden man är rädd ska gå förlorade kan det inte bemötas med rationella skäl eller viftas bort som fördomar. Han påpekar även att det inte är enbart motståndarna till kvinnliga präster som har instinktiv känsla för ”takt och ordning”, och anser att de båda sidorna därför borde försöka enas om ett sätt att bevara de värden som kan upplevas som hotade av en reform om kvinnors rätt till prästämbetet. Slutligen menar Rodhe att även argumenten om bibeltrohet förmodligen vilar mer på känslor än rationalitet. Som exempel på detta anför han att det ju inte är *alla* Paulus föreskrifter om kvinnans ställning som accepteras ordagrant, ”t.ex. den i 1 Kor. 11:10 givfna”.²⁴⁰ Det specifika bibelställe Rodhe här hänvisar till är den kryptiska meningen om att kvinnor för änglarnas skull ska ha ”en makt på sitt huvud” till tecken på sin ställning. Rodhe nämner även att kvinnorna i hans samtid redan uppträder på ett sätt som överstiger orden om att kvinnor ska tiga i församlingen. Det ges inga exempel här, men tidigare har Rodhe berört exempelvis missionärsverksamheten, där kvinnorna spelade en framträdande roll. Han avslutar resonemanget med orden: ”Vad som skett i såväl det ena som det andra fallet är naturligtvis detta, att känslomotståndet på ifrågavarande punkter givit vika, en beaktansvärd fingervisning, när det över huvud taget gäller frågan om kvinnliga präster.”²⁴¹

²³⁸ 1 Kor. 11:13-16, 1917 års översättning av *Bibeln*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1951. Se även bilaga ett.

²³⁹ SOU 1923: 22, s. 26.

²⁴⁰ SOU 1923: 22, s. 27.

²⁴¹ SOU 1923: 22, s. 27.

Efter det övergår Rodhe att redogöra för hur kyrkorna i andra protestantiska länder förhåller sig till kvinnlig prästtjänstgöring. Korintierbrevet diskuteras inte vidare.

Av professor Rodhes resonemang framgår att han inte ansåg påbudet för kvinnor att dölja håret som något att diskutera i sammanhanget, trots att han hänvisar till stycket tre gånger. Den första gången rör det handlingen att profetera som ställs mot påbudet att tiga, den andra gången framhåller han Paulus argumentation som exempel på känslomässigt motstånd inför något och tredje gången nämner han helt kort att ingen tycks ha något emot att påbudet för kvinnor om att ha en ”makt på sitt huvud” inte efterföljs idag. Det sista är en intressant upplysning för min forskning då det antyder att Rodhe inte såg något samband mellan sin samtids kvinnliga huvudbonader och Paulus ord. Innebar det att kvinnorna i Rodhes samtid var barhuvade i kyrkan? Med tanke på vad som framkom i föreliggande avhandlings kapitel två och tre förefaller det mindre troligt. Att det ännu under mellankrigstiden var vanligt att se kvinnor med schalet i kyrkan stöds för övrigt ytterligare av Maria Södling avhandling *Oreda i skapelsen* från 2010. Södling urskiljer där tre stereotypa kvinnobilder inom Svenska kyrkan: konfirmanden, modern och ”gumman med eller utan schalet”.²⁴² Uttrycket för den senare kategorin hämtar Södling från ett citat ur protokollet från kyrkomötet 1938. Iakttagelsen om kyrkgummor med schalet vid slutet av 1930-talet överensstämmer väl med resultaten i föregående kapitel.

Måhända är det orden om att vara höljad och begreppet ”slöja” som är nyckeln till Rodhes uppfattning att 1 Kor. 11 inte efterlevdes? Möjligen ansåg Rodhe liksom Wahlström en slöja vara något som täcker både hår och ansikte och såg därför inte någon motsvarighet i sin samtids bruk av schalletter och kvinnohattar. Kanske kan man även finna andra resonemang, men dessa frågeställningar är de mest relevanta för min avhandling.

Det är också intressant att Rodhe diskuterar ett ”känslomotstånd” i frågan om kvinnliga präster. Det han beskriver som en oro för att gamla värderingar ska gå förlorade kan ses som en störning i vad Turner kallar *conscience collective*, de överenskommelserna om rätt och fel som håller samman en social grupp, ibland nedskrivna och ibland inte. Att de sekulära lagarna skrevs om så att män och kvinnor skulle vara mer juridiskt jämlika var en sak, men debatten om kvinnlig prästtjänstgöring rörde sig även på kyrkans och därmed religionens område. För en bättre förståelse av störningarna som debatten orsakade i *conscience collective* behövs inte bara en granskning av debattinlägg utan även en kontextuell beskrivning av händelseförloppet, varför jag nu kommer att granska detta närmare innan jag fortsätter med studien av för mig relevanta diskussionsinlägg.

Kampen för kvinnors rätt till prästämbetet 1926-1944

Kvinnorna i Sverige undanhölls möjlighet att bli präster vid lagändringen 1923, men påtryckningarna för förändring fortsatte. 1938 fick kvinnorna i Norge laglig rätt till prästämbetet, vilket på nytt gjorde frågan aktuell i Sverige. Sex kvinnoorganisationer ställde sig bakom en skrivelse till Kungliga Majestätet med begäran om en ny utredning.²⁴³ Det framhölls särskilt att kyrkans behov av kvinnlig arbetskraft inte borde

²⁴² För hela resonemanget, se Maria Södling, *Oreda i skapelsen. Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen*, avhandling vid Uppsala universitet, Uppsala, 2010 s. 237ff.

²⁴³ Enligt Göran Lundstedt skickades skrivelsen till dåvarande ecklesiastikministern och ärkebiskopen, vilket vore rimligt då ett beslut i ärendet måste fattas av regering, kyrkoråd och Kungligt Majestät tillsammans. I den källa Lundstedt hänvisar till står dock endast att skrivelsen skickades till Kungl. Maj:ts. Se Lundstedt i Hössjer Sundman (red.), 2008, s. 128, samt *Allmänna kyrkomötets protokoll 1957*, Bihang, Kungl. Maj:ts skrivelse nr:6, s.8-16.

fyllas genom inrättandet av ett speciellt ämbete för kvinnor, där de skulle undanhållas sakramentsförvaltningen.²⁴⁴ Samma år framlade kvinnoarbetskommittén ett betänkande där kvinnlig prästtjänstgöring berördes. Med hänvisning till 1923 års betänkande ansågs det inte nödvändigt att på nytt utreda hela frågan, men däremot var det relevant att uppdatera opinionsläget, eftersom det förmodligen hade förändrats under de 15 år som gått.²⁴⁵

Till kyrkomötet 1938 lämnades det in en motion angående en ny tjänst speciellt för kvinnor inom svenska kyrkan. Resultatet blev likt lagförslaget från 1923; ett utskott kom fram till att det inte fanns några principiella skäl till att kvinnor inte skulle kunna bli präster, men på grund av meningsmotsättningar inom kyrkan rekommenderades införandet av en särskild kvinnlig tjänst – just det som kvinnoorganisationerna motsatte sig i tidigare nämnda skrivelse. ”Efter en långvarig debatt beslöt kyrkomötet – i enlighet med ett av biskopen Rodhe framställt yrkande – att anhålla, att Kungl. Maj:t måtte låta verkställa utredning rörande behovet, respektive inrättandet av en ny kvinnlig tjänst inom svenska kyrkan, [...]”²⁴⁶ Någon utredning kom dock inte till skott denna gång. Läget var därmed i praktiken oförändrat, inget beslut fattades vare sig om en särskilt inrättad tjänst för kvinnor eller om kvinnliga präster.

Av den kontext som framkommit i detta kapitel hittills har diskussionen om kvinnliga präster framstått som främst en strid mellan kvinnosakskvinnor och makthavande män. *Sveriges Kyrkohistoria* från 2008 däremot, skildrar debatten till stor del som en schism mellan kyrka och stat. Verket kritiserades samma år av teologie doktor Maria Södling för att ha en historieskrivning som återgav motståndarnas sida i debatten, i synnerhet dåvarande komminister Bo Giertz, sedermera biskop, så som hans åsikter framkom i *Församlingsbladet* 1939.²⁴⁷ Han fastslog där att en kristen, kvinna som man, inte kan kräva rätt till ett ämbete eftersom det är emot den kristna grundtanken att kräva något överhuvudtaget, vi är alla benådade syndare.²⁴⁸ Vidare menade Giertz att kallelse till präst är ett uppdrag som ges utifrån, den inre kallelsen att predika är snarare en profetisk kallelse. Kvinnor som tror sig kallade till präst misstar sig, de är kallade till något annat. Slutligen menade Giertz att debatt om kvinnliga präster i själva verket är en debatt om hur man ser på Bibeln; enligt ett gammalkyrkligt synsätt som Guds-inspirerad källa med auktoritet, eller enligt den nya liberala teologin att orden är tidsbundna och behöver tolkas. Södling ser Giertz första argument – att det är ”okristet” att kräva något – som ett sätt att lyfta bort frågan om kvinnors rätt till prästämbetet från teologin och göra den till en rent politisk, feministisk fråga. Kvinnorna osynliggörs, menar Södling, då kravet på kvinnors rätt till prästämbetet framhålls ha varit något som kom från staten och kvinnorörelsen, inte från ”kyrkfolk”.²⁴⁹ Därmed räknas ivrarna för kvinnliga präster inte till kyrkfolk. Södling tar upp att detta noterades av Lydia Wahlström redan 1938 och av Ester Lutteman, deltagare i sakfrågans utredningskommitté 1946, som likt Wahlström känt sig kallad till präst.²⁵⁰

²⁴⁴ *Allmänna kyrkomötets protokoll 1957*, Bihang, Kungl. Maj:ts skrivelse nr:6, s.11

²⁴⁵ *Allmänna kyrkomötets protokoll 1957*, Bihang, Kungl. Maj:ts skrivelse nr:6, s.11.

²⁴⁶ *Allmänna kyrkomötets protokoll 1957*, Bihang, Kungl. Maj:ts skrivelse nr:6, s.12

²⁴⁷ Maria Södling, "Ingen kvinna synes än" i Boel Hössjer Sundman (red.), 2008, s. 185. Bo Giertz var 1938 komminister i Torpa, vid kyrkomötet 1957 var han biskop och en av dem som på bibliska grunder röstade mot förslaget om kvinnlig prästvigning, Brohed (red.), 2005, s. 211.

²⁴⁸ Följande sammanfattning av Giertz är från Södling i Hössjer Sundman (red.), 2008, s.185ff.

²⁴⁹ Södling i Hössjer Sundman (red.), 2008, s. 181-192s 188f. Se även Brohed (red.), 2005, s118f.

²⁵⁰ Södling i Hössjer Sundman (red.), 2008, s.189 samt Brohed (red.), 2005, s. 208 och 356.

Södling sätter fingret på något relevant då hon framhåller hur kvinnor kan osynliggöras både i en samtidsdebatt och i historieskrivningen. Det innebär dock inte att *Sveriges kyrkohistoria* ger en felaktig bild av debatten, endast något onyanserad. En granskning av källmaterialet ger vid handen att det under debattens gång inte enbart var *motståndarnas* linje att se kravet på kvinnors rätt till prästämbetet som en politisk snarare än en teologisk fråga. Även förespråkarna för kvinnliga präster såg debatten som en schism mellan kyrka och stat, samt att synen på könsspecifika egenskaper inte ansågs höra till det teologiska området. Som redovisades ovan hade Rodhe 1923 undvikit att ta ställning till huruvida prästyrket innebar uppgifter som män var mer lämpade för än kvinnor och istället fokuserat på det känslomässiga motståndet, rädslan för att viktiga värderingar höll på att försvinna, det som med Turners terminologi kan betecknas som en störning i *conscience collective*. Detta motstånd kan vidare illustreras med ett exempel från den 26/4 1938, då Sveriges Radios växel blev nedringd av klagomål för att nyhetssändningen hade lästs upp av en kvinna. En upprörd äldre dam meddelade hetsigt växeltelefonisten: ”Skicka dem till Engberg och låt honom göra dem till präster så mycket han vill och bjuda dem på middagar men låt dem slippa radio, för vi har tillräckligt med damer där som håller välsignade föredrag dag ut och dag in.”²⁵¹ Arthur Engberg, socialdemokrat, var vid tillfället ecklesiastikminister och propagerade för kvinnliga präster enligt principen att en statskyrka bör rätta sig efter statens lagar.²⁵² Hans strävan var att separera kyrkan från staten och införa religionsfrihet. Det fanns alltså skäl för samtiden att se frågan som ett försök från staten att påtvinga kyrkan något som gick emot gamla kyrkotraditioner, vilket kan vara en förklaring till störningen i *conscience collective*. Damens uttalande antyder även att kvinnans nya roll i samhället överlag var en bidragande orsak till störningen, något som jag återkommer till i senare kapitel.

Som Södling dock påpekat var det inte bara krafter utifrån som ville genomdriva en förändring i Svenska Kyrkan. Inte heller var det enbart kvinnosakskvinnor som förde kampen om kvinnors rätt till prästämbetet. Exempelvis kan nämnas prästen Harald Hallén, liksom Engberg socialdemokrat och riksdagsman. Hallén hade ingått i utredningskommittén 1923 och var positiv till att prästämbetet öppnades för kvinnor. Han önskade se statskyrkan som en demokratisk folkkyrka, väl förankrad i folkhemmet.²⁵³ Det fanns alltså krafter som verkade för kvinnliga präster både inom och utom kyrkan, bland både män och kvinnor. Att se debatten som enbart en schism mellan kyrka och stat eller enbart som en strid mellan kvinnosakskvinnor och makthavande män vore att grovt förenkla en situation som var komplicerad och mångfacetterad.²⁵⁴

Naturligtvis spelade även teologin en viktig roll, vilket påpekades av Bo Giertz. Hur man borde se på Guds ord var onekligen en stor tvistefråga i debatten om kvinnors rätt till prästämbetet, men det innebar inte att motståndare till kvinnliga präster ansåg att Bibeln inte behövde tolkas. Lektörer behöver dock hjälp och vägledning för att förstå hur orden skulle förstås. Under 1940-talet gav Svenska kyrkans diakonistyrelse ut *Tolkning av Nya testamentet*, ett verk om elva band där band sju, som handlar om Korintierbrevet, är skrivet av ärkebiskop och lundateolog Professor Hugo Odeberg, motståndare till kvinnliga präster. Eftersom det rör sig om en hel bok tillägnad tolkning av Korintierbrevet, till skillnad från andra inlägg i debatten då första Korintierbrevet oftast bara berörs i några

²⁵¹ "Kvinnlig TT-läsare i radio skapar kaos", 5/3 2009 11.52, SR Minnen, <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=1602&artikel=3430176>, [åtkomst 2013-11-12].

²⁵² Brohed (red.), 2005, s. 35

²⁵³ Brohed (red.), 2005, s. 35f.

²⁵⁴ För en närmare redogörelse av problematiken se Lundstedt i Hössjer Sundman (red.), 2008, s.127-139.

meningar, finns mycket av intresse för min forskning att ta upp. För att underlätta för läsaren och undvika flera sidor av återberättande följt av flera sidor analys kommer nu berättande stycken varvas med analys, i hopp om att mina tankegångar gällande Odebergs verk skall vara lättare att följa.

Paulus som gudomligt språkrör

I det sjunde bandet av *Tolkning av Nya testamentet* inleder Odeberg med en redogörelse om staden Korints historia, Paulus vistelse där och det kontextuella sammanhanget. Uppgifterna om Korints historia tycks Odeberg bygga på romerska källor och modern arkeologisk forskning. Vad gäller Paulus vistelse är uppgifterna hämtade från apostlagärningarna och Paulus olika skrifter, inte minst breven till församlingen i Korint. Odeberg beskriver också den kristna församlingen i Korint efter Paulus avfärd, även det byggt på första och andra Korintierbrevet. Odeberg antyder alltså att Nya testamentet kan ses som ett historiskt dokument, men det innebär inte att Paulus ord i Korintierbrevet anses vara tidsbundna. Enligt Odeberg förmådde Paulus, som varit farisé men brutit med judendomen, höja sig över den tillfälliga tidsandan och i sina brev ge råd som långt senare tiders kristna har nytta av.²⁵⁵ Odeberg menar att Paulus hade en förmåga att sätta detaljer i enskilda tillfällighetsfrågor i samband med större, djupare frågor: ”Allt hör till den stora verklighet, vars centrum är Gud.”²⁵⁶

Odeberg går sedan kronologiskt igenom Korintierbrevets kapitel, men gör samtidigt en egen disposition utefter de teman han finner behandlade. 1 Kor. 11-14 tas upp under rubriken ”Frågor om Gudstjänsten”, där 1 Kor. 11:2-16 har underrubriken ”Kvinnorna i församlingen”. Det första Odeberg behandlar är kvinnans sociala ställning, varvid han sätter första Korintierbrevets ord i relation till andra uttalanden av Paulus. Till att börja med hade församlingen i Korint enligt Odeberg missförstått formuleringen i Galaterbrevet 3:28: ”Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man eller kvinna: alla ären I ett i Kristus Jesus.” Odeberg anser att korintierna tolkade det som att det för den kristne inte fanns några skillnader alls mellan män och kvinnor, ett missförstånd som Paulus ville reda ut och därför skrev till dem att mannen är kvinnans huvud, liksom Kristus är mannens huvud och Gud är Kristus huvud. Odeberg framhåller att Paulus inte enbart talade om beroendeförhållanden, utan också om harmoni. Det rör sig om ett symbolspråk där den kristna kyrkan utgör Kristi kropp, varvid Kristus utgör huvudet och församlingarna liksom de enskilda kristna utgör kroppens lemmar, som rättar sig efter huvudets vilja.

Men samma innerliga förening och inbördes över- och underordning härskar nu mellan man och kvinna. Därigenom blir förhållandet mellan man och kvinna av Paulus höjt till en för en ytligare tids uppfattningsförmåga ofattbar nivå. Detta är däremot möjligt att ana för dem, som levat i Platos värld.²⁵⁷

Odebergs tolkning så långt kan ses som riktad mot den likhetsfeminism som Wahlström

²⁵⁵ Hugo Odeberg, *Tolkning av Nya testamentet, VII. Korintierbrevet*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1944, s. 33-37. Se även s. 263f.

²⁵⁶ Odeberg, 1944, s. 33f.

²⁵⁷ Odeberg, 1944, s. 197f.

stod för, även om det inte står skrivet rent ut. Påståendet att korintierna skulle ha tolkat Gal. 3:28 som att det inte finns några skillnader mellan män och kvinnor byggs inte upp med några argument eller hänvisningar till andra historiska källor, men genom att anta att det var så kan Odeberg lägga fram sina motargument och sin förklaring som den rätta. Likhetsfeminismens och Wahlströms tolkning av Gal. 3:28 stämmer idémässigt överens med den tolkning Odeberg lägger på korintierna. Den underförstådda meningen blir därmed att Wahlström och hennes åsiktsfränder också har begått ett misstag, samma misstag som människorna i det antika Korint gjorde. Då Odeberg skriver om ”ytligare tider” menar han förmodligen sin egen samtid. Det kan förstås som att Odeberg ansåg att även om hans samtida har svårt att förstå den gudomliga visheten i Paulus symbolspråk, så hade apostelns ord varit begripliga för dennes samtida, eller som Odeberg uttrycker det, ”för dem som levat i Platons värld”. Även om Platon levde åtskilliga århundraden före Kristus kan Odeberg ha räknat med att utbildade människor under Paulus livstid var bekanta med filosofens verk. Här alluderar Odeberg förmodligen till den kända berättelsen ur Platons ”Gästabudet” där människan beskrivs som en från början könlös varelse med två huvuden och fyra lemmar, som genom gudomligt ingripande separerades till man och kvinna. Enligt Odeberg är detta ett bevis på att även de hedniska gamla grekerna visste om den ”gamla visheten” att mannen och kvinnan en gång varit en enhet. Enligt den judisk-kristna traditionen skapades kvinnan av mannens revben, något Odeberg verkar ha tagit för självklart.

Kvinnan har ju en gång bott i mannen, de ha varit ett, och liksom förnuftet råder över känslan i en man, som verkligen är en enhet, en individualitet med självständighet, utan att därför känslan är undertryckt eller mindervärdig, så råder också mannen över kvinnan, när förhållandet mellan dem är fullkomligt: men först måste också detta förhållande vara fullkomligt.²⁵⁸

Av det som hittills tagits upp av Odebergs tolkning framkommer både hans egen syn på Bibeln och på förhållandet mellan män och kvinnor. Som tidigare påpekats ansågs kvinnor traditionellt vara mer benägna att låta sig styras av sina känslor än av sitt förnuft, medan män däremot lät förnuftet hålla känslorna i styr. I citatet ovan låter Odeberg kvinnan representera känslan och mannen förnuftet i en och samma varelse – en man – styrd av förnuft. På den grunden borde de känslosamma kvinnorna i allmänhet låta sina förnuftiga män råda över dem. Det är inte en fråga om ojämlikhet utan handlar om att skapa en harmonisk enhet, likt den ursprungliga enheten då kvinnan rent bokstavligen var en del av mannen. Odeberg var alltså anhängare av den traditionella kvinnosyn som hans samtids kvinnosakskvinnor kämpade mot. Han förefaller även ha ansett Bibeln verkligen vara Guds heliga ord; det finns ingen tendens att förklara skapelseberättelsen som en bildlig framställning utan den tas som ett odiskutabelt faktum. Korintierbrevet däremot, kan innehålla symbolik som behöver förklaras för den moderna läsaren, en symbolik som står för en gudomlig och för alla tider gällande sanning. Anledningen till att de nu måste tolkas är att Paulus ord behöver en djup förståelse, men ”ytligare tider” tenderar att vantolka dem varvid missförstånd uppstår om vad Paulus egentligen menade. Som tidigare påpekats; med ”ytligare tider” åsyftas förmodligen Odebergs egen samtid där kvinnosaken och den liberala teologin ofta åtföljdes, som fallet varit för Lydia Wahlström

²⁵⁸ Odeberg, 1944, s. 198.

och Anna Maria Roos.

Odeberg menar dock inte att alla kvinnor utan urskillning ska underställa sig alla män. Som framgår av citatet ovan måste förhållandet mellan man och kvinna vara ”fullkomligt”. För att så skall vara krävs det att mannen är en troende kristen:

Men liksom mannen utan Kristus, och utan Gud, möjligen tror sig vara sin egen och vara självständig, men i verkligheten är den ömkligaste slav under alla möjliga främmande makter inom och utom sig och slites hit och dit mellan alla möjliga viljeimpulser, önskingar och affekter och blir fri först, då han finner sitt Huvud, Kristus, Gud, så är kvinnan utan överhuvud icke självständig och fri utan en sorglig vanbild av en kvinna.²⁵⁹

En fri kvinna är alltså enligt Odeberg någon som underställer sig en kristen man, liksom en i sanning fri man är någon som har underställt sig Kristus.

Efter att så ha fastslagit kvinnans plats i hierarkin går Odeberg in på verserna om att kvinnan ska be och profetera med höljt huvud, annars kunde hon lika gärna vara rakad. Odeberg hävdar att de kvinnor i Korint som var rakade ansåg sig själva frigjorda, men betraktades som perversa av ”sundare” människor i samma stad. Därefter diskuterar han den motsättning som Roos, Wahlström och Rodhe tidigare behandlat och som var viktig i den samtida debatten om kvinnliga präster; att Paulus fastslog att kvinnor kan be och profetera samtidigt som han i samma brev uppmanar kvinnan att tiga i församlingen. Odeberg förklarar det hela med att det fanns två sorters gudstjänster: en offentlig som allmänheten kunde delta i, där kvinnan skulle tiga, och en sluten gudstjänst ”för det i det invigda brödrskapet reserverade mysteriet”, där kvinnor kunde be och profetera när den Heliga Anden föll på. Men Odeberg föreslår också en annan tolkning med hänvisning till Godet, som menar att kvinnan i regel skulle tiga men tilläts att tala då ”en mäktig uppenbarelse” eller ”inre uppmaning till bön och tacksägelse (tala med tungor)” trängde sig på.²⁶⁰ Men för att kvinnan då inte skulle glömma att detta var ett undantag skulle hon hölja sitt huvud, till påminnelse om sin ställning.

Vad gäller detta att hölja sitt huvud, och de efterföljande orden om att kvinnan ska ha ”en makt” på sitt huvud, anser Odeberg att ordet ”makt” åsyftar en huvudbonad men intressant nog *inte en slöja*.²⁶¹ Odeberg hänvisar till målningar i katakomber av tidiga kristna, där en kvinna med händerna lyfta i bön bär ”ett slags hätta, som föll ned till axlarna och således helt betäckte huvudet, lämnande ansiktet fritt.”²⁶² En sådan huvudbonad kallades för palla på latin, informerar Odeberg. Därefter tar han upp de sista orden i meningen, att kvinnan ska ha en makt på sitt huvud ”för änglarnas skull”. Odeberg förmodar att Paulus menar individens skyddsänglar, som önskar att människan ska följa Guds lagar och förordningar, eftersom de annars måste vittna mot henne och därmed bli åklagare istället för hjälpare.²⁶³

²⁵⁹ Odeberg, 1944, s. 198f.

²⁶⁰ Professor Frédéric Godet (1812-1900) var en schweizisk protestantisk teolog. I dennes verk *Kommentar till Första Korintierbrevet*, W. Schultz, Uppsala, 1890, förekommer den tolkning som Odeberg redovisar.

²⁶¹ Odeberg, 1944, s. 201.

²⁶² Odeberg, 1944, s. 201.

²⁶³ Odeberg, 1944, s. 201.

Odebergs tolkning av huvudbonaden är mycket intressant. I den svenska översättningen av Godets kommentarer till Första Korintierbrevet anses huvudbonaden vara just en slöja som faller ned från pannan till axlarna.²⁶⁴ Det framgår inte helt klart om Godet med det menar att slöjan faller så att den döljer ansiktet eller endast håret. I Odebergs fall råder det inget tvivel om att han räknar med att endast håret täcks av den huvudbonad Paulus åsyftar, men han menar att det *inte* är en slöja. Frågan är då vad Odeberg anser en slöja vara? Om en huvudbonad består av ett tyg som faller över huvudet till axlarna och döljer håret men lämnar ansiktet fritt *inte* är en slöja, innebär det då att en slöja är något som döljer ansiktet? Av Wahlströms artikel från 1907 framgår att hon verkar ha antagit att en slöja dolde både ansikte och hår, men att de kristna kvinnorna under antiken vek slöjan bakåt över huvudet då de bad eller profeterade så att ansiktet var fritt. Det är troligt att de avbildningar av tidiga kristna som hon åberopar är just samma katakombmålningar som Odeberg hänvisar till. Om han liksom Wahlström anser en slöja vara något som täcker ansiktet förklarar det varför han inte räknade den romerska pallan som en slöja, trots att den dolde håret.

Att Odeberg gör en stor sak av just ordet slöja kan också bero på att det ordet inte var med i den äldre översättningen av Bibeln som varit gällande fram till år 1917. I Karl XII:s Bibel står det att kvinnan har fått sitt hår ”till att skyla sig med”, men i den nya översättningen från 1917 står det att hon har fått sitt hår ”såsom slöja”.²⁶⁵ Odeberg diskuterar dock inte olika översättningar.

Här är det av intresse att jämföra min analys av Odebergs tolkning med hur Annika Borg uppfattat densamma. I sin avhandling *Kön och bibeltolkning* från 2004 tar hon fasta på att Odeberg vid ett tillfälle hänvisar till att ordet ”huvudbetäckning” på arameiska – Paulus modersmål, men inte det språk han skrev på – kan förstås som ”makt”.²⁶⁶ Borg menar att Odeberg ansåg att orden om huvudbonad handlade om att kvinnan skulle stå under mannens ”makt”, eller rättare sagt hans ansvar.²⁶⁷ Jag är överens med Borg om att Odeberg var medveten om ordets dubbla betydelse, men anser att det inte råder någon tvekan om att denne även diskuterade förekomsten av en fysisk huvudbonad, som visats ovan. Ordets dubbelbetydelse innebär enligt min mening att den fysiska huvudbonaden visuellt representerade idén om kvinnlig underordning, en symbolik Odeberg var medveten om. Borg förhåller sig överhuvudtaget inte till något praktiskt bruk av huvudbonad utan skriver endast om den symboliska innebörden. Jag delar Borgs uppfattning om Odebergs syn på manligt och kvinnligt som i grunden särskilda, samt att kvinnan stod under mannens ansvar. Angående förståelsen av orden om ”makt på sitt huvud” anser jag dock att Odeberg inte endast åsyftar underordning utan även en fysisk huvudbonad. För mig är Odebergs uppfattning av den praktiska huvudbonaden, vad en ”slöja” är och inte är, lika relevant som hans syn på kvinnans underordning.

Det är också värt att notera att Odeberg, som ansåg att Paulus uppmaningar innehåller tidlösa sanningar, inte verkade finna något klandervärt i ”ytligare tiders” förhållande till det jag benämnt kyrkslöja. Det kan ses som ett indicium om att kvinnorna inte var barhuvade i kyrkan. Om kvinnorna i Odebergs samtid bar huvudbonader i kyrkan som dolde håret men lämnade ansiktet fritt, som en schalet eller en hatt, så var det helt i linje med Paulus ord enligt Odebergs tolkning av dem. På så vis kan Odeberg i sitt verk förespråka en

²⁶⁴ Godet, 1890.

²⁶⁵ Se bilaga ett och två.

²⁶⁶ Borg, 2004, s.168f.

²⁶⁷ Borg, 2004, s.169.

bokstavstrogen syn på bibeltexten utan att behöva klandra sin samtids kyrkoseder.

Slutligen citerar Odeberg det stycket som Rodhe 1923 framhöll som exempel på argumentering vid känslomotstånd, 1 Kor. 11:13-16, där Paulus framhåller att naturen har gett kvinnan hennes långa hår som slöja och att det inte finns någon annan sedvänja i någon av de övriga kristna församlingarna. För Odeberg är det viktiga här att Paulus skulle ha menat att seden i de kristna församlingarna skall vara lika oavsett vad det omgivande samhällets sed är. Han poängterar att Paulus inte är influerad av sitt förflutna som farisé, eftersom mannen inom judendomen ska be med höljt huvud medan den kristne mannen uppmanas att vara barhuvad. Därefter går Odeberg över till att tala om nattvarden. Huvudbonader och hår diskuteras inte vidare.

Då Rodhe diskuterade 1Kor 11:13-16 hade han påpekat att det inte efterlevdes i dagens kyrka, och menade att känslomotståndet på denna punkt hade mildrats. Det kan tolkas som att kvinnorna var barhuvade i kyrkan, men om Rodhe liksom Wahlström och Odeberg ansåg en slöja vara något som döljer ansiktet kan det vara en förklaring till att Rodhe inte ansåg att kvinnorna i hans samtid följde Paulus påbud även om de bar schallet eller hatt i kyrkan. Detta kan också förklara att Odeberg framhåller att Paulus inte menar en slöja – något som täcker ansiktet – utan en huvudbonad som endast täcker håret. Det är ett argument riktat mot Rodhes påstående att Paulus ord ändå inte följs i allt. Odeberg är inte ute efter att läxa upp kyrkfolk om hur de klär sig. Hans tolkning verkar snarare gå på gång riktas mot de argument som tidigare har framförts av kvinnoprästförespråkare som Wahlström och Rodhe, samt mot den nya liberalteologin.

Paulus som representant för ett patriarkaliskt synsätt

1945 kom en ny behörighetslag i Sverige som innebar att kvinnor fick tillträde till alla offentliga ämbeten och statstjänster – utom prästämbetet.²⁶⁸ Året därpå tillsatte den svenska regeringen en ny statlig utredning om kvinnors behörighet till kyrkliga ämbeten.²⁶⁹ Utredningen presenterade ett betänkande 1950 med ett lagförslag om att kvinnor skulle ha samma behörighet som män till prästämbetet, men endast tjänstgöra i församlingar där det även fanns minst en manlig präst.²⁷⁰ Det framkommer dock två olika åsikter i utredningskommittén, några deltagare reserverade sig mot majoritetens beslut. Betänkandet innehöll ett avsnitt där vikten av bibeltrohet för kyrkan behandlas varvid 1 Kor. 11 tas upp ett antal gånger, men också en bilaga där reservanternas motargument läggs fram. Båda inläggen kommer nu att granskas närmare, först majoritetens avsnitt om bibeltrohet, därefter bilagans argumentation.

Ledamot och lektor Erik Sjöberg var den som författade utredningens bibelteologiska avsnitt, och får därför representera utredningens majoritets åsikter. Det framkommer även i en senare bok av Sjöberg att han personligen står för och försvarar de åsikter och resonemang som framförs i den statliga utredningens bibelteologiska avsnitt 1950.²⁷¹

Under rubriken ”Bedömning av frågan om kvinnan och prästämbetet med hänsyn till

²⁶⁸ Lundstedt i Hössjer Sundman (red.), 2008, s. 129 samt Brohed (red.), 2005, s. 208.

²⁶⁹ Lundstedt i Hössjer Sundman (red.), 2008, Sundman, s. 129 samt Brohed (red.), 2005, s. 208.

²⁷⁰ *Kvinnas behörighet till kyrkliga ämbeten och tjänster: betänkande* (hädanefter SOU 1950: 48), Stockholm, 1950, s. 7 samt s. 60-63.

²⁷¹ Erik Sjöberg, *Exegeterna om kvinnliga präster*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1953.

kyrkans trohet mot bibeln” framhålls inledningsvis att kyrkan inte är ett statsämbetsverk, prästämbetet inte är ett statsämbete och att en reform inte kan genomföras inom Svenska kyrkan om det föreligger religiösa hinder. Därefter följer en redogörelse för ”dåvarande professor Rodhes” utredning 1923 som i stort sett ännu ansågs giltig, med undantag för några detaljer.²⁷² En av dessa detaljer var hur diskrepansen mellan 1 Kor. 11 och 1 Kor. 14 skulle förklaras.²⁷³ Sjöberg listar fyra olika aktuella förhållningssätt: 1) att styckena är skrivna av två olika författare, 2) att 1 Kor. 11 handlar om ett tillfälligt ställningstagande i ett problem som endast berörde dåtidens Korint, i övrigt är det 1 Kor. 14 som är gällande, 3) att det rör sig om olika slags gudstjänster, privat och offentlig, 4) att kvinnan hade rätt att profetera men inte att diskutera profetian. Sjöberg själv framhåller inte här någon av förklaringarna framför de andra, men senare i texten framkommer att förslag nummer två anses vara den korrekta förklaringen till texternas diskrepans. Inledningsvis konstateras dock bara att frågan ännu inte är avgjord. Sjöberg tar likväl genast ställning till huruvida Paulus ord om att kvinnan ska tåla i församlingen utgör ett hinder mot kvinnliga präster eller ej. Enligt Sjöberg går det emot den evangelisk-lutherska principen att anse varje nytestamentlig utsaga som absolut förpliktigande för kyrkan, eftersom det skulle leda till en icke önskvärd mekanisk lagbundenhet. Dessutom är situationen i Sverige sådan att även när Bibeln hävdas som auktoritet görs vissa undantag för tillämpningen i praktiken. Sjöberg tar som exempel på detta upp det faktum att kvinnorna i hans samtid klipper håret, något som 1 Kor. 11 är mycket negativ till. Om mekanisk lagbundenhet ska tillämpas borde en sådan nymodighet bekämpas av Svenska kyrkan.²⁷⁴

Sjöberg behandlar därefter åsikten att även om en del av Paulus påbud bara gällde tillfälliga situationer i hans samtid, så finns det andra påbud där Paulus åberopar Herrens auktoritet. Somliga menar att när Paulus själv anser att hans råd är allmängiltiga, skall även eftervärlden räkna dem som det. Sjöberg däremot menar att det är en ”ogenomförbar tolkningsmetod” och tar upp 1 Kor. 11 som exempel²⁷⁵:

Vore den riktig, skulle man t. ex. nödgas hävda, att kvinnor som i enlighet med Paulus’ ord om kvinnors ”profeterande” i församlingen uppträda som talare i kristna församlingar – utan att vara präster – måste ha huvudet betäckt. Detta förordas nämligen i 1 Kor. 11 med en argumentering, som utgår från skapelsens ordning. Trots detta torde ingen, som av ”bibliska” skäl motsätter sig kvinnans tillträde till prästämbetet, velat hävda en sådan mening.²⁷⁶

Av citatet ovan framgår att även om flera av motståndarna till kvinnliga präster förespråkade en mer bokstavstrogen syn på Bibeln framför en liberalteologisk, så var det ingen som framhöll att kvinnor som talade i kyrkan rent generellt skulle ”ha huvudet betäckt”. Återigen framgår det inte klart vad som menas med att ha ”huvudet betäckt” – en heltäckande slöja eller något som döljer håret men lämnar ansiktet fritt? Det går alltså inte att avgöra om Sjöberg menar att de kvinnor i hans samtid som åsyftas – exempelvis

²⁷² SOU 1950: 48, s. 33.

²⁷³ För följande resonemang i sin helhet, se SOU 1950: 48, s. 33ff.

²⁷⁴ I kapitel fem redogör jag närmare för seden att klippa håret och debatt därom, i synnerhet debatten inom pingstkyrkan som vid denna tid i allmänhet var mer bokstavstroende än Svenska kyrkan.

²⁷⁵ SOU 1950: 48, s.35

²⁷⁶ SOU 1950: 48 s. 35.

en kvinnlig missionär som höll ett föredrag – var barhuvad, eller om Sjöberg snarare tänker på att de visar sitt ansikte. Det framgår alltså inte här exakt hur Sjöberg tolkar orden om huvudbonad i 1 Kor. 11, men däremot att han inte anser att orden efterlevs i praktiken samt att de som hävdar bibeltrohet inte opponerar sig mot detta.

Sjöberg resonerar vidare att eftersom det centrala i Nya testamentet är läran om frälsning genom Jesus Kristus, så utgör det måttstocken för vad i övrigt som är väsentligt i Skriften.²⁷⁷ Hur viktigt det är att följa de religiösa påbud som finns beror därför för en lutheran på i vilken mån påbudena har ett samband med frälsningsläran. När Paulus argumenterar för att kvinnan ska underordna sig mannen och försöker knyta det till en allmängiltig Gudomligt instiftad ordning, så hänvisar han till skapelseberättelsen – men den är inte av vikt för frälsningsläran, enligt Sjöberg. Svenska kyrkan bör därför inte behöva låta sig bindas av den patriarkala syn på kvinnan som Paulus förespråkade under sin tid.

Det finns emellertid, påpekar Sjöberg, de som anser att det finns en länk mellan skapelsen och frälsningen, eftersom Paulus själv drar paralleller däremellan. Just 1 Kor. 11 framhålls som exempel på detta, då kvinnans ställning där motiveras med skapelseberättelsen. Sjöberg anser dock inte att det är något bra exempel, då det inte är frälsningen som stycket behandlar; texten motiverar ”i första hand kvinnans underordnade ställning i förhållande till mannen och i sista hand hennes plikt att ha huvudet betäckt, när hon profeterar!”²⁷⁸ Det finns dock andra textställen, medger Sjöberg, där förhållandet mellan man och kvinna tydligare sätts i samband med Kristus, nämligen då Kristus relation till församlingen liknas vid en makes relation till sin hustru. ”[F]örhållandet Kristus-församlingen skall vara en förebild för förhållandet mannen-hustrun. [...] Liksom församlingen skall underordna Kristus, skall hustrun underordna sig mannen, och liksom Kristus älskar församlingen så bör mannen älska sin hustru.”²⁷⁹

Sjöberg framhåller emellertid att det som i första hand motiveras utifrån sådana bibelställen är den patriarkala ordningen, och endast om man accepterar denna förutsättning kan man motivera den påföljande slutsatsen om hur kvinnor ska bete sig i församlingen:

Vill man inte godtaga förutsättningen, kan man inte heller godtaga slutsatsen. Å andra sidan: likaväl som tron på kyrkan som Kristi kropp kan bestå oberoende av den patriarkala synen på förhållandet mellan man och kvinna, likaväl kan den bestå, oberoende av om kvinnan lämnas tillträde till prästämbetet eller ej.²⁸⁰

Detta är slutsatsen och kontentan av betänkandets bibelteologiska avsnitt; att det inte föreligger några principiella religiösa hinder för kvinnliga präster i Svenska kyrkan. Sjöberg tar även helt kort upp att motståndarna till kvinnliga präster även menar att kvinnliga präster skulle strida mot den kristna traditionen, men han framhåller att den reformatoriska kristenheten fastställde – i opposition mot den romersk-katolska kyrkan – att tradition inte kunde vara jämbördigt med Skriften för vad som ska vara normerande

²⁷⁷ Följande resonemang är från SOU 1950: 48, s. 36-42.

²⁷⁸ SOU 1950: 48, s.38.

²⁷⁹ SOU 1950: 48, s.38.

²⁸⁰ SOU 1950: 48, s. 39.

inom kyrkan.²⁸¹

Av det statliga utskottets bibelteologiska avsnitt 1950 framgår att man inte ansåg 1 Kor. 11 följas i praktiken. Inte ens de som hävdade nödvändigheten av bibeltrohet inom Svenska kyrkan såg det som ett problem att kvinnan inte höljde sig i församlingen. Vad som mer precist menades med ”att hölja sig” är dock oklart.

Som tidigare påpekats fanns det dock en minoritet i det statliga utskottet, tre män och en kvinna, som reserverade sig mot majoritetens utlåtande. De föredrog att en särskild tjänst utan prästvigning skulle inrättas för kvinnor. En av reservationens undertecknare, Olov Hartman, redogör i en bilaga för grunderna till reservationen. Han tar då upp en tolkning av 1 Kor. 11 som skiljer sig från de tidigare redovisade och som jag kommer att gå närmare in på nedan. I korthet kan nu sägas att några av de viktigaste punkter Hartman tar upp som argument mot kvinnliga präster är den Lutherska bekännelsen, Kristusrepresentationen i nattvarden och den apostoliska successionsordningen. Kärnan i dessa tankegångar är för det första att Luther var trogen Paulus ord och därför bör även lutheraner vara detsamma. För det andra var Jesus Kristus Guds son en man och därför kan endast en man representera honom vid nattvarden. För det tredje valde Jesus själv endast män att representera honom som apostlar då han lade grunderna till sin Kyrka.

Då det inte är diskussionen om kvinnliga präster som är huvudsyftet med min studie, utan synen på hur orden i 1 Kor. 11 om kvinnors underordning, hår och huvudbonad, kommer jag nu närmare diskutera vad Hartman skriver på det senare ämnet.

Kristendomen som mysteriekult

Liksom Sjöberg inleder Hartman med att legitimera behovet av en exegetisk utredning i frågan om kvinnors rätt till prästämbetet. Den Heliga Skrift anses normativ för kyrkan, men inte genom att mekaniskt återropa enskilda ställen för att stödja enskilda åsikter. Så långt är Hartman och Sjöberg – eller reservanterna och majoriteten som de representerar – överens. Frågan är vad som är väsentligt i Bibeln, det vill säga: Hur ska man urskilja det normativa från det tillfälliga? Hartman menar att man inte kan låta någon tillfällig fluktuation i teologi vara avgörande för vad som är väsentligt i Skriften, det är ”Ordets egen auktoritet” som är det avgörande.²⁸² ”Man får låta bibeln [sic] själv avgöra vad som är väsentligt och oväsentligt, istället för att närma sig Skriften med frågeställningar utifrån.”²⁸³ Med det som utgångspunkt framhålls sedan vikten av förtroende för apostlarna, som handplockats av Jesus Kristus själv. Möjligheten att aposteln Paulus, influerad av sin samtid, framförde sina egna åsikter snarare än Guds ord diskuteras. Hartman framhåller att om man kan bevisa att så vore fallet är det inte någon idé att fortsätta en exegetisk undersökning, eftersom det då inte skulle gå att söka stöd i Bibeln för någon kyrklig fråga överhuvudtaget. Poängen med en exegetisk undersökning är just att man utgår från att apostelns ord är av betydelse för kyrkan. För Hartman är det inte den troendes eller kyrkans sak att bevisa att Paulus ord verkligen är Guds ord. Det åligger istället de som ifrågasätter aposteln att ge bevis för att det *inte* är Guds ord.

²⁸¹ SOU 1950: 48, s. 47.

²⁸² SOU 1950: 48, Bilaga 6, s.109.

²⁸³ SOU 1950: 48, s.109.

Därefter tar Hartman upp frågan om kvinnans ställning enligt Paulus och hur man ska förstå 1 Kor. 11 i jämförelse med orden om att kvinnan ska tiga i församlingen. Hartman anser inte att man kan ogiltigförklara Paulus ord för att de skulle vara påverkade av en patriarkalisk samhällssyn. Han tar upp olika exempel från Nya testamentet samt jungfru Marias unika plats i frälsningsläran som bevis på att urkristendomen värderade kvinnan i sig och kvinnors insatser på det religiösa området. Han medger att det även finns en patriarkal tradition som har påverkat Paulus språkbruk, men ser inte det som ett hinder för gudomlig inspiration:

Och när nu Paulus säger något om det mänskliga och kyrkliga, som har ett omisskännligt tonfall av patriarkaliska fördomar, så hindrar det inte, att det kan vara något för alla tider väsentligt, han just därigenom får i blickpunkten. Och det kan hända, att kyrkan under samhällstypernas växling jämte den urkristna kvinnotraditionen bör bevara något också av detta dunkla glas i sitt fönster, för att vi ska kunna se vad aposteln såg, när han med faderlig myndighet förkunnade "Herrens bud".²⁸⁴

Hartman tar sedan upp samma Paulinska liknelser som Odeberg använde i sin argumentation, nämligen att kyrkan är en kropp där alla lemmar har olika funktioner men är lika viktiga för helheten, samt bilden av ett harmoniskt äktenskap. Poängen är att jämlikhet inte är detsamma som likhet. Därefter kommer Hartman in på komplicerade resonemang som sammanlänkar liknelser om kyrkans relation till Kristus med skapelseberättelsen, äktenskapet, påbudet för kvinnor att täcka håret och nattvarden. Han inleder med att ta upp Efesierbrevet där Paulus syftar på sambandet mellan skapelsen och kyrkan som "en hemlighet", och även talar om en hemlig visdom i instiftandet av äktenskapet, där man och kvinna ska vara "ett kött".²⁸⁵ Hartman anser att Paulus syftade på ett samband mellan den första skapelsen, där Adam och Eva ingick det första äktenskapet, och den nya skapelsen där Kristus och den av honom instiftade kyrkan spelar en nyckelroll. För denna tolkning stöder sig Hartman på den engelske exegeten Thornton, som i ett verk utkommet 1946 menade att föreningen mellan man och kvinna redan från skapelsen var ett profetiskt mysterium som pekade mot än högre mysterium. "The 'one flesh' shared by husband and wife symbolizes the 'one flesh' shared by Christ and Church in virtue of the Incarnation. Christian marriage is not only to be modelled upon the mystical union of Christ and the Church... It is not only to exemplify and symbolize it, but also to embody it..."²⁸⁶

Hartman menar vidare att om Paulus liknelser handlar om gudomliga hemligheter och profetior om Kristus och kyrkan nedlagda i själva skapelseberättelsen, är de inte tidsbundna och det vore därför ett misstag att avfärda dem som sådana. Hartman hänvisar sedan till en annan exeget, schweizaren Werner Meyer, för att framhålla att även om mannen och kvinnan liksom Kristus och kyrkan är ett kött, så innebär det inte att könen ska ses som lika eller att man ska sträva efter androgynitet. Nu kommer Hartman in i detalj på just det stycke som är mest intressant för min studie, nämligen orden om att kvinnan har fått sitt hår som slöja och bör dölja det för änglarnas skull. Hartman bygger på Meyers tolkning.

²⁸⁴ SOU 1950: 48, s.113.

²⁸⁵ För detta resonemang se SOU 1950: 48, s. 114f.

²⁸⁶ SOU 1950: 48, s. 114f.

Meyer betraktade 1 Kor. som ett historiskt dokument om hur urkristen kult gick till. Till skillnad från Odeberg menade Meyer att huvudbonaden som omtalas i stycket 1 Kor. 11:3-16 var en slöja, den brukliga huvudbonaden för i synnerhet gifta kvinnor i medelhavskulturer vid Paulus tid. Meyer tolkade vidare det så att slöjan, i egenskap av kvinnoplagg, spelat en symbolisk roll i det han benämner "Darstellung göttlicher Ordnungen", representation av den gudomliga ordningen. Den ordning som åsyftas är hierarkin Gud-Kristus-man-kvinna. Med hänvisning till skapelseberättelsen menade Paulus att mannen var en avglans av Gud och kvinnan en avglans av mannen och denna gudomligt instiftade ordning hölls som förebild och anledning till ordningen inom församlingen vid gudstjänstfirande. Mannen ska vara barhuvad inför Gud då han är Guds avglans, men kvinnan som står ett steg längre ned i hierarkin ska markera sin ställning genom att bära en slöja. Slöjan blir då en symbol för kvinnlighet, baserat på den rådande sociala normen när Korintierbrevet skrevs. Meyer knöt an denna ordning och slöjans roll till liknelsen om Kristus som brudgum och Kyrkan som brud: Kristus är kyrkans överhuvud liksom mannen/ brudgummen är kvinnans/brudens överhuvud. Då kvinnorna i en församling bar slöja, det traditionella kvinnoplagget, underströk de sin kvinnlighet och sin underdanighet inför mannen. Kvinnorna utgjorde därmed en visuell representation av församlingen som en brud inför sin brudgum. Hartman förklarar Meyers analys med orden:

Beträffande 'Darstellung göttlicher Ordnungen' anser Meyer, att kvinnorna i den gudstjänstfirande församlingen representerat en särskild sida i kyrkans medvetande om att vara Kristi brud. I liturgien har därvid den österländska slöjan haft sin särskilda innebörd. Genom den gav kvinnan uttryck åt sitt sanna väsen som kvinna.²⁸⁷

Hartmans ordval här är intressant; "den österländska slöjan". Det handlar inte om en långvarig tradition inom västerländsk kristendom, det handlar om den "österländska" slöjan. Hans därpå följande citat från Meyer tyder på att Meyer med ordet "slöja" inte enbart syftar till något som täcker håret på huvudet utan även ansiktet: "Hennes [Kyrkans] innersta ansikte gäller inte världen utan hennes himmelska Herre och överhuvud... Kyrkans anlete är beslöjat inför världen och kyrkan lever inom denna slöja, inför Herren. Kyrkans livsrum är därför Kristi mysterium, Kristi hemlighet."²⁸⁸

Det bör påpekas att det inte är Meyers åsikter eller tolkningar i sig som undersöks här men hur Hartman använder sig av dessa för att förstå 1 Kor. 11. Hartmans syfte är att finna religiösa belägg i Bibeln mot kvinnliga präster, utan att tolkningen ska uppfattas som mekaniskt lagbunden. Det gör han via Meyers och Thorntons syn på urkristendomen som en mysteriekult, där människorna fysiskt representerade den gudomliga ordningen som återfanns både i skapelseberättelsen och i Paulus ord. Då kvinnorna representerade församlingen/bruden/Eva, representerade prästen Kristus/brudgummen/Adam. Nattvarden, då prästen i Kristus ställe delade ut bröd och vin med Jesus ord om att detta är "mitt kött", "mitt blod" blev en ritual som i själva utförandet återknöt till skapelsen då mannen och kvinna var ett kött samt till Guds uppmaning att man och hustru skall vara ett kött. Eftersom församlingen även i Hartmans samtid liknas vid bruden/kvinnan,

²⁸⁷ SOU 1950: 48, s. 117.

²⁸⁸ SOU 1950: 48, s. 117. Original: "Ihr tiefstes Antlitz gilt nicht der Welt, sondern ihrem himmlischen Herrn und haupte... Das Antlitz der Kirche lebt also im verhüllten Sein zur Welt, um der innern Verhüllung zum Herrn hin. Der Lebensraum der Kirche ist somit das Mysterium, das *Geheimnis* Christi." Tack till Fil. Dr Ingela Valfridsson för hjälp med översättningen.

måste prästen vara brudgummen/mannen – alltså kan endast en man representera Kristus i nattvarden. Detta är poängen Hartman vill komma fram till: Prästen måste vara man, inte kvinna, även om kvinnor också har en viktig roll i församlingen i sin egenskap av kvinna. Med andra ord, både kvinnor och män är viktiga inom Kristendomen, men de har olika roller och uppgifter, därför bör kvinnor inte bli präster. De kan däremot ha andra viktiga uppgifter inom kyrkan, menar Hartman.

Men om slöjan är rekvisita i en föreställning inom kyrkan om himmelsk ordning, borde då inte även männen i församlingen bära slöja under gudstjänsten? Om det är prästen som representerar brudgummen/ Kristus/Adam och församlingen representerar bruden/kyrkan/Eva, borde väl den logiska följderna bli att hela församlingen, även männen, bär slöja? Något sådant föreslås inte, och det skulle även gå emot Paulus ord om att mannen ska vara barhuvad. Hartman föreslår inte heller att kvinnorna i hans samtid ska bära slöja under gudstjänsten och han går inte heller in på att kvinnorna i hans samtid klipper håret. Hela hans invecklade resonemang är snarare riktad mot Sjöbergs analys; att Paulus representerar en förlegad patriarkal syn snarare än tidlös gudomlig sanning, samt att Paulus återopande av skapelseberättelsen inte skulle ha någon anknytning till frälsningsläran och därför inte utgör någon grund för att beröva kvinnor rätten till prästämbetet. Med Hartmans egna ord:

Jag menar alltså, att urkyrkan med sina visserligen tidsfärgade förordningar om kvinnornas uppgift i kyrkan velat värna om något för kyrkans väsen karaktäristiskt och därvid haft i sikte något för oss svåråtkomliga men för hela frälsningsmysteriet betydelsefulla perspektiv. Apostlarna har syftat längre än till samtidens seder och samhällsordningar, när de tagit ställning i dessa problem. De har handlat i tro på samband, som för dem uppenbarade väsentliga religiösa sanningar.²⁸⁹

Hartmans resonemang kring 1 Kor. 11 om kvinnans underordning och slöjans roll i urkristen mysteriekult syftar alltså till att vederlägga Sjöbergs tidigare argument och bevara Svenska kyrkan sådan den är, inte att återinföra antika seder.

Kampen för kvinnors rätt till prästämbetet 1951-60

Som en reaktion på den statliga undersökningens lagförslag skrev forskare vid Uppsala och Lunds universitet under en deklaration, känd som ”Exegetdeklarationen 1951”, vilken publicerades i *Svensk kyrkotidning* och *Vår Kyrka*. Där hävdades att inrättandet av kvinnliga präster var oförenligt med bibeltrohet: ”Både Jesu apostlaval och Paulus’ ord om kvinnans ställning i församlingen äga principiell innebörd och äro oberoende av tidsbetingade förhållanden och åsikter.”²⁹⁰ Föga förvånande återfinns professor Odeberg bland undertecknarna.

Samma år utkom *En bok om kyrkans ämbete*, en samling artiklar som var resultatet av en seminarierie som löpt under fyra terminer vid Uppsala universitet 1949-50. Boken belyser inte bara Svenska kyrkans traditioner, utan prästämbetet i olika grenar av kristenheten under olika tider. Den utgjorde inte något enat ställningstagande för

²⁸⁹ SOU 1950: 48 s. 119.

²⁹⁰ Brohed (red.), 2005, s. 209.

eller emot kvinnliga präster, men i de enskilda bidragen kunde författarens personliga åsikt framkomma. Som exempel kan nämnas docent Harald Riesenfeldt, en av exegetdeklarationens undertecknare, vars artikel "Ämbetet i Nya testamentet" bland annat behandlar Kristusrepresentationen och den apostoliska successionsordningen i enlighet med de åsikter Hartman framförde, men utan resonemanget om mysteriekult. Riesenfeldt har några få meningar om 1 Kor. 11, men det är främst en hänvisning till den hierarkiska ordningen och att mannen skapats att "avbilda och åskådliggöra Gud och Kristus inför kvinnan och hela skapelsen."²⁹¹ Han går inte in på orden om att kvinnan ska hölja sig. Ett annat exempel är docent Ruben Josefsson som i sin artikel "Det andliga ämbetet i Svenska kyrkans bekännelseskraft" kommer fram till en helt annan slutledning angående den apostoliska successionsordningen, nämligen att den är oförenlig med den Lutherska bekännelsen.²⁹²

1953 utgav lektor Erik Sjöberg boken *Exegeterna om kvinnliga präster*, där han försvarar det bibelteologiska avsnittet i statens utredning mot Exegetdeklarationen 1951 och går i polemik mot resonemangen i exempelvis Odebergs och Riesenfeldts ovan nämnda verk. Sjöbergs huvudtes är att Odeberg och Riesenfeldt har accepterat Paulus patriarkaliska syn på kvinnans ställning, vilken var färgad av dennes samtid och numera förlegad.²⁹³ Han håller fast vid betänkandets slutsats 1950 att det inte finns några principiella hinder grundat i Nya testamentet för kvinnor att bli präster. Mot argumentet om Kristusrepresentation påpekas att det inte är prästens eget kött och blod denne talar om i nattvarden och att det inte finns något belägg i Bibeln för att en präst måste åskådligt representera Kristus.²⁹⁴ Han berör inte Hartmans resonemang om mysteriekult och går inte in på ämnet hår och huvudbonader. 1 Kor. 11 behandlas endast utifrån dess resonemang om kvinnans underordning, och det framkommer inget nytt av intresse för min undersökning.

1957 hölls ett kyrkomöte där majoriteten röstade mot kvinnliga präster, en del enligt åsikten att församlingarna inte var redo för kvinnliga präster, andra av bibliska skäl och åter andra för att de ansåg att staten inte borde pressa kyrkan i något de uppfattade som en inomkyrklig fråga.²⁹⁵ Det följdes av stora protester i media och intern kritik inom Svenska kyrkan.²⁹⁶ 1958 utkom två antologier: *Kvinnan, samhället, kyrkan* där flera författare argumenterar för kvinnlig prästtjänst, samt *Kvinnan och ämbetet* där flera motståndare till kvinnlig prästtjänst kommer till tals. 1 Kor. 11 nämns i några av artiklarna, men liksom i Sjöbergs verk 1953 är det främst orden om kvinnans underordning som diskuteras, inte påbudet om huvudbonad till tecken på denna underordning. Exempelvis fokuserar professor Krister Stendahl i *Kvinnan, samhället, kyrkan* på hur kvinnans underordning knyts till skapelseberättelsen, medan formuleringarna om att hon ska vara beslöjad behandlas som en bisak. Det viktiga för Stendahl är att den kristna frälsningsläran har en jämlikhetsutsaga, tydligast i Galaterbrevet, som bryter mot den tidigare ordningen som skapelseberättelsen framhåller. Att som kristen vara för emancipationen i världsliga frågor men dra skillnad mellan könen i kyrkan är att vända upp och ned på det kristna budskap varigenom kristendomen skiljde sig från judendomen, menar Stendahl: "Sålunda är frågan

²⁹¹ Harald Riesenfeldt, "Ämbetet i Nya testamentet" i Hjalmar Lindroth (red.), *En bok om kyrkans ämbete*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Uppsala, 1951, s. 65.

²⁹² Ruben Josefsson, "Det andliga ämbetet i Svenska kyrkans bekännelseskraft" i Lindroth (red.), 1951, s.190f.

²⁹³ Sjöberg, 1953, s. 65-73.

²⁹⁴ Sjöberg, 1953, s. 53f.

²⁹⁵ Brohed (red.), 2005, s. 211.

²⁹⁶ Brohed (red.), 2005, s. 211 samt Lundstedt i Hössjer Sundman (red.), 2008, s. 138.

om kvinnliga präster icke en ämbetsfråga, utan en fråga om förhållandet mellan man och kvinna i Kristus, vare sig det gäller förvärvsarbete, hemliv, prästtjänst eller biskopssäte.”²⁹⁷ Stendahl påpekar även att ett apostoliskt påbud inte måste vara för alla tider gällande, exempelvis finns det i NT ett förbud mot att äta blodmat som inte längre följs.

Docent Bertil Gärtner går i *Kvinnan och ämbetet* i polemik mot professor Stendahls artikel och menar att frälsningsläran handlar om den tillkommande världen, inte denna värld. Han förespråkar ett särartstänkande vad gäller könen genom att framhålla liknelsen om medlemmarna i kyrkan som lemmar i en kropp och som har olika uppgifter men där alla är lika viktiga. Gärtner menar också att förbudet mot blodmat var ett tillfälligt bud i en specialsituation, men så var inte fallet med påbudet för kvinnor att tiga i församlingen. Vad gäller 1 Kor. 11 skriver Gärtner:

Liksom kvinnan enligt aposteln skall ha en ”makt på sitt huvud” när hon beder så skall hon bevara sitt långa hår, eftersom det är hennes slöja. Aposteln talar såsom apostel, men han gör den mycket viktiga slutsatsen, när det gäller dessa detaljer i v. 16: ”Om nu likväl någon vill vara genstridig, så må han veta, att vi för vår del icke hava en sådan sedvänja, ej heller andra gudsförsamlingar”. Det står icke här som ett bud utan som uttryck för en sed.²⁹⁸

Det är värt att notera att det här inte är orden om att hölja sig som är i fokus utan orden om att klippa håret, något som var vanligt bland kvinnor i 1950-talets Sverige. Man får dock förmoda att inskränkningen gäller även orden om att dölja håret eftersom det hör ihop med förbudet att klippa håret. Här ges alltså en möjlighet för de mer bokstavstroga kristna att följa sitt eget samhälles sed utan att för den sakens gå emot Guds ord.

Även biskop Bo Giertz framhåller i en artikel i *Kvinnan och ämbetet* att förbudet mot blodmat hade begränsad giltighetstid, nämligen då hednakristna och judar skulle lära sig att leva tillsammans i den nya religionen.²⁹⁹ Han menar dock att Bibeln klart visar vad som är tillfälliga och vad som är för alla tider gällande påbud, och vänder sig mot Sjöbergs ord i SOU 1950 om att det skulle finnas en risk för mekanisk lagbundenhet. Ett exempel i Bibeln på hur Jesus levde är inte förpliktigande i sig, menar Giertz, utan endast när det är förenat med Guds bud.³⁰⁰ Vad gäller kvinnliga präster finns både exemplet och budet – Jesus valde bara manliga apostlar och genom aposteln Paulus vittnar den heliga Anden om Guds vilja. Giertz vänder sig nu främst mot en artikel i *Kvinnan, samhället, kyrkan* skriven av docent Ruben Josefson. Josefson diskuterar där huruvida orden i NT är tidlösa eller tidsbundna och menar att det finns en skillnad mellan Gudomlig rätt, som är tidlös, och mänsklig-kyrklig rätt som följer den historiska utvecklingen. Han tar upp Paulus ord om att kvinnorna skall dölja håret som exempel på föreskrift för församlingen, alltså en del av den föränderliga mänskliga rätten och inte av Guds tidlösa rätt: ”De får sin giltighet genom hänvisningen till kärleken och ordningen, och kan således förändras eller uppgivas, när de inte längre tjänar sina syften.”³⁰¹ Detsamma gäller om Paulus ord att kvinnan ska tiga i församlingen, menar Josefson. Giertz däremot framhåller att Paulus

²⁹⁷ Krister Stendahl, ”Bibelsynen och kvinnan”, Karl-Gustaf Hildebrand (red.), *Kvinnan, samhället, kyrkan*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1958, s. 166.

²⁹⁸ Bertil Gärtner, ”Nya testamentets lära om kvinnan och ämbetet” i Reicke (red.), 1958, s. 113.

²⁹⁹ Bo Giertz, ”Bekännelseöret” i Reicke (red.), 1958, s. 120.

³⁰⁰ För detta resonemang i sin helhet, se Reicke (red.), Giertz i Reicke (red.), 1958, s.119-121.

³⁰¹ Ruben Josefson, ”Den evangelisk-lutherska ståndpunkten” i Hildebrand (red.), 1958, s.176f.

ord är Guds ord och därmed tidlösa, men han går inte in på orden om att kvinnan skall hölja sig eller avhålla sig från att klippa håret.

Det intressanta för min studie är att medan Josefson ger en grund för lutherska protestanter att bortse från påbudet att kvinnor ska dölja håret, undviker Giertz att överhuvudtaget diskutera just den saken. Liksom tidigare i debatten är det orden om att kvinnan ska tiga i församlingen som diskussionen egentligen gäller, inte om hennes hår är klippt eller ej, dolt eller ej. Som tidigare påpekades ger dock docent Gärtner en möjlig lösning för den som vill följa sin samtids seder och ändå vara skrifttrogen, nämligen att påbudet om hår följs av ett påpekande om att det rör sig om vad som är sed i församlingarna och alltså inte hur de kristna kvinnorna för all tid måste klä sig eller ha sitt hår.

1958 föreslog dåvarande ecklesiastikminister Ragnar Edenman en ny lag för riksdagen vilken skulle öppna prästämbetet för kvinnor och träda i kraft 1959.³⁰² Eftersom Svenska kyrkan var en statskyrka ansåg han inte kvinnlig prästtjänstgöring vara en inomkyrklig fråga. Riksdagen antog förslaget och ett extra kyrkomöte sammankallades. Denna gång röstade majoriteten för kvinnlig prästtjänstgöring. De första kvinnliga prästerna i Svenska kyrkan vigdes 1960.

Analyserande diskussion

Studien visar på flera saker. Till att börja med tyder det på en oro i *consciense collective*, det allmänna, oskrivna konsensus om vad som är rätt och fel, vid 1900-talets första årtionden. Denna oro följdes av en förändring inom detsamma efter seklets mitt då kyrkomötets nej till kvinnliga präster 1957 utlöste en proteststorm i media, vilket inte inträffat tidigare. Det känslomotstånd Rodhe talat om 1923 hade alltså förändrats. Denna rörelse i *consciense collective* är något jag kommer att återkomma till senare i avhandlingen.

Vidare vill jag visa att det debattörerna i kvinnoprästdebatten främst fokuserade på ur 1 Kor. 11 var diskrepansen mellan orden att kvinnor kan profetera och förbudet mot kvinnor att tala, samt huruvida den hierarkiska ordning Paulus argumenterar för var ett Gudomligt påbud eller ej. Att kvinnor skulle hölja sig och avhålla sig från att klippa håret tycks ha varit mindre relevant. Det togs inte upp av kvinnoaksförespråkaren Roos 1907 och inte heller av motståndarna till kvinnliga präster som Riesenfeldt 1951 eller Giertz 1958. Däremot framhölls det i de statliga utskottens uttalanden som exempel på att inte alla bibelord efterlevdes bokstavligt i samtiden. Både Rodhe och Sjöberg menade att kvinnorna i kyrkan inte är höljda efter Paulus anvisningar, Sjöberg påpekade även att kvinnorna klippte håret trots Paulus ord om att det är en skam. Intressant nog hävdar kvinnoprästmotståndarna Odeberg 1944 att det inte är en slöja som åsyftas av Paulus, och Gärtner 1958 att orden om hårklippning handlar om sed, inte Guds bud.

Wahlström verkar ha utgått från att en slöja var något som dolde ansiktet, likaså Odeberg då han menade att katakombmålningarna visade att kvinnorna i tidig kristendom inte var beslöjade utan ”bara” täckte håret. Även för Hartman verkar ordet ”slöja” ha betecknat något som dolde ansiktet och han hänvisade specifikt till ”den österländska slöjan”. Studien pekar därmed mot att ordet ”slöja” förknippades med vad som idag

³⁰² Brohed (red.), 2005, s.211ff.

kallas ”heltäckande slöja” som döljer både hår och ansikte. En sådan tolkning av ordet ”slöja” innebär att de kvinnliga kyrkobesökarna i Sverige under förra delen av 1900-talet mycket väl kan ha dolt håret under en schalet eller hatt och ändå inte ha ansetts följa Paulus ord i 1 Kor. 11 enligt Rodhe och Sjöberg. Det ger också en möjlig förklaring till varför Odeberg, som förespråkade en mer bokstavstrogen bibelsyn, framhöll att Paulus *inte* syftade till en slöja. Om kvinnorna i hans samtid varit barhuvade i kyrkan skulle Odebergs argument inte ha inneburit någon skillnad, Rodhes påstående att inte ens bibeltrogna anser att påbudet skall följas vore en korrekt iakttagelse. Om kvinnorna i Odebergs samtid däremot dolde håret men inte ansiktet i kyrkan innebar hans tolkning att Rodhes påpekande var felaktigt; Paulus ord följdes i praktiken och ett argument för kvinnliga präster vore därmed vederlagt.

Något som är gemensamt för både motståndarna och förespråkarna till kvinnliga präster var att ingen ansåg att kvinnorna i Svenska kyrkan bar slöja, och ingen vurmade heller för att införa eller återinföra bruk av slöja i den svenska gudstjänsten. Om de – som studien tyder på – var överens om att en slöja var något som täckte både håret och ansiktet visar det också på en förändring mellan då och nu i synen på vad som utgör en slöja. I dagens debatt om den muslimska slöjans vara eller icke-vara i västvärlden görs en åtskillnad mellan en slöja som döljer håret men lämnar ansiktet fritt och en heltäckande slöja som döljer både hår och ansikte, men i båda fallen rör det sig om slöjor. Att de schaletter som enligt föregående kapitel brukades i kyrkan inte sågs som en slöja i Sverige under förra delen av 1900-talet skulle kunna ha att göra med bilden av västerländskt och österländskt.

Enligt Turners teori är det ”kläderna som gör mannen”. Genom kläder och kroppshållning presenteras en yttre personlighet som representerar den inre personligheten. Man kan därför välja att presentera sitt yttre efter hur man önskar uppfattas av omvärlden. Det heltäckande klädesplagg som teologerna i studien förknippar med ordet ”slöja” är i västerländskt synsätt traditionellt sammankopplat med ”österlandet”. Hartman skrev rent ut att det var en österländsk slöja det handlade om, övriga aktörer påpekade att orden skrevs i en antik ”medelhavskultur”. Kan det vara så att det jag kallar ”kyrkslöja” inte uppfattades som en slöja – eller ens ett slöjsubstitut – för att ordet ”slöja” inte passade in med de svenska teologernas bild av vad som är västerländskt? Då Sverige är ett västerländskt land med västerländska sedvänjor, bär alltså inte svenska kvinnor slöja. Oavsett vad de bar på huvudet och varför, så var de inte beslöjade eftersom slöjan per definition var ett österländskt heltäckande plagg. En sådan tolkning stämmer väl överens med den syn på ”Orientens” som kort behandlades i kapitel tre. I linje med Saids teori att västerlandet skapar sig en bild av ”Orientens” som ”den Andre” för att kunna skapa sin egen identitet som den positiva motpolen var debattörerna i kvinnoprästfrågan blinda för det samtida västerländska slöjbruket. På sätt och vis är detta att vända på Turners teori; det är inte bara kläderna som gör människan, det är även människans syn på kläderna som avgör vad de symboliserar och därmed vad för sorts kläder de är. Detta kommer att diskuteras vidare framöver i kapitel fem.

Sammanfattning

Det fanns under 1900-talets förra hälft en långvarig och ännu levande tradition i Sverige för kvinnor att på religiös grund dölja håret i kyrkan. Likväl skrev teologie professor Edvard Rodhe (sedermera biskop) 1923 i ett betänkande om kvinnors rätt till statliga

tjänster att Paulus påbud i 1 Kor. 11 inte efterlevdes. Sveriges kvinnor hade nyligen fått rösträtt och kämpade vidare för rätten att beträda statliga ämbeten, vilket skulle innebära prästtjänst då Svenska kyrkan var en statskyrka. Rodhe skrev i det statliga utskottets betänkande om ett känslomotstånd hos delar av Svenska kyrkans medlemmar vid tanken på kvinnliga präster, bland annat på grunden att det gick emot den Heliga Skrift. Rodhe påpekade emellertid att det fanns flera skriftställen i Nya testamentet som inte följdes och tog upp orden i 1 Kor. 11:10 som exempel. Hans poäng var att även om Paulus skrivit i 1 Kor. 14 att kvinnan ska tiga i församlingen så borde inte det utgöra något principiellt hinder för kvinnor att bli präster i Svenska kyrkan, eftersom det bevisligen fanns andra påbud av Paulus som inte efterlevdes.

Det är dock märkligt att Rodhe skulle framhålla just orden om att kvinnan ska ha en makt över sitt huvud som exempel på att Paulus ord *inte* efterlevdes, när resultaten av kapitel tre visar på det motsatta. En möjlig förklaring till detta kan emellertid fås vid jämförelse med kvinnosakskvinnan fil.dr Lydia Wahlströms tolkning av Paulus ord 1907. Det framkommer tydligt att Wahlström ansåg Paulus mena att kvinnorna skulle bära slöja samt att Wahlström ansåg en slöja vara något som täckte ansiktet. Sannolikt delade även professor Rodhe denna syn att Paulus i 1 Kor. 11 åsyftade en slöja som täckte ansiktet. En sådan tolkning förklarar diskrepansen mellan resultatet från genomgången av bondebefolkningens seder och Rodhes ord 1923. En alternativ möjlighet kunde vara att Rodhe sällan såg landsortsbefolkning och därför inte kände till att de kvinnorna bar schalet, men det får bedömas som mindre troligt.

Hypotesen om synen på slöjan får ytterligare stöd av den fortsatta undersökningen i kapitel fyra. 1944 gav professor Hugo Odeberg ut en tolkning av 1 Kor. 11 där det framhölls att Bibeln borde läsas som Guds sanna ord samt att den huvudbonad Paulus uppmanade kvinnor att bära *inte* var en slöja. Odebergs tolkning kan ses som ett svar på Rodhes tidigare påstående att inte alla påbud skulle ha följts i praktiken. Det ger även stöd åt att en slöja ansågs vara något som täckte ansiktet. Avbildningar av bedjande tidiga kristna där en kvinna har håret dolt men ansiktet fritt hade tolkats av Wahlström som att kvinnorna bar en slöja de tillfälligt vek tillbaka från ansiktet. Odeberg däremot framhöll samma motiv som bevis för att de kristna kvinnorna i antiken inte bar slöja. Att någon bar slöja tycks alltså även för honom ha inneburit att personen dolde ansiktet. Första Korintierbrevet 11:3-16 uppmanar kvinnor att bära huvudbonad, inte att dölja ansiktet med en slöja, menade Odeberg. Genom att påpeka att Paulus *inte* förordade en slöja öppnade Odeberg för möjligheten att de kvinnor som bar hatt och schalet i kyrkan följde apostelns ord. Därmed skulle Rodhes ord 1923 om att 1 Kor. 11:10 inte efterlevdes ha motbevisats. På så sätt kunde Odeberg motsätta sig kvinnliga präster inom Svenska kyrkan med hänvisning till Bibeln och Paulus ord i 1 Kor. 14 om att kvinnan ska tiga i församlingen. Syftet med Odebergs argumentering var alltså inte att påbjuda huvudbonad för kvinnor men att på biblisk basis utesluta kvinnor från prästämbetet. Debatten rörde inte bara synen på kvinnors rätt utan kanske än mer synen på Bibeln som Guds tidlösa ord eller som skrifter vilka påverkats av författarens samtids seder och bruk.

Frågan om kvinnors rätt till prästtjänstgöring togs upp på nytt 1946, då det året innan kommit en lag som gav kvinnor rätt att tillträda alla statliga ämbeten *utom* prästämbetet. En ny statlig utredning tillsattes vars betänkande kom 1950. Majoritetens åsikt var där att det inte förelåg några hinder på religiös grund för kvinnliga präster i Svenska Kyrkan. Det bibelteologiska avsnittet skrevs av lektor Erik Sjöberg, som tre år senare i en särskild bok även försvarade de resonemang och åsikter som framkom i betänkandet. 1950 nämnde han kort den rådande kvinnofrisyren som exempel på att den Heliga Skrift inte efterlevdes

i varje detalj, vilket han heller inte ansåg att den borde göra. Han påpekade även att Paulus förordat att kvinnan ska ha "huvudet betäckt" då hon talar i kyrkan, och att det knappast fanns någon som ansåg att det påbudet måste följas, inte ens bland dem som motsatte sig kvinnliga präster på biblisk grund.

Sjöbergs ord skulle kunna tolkas som så att kvinnorna vid 1900-talets mitt var barhuvade i Svenska kyrkan, att de inte täckte huvudet med en hatt, men det finns utrymme för andra tolkningar. Sjöbergs formulering, att ha "huvudet betäckt", och tidigare belägg om att Paulus ansågs syfta till en slöja som täckte ansiktet, indikerar att även Sjöberg menade att Paulus syftade till en sådan slöja. En hatt skulle då inte uppfylla kravet på betäckt huvud. Om Sjöberg tolkade Paulus ord som något annat än en slöja som täcker ansiktet, det vill säga om han med "betäckt huvud" syftade till att ha en huvudbonad, då vore det lätt för kvinnoprästmotståndarna att argumentera mot hans påstående att 1 Kor. 11 inte ansågs nödvändigt att följa. Hatten kunde ju tjäna som något att betäcka huvudet med. Men om Sjöberg, i likhet med Wahlström, Rodhe och Odeberg menade att Paulus syftade till en österländsk antik sed att täcka ansiktet så hade han helt rätt i att ingen ansåg det nödvändigt att ta upp en sådan sed i Svenska kyrkan.

Att det är så Sjöberg bör förstås styrks vidare av argumenten från motståndarna till kvinnliga präster. I utskottets betänkande 1950 finns en reservation mot majoritetens beslut där det framkommer att författaren, Olof Hartman, förknippade ordet "slöja" med något som täckte ansiktet. I ett inlägg 1958 framhåller docent Gertner att såväl orden i 1 Kor. 11 om att kvinnan ska "ha en makt på sitt huvud" som orden att hon ska ha långt hår uttryckligen handlar om sedvänja och därför inte är ett Guds bud.

Min forskning visar på att både motståndarna till och förespråkarna för kvinnliga präster ansåg en slöja vara ett österländskt plagg som dolde ansiktet. De huvudbonader som samtidens kristna kvinnor bar vid kyrkgång nämndes inte i sammanhanget. 1960 prästvigdes de första kvinnorna i Sverige, och det är svårt att finna ytterligare argumentering om hur 1 Kor. 11 skulle tolkas. Det kom så småningom att bli omodernt att bära hatt, från Svenska kyrkans håll har jag inte funnit märkbara protester över barhuvade kvinnor. De protester som kunnat följas var inom pingströrelsen, vilket kommer att redovisas närmare i kapitel fem.

UTVECKLINGEN UNDER 1900-TALET

I ljuset av det jag hittills skrivit om angående det praktiska bruket av huvudbonader och allmogens idéer om hår under 1800-talet så framstår hypotesen i föregående kapitel fyra, att ordet ”slöja” förknippades med österländska sedvänjor, som en trolig förklaring till teologernas hållning. Men idag är troende kristna kvinnor oftast barhuvade i kyrkorna – när skedde då denna förändring, och hur? Går det överhuvudtaget att svara på? Med dessa frågor i åtanke kommer jag i följande kapitel närmare granska spåren av en debatt inom pingströrelsen om just hattens och hårets betydelse.

Jag kommer även att beröra den oro i *conscience collective* som nämndes i kapitel fyra, då denna oro är del av anledningen till att det över huvud taget fanns en diskussion om förståelsen av 1 Kor. 11 inom den bokstavstroende pingströrelsen. Som framgått av tidigare kapitel är idéer om hår och huvudbonader oskiljbart från bruket i praktiken, varför det nya hårmodet som slog igenom under 1920-talet kommer att kort beskrivas med vikten vid den symboliska betydelsen. Det kommer alltså inte vara någon redogörelse för hur frisyrerna såg ut, däremot dess betydelse i det Turner benämnt *conscience collective*.

Slutligen kommer jag i detta kapitel redogöra för den diskussion om nunnedoket som enligt Rosine Lambin pågick inom den katolska kyrkan under större delen av 1900-talet, d.v.s delvis samtidigt som diskussionen inom Pingströrelsen. En jämförelse av dessa diskussioner kan därför vara intressant.

Nya tider, nya rättigheter

Enligt frågelistorna kunde det hända redan under 1890-talet att någon ung kvinna lät klippa håret kort inte för att sälja det, utan för att hon ville ha det kort, men det verkar ha varit några enstaka fall.³⁰³ Under 1920-talet däremot, blev det populärt med kortklippt hår bland unga kvinnor. Det började i städerna och spred sig till landsortsbefolkningen. En av frågelistans informanter avslutar sin redogörelse om hur det var förr med följande reflektion över sin samtid: ”[M]en nu har kvinnans hår gått all verdens väg på dessa sista fem åren nu har hon mist sin Prydnad”³⁰⁴ Kommentaren tyder på en aversion mot det nya hårmodet, vilket är begripligt med tanke på vad som framkom i kapitel fyra, att håret symboliserade kvinnans heder och en föreskriven restriktiv sexualitet.

Men mycket hade hänt under 1800-talets sista och 1900-talets första decennier. Att håret klipptes kort betyder inte nödvändigtvis att det förlorade sitt tidigare symbolvärde, utan snarare att kvinnans förutsättningar, möjligheter och rättigheter hade förändrats.

Kvinnosakskvinnorna hade länge kämpat för kvinnors rätt till exempelvis högre utbildning, arbete och rösträtt. Det talades om kvinnoförtryck och i en artikel från 1913 tas slöjan upp som exempel på detta – men inte den kristna slöjan, utan den muslimska. Författarinnan Anna Maria Roos skriver i tidningen *Rösträtt för kvinnor* nr 24 en artikel där hon reflekterar över kvinnor som säger sig vara nöjda med situationen sådan den är.³⁰⁵ Först hänvisar hon till författarinnan Madame Myriam Harrys vittnesmål om att haremskvinnor i Tunis anser sig lyckliga och inte vill byta med europeiska kvinnor,

³⁰³ E. U. 1154, Jämtland, Grimnäs, samt E. U. 892, Värmland, Värmlandsbro.

³⁰⁴ E. U. 816, Blekinge, Rödeby, s. 83 i det handskrivna originalet.

³⁰⁵ För närmare presentation av Anna Maria Roos se kapitel fyra.

samt till orientalisten professor Herman Almkvist som menade att ”muhammedanska” kvinnor själva *vill* bära slöja: ”...kvinnorna själva – förklarade professor Almkvist – vilja ej bli frigjorda från slöjans tvång, vilja ej visa sina ansikten för främlingar.”³⁰⁶ Roos resonerar att de kvinnorna förmodligen har fått höra av männen i sin omgivning att en obeslöjad kvinna är en dålig kvinna som inte är värd samma respekt som en beslöjad, varefter kvinnorna naturligtvis inte vill vara obeslöjade. Därefter går Roos in på artikelns egentliga poäng, rösträttsfrågan, genom att dra paralleller mellan de beslöjade orientaliska kvinnorna som säger sig vara nöjda med sin situation till kvinnor i västvärlden som inte vill ha rösträtt, eftersom de inte vill ses som ”okvinnliga”.

Det finnes många, många nutida europeiska kvinnor, som ständigt få höra av de män, som stå dem nära, att de skulle mista mycket av sin kvinnliga tjusning, om de strävade efter kvinnlig rösträtt. Och än mer om de en gång vunne denna rösträtt. [...]. Men då man stundom hör motståndare till den kvinnliga rösträtten göra mycken affär av det faktum, att ett ganska stort antal kvinnor ej äro för nämnda rösträtt, då tänker man ovillkorligen därpå att många av dessa kvinnor [...] skulle, om de i stället varit födda i Orienten, ha förklarat det motbudande att kvinnor går ute på gatorna obeslöjade och upprörande att kvinnor tala med främmande män.³⁰⁷

Det är intressant att Roos här endast diskuterar den muslimska slöjan och inte den kristna. Det finns flera möjliga förklaringar till detta. Den enklaste är att Roos helt enkelt inte såg vare sig hatten, schaletten eller de tidigare bygdedräkternas olika huvudbonader som slöjor. Eventuellt var hon inte medveten om de värderingar angående hår, sexualitet och kontroll därav som under 1800-talet ännu var levande på den svenska landsbygden, eller så kan det ha varit formen och namnen på huvudbonaderna snarare än deras funktion som för henne avgjorde deras kategori. En annan möjlighet är att Roos ansåg kontrollen av hår och sexualitet som något självklart, en underförstådd, accepterad del av den inhemska kulturen som hon inte reflekterade över. I författarinnans skönlitterära verk och en del personliga brev framkommer det att hon ansåg att kyskhet inte bara var ett ideal, utan en oundviklig del av kvinnans natur och en av hennes främsta dygder som balanserar mannens passion.³⁰⁸ I denna åsikt framstår alltså Anna Maria Roos som ett barn av sin tid. Sexuell frigjordhet för kvinnor verkar inte ha varit något hon ens såg som önskvärt eller på något sätt förknippade med jämställdhet.

Det är också möjligt att Roos helt enkelt inte var bekant med Paulus ord i första Korintierbrevet om att kvinnan ska dölja sitt hår som en symbol för underdånighet, men denna förklaring är mindre trolig då hon var mycket intresserad av förnyelse inom kyrkan. Hon gav ut flera böcker på ämnet och några år tidigare, 1907, höll hon ett föredrag för Uppsala Kristliga Studentförbund vilket redogjordes för i kapitel fyra. Här kan kort sägas att hon i föredraget inte går närmare in på 1 Kor. 11 men däremot 1 Kor. 14:33-35, som handlar om att kvinnan ska tiga i församlingen. Roos menade i sitt föredrag att Paulus ord här hade feltolkats och tagits ur sitt sammanhang, och argumenterade för att även kvinnor borde vara predikanter i kyrkan.³⁰⁹ Det förefaller därför inte troligt att Roos

³⁰⁶ Anna Maria Roos, "Paralleller" i Ester Brisman (red.), *Rösträtt för kvinnor. Tidning utgiven av Landsföreningen för kvinnans politiska rösträtt*, II årgången, Nr 24, Stockholm, 15 December 1913.

³⁰⁷ Roos, "Paralleller", *Rösträtt för kvinnor*, Nr 24, Stockholm, 15 December 1913

³⁰⁸ Ingegerd Lindström, *Anna Maria Roos: inte bara Sörgården: ett reportage bland böcker och brev*, Rabén & Sjögren, Stockholm, 1989.

³⁰⁹ Anna Maria Roos, *Kristendomen och kvinnan*, 1907, s. 2.

skulle vara omedveten om påbudet för kvinnor att dölja håret, men det tycks helt enkelt inte ha varit något hon önskade debattera.

Det framgår vidare av den ovan citerade artikeln att hon med ”slöjans tvång” syftar på de slöjor som täcker ansiktet, vilket den kristna slöjan inte tycks ha gjort, åtminstone inte i Sverige. Förmodligen syftade Roos med ”beslöjning” till täckandet av både hår och ansikte, men det tycks först och främst vara beslöjandet av ansiktet hon förknippade med att bära slöja; täckandet av håret verkar vara mindre viktigt i sammanhanget. Det stämmer överens med flera av de teologers syn på slöjan som redovisades i föregående kapitel, i synnerhet Lydia Wahlströms artikel från 1907 och professor Odebergs verk från 1944.

Oavsett vilken anledningen var så framgår det av Roos artikel från 1913 för det första att ordet ”slöja” förknippas med islam och Orienten, för det andra att den muslimska slöjan ses som en symbol för kvinnoförtryck, och för det tredje att det inte dras några paralleller från detta till den nästan tvåtusenåriga kristna traditionen för kvinnor att dölja sitt hår, vilken då artikeln skrevs fortfarande var i bruk i den kristna världen. I denna jämförelse mellan det västerländska och det österländska samhället är den kristna slöjan frånvarande, medan den österländska har fått representera ett kvinnoförtryck.

Det chockerande nya hårmodet

Sveriges kvinnor fick allmän rösträtt 1919 och använde den för första gången 1921. Vid det laget var det vanligare med utbildade och yrkesarbetande unga kvinnor i städerna än det varit under 1800-talet, och ett nytt mode där de unga kvinnorna klippte håret mycket kort, som pojkar, blev gällande. Vidare hade det första världskriget utspelats, och i dess kölvatten följde en desillusionerad kullkastning av tidigare värderingar.

I Hemingways berömda verk *Och solen har sin gång*, som kom ut 1926, representerar den kvinnliga huvudpersonen Lady Brett den nya, emanciperade kvinnan. Hon röker, dricker sprit, har håret kortklippt, klär sig i manskläder såsom byxor och manshatt, och har under bokens gång flera sexuella relationer. Trots sitt – enligt den föregående tidens synsätt – syndiga leverne drabbas hon inte av något förfärligt straff eller några värre samvetskval, till skillnad från tidigare promiskuösa romanhjäلتinnor som Madame Bovary och Anna Karenina, vilka drivits till självmord. Hon är inte heller socialt utstött, utan beundrad av romanens övriga personer. Lady Brett må vara en fiktiv karaktär, om än eventuellt baserad på någon verklig person, men hon är även ett exempel på hur 1920-talets syn på kvinnors möjligheter och rättigheter skiljde sig från 1800-talets kvinnoösyn. Hennes attribut – kort hår, manskläder och cigarett – var symboler för hur kvinnan närmade sig mannen, inte bara i rättigheter och möjligheter utan även till levernet och utseendet.

Den äldre tidens föreställningsvärld fanns dock ännu kvar. Då ett långt kvinnohår symboliserade kyskhet och ett kortklippt antydde förlust av ära, vilken för kvinnor var knuten till deras sexualitet, hade det kortklippta håret i förlängningen antytt en bristande sexuell självreglering. Att detta synsätt var gällande i fler länder än Sverige skulle tydligt illustreras efter andra världskriget då kvinnor i tyskockuperade länder som hade haft sexuella relationer med tyska soldater fick huvudet tvångsrakat av sina landsmän som ett tecken på skam för att de gått till sängs med fienden. Det skedde exempelvis både i Sveriges grannland Norge och i Frankrike, där Hemingway befann sig under mellankrigstiden då han skrev och gav ut sin berömda generationsroman. För läsaren av *Och solen har sin gång* finns det inga tvivel om att Lady Brett bryter tidigare tabun för kvinnor och

bejakar sin sexualitet, varvid det modernt kortklippta håret inte endast symboliserar en likhet med mannen utan redan tidigt i romanen implicerar hennes – enligt äldre moralsyn – promiskuösa karaktär. Denna symbolik kan vara en bieffekt som Hemingway inte medvetet avsåg, men den finns dock där.

Att den nya kvinnofrisyren ansågs länkad till promiskuitet är något som Johan Söderberg nämner i sin avhandling *Röda läppar och shinglat hår*.³¹⁰ Han skriver vidare att det nya hårmodet kritiserades i Stockholmstidningarnas insändarsidor under 1920-talets första år, främst från religiösa personer, både män och kvinnor, som ansåg det syndigt att klippa håret, men också av många män på basis att det var fult och ”okvinnligt”.³¹¹ Söderberg lyfter även fram att de tidigare gränserna mellan kvinnor av olika klasstillhörighet blev mindre uppenbart då man lade sig till med samma frisyr. Han skriver vidare att de unga kvinnorna som klippte håret gav svar på kritiken där de framhöll att en yrkesarbetande kvinna med aktiv fritid behövde en frisyr som gick snabbt att tvätta och var lätt att sköta, i synnerhet om man var intresserad av sport, vilket ju var bra för hälsan. Kort sagt innebar ett kort hår en mer hygienisk och hälsosam livsstil, menade flickorna.

Här kan det vara passande med en reflektion över *conscience collective*. I kapitel fyra framkom att kampen för kvinnors rätt till prästämbete i början av 1900-talet möttes av, som Rodhe uttryckte det 1923, ett känslomotstånd, en rädsla för att gamla värderingar var på väg att försvinna.³¹² Det framkom också att en del av detta motstånd förmodligen var grundad i uppfattningen att staten tvingade på kyrkan förändringar som gick emot Bibelns ord. Med kapitel tre som bakgrund framkommer det dock att även många andra förändringar som påverkade *conscience collective* hade skett under relativt kort tid. Att de unga flickorna på 1920-talet klippte håret kort gör oron över att gamla värderingar var på väg att förloras än mer begriplig; det som under många århundraden varit skamligt blev nu högsta mode. Möjligheten att kvinnor skulle predika i kyrkan och utföra alla de handlingar som traditionellt sett endast en man kunnat göra var bara en liten del av förändringarna.

Oavsett om det korta hårmodet faktiskt innebar större promiskuitet eller ej var det en fullständig omkullstjälpling av tidigare normer. För äldre människor innebar det att kvinnan, som informanten i början av detta kapitel uttryckte det, miste sin prydnad, men också sin heder och ära. För de yngre generationerna däremot blev det en symbol för modernitet: en ny livsstil i en ny och modern värld. Som påpekades i kapitel tre hade äran varit ett viktigt begrepp i det förindustriella samhället då mål gällande ärekränkning var vanligare än vad de senare blev. De gamla föreställningarna om ära kan alltså vid 1900-talets början ha ansetts vara lika förlegade som det gamla ståndssamhället. Det innebär att ett kortklippt hår för kvinnan inte bara var att förkasta det gamla synsättet på håret som symbol för ära, det var även att symboliskt förkasta hela det gamla äresystemet. Det korta håret hade alltså vid denna tid två olika men sammanlänkade tolkningar; den nya generationens positiva uppfattning om modernitet och förkastande av föråldrade värderingar gentemot äldre generationers syn på förlust av något viktigt, av ära, kyskheter och gamla traditioner. Det är inte underligt att Rodhe 1923 nämnde ett känslomotstånd inför ändring av kvinnans rättigheter.

Efter 1926, då hårmodet tycks ha fått sitt genombrott i Sverige, skrev pressen enligt

³¹⁰ Söderberg, 2001, s. 54.

³¹¹ Söderberg, 2001, s. 54.

³¹² SOU 1923: 22, s. 26.

Söderberg mestadels positivt om det. Det korta håret associerades nu med ord som ”käck” och ”sportig” medan frisyrens lättskötthet poängterades. Söderberg påpekar att det manliga motståndet tonades ned så att det framstod som om förändringen skett för att männen önskade det.

Det var första gången i historien som kvinnorna hade drivit hem sina egna uppfattningar i modefrågor, trots att många män opponerat sig. Shinglingen hade kvinnorna infört och behållit, trots männens motstånd. Något sådant hade tidigare aldrig inträffat, det noterades redan den samtida pressen.³¹³

Detta är dock en sanning med modifikation. Som framgått av kapitel tre hade en liknande utveckling skett inom ett annat modeområde cirka trettio år tidigare, då allmogekvinnorna började bära hatt istället för schallet, trots omgivningens motstånd.

Även hattbruket var ett visuellt överskridande av klassgränser, varför det till en början ansågs högfärdigt och därmed syndigt att bära hatt bland allmogen. Trots omgivningens ogillande vann hatten i popularitet bland de unga kvinnorna, och blev under 1890-talet så accepterad att även de medelålders kvinnorna tog efter. I båda fallen, hattmodet och modet med kort hår, förändrades alltså *consciense collective* genom fortsatt praktiskt bruk. Först skedde handlingen: man bröt ett tabu. Därefter, när omvärlden efter initiala protester slutligen accepterade tabu-brottet, ändrades den kollektiva tanken, idéerna om vad som symboliskt förmedlades genom hatten respektive frisyren. Påpekas bör dock att tabu-brotten i båda fallen föreskreds av förändrade omständigheter i samhället, så som växande samhällsekonomi och industritillverkning av hattar, eller den nya livsstil för yrkesarbetande unga kvinnor i städerna som försvararna av det korta hårmodet åberopade.

Hatten överskred dock inte könsgränsen, vilket det kortklippta håret gjorde. Söderberg skriver: ”Det korta håret utmanade djupt förankrade föreställningar om var gränsen mellan manligt och kvinnligt skulle gå. En moralkonservativ opinion mobiliserades, men den räckte inte på långa vägar till för att hejda det nya modet.”³¹⁴ Han påpekar även att frisyren åtföljdes av ett klädmode med kortare kjol, bredare midja och rakare silhuett, till skillnad från sekelskiftets getingmidja och korsett. Under 1930-talet skärptes dock de visuella skillnaderna mellan könen igen, kvinnodräktens midja blev åter smalare och håret och kjolen något längre – men endast i jämförelse med 1920-talets modeideal. Det oklippta, meterlånga hår i knut som varit normen under 1800-talet återvände inte, och inte heller de fotsida eller ankellånga kjolarna i vardagen.

Man skulle kunna förvänta sig en opposition mot det korta hårmodet från kyrkans håll, då det går emot inte bara traditionen utan även direkt Paulus ord. Men förutom den debatt av religiösa lekmän som Söderberg nämner finns det inte många spår av protester från kyrkligt håll. Inga officiella direktiv tycks ha utfärdats gällande kvinnornas hår.

Det fanns dock ett motstånd gentemot *hela* bilden av den moderna kvinnan. I sin avhandling *Oreda i skapelsen* från 2010 undersöker Maria Södling Svenska kyrkans syn på könen under mellankrigstiden. Hennes slutsats är att för kvinnor framhölls moderskap

³¹³ Söderberg, 2001, s. 67.

³¹⁴ Söderberg, 2001, s. 67.

som ett ideal och den moderna kvinnan som ett problem.³¹⁵

Södling knyter an till Myrdals *Kris i befolkningsfrågan* och kyrkans syn på den minskade nativiteten.³¹⁶ Hennes forskning visar att den hierarkiska ordningen räknades som skapelsens ordning i svenska kyrkliga texter under mellankrigstiden.³¹⁷ Södling framhåller att kyrkans lösning på den kris i befolkningsfrågan som diskuterades under perioden var en återgång till denna ordning. Den sminkade, yrkesarbetande kvinnan som rökte och förespråkade preventivmedel kom att stå som symbol för allt det som den kyrkliga kulturkritiken ansåg vara fel med det moderna samhället.³¹⁸ De unga kvinnorna som satsade på yrkeskarriär framför familjebildning ansågs förneka ”en av livets fundamentala principer, nämligen den om könens särart”.³¹⁹ Södling påpekar även symboliken mellan ett ”rent” leverne och ett ansikte rent från smink, men hon gör inte lika stor sak av hårets betydelse. Då hon förhåller sig till Söderbergs ovan nämnda avhandling framhåller hon hans undervärdering av kosmetikan som symbol för den moderna kvinnan och det moderna samhället.

Södlings resultat pekar på att Svenska kyrkan inte fokuserade sin kritik mot att Paulus påbud om hår bröts. Det stämmer väl överens med de olika tolkningarna av 1 Kor. 11 som redovisades i mitt föregående kapitel.

En möjlig förklaring till att den korta frisyren kom att accepteras kan vara det faktum att Svenska kyrkan vid 1900-talets början kämpat mot svikande uppslutning.³²⁰ Svenska kyrkan hade kritiserats från flera håll, dels de frikyrkliga väckelserörelserna, men också den socialistiska arbetarrörelsen. En sekulariseringsprocess pågick; naturvetenskapen hade under 1800-talet alltmer kommit att underminera Bibelns auktoritet och till svar på detta hade en ny teologisk hållning växt fram, vilket redovisades i kapitel fyra.³²¹ Ärkebiskop Nathan Söderblom var tidig anhängare av den nya, liberala teologin och förespråkade en tolerantare och mindre bokstavstroende hållning inom Svenska kyrkan. Södlings analys om kosmetikans betydelse är även den av vikt; det blev för moralkonservativa krafter sminket snarare än håret som symboliserade den orena kvinnan. Därmed kan det korta hårmodet så småningom ha accepterats utan behov av någon större diskussion i just den sakfrågan, då Svenska kyrkan sökte anpassa sig till den sekulariserade omvärlden i stort. Som framgick av kapitel fyra var det snarare kvinnans rätt till statliga ämbeten – och därmed prästämbetet – som orsakade debatt. Den nya teologiska hållningen är förmodligen även en bidragande faktor till att troende, kristna kvinnor i Sverige så småningom slutade att bära hatt i kyrkan, i synnerhet då modet från 1960-talet och framåt inte längre föreskrev hatt på samma sätt som förr, för vare sig män eller kvinnor. Ur ett symboliskt perspektiv kan man dock se det som att troende kvinnor, då samhället ändrats så att kvinnor och män var mer jämlika, helt naturligt tog efter männen inte bara genom att vara barhuvade till vardags, men även genom att inte heller bära huvudbonad i kyrkan. Kyrkslöjan kan på så sätt ha försvunnit som en bieffekt av samhällsutvecklingen. Det finns dock än idag kvinnor som, om de går in i en kyrka klädd i hatt, behåller den på, men det kan snarare vara av tradition än av explicit religiösa skäl: Är man prydd med en

³¹⁵ Södling, 2010, s. 229ff.

³¹⁶ Södling, 2010, s. 179ff.

³¹⁷ Södling 2010, s. 231.

³¹⁸ Södling, 2010, s. 229.

³¹⁹ Södling 2010, s. 231.

³²⁰ Oloph Bexell (red.), *Sveriges Kyrkohistoria. 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, Stockholm, 2003, s. 278.

³²¹ Ingmar Brohed (red.), 2005, s.20ff.

hatt, så behåller man prydnaden på eftersom man enligt tradition har rätt till det.

Men det var – som också framkom i kapitel fyra – inte alla kristna i Sverige som höll med Nathan Söderbloms linje om tolerans och nytolkning av bibelorden. Bland schartauanerna på Sveriges västkust var det länge brukligt att bära den svarta schaletten även då övriga svenska kvinnor bar hatt. Etnologen Katarina Lewis har fastställt övergången till 1930-talet och liknar den svarta kyrkschalletten vid en liturgisk skrud, att jämföras med nunnornas dok. ”På söndagen fick även den mest arbetstygda husmor lägga av vardagssysslorna och ’vara avskild för Herren’, vilket markerades av schaletten.”³²² I pingströrelsens tidskrifter *Evangelii Härold* samt *Den Kristne* från 1940-, 50- och 60-talet finner man spår av en debatt angående kvinnors hår och hur Paulus ord i 1 Kor. 11 bör tolkas. Då pingstkyrkan betraktas som bokstavstroende och är utbredd i hela Sverige, till skillnad från laestadianismen som främst förekommer i landets norra delar, eller schartauanismen som är vanligast längs västkusten, kan debatten inom pingströrelsen ge en bild av hur inställningen till kort hår och hatt förändrades i landet överlag. Det är också av intresse att studera hur Paulus ord kom att tolkas i en religiös kontext där Bibelns ord gällde för högsta auktoritet. Debatten skall därför nu granskas närmare.

Pingströrelsens diskussion

Den svenska pingströrelsen har rötter både i de baptismsamfund som uppstod i Sverige under 1800-talet och i den internationella pingstväckelsen som växte fram i USA vid 1900-talets början.³²³ Liksom baptisterna tar pingströrelsen avstånd från barndop, till skillnad från Svenska kyrkan, men pingströrelsen lägger större vikt vid tungotal som ett tecken på att man mottagit Helig Ande, då det – enligt Apostlagärningarna – var vad som skedde med Jesu lärjungar på den första pingstdagen. Pastorn Lewi Pethrus församling utslöts 1913 från baptistförbundet, officiellt över tvistefrågan om öppen eller slutet nattvard, och blev den första av pingströrelsens församlingar i Sverige. Rörelsens strävan var att återupprätta den ursprungliga kristendom som beskrivs i Apostlagärningarna. Då Nya testamentet var den främsta informationskällan om vilka regler en sådan ”urkristen” församling borde följa, var det viktigt att rätt förstå Bibelns ord och inte förvanska dess budskap. Eftersom det inte förekommer någon övergripande organisation i Nya testamentet för de ursprungliga kristna församlingarna, vore det fel att bilda en sådan eller att ansluta sig till något samfund. Varje pingstförsamling styrdes av en äldstekar, bestående av män som valts fram av respektive församling, vilken även valde diakoner och församlingslärare. Vikten av församlingarnas självständighet innebar att pingströrelsen isolerade sig från övriga kristna samfund.

Det står inte mycket om det kortklippta håret i pingströrelsens organ *Evangelii Härold* under mellankrigstiden. Men 20-talets nya klädmode passerar inte helt obemärkt. I september 1922 finns en insändare från en mor som skriver om hur hennes son hamnat i fängelse, sedan han lockats bort från Gud av ”unga kvinnor med gnistrande juveler om sina nakna armar och halsar.”³²⁴ Efter att ha skrivit om hur ont det gör en mor att se sin

³²² Lewis, 1997, s.126.

³²³ Ingmar Brohed (red.), 2005, s. 97, samt Arthur Sundstedt, *Pingstväckelsen. 1, Pingstväckelsen – dess uppkomst och första utvecklingsskede*, Normans förlag, Stockholm, 1969, s. 66.

³²⁴ ”En moders protest mot den moderna, oblyga kvinnodräkten”, *Evangelii Härold* nr 31, 21 september 1922, redaktion Sven Lidman och Lewi Pethrus. Hädanefter förkortas *Evangelii Härold* EH.

son råka så illa ut, uppmanar hon de unga kvinnorna inom pingströrelsen att ”frälsa andra mödrar från en sådan bitter hjärtesorg genom att skyla edra armar och bröst och förlänga edra kjolar”.³²⁵ I jämförelse med det samhälle som beskrevs i frågelistorna framhåller omnämmandet av smycken dels skillnaden i ekonomiska förhållanden i jämförelse mot 1800-talet, dels att synen på vad som är ”högfärd” eller inte har förändrats. Insändaren beskyller inte kvinnorna i första hand för högfärd, men för att med sina ljuva uppenbarelser ha lockat en ung man i fördärvet. Några nummer senare finns ett inlägg av en kvinna som med hänvisning till diverse bibelcitater uppmanar kvinnorna att ”istället för att använda sina pengar till gyllene smycken offra dem för missionens heliga sak”.³²⁶ Inte heller här talas det om högfärd.

Eftersom medlemmarna anser det mödan värt att propagera mot rådande mode, verkar det underligt att det kortklippta håret inte behandlas. 1922 var den korta pojksfrisuren för unga kvinnor visserligen ännu ovanlig i Sverige, men inte heller efter frisurens genombrott tycks den ha diskuterats i pingströrelsens organ under 1920- och 30-talet. En möjlig förklaring kan vara att det nya hårmodet ännu inte vunnit insteg bland pingströrelsens egna medlemmar, varför det inte ansågs finnas någon anledning att skriva om det.

Mot slutet av 40-talet däremot, märks en förändring. Pingströrelsen har nu utvidgats med *Den Kristne*, en månatlig tidskrift som bland annat innehåller en frågespalt betitlad ”Hur står det skrivet”, till vilken medlemmarna skickade in frågor om hur bibelverser korrekt bör förstås och vilka regler som egentligen är gällande inom församlingen. Av frågorna framgår att det råder osäkerhet och till viss del oenighet mellan medlemmarna om vad som är passande eller ej, och en del av detta gäller kvinnans hår.

Det börjar 1947 med en kort fråga om hur man ska förstå 1 Kor. 11:5, varvid svaret lyder: ”Den österländska slöjan dolde kvinnan från huvud till fot och var ett uttryck för hennes trohet och kyskhet. I Korint fanns en hel del frigjorda kvinnor, som icke endast lade av slöjan utan även klippte sitt hår. För denna moderna ’frigjordhet’, som höll på att tränga in i den kristna församlingen, varnar Paulus.”³²⁷

Det är intressant att svaret börjar med en förklaring av vad man ansåg vara ”den österländska” slöjans utseende och funktion under den tid då bibelstycket skrevs. Trots att pingströrelsens förespråkade en bokstavstrogen läsning av Bibeln besvaras frågan alltså med en redovisning av hur traditionen var annorlunda i en annan tid på en annan plats, inte en uppmaning om hur de samtida kvinnliga medlemmarna borde klä sig. Ordet ”slöja” förknippas, liksom i Anna Maria Roos artikel 35 år tidigare, med österländsk sed och verkar inte vara något man vill ta efter. När det gäller håret däremot, används ord som ”modern” och ”frigjordhet”, vilket leder tankarna till den samtida samhällsutvecklingen där det nya hårmodet ansågs just modernt och var kopplat till kvinnans nya roll i samhället, *frigjord* från de begränsningar som gällt för 1800-talets kvinnor.

Även om svaret ytligt sett endast beskriver vad man ansåg stycket syfta till då det blev skrivet, kan man av formuleringen ana att det är tänkt att läsaren själv ska dra slutsatsen att klippt och blottat hår inte hör hemma i en kristen församling, en implicit varning mot att ta efter det rådande hårmodet som vid detta lag varit norm i cirka 15-20 år. Den diskreta varningen antyder att de kvinnliga medlemmarna i pingströrelsen nu börjat ta

³²⁵ *EH* nr 31, 1922.

³²⁶ Amanda Andersson, ”Avkläd dig dina påhängda smycken”, *EH* nr 50 1922.

³²⁷ ”Hur står det skrivet?” *Den Kristne*, 1947, s.26. Hädanefter förkortas *Den Kristne* till *DK*.

efter omvärlden, en antydning som bekräftas av fler insändare några år senare. Frågorna om hur Paulus ord ska tolkas gällde dock inte bara hårets längd utan även hattens vara eller icke vara, vilket framkommer av en annan insändare från samma år, 1947. Två anonyma kvinnor undrar om kvinnorna måste ha huvudbonad på när de ber eller vittnar även om det bara är små möten, varpå svaret lyder att Paulus uppmanar kristna kvinnor att ”i fråga om sitt yttre uppträda på ett värdigt sätt” och följa den sed som råder i församlingen, varefter besvararen förtydligar att man vid offentlig gudstjänst bör ha huvudbonad då det är den föreskrivna sedvänjan i pingstförsamlingarna, men att man inte har någon föreskrift för små enskilda möten.³²⁸ Besvararen tycks härmed lägga vikt vid den sextonde versen i Första Korintierbrevets elfte kapitel; ”[n]ågon kanske vill börja strida om detta, men vi har ingen annan ordning, och det har inte någon av Guds församlingar”.³²⁹ Det bekräftar att hatten kunde brukas som det jag kallar kyrkslöja, även om dess utseende och bruk i allmänhet inte är något man förknippar med ordet ”slöja”. Pingströrelsen strävade visserligen efter att återskapa den ursprungliga kristendomen, men det var inte någon anledning för dem att klä sig precis så som de kristna under antiken gjorde.

Det är i sammanhanget även värt att notera svaret på en insändare om ett annat bibelstycke som inte gäller hår eller hatt, utan hur kristna människor bör hälsa. Frågeställaren undrar varför man inte följer uppmaningen i 1 Petr. 5:14 att hälsa varandra med en kyss, ”då man annars söker att efterfölja Guds ord i fråga om långt hår, förtärande av blodsmat m. m. ?”³³⁰ I svaret förklaras återigen bibelordet med att seden var sådan ”i österlandet”, men då man i Sverige har andra sedvänjor ”får vi söka att visa vår kristliga broderskärlek på annat sätt”.³³¹ Även i denna fråga förespråkas alltså den i Sverige rådande sedvänjan framför de ”österländska” seder som antikens kristna levde efter och påbjöd då Nya testamentets skrevs. Att det även i samtiden var sed att hälsa med kindpussar i kristna, västerländska länder som Frankrike eller Holland tas inte upp.

Året därpå, 1948, finner man i tre olika nummer frågor om 1 Kor. 11. Den första undrar kort och gott vad som menas med 1 Kor. 11:4-7, varpå en förklaring följer om att en kvinna under antiken vanärade sin man om hon uppträdde vid offentlig gudstjänst utan slöja, medan en man däremot skulle vara barhuvad. Nästa frågeställare undrar om en kvinna kan uppträda och sjunga utan huvudbonad, vilket ges svaret att om föreståndaren anser att det kan väcka anstöt bör församlingsmedlemmen rätta sig efter denne, med hänvisning till 1 Kor. 11. Slutligen ställs en fråga om hur man ska tolka den kryptiska formuleringen om att kvinnan ska ha en makt över sitt huvud för änglarnas skull. På detta lyder svaret att det grekiska ordet för ängel även betyder sändebud, vilket likställs med församlingsföreståndare, och att ”makt” syftar på slöjan ”som helt dolde den österländska kvinnan” och att hon ska dölja sina behag genom att vara täckt från huvud till fot, varvid man hänvisar till 1 Tim. 2:9.³³²

Att uttydelse av just 1 Kor. 11 var av sådant intresse visar på att man sökte förankring i Bibeln gällande regler för de samtida kvinnornas hår och huvudbonader. Även om två av svaren till synes endast handlar om hur seden var i antikens Korint visar de tillsammans att bibelcitaten borde användas som rättesnöre för kvinnor att ha långt hår och huvudbonader vid församlingsmöten, i synnerhet om församlingsföreståndaren

³²⁸ DK, 1947 s. 315.

³²⁹ 1 Kor. 11:16, 1917 års översättning av Bibeln.

³³⁰ DK, 1947 s. 219.

³³¹ DK, 1947 s. 219.

³³² DK, 1948, s. 37.

förespråkar det. Att en sådan sak överhuvudtaget påpekades indikerar att kvinnorna inom pingströrelsen nu ibland klippte håret, eller funderade på att göra det, och inte alltid bar hatt vid sammankomster, vilket ger en första antydning om att bruket av det jag kallar kyrkslöja hade börjat luckras upp.

Det framkommer även att den bilden som målas upp av den antika kristna kvinnan förknippas med samtidens bild av den ”österländska” kvinnan, dold av slöja från huvud till fot. Liksom för kvinnosakskvinnan Anna Maria Roos i seklets början för alltså ordet slöja tankarna till Främre Orientens beslöjade kvinnor, och trots att svaren i *DK* menar att Paulus ord i 1 Kor. 11 handlar om att kvinnan ska bära slöja, väljer man att följa samtidens sed i det omgivande samhället framför att framstå som österländsk.

Under de år som närmast följer trappas frågorna om hatt och hår upp. 1949 undrar någon rent ut var i Bibeln det står att kvinnorna får vara kortklippta och permanentade, och om det är en synd eller ej. Svaret blir att det inte på något ställe i Bibeln står att kortklippt och permanentat hår är tillåtet, utan tvärtom att det är ett tecken på högmod och därmed synd, varpå ett stycke i Gamla testamentet och flera i Nya testamentet åberopas. Men trots den bestämda tolkningen är inte detta svar tillräckligt för att sätta punkt i diskussionen. I nummer 5 av *Den Kristne* 1950 skriver en äldstebroder att han tagit anstöt av att kvinnor har profeterat utan huvudbonad i enskilda möten, och undrar om 1 Kor. 11:5-6 endast gäller vid offentliga möten. Han får svaret att Paulus föreskrifter gäller ”vid varje sådant uppträdande inför församlade människor.”³³³ Det är intressant att svaret på hattfrågan nu blir mer restriktivt än tre år tidigare. Det kan bero på att olika personer besvarade frågorna, varvid den förste varit mer tolerant än den andre, men det kan också innebära att man vid detta lag känner ett starkare behov av att skärpa reglerna, vilket i så fall implicerar att fler och fler har börjat bryta mot dem. I följande nummer 6 finns en insändare om att ett par flickor i församlingen har klippt och lockat håret, men sedan talat med församlingssystemen och bett om förlåtelse. Skribenten undrar om detta räcker eller om de även borde be församlingen om ursäkt, samt vad Bibeln säger om klippt och lockat hår. Enligt svaret borde det räcka att flickorna har ångrat sig och talat med församlingssystemen, varefter man hänvisar till samma bibelställen angående håret som i det tidigare svaret året innan. I påföljande nummer 7 undrar en medlem varför inte alla pingstförsamlingar tillämpar påbuden som förespråkas i 1 Kor. 11:6 samt 1 Pet 3:3 – påbud mot kvinnlig utsmyckning – utan låter sådana medlemmar delta i verksamheten. På det svaras att alla givetvis borde tillämpa de åberopade orden, men om så inte är fallet måste man söka svaret hos respektive församling.

Frågorna och svaren visar att då varje församling hade ett visst självstyre, fanns det somliga platser där man inte längre höll så hårt på Paulus ord om kvinnans hår och slöjan. Av insändarna framkommer både att kvinnliga medlemmar av Pingströrelsen har börjat ta efter det rådande hårmodet, samt att man inte var så noga med hatten vid mindre möten. Att detta accepterades i somliga församlingar men inte i andra visar på ett grundläggande drag i pingstkyrkans organisering; då varje församling var självstyrande saknades en samlande, övergripande auktoritet, och därmed gemensamma regler. Den högste auktoriteten var Gud, vars påbud fanns att läsa i den Heliga Skrift, men som frågorna visar rådde osäkerhet bland församlingsmedlemmarna hur dessa ord bäst skulle efterlevas, då somligt som påbud om att bära slöja kunde ersättas med att bära hatt och påbud att hälsa varandra med kyss kunde ersättas med den sed som var rådande i det land man befann sig.

³³³ ”Hur står det skrivet”, *DK*, nr 5 1950.

I nummer nio från samma år, 1950, undrar en kvinnlig medlem om man ger ”hårfrågan” större betydelse i Sverige än i Amerika. ”Är inte det som är orätt i Sverige också orätt i Amerika? Vad är orsaken till att denna fråga bedömes så olika?”³³⁴ På detta ges ett ovanligt långt svar, som upptar tre spalter eller en och en halv A5-sida. Av svaret framgår att man ska rätta sig efter Bibeln och inte ta efter seden i andra länders pingstförsamlingar. ”Kanske denna sak i Amerika avancerat så långt att ingen förmår bemästra den? Om varken Ordet eller av Gud insatt mänsklig auktoritet respekteras, befinner man sig på det planet. En sådan frihet vore inget för oss att importera.”³³⁵ Besvararen framhåller att Guds församling är en utvald skara som särskiljer sig från den syndiga omvärlden, och just därför alltid blivit hatad och förföljd. ”Hennes [det vill säga Guds församling] blotta närvaro har varit en dom över världens lösaktighet och avarter. Skulle nu hennes synnerliga angelägenhet bli att söka smälta samman så helt med världens miljö och ’ansikte’ att hon blir svår att identifiera, vart har det då burit hän?”³³⁶ Vidare skriver besvararen att världen inte ska influera församlingen, utan tvärtom, det är medlemmarnas kallelse att vara ljus i världens mörker och saltet som motverkar förruttnelsen, liknelser hämtade från Matt. 5:13-14, vilket också refereras till.

Det är intressant att församlingen omtalas som ”hon”. Visserligen är det traditionell retorik att likna den kristna församlingen vid en brud och Jesus Kristus som den himmelske brudgummen, men i det studerade fallet var det rent konkret faktiskt just kvinnor som visuellt särskiljde sig från omvärlden genom den vid detta lag gammalmodiga hårknuten. Med Turners analysmodell kan den inre kroppens andliga renhet sägas manifesteras genom den yttre kroppens representation både för män och för kvinnor, men att män enligt 1 Kor. 11 skulle ha håret kortklippt särskiljde dem inte på något uppseendeväckande sätt från det omgivande, sekulariserade samhället vid den här tiden. Det kan eventuellt ha funnits andra tecken för män, men något sådant tas inte upp; diskussionen gäller just kvinnors yttre representation i världen via sin frisyr. Vid närmare granskning framstår det därför inte enbart som ett traditionellt retoriskt grepp att hela den Guds församling författaren förespråkar omtalas som ”hon”, för rent konkret blev det de kvinnliga medlemmarnas ansvar att inte visuellt smälta in i den sekulariserade omvärlden. Det är därför passande att hela samfundet liknas vid en kvinna vars ansikte måste kunna särskiljas; kvinnokroppen blir det medium som symboliskt representerar kollektivet, och det faller därmed på de enskilda kvinnornas lott att genom sitt yttre representera inte endast sin egen inre renhet, men hela pingströrelsens. Genom sitt leverne tjänade både män och kvinnor som exempel, men det var främst kvinnorna som genom hårknuten rent kroppsligt särskiljde sig visuellt från det omgivande samhället för att verka som saltet mot förruttnelsen. På så sätt kom kvinnan och hennes hår att stå för det församlingens ansikte vilket inte skulle ”smälta samman med världens miljö” utan lätt kunna identifieras. Diskussionen om den moderna frisyrer handlade egentligen om något annat än vad det på ytan kan tyckas vara. Det gällde inte enbart enskilda individers frisyr, utan kollektivets representation av samfundet. Kvinnornas yttre kroppar blev mediet som representerade församlingens inre kropp.

Frågespaltens svar fortsätter:

Ska resultatet bli gott, få vi **fortsätta** att vara trogna Herren och Ordet i allt. – Kristna föräldrar borde skona sina flickors hår från saxen, när de äro små, så sluppe de svåra

³³⁴ DK, nr 9 1950, s. 280.

³³⁵ DK, nr 9 1950, s. 280.

³³⁶ DK, nr 9 1950, s. 280f.

komplex för den saken, när de komma upp i tonåren. [...] De unga brukar emellertid inte vara de som vålla det största bekymret i församlingen. [...] Det är värre med dem som kanske i flera år stått i församlingen och genom sina exempel övat inflytande genom ett världsligt hårmode, men som ej velat veta av eller tagit emot någon rättelse. Vilket ansvar inför Gud!³³⁷

Här framkommer definitivt att ett flertal kvinnor sedan flera år har antagit det korta hårmodet. Vidare har dessa kvinnor blivit tillrättavisade, men istället för att be om ursäkt och rätta in sig i ledet, som de unga flickor som nämndes tre nummer tidigare, har de enligt författaren ”byggt upp ett försvarssystem”.³³⁸ Vari detta försvarssystem består framkommer inte, den andra sidans argument får inte komma till tals i tidsskriften. ”Anonyma insändare – ibland t. o. m. ganska ettriga – en och annan även ofrälst och de flesta redan fångade i den sak de förorda, äro föga lämpade att ge direktiv åt Guds församling.”³³⁹ Enligt besvararen är det ”herdarna i Guds församling” som ska undervisa om vad som är korrekt och inkorrekt. Med andra ord är det församlingsföreståndare eller äldstebröder som har auktoritet att uttyda Bibeln, och kvinnorna bör inte säga emot eller lyssna på människor som inte är pingstmedlemmar. Det hela visar dock att det *fanns* en annan sida som försökte göra sig hörd, och efter vad det verkar en verbal debatt, varav endast små spår idag kan följas i skrift.

Två möjliga argument från försvararna av kort hår kan ändå anas: För det första genom själva frågan om det som är orätt i Sverige inte också är orätt i Amerika och varför hårfrågan bedöms olika. Då längden på kvinnornas hår uppenbarligen var viktig i den svenska pingströrelsen, anger frågan att det var mindre strikt i Amerika, vilket skulle kunna ha varit en del av de korthåriga kvinnornas ”försvarssystem”; de kunde hänvisa till andra pingstförsamlingar utomlands där det inte ansågs syndigt att ha kort hår. För det andra nämner brevbesvararen något intressant när han klandrar kvinnorna för att de försvarar sitt handlande, nämligen att man inte bör bygga upp försvarssystem ”ens med stöd av enstaka företeelser, som synas kunna ge visst stöd åt den frihet man vill ha genomförd”.³⁴⁰ Förebråelsen följs av en bibelhänvisning om att kvinnorna ska låta sig undervisas i stillhet, det vill säga inte argumentera emot.³⁴¹ Inpasset indikerar att de korthåriga kvinnorna själva brukade bibelcitat för att rättfärdiga sina frisyreer, i synnerhet som en efterföljande parentes avslöjar att någon eller några har velat göra gällande att det hänvisade bibelcitatet menar att kvinnan ska anlitas som smakråd, vilket frågespaltens besvarare avfärdar som en felaktig tolkning.

Efter det utförliga svaret står det inte mer om hår eller hattar i *Den Kristnes* frågespalt. Det är möjligt att medlemmar ännu skrev insändare om ämnet, men att redaktionen valde att inte publicera dem. Debatten tycks dock ha fortsatt utanför detta forum, för tre år senare, 1953, har *Den Kristne* en hel artikel betitlad ”Kvinnans hår”, skriven av Herbert Gustavson, som ofta hade artiklar med i *Evangelii Härold*.

³³⁷ DK, nr 9 1950, s. 281.

³³⁸ DK, nr 9 1950, s. 281.

³³⁹ DK, nr 9 1950, s. 281.

³⁴⁰ DK, nr 9 1950, s. 281.

³⁴¹ DK, nr 9 1950, s. 281.

Gustavsons tolkning av 1 Kor. 11: Synd och skam

Artikeln inleds med konstaterandet att det har talats och skrivits mycket de senaste åren om hur kvinnorna borde förhålla sig till Bibelns föreskrifter om håret. ”Somliga avfärda hela spørsmålet med ett nonchalant: ’Det där är bara struntsaker.’ Den så gör bör emellertid allvarligt besinna frågans ställning i Guds ord. Ingen kan bestrida, att den heliga Skrift verkligen innehåller uttalanden beträffande detta ämne. (---) Vem vill påstå, att den helige Guden sysslar med struntsaker?”³⁴² Författaren skriver vidare om hur allvarligt det är att förringa det som står skrivet, och understryker att han inte bara åsyftar församlingsmedlemmar utan även föreståndare, pingströrelsens motsvarighet till präster.

Väl ha Guds tjänare en viss myndighet genom den gudomliga kallelse de undfått, men den myndigheten når dock aldrig ut över Guds ord. Den som undervärderar eller misskrediterar av Herren givna förordningar förverkar så småningom sin gudagivna rätt att vara Ordets uttolkare.³⁴³

Uttalandet är mycket intressant, då det utförliga svaret i *DK* tre år tidigare hade slagit fast att *endast* församlingsföreståndare och äldstebröder hade auktoritet att tolka Bibeln angående hårfrågan. Av artikeln framkommer att en del församlingsföreståndare finner längden på kvinnans hår oviktig, varvid en varning utfärdas av Gustavson; de kan komma att mista sin rätt att tolka Bibeln om de inte intar en striktare hållning. Tidigare har varningar bara riktat sig till kvinnor, nu klandras alltså även de män som tillåter kort hår, även om dessa män är auktoriteter inom församlingen.

För att styrka sin egen auktoritet i frågan hänvisar Gustavson till 1 Kor. 11 i syfte att vederlägga vad som förefaller ha varit ett argument från oppositionen:

Försöket att undkomma den genom aposteln givna föreskriften angående kvinnans hår med påståendet, att det är fråga om en lokal- eller tidsbetonad förordning, är av själva ordalydelsen dömt att misslyckas. Man bör lägga märke till att aposteln i 1 Kor. 11 hänvisar till ett sakförhållande, som hör oskiljaktigt samman med själva skapelsen och den gudomliga vishet, som däri uppenbarar sig.³⁴⁴

Gustavson åsyftar här förmodligen den hierarki Paulus skriver om, där kvinnan står under mannen då hon är en avglans av honom, skapad för honom av hans revben, och därför ska hölja sitt huvud till tecken på sin ställning, medan mannen är skapad som en avglans av Gud och ska vara barhuvad. Därefter citerar Gustavson stycket om att det är vanhedrande för en man att ha långt hår men ett tecken på ära för en kvinna, och sedan påpekar han att det även står skrivet att ”*det är en skam* för en kvinna att låta skära av sitt hår.”³⁴⁵ Hans kursivering understryker hans poäng; bibelstycket visar tydligt att kvinnan inte bör klippa håret kort. Gustavson argumenterar att då skapelsens lagar är lika gällande för människorna idag som för de korintier Paulus brev ursprungligen riktade sig till, borde det stå klart att en kristens tro ”ta sig uttryck i ödmjuk undergivenhet för

³⁴² Gustavson, Herbert, "Kvinnans hår", *DK* 1953, nr 11, s.342.

³⁴³ *DK* 1953, s. 342.

³⁴⁴ *DK* 1953, s. 342.

³⁴⁵ *DK* 1953, s. 343. Kursivering original.

Guds ordning.”³⁴⁶ Att inte göra så är enligt Gustavson klart tecken på avfall från den rätta tron.

Här är det intressant att jämföra Gustavsons ståndpunkt med svaren i *Den Kristne* sex år tidigare, 1947, då frågorna om hår och hatt först började dyka upp i tidskriften. Som analysen ovan visat förespråkades hatt som huvudbonad framför den ”österländska” slöjan som antikens korintier uppmanades att bära, med motiveringen att man bör följa den sed som var rådande i den församling man tillhör. Samma motivering gavs även för att inte följa den ”antika österländska” seden att hälsa på varandra med en kyss, som förespråkas i 1 Petr. 5:14. Med ledning av sådan argumentering vore det logiskt att samma skäl skulle gälla även för att kunna klippa håret; samtida seder går före bokstavlig tolkning av Bibeln. Kvinnans huvudbonad i det samtida Sverige är inte en österländsk slöja utan en hatt, alltså bär pingstvännen hatt; man hälsar inte på varandra med en kyss i samtidens Sverige, alltså behöver inte heller pingstvännen göra det; kvinnor klipper håret i samtidens Sverige – följaktligen bör även kvinnliga pingstmedlemmar kunna göra det. Gustavsons argument om att de samtida pingstvännerna står under samma skapelses lagar som gällde för de kristna i antikens Korint och att man därför inte bör låta kvinnan klippa håret, skulle i förlängningen kunna innebära att kvinnorna borde bära just en bokstavlig slöja istället för hatt och att man skulle hälsa varandra med kyss. Detta är dock inte något Gustavson går in på, han håller sig till frågan om kort kvinnofrisyr.

Vidare påpekar han att det skrivs om hår även på ett annat ställe i Nya testamentet, vilket framhålls som ännu ett bevis på att frågan om håret inte är en bagatell. Han åberopar 1 Petr. 3:3 och anmärker att håruppsättningar inte ska vara gjord för att väcka uppmärksamhet, liksom att kvinnan inte bör bära smycken ”som drar uppmärksamheten från det för en helig kvinna utmärkande draget, den saktmodiga och stilla andens oförgängliga väsende.”³⁴⁷ Denna anmärkning påminner om de ovan nämnda kvinnliga insändarna i *Evangelii Hårold* från 1922, i synnerhet den första som menade att hennes son lockats i fördärvet av kvinnor med gnistrande smycken om ”sina nakna armar och halsar”.³⁴⁸ Den minner även om den föreställningsvärd som framkom hos 1800-talets landsortsbefolkning genom frågelistorna, att man ska akta sig för högfärd och inte dra uppmärksamhet till sig genom sitt yttre, vilket tyder på att Gustavsons åsikter är baserade på vad som i hans samtid var traditionella värderingar framför moderna. Här kan man dock tänka sig att pingstvännen bör ha funnit sig i ett dilemma; för att smälta in i mängden i samhället och inte dra uppmärksamhet till sig bör man anpassa sig efter det rådande modet, det vill säga klippa sitt hår, men genom att göra detta bryter pingstmedlemmen mot just det påbud av Paulus som artikelförfattaren menar att man måste följa. Något sådant dilemma behandlas dock inte av Gustavson, åtminstone inte direkt. Däremot tar han upp ett annat stycke ur Nya testamentet, Romarbrevets fjortonde kapitel, där en tvistefråga under Paulus tid behandlas, nämligen om det var rätt eller orätt att äta kött. Gustavson menar att Paulus är fullständigt klar i sitt svar; man kan mycket väl äta kött utan att synda, men om man är tveksam över huruvida det är rätt eller fel och ändå äter, *då* syndar man. Gustavson citerar Rom 14:23, att allt som inte sker i tro är synd. På den grunden återgår han till att kritisera sin samtid och konstaterar att många kvinnliga medlemmar har klippt sitt hår, trots att Bibeln är tydlig om vad som är rätt och orätt på den punkten.

³⁴⁶ DK 1953, s. 343.

³⁴⁷ DK 1953, s. 343.

³⁴⁸ ”En moders protest mot den moderna, oblyga kvinnodräkten”, *EH* nr 31, 21 september 1922.

När kvinnorna själva, deras män eller kanske t. o. m. deras församlingsföreståndare försvara detta deras bibelstridiga handlingsätt, sker detta med besvärande försök att undkomma dom. Det är fullt klart, att varken handlingen skett eller försvaret kan ske i tro. Man *vill* klippa sitt hår, och detta till följd av rådande mode. Några ha avvikit från Ordets väg härutinnan, och så få allt fler ”frimodighet” att ge efter för frestelsen till denna världslikställighet. När man sedan får försvar av en del predikanter, känner man sig i viss mån ”tröstad”. Men saken är och förblir ömtålig, och man ser helst att frågan icke vidröres. Allt försvar är och förblir irriterat, ty vad som skett har skett icke av tro utan av trots, och *det är synd*. Helt annorlunda ställer det sig, om det hela grundar sig på bristande kunskap om vad Guds ord lär. Men inom pingstförsamlingarna behöver ingen vara i okunnighet om saken, om man blott *vill* ha kunskap däri.³⁴⁹

Ovan citerade stycke bekräftar vad som framkom i frågespaltens svar tre år tidigare, att det inte rör sig om några enstaka kvinnor här och var som klippt håret utan ett växande antal, och att de söker försvara sitt handlande. Men det visar även intressant nog att kvinnorna inte stod ensamma i försvaret av det korta håret, utan kunde få stöd av ”sina män” och rentav församlingsföreståndare. Det innebär att det fanns församlingsföreståndare som inte bara undlät att kritisera det nya hårmodet, vilket framgick tidigare av artikeln, men dessutom tog det i försvar. Debatten om håret verkar alltså ha rört sig från protest på gräsrotsnivå – enstaka medlemmar som klipper håret och försvarar sitt agerande – till delade meningar församlingsledare emellan. Det innebär att det 1953 fanns församlingar inom pingströrelsen i Sverige där det kortklippta håret inte bara tolererades eller översågs med utan var helt och fullt accepterat och försvarades av ledningen, samtidigt som det fanns andra församlingar där det ansågs syndigt och helt oacceptabelt. Det visar också att de delade meningarna om kvinnans hår inte var en stridsfråga mellan män och kvinnor så mycket som mellan traditionella värderingar och det moderna samhällets värderingar, vilka kom att symboliseras genom den traditionella respektive den moderna kvinnofrisyren. Om kvinnornas yttre kroppar kan sägas representera pingströrelsens inre kropp, blir hårfrågan en strid om vilka värderingar som borde gälla inom rörelsen.

Denna meningsskiljaktighet gav upphov till ytterligare ett problem, som Gustavson tar upp i artikeln, nämligen de fall då kortklippta kvinnor flyttar från en församling till en annan. Gustavsson skriver: ”De ha ofta varm rekommendation från kända och aktade föreståndare. Hur skall man då handla med dem? Kan man sätta sig till doms över föreståndare som stå långt högre i rang än man själv gör?” Hans svar på dessa frågor är att, liksom han påpekat artikeln igenom, hålla det som står skrivet i Bibeln för den högsta auktoriteten, oavsett vad andra människor har sagt. Vad gäller de nyinflyttade kvinnorna bör man först ta reda på om de felat på grund av okunskap eller i trots, och beroende på vad svaret är sedan antingen undervisa dem eller försöka få dem att ändra sig. Gustavson nämner därefter föräldrarnas ansvar för att uppfostra sina barn enligt Bibelns föreskrifter, och om de istället stödjer barnen att ha kortklippt hår är det församlingens ansvar att tillrättavisa föräldrarna.

Vad Gustavson här gör är att hänvisa till det Turner benämner *consciense collective*, att gruppen ska tillrättavisa de individer som bryter mot ordningsreglerna, och han utgår naturligt nog från att de regler som ska följas är de traditionella, konservativa som han själv förespråkar artikeln igenom. Problemet är att pingstmedlemmarna, trots deras

³⁴⁹ DK 1953, nr 11, s. 343.

strävan att identifiera sig gentemot den sekulära omvärlden, även tar del i ett större socialt sammanhang. Det rör sig inte om en isolerad, homogen grupp, utan flera olika församlingar i olika delar av landet, en del på landsbygden, andra i städerna. Genom att särskilja sig från omgivningen bröt man mot det omgivande samhällets *conscience collective*. Det fanns därmed mer än ett *conscience collective* att ta hänsyn till; dels omvärldens, dels de konservativa pingstförsamlingarna, och ur materialet kan utläsas att en del församlingars *conscience collective* förändrats så att det närmade sig omvärldens vad gäller frågan om kvinnors hår.

Slutligen nämner Gustavson ett fenomen som tydligt visar att medlemmar försökt passa in både i pingströrelsen och i det omgivande samhället: "Den 'medelklass' i frågan, som låter klippa en del av håret, så att de vid behov kunna ordna med någon slags rulle men vid 'lämpliga tillfällen' kunna ha håret hängande, kommer givetvis under samma dom som dessa, vilket öppet visa sin skam. Skrymteri är ju ingen merit i Guds rike!"³⁵⁰

Att det fanns kvinnor som klippte sig men försökte dölja det för de andra medlemmarna i pingströrelsen tyder på att önskan att passa in var en större drivkraft än religiositeten i sig. Man gick emot församlingens regler och Bibelns ord för att passa in i samhället, men samtidigt försökte man ändå efterlikna den knut av långt hår som pingströrelsen traditionellt föreskrev, och på så sätt passa in även där. Kvinnorna hamnade mellan två stolar då de försökte följa reglerna i två olika *conscience collective* för att undvika stigmatisering från någondera grupp.

Överhuvudtaget tycks frågan om håret, slöjan och tolkningen av Bibeln ha blivit en fråga om identitet för pingströrelsen. Man identifierade sig å ena sidan *mot* det omgivande samhällets "syndiga" leverne och förespråkade konservativa ideal gentemot modernitet, samtidigt som man definierade sin tro gentemot Svenska kyrkans toleranter teologi. Detta symboliserades visuellt genom kvinnornas avståndstagande från den moderna, kortklippta frisyren till förmån för den traditionella hårknuten. Kvinnornas yttre kroppar förmedlade inte bara deras egna inre kroppar utan hela den församling de tillhörde. Samtidigt identifierade pingstmedlemmarna sig *med* den moderna västerländska samhället, i det att de tog avstånd från de påbud i Bibeln som uppfattades som antika och österländska. Synen på slöjan var just att det var ett antikt, österländskt plagg som inte hörde hemma i den samtida, västerländska kristendomen utan kunde ersättas med den moderna hatten. I och med att man då öppnade för tolkning och kompromiss i fråga om slöjan, gjorde man det indirekt även ifråga om håret.

Som Gustavson framställer det fanns det tre olika läger inom pingströrelsen; de som ville anpassa sig till det omgivande samhället och förespråkade kort hår för kvinnor, de som ansåg att Bibelns bokstavliga ord skulle vara rättesnöre oavsett vad omgivningen ansåg och att pingstkvinnan med sin hårknut var församlingens ansikte utåt, "jordens salt" som skulle tjäna som föredöme, samt slutligen de som försökte passa in både bland traditionalisterna och det omgivande samhället genom att ha håret kortklippt men ibland ändå ordna en hårknut. De olika lägren visar hur *conscience collective* långsamt förändrades inom samfundet från de traditionella värderingar 1800-talets allmoges haft till det moderna samhällets syn på håret. Debatten uppstod på grund av diskrepansen mellan olika församlingar då de kollektiva värderingarna ifrågasattes och gradvis ändrades. Frågan om kvinnans frisyr var mer än en strid mellan tradition och modernitet: det var även en fråga om hela pingströrelsens identitet. Tvisten handlade inte

³⁵⁰ DK 1953, nr 11, s. 344.

om enskilda individers rätt till en viss frisyrt utan om hur samfundet borde förhålla sig till den ”syndiga” omvärlden, där kvinnan kom att symbolisera församlingen och hennes frisyrt och huvudbonad respektive församlings attityd till omvärlden.

Pingströrelsen var inte det enda kristna samfund under denna tid som kämpade med frågan om identitet som kristen i det sekulariserade moderna samhället. Inom den romersk-katolska kyrkan pågick det en liknande diskussion under större delen av 1900-talet där nunnedoket, det jag har valt att kalla jungfruslöja, spelade en stor roll. En jämförelse med hur diskussionen löpte i denna gren av kristendomen, så olik den protestantiska pingströrelsen, kan därför vara av intresse.

Utvecklingen inom katolska kyrkan – en jämförelse

I sitt verk *Le voile des femmes* från 1999 redogör Rosine Lambin för den diskussion som pågick om nunnornas slöja under 1900-talet. Enligt Lambin hade nunnornas klädedräkt under 1800-talet utvecklats alltmer komplicerade huvudbonader inom olika ordnar, medan munkarnas klädedräkt förenklats. I början av 1900-talet kunde attityden från det omgivande samhället mot somliga ordnar vara så obehaglig att en del systrar kände sig tvingade att för sin egen säkerhets skull lägga av de yttre tecknen på sin ordenstillhörighet då de interagerade med det omgivande samhället.³⁵¹ För att de nunnor som av nödvärn tvingats ta av sig slöja och ordensdräkt inte skulle behöva leva med skammen att ha brutit sina heliga löften, började katolska kyrkan söka teologiska argument som visade att de ännu behöll sin status, trots tillfällig avläggelse av ordensplagg. Lösningen blev att slå fast att ingen speciell klädedräkt behövde föreskrivas i de fall där klerkerna likt apostlarna i Bibeln arbetade i den sekulära omvärlden. Med hänvisning till liknelser om att vara jordens salt och att fungera som jästen i brödet kunde nunnorna, så länge de ännu höll sina löften om kyskhet, fattigdom och lydnad, behålla sin status som helgade jungfrur trots att de inte bar sin ordensdräkt. Detta slogs fast skriftligt inom den katolska kyrkan under 1948 och 1949.³⁵²

Märkligt nog användes alltså samma bibelord, det om att vara jordens salt, av både den romersk-katolska kyrkan respektive pingströrelsen i liknande frågor vid ungefär samma tidpunkt, men med totalt motsatt syfte och argumentation. Pingströrelsens kvinnor skulle vara jordens salt genom att behålla det långa håret i en värld av kortklippta, de skulle visuellt särskilja sig från den sekulariserade omvärlden och genom sin uppenbarelse vittna om Guds ord och utöva gott inflytande genom eget exempel. Den katolska kyrkan däremot fann i bibelordet en förevändning för nunnorna att avlägga sin särskiljande dräkt och visuellt smälta in i den sekulära miljön de vistades, för att på så sätt ödmjukt närma sig de människor de verkade bland. De skulle även liksom pingstkvinnorna föregå som gott exempel genom sitt leverne, i nunnornas fall genom att hålla sina heliga ordenslöften.

Men lösningen kom att skapa fler frågor. Om man kunde vara nunna utan yttre tecken på det, vad tjänade då ordensdräkterna och deras komplicerade huvudbonader överhuvudtaget till egentligen? Flera nunnor upplevde även att doket kunde vara en hjälp i missionsarbetet; att särskiljas visuellt från omvärlden kunde innebära en viss pondus.

³⁵¹ För följande resonemang i sin helhet, se Rosine Lambin, *Le voile des femmes. Un inventaire historique, social et psychologique*, Peter Lang, Paris, 1999, s. 136.

³⁵² Lambin, 1999, s. 137.

Men just denna pondus kom, enligt Lambin, nu att ifrågasättas. Nunnorna hade tidigare kunnat arbeta som lärare för just det att de var nunnor; pedagogisk utbildning var inget krav. Då de genom klädedräkten jämfördes med andra kvinnor försvann den pondus slöjan gett, och i jämförelse med sekulariserade, utbildade lärare blev bristen på kompetens uppenbar.

Faktum är: det är inte slöjan som ger en professionell kompetens men utbildningen, inget plagg garanterar någon kunskap. Detta konstaterande, även om det kan verka uppenbart, är något fullständigt nytt då det ger vid handen att den religiösa framtoningen som, tidigare, innehade en omedelbar viktig social makt har förlorat denna kapacitet, det tyder på att Kyrkans insignier har förlorat sitt inflytande i en sekulariserad värld som nu själv utbildar kompetenta lärare och vårdpersonal och som undflyr den [katolska kyrkans makt] genom sin egen kunskap.³⁵³

Till saken hörde även att just slöjan var ett heligt plagg för den romersk-katolska nunnan; den förärades i en speciell ceremoni som bekräftade hennes status som *helig jungfru* och var därför enligt många inte något som kunde tas av hur som helst. Exempelvis framförde orden La Sainte Congrégation en skrivelse 1954 där de framhöll just detta. De förordade dessutom att nunnorna borde dölja sig helt under en svart slöja (något Pius X, påve 1903-1914, hade föreskrivit men som fallit i glömska), för att i enlighet med ödmjukhetsidealet inte attrahera mäns blickar eller smickra den kvinnliga fåfängan. ”Den [nunnans klädsel] måste alltså utstråla blygsamhet; den måste gömma snarare än framhäva formen eller linjen hos den mänskliga kroppen.”³⁵⁴ Lambin ställer frågan hur ändamålsenligt det kan ha varit att under 1954 i ett västerländskt land bära en heltäckande svart slöja i syfte att undvika uppmärksamhet på gatan, men visar även fler exempel på hur röster inom den romersk-katolska kyrkan framhöll slöjan som ett nödvändigt värn mot kvinnligt koketteri.

Generellt sett utmejslades nu två läger; de som ansåg att det var dags för ytterligare reformer inom den romersk-katolska kyrkan, respektive de som höll på en återgång till äldre, traditionella värderingar. Lambin menar att frågan om huruvida de helgade kvinnorna skulle bära slöja eller ej symboliskt sett innebar att den romersk-katolska kyrkan började omvärdera sin inställning till människans kropp, medvetande och personlighet; fokus försköts från att vara helig till att vara mänsklig.³⁵⁵ Progressiva biskopar och kardinaler lobbade för att Kyrkan skulle anpassa sig mer till modernare tider, och i kärnan av denna debatt stod frågan om huruvida nunnan borde vara visuellt assimilerad med de sekulära människorna, eller särskilja sig från dessa. Exempelvis kan nämnas att kardinal Renard 1960 liknade den religiösa ordensdräkten vid en bur i vilken kyrkan stängde in sina heliga kvinnor.³⁵⁶ Hans åsikter inspirerade kardinal Suene till en bok, utgiven 1962, där han förespråkar befrielse från slöjan med argument som att

³⁵³ Min översättning. Original: Le fait est là: ce n'est pas le voile qui donne une compétence professionnelle mais la formation, aucun vêtement n'est le garant d'un savoir. Cette constatation, bien qu'elle puisse paraître évidente, est d'une extrême nouveauté car elle admet que l'apparence religieuse qui, auparavant, dispensait immédiatement un pouvoir social important a perdu cette capacité, elle reconnaît que les insignes de l'Eglise ont perdu leur puissance dans un monde laïc qui forme à présent lui-même des enseignants et des soignants compétents et qui lui échappe par sa connaissance propre. Lambin, 1999, s.138.

³⁵⁴ Min översättning. Original: « Il doit donc respirer la modestie ; il doit cacher plutôt qu'accuser la forme ou les lignes du corps humain. » Lambin, 1999, s. 140.

³⁵⁵ Lambin, 1999, s.143. Se även Laurene M. Lafontaine, "Out of the cloister. Unveiling to Better Serve the Gospel", Heath (red.), s. 84.

³⁵⁶ Lambin, 1999, s. 146.

nunnan måste anpassa sig till moderniteten och spränga sina hinder.³⁵⁷ Samtidigt fanns det klerker som förespråkade den heliga slöjan och ordensdräkten i sin helhet. Det kom också att finnas en mellangrupp, som menade att även om man borde minska gapet till omvärlden så måste man likväl dra en skiljelinje mellan en helig kvinna och en sekulär.

Vid det Andra Vatikanconciliet sökte man att finna en väg framåt för den katolska kyrkan som alla kunde enas om, för att hindra den splittring inom Kyrkan som hotade uppstå. Vad gäller klädedräkten för såväl nunnor som munkar blev resultatet att man i *Perfectae caritatis* 1965 antog bestämmelser som fäste vikten vid att respektera vad varje ordensgrundare föreskrivit men samtidigt anpassa sig till omvärlden. Formuleringen var löst hållen för att alla olika viljor skulle kunna enas om den, men den kom i praktiken ändå att innebära en splittring, då det lämnades öppet för varje orden att tolka den som de ville. Resultatet blev därför mycket varierat.

Många ordnar, som Dominikanerna eller Ursulinerna, återgick till en enklare huvudbonad än den som utvecklats under 1800-talet. I de fall man interagerade med samhället, som då man arbetade i skolor, kunde såväl slöja som ordensdräkt avläggas för ”civil klädsel”, med endast ringen och ett enkelt kors som symbol för kallelsen. Den fulla ordensdräkten kom i de fallen att främst användas om söndagarna och i klosterlivet. Därmed uppstod frågan vad poängen med slöjan var, om det endast var en liturgisk dräkt och inte något man brukade i det aktiva livet?

Ett exempel på en orden som gick ett steg längre är les Soeurs de Notre-Dame de Sion, som började med att anta en enklare ordensdräkt och slöja 1964 för att vid 1970 ha anpassat sig helt efter omvärldens klädedräkt och endast ha kvar ringen och korset.

Andra valde att behålla slöjan men anpassade den övriga klädedräkten efter det omgivande samhället. Moder Teresa i Calcutta är ett sådant exempel. För att visa solidaritet med de indiska kvinnor hon verkade bland valde hon att liksom de bära sari, men hon behöll en enkel slöja som uttryck för sin religion.

Åter andra valde att behålla den traditionella ordensdräkten med slöjan vid alla tillfällen. Lambin urskiljer tre huvudgrupper: de som inte ville ändra dräkten eller genomförde minimala ändringar, de som föredrog en modernare klädsel med en kortare slöja och de som helt föredrog civilklädsel. Det för tanken till de tre grupper Gustavson beskrev inom pingströrelsen: de som förespråkade långt hår i knut, de som valde en mellanväg med klippt hår i vardagen men hårknut vid passande tillfälle och de som helt valde att ha kort, modern frisyra. I båda fallen verkar debatten om slöjan respektive håret ha handlat om tradition visavi modernitet samt att identifiera sig med eller mot den sekulära omvärlden.

En intressant skillnad mot debatten i pingströrelsen är dock att Paulus ord om hår och slöja inte tycks ha återopats inom den romersk-katolska kyrkan. De främsta argumenten för att behålla slöjan var enligt Lambin plaggets helighet, traditionen, att stävja kvinnans medfödda fallenhet för koketteri och det praktiska i att visuellt särskiljas från den sekulära omvärlden. Lambin konstaterar att man inom Kyrkan valde att bryta mot Paulus ord i det att man började raka nunnorna då de avlade sina klosterlöften. Hon spekulerar emellertid inte i anledningen till detta, och kommenterar heller inte att man under 1900-talets diskussion inte tog upp Första Korintierbrevet som huvudargument för att behålla slöjan.

³⁵⁷ Lambin 1999, s. 146.

Jag ser en möjlig anledning till att Paulus ord inte verkar ha åberopats i högre grad i just det att katolska kyrkan redan i flera hundra år hade brutit mot dem genom att raka kvinnans huvud när hon blev helgad jungfru. Som påpekades i kapitel tre var det symboliska värdet av att raka kvinnornas huvuden då de avsåde sig ett köttsligt liv med man och barn stort; de gav upp sin främsta prydnad, det lockande håret som stod för såväl sexualitet som jungfrudom. I och med att håret offrades, uppgav man även sin identitet som sexuell varelse, man blev en asexuell helig jungfru som aldrig skulle locka en man i synd, utan för resten av sitt liv bevara sin renhet. Paulus skrev att kvinnan fått sitt hår som slöja; den helgade jungfrun fick slöjan – och den status som följde med – istället för sitt hår, sin sexualitet och det liv hon kunde ha haft som hustru och mor.

Lambin framhåller dock att slöjan symboliserade ett patriarkalt förtryck. Den gifta kvinnan var under sin mans auktoritet, den helgade jungfrun under de manliga klerkernas. Som framkommit tidigare i denna avhandling anser emellertid jag att det också fanns en emanciperande sida i att bli en helgad jungfru. Det erbjöd ett alternativ till att vara någons fru eller någons mor, en möjlighet till att utveckla andra sidor av sin personlighet än de traditionellt kvinnliga som maka och moder.

För att återgå till de båda debatterna så är en annan tydlig skillnad mellan dem att man inom pingströrelsen förknippade slöjan med österländska, antika seder, medan den romersk-katolska kyrkan – som var västerländsk – hade en lång tradition av beslöjade jungfrur och därmed inte hade någon anledning att se nunnornas dok som ett österländskt bruk.

Resultatet av diskussionerna, epilog

Då effekterna av Andra Vatikankonciliet började märkas menar Lambin att Kyrkan ansåg att den vida formuleringen gav allt för stort utrymme för fri tolkning; man kunde inte kontrollera de många olika stilarna som florerade. ”Rom kände sig förbigånget och började bromsa rörelserna på nytt genom en försiktighet och markerad reserverad hållning visavi nymodigheter.”³⁵⁸ Det fanns också flera ordnar som kände sig svikna av Kyrkans beslut eftersom de ansåg slöjan vara det viktigaste religiösa tecknet för nunnorna.³⁵⁹ 1971 påpekade påven Paulus VI att de fria tolkningarna ibland gick för långt, för att helt och hållet avlägga ordensdräkt krävdes särskild dispens. 1972 utfärdades en skrivelse som enligt titeln vände sig till både munkar och nunnor angående klädedräkt, men som i själva texten enbart vänder sig till kvinnorna, för att i slutsummeringen påpeka att det som gäller för nunnorna även gäller för munkarna.³⁶⁰ Lambin skriver att den senare Johannes Paulus II försökte bringa ordning i den ”micro-révolution” som följt i det Andra Vatikankonciliet kölvatten.

Johannes Paulus II har fördelen att vara tydlig : de aktiva nunnorna måste utmärkas i klädedräkt från de sekulariserade kvinnorna. Nunnorna måste vara möjliga att igenkännas vid ett första ögonkast och bli ett omedelbart vittne för sin totala hängivelse åt Gud, för att visa att man, trots sekulariseringen, ännu kan svara på en

³⁵⁸ Min översättning. Original: "Rome se sent dépassée et se met à freiner les mouvements de nouveau par une prudence et une réserve marquée vis-à-vis des innovations." Lambin, 1999, s. 15

³⁵⁹ Laurene M. Lafontaine i Heath (red.), 2008, s.85.

³⁶⁰ Lambin, 1999, s.156.

sådan kallelse. Deras framtoning är ett vapen i den romersk-katolska kyrkans tjänst i dess strid för att bevara sin identitet.³⁶¹

1983 fastställs i den nya *Code de Droit Canonique* att nunnor genom sin person är officiella trosvittnen och därför ska bära religiös klädedräkt som utmärker dem som heliga personer. Därmed var det slut på 20 års experimenterande av klädedräkten skriver Lambin, flera av dem som tagit av sig slöjan började på nytt bära den.³⁶² Under 70-talet hade också många nya ordnar uppkommit där slöjan var en självklar del av klädseln. Lambin menar att försöken till modernisering inte varit tillräckligt övertygande för att dra troende till Kyrkan, varvid man bytte taktik och istället satsade på symboler som stod för traditionell andlighet. De nyare ordnarna framhöll slöjans estetiska värde, dess skönhet och okomplicerade asketism.³⁶³ Samtidigt, framhåller Lambin, hade medias inställning till det romersk-katolska nunnedoket ändrats. I och med att det distinkta plagget hade försvunnit från allmänhetens syn ansågs det i katolska länder att de hade förlorat en del av sitt kulturarv, varför det uppstod en önskan att återfinna förlorade traditioner. Nunnedoket var inte längre något man retade sig på eller gjorde narr av.

Tilläggs bör att den amerikanska religionshistorikern Laurene M. Lafontaine i sin artikel "Out of the cloister" från 2008 uppger att det på senare år är de mest konservativa ordnarna som har ökat mest, samt har den yngsta medelåldern.³⁶⁴

För pingströrelsens del blev resultatet ett annat. Trots de konservativa röster som förde talan i *Den Kristne* kom det kortklippta håret för kvinnor att segra, och även hatten kom att bli ovanlig då omvärldens mode ändrades. Debatten om kvinnans hår kan emellertid inte följas längre, då Gustavsons artikel 1953 tycks ha varit det sista skriftliga inlägget. Tidsskriften *Den Kristne* hade under 50-talet mer sällan frågespalten "Hur står det skrivet" och förändrades slutligen till att vara en redogörelse för söndagsskolans verksamhet. Forumet för pingstkyrkans medlemmar blev *Evangelii Härold*, som även såldes till icke-medlemmar. Till format och utseende från 60-talet och framåt liknade *Evangelii Härold* en månadstidning i stil med *Allers*, men innehållet var om andliga ting och den kom ut varannan vecka. Många av artiklarna behandlade den nya sexualsynen i landet och hur unga pingstmedlemmar – som förväntades vänta med sexuella aktiviteter fram till giftermålet – borde förhålla sig gentemot sina generationskamrater. Den unga generation det gällde kom ofta själv till tals, men de förespråkade då aldrig en liberal sexualsyn utan dryftade enbart hur man "som frälst" förhöll sig till de "ofrälsta". I dessa artiklar diskuteras inte kvinnans hår alls. Att kvinnans hår inte längre var en discussionsfråga framgår även av inledningen till en insändare angående moral i allmänhet i *Evangelii Härold* från 1969:

För några år sedan ansågs kortklippta, permanentade kvinnor i den kristna

³⁶¹ Min översättning. Original: Jean-Paul II a le mérite d'être clair: les religieuses actives doivent se distinguer vestimentairement des laïques. Les religieuses doivent être reconnues au premier coup d'oeil et devenir un témoignage immédiat de leur consécration totale à Dieu, afin de montrer que, malgré la sécularisation, on peut encore répondre à une telle vocation. Leur apparence est une arme au service de l'Eglise romaine en lutte pour conserver son identité. Lambin, 1999, s. 160.

³⁶² Lambin, 1999, s. 163f.

³⁶³ Lambin, 1999, s. 164.

³⁶⁴ Laurene M. Lafontaine i Heath (red.), 2008, s. 85.

församlingen som en styggelse. Nu hör man sällan något om den saken, och det står barhuvade, mycket kortklippta välpermanentade flickor både på sångestraden och annorstädes i liknande sammanhang, utan att pastorn eller någon tycks kunna göra något åt det (om de nu ens tänker på det längre).³⁶⁵

Citatet visar även att de unga kvinnorna nu var barhuvade. Om detta står ingen större diskussion att finna, trots att det nya klädmodet var på tapeten. Att hattbruket trappades ned och försvann finns främst dokumenterat i bilder.³⁶⁶ Den diskussion som vid 60- och 70-talet fördes om hår och kläder inom pingströrelsen rörde unga kvinnors kjolar vilka ansågs för korta, och unga mäns hår, som ansågs för långt.³⁶⁷ Ibland hänvisades det till 1 Kor. 11 där Paulus i förbigående nämner mäns hår, men det är just männens långa hår som anses stötande, inte att kvinnorna har kort hår eller att de är barhuvade.

En möjlig förklaring kan vara den andra vågens feminism och framförallt den sexuella revolutionen. Ur den konservativa pingströrelsens syn var den fria sexualiteten i samhället ett hot mot de kristna värderingarna. Som framkommit tidigare symboliserar kvinnans hår traditionellt hennes sexualitet, men under 60-talet talades det om sexualitet rent ut. I och med hippie-rörelsen kom långt, fritt hängande hår även att representera en fri sexualsyn vilket knappast var att rekommendera inom pingströrelsen. I *Evangelii Hårold* framstod nu inte det blottade håret utan de blottade låren som symbol för omvärldens uppmuntran till syndfullt beteende, varför det kortkorta kjolmodet blev den stora tvistefrågan för kvinnornas del snarare än hatt och hår.³⁶⁸ Därmed accepterades indirekt det blottade och korta håret, vilket fick konsekvensen att kyrkslöjan – så som jag har definierat den – försvann i tysthet även inom pingströrelsen.

Att resultatet i pingströrelsen blev så annorlunda mot resultatet i den romersk-katolska kyrkan har flera möjliga förklaringar. En är just det att debatten i grunden handlade om identitet gentemot det sekulära samhället och att förespråkarna för nunnedok respektive långt hår och hatt använde traditionen som argument för sin sak. Detta var ett tungt vägande argument inom den romersk-katolska kyrkan, som hade över tusen år av tradition, teologi och exegetik att se tillbaka på. Dessutom representerade den romersk-katolska kyrkans traditioner ett kulturarv, både för troende och för icke-troende i de katolska länderna, och då detta kulturarv hotade att försvinna såg man en anledning att slå vakt om det. Pingstkyrkan däremot hade ännu inte existerat i ens ett halvt sekel, och de traditionella värderingar som förespråkades var de som florerat bland Sveriges landsortsbefolkning under 1800-talet. Men pingstkyrkan fanns i såväl storstäder som mindre orter och landsbygd, och folk flyttade ibland mellan samfunden. Dessutom hade traditionerna bland samtidens landsortsbefolkning förändrats i takt med samhällsutvecklingen i övrigt, och pingstkyrkans traditionalister hade därför inte lika mycket att luta sig mot som traditionalisterna i den romersk-katolska kyrkan. Till det kom att det omgivande samhället, även andra kristna, ansåg pingstkyrkan som något underligt med sitt tungomålstalande och sin hänryckande extas. Att visuellt särskilja sig

³⁶⁵ Gudrun Nilsson, "Min syn på saken", *EH* nr 19, 1969, s. 20.

³⁶⁶ Exempelvis *EH* nr 8 1970 s. 10, nr 32 1971 s. 8f och nr 9 1973 s. 30. I synnerhet det sista exemplet visar tydligt att kvinnorna ber inomhus med bart huvud.

³⁶⁷ Se exempelvis "Min syn på saken. Ett opassande mode", *EH* nr 12, 1969, s. 18, "Lapplandsveckan", *EH* nr 32/73 s. 8ff, samt insändaren "Har vi blivit ytliga?", *EH* nr 40 1973 s. 28.

³⁶⁸ "Min syn på saken. Ett opassande mode", *Evangelii Hårold* nr 12, 1969, s. 18.

från omvärlden för att representera församlingen eller kyrkan var alltså mindre belönande för en kvinnlig pingstmedlem än för en katolsk nunna, vars dok kunde väcka respekt.

Till saken hör även de olika organisationsformerna. Katolska kyrkan har en tydlig organisering och hierarki, det finns en förkroppsligad högsta instans att föra en fråga till, nämligen påven, vars ord respekteras. Någon sådan instans finns inte inom pingstkyrkan, den högsta auktoriteten är Guds Ord, det vill säga Bibeln, men det är ord som kan förstås på flera sätt. Traditionalisterna öppnade dessutom för tolkning då de inte förespråkade just en slöja, som bibelordet ansågs åsyfta, utan föredrog en hatt med hänvisning till att man ska följa den tradition som råder i det samhälle man befinner sig i. Ett sådant argument skulle i förlängningen även kunna användas för att klippa håret. I och med att pingströrelsen var organiserad så att varje samfund var självstyrande, möjliggjordes mångfalden i seder samfund emellan, och till skillnad från den katolska kyrkans påve fanns det ingen högsta instans att vända sig till för att ena samfunden om en allmänt gällande regel.

Sammanfattning och slutanalys

Avhandlingens resultat visar att slöjan liksom det hår den döljer på olika sätt symboliserat identitet, inte bara på individnivå. Pingströrelsen identifierade sig *mot* omgivande kristna samfund genom (vad man ansåg vara) ett närmande till den ursprungliga kyrkan i antiken, baserad på en mer bokstavstrogen tolkning av Nya testamentet än vad Svenska kyrkan föreskrev. Samtidigt identifierade Pingströrelsen sig *med* det moderna västerlandet på bekostnad av de seder i Nya testamentet som bedömdes utmärkande för antiken och österländska vanor. Den slöja som Paulus menades ha uppmanat till ansågs österländsk och antik, en modern västerländsk hatt fick fungera som substitut. Denna öppning för tolkning av Bibelns ord ledde dock till att den moderna, kortare frisyren för kvinnor gentemot den traditionella hårknuten kom att förespråkas mer och mer, både av kvinnor som önskade identifiera sig med omgivningen och av män som stödde dem, däribland församlingsledare. Mot denna modernisering stod konventionella traditionalister som gång på gång framhöll Paulus ord om att det är en skam för kvinnan att klippa håret, men de förespråkade likväl inte den ”österländska” slöja Paulus ansågs ha menat. Hatten fortfor att vara en godtagbar huvudbonad.

Även om pingströrelsen identifierade sig *med* den moderna västvärlden så identifierade de sig alltså samtidigt *mot* den, i de fall de ansåg ”världens” seder gå mot Guds ord. Både män och kvinnor skulle följa Guds ord, men Paulus påbud för män att ha kort hår särskiljde inte männen visuellt från det omgivande samhället under 1940- och 50-talet.

Då kvinnornas långa hår, uppsatt i prydlig knut, *visuellt* särskiljde den kvinnliga pingstmedlemmen från samhället i övrigt innebar det att kvinnan kom att representera hela den församling hon tillhörde. Med Turners resonemang om inre och yttre kropp kan det hela uttryckas som att kvinnans *yttre* kropp, närmare bestämt hennes hår, kom att representera inte bara *hennes* egen *inre* kropp utan hela församlingens inre kropp. Kvinnorna uppmanades att genom sin uppenbarelse och sitt liv verka mot omvärldens syndfullhet som saltet mot förruttelse i kött, en liknelse hämtad från Bibeln.

Samma liknelse användes även inom katolska kyrkan i en snarlik debatt om nunnedokets funktion som rådde nästan samtidigt, och som har undersökts av den franska forskaren Rosine Lambin.

Lambin framhåller att frågan i grunden handlade om att identifiera sig med de människor man verkade bland genom att efterlikna dem i klädsel och alltså inte särskilja sig, eller att visuellt framhålla sin särställning som helgad jungfru, varvid slöjan var ett av de främsta tecknen på denna ställning. Bland de systrar som arbetade aktivt bland olika befolkningar fanns en önskan att närma sig dem och alltså lägga av den religiösa klädseln, inklusive slöjan. Denna syn stöddes av diverse biskopar och kardinaler. Liknelsen om saltet som skulle hindra förruttnelse användes här som argument för att visuellt sammansmälta med omvärlden, det vill säga rakt motsatt hur den använts inom pingströrelsen i Sverige. Samtidigt framhöll traditionalister att slöjan var ett heligt plagg, förärad kvinnan då hon blir helgad jungfru och inte något man bör bortrationalisera hursomhelst. För att ena Kyrkan antogs vid Andra Vatikankonciliet en bestämmelse som var så pass vid i sin formulering att den lämnade utrymme för båda sidor att tolka den efter behag. Inom somliga samfund blev därefter korset den främsta symbol som markerade nunnans kall och därmed särskiljde henne från den övriga befolkningen. Inom andra behöll man slöjan i nämnda syfte men förenklade den gentemot hur den varit under 1800-talet. Men 1972 underströk påven Paulus VI att somliga liberala tolkningar av andra vatikankonciliet bestämmelser angående klädsel drogs för långt. Den senare påven Johannes Paulus II tog parti för traditionen och framhöll att de helgade kvinnorna var en symbol för den katolska kyrkan: Det borde vara visuellt enkelt att särskilja en nunna bland lekmän, då hon tjänar som levande exempel på att det ännu i dagens sekulariserade samhälle finns de som följer kallelse från Gud. Enligt Lambin blev nunnorna ett sätt för den romersk-katolska kyrkan att bevara sin identitet, och i detta spelade slöjan en stor roll. Moder Theresa är ett bra exempel; hon klädde sig i sari likt de indiska kvinnor hon arbetade bland, men hon bar nunnedoket som ett tecken på att hon var romersk-katolsk helgad kvinna.

Även inom den romersk-katolska kyrkans debatt handlade frågan om slöjan alltså om identitet; att identifiera sig med eller mot människorna i den sekulariserade omvärlden, att smälta in i omgivningen eller att visuellt symbolisera Kyrkan.

En likhet kan även skönjas i min slutsats att kvinnorna inom den svenska pingströrelsen var de som visuellt representerade rörelsen och Lambins slutsats att nunnorna var ett sätt för den katolska kyrkan att bevara sin identitet. Vad gäller den romersk-katolska kyrkan är dock även munkar klädda i särskilda ordensdräkter och därmed visuellt annorlunda från det omgivande samhället. Likväl finns det paralleller i tankesätten att både nunnorna och pingstkvinnorna skulle visuellt bära upp de religiösa samfundens identitet i en sekulär värld. Som Lambin framhållit visade sig doket ge en viss pondus. Det blev därför en fungerande kompromiss att bevara ett enkelt nunnedok för att markera sin identitet som katolsk helgad jungfru, och samtidigt genom klädedräkten i övrigt visa samhörighet med de människor man verkade bland. Med Turners begrepp visade nunnedoket på den inre kroppens renhet och religionstillhörighet samtidigt som de övriga kläderna visade individens goda vilja att vara del av det omgivande samhället. Nunnedoket kom i sådana fall att spela samma roll för nunnan och den katolska kyrkan som de kvinnliga pingstmedlemmarnas långa hår i knut spelade för pingströrelsen; det tecken som markerade religionstillhörighet och den inre kroppens renhet.

Dessa likheter mellan synen på nunnedoket inom katolska kyrkan och synen på håret inom pingströrelsen pekar på en förskjutning av symbolik. För pingströrelsen var det inte hatten som markerade religiös fromhet utan håret. Kyrkslöjans symboliska betydelse hade bland pingstvännerna vid mitten av 1900-talet förskjutits från huvudbonaden till själva håret.

Inom pingströrelsen blev det med tiden likväl vanligt att kvinnorna klippte håret och även att de bad utan huvudbonad vid stora församlingsmöten. En förklaring till detta kan vara att pingströrelsen består av fristående församlingar utan något central ledning, och en del församlingsledare tillät hårklippning redan under 40- och 50-talet. Efter vad det verkar spred sig bruket.

En annan förklaring kan vara att hårets betydelse som symbol för kvinnlig sexualitet kom att minska då man under 1960-talet diskuterade sexualitet direkt. Dessutom blev det populärt med minikjolar vilka kom traditionalister att förfäras. Blottade lår bör ha varit mer uppseendeväckande än blottat hår, klippt som oklippt. Den sexuella revolutionen och det korta kjolmodet kan alltså vara bidragande faktorer till att kvinnors korta hår inte längre diskuterades.

Det bör även påpekas att det samtidigt åter blev modernt med långt hår, denna gång både för unga män och kvinnor, och traditionalister inom pingströrelsen började nu citera 1 Kor. 11 med avseende på de unga männens långa hår istället för kvinnornas korta. I ljuset av slutsatsen ovan, att kyrkslöjans symbolik förflyttats från huvudbonaden till håret, skulle männens långa hår kunna liknas vid att de börjat klä sig i kvinnohatt eller schallet. Det var, liksom kvinnornas pojaktiga frisyr under 1920-talet, ett överskridande av könsgränserna som orsakade ett känslomotstånd.

SAMMANFATTANDE SLUTDISKUSSION

Hittills har denna avhandling varit tematiskt uppdelad. Det är nu dags att sammanställa resultatet av de olika kapitlen och kronologiskt sammanfatta avhandlingen.

Sammanfattning

Avhandlingens grund vilar på ett stycke av aposteln Paulus, 1 Kor. 11:3-16, där han uppmanar kvinnor att av religiösa skäl avhålla sig från att klippa håret samt att de ska ha något på huvudet då de ber eller profeterar, till tecken på sin hierarkiska ställning under mannen.³⁶⁹ Genom att undersöka hur dessa ord har tolkats i teori och praktik i Sverige under 1800 och 1900-talet har avhandlingen sökt bringa klarhet över vilka föreställningar kring slöjan som florerat i en svensk kristen kontext under denna tid. Jag har valt att indela slöjan i tre kategorier; hustruslöja, jungfruslöja och kyrkslöja.

Kapitel tre undersöker seder och idéströmningar hos 1800-talets svenska allmoge. Under tidigt 1800-tal var Sverige i huvudsak ett agrarsamhälle där större delen av befolkningen levde på landsbygden. Det var ännu ett "äresamhälle" i vilket en individs heder och ära var av stor betydelse för dennes position i samhället. Kvinnans ära var ofta knuten till hennes sexualitet och detta kunde bland annat visas genom hennes hår. Enligt sociologen Bryan S. Turners teori representerar en individs fysiska kropp individens inre kropp, vilket väl kan appliceras på 1800-talets svenska allmoge. En kvinnas frisyra kunde representera hur väl hennes inre kropp lyckades behärska de frestelser den stred mot, såsom fåfänga eller sexualdriften. Ett lössläppt hår kunde symbolisera jungfrulighet, men även lössläppt sexualitet. Ett uppsatt hår symboliserade ofta en tyglad sexualitet, i synnerhet under senare delen av 1800-talet, men frisyren kunde också ses som ett uttryck för högfärd och fåfänga. Kapitel tre visar att dessa tankegångar på flera sätt var knutna till religionen.

Under århundradets början var så kallat lönskaläge, att få barn utom äktenskapet, straffbart för både män och kvinnor, men 1810 mildrades lagen för kvinnan så att hon inte blev straffad förrän tredje gången hon fick ett utomäktenskapligt barn. I delar av Sverige kunde hon dock bestraffas av kyrkan genom skambeläggning via håret och huvudbonaden, ett synligt tecken på hennes inre kropps orenhet som ytterligare försvårade hennes redan utsatta position i bygden. Hur det gick till kunde emellertid variera från en socken till en annan.

Denna sorts bestraffning avtog med tiden och uppges i en socken ha varit helt försvunnen senast vid år 1860. 1864 avkriminaliserades dessutom lönskaläge helt för kvinnan, men inte för mannen. Både genom lagarna och genom uppgifterna från frågelistan märks alltså förändringar i vad Turner kallar *conscience collective*, konsensus om vad som är och inte är accepterat i ett samhälle, samt hur brott skall bestraffas. Den första lagändringen 1810 hindrade inte kyrkan och bybefolkningen från att så sent som 1855 stigmatisera och frysa ut en ogift moder, men när den andra lagändringen kom 1864 hade stigmatiseringen via klädedräkten redan försvunnit. Det skedde även många andra förändringar vid denna tid då landet gick från ståndsriksdag till kammarriksdag och industrialiseringen växte fram mer och mer.

Under hela 1800-talet bar allmogekvinnorna huvudbonader. Hur dessa såg ut

³⁶⁹ Se bilaga ett.

varierade geografiskt och över tid, men det finns belägg från olika delar av landet att bruket förknippades med religionen. I takt med ökad industrialisering förändrades klädedräkten. Från att tidigare ha varit till stor del handgjord blev det vanligare med fabrikstillverkade plagg. Huvudbonaden byttes från bygdedräktens hättor och klutar till schaletter. Den tidigare dräkts detaljer och färger kunde visa bygdetillhörighet och social status, men det nya klädd bruket var mer homogent över hela landet. Kvinnornas huvudbonader hade tidigare kunnat markera om de var gifta eller inte. Något sådant visade emellertid inte schaletterna. Därmed upphörde den sista resten av bruk av hustrulöja bland Sveriges befolkning.

Det var dock fortfarande sed för kvinnor att inte klippa håret samt att dölja det med en huvudbonad, som Paulus föreskriver i 1 Kor. 11. Det var under 1800-talets senare del vanligt att utöka hårvolymen med lösflåtor och valkar, och kringvandrande handelsmän sökte köpa hår eller byta det mot huvuddukar. Kvinnorna var emellertid tveksamma till att låta klippa håret då det ännu representerade deras heder och ära, samt betraktades som deras främsta prydnad. Att alltför stolt visa denna prydnad var dock tecken på högmod och därmed en synd. Det tycks alltså inte ha skett några större förändringar i hårets symboliska betydelse trots de förändringar som skedde i klädedräkt och samhälle.

Mot slutet av 1800-talet började bondebefolkningens unga kvinnor att klä sig i vackra hattar vilket tidigare varit förbehållet kvinnor från högre samhällsklass. Hatten var därför en symbol för högre stånd. När då unga bonddöttrar och pigor skrudade sig i dem ansågs de vara högfärdiga. Trots den gängse bestraffningen – klander och förlöjligande – spred sig bruket alltmer tills de kritiska rösterna befann sig i underläge och det istället blev schaletten som förlöjligades. Denna förändring tycks ha haft den biverkan att det även blev mer tillåtet för en kvinna att visa sitt hår, som ju åtminstone inte var ett tecken på högre stånd. Ökningen i hattbruk berodde på många faktorer, inte minst den industriella utvecklingen som hade gjort hatten billigare, men även på större mobilitet och urbanisering. Kvinnor som kom tillbaka från Amerika och unga kvinnor som tjänat piga i städerna var de första som klädde sig i hatt. Schaletten kom med tiden att uppfattas som lantlig och gammalmodig. Likväl fortsatte schaletten att brukas jämte hatten, men främst av äldre kvinnor eller inom strängt religiösa kretsar. Exempelvis var det enligt etnologen Katarina Lewis först på 1930-talet som kvinnorna inom schartauanismen övergick från svart silkesschalett till modern hatt.

Avhandlingens fjärde och femte kapitel behandlar 1900-talet. Det fanns alltså under 1900-talets förra hälft en långvarig och ännu levande tradition i Sverige för kvinnor att på religiös grund dölja håret. Likväl skrev teologie professor Edvard Rodhe (sedermera biskop) 1923 i ett betänkande om kvinnors rätt till statliga tjänster att Paulus påbud i 1 Kor. 11 inte efterlevdes. Sveriges kvinnor hade nyligen fått rösträtt och kämpade vidare för rätten att beträda statliga ämbeten, vilket skulle innebära prästtjänst då Svenska kyrkan var en statskyrka. Rodhe skrev i det statliga utskottets betänkande om ett känslomotstånd hos delar av Svenska kyrkans medlemmar vid tanken på kvinnliga präster, bland annat på grunden att det gick emot den Heliga Skrift. Rodhe påpekade emellertid att det fanns flera skriftställen i Nya testamentet som inte följdes och tog upp orden i 1 Kor. 11:10 som exempel. Hans poäng var att även om Paulus skrivit i 1 Kor. 14 att kvinnan ska tala i församlingen så borde inte det utgöra något principiellt hinder för kvinnor att bli präster i Svenska kyrkan, eftersom det bevisligen fanns andra påbud av Paulus som inte efterlevdes.

Det är dock märkligt att Rodhe skulle framhålla just orden om att kvinnan ska ha

en makt över sitt huvud som exempel på att Paulus ord *inte* efterlevdes, när resultaten i kapitel tre visar på det motsatta. En möjlig förklaring till detta kan emellertid fås vid jämförelse med kvinnosakskvinnan fil.dr Lydia Wahlströms tolkning av Paulus ord 1907. Det framkommer tydligt att Wahlström ansåg Paulus mena att kvinnorna skulle bära slöja samt att Wahlström ansåg en slöja vara något som täckte ansiktet. Denna syn på vad som utgjorde en slöja delades även av Wahlströms vän, debattören och författaren Anna Maria Roos, som i en artikel om rösträtt 1913 skrev om österländska kvinnor vars ansikte doldes. Exemplet med de beslöjade kvinnorna i Orienten tjänade till att visa på hur något som ansågs passande i ett land – att vara obeslöjad – kunde vara opassande i ett annat. Bara för att något ansågs okvinnligt av såväl män som flera kvinnor måste det inte vara den universella sanningen. Artikelns poäng var att rösträtt inte skulle ses som något okvinnligt även om det fanns motståndare bland både män och kvinnor.

I ljuset av redogörelsen för bondebefolkningens klädedräkt blir det tydligt att Anna Maria Roos inte ansåg vare sig schaletten eller hatten vara en slöja. Det är för dagens läsare lätt begripligt att hatten inte uppfattades som en slöja, men något mer anmärkningsvärt att inte heller schaletten gjorde det. Om en kvinna idag döljer sitt hår med en schallett antas det ofta att hon är muslim och bär slöja.³⁷⁰ Varför sågs då schaletten som dolt håret inte som en slöja under 1900-talets förra hälft? Slutsatsen blir att dagens syn på vad som utgör en slöja skiljer sig från vad som ansågs vara en slöja i början av 1900-talet. För Lydia Wahlström och Anna Maria Roos var en slöja något som täckte ansiktet, något som bars av deras samtids orientaliska kvinnor och av antikens tidiga kristna. Deras egen samtids bruk av schalletter bland svenska kvinnor dolt inte ansiktet och uppfattades därför inte som en slöja. Sannolikt delade även professor Rodhe denna syn att Paulus i 1 Kor. 11 åsyftade en slöja som täckte ansiktet. En sådan tolkning förklarar diskrepansen mellan mitt resultat om bondebefolkningens seder och Rodhes ord 1923.

En alternativ möjlighet kunde vara att Rodhe sällan såg landsortsbefolkning och därför inte kände till att kvinnorna där bar schallett, men det får bedömas som mindre troligt.

Vidare får hypotesen om synen på slöjan ytterligare stöd av den fortsatta undersökningen i kapitel fyra. 1944 gav professor Hugo Odeberg ut en tolkning av 1 Kor. 11 där det framhölls att Bibeln bör läsas som Guds sanna ord samt att den huvudbonad Paulus uppmanade till *inte* var en slöja. Odebergs tolkning kan ses som ett svar på Rodhes tidigare påstående att inte alla påbud skulle ha följts i praktiken. Det ger även stöd åt att en slöja ansågs vara något som täckte ansiktet. Avbildningar av bedjande tidiga kristna där en kvinna har håret dolt men ansiktet fritt hade tolkats av Wahlström som att kvinnorna bar en slöja de tillfälligt vek tillbaka från ansiktet. Odeberg däremot framhöll samma motiv som bevis för att de kristna kvinnorna i antiken inte bar slöja. Att någon bar slöja tycks alltså även för honom ha inneburit att personen dolt ansiktet. 1 Kor. 11:3-16 uppmanar kvinnor att bära huvudbonad, inte att dölja ansiktet med en slöja, menade Odeberg. Genom att påpeka att Paulus *inte* förordade en slöja öppnade Odeberg för möjligheten att de kvinnor som bar hatt och schallett i kyrkan följde apostelns ord. Därmed skulle Rodhes ord 1923 om att 1 Kor. 11:10 inte efterlevdes ha motbevisats. På så sätt kunde Odeberg motsätta sig kvinnliga präster inom Svenska kyrkan med hänvisning till Bibeln och Paulus ord i 1 Kor. 14 att kvinnan ska tala i församlingen. Syftet med Odebergs argumentering var alltså inte att påbjuda huvudbonad för kvinnor men att på biblisk basis utsluta

³⁷⁰ Detta har varit utgångspunkten för min definition av vad som utgör en slöja. Under avhandlingens slutskede har det i debatten om den muslimska slöjan börjat talas om "huvudduk" då schalletten endast döljer håret. Så var dock inte fallet när avhandlingen påbörjades.

kvinnor från prästämbetet. Debatten rörde inte bara synen på kvinnors rätt utan kanske än mer huruvida Bibeln skulle ses som Guds tidlösa ord eller som skrifter vilka påverkats av författarens samtids seder och bruk.

Det var inte bara landets universitetsutbildade teologer som ansåg att Paulus ord i 1 Kor. 11 syftade till en heltäckande slöja. Mot slutet av 1940-talet började pingströrelsen i sitt organ *Den Kristne* behandla hur medlemmarna skulle förstå budet, vilket undersöks i denna avhandlings femte kapitel. Det framkommer flera gånger att Paulus ansågs beskriva antikens seder och syftar till en heltäckande, svart ”österländsk” slöja. Det framkommer också att de kvinnliga medlemmarna i pingströrelsen förväntades bära en hatt vid möten med hänvisning till landets seder. Att följa den rådande seden i Sverige snarare än att ta upp ett klädbruk som ansågs österländskt och antikt motiverades med att Paulus anförande om huvudbonad avslutas med hänvisning till rådande seder, 1 Kor. 11:16. Informationen visar att även om de fromma kvinnornas huvudbonader inte ansågs vara någon slöja, så var likväl även hatten del av den tradition jag valt att benämna bruk av kyrkslöja.

Kapitel fem behandlar även synen på håret under 1900-talet, då det blev allt vanligare för kvinnor med kort frisyra. Det började bland unga kvinnor i städerna under 1920-talet och spred sig sedan relativt snabbt. Utvecklingen liknar förändringen under 1890-talet då unga kvinnor började bära hatt istället för schallet, i båda fallen möttes det nya bruket till en början av motstånd men så småningom kom det att bli norm.

Mot slutet av 1940-talet var det vanligt för kvinnor att ha klippt, lockat hår. Inom pingströrelsen ansågs det dock som synd eftersom Paulus uttryckligen skriver i 1 Kor. 11 att det är en skam för kvinnan att ha kort hår. Det var först mot slutet av 40- och början av 50-talet som de kvinnliga pingstmedlemmarna tycks ha tagit efter omvärldens korta frisyra, vilket möttes av motstånd inom rörelsen. Kvinnorna uppmanades att fortsätta särskilja sig visuellt från det övriga samhället på det att de skulle verka som salt mot förruttelse, en liknelse hämtad från Bibeln. Kvinnans hår var då inte bara ett medium för att visa hennes inre renhet, utan kom att representera hela församlingen. Det blev ytterligare ett sätt för pingströrelsen att identifiera sig gentemot omvärlden.

Med tiden tystnade dock de kritiska rösterna. Enligt en insändare i pingströrelsens tidskrift *Evangelii Härold* från 1969 var det vid det laget inte längre någon som tog illa upp över kort kvinnohår. En anledning till detta kan ha varit inflytandet av den andra vågens feminism och den sexuella revolutionen samt det rådande modet med minikjol. Det skrevs flera artiklar i *Evangelii Härold* om samhällets depraverade sexualsyn. Unga pingstmedlemmar uppmanades vänta med sexdebuten tills de var gifta. Insändare förfasade sig över de unga kvinnornas blottade lår och uppmanade de unga kvinnorna att klä sig mer modest. Blottade lår framstod som mer upprörande än blottat eller kortklippt hår. Dessutom blev långt hår under 60-talet populärt bland både unga män och kvinnor.

I och med hippie-rörelsen kom långt, fritt hängande hår även att förknippas med fri sexualitet, vilket betraktades som syndigt enligt pingströrelsen. Det finns därmed flera möjliga förklaringar till att den korta kvinnofrisyren slutligen accepterades.

Inom Svenska kyrkan däremot verkar den korta frisyren ha accepterats långt tidigare. Odeberg tar överhuvudtaget inte upp frågan i sitt verk om Korintierbrevet 1944. Det nämns dock i förbigående 1950. Frågan om kvinnors rätt till prästtjänstgöring togs upp på nytt 1946, då det året innan kommit en lag som gav kvinnor rätt att tillträda alla statliga ämbeten *utom* prästämbetet. En ny statlig utredning tillsattes vars betänkande kom 1950. Majoritetens åsikt var där att det inte förelåg några hinder på religiös grund för kvinnliga

präster i Svenska kyrkan. Det bibelteologiska avsnittet skrevs av lektor Erik Sjöberg, som tre år senare i en särskild bok även försvarade de resonemang och åsikter som framkom i betänkandet. 1950 nämnde han kort den rådande kvinnofrisyren som exempel på att den Heliga Skrift inte efterlevdes i varje detalj, vilket han heller inte ansåg att den borde göras. Han påpekade även att Paulus förordat att kvinnan ska ha "huvudet betäckt" då hon talar i kyrkan, och att det knappast finns någon som ansåg att det påbudet måste följas, inte ens bland dem som motsatte sig kvinnliga präster på biblisk grund.

Sjöbergs ord skulle kunna tolkas som så att kvinnorna vid 1900-talets mitt var barhuvade i Svenska kyrkan, att de inte täckte huvudet med en hatt, men det finns utrymme för andra tolkningar. Sjöbergs formulering, att ha "huvudet betäckt", och tidigare belägg om att Paulus ansågs syfta till en slöja som täckte ansiktet, indikerar att även Sjöberg menade Paulus syfta till en sådan slöja. En hatt skulle då inte uppfylla kravet på betäckt huvud.

Enligt den samtida diskussionen inom pingströrelsen, som ansågs mer bokstavstroende än Svenska kyrkan i allmänhet, var det just en hatt som föreskrevs för att uppfylla Paulus påbud. Om Sjöberg tolkade Paulus ord som något annat än en slöja som täcker ansiktet, det vill säga om han med "betäckt huvud" syftade till att ha någonting alls på huvudet, då vore det lätt för kvinnoprästmotståndarna att argumentera mot hans påstående att 1 Kor. 11 inte ansågs nödvändigt att följa. Hatten kunde ju tjäna som något på huvudet. Men om Sjöberg, i likhet med Wahlström, Roos, Rodhe, och de som skrev i pingströrelsens organ, menade att Paulus skrivit om en österländsk antik sed att täcka ansiktet så hade Sjöberg helt rätt i att ingen ansåg det nödvändigt att ta upp en sådan sed i Svenska kyrkan. Inte ens de bokstavstroga pingstvännerna ansåg det nödvändigt att återinföra en sådan sed.

Att det är så Sjöberg bör förstås styrks vidare av argumenten från motståndarna till kvinnliga präster. I utskottets betänkande 1950 finns en reservation mot majoritetens beslut där det framkommer att författaren, Olof Hartman, förknippade ordet "slöja" med något som täckte ansiktet. I ett inlägg 1958 framhåller docent Gertner att såväl orden i 1 Kor. 11 om att kvinnan ska "ha en makt på sitt huvud" som orden att hon ska ha långt hår uttryckligen handlar om sedvänja och därför inte är ett Guds bud, det vill säga samma argument som framfördes inom pingströrelsen redan under slutet av 40-talet.

1960 prästvigdes de första kvinnorna i Sverige, och det är svårt att finna ytterligare argumentering om hur 1 Kor. 11 skulle tolkas. Det kom så småningom att bli omodernt att bära hatt, och från Svenska kyrkans håll finns inga märkbara protester över barhuvade kvinnor. De protester som kunnat följas var inom pingströrelsen, vilket redovisades ovan.

Synen på slöjan

Avhandlingens sammanlagda rön pekar tillsammans på att det under 1800- och förra delen av 1900-talet var sed i Sverige för kvinnor att dölja håret av religiösa skäl, men detta ansågs inte vara detsamma som att bära slöja. Ordet "slöja" förknippades med plagg som dolde både hår och ansikte, vilket i sin tur förknippades med Orienten. Även idag förknippas slöjan med "österländska" seder, främst med islam, men numer anses även en schalet som endast döljer håret kunna vara en slöja. Vad innebär det för hur man bör se på det jag har kallat "kyrkslöja"? Har det varit anakronistiskt av mig att se den huvudbonad som brukades i religiöst syfte av 1800 och 1900-talets kristna kvinnor som en slöja? Är det att tvinga ett gammalt bruk in i nya värderingar av vad en slöja är?

Enligt avhandlingens resultat är det inte så. Att kalla Christin de Pizan för profoteminist kan ses som anakronistiskt eftersom det antyder att feminismen var förutbestämd att uppstå. Jag har dock aldrig menat att hättor, schalletter eller hattar har varit proto-slöjor, att de har förebådat ett bruk av slöja inom kristendomen. Min utgångspunkt har varit den motsatta, att det *har funnits* ett bruk av slöja inom kristendomen. Frågan har inte varit när ett sådant bruk uppstod, utan när, hur och varför det försvann.

Sveriges teologer, akademiker och feminister under förra delen av 1900-talet verkar ha ansett slöjbruket försvunnet i och med att de kristna kvinnorna inte dolde ansiktet bakom ett tygstycke. Min uppfattning är dock att den kristna slöjan aldrig dolde ansiktet och likväl betraktades som en slöja av de tidiga kristna. Det framgår exempelvis av kyrkofadern Tertullianus skrift *De virginibus velandis* vilket redovisats i kapitel två. Att huvudbonaderna under århundradenas gång i regel inte har kallats för slöja i Sverige bidrar till uppfattningen att svenska kvinnor inte har brukat slöja. De har haft hustrudok, änkedok, nunnedok, huvudduk, näsduk, klut, hätta, mössa, schallett och hatt. Intressant nog har ordet ”brudslöja” använts även när ansiktet inte har dolts. Jag har aldrig stött på beteckningen ”brudhuvudduk”. Om ordet ”slöja” betecknar något som döljer hår och ansikte så är ingen av de uppräknade huvudbonaderna en slöja. Om ”slöja” däremot används som ett abstrakt begrepp, något som oavsett form döljer håret och eventuellt även ansiktet av religiösa och/eller kulturella skäl, då kan alla de ovan nämnda huvudbonaderna omfattas av begreppet.

Forskare är liksom de flesta människor ofta barn av sin tid. Att teologerna, kvinnoakademikerna och pingstvännerna under 1900-talets förra del såg slöjan som en orientalisk sedvänja är typisk för den tidens syn på världen. I sitt verk *Orientalism* från 1978 framhöll Edward Said att västvärlden skapar bilden av sig själv som modernt, humant och utvecklat genom att skapa bilden av Orienten som det motsatta, ”den Andre” att jämföra sig mot. En sådan syn märks tydligt i Anna Maria Roos artikel från 1913 där de svenska kvinnor som inte vill ha rösträtt liknas vid kvinnor i Orienten som önskar vara beslöjade. Den märks även tydligt redan under 1860-talet hos Sophie Adlersparre då hon argumenterade att de idéer som låg till grund för Paulus ord i 1 Kor. 11 var orientaliska och främmande för kristendomen. Visserligen ansåg forskarna – utom Odeberg – och pingstvännerna att de tidiga kristna kvinnorna hade burit slöja, men det var under antiken, innan kristendomen spridits väster- och norrut.

I ett förord till den svenska utgåvan av Suids *Orientalism* påpekar Sigrid Kahle att ordet ”orientalist” inte hade någon negativ klang i Sverige före Suids verk.³⁷¹ Orienten kunde ses som en magiskt annorlunda värld, spännande och exotisk med ett imponerande kulturarv. Det är dock likväl skillnaderna mot västvärlden som lyfts fram, och en av dessa skillnader är att orientaliska kvinnor bär slöja men inte västerländska kvinnor. Slöjan var därmed per definition ett österländskt plagg. För de tidiga kvinnoakademikerna var det ett sätt att på kristen grund skapa ett nationellt ”vi” där kvinnan och mannen var jämlika, till skillnad från de ojämlika, icke-kristna människorna i Främre Orienten. Den svenska, kristna kvinnan behövde inte i lika hög grad identifieras som ”den Andre” om både män och kvinnor tillsammans kunde identifiera sig gentemot ”den Andre”; demokratiska västerlänningar gentemot förtryckande österlänningar. Paulus ord om kvinnligt hår och huvudbonad föreskriver dock en patriarkal hierarki. Det var själva denna idé kvinnoakademikerna ville upphäva, eventuella visuella symboler var irrelevanta.

³⁷¹ Sigrid Kahle, ”Orientalism i Sverige. Förord av Sigrid Kahle”, i Said, *Orientalism*, 2000 (ursprungligen 1978, med Kahles förord 1993), Ordfront, Stockholm, s.7ff.

I kvinnoprästdebatten ansåg dock motståndarna att hierarkin var en del av Guds skapelseordning. Den likhetsfeminism som drivits under 1800-talet hade mindre framgång än den särartsfeminism som exempelvis Ellen Key kom att stå för. Genom att betona att män och kvinnor var olika och kompletterade varandra hade feministerna vunnit större genomslag för sina krav på lika rättigheter för män och kvinnor. I prästdebatten kom den synen att användas av motståndarna för att bevara den rådande hierarkin. Det viktiga var dock att bevara idékonstruktionen, inte de visuella symbolerna för denna ordning. Genom att kämpa för idén men inte för frisyren eller en ”österländsk” slöjtradition kunde kvinnoprästmotståndarna framställa sig som positivt inställda till framtidskridande och jämlikhet, samtidigt som de förespråkade traditionella värderingar.

Att huvudbonadernas utseende och benämning varierat över tid bidrog förmodligen till blindhet för möjlig existens av kristet slöjbruk i Sverige. Det ger en trolig förklaring till hur en långvarig religiös tradition kunde försvinna utan större väsen: Slöjbruket ansågs redan sedan länge ha upphört, om det ens ansågs någonsin ha funnits i Sverige överhuvudtaget. Att schaletten byttes mot hatt hade ansetts upprörande då det överskred klassgränsen, men att hatten så småningom försvann var en fråga om stil och mode, inte något direkt upprörande.

Nunnedoket – en jämförelse

En helt annan sak var det med nunnedoket, vars vara eller icke-vara diskuterades inom den romersk-katolska kyrkan under 1900-talet. Denna diskussion har undersökts av den franska forskaren Rosine Lambin, vars resultat återges i korthet i kapitel fem och där även jämförs med mina resultat om diskussionen inom pingströrelsen. Lambin kommer bland annat fram till att utgången av diskussionen inom katolska kyrkan rent officiellt blev att varje orden själva kunde välja huruvida det var nödvändigt med ordensklädsel eller ej. I praktiken visade sig nunnedoket dock ge ägarinnan en viss pondus då den markerade henne som en helig kvinna. Doket kom också att symbolisera hennes religionstillhörighet, vilket enligt Lambin var viktigt i sammanhanget. Under ett tidigt skede i diskussionen hade Kyrkan meddelat att de nunnor som verkade i samhället kunde anta omvärldens rådande klädesplagg för att bättre smälta in, med hänvisning till bibelordet att verka som salt mot förruttelse. Slutligen ansågs dock det visuella särskiljandet från omvärlden vara av vikt för Kyrkan. Nunnan visade genom sin existens att någon i dagens sekulariserade samhälle hade valt att följa en kallelse från Gud. Just slöjan var den del av ordensdräkten som utmärkte henne till en helgad kvinna. För en del ordnar blev lösningen att bära slöjan som ett tecken på religionsfromhet och att visa samhörighet med de människor man verkar bland genom att klä sig som de i övrigt. Det finns i diskussionen inget som tyder på att nunnedoket förknippades med orientaliska seder. Tvärtom uppstod det efter det Andra Vatikanconciliet en opinion bland lekmän att nunnedoket skulle behållas just för att det kom att framstå som en gammal kulturtradition som hotade att försvinna.

Vidare är det intressant att samma bibelord, det om salt mot förruttelse, användes både inom den katolska kyrkan och inom pingströrelsen vid ungefär samma tid med rakt motsatta syften. Inom pingströrelsen var det en motivation till att visuellt särskilja sig, inom katolicismen en motivation till att visuellt sammansmälta med omvärlden. De olika tolkningarna visar hur något som anses vara heliga gudsord kan komma att tolkas utefter den tolkande gruppens intresse, även om det i båda fallen rör sig om djupt religiösa grupper med stor respekt för Ordet.

Intressant är också att kvinnans hår, ”som är henne given såsom slöja”, inom pingströrelsen kom att spela den roll slöjan spelade för den katolska nunnan. Uttryckt med Turners teori visade pingstkvinnan sin inre renhet och symboliserade fysiskt församlingen genom sin frisyr, nunnan gjorde detsamma genom sitt dok. Den diskussion om den religiösa slöjans vara och icke-vara som saknas i Svenska kyrkan men fanns inom katolska kyrkan hade ändå en motsvarighet i pingströrelsens diskussion om kvinnans hår. Jag återkommer till detta nedan.

Det bör även påpekas att 1 Kor. 11 inte togs upp i diskussionen inom den katolska kyrkan, förmodligen för att nunnor traditionellt inte har sitt hår som en slöja utan snarare får en slöja istället för sitt hår, vilket rakas av. Att kvinnans hår rakas av då hon blir nunna bör inte ses som ett straff i enlighet med 1 Kor. 11, utan som en symbol för att hon avsäger sig ett sexualliv. Paulus ord var därför mindre viktiga i sammanhanget för den katolska kyrkan än för den protestantiska pingströrelsen och Svenska kyrkan, förmodligen för att katolska kyrkan har en längre historia och en större exegetisk tradition. Katolska kyrkan har även en högsta instans att rådfråga i tvister, nämligen påven som representerar Kristus själv på jorden.

Synen på håret

I samband med min forskning om synen på slöjbruk har synen på kvinnans hår löpt som en jämsides röd tråd. Det är nödvändigt och en naturlig konsekvens då slöjan är till för att dölja just kvinnans hår. Intressant nog verkar också förändringarna i frisyr ha varit mer provocerande än förändringarna i huvudbonad, undantaget växlingen från schallet till hatt. Det beror förmodligen på att kvinnans hår symboliserat hennes sexualitet. Då de unga kvinnorna på 1920-talet klippte sig kort var det ett förkastande av den traditionella synen på vad som var passande för kvinnor. Det innebar inte att alla kortklippta kvinnor hade föräktenskapliga sexuella förbindelser, men att ha det var inte längre fullt lika stigmatiserande som det varit under 1800-talet. Sverige var inte längre ett äresamhälle på samma sätt som det tidigare varit.³⁷² Den nya frisyrn visade att unga kvinnor kollektivt vägrade anpassa sig i det tidigare rådande *consciense collective* där håret stod för kvinnans heder och ett klippt hår avslöjade bristande heder. Genom att försvara det kortklippta håret och förknippa det med den modernitet och samhällets framåtskridande lyckades de även ändra *consciense collective* så det nya hårmodet kom att framstå som attraktivt. Att frisyrn påminde om männens korta hår var en del av symboliken. Första vågens feminism hade redan pågått ett par decennier, men det var först under 1920-talet som kvinnor visuellt representerade sin ökade jämlikhet med mannen genom kläder och frisyr.

Dock försvann inte hårets symbolik för sexualitet, det förändrades bara något. Att kvinnor som haft umgänge med ockupationsmaktens soldater fick huvudet tvångsrakat i flera kristna länder efter andra världskriget var en del av det gamla symbolsystemet med grund i första Korintierbrevets ord: ”Om en kvinna icke vill hölja sig, så kan hon lika väl låta skära av sitt hår; men eftersom det är en skam för en kvinna att låta skära av sitt hår eller att låta raka av det, så må hon hölja sig.”³⁷³ Då det var accepterat med klippt hår, blev det avrakat hår som förknippades med bristande självdisciplin och skamligt beteende.

³⁷² Se flertalet artiklar i Kenneth Johansson (red.), 2005, till exempel historikern Erling Sandmos artikel ”Æreskulturens fall och vekst” s. 207-223.

³⁷³ 1 Kor. 11:6, *Bibeln*, 1917 års översättning.

När den sexuella revolutionen inträffade på 1960-talet, som delvis sammanföll med andra vågens feminism, hade kort hår för kvinnor och ännu kortare hår för män varit norm under en längre tid. Ett långt, fritt hängande hår blev då symbolen för hippierörelsen som revolterade mot föräldragenerationens åsikter på flera plan, bland annat det sexuella. Det var inte bara den traditionella synen på föräktenskapligt sex som ifrågasattes, utan även monogami och heterosexualitet som den enda sunda, normala sexualiteten. Att kvinnorna lät huvudhåret växa uppfattades inte som någon större provokation, däremot att de unga männen gjorde detsamma. Inom pingströrelsen höjdes röster mot de unga männens "ovärdade" utseende och 1 Kor. 11 anfördes som argument för att det var skamligt för män att ha långt hår. En liknande debatt hade funnits inom rörelsen cirka tjugo år tidigare, då klippt hår för kvinnor blivit så vanligt att även de djupt religiösa unga kvinnorna inom pingströrelsen tagit efter.

Som påpekades ovan var det i pingströrelsens fall just själva håret som symboliserade vad slöjan tidigare hade gjort – och i nunnornas fall ännu gör. Det var vid mitten av 1900-talet frisyren snarare än hatten som särskiljde pingstkvinnan från omvärlden. Det var *håret* som framförallt skulle bevaras i enlighet med Paulus påbud, inte den "orientalska" slöjan. Så som nunnans slöja utmärker hennes religionstillhörighet och hennes renhet, så fungerade även pingstkvinnans hårknut. De konservativa inom pingströrelsen ville – liksom motståndarna till kvinnliga präster inom Svenska kyrkan – bevara den idé slöjan symboliserade utan att för den delen bevara den "österländska" tygbiten. Att slöjan – så som jag har definierat den – försvann i praktiken innebar inte att det idésystem den var en del av försvann. Symboliken förflyttades i pingströrelsens fall från huvudbonaden till det den tjänade att dölja, själva håret i sig. För pingströrelsen blev därmed kvinnans hår *såsom en slöja*. Frisyren blev därmed en viktig del av att kulturellt köna kroppen och bevara den "Gudomliga Ordning" Paulus förespråkade. Det förklarar varför den korta kvinnofrisyren och senare den långa mansfrisuren kan ha väckt större uppmärksamhet än huruvida håret var dolt eller blottat. Det handlade inte bara om hårets symbol för sex och sedlighetens "förfall" utan än mer om själva grunden för den rådande patriarkala samhällsordningen. Att kvinnor klippte håret och att män lät det växa långt gick visserligen direkt emot Paulus ord, men framförallt gick det emot uppfattningen av vad som var utmärkande för män respektive kvinnor. Håret var en basal del av hur den yttre kroppen representerade den inre, det var inte ett plagg som kunde tas av eller sättas på utan en del av själva kroppen. Då skillnaderna mellan män och kvinnor minskade inte bara i rättigheter men även rent kroppsligt hotades själva idén om hur Gud harmoniskt ordnat världen. För att kvinnan skulle kunna vara underordnad krävdes att man kunde identifiera skillnader mellan kvinnor och män. De könlösa frisyerna hotade hela den grund varpå den Gudomliga Ordningen vilade, vilket gav upphov till känslomotstånd som inte kunde bemötas med rationella argument. Ur det perspektivet är det begripligt att ändringarna i frisyren väckte större debatt än bortfallet av huvudbonad inom pingströrelsen.

Både i fallet med männens långa hår och i fallet med kvinnornas korta hår verkar slutresultatet ha blivit att bruket fortsatt och opinionen så småningom tystnat.

Att synen på huvudbonaders symboliska betydelse överfördes till håret kan – i samband med det orientalistiska perspektivet – ha berott på den nya bibelöversättningen från 1917. I den tidigare översättningen stod det att det långa håret var givet kvinnan att skylä sig med (se bilaga två). I den nya översättningen stod det att håret var kvinnan givet "såsom slöja" (se bilaga ett). Skillnaden i ordalydelse kan tyckas trivial då innebörden bör vara densamma, men den kan vara en bidragande orsak till att vikten för kvinnan att skylä håret i kyrkan minskade. I den tidigare översättningen fanns det ingen tvekan

om att kvinnan skulle ”skylta sig”, vilket under hela 1800-talet efterlevdes av Sveriges allmoge genom att kvinnorna dolde håret. Men den nya översättningen införde ordet ”slöja” i sammanhanget, vilket enligt dåtidens sätt att se det var ett österländskt plagg som täckte både hår och ansikte. Som redovisats ovan ansåg vare sig Svenska kyrkan eller pingströrelsen det önskvärt att i kristen gudstjänst införa ett orientaliskt plagg som täckte ansiktet. Möjligen kan det ha varit just för att den nya bibelöversättningen angav håret vara såsom en slöja som pingströrelsen kom att se den traditionella frisyren med långt hår i knut representera i stort sett detsamma som katolska kyrkan ansåg nunnedoket göra. I och med denna vikt vid frisyren bör rimligen en biverkan ha varit att vikten av att dölja håret kom att minska ytterligare. Det kan ge ännu en förklaring till att kvinnorna inom pingströrelsen kunde upphöra att bära hattar då modet slutligen förändrades på den punkten.

Avslutning

Denna avhandling har studerat idéer om och bruk av slöja inom kristendomen med fokus på Sverige under 1800- och 1900-talet. Den har inte handlat om synen på den muslimska slöjan. Materialet har dock visat att ordet ”slöja” förknippades med Orienten och med kvinnoförtryck under den undersökta tidsperioden. Om denna avhandling endast hade sysslat med synen på slöja hos teologer och kvinnosakskämpar skulle intrycket ha varit att det inte fanns något slöjbruk bland dåtidens svenska kristna. Andra källor gav dock en helt annan bild. Jämförelsen mellan de olika källmaterialen visar på en diskrepans mellan den värld som olika källor beskriver och den värld debattörerna ansåg sig leva i. Om avhandlingen å andra sidan endast hade fokuserat på praktiskt bruk av huvudbonader utan intresse för idéer kopplade till dem skulle det inte heller ha framstått som ett slöjbruk. De samtida kvinnliga huvudbonaderna ansågs inte vara en slöja och sågs inte som symbol för kvinnoförtryck. Ändå visar materialet att de kristna kvinnornas hår och huvudbonader hade symbolisk innebörd som var länkat till idéer om kvinnans underordning. Den dåtida orientalistiska synen på vad som utgjorde en slöja innebar en blindhet för den egna kulturens tradition. Till detta bidrog språket, då de kristna kvinnornas huvudbonader aldrig benämndes slöja.

Då jag lever i en tid när den muslimska slöjans vara eller icke-vara ofta diskuteras i massmedia finner jag det intressant att den syn på slöjan som framkommer i materialet tycks motsvara icke-muslimers syn på den muslimska slöjan idag. År 2007 utkom Joan Scotts *Politics of the Veil* där hon analyserar en debatt i Frankrike som resulterade i förbud mot den muslimska slöjan i franska skolor. Enligt Scott hade den franska strävan att förbjuda slöjan delvis grund i krocken mellan två genussystem, ett förnekande och ett erkännande.³⁷⁴ I det franska jämlika samhället måste kvinnans kropp vara synlig för att skillnader mellan män och kvinnor tydligt ska framkomma. Därigenom könas kroppen kulturellt, men det förnekas under förespegling att alla individer är jämlika, både i fråga om fri sexualitet och lagliga rättigheter. Scott kallar detta system *the psychology of denial*, förnekandets psykologi. Vad gäller den muslimska slöjan sänder den ett budskap att det finns skillnader mellan kön och att det sexuella är reglerat. Därmed synliggörs just de problem som *the psychology of denial* förnekar. Genom att identifiera sexism i en religiös grupp vilken uppfattas som främmande kunde man framställa sitt eget system som icke-sexistiskt. Scott citerar Christine Delphys sarkastiska kommentar till debatten:

³⁷⁴ Följande är sammandrag av Scott, 2007, s. 168-173.

”The difference of others as sexists is confirmed while the absence of sexism among us is proof of the foreignness of the sexist.”³⁷⁵ Med andra ord kan kamp för förbud mot muslimsk slöja ses som ännu ett exempel på Saida orientalism: Frankrike framställde en bild av muslimer som uppenbart sexistiska och kunde därmed vid jämförelse framhålla det egna systemet som icke-sexistiskt.

Kritik mot Scotts framställning av debatten som en krock mellan två genussystem har redovisats för i föreliggande avhandlings teoridel. Här skall dock påpekas att paralleller kan dras mellan slöjdebatten i Frankrike och utvecklingen i Sverige under förra delen av 1900-talet.

Genom att ignorera existensen av kristet slöjbruk i sin egen samtid kunde en kristen, jämlik identitet ställas mot ett österländskt kvinnoförtryck. I kombination med särartsfeminism kunde idén om kvinnans underordning behållas inom kristendomen samtidigt som man hävdade könets jämställdhet. Det Scott kallar ”förnekandets psykologi” skulle kunna sägas gälla teologer, kvinnoakademier och religiösa lekmän i 1900-talets Sverige. Till skillnad från debatten i Frankrike var blindheten för kristet slöjbruk inte en del av uppgörelse med ett nationellt kolonialistiskt arv, men däremot av en orientalistisk syn på vad som var kristet eller inte.

En närmare jämförelse mellan de senaste decenniernas debatt om den muslimska slöjan och föreliggande avhandlings resultat kan utgöra ett intressant ämne för framtida forskning. Men även om så inte sker anser jag att undersökningen om synen på och bruket av slöja inom kristendomen är intressant i sin egen rätt. Det är för mig fascinerande att en lång kulturtradition kunde försvinna genom att ha förknippats med en annan kultur, och rentav inte ansetts ha existerat överhuvudtaget.

Det Inger Hammar kallat religionsblindhet inom svensk forskning bör också räknas in. Hade Sigfrid Svensson under mellankrigstiden tagit mer fasta på de uppgifter som framkom i specialfrågelista sju om samband mellan religion och huvudbonad, så kunde diskussionen om 1 Kor. 11 ha löpt annorlunda. Männe dagens debatt om slöjor skulle vara helt annorlunda om forskare och teologer långt tidigare hade sett kyrkschaletten som något mer än lantliga kyrkgummors klädsmak. Kanske den muslimska slöjan då inte skulle ha uppfattats som så främmande och denna avhandling inte ha blivit skriven.

³⁷⁵ Sott, 2007, s. 173.

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

Otryckt källmaterial

Landsarkivet i Lund (LLA)

Högestads kyrkoarkiv: Födelse- och dopböcker. Volym C:1 (1758-1861)
Husförhörslängder. Volym AI:8 (1854-60)

Nordiska museets arkiv

Etnologiska Undersökningar (E. U.): Specialfrågelista nr 7, "Kvinnlig huvudbonad och håruppsättning."

Tidsskrifter

Evangelii Härold (1922, 1969-1973)

Den Kristne (1947, 1948, 1950, 1953)

Källeditioner och översättningar

Allmänna kyrkomötets protokoll 1873.

*Allmänna kyrkomötets protokoll 1957, Bihang, Kungl. Maj:ts skrivelse nr:6
Betänkande och förslag i fråga om kvinnors tillträde till statstjänster. 3, Kvinnas behörighet att innehava prästerlig och annan kyrklig tjänst, (SOU 1923: 22), Stockholm, 1923*

Bibeln, 1917 års översättning, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1951.

Bibelkommissionens nya översättning, Libris, Örebro, 2000.

Forssell, Christian Didrik, *Ett år i Sverige. Taflor af svenska almogens klädedrägt, lefnadssätt och hemseder*, faksimilutgåva av första upplagan, Bokförlaget Rediviva, Stockholm, 1979 (1827-35).

Giertz, Bo, "Bekännelsestrohet", Reicke, Bo (red.), *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1958.

Godet, Frédéric, *Kommentar till Första Korintierbrevet*, W. Schultz, Uppsala, 1890.

Gärtner, Bertil, "Nya testamentets lära om kvinnan och ämbetet", Bo Reicke (red.), *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1958.

Hildebrand, Karl-Gustaf (red.) *Kvinnan, samhället, kyrkan*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1958.

Josefsson, Ruben, "Det andliga ämbetet i Svenska kyrkans bekännelseskraft", Lindroth, Hjalmar (red.), *En bok om kyrkans ämbete*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Uppsala 1951.

Josefsson, Ruben, "Den evangelisk-lutherska ståndpunkten", Hildebrand, Karl-Gustaf (red.), *Kvinnan, samhället, kyrkan*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1958.

Kvinnas behörighet till kyrkliga ämbeten och tjänster, SOU 1950:48, Stockholm 1950.

- Lindroth, Hjalmar (red.), *En bok om kyrkans ämbete*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Uppsala 1951.
- Luther, Martin, *Luther on Women. A Sourcebook*, redigerad och översatt av Susan C. Karant Nunn och Merry E. Wiesner-Hanks, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Magnus, Olaus, *Historia om de Nordiska folken*, original utgivet i Rom av Olaus Magnus eget tryckeri 1555, översatt till svenska av Michaelisgillet, Gidlunds förlag, 1982 (1909-1925).
- Odeberg, Hugo, *Tolkning av Nya testamentet, VII. Korintierbrevet*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1944.
- Pizan, Christine de, *The Book of the City of Ladies*, (Originaltitel: *Le livre de cité de dames*), översatt av Earl Jeffrey Richards, Persea Books, New York, 1992 (1982, franskt original cirka 1400).
- Reicke, Bo (red.), *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm, 1958.
- Riesenberg, Harald, "Ämbetet i Nya testamentet", Hjalmar Lindroth (red.), *En bok om kyrkans ämbete*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Uppsala 1951.
- Roos, Anna Maria, *Kristendomen och kvinnan: Föredrag*, Sociala Spörsmål i kristlig belysning, Uppsala, 1907
- Roos, Anna Maria, "Paralleller", Brisman, Ester (red.), *Rösträtt för kvinnor. Tidning utgiven av Landsföreningen för kvinnans politiska rösträtt*, II årgången, Nr 24, Stockholm, 15 December 1913.
- Reicke, Bo (red.), *Kvinnan och ämbetet enligt skriften och bekännelsen*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm, 1958.
- Sjöberg, Erik, *Exegeterna om kvinnliga präster*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag Stockholm 1953.
- Stendahl, Krister, "Bibelsynen och kvinnan", *Kvinnan, samhället, kyrkan*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm, 1958.
- Tertullianus, *De virginibus velandis*, 1:1-3. Översatt till franska av Paul Mattei, fransk titel *Le voile des vierges*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- Wahlström, Lydia, "Kvinnan i de fornkristna sekterna", *Dagny*, 13/14 1905.
- Wahlström, Lydia, *Nya nutidsfrågor. Politiskt och kyrkligt, kvinnligt och okvinnligt*, Hugo Gebers förlag, Stockholm 1907

Litteratur

- Alsmark, Gunnar, "Folktraditionens roll vid utformandet av nationell och regional identitet", Nenola-Kallio, Aili (red.), *Folktradition och regional identitet i Norden*, NIF publications 12, Åbo 1982.
- Alzén, Annika, *Fabriken som kulturarv. Frågan om industrilandskapets bevarande i Norrköping 1950-1985*. Brutus Östlings bokförlag, Stockholm/ Stehag, 1996.
- Andersson, Eva, *Kläderna och människan i medeltidens Sverige och Norge*, Avhandlingar från historiska institutionen vid Göteborgs universitet, Göteborg, 2006.

- Arthur, Linda B och Graybill, Beth "The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities", Arthur, Linda B. (red.), *Religion, Dress and the Body*, Oxford International Publishers Ltd, New York, 1999.
- Azar, Michael, *Den ädla döden. Blodets politik och martyrens minne*, Leopard, Stockholm, 2013.
- Beauvoir, Simon de, *Det andra könet*, 3.tr., AWE/Geber, Stockholm, 1976 (1973).
- Bengt Bengtsson och Anders W. Mårtensson (red.), *Hem och hushåll*, Kulturen i Lund, Lund, 1971
- Bexell, Oloph (red.), *Sveriges Kyrkohistoria. 7, Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, Stockholm, 2003.
- Bolt, Nina, *Hår: sex, samfund, symbol*, Tiderne Skrifter, Köpenhamn, 1996.
- Borg, Annika, *Kön och bibeltolkning. En undersökning av hur Nya testamentets brevtexter om kvinnors underordning tolkats i bibelvetenskapliga kommentarer under 1900-talet*, avhandling vid Uppsala universitet, Uppsala, 2004.
- Boucher, Francois & Ekstrand, Gudrun, *Klädedräktens historia. Den västerländska dräkten genom 20 000 år*, Bernces förlag, Malmö, 1970.
- Brohed, Ingmar (red.), *Sveriges kyrkohistoria. 8, Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, Stockholm, 2005.
- Corson, Richard, *Fashions in Hair, The First Five Thousand Years*, Peter Owen, London, 2005 (1965).
- Eckeryd, Robert, *Accepterad eller utstött? Ogifta mödrar i Ångermanland 1860-1930*, (doktorsavhandling vid Umeå universitet, under utgivning 2014).
- Ekenstam, Claes, *Kroppens idéhistoria. Disciplinering och karaktärsdaning i Sverige 1700-1950*, Gidlunds Bokförlag, Hedemora, 2006 (1993).
- Fazlhashemi, Mohammad, "Muslimskt kulturarv och det svenska kulturarvet" i Ådahl, Karin, Unge Sörling, Suzanne & Wessel, Viveca (red.), *Sverige och den islamiska världen – Ett svenskt kulturarv*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 2002.
- Frykman, Jonas, *Horan i bondesamhället*, Liber Läromedel, Lund 1977.
- Frykman, Jonas, "Ideologikritik av arkivsystem", *Norveg: tidsskrift for folkelivsgranskning: journal of Norwegian ethnology*, 1979, Universitetsforlaget, Oslo, 1951-2001.
- Gitter, G. Elisabeth, "The Power of Women's Hair in the Victorian Imagination", PMLA, vol.99, Nr 5 1984, 941.
- Gustafsson, Johanna, *Kyrka och kön – om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945-1985*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, avhandling vid Lund universitet, Stockholm/ Stehag, 2001.
- Gustavsson, Anders, "Den nyblivna modern", Rooth, Anna Birgitta och Petersson, Per (red.), *Etnologiska institutionens Småskriftserie nr 17*, Etnologiska institutionen, Uppsala Universitet, Uppsala 1979.
- Hallgren, Elisabeth, "Birgittas Character: A Debate around 1900", Gejrot, Claes, Risberg, Sara & Åkestam, Mia (red.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena: Papers from a Symposium in Stockholm 4-6 October 2007*, Kungl. Vitterhetsakademien och antikvitets akademien, Stockholm, 2010.
- Hammar, Inger, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse cirka 1860-1900*, Carlsson bokförlag, Stockholm, 1999.

- Hammar, Inger, "Kvinnor kräver tillträde till det teologiska samtalet – Lydia Wahlström och Emilia Fogelklou", Brohed, Ingmar (red.), *Sveriges kyrkohistoria 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd, Stockholm, 2005
- Hawley, Jana M, "The Amish Veil. Symbol of Separation and Community", Heath, Jennifer (red.), *The veil. Women Writers on Its History, Lore and Politics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 2008.
- Heath, Jennifer (red.), *The veil. Women Writers on Its History, Lore and Politics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 2008.
- Holmberg, Lars, *Teorier om mode. Stil som historiskt och teoretiskt objekt*, Carlsson bokförlag, Stockholm, 2008
- Hunter, David G. "Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity", Klingshirn, William E. och Vessey, Mark (red.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, The University of Michigan Press, 2002 (1999).
- Hössjer Sundman, Boel, (red.), *Äntligen stod hon i predikstolen!: historiskt vägval 1958*, Verbum, Stockholm, 2008.
- Johansson, Kenneth (red.), *Hedersmord: tusen år av hederskulturer*, Historiska Media, Lund, 2005.
- Joppke, Christian, *Veil: Mirror of Identity*, Polity Press, 2012 (2009).
- Kahle, Sigrid, "Orientalism i Sverige. Förord av Sigrid Kahle", *Orientalism* (av Edward W. Said, 1993), 2000.
- Klingshirn, William E. och Vessey, Mark (red.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, The University of Michigan Press, 2002 (1999).
- Koslins, Désirée G, "'He hath couerd my soule inwarde', Veiling in Medieval Europe and the Early Church", Heath, Jennifer (red.), *The veil. Women Writers on Its History, Lore and Politics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 2008.
- Lafontaine, Laurene M, "Out of the cloister. Unveiling to Better Serve the Gospel", *The veil. Women Writers on Its History, Lore and Politics*, Heath, Jennifer (red.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 2008.
- Lambin, Rosine, *Le voile des femmes. Un inventaire historique, social et psychologique*, Peter Lang, Paris, 1999
- Larsen Klein, Joan (red), *Daughters, Wives and Widows. Writings by Men about Women and Marriage in England, 1500-1640*, University of Illinois press, Urbana and Chicago, 1992.
- Lewis, Katarina, *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet: en religionsetnologisk studie*, Bohusläns museums förlag, avhandling vid Uppsala universitet, Uddevalla, 1997.
- Lilja, Agneta, *Föreställningen om den ideala uppteckningen. En studie av idé och praktik vid traditions-samlade arkiv. Ett exempel från Uppsala 1914-1945*. Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala B:22, Uppsala 1996.
- Lindstedt Cronberg, Marie, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680-1880*, Cronberg publishers, Lund 1997.
- Lindström, Ingegerd, *Anna Maria Roos: inte bara Sörgården: ett reportage bland böcker och brev*, Rabén & Sjögren, Stockholm, 1989.

- Lundstedt, Göran, "Vägen fram till kyrkomötets beslut att öppna prästämbetet för kvinnor", *Äntligen stod hon i predikstolen! Historiskt vägval 1958*, Hössjer Sundman, Boel (red.), Verbum Förlag, Stockholm 2008
- Malone, Mary T, *Women and Christianity Volume 1: The First Thousand Years*, The Columba Press, Dublin, 2000.
- Malone, Mary T, *Women and Christianity Volume 3: From the Reformation to the 21st Century*, The Columba Press, Dublin, 2003.
- Olli, Soili-Maria, *Visioner av världen. Hädelse och djävulspakt i justitierevisionen 1680-1789*, avhandling vid Umeå universitet, Umeå 2007
- Piponnier, Françoise och Mane, Perrine, *Dress in the Middle Ages*, (Originaltitel: *Se vêtir au Moyen Âge*) övers. Caroline Beamish, Yale University Press, New Haven och London, 1997.
- Rehnberg, Mats, *Folk. Kaleidoskopiska anteckningar kring ett ord, dess innebörd och användning under skilda tider*, Akademitratur, Stockholm 1977.
- Rooth, Anna Birgitta och Petersson, Per (red.), *Etnologiska institutionens Småskriftserie nr 17*, Etnologiska institutionen, Uppsala Universitet, Uppsala 1979.
- Said, Edward W. *Orientalism*, Ordfront, Stockholm 2000 (1978).
- Sandmo, Erling, "Æreskulturens fall och vekst", Johansson, Kenneth (red.), *Hedersmord: tusen år av hederskulturer*, Historiska Media, Lund, 2005.
- Sarja, Karin "'Jag ville vara prest' Ida Granqvist i predikstolen 1916", Boel Hössjer Sundman (red.), *Äntligen stod hon i predikstolen! Historiskt vägval 1958*, Verbum Förlag, Stockholm 2008.
- Schulz-Flügel, "Introduction", *Le voile des Vierges*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, Tenth Anniversary Edition*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1994 (1983).
- Scott, Joan, *Gender and the politics of history*, Columbia University Press, New York, 1988
- Scott, Joan, *Politics of the veil*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
- Skott, Fredrik, *Folkets minnen. Traditionsinsamling i idé och praktik 1919-1964*, avhandling vid Göteborgs universitet, Institutet för språk och folkminnen, Göteborg, 2008.
- Staples, Ariadne, *From good goddess to vestal virgins. Sex and category in Roman religion*, Routledge, London and New York, 1998.
- Svensson, Sigfrid, *Nordiska Museets och Skansens årsbok Fataburen 1931*, Victor Pettersons Bokindustriaktiebolag, Stockholm, 1931.
- Svensson, Sigfrid, "Bindmössan och dess föregångare i svensk folkdräkt", *Bygd och yttervärld*, Nordiska museet, Stockholm, 1969 (1942).
- Svensson, Sigfrid, "En riksdagsmannafamilj och dess kläder", Bengtsson, Bengt och Mårtensson, Anders W. (red.), *Kulturen. En årsbok till medlemmarna av kulturhistoriska föreningen för södra Sverige*, Berglinska Boktryckeriet, Lund, 1971.
- Svensson, Sigfrid, "Från folkdräkt till konfektionskostym", *Från gammalt till nytt på 1800-talets svenska landsbygd*, LTs förlag i samarbete med Institutet för folklivsforskning, Stockholm, 1977.
- Sundstedt, Arthur, *Pingstväckelsen. 1. Pingstväckelsen – dess uppkomst och första utvecklingsskede*,

- Normans förlag, Stockholm, 1969.
- Stolt, Bengt, *Kyrklig skrud enligt svensk tradition*, Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1964.
- Synott, Anthony, "Shame and glory: a sociology of hair", *The British Journal of Sociology*, Vol 38, Nr 3, 1987, s.381.
- Söderberg, Johan, *Röda läppar och shinglat hår. Konsumtionen av kosmetika i Sverige 1900-1960*, avhandling vid Stockholms universitet, Ekonomisk-historiska institutionen, Stockholm, 2001.
- Södling, Maria, "Ingen kvinna synes än", *Äntligen stod hon i predikstolen! historiskt vägval 1958*, Hössner Sundman, Boel (red.), 2008.
- Oreda i skapelsen. Kvinnligt och manligt i Svenska kyrkan under 1920- och 30-talen*, avhandling vid Uppsala universitet, Uppsala, 2010.
- Turner, Bryan S, *The Body and Society*, Sage Publications, Los Angeles och London 2008 (1984).
- Weiz, Rose, "Women and Their Hair: Seeking Power through Resistance and Accomodation", *Gender and society*, Vol.15, Nr 5 2001.
- Welters, Linda (red.), *Folk dress in Europe and Anatolia: beliefs about protection and fertility*, Berg, Oxford, 1999.
- Williams, Patricia, "Protection from Harm: The Shawl and Cap in Czech and Slovak Wedding, Birthing and Funerary Rites", Linda Welters (red.), *Folk Dress in Europe and Anatolia: beliefs about Protection and Fertility*, Berg, Oxford, 1999.
- Österman, Annika, *Människors egen historia. Om Nordiska museets frågelistor*, Nordiska Museet, 1991.

Uppslagsverk

- Encyclopaedia Judaica, Volym 8, HE-IR*, Keter Publishing House Ltd, Jerusalem, 1971.
- Nationalencyklopedin*, uppslagsordet "allmog", Bokförlaget Bra Böcker, första bandet, 1989.
- Svensk Uppslagsbok. Andra omarbetade och utvidgade upplagan*, band 25, Förlagshuset Norden AB, Malmö, 1953.

Elektroniska källor

- Hallgren, Elisabeth, *Den Svenska slöjans historia. Studie om bruket av slöja inom kristendomen*, D-uppsats i Idé- och lärdomshistoria vid Göteborgs Universitet 2006, publicerad på nätet 2007: <http://www.hh.se/download/18.70cf2e49129168da0158000121460/1239021425726/Hallgren,+Elisabeth.+Den+svenska+sl%C3%B6jans+historia.pdf>
[åtkomst 2013-11-12]

SAOB:

- <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>
[åtkomst 2013-11-12]

- Svenskt biografiskt lexikon SBL, Bd 1-31: Abelin-Segerstedt, Stockholm, 1998
[Datormedium]

Dalins ordbok, ordbok över 1800-talsspråket:

<http://spraakbanken.gu.se/dalin/>

[åtkomst 2013-11-12]

Biblia, Thet är All then Heliga Skrift på Swensko, (Karl XII:s bibel), Stockholm, 1703. Skannad faksimil hämtad från Göteborgs universitetsbibliotek – Litteraturbanken.se

<http://litteraturbanken.se/#!forfattare/Anonym/titlar/Biblia/sida/884/faksimil>

[åtkomst 2013-11-05]

Sveriges Radio:

"Kvinnlig TT-läsare i radio skapar kaos", 5/3 2009 11.52, SR Minnen,

<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=1602&artikel=3430176>

[åtkomst 2013-11-12]

Nationalencyklopedin, uppslagsord "Sverigedräkten",

<http://www.ne.se/sok?q=Sverigedr%C3%A4kt>

[åtkomst 2013-11-12]

BILAGA 1

Första Korintierbrevet 11 1-16, 1917 års svenska bibelöversättning

1. Varen I mina efterföljare, såsom jag är Kristi.
2. Jag prisar eder för det att I i alla stycken haven mig i minne och hållen fast vid mina lärdomar, såsom de äro eder givna av mig.
3. Men jag vill att I skolen inse detta, att Kristus är envar mans huvud, och att mannen är kvinnans huvud, och att Gud är Kristi huvud.
4. Var och en man som har sitt huvud betäckt, när han beder eller profeterar, han vanärar sitt huvud.
5. Men var kvinna som beder eller profeterar med ohöljt huvud, hon vanärar sitt huvud, ty det är då alldeles som om hon hade sitt hår avrakat.
6. Om en kvinna icke vill hölja sig, så kan hon lika väl låta skära av sitt hår; men eftersom det är en skam för en kvinna att låta skära av sitt hår eller att låta raka av det, så må hon hölja sig.
7. En man är icke pliktig att hölja sitt huvud, eftersom han är Guds avbild och återspeglar hans härlighet, då kvinnan däremot återspeglar mannens härlighet.
8. Ty mannen är icke av kvinnan, utan kvinnan av mannen.
9. Icke heller skapades mannen för kvinnans skull, utan kvinnan för mannens skull.
10. Därför bör kvinnan på sitt huvud hava en "makt", för änglarnas skull.
11. Dock är det i Herren så, att varken kvinnan är till utan mannen, eller mannen utan kvinnan.
12. Ty såsom kvinnan är av mannen, så är ock mannen genom kvinnan; men alltsammans är av Gud. –
13. Dömen själva: höves det en kvinna att ohöljd bedja till Gud?
14. Lär icke själva naturen eder att det länder en man till vanheder, om han har långt hår,
15. men att det länder en kvinna till ära, om hon har långt hår? Håret är ju henne givet såsom slöja.
16. Om nu likväl någon vill vara genstridig, så må han veta att vi för vår del icke hava en sådan sedvänja, ej heller andra Guds församlingar.

BILAGATVÅ

Första Korintierbrevet 11 1-16, Karl XII:s bibel, 1703

Scannad faksimil hämtad från Göteborgs universitetsbibliotek – Litteraturbanken.se

<http://litteraturbanken.se/#!/forfattare/Anonym/titlar/Biblia/sida/884/faksimil>

[senast besökt 2013-11-05]

1. Warer mine efterföljare/ såsom ock jagh Christi.
2. Käre bröder, jagh prisar eder/ at I täncken på mig i all stycke/ och hållen thet sätt, som jagh eder föresatt hafwer.
3. Så vill jagh/ at I weta skolen/ at Christus är hwars och ens mans hufwud; men mannen är qwinrones hufwud; men Gud är Christi hufwud.
4. Hvar och en man/ som beder/ eller propheterar/ och hafwer något på hufwudet, han skämmer sitt hufwud.
5. Men een qwinna/ som beder/ eller propheterar medh oholdt hufwud, hon skämmer sitt hufwud; ty thet vore icke annars än som hon vore rakad.
6. Will hon icke hölja sigh/ så skäre ock håret medh af; nu efter thet står illa/ att henne är håret afskoret/ eller afrakat/ så hölje sigh.
7. Men mannen skall icke hölja sitt hufwud; ty han är Guds beläte och ähra; men qwinnan är mansens ähra.
8. Ty mannen är icke af qwinnone; utan qwinnan af mannenom.
9. Och mannen är icke skapad för qwinrones skull; utan qwinnan för mansens skull.
10. Therföre skall qwinnan hafva ena macht på hufwudet/ för Änglarnas skull.
11. Dock/ är hvarken mannen utan qwinnona/ eller qwinnan utan mannen/ i Herranom.
12. En såsom qwinnan är af mannenom, så är ock mannen genom qwinnona; men alltsammans af Gudi.
13. Dömer vidh eder sielfwa/ om thet är dägeligit/ at een qwinna beder Gud ohold?
14. Eller/ lærer icke naturen eder thet/ at enom man är wanheder/ om han hafwer långt håår?
15. Men qwinnone een ära/ att hon hafwer långt håår: håret är henne gifwit til at skyla sigh medh.
16. Är thet ock någor ibland eder/ then i thetta ärendet enträten är/ han wete/ at wij hafwe icke then seden; och icke Guds församlingar heller.

SUMMARY

This study takes its point of departure in the tradition of Christian women covering their hair for religious and cultural reasons, hereafter called veiling. The aim has been to investigate what ideas were projected onto the veil in Sweden during the 19th and 20th centuries, as well as when and how the tradition of veiling disappeared among most Christian Swedes. My definition of what constitutes a veil has little to do with the form of the head covering. If an item is used in the mean of covering women's hair for religious or cultural, rather than practical reasons, then it is considered to be a veil. Whether the item is a scarf, a cap or a hat, to name a few versions, is of no interest; it is the function, not the form, which determines whether or not the item is a veil.

In my work I have distinguished three categories of veils: the matrimonial veil, the church-veil and the virgin-veil. I do not discuss the bridal veil because firstly it can be considered a subdivision of the matrimonial veil, and secondly because the use of a specific bridal veil did not become common in Sweden until the late 19th century.

The matrimonial veil was a pre-Christian tradition of women covering their hair as a sign of their civil status. This was common practice among Jews as well as Romans during antiquity.

The church-veil was advocated by Paul the Apostle in his first letter to the assembly of Corinth (1 Cor. 11). Paul states that while men should pray or prophesize with their head uncovered women should do so covered, as a sign of their inferior hierarchical position. The Apostle also states that women's hair was given to them as a veil. The hair is a sign of honour and to have it cut would be a disgrace. For men, on the other hand, it would be a disgrace to have long hair. These words about hair and head-covering would become debated in Sweden during the 20th century.

During the first centuries A.D. the use of veils among Christian women pertained to a special category of virgins veiling themselves as matrons. They did so to mark their decision to refrain from marrying mortal men but instead to devote their lives to God. This I have chosen to call the virgin-veil. In time the veiled virgins formed congregations that were institutionalized by the Church. This is the origin of nunneries. The virgin-veil thus became the nun's habit.

Because 19th century Sweden was Protestant, there were no monasteries and thus no longer any use of the virgin-veil in the country. It was, however, tradition among the rural populations for all women to cover their hair at most times, whether indoors or outdoors. Although young maidens were allowed to show it, they were not bare-headed in church unless they were chaste brides or bridesmaids. The status of being married could be marked by the colour of the cap or the way a scarf was tied. The sources show that people were aware of the words in 1 Cor. 11 about female subordination and the head-covering as a sign thereof.

In the 1860s Sophie Adlersparre, the leader of the women's rights movement Fredrika Bremerförbundet, claimed the subordination of women to be un-Christian. She suggested that the subordination was not a divine command but merely an Oriental influence. This notion was based on a fairly new understanding of the Bible as partly time-bound documents affected by the different authors' personal views. By projecting the inequalities of the sexes as an ancient Oriental idea, the western society's identity as modern and democratic could be asserted. That way, equal rights for men and women could be considered a natural development for a western society such as Sweden. However, while

the women's liberation movement objected to the idea of women's subordination, it paid little or no attention to the veil as a symbol of that subordination. Nevertheless, the use of the head-covering as a sign of matrimonial status declined during the 19th century. As a result of industrialisation, the clothing of Swedish peasantry became more homogenous. The formerly hand-made cap became old-fashioned and was replaced by fabric-made scarves, which were the same for married and unmarried women alike. The use of female head-covering in church, however, prevailed.

Another tradition linked to 1 Cor. 11 which remained in force during the 19th century was the symbolic understanding of women's hair. Though Paul had not specified why it was a shame for women to cut their hair, it became associated with female sexuality and control thereof. In the words of 20th century sociologist Bryan S. Turner, women's hair became the means for an individual's inner body to show its virtues via the outer, physical body. From confirmation girls were considered young women; that is, confirmation marked the transformation from an innocent child to a sexual being. This was reflected by the use of head-covering and suitable hair-do. Long hair was a sign of honour and should be properly braided and tied into a bun before being covered by a cap or scarf. A woman's honour was associated with her sexuality. Control of the hair in a proper hair-do with the proper covering was thus a symbol for the inner body's control of the sex-drive. In some parishes, unwed mothers were punished for their promiscuity by the parish-priest publicly shaming them through showing their hair, forbidding them to braid it or by forcing them to wear a special head-cover. This too can be considered a sub-category to the matrimonial veil, as it has to do with civil status and motherhood. There was no official decree, though, as the custom varied from one parish to another. Moreover, as the century progressed the juridical laws became less severe for unwed mothers. By 1864 having a child out of wedlock was no longer a crime and the custom of visible punishment from the Swedish Church had ceased. This roughly coincided in time with the disappearance of the use of matrimonial veil. Moreover, by the 1880s and -90s the form of female head-covering changed yet again. The head-scarf was considered rural and old fashioned. Young women began to wear hats. The tradition of church-veil continued however, as the female hat served as a head-covering for women in church. In addition, elderly women in the countryside often refused the hat and continued to wear the scarf, which was noted as late as the 1950s.

As for the hair, it remained the symbol of women's honour throughout the 19th century. In the mid-1920s however, it became popular for young women in the cities to cut their hair short. Drawing on previous research, it is demonstrated that although the older generation found the new hairstyle shocking, the young women prevailed. Short hair, they insisted, was necessary for the active lifestyle of modern times. By accentuating how the world had changed, short hair became a symbol of modernity. Within a decade short hair for young women became the norm all over the country. There were no significant protests of this from the Swedish Church, though free-churches with a more fundamentalist understanding of the Bible remained disapproving.

A more controversial topic during the early 20th century was whether or not priesthood should be open for women. What makes this debate interesting for my research is that it sheds light on how the words of Paul in 1 Cor. 11 were understood at this time. There had been many changes for women's rights in the beginning of the century, most notably the right to vote and the right to hold state offices. Since the Swedish Church was a state church, the position as priest was considered a state office, but women were prevented from holding this particular office. One reason given for refusing women was that according

to Pauline scriptures, women were to be silent in church. The debate was perceived as a conflict between the state and the church, but sources show it was as much a conflict within the church, as there were clergymen and academics on both sides. It was not just a political and juridical question, but also a theological one. Many academics, clergymen and feminists argued along the line that the Bible must be understood as a collection of historical documents. A distinction should be made between divine commands and influences from the local customs of the times the documents were written. The words about female head-covering in 1 Cor. 11 were held as an example of a local custom that neither had been nor should be practiced by Swedish women. Interestingly enough, this was a view accepted by both sides in the debate. The counterarguments varied but essentially everyone agreed that Swedish Christian women were not veiled, nor had been. The reason for this is that the words of Paul were interpreted with regards to the Oriental tradition of veiling, not just the hair, but also the face. It was well known that Swedish women in the countryside wore black scarves in church, but this was not seen as a veil. Nor was the female hat considered a veil. Veiling was thus considered an ancient Oriental custom, just as Sophie Adlersparre had regarded it in the 1860s. Some opponents to female priests meant that since Paul himself refers to tradition in 1 Cor. 11, he is clearly not giving a divine command in this particular text. This was probably why there were no protests when women gradually ceased wearing hats as the century progressed and thus, towards the end of the 20th century, were bare-headed in church. Hence the tradition of wearing the church-veil disappeared in the Swedish Church without much notice.

In the more fundamentalist Swedish Pentecostal movement, however, the words of hair and covering of 1 Cor. 11 played a more important role. This is reflected in the Pentecostal monthly magazine *Den Kristne* (The Christian) where questions from the readers on how to understand 1 Cor. 11 became more and more frequent during the 1940s. The answer was invariably that the head-covering referred to an Oriental, fully covering veil, but the modern hat was considered an acceptable substitute. Women should therefore not be bare-headed at sermons, but nor should they wear an eastern veil. As for the hair, it was considered a sin for women to cut it. Nevertheless, during the 1940s and 50s the younger Pentecostal women began to adapt the short coiffeur which by then was the norm of society. This caused disturbance within the Swedish Pentecostal movement. As each assembly was independent, there was no central authority to give directions in such questions. While some assemblies forbade women to cut their hair, others allowed it. This caused disputes between them. In the early 1950s, the magazine *Den Kristne* no longer published questions on 1 Cor. 11, but in 1953 a longer article on the subject indicates that the schism had grown. The author slanders women who cut their hair and anyone, man or woman, who defends them. He contends that by differentiating the Pentecostal woman from the rest of society the traditional hair-do testifies of the woman's steadfast belief and purity in a sinful world. In other words, by visibly representing the Pentecostal movement the women's hair represented not only their own individual inner body, but that of the congregation as well and ultimately the entire movement.

This resonates with a similar, contemporary debate in the Catholic Church regarding the nuns' habit. The debate has been studied by French academic Rosine Lambin. She concedes there was a growing opposition against the veil during the 20th century, resulting in more liberal regulation. In some congregations the nuns adapted the dress code of the surrounding society but kept the veil as a sign of their faith. Mother Theresa is an example of this conviction. Other congregation abandoned the veil as well, keeping only a discrete symbol of their faith such as a crucifix or a rosary. Still others kept the

traditional clothing entirely. One argument to keep the veil was that a holy woman should be easily distinguishable as her appearance served as a testimony to the Catholic faith in a time of growing secularism. This parallels the argument of the 1953 article in the Swedish Pentecostal magazine.

A great difference between the discussions is that the Catholic Church did not rely upon 1 Cor. 11 as an argument to keep the veil, a fact which Lambin does not reflect upon. I suggest their lack of interest in Paul's command had to do with the fact that nuns often were shaved under their habit, which goes directly against 1 Cor. 11. It was in the case of nuns however not a sign of shame, as Paul had written, but rather of having given up their existence as a sexual being, a form of symbolic castration. The veil was given to them in lieu of the sacrificed hair, marking their status as holy women. This Lambin does remark upon as it was yet another reason given in favour of keeping the veil; the habit was not just any piece of clothing but had been acquired as a symbol of holiness.

In the case of the Swedish Pentecostal movement, it is interesting that the female coiffure was discussed in much the same way as the nuns' veil (i.e. as a sign of faith) whereas the head-covering is not really discussed at all. For the Pentecostal women it seems the hair itself carried the religious symbolism otherwise given to the veil. In this manner, the hair had indeed become like a veil, as Paul had written. As a distinct marker of "the inferior sex", the veil had played a role in gendering the body in accordance to the divine hierarchy, where man is above woman, Jesus above man and God above all. When women acquired the same rights as men they had begun to cut their hair, a symbolic sign of transgressing traditional gender-roles. This explains why the hair itself became so important in the Pentecostal movement. Renouncing long hair was in the end a renunciation of Paul's words and the hierarchical system assigned by God. Nevertheless, short hair for women eventually became accepted within the Swedish Pentecostal movement as well. By the end of the 1960s, short hair for women was no longer provocative. Around the same time, however, long hair became fashionable anew, but this time for young men as well. Since this too was against the words of Paul, there were yet again protests within the Pentecostal movement, but as in the case of the short hair, the youngsters prevailed and the discussion ebbed out.

