

KYRKO-
HISTORISK
ÅRSSKRIFT



2018

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN 1:118
PUBLICATIONS OF THE SWEDISH SOCIETY OF CHURCH HISTORY 1:118

Kyrkohistorisk årsskrift 2018

Redigerad av ANDERS JARLERT

Professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet



With abstracts/summaries in English

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

MEMBER OF C.I.H.E.C. (COMMISSION INTERNATIONALE
D'HISTOIRE ET D'ETUDES DU CHRISTIANISME)

ARBETSUTSKOTT

Ordförande: Professor Anders Jarlert

Vice ordförande: Docent Stina Fallberg Sundmark

Sekreterare: Fil. och teol. mag. Andreas Wejderstam

Skattmästare: Teol. mag. Carl Sjösvärd Birger

Övriga ledamöter: Professor Martin Berntson, Professor Magnus Lundberg och
Professor Bertil Nilsson

E-post: Anders.Jarlert@ctr.lu.se, Andreas.Wejderstam@teol.uu.se

Webbplats: <http://www.kyrkohistoriska.se/foreningen>

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

Redaktör: Professor Anders Jarlert, Lund

Redaktionssekreterare: Docent David Gudmundsson, Lund (recensioner),
david.gudmundsson@ctr.lu.se

Adress (böcker): Docent David Gudmundsson, CTR, LUX, Lunds universitet, Box 192, 221 00 Lund

(recensioner): Docent David Gudmundsson, david.gudmundsson@ctr.lu.se

(artiklar): Prof. Anders Jarlert, CTR, LUX, Lunds universitet, Box 192, 221 00 Lund,
anders.jarlert@ctr.lu.se

Advisory Board: Professor Ingvar Dahlbacka, Åbo, Professor Dr. Heinrich Holze, Rostock,
Professor Tarald Rasmussen, Oslo.

Webbplats: <http://www.kyrkohistoriska.se/arsskrift>

PlusGiro 37 05 43-1

Medlemsavgift: 275 kronor för fullt betalande, 225 kronor för registrerade studenter och pensionärer.

Vid rekvisition kostar KÅ 275 kronor. Kostnader för porto och emballage tillkommer.

For international subscriptions:

iban: SE13 9500 0099 6034 0370 5431

BIC: NDEASESS (NORDEA)

If you are a (new) subscriber, please send all correspondence to carl.sjosvard.birger@teol.uu.se

Utgiven med anslag från

Samfundet Pro Fide et Christianismo (Nils Henrikssons stiftelse) och Stiftelsens Lindauers fond

Sättning: Daniel Karlsson, PCG Malmö, 2018

Tryck: ÅkessonBerg, 2018

ISBN 978-91-982192-7-2

ISSN 0085-2619

Innehåll

Kyrkohistorisk årsskrift 2018. 1700-talet – på tröskeln till moderniteten (Anders Jarlert)9

Artiklar

ERIK SIDENVALL

Frihetens följder. Om tolkningen av Sveriges kristnande under 1700-talet15
Abstract: How eighteenth-century Swedish historians understood the process of Christianisation 22

HEDVIG SCHÖNBÄCK

1700-talets begravningsplatser – sanitet, arkitektur och stadsplanering23
Summary: The eighteenth century cemeteries – sanitation, architecture and urban planning 31

MOA AIRIJOKI

Språkliga omplanteringar i Ökenfädernas trädgård. Inledande undersökning av den kopto-arabiska tänkespråkstraditionen med hjälp av en ny kyrkohistorisk databas37
Abstract: Transplanting Monastic Literature 59

ERIK J. ANDERSSON

Nya Väktaren och andra världskriget61
Summary: The journal Nya Väktaren on the development in European politics from the rise of German National Socialism 1933 to the end of World War II during 1945 82

Meddelanden och dokumentation

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen.....85
Stiftshistoriskt symposium i Linköping 2018 (Lars Aldén)88
Ärkebiskop Söderblom och det anglikanska diakonatet (Bengt Stolt)89

Recensioner

Allmän kyrkohistoria 95
Nordisk kyrkohistoria 153

RECENSERADE BÖCKER I BOKSTAVSORDNING

Carl Axel Aurelius & Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Nåd och frid i Kristus! Martin Luther i ljuset av hans brev. (Sven Thidevall) 114

Julia Barrow, The Clergy in the Medieval World. Secular Clerics, Their Families and Careers in North-Western Europe, c. 800–c. 1200. (Anna Minara Ciardi) 102

Robert Bartlett, Why Can the Dead Do Such Great Things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation. (Erik Claeson) 100

James B. Bell, Anglicans, Dissenters and Radical Change in Early New England, 1686–1786. (Daniel Mladenovic) 126

Martin Berntson, Kättarland. En bok om reformationen i Sverige. (Carsten Bach-Nielsen) 163

Vito Bianchi, Otranto 1480. Il sultano, la strage, la conquista. (Kari Lawe) 108

Gunilla Björkvall, Liturgical Sequences in Medieval Manuscript Fragments in the Swedish National Archives. Reportorial Investigation, Inventory, and Reconstruction of the Sources. (Mattias Lundberg) 157

- Gunno Brynolphi Blutherus*, En kort och enfaldig utfärdspredikan över fru Margaretha Lilia 1646. Red. Johnny Hagberg. (Stephan Borgehammar) 167
- Erik Bodensten*, Politikens drivfjäder. Frihetstidens partiberättelser och den moralpolitiska logiken. (Anders Jarlert) 174
- Jan von Bonsdorff, Ingmar Brohed & Anders Jarlert (red.)*, Kyrkobyggnad och kyrkorum. Forskningsfrågor. (Markus Dahlberg) 219
- Christian Braw*, Islossningen. Peter Lorenz Sellergrens teologi och hans själavård. (Johan Herbertsson) 178
- Birgitta Brodd*, Ärkebiskop Erling Eidem i kyrkostrid och världskrig. En studie i förhållningssättet till Tyskland under andra världskriget med beaktande av de svensk-engelska kyrkorelationerna 1933–1945 belyst genom tre utrikesdepartement. (Heinrich Holze) 194
- Callum G. Brown*, Becoming Atheist. Humanism and the Secular West. (Martin Nykvist) 136
- Jan Brunius*, Uppsala stifts herdaminne 1527–1593. Stiftshistoriskt uppslagsverk från missionstid till nyaste tid. Red. Ragnar Norrman. Band IV:3. (Martin Berntson) 116
- Francesco Buranelli (red.)*, Pintoricchio pittore dei Borgia. Il mistero svelato di Giulia Farnese. (Kari Lawe) 110
- R. David Cox*, The Religious Life of Robert E. Lee. (David Gudmundsson) 133
- Arthur Einarsson, Börje Karlsson, Nils-Göran Nilsson, Ebbe Ragnarsson & Sven Sjunnesson (red.)*, Hus i Guds tjänst. Missionshusens historia inom Evangelisk Luthersk Mission Syds verksamhetsområde. (Carl-Johan Ivarsson) 218
- Hanna Enefalk*, Svenskarna och deras kyrkor. (Erik Sidenvall) 221
- Ann-Ida Fehn & Hedvig Larsson (red.)*, Kyrkomödrar. (Katarina Pålsson) 98
- Sven Arne Flodell (red.)*, Ett hoppfullt tidens tecken. Från elitism till holism. Stiftelsen Sverige och Kristen Tro 1916–2016. (Andreas Wejderstam) ... 216
- Tord Fornberg (red.)*, Skrift och tradition. Katolska perspektiv på bibeltolkning och bibelbruk. (Magnus Evertsson) 142
- David Gudmundsson, Alexander Maurits & Martin Nykvist (red.)*, Classics in Northern European Church History over 500 Years. Essays in Honour of Professor Anders Jarlert. (Yvonne Maria Werner) 146
- Joel Halldorf*, Biskop Lewi Pethrus. Biografi över ett ledarskap. Religion och mångfald i det svenska folkhemmet. (Carl-Gustav Carlsson) 189
- Joel Halldorf & Andreas Hedberg (red.)*, En annan riktning framåt. Modernitetskritik i Sverige under det långa 1800-talet. (Cecilia Wejryd) 182
- Berndt Hamm*, Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen. (Birgit Stolt) 112
- Carol Harrison, Caroline Humfress & Isabella Sandwell*, Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark. (Ida Olenius) 96
- Christer Hedin*, Kristendom. Lära, fromhetsliv och historia. (David Gudmundsson) 148
- Christer Hedin*, Kristendomens historia i Sverige. (David Gudmundsson) 148
- David Hempton & Hugh McLeod (red.)*, Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World. (Martin Nykvist) 136
- Pavel Otmar Krafl (red.)*, Sacri canones editandi. Studies on Medieval Canon Law in Memory of Jiří Kejř. (Anders Winroth) 104
- Ulrika Lagerlöf Nilsson*, Tradition, modernitet och förnyelse. Elisabeth Beskow och hennes författarskap decennierna kring sekelskiftet 1900. (Aud V. Tønnesen) 183

<i>Paul Linjamaa</i> , Valentinianernas evangelium. Gnosticisimen och den antika kristna idévärlden i ljuset av texterna från Nag Hammadi. (Antti Marjanen)	95	<i>Volker Reinhardt</i> , Pontifex. Die Geschichte der Päpste. Von Petrus bis Franziskus. (Yvonne Maria Werner)	144
<i>Johannes Ljungberg</i> , Toleransens gränser. Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa. (Urban Claesson)	170	<i>Birgitta Rengmyr Lövgren</i> , »Vid betraktande af detta jordiska lifvets förgänglighet...». Oscars församlings donatorer. (Lars Aldén)	193
<i>Christian Lovén</i> , Vårfruberga kloster, 1200-talsjordeboken och godspolitiken. (Carsten Jahnke)	155	<i>Jane Samson</i> , Race and Redemption. British Missionaries Encounter Pacific Peoples, 1797–1920. (Magnus Lundberg)	130
<i>Mattias Lundberg</i> , Martin Luthers egna toner och ord om musik. Källtexter rörande musiken i Wittenbergreformationen i översättning med kommentar och analys. (Sven-Åke Selander)	112	<i>Christina Sandquist Öberg</i> , Senmedeltida textskatt i uppländska kyrkor. Samtliga bevarade språkband med kommentarer och analyser. (Roger Andersson)	159
<i>Göran Malmstedt</i> , En förtrollad värld. Förmoderna föreställningar och bohösländska trolldomsprocesser 1669–1672. (Niklas Antonsson)	168	<i>Heinz Schilling</i> , Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie. (Martin Berntson)	116
<i>Michael Marissen</i> , Bach & God. (Anders Jarlert) ..	124	<i>Jens Holger Schjørring, Norman A. Hjelm & Kevin Ward (red.)</i> , History of Global Christianity. Vol. I–III. (Magnus Lundberg)	150
<i>Jonas Melin, Fredrik Wenell & David Willgren (red.)</i> , Aldrig mer tillbaka gå. Utmaningar från anabaptismen, reformationens frikyrkorörelse. (Holger Klintonberg)	121	<i>Lennart Sjöström (red.)</i> , Prästliv på olika kontinenter. En vänbok till Sven Arne Flodell. (Ragnar Holte)	201
<i>Hanna Menander</i> , Den goda döden. Arkeologiska studier av gravar och begravningspraxis i S:t Olofkonventet i Skänninge. (Jes Wienberg)	161	<i>Moshe Sluhovskiy</i> , Becoming a New Self. Practices of Belief in Early Modern Catholicism. (Magnus Lundberg)	122
<i>Erkki Mörck</i> , »Guds speleman», »Vår herres kantor». Albert Runbäck 1894–1974. (Mattias Lundberg)	200	<i>Maria Sundström</i> , Tångeråsa kyrka – en av Sveriges äldsta träkyrkor. En resa i tiden från 1200-tal till 2000-tal. (Carl-Johan Ivarsson)	156
<i>Kajsa Nyström Rudling</i> , Mellan himmel och helvete. Bemålade kyrktak i Göteborgs stift 1697–1812. (Hedvig Brander Jonsson)	176	<i>Sten Tesch (red.)</i> , Skiftet. Vikingatida sed och kristen tro. Ett mångvetenskapligt perspektiv på kristnandeprocessen i Mälardalen. (Jes Wienberg)	153
<i>Anssi Ollilainen</i> , Bo Giertz om prästämbetet. Uppdragets teologi. (Anders Jarlert)	204	<i>Malcolm Tozer</i> , The Ideal of Manliness. The Legacy of Thring's Uppingham. (Hugh McLeod)	135
<i>Susan Powell</i> , The Birgittines of Syon Abbey. Preaching and Print. (Erik Claesson)	107	<i>Anh Q. Tran</i> , Gods, Heroes, and Ancestors. An Interreligious Encounter in Eighteenth-Century Vietnam. (Magnus Lundberg)	128
<i>Tarald Rasmussen</i> , Hva er protestantisme. (Martin Berntson)	116		

Håkan Tunón (red.), En fullständig svensk hushålls-bok af Reinerus Reineri Broocman. Vol. 1 & 2. (Harry Lenhammar) 172

Cecilia Wejryd, Lagen, synden och väckelsen. Åtta svenska 1800-talsväckelseledare och moderniteten. (Alexander Maurits) 180

Dorothea Wendebourg, So viele Luthers... Die Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhunderts. (Carl Axel Aurelius) 140

Kurt Villads Jensen, Korstågen. Européer i krig under 500 år. (Andreas Wejderstam) 105

Therese Zachrisson, Mellan fromhet och vidskepelse. Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige. (Anders Jarlert) 165

Eva Österberg, Tro, tillit, tvivel. Barn i medeltida helgonprocesser. (Erik Claeson) 100

Skriftserier och medarbetarförteckning

SKRIFTSERIER

Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen.....225
Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund.
Ny följd.....226
Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis.....226
Acta universitatis upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia..... 227
Uppsala Studies in Church History.....228

MEDARBETARFÖRTECKNING..... 229

Kyrkohistorisk årsskrift 2018

REDAKTÖR ANDERS JARLERT

1700-TALET – PÅ TRÖSKELN TILL MODERNITETEN

Frihetstiden brukar ibland framställas som en förebild eller åtminstone en föregångare till den moderna demokratin. Borgarståndets tilltagande anspråk och makt kan emellertid istället betraktas som en utvidgning av det aristokratiska systemet. Bondeståndets representanter var länge utestängda från Sekreta utskottet, och hade alltså inte ens insyn i alla ärenden. Samhällsskicket kan knappast sägas ha varit transparent, för att använda ett populärt uttryck. Och bondeståndets riksdagsmän, som först alltså inte alls fick vara med, representerade dessutom i praktiken endast de besuttna bönderna. Samtliga riksdagsmän var just män. I närsamhällets vardag kunde kvinnorna ofta ha ett stort, ibland till och med ett avgörande inflytande, men från det fjärran riksdagsarbetet var de ohjälpligt distanserade.

Religionslagstiftningen under Frihetstiden var av ett sådant slag att vi har skäl att tala om den *så kallade* Frihetstiden. Med Religionsplakatet 1735 når den religiösa tvångslagstiftningen i Sverige sin höjdpunkt, på ett sätt som strax visade sig omöjligt att i praktiken upprätthålla. Förbuden utvidgades från att gälla spridande av villfarande meningar till att omfatta även hysandet av villolära. Lagstiftningen begränsade alltså kraftigt även tankefriheten och samvetsfriheten. Var demokratin snarare en utvidgad aristokrati, innebar epokens religionslagstiftning snarast en negation av begreppet *frihet*. Medan toleransen ett drygt sekel tidigare hade inneburit rätt att behålla till exempel sin reformerta tro, men samtidigt få full tillgång till luthersk sakramentsförvaltning

och begravning, en tilltagande uniformitet i det yttre, men ett inte obetydligt utrymme för variationer i det inre livet, innebar 1720- och 1730-talens tvångslagstiftning ett ingrepp även i individens inre liv.

Det paradoxala är nu att samma rörelser som blev föremål för denna tvångslagstiftning, avsedd att skydda den lutherska ortodoxien, alltså pietism och herrnhutism, är just de rörelser genom vilka det ortodoxa trosinnehållet till stor del fördes vidare in i moderniteten. Ty genom att ge utrymme för individens frihet i introspektion, i känsloliv, och i yttre organisation stod dessa rörelser med ett ben på var sin sida om tröskeln till moderniteten. Det rör sig om vad litteraturvetaren Ann Öhrberg i sin presentation av retorik och människosyn inom 1700-talets svenska herrnhutism, i *Kyrkohistorisk årsskrift 2007*, kallar ”den smala vägen till modernitet”. Hon börjar med att framhålla att ”tidigare forskning har visat att 1700-talets väckelse utgjorde en av de många vägar som ledde till modernitet”. De nya rörelserna anses i sin förlängning ”ha banat väg för såväl ett nytt subjektmedvetande som sekularisering”. Två aspekter som Öhrberg särskilt lyfte fram var dels hur herrnhutismen, som en följd av sin antropologi, ifrågasatte dåtidens viktigaste språknormerande system: den klassiska retoriken, dels herrnhutismens egalitära ideal, med en starkare tilltro till den egna erfarenheten. Samtidigt betonar hon hur den herrnhutiska retoriken egentligen inte är någon större innovation, utan att det rör sig om ett kreativt återbruk och omfunktionalisering av sedan länge brukade retoriska tekniker och former. Sensibilitet och autenticitet blir centrala. Samtidigt blev texterna ett viktigt

medel för kollektiv identifikation. Skriftlig kommunikation och massmedia utnyttjas på ett nytt sätt, och samtidigt förskjuts tyngdpunkten från tal till samtal eller dialog. Samtalet tas också upp av moderat pietistiska rörelser, som württembergpietismen, där Magnus Friedrich Roos olika dialogböcker inom den schartauska fromhetsriktningen skapar ett kompletterande alternativ till predikan. Det handlar dels om samtal för vissa yrkesgrupper, som soldater eller lantfolk, dels om samtal om ett livsstadium som ålderdomen, och slutligen om samtal över en bibelbok som Johannes Uppenbarelse. Därmed är vi inne på det eskatologiska intresset under 1700-talet. Det äldre medvetandet om världens förestående undergång omformas till ett mera personligt intresse för de eskatologiska frågorna.

Samtidigt för 1700-talet det lutherskt ortodoxa arvet vidare – genom pietismen och herrnhutismen, men idag framför allt genom Johann Sebastian Bachs passioner, mässor och kantater. Bach dog inte förrän 1750, och var måhända då i flera avseenden överspelad. Men alltsedan Felix Mendelssohns återupptäckt av Matteuspassionen 1829 har Bach alltmer etablerats som den store förmedlaren av den ortodoxa teologin ända in i postmoderniteten. I Bachs passioner fann Nathan Söderblom det kongeniala uttrycket för *satisfactio vicaria*, det Kristi ställföreträdande lidande, som enligt Söderblom kan förstås endast av den som själv erfarit verkligt lidande – en formulering som vore otänkbar utan 1700-talets sensibilitetsorientering. Därmed har vi också gått utanför Sveriges gränser, till det internationella 1700-talet.

Den 24 maj 1738 hörde John Wesley vid en herrnhutisk sammankomst på Aldersgate Street i London Martin Luthers företal till Romar brevet – en upplevelse som förändrade arten och metoden i hans verksamhet, och blev inledningen till en världsomfattande missionsrörelse. Metodismen kallas så på grund av medlemmarnas strängt metodiska levnadssätt, också det ett signifikativt 1700-talsdrag. Industrialism och

metodism går hand i hand. Med utgångspunkt i metodismen bildades också de första fackföreningarna i England. Genom sitt avståndstagande från kalvinismens predestinationslära och sin i jämförelse med andra fria rörelser mera kyrkliga struktur framstår metodismen under 1800-talet som ganska präglad av 1700-talsideal.

1700-talets upplysning har de senaste decennierna varit mycket omdiskuterad. Tore Frängsmyr hävdade från 1993 att det inte fanns någon *upplysning* att tala om i Sverige. Enligt honom var upplysning helt enkelt de idéer som kommer från upplysningstankarna kring den franska Encyklopedien. Men det fanns också en annan upplysning, i Tyskland. Ibland har tonvikten i diskussionen lagts så uteslutande på den filosofiska eller politiska upplysningen, att de kyrkliga eller religiösa varianterna av den kommit i skymundan. En orsak till detta är, som Tine van Osselaer betonat, att den kristna upplysningen tog sig uttryck mera i ny praktik än i teoretisk reflektion, och att denna aktivism ledde till många olika uttryck i olika länder. Som jag visat i volymen ”Piety and Modernity”, kunde upplysningen inspirera bibelöversättning, andaktsböcker, utbildning, själavård och diakoni, till vilken också den s.k. prästmedicinen får räknas. Ett närmast extremt exempel på ett ”upplyst” bibelöversättningsprojekt är den ”långa” bibelkommissionen i Sverige, som arbetade från 1773 ända till den kungliga stadfästelsen av den nya översättningen 1917. Från omkring 1810–15 fick många av de europeiska, kyrkliga reformerna en ny riktning, inspirerade av romantiken. Därmed tillmötesgick man en del av de ortodoxa kraven med en ny betoning av inkarnationen, Kristi försoning och uppståndelse, på evigheten och frälsningen, men behöll Upplysningens betoning av undervisning och individ.

Kanske kan förändringen på det religiösa området koncentreras till en enda punkt: första uppförandet i London, den 28 mars 1800, av Joseph Haydns oratorium Skapelsen. Istället för Bachs markante evangelist som bär fram

gudsordet, varefter solisterna mediterar över det, viskar kören här, knappt hörbart: ”and God said: Let there be Light”, medan hela den överraskande kraften ligger i Ordets resultat: det skapade ljuset – ”and there was Light”. Det har kallats Haydns största *coup de théâtre*. Effekten är alltjämt oerhörd, otänkbar hos Bach, alls inte irreligiös, men med betoning mera på skapelsen än på Skaparen.

Ett långvarigt inflytande av ett slags from upplysningspraxis var den märkliga svenska seden att framföra Haydns Skapelsen i kyrkorna på Långfredagen, en sed som höll i sig under största delen av 1800-talet, ända tills den romantiska barockrenässansen på 1890-talet lyfte fram passionsverken av Heinrich Schütz och J.S. Bach, och därmed ett religiöst sammanhang som inte längre försökte fly från dagens liturgiska och homiletiska innehåll, utan istället betonade och fördjupade det.

Upplysningens Janusansikte kan också betraktas hos Voltaire och Christian von Wolff, eller i Sverige hos Lovisa Ulrika och Henric Schartau, för att nu spetsa till det något. Det tycks som om upplysningens strålar kan brytas genom olika slipningar och placeras i skiftande infattningar.

1700-talet är också Emanuel Swedenborg, mysticism och frimureri. Swedenborg, som hos oss undersökts särskilt av Harry Lenhammar, kallar sig själv ”mystikos”, alltså en initierad. Detta att vara initierad, är att vara upplyst på ett särskilt sätt. Om begreppet ”upplyst” tidigare använts främst om Andens upplysning så som Martin Luther beskriver den i förklaringen till Tredje trosartikeln, och i upplysningstänkandet särskilt betonat det förnuftsmässiga och rationella, kom begreppet i 1700-talets esoteriska rörelser att främst syfta på den upplysning som förmedlades genom de hemliga ritualerna. Dessa tre innebörder av begreppet ”upplysning” kommer sedan att leva var sitt eget liv bredvid varandra. Det är karakteristiskt för kyrkohistorien: den ena tolkningen avlöser inte utan vidare den andra, den ena riktningen efterträder inte

den andra, utan de långa historiska linjerna fortsätter ofta parallellt och i varierande utbyte eller konfrontation med varandra.

De esoteriska kretsarna angreps tidigt dels från den upplysta rationalismen, som när Johan Henric Kellgren kallade Swedenborg en ”fåne”, dels från ortodoxi och herrnhutism, som i sitt försvar för de kyrkliga treenighets- och försökningslärorna tog avstånd från den inre upplysning som kompletterade bibelordet med egna uppenbarelser. Samtidigt gäller det att komma ihåg, att Swedenborg under flera decennier ägnade sig åt naturvetenskap och utvecklade olika maskiner. Uppfinnaren Christopher Polhem var hans nära vän, och det var Swedenborg som sökte övertala Karl XII att finansiera ett observatorium i norra Sverige. Swedenborg var ledamot av såväl Kungl. Vetenskaps-Societeten i Uppsala som Kungl. Vetenskapsakademien, liksom av kejserliga ryska vetenskapsakademien i S:t Petersburg.

När Svenska Akademien 1786 instiftades, tillhörde biskoparna Olof Celsius d.y och Johan Wingård de första ledamöterna. Men modernast bland teologerna var Carl Gustaf Nordin, som, i strid med göticisterna, hävdade, att samerna var Sveriges ursprungsbefolkning. Hans ifrågasättande av den götiska överlägsenheten möjliggjordes av Gustaf III:s upplysta despoti, som utgör ytterligare ett exempel på 1700-talets tröskelstatus. Genom att ta ett steg tillbaka i politiskt avseende, kunde en kulturell utveckling utan tidigare motstycke under kungens beskydd förverkligas.

På romersk-katolskt håll innebar upplysningen sång på folkspråken, intresse för liturgins uppfostrande dimension liksom dess gemenskapsaspekt, motstånd mot privatmässor och särskilda liturgier, en starkare betoning av den kristna etiken, och naturligtvis klostrens sekularisering, till och med i det ärkekatolska Bayern. Det går inte att bortse från skillnaderna mellan katolsk och evangelisk upplysning, men en gemensam strävan efter enkelhet i det religiösa livet är tydlig.

Att stå på tröskeln till moderniteten kan innebära att behandla det gamla på ett nytt sätt. I sin avhandling från 2017 om materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige har Terese Zachrisson uppmärksammat hur det var först under 1700-talet som den kyrkliga eliten oroades av skulpturer och altartavlor som avbildade jungfru Maria. De dömdes ut och skulle avlägsnas från kyrkorummet eftersom de ansågs uppmuntra allmogens ”vidskepelse”. Samtidigt omvandlades de gamla heliga källorna till hälsokällor. Steget var inte långt mellan att offra till det heliga och att offra tid och pengar för sin hälsa. Steget från mysticism till rationalism, från heligt till hälsosamt var inte långt på modernitetens tröskel.

Kyrkohistoriska dagen 2018 hade 1700-talet som tema. Två av föredragen publiceras här, bearbetade till artiklar. Docent Erik Sidenvall, Växjö, låter oss, under rubriken ”Frihetens följder”, få se hur man på 1700-talet blickade tillbaka, nämligen i tolkningen av Sveriges kristnande, och fil.dr Hedvig Schönback, Stockholm, uppmärksammar den hälsosamma förändringen av 1700-talets begravningsplatser – sanitet, arkitektur och stadsplanering.

Kyrkohistoriska föreningen ger varje år handledare möjlighet att nominera akademiska uppsatser till ett pris för bästa kyrkohistoriskt relevanta bidrag. 2018 delades två pris ut. Den ena uppsatsen publiceras i artikelform här, den andra nästa år. Moa Airijoki, Lund, nu doktorand vid Universitetet i Bergen, gör under rubriken ”Språkliga omplanteringar i Ökenfädernas trädgård” en inledande undersökning av den kopto-arabiska tänkespråkstraditionen med hjälp av en ny kyrkohistorisk databas.

Doktoranden vid Åbo Akademi, Erik J. Andersson medverkar med en artikel om ”Nya Väktaren och andra världskriget”, som kastar

nytt ljus över inställningen hos en konservativ kristen tidskrift och dess inställning till nationalsocialismen.

Avdelningen ”Meddelanden och dokumentation” innehåller, förutom sedvanliga protokoll och handlingar från Svenska kyrkohistoriska föreningen, även en kortare artikel av docent Bengt Stolt, Uppsala, om ”Ärkebiskop Söderblom och det anglikanska diakonatet”, samt en rapport av TD Lars Aldén, Växjö, om ”Stiftshistoriskt symposium i Linköping 2018”.

Kyrkohistorisk årsskrift avslutas som vanligt med en rikhaltig recensionsavdelning, avfattad på fyra olika språk, där nya doktorsavhandlingar med kyrkohistorisk relevans, liksom andra nyheter inom nordisk och allmän kyrkohistoria från snart sagt hela världen blir föremål för ingående granskning eller kortare presentation.

Under året har professor Torkel Jansson, Uppsala, avgått ur Svenska kyrkohistoriska föreningens arbetsutskott, och – några månader senare – avlidit. Han var professor i historia vid Uppsala universitet och ledamot av arbetsutskottet 2004–2018. Särskilt kommer vi ihåg hans framträdande vid Kyrkohistoriska dagen 2013 med föredraget ”Den svenska statskyrko-undervisningens så långa 1600-tal i Baltikum”, tryckt i KÅ samma år. Hans doktorsavhandling om associationsväsendet kommer att förbli en klassiker för var och som vill förstå att en förening från början var det man förenade sig om, inte en organisation man inträdde i. Vi minns Torkels initierade intresse för de kyrkohistoriska sammanhangen, hans stolthet över att komma från Hälsingland, och det goda samarbetet i arbetsutskottet. Till Torkel Janssons efterträdare i AU valde årsmötet professor Martin Berntson, Göteborg, som hälsas välkommen i arbetsgemenskapen.

ARTIKLAR

ERIK SIDENVALL

Frihetens följder

Om tolkningen av Sveriges kristnande under 1700-talet

I en tid som är van vid att diskussion kan utbryta om huruvida det samtida samhället är att betrakta som modernt, senmodernt eller postmodernt, kan det vara svårt att förstå att historiens människor inte alltid varit lika bekväma med att sätta etiketter på sig själva eller den egna samtiden. Medeltidens människor såg sig inte som medeltida. Antikens människor inte som antika. Ett av de få undantagen från denna regel finner vi i den svenska »frihetstiden». Benämningen uppkommer redan under perioden i fråga. De första beläggen dyker upp under tidigt 1750-tal. Vad var det då för frihet som åsyftades när begreppet frihetstid myntades? Utan att ge anspråk på någon mer ingående begreppshistorisk analys, är det tydligt att det primärt handlar om den politiska friheten. Frihet från envælde och folkstyrets återupprättande. Med andra ord är den här inte fråga om ett frihetsbegrepp som primärt handlar om valfrihet och individens självbestämmande. För det ämne som diskuteras i denna artikel är det av viss betydelse att påpeka att den politiska frihet som åsyftades av de allra flesta samtida inte tolkades inom ramen för en framåtskridande narrativ struktur. Det var primärt inte en »*whig history of progress*» utan istället ett återupprättande av det svenska folkets uråldriga rätt till självstyre.

Denna artikel har jag gett titeln »Frihetens följder: Om tolkningen av Sveriges kristnande under 1700-talet». Jag kommer ge mig i närkamp med frågan

hur ett antal 1700-talets historiker, huvudsakligen verksamma under frihetstiden, vävde in en berättelse om folkets frihet när de tecknade konturerna av Sveriges kristnande. Jag kommer att försöka visa hur den egna tidens föreställningar om, och ambivalenta inställning till, den religiösa toleransen blev en del av berättelsen om övergången till den kristna tron. Jag kommer också att argumentera för att det frihetsbegrepp vi möter i de historiska verk som ligger till grund för undersökning, bär på spår – implicit såväl som explicit – vilka vittnar om en förenig av upplysningstänkande och traditionell luthersk trostolkning.

Under de senaste decennierna har alltfler forskare betonat den nära relationen mellan upplysningen (i dess många och skiftande uttryck) och den kristna tankevärlden. Det tidigare så självklara sättet att tolka upplysningen inom ramen för en sekulariseringsberättelse är idag kraftigt ifrågasatt. Upplysningen har fått en mer »religiös» karaktär. I den internationella litteraturen märks studier av exempelvis Roy Porter, Volker Speth och Thomas Ahnert.¹ Denna omtolkning har också vunnit insteg i svensk och nordisk forskning. Bland annat har ett flertal forskare lyft fram prästerskapets roll i att förverkliga ett »upplys-

1 Roy Porter, *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*. London 2000, kap. 5; Volker Speth, *Katolische Aufklärung, Volksfrömmigkeit und »Religionspolicy»*. Bern 2014; Thomas Ahnert, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment*. New Haven 2014.

ningsprojekt» där nyttosträvan, förnuftsoptimism och moralism var huvudingredienser.² I Carola Nordbäcks avhandling från 2009 är anslaget delvis ett annat. Nordbäck analyserar relationen mellan en äldre tids lutherska ortodoxi och den nya tidens, av upplysningen präglade, kristendoms-tolkning. Nordbäck studie visar tydligt på vikten av en ingående teologisk och idéhistorisk analys för att förstå den komplexa relationen mellan dessa två tanketraditioner.³ Tematiken är snarlik den som behandlas här (även om anslaget är långt mindre ambitiöst i denna korta artikel). I likhet med Nordbäck vill jag här visa på kontinuitet och den djupgående inverkan som den lutherskt ortodoxa tankevärlden fortsatte att utöva långt in mot 1700-talets slut. Den svenska upplysningen var en luthersk upplysning.

De källor jag primärt arbetat med utgörs av: Jacob Wildes (1679–1755) utgåva av Samuel von Pufendorfs *Inledning til svenska statens historie*; Olof von Dalins (1708–1763) *Svea rikets historia*; Andreas Rhyzelius (1677–1761) *Episcoposopia Sviogothica*; Anders af Botins (1724–1790) *Utkast till svenska folkets historia*; Eric Benzelius d.y:s *Utkast til Svenska folkets historia*; Sven Lagerbrings (1707–1787) *Svea rikets historia*; Olof Celsius d.y:s (1716–1794) *Svea rikets kyrkohistoria*.

Den tillgängliga historiografiska litteraturen har tydligt visat hur vi bland 1700-talets historiker kan se en ökad betoning på vikten av att bygga framställningen på vad vi skulle kalla ett källmaterial (även om begreppet »källa» under 1700-talet ännu inte fått vår tids mer precisa definition).⁴ För att använda sig av Olof Celsius ofta citerade proklamation; en samvetsgrann historiker satte som sitt högsta mål »at söka sanning ur ålderdomens

ojämfaktiga kvarlevor».⁵ Under det sena 1600-talet och tidiga 1700-talet hade också ett antal skrifter av betydelse för förståelsen av kristnandet givits ut av trycket. Bland dessa kan exempelvis märkas det av Eric Benzelius d.y. utgivna verket, *Monumenta vetera ecclesiae sveogothicae* (1710–1713). Det är också värt att påminna om att merparten av frihetstidens historiska författare tillmätte det isländska sagomaterialet stor betydelse. En inte så liten nationell stolthet låg bakom betoningen på denna tidiga nordiska materialgrupp. Entusiasmen delades inte alltid av historiker på kontinenten.⁶ 1600-talets antikvariska samlande och intresse för fornlämningar – inte minst de arbeten som dokumenterade det omfattande runstensmaterialet – tillmättes fortsatt stor betydelse för förståelsen av övergången till det kristna samhället. Vad som än tydligare skiljer 1700-talets historiker från vår egen tids historiografiska praktik är hanteringen av det vi skulle kalla »sekundär litteratur». Tidigare framställningar av nationens historia kom inte bara att fungera som en given referenspunkt utan kom också att, i sig själva, fungera som »källor» till framställningen. Så kom Klas Örnhielms *Historia Ecclesiastica* (1686) att få stor betydelse för de verk som ligger till grund för denna artikel. Erik Bollerup har påvisat att kopior av Eric Benzelius d.y:s föreläsningar över den svenska historien kom att få stor betydelse för i vart fall 1740- och 1750-talens historiografer. Det var dessa föreläsning-anteckningar som också låg till grund för den ovan nämnda *Utkast til Svenska folkets historia*, vilken utgavs av trycket först 1762.⁷ Det är också värt att påminna om att Johannes Messenius (1579–1636) mycket inflytelserika *Scondia Illustrata*, ett verk som författades under 1600-talets första decennier, kom att publiceras under 1700-talets första år.

2 Se exempelvis Jakob Christensson, *Lyckoriket. Studier i svensk upplysning*. Stockholm 1996; Daniel Lindmark, *Uppfostran, undervisning, upplysning: Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan*. Umeå 1995; Patrik Lundell, »Upplysningen i provinsen: Om läroståndet i Linköping på 1790-talet», *Scandia* 63 (1997), s. 47–76.

3 Carola Nordbäck, *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781–82*. Åbo 2009.

4 Rolf Torstendahl, *Källkritik och vetenskapssyn i svensk historisk forskning 1820–1920*. Uppsala 1964, s. 6–14.

5 Olof Celsius, *Svea rikets kyrko-historia ur de bästa den äldre tidens handlingar sammanletad af Olof Celsius*. Stockholm 1767, s. 3.

6 Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*. 3, Frihetstiden. Stockholm 1978, s. 683.

7 Erik Bollerup, »Eric Benzelius d.y:s utkast till Svenska folkets historia. Tillkomst och utgivning», *Studier tillägnade Curt Weibull den 19 augusti 1946*. Göteborg 1946, s. 89–104.



Gravyren som pryder första sidan på det 20:e kapitlet i Dalins Swea rikes historia ska tolkas som en illustration av det ljus som tänts med kristendomens ankomst till Norden. Dalins efterföljande text ger illustrationen i viss mån också en dimension av ironisk mångtydighet.

För frihetstidens och för hela 1700-talets historiker var särskilda utmaningar förbundna med att skriva historien om nationens kristnande. Dessa handlade inte bara om historisk metodik och ett osäkert källäge, utan också om ideologiska utmaningar sprungna ur det lutherskt konfessionella tänkandet. Eric Benzelius sammanfattar detta väl i sin *Utkast till svenska folkets historia*:

Af de Catholiska frågas, antingen wi fått then rätta Christna Religion här i Sverige under konung Björns tid, eller i Gustavi I:mi? Swara wi at then blifwit infördt i Biörns Regering, så frågas åter hwarföre wi tå öfwergåfwō then samma i början på 1500-talet? Men wi swara rätteligen at wi fått, i then förras tid, then rätta Christna Läran, aldenstund ther woro then rätta församlingens kiännemerken, Neml. Guds klara ord och Sacramenternes retta bruk.⁸

Benzelius griper här tillbaka på en historiografisk tradition som återfanns i samtliga reformatoriska kyrkor vid denna tid – myten om den ursprungliga renheten. I lite olika varianter arbetade man utifrån en berättelse om ett ursprungligt idealtillstånd – i urkyrka eller fornkyrka – som sedan gick förlorad när, som man sa, »människostadgar» fick

bli dominerande i kyrkans liv. Reformationen var bara ett återupprättande av detta kyrkans svunna Eden. Vad som i en internationell jämförelse är förvånande är att Benzelius förlägger den bortre gränsen för detta kyrkans lyckliga urtillstånd så sent i tid. Benzelius hade likväl gott stöd för sin tolkning av 800-talets kyrkohistoria. I inledning till 1686 års kyrkolag framställs de första kristna gemenskaper som bildades i landet som relativt opåverkade av det »förfall» som senare drabbade den romerska kyrkan. Framställningen i Kyrkolagen gör inga försök att förklara vad denna initiala »renhet» bestod i. Istället går texten raskt vidare och upplyser om att denna ursprungliga äkthet snabbt förvanskades och »mehr och mehr blef, med Menniskiodichter och Påfunder förmängd».⁹

Benzelius var långt ifrån ensam om att framföra denna tolkning av kyrkans art under den första kristna tiden i Sverige, men likväl är det tydligt att merparten av 1700-talets skribenter uppvisade en mer kluven inställning till den kristendom

⁸ Erik Benzelius, *Eric Benzeliū, den yngres, fordom archie-biskop i Upsala, Utkast till svenska folkets historia, ifrån desz första uprinnelse, til och med konung Gustaf den förstas tid*. Lund 1762, s. 141.

⁹ *Kyrkio-lag och ordning, som then stormächtigste konung och herre, herr Carl then elofte, Sweriges, Göthes och Wändes konung, &c. år 1686. hafuer låtit författa, och år 1687. af trycket utgå och publicera. Jemte ther til hörige stadgar*. Stockholm 1687, s. 18.

som infördes i landet. Går vi till 1700-talets kanske mest inflytelserike historieskrivare, Olof von Dalin, tecknar han å ena sidan bilden av en kristen församling som var »mycket lik den gamla apostoliska» under den tid »hon ännu stod under betryck»,¹⁰ å andra sidan menar Dalin att det förhållningssätt som Ansgar och hans efterföljare uppvisade inte på långt när förmår nå upp till de berättelser om den första kristna missionen som återfinns i Nya testamentet:

Ehuru högt Norden är sine förste Lärare förbunden, så måste man dock tillstå, at Evangelium der blifvit på helt annat sätt predikadt, än i Apostlarnes tid, då Folkhopen, af den Himmelska Sanningen i samveten öfvertygad, vågade därföre med gledie lif och wälfärd: Her hade små Munkekonster i omvändelserne störste delen: De höllo sig til Hofven och de Mäktige, genom hvilkas arm de med wäld grundade kyrkans myndighet.¹¹

Mycket av Dalins tolkning av den första kristna missionen återfinns faktiskt också hos hans främste antagonist i prästeståndet, Andreas Rhyzelius. I inledningen till *Episcoposcopia* vill Rhyzelius förklara kristendomens sena ankomst med »Lärarens förwända ordning, upsåt och ändamål». Evangeliet var uppblandat med »monga menniskio-stadgar och af Påfwisk surdeg stinkande lärosatser». Lärarna var »bättre Etats-män och Politici» än förkunnare av evangeliet. Folket försökte de omvända genom att vinna kungars beskydd och genom dessas makt tvinga fram omvändelsen; deras »munkekonster» syftade till »Konungars, rikens och nationers bringande under then Påfweliga Stolens i Rom öfwerwäld». ¹² Inom parantes är det värt

10 Olof Dalin, *Svea rikets historia ifrån dess begynnelse til våra tider. Förste delen, som innehåller hela hedniska tiden*. Stockholm 1747, s. 629.

11 Ibid, s. 491.

12 Andreas Olavi Rhyzelius, *Episcoposcopia Sviogothica, eller en sweagöthisk sticht- och biskops-chronika om alla Swea eller Götharikets sticht och biskopar ifrå början, in til närw: bestående av två delar, med några anmärkingar och fullkomligt register*. Linköping 1752, s. 6. Lagerbring, som överlag är mycket erkännssam mot de missionärgestlater som dyker upp i den tidiga svenska historien, lyfter fram hur man redan i den första missionen ville »at Hedningarna skulle förmås at tro på rätta Guden, men de borde tillika wänjas at mera tro på människor». Sven Lagerbring, *Svea rikets historia, ifrån de äldsta tider til de närwarande. D. 1, Innefattar rikets öden, ifrån dess början til år 1060*. Stockholm 1769, s. 506.

att påpeka att detta visar hur biskop Rhyzelius, rotad i den karolinska tidens ortodoxi, stod långt närmare frihetstidens upplysningstänkare än man många gånger antagit.

Botin är dock den av de samtida författarna som gick längst i sina fördömanden av den kristendom som fördes till Sverige under perioden 800–1050. Han påpekar att »[d]e förste Christne lärare hade merendels flera onda, än goda egenskaper»; det trossystem de förde hit var en »[b]landning av Hedniska willfarelser och Christna lärdommar» och till sitt uttryck inget annat än en »marknad». ¹³ Botin var den av de samtida författarna som var mest benägen att svara: nej, den kristna tron fördes inte till landet förrän under »Gustavi I:mi» tid. Den medeltida katolicismen var helt enkelt inte kristendom! ¹⁴

Om vi återvänder till Dalin är det intressant att se hur tydligt han väver in föreställningar om folkets frihet i framställningen av den kristna trons etablerande i Sverige. Tydligast blir detta när han, inspirerad av Örnhielms *Historia Ecclesiastica*, låter den kung Olof som omtalas i Ansgarsvitan säga:

Svenska Folket från urqwädens tider hade så bibehållit sin Frihet och sine Rätter, at ingenting kunde det samma med myndighet påtvingas: Om därföre en Konungs samtycke skulle winna kraft af Lag, borde saken hemskiuatas til Gudarne och almänt Ting. ¹⁵

En konungslig paroll som passade väl in i frihetstidens politiska landskap (om vi nu bortser från den implicita polyteismen). Framställningen repeterar och för vidare en nationell självbild där, som exempelvis Jonas Nordin påpekat, folkets frihet utgör en grundsten. ¹⁶ Också i Lagerbrings framställning

13 Anders Botin, *Utkast till svenska folkets historia*. Stockholm 1757, vol. 1, s. 180, 185 och 188.

14 Det är värt att påpeka att den ambivalenta hållning dessa författare uppvisar i relation till kristnandet av Sverige, påminner om tolkningar som några decennier senare framfördes i Edwards Gibbons *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Gibbon driver, i de femtonde och sextonde kapitlen, den i samtiden mycket kontroversiella tesen att kristnandet av romarriket bidrog till imperiets undergång (samtidigt som kristendomen också ledde till en civilisering av det efterföljande samhället).

15 Dalin, 1747, s. 516. Se också Lagerbring, 1769, s. 511 som ironiserar.

16 Jonas Nordin, *Ett fritt men fattigt folk. Nationell och*

hyllas den svenska folkfriheten och dess betydelse för kristnandet:

Man kan twifla, om Christendomen på något ställe i werlden blifwit hederligare börjad. De Swenske anhöllo sjelfwe om Lärare, och när de ankommo, erhöllo de icke allenast en fulkomlig frihet at förkunna Guds ord, och betjena äfwen sjelfwa fångarna med HERrans Nattward, utan hwem som wille, fick tilstånd at antaga Christendomen.¹⁷

Vad fick då friheten för följder? Innan vi kan svara på denna fråga behöver vi kort påminna oss om karaktären av tidig-modern historieskrivning. Historieskrivningen var som bekant primärt kopplad till retoriken. Historien kunde förse talaren med konkreta exempel vilka kunde användas till att belysa exempelvis politiska dygder. Historien fick därmed en moralisk karaktär; historien var en livets lärarinna. 1700-talets historiker fyllde därför sin framställning med aforismer, reflektioner över de lärdomar man kunde dra ur historiens händelser. Det som vid denna tid i allmänhet benämns med termen »pragmatisk historia». Oftast grundades dessa aforismer i enskildheter, handlingar, citat och mer avgränsade förlopp över tid. Något förenklat, men det är för vårt syfte värt att påpeka att man var mindre benägen att tolka det vi skulle kalla mer omfattande »historiska förändringsprocesser» i moraliska termer (om man inte, som exempelvis Olof Celsius, såg försynens hand bakom historiens förlopp). Detta innebär att vi bör iaktta viss försiktighet när vi försöker spåra hur man såg på »frihetens följder» i tolkningen av Sveriges kristnande.

I samtliga verk som ligger till grund för denna föreläsning kopplas folkets frihet till en religiös tolerans. Denna tolerans gav förutsättningar för att Sverige kunde kristnas men kom också att få andra konsekvenser, vilka jag återkommer till något senare. I Wildes utgåva av Pufendorfs inledning till den svenska statshistorien, ges den i samtiden klaraste uttydningen av detta vägval:

Konungen med Råds råde beslutit, utom dess enligt med et uråldrigt bruk här i Norden, att förinna allom, icke allenast,

politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden. Stockholm 2000, s. 231–260.

17 Lagerbring, 1769, s. 504.

til följe af naturliga billighets lagen, en inwärtets samwets, utan ock en utwärtets Religions och offerfrihet.¹⁸

Toleransen stämde väl med kristendomens grundhållning att omvändelsen inte kan tvingas fram. För att citera Lagerbring: »Barn kunna genom aga förmås till skickelighet, men at genom förföljelser, plågor och straff omvända folk til Christendom, är så mycket orimeligare, som Christendom utan frihet och öfwertygelse är ingen Christendom».¹⁹ Denna grundhållning kan synas märklig i en tid då det, enligt vår tids synsätt, religiösa tvånget inte bara vidmakthölls utan rentav ökades. Det är värt att påpeka att Lagerbring i detta avsnitt inte gav röst åt någon samtidskritik. Förklaringen till denna skenbara paradox ligger i att detta för 1700-talets eliter helt enkelt var fråga om två olika saker. Den andliga omvändelsen kunde inte tvingas fram; däremot behövde samhället en ordning i religionsfrågor för att bevara lugn, ordning och sammanhållning.

Toleransen var enligt de flesta skribenter djupt rotad i det traditionella för-kristna Sverige. Hos Lagerbring framstår exempelvis det *modus vivendi* som skapades under Olof Skötkonung som ett exempel på hur »våre Hedniska förfärder, oaktat sin andeliga blindhet, likwäl uti andra mål tänkt ganska grundeligt och wäl».²⁰ Botin däremot ser toleransen mer som ett uttryck för hur en »hedendom» på defensiven försökte bevara rättigheter och livsutrymme. Tolerans och religiös frihet blev ett svar på de norska kungarnas försök att med våld kristna landet.²¹ Hos Rhyzelius framstår den som ett uttryck för kungarnas »Stats-klokhet». Kristnandet fördröjdes visserligen, men toleransen blev ett sätt att hålla samman ett allt mer religiöst splittrat rike.²²

Begreppet »tolerans» hade framför allt under 1700-talets första hälft en något annorlunda bety-

18 Samuel von Pufendorf, *Fordom Sweriges historiographi friherrens Samuelis von Puffendorff Inledning til swenska statens historie med wederbörlige tilökningar, bewis och anmerkningar försedd af Jacob Wilde*, 2 vol. Stockholm 1738–1743, vol. 1, s. 311. Se också Dalin, s. 517.

19 Lagerbring, 1769, s. 527.

20 Lagerbring, 1769, s. 527.

21 Botin, 1757, s. 178.

22 Rhyzelius, 1752, s. 7.

delse än idag. Som Johannes Ljungberg påpekat i sin avhandling sågs tolerans mer som en politiskt nödvändig eftergift, än som ett positivt, eftersträvsvärt ideal.²³ Detta stämmer väl in på de historiker jag behandlar här (Botin återigen undantagen). Toleransen blev den bästa lösningen på den utmaning som låg i splittringen. Likväl är det värt att påpeka att för samtliga författare var inte den religiösa toleransen det samma som att lugn och god ordning alltid rådde. Därtill var källmaterialet alltför fyllt av berättelser om konfrontationer och våldsamma incidenter mellan kristna och hedningar. De flesta skribenter var nyanserade i sina omdömen om vilken grupp som låg bakom våld och dispyter. De för-kristna svenskarna framställdes i allmänhet som rättrådiga och rättskaffens; när de tog till våld var detta föranlett av den arrogans och härsklystnad som de utländska katolska missionärerna uppvisade. Wilde lyfter exempelvis fram att det upplopp som slutar i missionären Nithardus död, hade sin orsak i »denne unge Biskopens otidiga hetsighet, högmod och ifwer, hwarmed han på en gång welat afgjöra hedningarnes omvändelse».²⁴ Likväl återfinns vi också berättelser om kristet hjältemod och offervilja, framförallt bland de inhemska kristna.

Men som sagt, tolerans var en eftergift, inte ett idealtillstånd. Det är därför inte så underligt merparten av dessa författare också tecknar en bild av en religiös tolerans som blir alltmer problematisk ju längre tiden gick. Wilde gör direkt kopplingar mellan tolerans och den »Indifferentismus och Synchretismus» som han menade växte fram i de nordiska samhällena mot slutet av det första årtusendet.²⁵ Celsius utvecklar detta resonemang i relativt stor detalj i den tredje delen av hans kyrkohistoria. Toleransen framstår i hans framställning alltmer som en tom princip vilken inte förhindrade gräl, våld och splittring. De isländska sagorna anföras som exempel på hur samhällslivet såg ut i en övergångstid då religionsfrågan ännu var oavgjord. Men Celsius lyfter också fram hur synkretismen

för somliga blev en möjlig medelväg. Dels påpekar han att för dem »hwilka plägade antaga så många Gudar de wille» var det inga större bekymmer »at låta Christus äfwen ibland dem nämnas».²⁶ Likväl finner han också grunden till religionsblandningen i den tidens kristendomstolkning och dess ytliga förankring i dåtidens Sverige. »[P]å en löslig underwisning följde en löslig Christendom».²⁷ Celsius ger läsaren många exempel på hur denna synkretism tog sig uttryck vid exempelvis gästabud och i olika måltidsregler.²⁸

I Wildes framställning fokuseras än mer tydligt toleransens politiska och statsrättsliga konsekvenser. Toleransen fungerade till en början som en lösning på en politisk och samhällelig utmaning; med en ökande och alltmer påtaglig kristen närvaro, i en kamp mellan två världar, blev toleransen tillslut en omöjlig politisk princip:

[d]et Konungarne wid dylika omständigheter befunnit sig, som man plägar säija, emellan twenne eldar, och at de med möda kunnat bibehålla sig wid deras Öfwerhets anseende, aldenstund Christen- och Hedendomen, eller rättare sagt, det ifriga owändelses wärcket, och en kallsinnig tolerance icke kunde paras ihop med hwarandra: fördelskuld de ock, såsom förswarare af den i almän landslag grundade tolerancen måste råka i förakt och hat hos bägge partierne, emedan de icke förklarade sig någotthera; ej heller kunde, efter tidsens omständigheter och förfatningar, giöra det tredie, och tilbörigen därmed hålla jemnwikten.²⁹

I sin tolkning av frihetens följder går Botin – som i flera andra fall – delvis sin egen väg. I Botins framställning var det de kristna missionärerna som med sitt »otidiga nit» upphävdde den samhällsordning där det hedniska och det kristna kunde leva sida vid sida. Detta gav upphov till de »grufveligaste missöden» som svenska folket fick genomleva under 1000- och 1100-talen. Missionärernas missgrepp bestod i att tvärtemot den etablerade samhällsordningen försöka utplåna den hedniska kulten:

I stället för att förrst förstöra afguderiet i hedningarnas sinnen, genom öfvertygelse om dess fåfänga; begynte de sin omvändelse, tvärt emot den antagna lagen om Tro- och Samvetsfriheten, med våld och försåt. De förde hellre ett uselt

23 Johannes Ljungberg, *Toleransens gränser: religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa*. Lund 2017, s. 12–28.

24 Pufendorf, 1743, s. 315.

25 Pufendorf, 1743, s. 311.

26 Olof O. Celsius, *Den svenska kyrko-historien, ifrån år 1000 til 1022*. Lund 1792, s. 4.

27 Ibid, s. 8.

28 Ibid, s. 13–26.

29 Pufendorf, 1743, s. 316.

krig emot de fåfänga Afguda-Bilderna, än de stridde med skäl och förnuft, emot Hedningarnas Tro och Gudstjenst.³⁰

Toleransens sammanbrott ledde till den politiska splittringen i riket med två olika regerande kungahus. Tävlan mellan olika tronpretendenter »störtade landet i allt slags elände». Och vad värre var, öppnade den dörrarna till ett helt nytt slag av tyranni:

Den öppnade vägen för Rom, att lägga på Svenska Folket de Bojor, som i längden blefvo odrägliga: den minskade den Kongl. Magtens anseende, igenom de blodiga försåt och stämpligar, som städse oskärade den Kongl. Thronen: den inskränkte Svenska Folkets fri- och rättigheter, som sällan hade annan valrätt, än den, som vans genom försåt och utfördes med våld: sällan annat öde, än att med Svensk hand utgjuta Svenskt blod: den gjorde Sverige vanmäktigt och ohyggligt, dels igenom inbördes Krig, som fördes emellan de Kongl. Husen, dels igenom en Ministère, som ofta nödgades uppoffra det allmänna bästa åt ensidiga afsigter, den öppnade vägen för sjelfsväld och brottmål, för orättvisa och Gudlösa tankesätt.³¹

Botin ser ett samband mellan införandet av den katolska kristendomen och det adelsvälde som enligt honom dominerade det medeltida Sverige. I det sammanhang som vi här rör oss inom, är det värt att påpeka att Botin inte tecknar bilden av en tolerans vilken ledde till en politiskt ohållbar situation. Hans bild är en annan. Toleransen gav inte upphov till rikets olyckor. Istället var det dess undergång som i slutet ledde till den förlust av frihet och förnuft som enligt Botin präglade medeltiden.

Det är värt att fästa uppmärksamhet vid att Botin är den, av de historiker som här studeras, som har störst tendens att tolka historien i enkla kausalsamband. I detta liknar han den sena frihetstidens radikala författare (exempelvis Johan Hartman Eberhardt) som kunde teckna framväxten av aristokratväldet utifrån enkla orsakssamband.³² Övriga författare är mer vakna för att historieskrivning är att studera komplexa, och ofta motsägelsefulla, förändringsprocesser över tid.

I inledningen till Celsius kyrkohistoria, och i viss

mån i Rhyzelius framställning, ställs den mänskliga friheten i relation till Guds handlande i historien. Även om det är ett misstag att helt avskriva försynstrons betydelse i de andra verk som studeras här,³³ är Celsius unik genom att han explicit lyfter fram ett teologiskt ramverk (se också vidare kommentarer nedan). Nationens kristnande blir en del i ett större gudomligt skeende. Utgångspunkten är frågan varför det tog så lång tid innan den kristna missionen nådde de nordiska länderna. Eller som Celsius själv uttrycker det: »hvarföre det ena folcket tidigare än et annat är wordet hulptit ur hedendomens mörker».³⁴ Sådana frågor betecknas visserligen av författaren som »fåwitska», men likväl går han vidare och för ett resonemang kring försynens uppfostran av mänskligheten och dess relation till mänsklig frihet och folkens individualitet. Centralt i Celsius resonemang är föreställningen att Guds syfte är att återställa det förnuft som gick förlorat med syndafallet:

Den första menniskan fick i begynnelsen strax ljus i förståndet; men sedan hennes Natur blef medelst egna förvällandet förderfwad, och det medskapade ljuset släkt, fordras nu tid och upfostran, jemte många omständigheter, förr än hon kan föras tillbaka.³⁵

Gud framställs som den store uppfostraren vilken genom historien på olika sätt driver mänskligheten tillbaka till ljuset. Som en »from fader» anpassas undervisning efter barnens olika »beskaffenhet», väntar Gud tålmodigt på rätt tillfälle att bibringa de upplysande lärdomarna. På ett sätt som är typiskt för den svenska upplysningen under 1700-talet, kombineras alltså en betoning på förnuftets betydelse med en luthersk tolkning av syndafallet. I det frälsningshistoriska skeende som fungerar som övergripande tolkningsram för Celsius, blir den mänskliga friheten en oförnuftets ofrihet. Den oomvända människans frihet respekteras av den gudomlige uppfostraren, men eftersom förnuftet gått förlorat leder friheten till motstånd och mänsklig bortvändhet. Frihet utan Guds omskapande nåd är med andra ord ingen verklig frihet.

30 Botin, 1757, s. 180.

31 Botin, 1757, s. 183–184.

32 Bo Lindberg, »Ära och nytta. Historia och historieskrivning i det tidigmoderna Sverige», i Gunnar Artéus & Klas Åmark (red.), *Historieskrivningen i Sverige*. Lund 2012, s. 9–39 [32–33].

33 Nils Eriksson, *Dalin–Botin–Lagerbring. Historieforskning och historieskrivning i Sverige 1747–1787*. Göteborg 1973, s. 197–203.

34 Celsius, 1767, s. 2.

35 Ibid.

Celsius sammanfattar vad detta synsätt betyder för den som vill fördjupa sig i historien om Sveriges kristnande:

Det oss anstår, är att se tillbaka på förflutna tider med blygsel öfwer människjans stora oförstånd, men förundran deröfwer, at Gud har sjelf i Dess Faderliga tålmod welat steg för steg afpassa omständigheter, och låta sådana händelser infalla, dem wår onska intet har kunnat hindra, at de ju måste tjäna oss til godo twärt emot wår egen wilja.³⁶

Avslutning

I denna artikel har jag argumenterat för att en grupp av 1700-talets ledande historiker läste in föreställningen om den hävdvunna folkliga friheten i sina tolkningar av kristnandet av Sverige. Utifrån denna grundsats har man sedan utvecklat den egna tidens föreställningar om den religiösa toleransen. Historien blev ett sätt att åskådliggöra och i det historiska materialet återfinna den egna tidens politisk-religiösa föreställningar. Det är intressant att vi också i dessa historiska verk kan se såväl föreställningen om tolerans som en nödvändig eftergift, som ett positivt eftersträvansvärt ideal, komma till uttryck.

Slutligen behöver också det tydligt teologiska sammanhang som såväl Celsius som Rhyzelius utvecklar i de historiska verk som här behandlats kort kommenteras. I den tidigare forskningen har tendensen att läsa in en sekulariseringsberättelse i 1700-talets historiografiska produktion varit stark. Tolkningen har i allmänhet varit att den typen av utsagor som återfinns i Celsius kyrkohistoria, inte längre får ett naturligt utrymme i de allmänhistoriska verken. Den teologiska ramen, har man menat, har reducerats till ett och annat, retoriskt hållet, återopande av hur försynens osynliga hand lett nationen till större välstånd, ljus och lycka.³⁷ Likväl ställer jag mig frågande till om vi verkligen kan fånga teologins plats i 1700-talets historiografiska produktion genom att bara leta på textens ytplan. Avsnittet om Celsius har visat på ett frihetsbegrepp rotat i en luthersk förståelse av den fallna människans oförmåga att välja det goda, klätt i upplysningens retoriska

klädnad. Celsius, en av den svenska upplysningens mindre ljus, var inte unik i denna omtolkning av såväl den traditionella lutherdomen som av upplysningens tankevärld. På ett lite hypotetiskt sätt kan man fundera över om inte den rätt dystra bild av de följer folkets frihet fick, som vi återfinner i de historiska verk jag behandlat, har sin grund i likartade omtolkningar (även om den teologiska grunden inte explicit lyfts fram). Frihetens följer förstås i ljuset av, inte bara upplysningens tankevärld, utan också av en luthersk antropologi.³⁸ Betydelsen av denna tankevärld där lutherdom och upplysning ingått förening, vilken fick både betydelseförskjutningar och retoriska överlappningar till följd, förtjänar ett än djupare studium, inte bara vad gäller 1700-talets historieskrivning, utan hela samtidens lärda produktion.

Abstract

HOW EIGHTEENTH-CENTURY SWEDISH HISTORIANS UNDERSTOOD THE PROCESS OF CHRISTIANISATION

This article offers an analysis of how eighteenth-century Swedish historians understood the process of Christianisation. A central theme in this article is the ways in which notions of 'liberty' were understood to be of pivotal importance for the establishment of Christianity. This gave the writers here under consideration the opportunity to rehearse notions that were central to the political self-image that was upheld within contemporary society, but also to discuss the theme of religious tolerance. In their narrations of the events that were connected with the transitory phase that eventually led up to the formation of Christian Sweden, most writers described tolerance as a political compromise that eventually ended in chaos. In this article, I argue that some of these interpretations reveal an amalgamation of Enlightenment ideals and a traditional Lutheran anthropology.

³⁶ Ibid, s. 3–4.

³⁷ Se exempelvis Eriksson, 1973, s. 196–203.

³⁸ Jfr Eriksson, 1973, s. 203.

HEDVIG SCHÖNBÄCK

1700-talets begravningsplatser

– sanitet, arkitektur och stadsplanering

»Tre ting äro i en stad förnämligast skadliga: spetälska, starka tiggare och de dödas ben.» När Jesper Svedberg 1729 beskrev de avlidnas kvarlevor som ett hot mot städerna och deras invånare, gjorde han det sannolikt mot bakgrund av erfarenheterna från den senaste pestepidemin.¹ Enligt beräkningar avled åren 1710–1713 i de drabbade svenska områdena omkring en tredjedel av befolkningen i sjukdomen, och i de större städerna troligen ännu fler.² Enligt tidens medicinska uppfattningar var lukten från kropparnas nedbrytning starkt bidragande till smittspridningen och dödsfallen, och Svedberg hade redan 1711 uppmanat till begravingar bortanför städernas bebyggelse.³

När Johan Georg Colliander, provinsialläkare i Kronobergs län, 55 år efter Svedberg i ett memorial till domprosten i Växjö framförde att: »Ingenting smittar luften med farligare dunster för de levande än stinkande ångor av de dödas förruttnade kroppar», hade minnena från pestepidemin förbleknat, men kvar fanns ändå fruktan för de nedbrytningsprocesser den döda kroppen genomgår.⁴ Som en följd av dessa farhågor ifråga-

sattes de svenska kyrkogårdarna, i synnerhet de i städerna, alltmer under 1700-talet och kom sakteliga att ersättas av begravningsplatser utanför tätbebyggda områden.

Artikeln beskriver översiktligt de skeenden och överväganden som i grunden förändrade begravningsväsendet, en förändring som vi i dag betraktar som självklar och i stort sett oproblematisk. Hur blev människans sista viloplats en brännande sanitär fråga och vad innebar detta för städerna och deras invånare? Det källmaterial som kan belysa frågorna är rikt och består dels av skriftliga källor som vetenskapliga texter, kyrkliga arkivalier eller tidningsartiklar, dels av bildmaterial som arkitekturritningar eller topografiska och konstnärliga bilder. Det diversifierade materialet ger olika ingångar till och perspektiv på ämnet – till exempel i fråga om social manifestation, begravningsceremoniell och dess innebörder eller samhällets och individens förhållande till döden – men här ligger fokus på begravningsplatserna ställda i relation till 1700-talets stadsliv, stadsplanering och arkitektur.⁵

1 Svedberg 1941 [1729], s. 94.

2 Om pesten, se bl.a. Preinitz 1986.

3 Svedberg 1711, § 7.

4 Landsarkivet i Vadstena, Växjö kyrkoarkiv, KIa:1, protokoll 11.5 1784. Colliander citerar här möjligen Pehr Kalm som 1765 givit ut *Tanckar om licks begrifwande i kyrckor och kyrkogårdar* och där det på s. 11 finns en snarlik formulering.

5 Artikeln bygger på min avhandling från 2008, *De svenska städernas begravningsplatser 1770–1830*. För här förda resonemang och för mer utförliga beskrivningar och diskussioner hänvisas till denna. I huvudsak omfattar artikeln det område som utgör det nuvarande Sverige. Även inom den finska delen av dåvarande Sverige var diskussionerna likartade. Flera av de tidigaste begravningsplatserna anlades också där, men dessa omfattas inte av min forskning.

Den sanitära frågan

Samhällets institutioner intresserade sig under 1700-talet alltmer för de döda och deras fördärliga inverkan på de levande. I avhandlingar, akademiernas och de vetenskapliga societeternas handlingar eller andra lärda skrifter behandlades frågan med stort allvar. Framträdande medicinskt sakkunniga som den redan nämnde Johan Georg Colliander, kronprins Gustavs livmedikus Nils Dalberg eller överläkaren vid Serafimerlasaret Johan Lorens Odhelius argumenterade alla kraftfullt för att gravplatser i kyrkor och på kyrkogårdar förorsakade sjukdomar och död. Med utgångspunkt i tidens miasmateori om den skämda luftens skadliga inverkan drev de tesen att den lukt som förorsakades av kroppens nedbrytning var ohälsosam och till och med livsfarlig. Läkaren Sven Hedins ord i *Handbok för praktiska läkare-vetenskapen* belyser retoriken kring ämnet: »Jag påstår, och jag kan med ganska bindande skäl befästa mitt anförande, att en stor del av de sjukdomar som föröda folket både i städer och på landsbygden draga antingen på längre eller närmare håll sin upprinnelse ifrån den skadeliga luften i våra kyrkor.» Den »skadeliga luften» kom, förutom från gudstjänstdeltagarnas utdunstningar, från »de dödas stinkande överlevor» i gravar både inne i och utanför kyrkorummets.⁶

Även Kungl. Maj:t verkade för frågan – säkerligen under inflytande från tongivande läkare inom och utom hovet – och i sitt tal till ständerna vid riksdagens öppnande 1786 återgav Gustav III en historia som har något av vandringsägnens karaktär, men som sannolikt var djupt känd och framställd som en skrämmande påminnelse om det upplevda problemet:

Det gives bevis att en hel *Province* blivit anstucken av koppsmittan, när ett lik, som 30 år förut dött i kopporna, ovarsamt blivit uppgrävt, och då av 170 åskådare vid en begravning, 150 sjuknat i rötfeber, dödgrävorna pliktat med livet, och smittan utbrett sig över hela städer; visar sig faran av de ångor som uppdusta utur gravar ofta halvt öppna, eller illa täckta.⁷

6 Hedin 1796, s. 15.

7 *Puncter, om hwilka Kongl. Maj:t i nåder för godt funnit at underrätta riksens ständer*, 1786, s. 9.

En mer konkret bild av olägenheten med kyrkogårdar mitt i staden hade ett år tidigare framställts av Odhelius i ett tal inför Vetenskapsakademien: »Den som vill försöka att sommartiden i Kungsträdgården nalkas Jacobs kyrkogårdsmur skall hastigt falla i förundran, hur denna olidliga stank så länge kunnat undgå uppmärksamhet.»⁸

Andra teoretiska texter, som Anders Berchs *Inledning til almänna hushållningen* från 1747 eller Pehr Kalms *Enfalliga tanckar om det, som bör i achttagas wid en stads anläggning* från 1753, propagerade också för att de döda borde begravas på obobodda platser utanför städerna eftersom lukten av förruttelse i kyrkor och på kyrkogårdar måhända bidragit till »att öka de begravnas antal», som Pehr Kalm uttryckte det.⁹

Framför allt är det i församlingarnas sockenstämmo- och kyrkorådsprotokoll som de mer påtagliga och verklighetsnära vittnesmålen finns att läsa. Kyrkorådet i Säter konstaterade till exempel på 1770-talet att kyrkogården inne i staden var så trång och vattensjuk att mänskliga kvarlevor blottades vid nya gravöppningar och att de »med grämselse synes kring kyrkogården och ofta av hundar och svin dragna».¹⁰ I Uppsala rapporterades det i kyrkorådets protokoll 1792 att en skalle med hår hade kastats upp ur en grav och blivit liggande synlig, och i Borås påpekade provinsialläkaren att de boende invid kyrkogården inte kunde öppna sina fönster på grund av stanken och smittorisken.¹¹

Varför denna diskussion uppstår just under 1700-talet har flera orsaker och här ryms bara en högst översiktlig redogörelse för några av skälen. Till att börja med fanns det sannolikt mycket reella anledningar att genomföra en reform, som att många kyrkogårdar faktiskt var överfulla och att nya gravöppningar var ett stort problem i avsaknad av tillförlitliga gravkartor. Retoriken kring frågan

8 Odhelius 1785, s. 29.

9 Berch 1747, s. 80; Kalm 1753, s. 33.

10 Landsarkivet i Uppsala, Sätters kyrkoarkiv, KIII:2, protokoll 29.6 1773.

11 Landsarkivet i Uppsala, Uppsala domkyrkas deposition, vol. 2, protokoll 5.6 1792; Riksarkivet, Överintendentens skrivelser till Kungl. Maj:t vol 345, memorial november 1810.

ter sig dock så likartad oavsett vilket källmaterial som studeras att själva problemformuleringen och dess tänkta lösning också kan betraktas i ljuset av 1700-talets upplysningsidéer och reformvilja; begravningsplatserna sågs av sina tillskyndare som progressiva åtgärder och *ett* sätt att ordna och främja samhället. Två argument för förändringen framträder oftare än andra i källorna: det nationalekonomiska och det som berör begravningsens mer praktiska sida.

Med 1700-talets merkantilistiska syn på samhället var de döda ett hot ur ett nationalekonomiskt perspektiv. En stor, stark och arbetsför folkmängd var nödvändig för att hålla landets välstånd uppe, och befolkningen beskrevs gärna i termer av en »skatt» och en värdefull tillgång som ägaren, det vill säga staten, borde förvalta väl.¹² Ephraim Otto Runeberg, direktör för Lantmäteriet i Finland kunde till och med ange exakt vad en frisk och arbetsför lantbrukare var värd i reda pengar: 612 daler kopparmynt.¹³ När Tabellverket inledde sin verksamhet 1749 kunde man med mer säkra demografiska siffror visa på födelse- respektive dödstal i riket och även jämföra olika orter med varandra. En slutsats som kunde dras var att dödligheten i Stockholm var större än på landsbygden och till och med större än i andra och mer folkrika europeiska städer som London, Berlin eller Rom. I ett land med ambitionen att vara jämbördigt med andra länder framstod detta naturligtvis som ett hot. Även i andra svenska städer var dödligheten alarmerande och större än på landsbygden, och stadslivets nackdelar framträdde tydligt. Mot bakgrund av dessa siffror och de dödas potentiella fara för de levande sågs alltså gravar i kyrkor och på kyrkogårdar som en av de komponenter som kunde undergräva landets välstånd och rättmätiga plats bland Europas mer betydande stater.

Det andra framträdande argumentet för att flytta kyrkogårdarna från stadens centrum hade med sedvänja och tro att göra, och var ett sätt att föra begravningsväsendet in i den moderna tiden. Motivet var att avskaffa den tämligen vitt spridda traditionen att gravplatser inne i kyrkan

eller så nära kyrkans yttermur som möjligt, helst på den södra sidan, betingade ett högre pris än andra platser på kyrkogården. Sedvänjan hade kopplingar till medeltidens *ad sanctos* då en grav nära altaret och helgonrelikerna ansågs skänka den döde större salighet; det var alltså möjligt att köpa sig till ett bättre liv efter detta. Att bruket var livaktigt fortfarande under 1700-talet kan i mindre utsträckning hänföras till en kvarlevande tro på salighet än till en möjlighet till social markering; förmögna och framstående personer kunde på detta sätt markera sin särställning även efter döden. Handeln med gravplatser var också en inkomstkälla för kyrkan i allmänhet och den lokala församlingen i synnerhet, och kanske därför särskilt svår att bli av med. Många var dock de kyrkliga företrädare och andra personer, som kritiskt beskrev denna tradition som ett kvarlevande drag från den katolska tiden eller som ren vidskepelse. Sven Baelter ansåg till exempel att sedvänjan endast baserades på högmod, vantro och girighet.¹⁴ Pehr Kalm betraktade den som ren »superstition» som överlevt från »Påvedömet».¹⁵ Med begravningsplatser utanför staden skulle kopplingen till kyrkobyggnaden kunna brytas och den ålderdomliga praktiken ersättas av ett modernare synsätt. För kyrkans del tycks ingen motsättning ha funnits i att ersätta gravplatserna vid kyrkan för att därigenom renodla och stärka arrangemangen kring begravningsen.¹⁶

Den ordnade staden

Även om många av dem som var engagerade i saken förespråkade att alla kyrkogårdar skulle läggas igen, oavsett om de låg på landet eller i städerna, var det framför allt de senare som stod i fokus för reformivern. Med sin täta stadsväv och månghövdade befolkning där kyrka och kyrkogård låg tätt inpå bostadsbebyggelsen var städerna mer sårbara än landsbygden och därför mest angelägna att ordna genom en tidsenlig stadsplanering. Trots att många städer redan var reglerade med rutnäts-

14 Baelter 1762, s. 765.

15 Kalm 1753, s. 33.

16 För en mer utförlig diskussion om detta, se Schönback 2008, s. 210–215.

12 Se t.ex. Kraftman 1756, s. 9.

13 Runeberg 1759, s. 191.

planer enligt 1600-talets stadsplaneideal återstod fortfarande mycket att göra, och på många platser fanns, åtminstone delvis, de gamla oregelbundna stadsplanerna kvar tillsammans med en delvis gyttrig bebyggelse av trähus.

I den nya tidens stadsplaneideal var rätlinjigheten central för att främja hälsa och sundhet. Raka gator och rätvinkliga kvarter var idealiska för att låta den friska luften strömma igenom och föra bort stadens farliga dunster. Förutom den sanitära aspekten uttalades estetiska skäl för den reglerade staden. Anders Berch uttryckte bland annat att »räta linjer /.../ utgöra den kortaste vägen [och] regulere figurer lämna större behaglighet för ögonen än de *irregulere*».¹⁷ Pehr Kalms ordvändningar är snarlika när han några år senare beskrev den ideala staden och dess gator: »[gator] bör vara räta för en behaglig ögonprydnad, som bidrager mycket till stadens vackra utseende och förnöjer åskådarnas ögon.»¹⁸ Hygien och skönhet gick hand i hand. De gamla kyrkogårdarna med sina mestadels oregelbundna former hade här ingen plats och de tycks inte ha betraktats som sakrosankta, lika lite som de enskilda gravplatserna.¹⁹

Ett talande exempel på hur kyrkogården hade blivit ett önskat inslag i stadsbilden är Luleå där förslaget till en ny begravningsplats i hög grad vilade på arkitektoniska och stadsbyggnads-estetiska värden. Staden hade redan på 1600-talet fått en ny stadsplan efter tidens ideal men bland annat kyrkogården hade blivit kvar i sitt forna läge och låg som en påminnelse om den äldre stadens oregelbundna form. För att skapa en mer ordnad stadsbild gav magistraten 1790 lantmä-

taren Olof Clausén i uppdrag att göra förslag till »en ordentlig planritning på torg, gator, kvarter och skeppsbygggor samt begravnings-plats».²⁰ Av Clauséns planritning framgår tydligt den tänkta begravningsplatsens nya läge, på behörigt avstånd nordost om bebyggelsens yttre gräns, och hur kyrkogården föreslås bli ersatt av en stor, öppen yta omkring kyrkan (bild 1). Av texten på planritningen framgår att flytten av kyrkogården var dramatisk för stadens äldste, men när de protesterade svarade magistraten bara att man hade velat »röja sådant utur vägen som skulle vanställa en stad» och att man såg möjligheten att göra om kyrkogården till ett torg med kyrkan och rådhuset som dominerande byggnader. Den osköna kyrkogården med sitt centrala läge kunde så omvandlas till en offentlig plats av hög dignitet.

Kyrkogårdarna kunde också omdanas till ännu mer lustbetonade platser. En av Johan Lorens Odhelius slutsatser efter att ha noterat lukten från Jakobs kyrkogård var att kyrkogårdar i allmänhet borde läggas igen och helst planteras med lövträd för att skapa en plats för promenader. På det sättet skulle både nöje och hälsa befrämjas.²¹ Liknande förslag framfördes i flera städer när begravningsplatser togs upp till diskussion. I till exempel Norrköping ansåg en av stadens framträdande män att kyrkogården skulle kunna bli en prydnad för staden, om den bara jämnades med marken och försågs med alléer.²²

Arkitekturen

Till en början saknades det särskilda instruktioner för hur begravningsplatserna skulle utformas arkitektoniskt, och ritningar upprättades ofta av de lantmätare som var verksamma på orten. Detta skulle snart ändras. I Uppsala hade domkyrkoförsamlingen 1794 utan större åthävor tagit den gamla hospitals- och fattigkyrkogården i bruk som allmän begravningsplats. Marken var dock sank och ojämn och platsens utseende lämnade enligt en synförrättning 1795 mycket i övrigt att

17 Berch 1747, s. 109.

18 Kalm 1753, s. 18.

19 Det framgår inte klart av det källmaterial jag har använt hur man såg på kyrkogårdarnas köpta gravar. I ett tal av Gustav III 1783 framhåller han visserligen äganderätten till de köpta gravarna som oavvislig och evig, och som ett av skälen till att ordningen på kyrkogårdarna måste upphöra. I sockenstämmo- och kyrkorådsprotokollen förekommer däremot få uppgifter om att gravar flyttades från kyrkogården till den nya begravningsplatsen. I de fall kyrkogården inte omvandlades till ett torg eller en park fick de flesta av dessa gravplatser sannolikt ligga kvar på kyrkogården, vilket man i dag kan se vid en del kyrkor i landet. Vad som hände med gravarna när kyrkogården gjordes om till ett torg eller en park är mer osäkert.

20 Lantmäteriet, LMV, Å19-1:3.

21 Odhelius 1785, s. 29.

22 Ulander 1953, s. 8.

önska.²³ Några år senare skulle begravningsplatsen utvidgas och nu anlätades arkitekten Gustaf af Sillén för att göra en mer funktionell och estetiskt tilltalande plan, en av de första gångerna i Sverige en arkitekt togs i anspråk för utformningen av en begravningsplats. af Silléns ritningar vittnar om att han förutom att ordna själva platsen även försökte lösa frågan om tillfarten till området (bild 2). Tidigare hade förbindelsen med staden begränsats av en lång ladulänga som löpte utmed stadsgränsen och skärmade av begravningsplatsen. Genom magistratens försorg togs nu öppningar upp i längan för att förbinda begravningsplatsen med två av stadens gator och af Sillén utgick från dessa två öppningar och lät på ett elegant vis begravningsplatsens radiellt löpande gångar bilda fortsättningen på gatorna. I fonden, där gångarna löpte samman, placerade han en halvcirkelformad plats med ett begravningskapell som visuellt skulle knyta samman gångarna och fungera som blickpunkt, oavsett vilken väg besökaren valde. Utmed gångarna och runt de öppna platserna föreställde sig arkitekten rader av antingen lövträd eller konformiga träd, möjligen cypresser eller popplar.

Även i Göteborg hade några år tidigare en arkitekt anlåtats för den nya begravningsplatsen. Här upprättade stadsarkitekten Carl Wilhelm Carlberg 1797 en prydlig ritning med symmetriskt ordnade gravkvarter av varierande storlek, trädplanterade gångar, formklippta häckar och platsbildningar försedda med sittbänkar (bild 3). Huvudentrén formades som en portal krönt med ett kors och inskriptionen »Memento mori».

Planerna för Uppsala och Göteborg är enkla och klara, men samtidigt arkitektoniskt uppbyggda med variation och en viss rytm. De ansluter både till klassicismens stadsplaneideal och trädgårds-konst med sina inslag av överskådlighet, stramhet, siktlinjer och intresseväckande blickpunkter. Begravningsplatsen blir i den här formen en behaglig plats att besöka och samtidigt välordnad med gravar i raka rader för att underlätta nya gravöppningar och ge de avlidna en värdig viloplats.

Arkitekternas ansvar för begravningsplatserna

fick snart officiell sanktion genom ett kungligt cirkulärbrev 1805.²⁴ Syftet med brevet var en uppmaning till församlingar och magistrater att förse de nya begravningsplatserna med »anständig stängsel och sådana tecken, som utmärker platsens ändamål» samt att plantera träd omkring dem. Brevet innehöll också en uppmaning till det lokala och regionala styret att låta upprätta ritningar över platsen och genom landshövdingarnas försorg sända dem »till Vår nådiga prövning». Det sista innebar att ritningarna först skulle granskas och beredas av Överintendentsämbetet, den instans som hade överinseendet över den offentliga byggnadsverksamheten i landet, innan de kunde godkännas av kungen. I och med detta fick arkitektkåren en helt ny arbetsuppgift och begravningsplatserna blev en arkitekturuppgift i paritet med kyrkor, tinghus, rådhus och andra offentliga byggnader.

Inledningsvis utmärktes Överintendentsämbetets arbete med begravningsplatserna av en överdriven tro på församlingarnas ekonomiska förmåga, och de tidigaste förslagen bär mer av visionens prägel än verkligt genomförbara projekt. Den person vid Överintendentsämbetet som fick huvudansvaret för den nya arkitektuppgiften var Fredrik Magnus Piper. Hans ambitioner var högt ställda och byggde på hans erfarenheter som park- och trädgårdsarkitekt. Av de åtta förslag Piper utarbetade för olika städer var det inget som kunde genomföras enligt intentionerna. Här är planerna för begravningsplatsen i Vänersborg 1806 ett av de mest signifikativa exemplen (bild 4 och 5). Det var det första uppdraget som arkitekt till en begravningsplats Piper utförde och planen blev också den mest varierade och arkitektoniskt avancerade.

Begravningsplatsens form bygger på en långsträckt rektangel med en i längdaxeln inskuren ellips som bildar rundade avslutningar på kortsidorna. Runt ytterkanterna löper en bred trädplanterad gångväg som sluttar svagt ner mot ett lägre liggande gravkvarter i mitten av platsen. I fonden placerades ett gravkor och i linje med det ett »benhus», möjligen en bisättningsbyggnad, allt med klassiserande formspråk. Entrén flankerades

23 Landsarkivet i Uppsala, Uppsala domkyrkas deposition, vol. 2, protokoll 31.7 1795.

24 Kungl. cirkulärbrev 3.10 1805.

av två högresta, pyramidformade obelisker med inskriptioner. Kyrkorådet i Vänersborg sade sig se fördelarna med Pipers förslag, men oroade sig för kostnaderna och önskade genomföra planen i etapper och låta uppföra byggnaderna sist när ekonomin så tillät.²⁵ Församlingen lär aldrig ha fått råd med benhus och gravkor och det enda som någonsin uppfördes tycks ha varit entréns pyramider. Så förhöll det sig även i andra församlingar, och även om det fortsatt var arkitekter som svarade för utformningen var de begravningsplatser som togs i anspråk under 1800-talets första decennier enkla och oftast försedda endast med stenmur eller staket, några rätvinkliga gravkvarter och trädplanteringar utmed gränsen och de raka gångarna (bild 6).

Motstånd och acceptans

Betydelsen och omfattningen av övergången från kyrkogård till begravningsplats ska inte överdrivas. Trots den bitvis frenetiska propagandan för begravningsplatser utanför städerna dröjde det innan förändringen vann insteg. Gustav III hade redan 1773 i ett cirkulärbrev med anledning av en allvarlig rödsotsepidemi i en kort passus uppmanat församlingarna att låta anlägga begravningsplatser och detta upprepades i en förordning tio år senare »av ömhet för eget väl, och till undvikande av de olägenheter, som åtfölja begravingar i kyrkor och på kyrkogårdar».²⁶ Därefter följde liknande rekommendationer i Gustav III:s tal vid invigningen av riksdagen 1786 och Gustav IV Adolf:s cirkulärbrev till landets konsistorier och landshövdingar 1805, båda nämnda tidigare. På ständernas hemställan gick ännu ett kungligt brev i ämnet ut 1815, men något egentligt förbud mot gravsättningar inne i städerna kom inte förrän i hälsövardsstadgan 1874.²⁷

25 Landsarkivet i Göteborg, Vänersborgs kyrkoarkiv, KI:2, protokoll 30.5 1806.

26 Kungl. Maj:ts cirkulärbrev 29.6 1773; »Kungl. Maj:ts nådiga förbud, emot ytterligare försäljande af the en gång til private försällda grafwar i kyrkor och kyrkogårdar. Gifwet Drottningholms slott then 12 September 1783». Hämtat ur *Kyrko-Lagen af 1686, 1843–1845*, s. 217–218.

27 Kungl. cirkulärbrev 18.10 1815, här efter *Kyrko-*

De tämligen försiktiga formuleringarna från Kungl. Maj:t motsvarades av en likaså tvekan- de verksamhet i församlingarna. Trots många och bitvis stränga retoriska anförenden, diskussioner, beslut och upprättade ritningar gick det långsamt med verkställigheten och få människor kom verkligen att erfara vad förändringen innebar. Framför allt var det ju städerna som berördes, men under 1700-talet var endast cirka 10 procent av befolkningen bosatt i någon stad, och av Sveriges drygt 80 städer var det endast ett fåtal där planerna på en begravningsplats verkligen genomfördes. Den lilla staden Säter med knappt 500 invånare var en av de första och fick sin nya begravningsplats på 1770-talet. Sedan följde Uppsala på 1790-talet, Karlstad år 1800 och Göteborg 1804, men fram till 1830 var det endast ett trettiotal städer som hade ersatt kyrkogården med en begravningsplats utanför stadsgränsen.

Men oavsett om fåtalet var direkt berörda förekom diskussioner och långt gångna planer på ett betydande antal orter, och bytet från kyrkogård till begravningsplats var en process som inte alltid var smärtfri och okomplicerad. För det första ändrades begravningsens mer praktiska formaliteter eftersom det för många skulle bli längre och kostsammare väg till den nya begravningsplatsen än till kyrkogården. Jordfästningsceremonin kunde visserligen som tidigare ske på kyrkogården i samband med söndagens gudstjänst men då krävdes två transporter: en till kyrkan och en till begravningsplatsen. Det kan dessutom ha framstått som snöpligt att efter förrättad ceremoni inte kunna sänka kistan i graven utan att först vara tvungen att köra den till begravningsplatsen. Om jordfästningen å andra sidan tog plats på begravningsplatsen, vilket var fullt möjligt, skedde det hela bortanför kyrkans och högmässans inramning och utan kyrkklockornas klämtande. Sådana förändringar uppfattades som olustiga och negativa för många och protesterna i församlingarna var stundtals kraftfulla.

Att de nya begravningsplatserna inte alltid togs emot som en positiv reform visar en dramatisk,

Lagen af 1686, s. 219; *Svensk författningssamling SFS 1874:68, Hälsövardsstadga 25.9 1874*.

håpnadsväckande och smått teatralisk historia från Säter som utspelade sig under några av 1700-talets sista decennier. Säter var som redan nämnts en av de första städerna med en begravningsplats utanför stadsgränsen och kyrkorådet hade 1773 fattat beslut om anläggandet, men inte meddelat eller hört sockenstämman om denna fråga.²⁸ När landsförsamlingens ledamöter fyra år senare ställdes inför fullbordat faktum och fick höra talas om beslutet reagerade flera av dem starkt och klagade inför magistraten. Kyrkorådet vidhöll kyrkogårdens olämplighet med argumentet att den saknade inhägnad och förbjöd alla begravingar där, åtminstone tills den kunde fredas. Några av landsförsamlingens medlemmar införskaffade då ett eget stängsel, men det fraktades bort till den nya begravningsplatsen på initiativ av församlingens pastor Öhman. Då eskalerade händelserna. En änka i landsförsamlingen som ville begrava sin man på kyrkogården försökte göra detta i lönnod, men ertappades och hänvisades till begravningsplatsen. Begravningsföljet begav sig dit, men det visade sig att grindarna var låsta och man var tvungen att gå in till stan igen. I vredesmod lät änkan ställa kistan med den avlidne på gatan utanför pastor Öhmans hus och »skall skickat sig såsom ursinnig, skrikit och sagt, det hon ville göra av med sig» om hon inte fick begrava mannen på kyrkogården.

Enligt källmaterialets beskrivning följde sedan de kommande åren en rad incidenter och både landsförsamlingens ledamöter och stadens styrande skickade besvärsskrivelser till Kungl. Maj:t och dess företrädare med olika anklagelser. Bland annat ska stadens pastor ha hotat med att var tionde man av allmogen skulle halshuggas om inte landsförsamlingen accepterade den nya begravningsplatsen medan landsförsamlingen å sin sida anklagades för att ha mordhotat både biskopen och pastorn.

Av hela historien blev det rättssak och de upproriska landsförsamlingsmedlemmarna stämdes inför tinget anklagade för ohörsamhet mot »bud

och befallningar», olagliga sammankomster och begravingar på kyrkogården samt insamlande av namnunderskrifter. Straffet som utdömdes var synnerligen hårt: livstids fängelse alternativt 40 par spö och sex års fästningsarbete. Ärendet överklagades upp i högre instanser och efter närmare tio år frikändes alla medan stadens styrande fick en reprimand för att ha handlat rättsstridigt när de inte hörde sockenstämman. Därefter lät stadens borgare begrava sina döda på begravningsplatsen utanför stadsgränsen medan landsförsamlingens invånare fortsatte att gravsätta sina döda på kyrkogården inne i staden.

Protokollens anteckningar bör naturligtvis betraktas källkritiskt och är måhända inte helt tillförlitliga och kanske kraftigt överdrivna, men berättelsen har sina poänger. Förutom att berätta något om 1700-talets maktförhållanden, myndighetsutövning och straffväsende ger historien en viss inblick i vad den enskilde tyckte och kände i samband med de nya begravningsplatserna. Sockenstämmo- och kyrkorådsprotokoll från en del andra städer vittnar också de om att frågan kunde vara komplicerad och känslomässigt svår att diskutera.

Ett sätt att i någon mån göra de nya begravningsplatserna attraktiva och markera deras betydelse var att anordna en offentlig invigning. Att döma av kyrkoråds- och sockenstämmo-protokollen tycks de flesta begravningsplatser ha invigts på ett eller annat sätt, ofta i samband med någon avlidens församlingsmedlems jordfästning. Det tycks däremot ha saknats ett fast utarbetat ceremoniel och programmet varierade därför från plats till plats. Av de invigningar som har lämnat skriftliga vittnesbörd efter sig intar invigningen av Norra begravningsplatsen i Stockholm 1827 en särställning genom en rikhaltig dokumentation. Den har skildrats i bild av konstnären Axel Fredrik Cederholm (bild 7) och i skrift bland annat av dagspressen och Årstafrun, Märta Helena Reenstierna.

En ny begravningsplats för huvudstaden hade varit på tal sedan 1800-talets första år, och efter mer än tjugo år var det äntligen dags att ta den i bruk den 9 juni 1827. Tidigt på eftermiddagen hade stora skaror människor åkt och vandrat ut ur

²⁸ Historien återberättas i ett hovrättsutslag från 1761-1782 i landsarkivet i Uppsala, Sätters kyrkoarkiv, O1b:1. För nedanstående hänvisas dit.

staden, längs vägen mot Uppsala, för att samlas på den avröjda och inhägnade platsen i skogen intill Solna kyrka. En procession av ämbetsmän och andra dignitärer lämnade halv sex på eftermiddagen rådhuset i Gamla stan och tog samma väg medan kyrkklockorna ringde. På platsen hade det uppförts en stor läktare med plats för honorarios, musikkår, kör och även för betalande gäster. Läktarens mitt upptogs av ett försilvrat kors på ett svart altare varifrån Johan Olof Wallin, vid den tiden pastor primarius i Storkyrkoförsamlingen, höll ett långt tal, »ett av de herrligaste tal, som det någonsin fallit på Stockholmsboarnes lott att höra», enligt *Dagligt Allehandas* utsände.²⁹ I *Stockholms Posten* kallades det »skönt, kraftfullt och hänförande» samtidigt som reportern förmodade att åhörarskaran var den största någon präst predikat för sedan reformationen.³⁰ I talet växlar Wallin mellan hot och löften. Begravningsplatsen framställs som »den stilla staden» där frid råder mellan grannar och var och en kan vila tryggt till uppståndelsens dag. Samtidigt ska besökaren påminnas om jordelivets oundvikliga slut och vikten av att förbereda sig för döden genom ett moraliskt levnadssätt. Begravningsplatsen fyller på så sätt en funktion för både de döda och de levande som ostörd viloplats och som didaktisk erinran om innehållet i moralläran. Även Märta Helena Reenstierna närvarade vid invigningen och beskrev den i sin dagbok som en »gräslig samling människor» [...] en riktig blandning av alla klasser, alla åldrar och alla figurer, prakt och trasor».³¹ Cederholms ögonblicksskildring förstärker bilden av de skriftliga vittnesbörden och befäster att den påkostade invigningen markerade något nytt för stadens invånare och de ansvarigas önskan att omgärda begravningsplatsen med positiva konnotationer.

Invigningen av begravningsplatsen i Stockholm får stå som slutpunkt för 1700-talets tankar om närvaron av människans sista viloplats i städerna och bland de levande. När huvudstaden äntligen

fick en begravningsplats och kunde stå som det föredöme staden långt tidigare borde ha varit hade förändringen till sist fått fäste. Fler och fler städer lät anlägga begravningsplatser under 1800-talet och i dag finns knappast någon stad som saknar en sådan, även om flera av de äldsta platserna numera ligger inom tätbebyggt område på grund av städernas utbyggnad. Arkitekternas ansvar för utformningen har också legat fast sedan början av 1800-talet och delas i dag med landskapsarkitekter. Uppdraget att rita en ny begravningsplats betraktas ofta som prestigefullt och flera av de mer sentida platserna har blivit omtalade och regelrätta besöksmål, som Skogskyrkogården i Stockholm, Östra kyrkogården i Malmö eller Berthåga kyrkogård i Uppsala. Så har 1700-talets tankar om den hygieniska, värdiga och vackra sista viloplatsen blivit en självklarhet för 2000-talets människor.

Litteratur

- Baelter, Sven. *Historiska anmärkningar om Kyrko-Ceremonierna, så wäl wid den offentliga gudstjensten, som andra tillfällen hos de första christna, och i Swea Rike; I synnerhet efter reformationen till närwarande tid*. Stockholm 1762.
- Berch, Anders. *Inledning til almänna hushållningen, innefattande grunden til politie, oeconomie och cameral wetenskaperna*. Stockholm 1747.
- Dalberg, Nils. *Tal om luftens beskaffenhet i stora och folkrika städer*. Stockholm 1784.
- Hedin, Sven. *Handbok för practiska läkare-vetenskapen*. Stockholm 1796.
- Kalm, Pehr. *Enfalliga tanckar om det, som bör i achttagas wid en stads anläggning*. Åbo 1753.
- Kalm, Pehr. *Tanckar om liks begrafwande i kyrckor och kyrkogårdar*. Åbo 1765.
- Kraftman, Johan. *Tanckar om svenska folkbristen*. Åbo 1756.
- Kyrko-Lagen af 1686 och Kongl. Förordningen, huru med Rättegång i Dom-Capitlen förhållas skall* (utg. Lorens Gustaf Mittag). Uppsala 1843–1845.
- Odhelius, Johan, Lorens. *Om dödligheten i Stockholm*. Stockholm 1785.
- Preinitz, Lars. »Befolkningsförlusten under pesten i Stockholm 1710–1711». *Karolinska förbundets årsbok* 1985. Lund 1986, s. 20–61.
- Puncter, om hwilka Kongl. Maj:t i nåder för godt funnit at underrätta riksens ständer*. Stockholm 1786.

²⁹ *Dagligt Allehanda*, 6.6 och 11.6 1827. Talet är publicerat bl.a. i Wallin 1827, s. 19–35.

³⁰ *Stockholms Posten* 11.6 1827.

³¹ Reenstierna del 3 1953, s. 54–55.

- Reenstierna, Märta Helena. *Årstadagboken. Journaler från åren 1793-1839*, del 3. Stockholm 1953.
- Runeberg, Ephraim Otto. »Försök til en politisk värdering på land, och folk, i anledning af Laihela socken». *Kongl. Vetenskaps Academiens handlingar för år 1759*, vol. 20. Stockholm 1759, s. 187–198.
- Schönbäck, Hedvig. *De svenska städernas begravningsplatser 1770–1830. Arkitektur, sanitet och det sociala rummet*. Stockholm 2008.
- Svedberg, Jesper. *Biskopens i Skara, d. Jesperi Swedbergs Bref, til thet wyrdiga presterskapet i Skara stift, angående theras begrafningar, som dö af pestilentien*. Skara 1711.
- Svedberg, Jesper [1729]. *Jesper Swedbergs Lefwernes beskrifning*. Skrifter utgivna av Vetenskaps-societeten i Lund 25:1. Lund 1941.
- Ulander, Manne. »Norrköpings första begravningsplats utanför staden. Några anteckningar om dess tillkomst». Särtryck ur *Östergötlands dagblad* 18.4 1953.
- Wallin, Johan Olof. »Tal vid invigningen af en ny begravningsplats för Stockholms stad». *Religions-tal vid åtskilliga tillfällen* del II, Stockholm 1827.

Summary

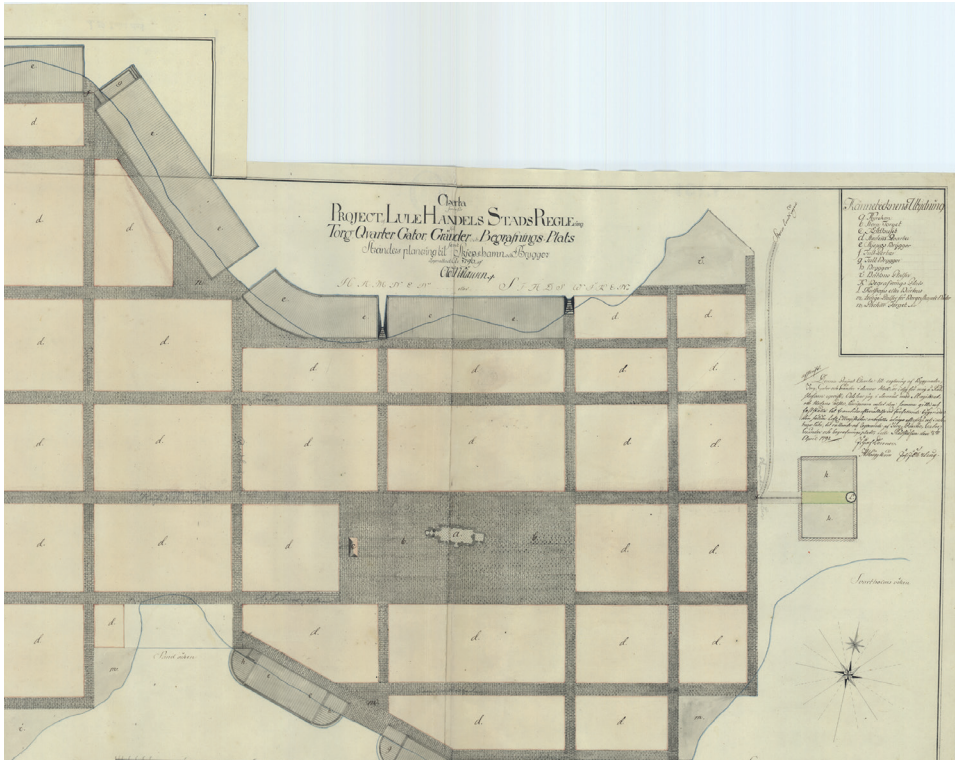
THE EIGHTEENTH CENTURY CEMETERIES – SANITATION, ARCHITECTURE AND URBAN PLANNING

The eighteenth century saw lively discussions of a reform of burial practice in Sweden. Urban graveyards were criticised as unsanitary because they posed a risk of infection for the living. Scientists, the State and the Church therefore urged towns to establish cemeteries on the urban periphery, an idea that various official directives also proposed. The relatively high mortality rate in the eighteenth century was regarded as a serious problem, not least for the economic well-being of the country.

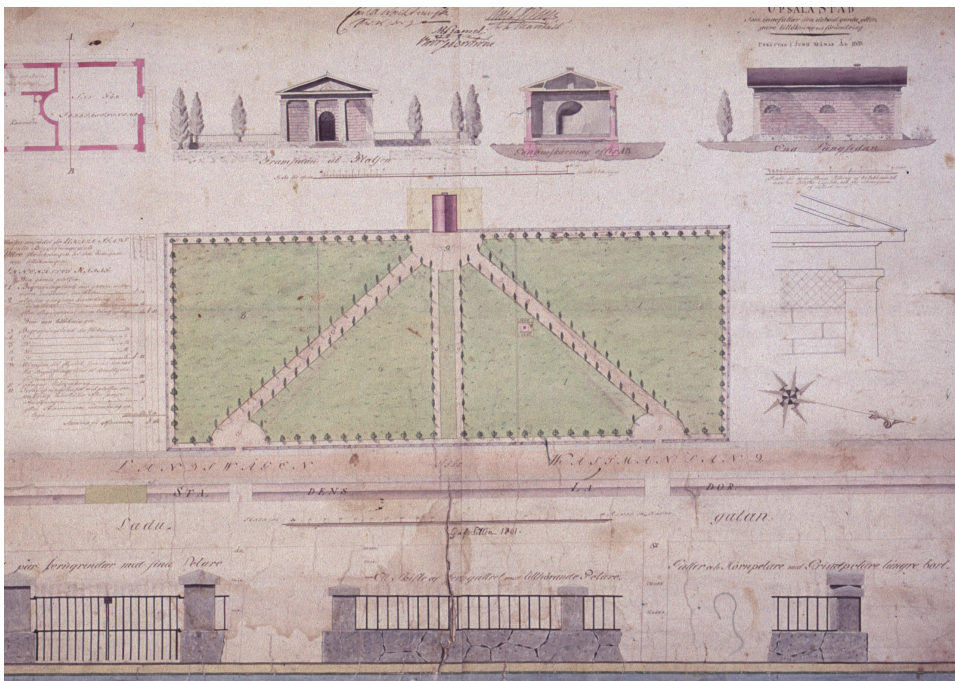
As far as the Church was concerned, cemeteries were welcome as they allowed ancient, ‘superstitious’ traditions to be replaced with practices more in keeping with Lutheran doctrine and a modern society.

Architecturally the cemeteries belong to an urban-planning tradition that aimed to create the ideal, well-ordered and healthy town; by replacing the graveyards, cemeteries by indirect means contributed to a healthier and more beautiful urban environment. A letters patent of 1805 brought the cemeteries under the control of the Board of Public Works and Buildings, which was henceforth to approve all cemetery plans. Architects were thus assigned a new type of task. The first architectural cemetery projects began in the 1790s with order and rationalism characterizing the layouts; a rectilinear plan made effective use of the available space at the same time as the classical forms reflected the architectural theories of the day. Several of the early cemetery projects, especially those of Fredrik Magnus Piper, are characterized by far greater levels of detail and variation than the economically burdened parishes could afford, and surviving cemetery plans show an increasing simplification over time. Thus architectural pragmatism came to be typical of the Swedish cemetery during a large part of the nineteenth century.

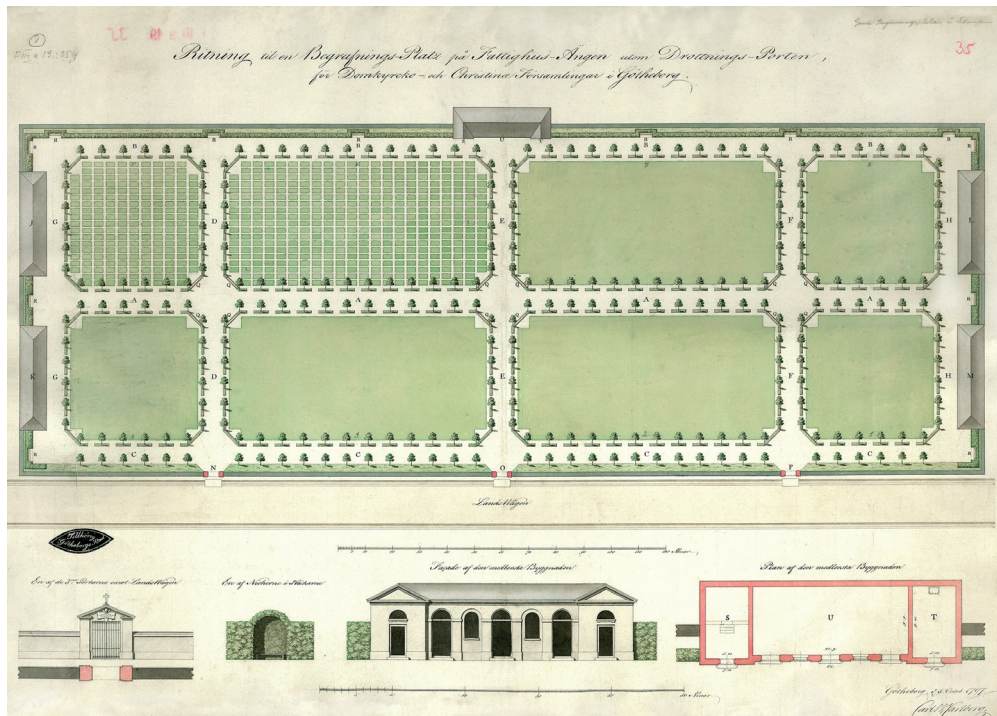
For many individuals this often dramatic change affected both economy, tradition and affinity with past generations and attitudes among the general population varied. A striking story from the small town of Säter tells of strong emotions and protests among some of the parishioners and of harsh retribution from public authorities. The cemeteries were consequently not always seen as a positive reform and large scale implementation was not carried through in Sweden until the latter half of the nineteenth century.



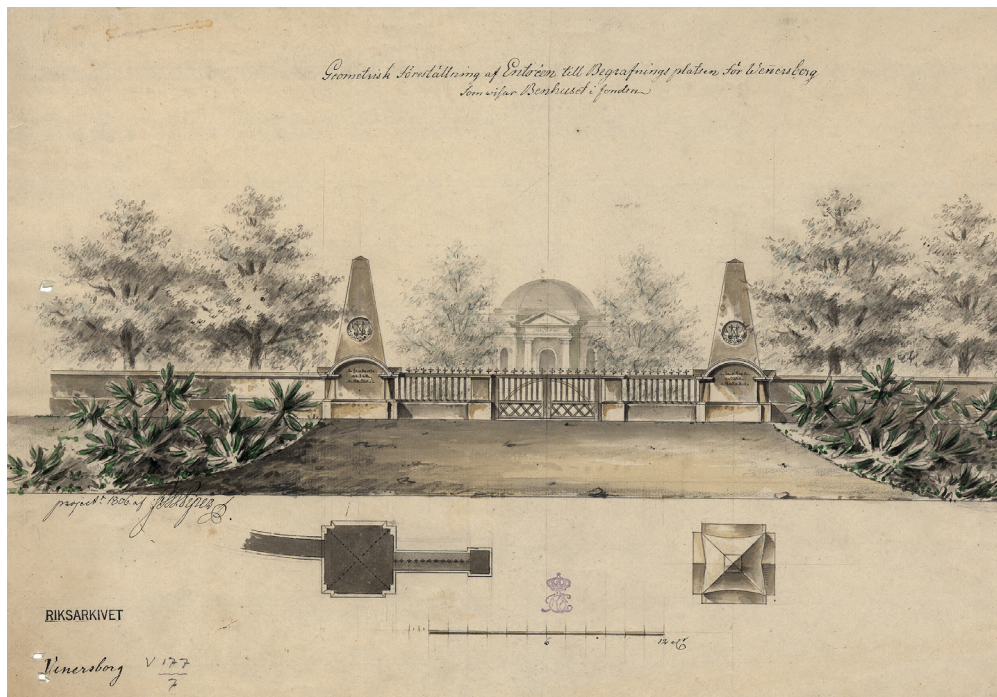
Stadsplan för Luleå, upprättad av O. Clausén 1790. Lantmäteriet, LMV Å19-1:3.



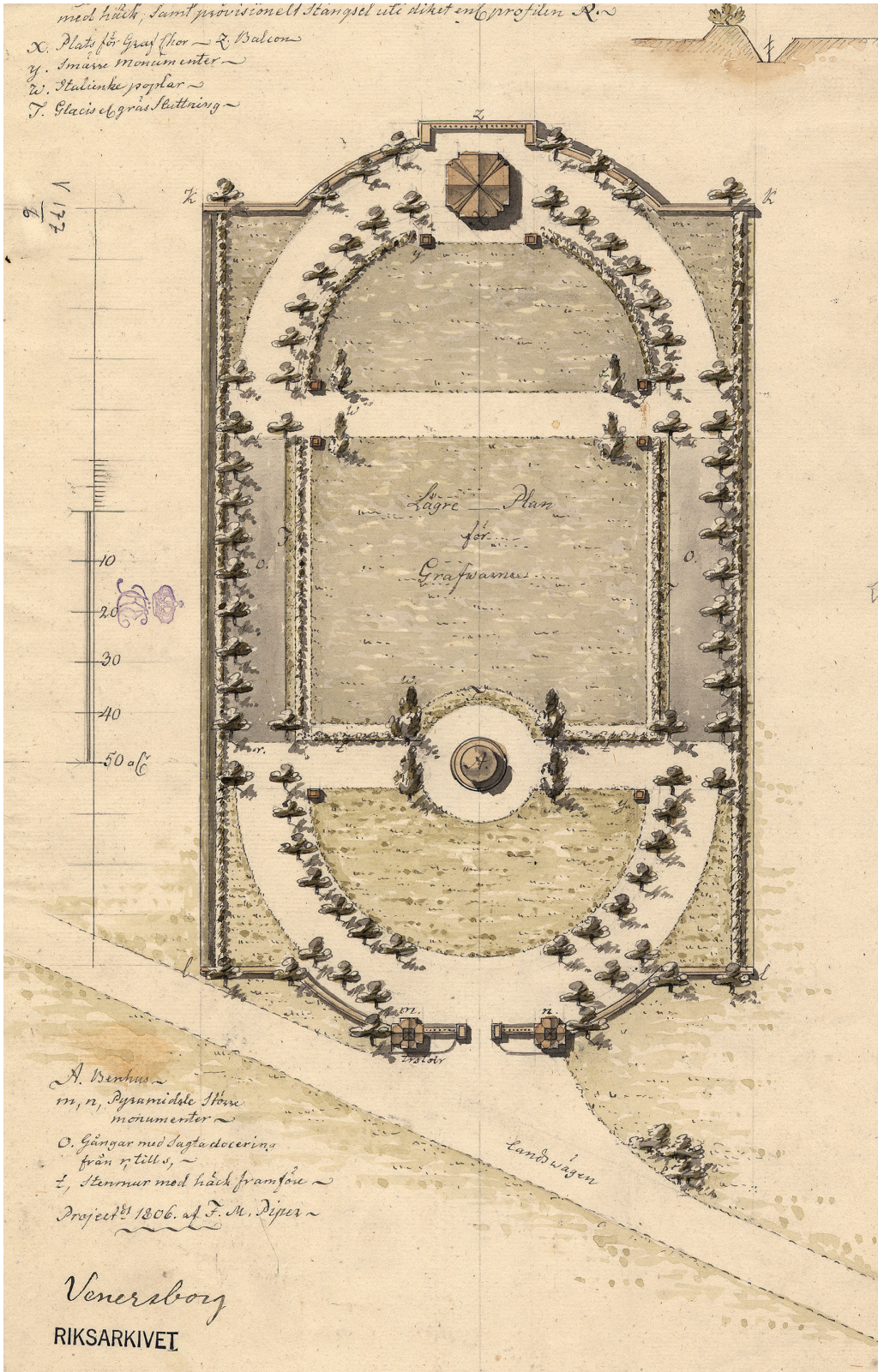
Gustaf af Silléns plan över Uppsalas begravningsplats 1801. Under planen löper längan med lador som fått två passager i linje med de halvcirkelformade platserna. Landsarkivet i Uppsala, Kart- och ritnings-samlingen 11631:0355:00006.



Carl Wilhelm Carlbergs plan över den nya begravningsplatsen vid Stampen i Göteborg 1797. Stadsarkivet i Göteborg, Kart- och ritningssamlingen, FIIIa 19:35:1.

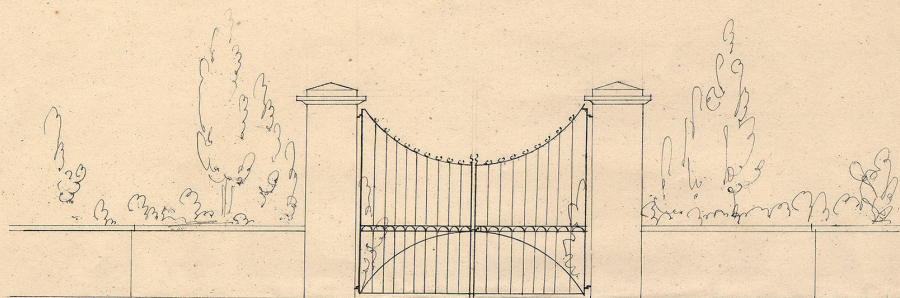


Ovan och nästa sida: Fredrik Magnus Pipers förslag till begravningsplats i Vänersborg 1806. Den cirkelrunda byggnaden längst ner på planen på nästa sida betecknas som benhus medan byggnaden i överkant anges vara ett gravkor. Riksarkivet, Överintendentsämbetets arkiv, Ritningar till kyrkliga byggnader, Vänersborgs kyrka, V177:6-7.



19.

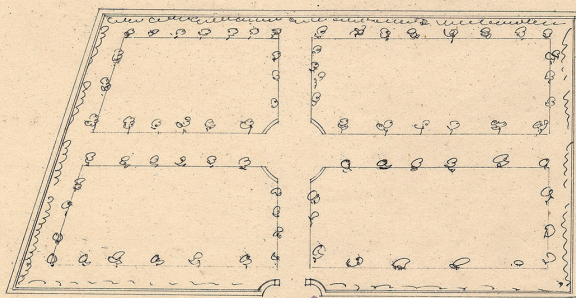
Ritning till Stängsel och Ingångs
Port för Johannes nya Begravningsplats i Norrköping.



0 1 2 3 4 5 10 Alnar

Stockholm af Kongl. Över-Intendents Kondest
den 22 Mars 1814.

Plan



0 10 20 30 40 50 60 70 80 90 100 Alnar för planen.

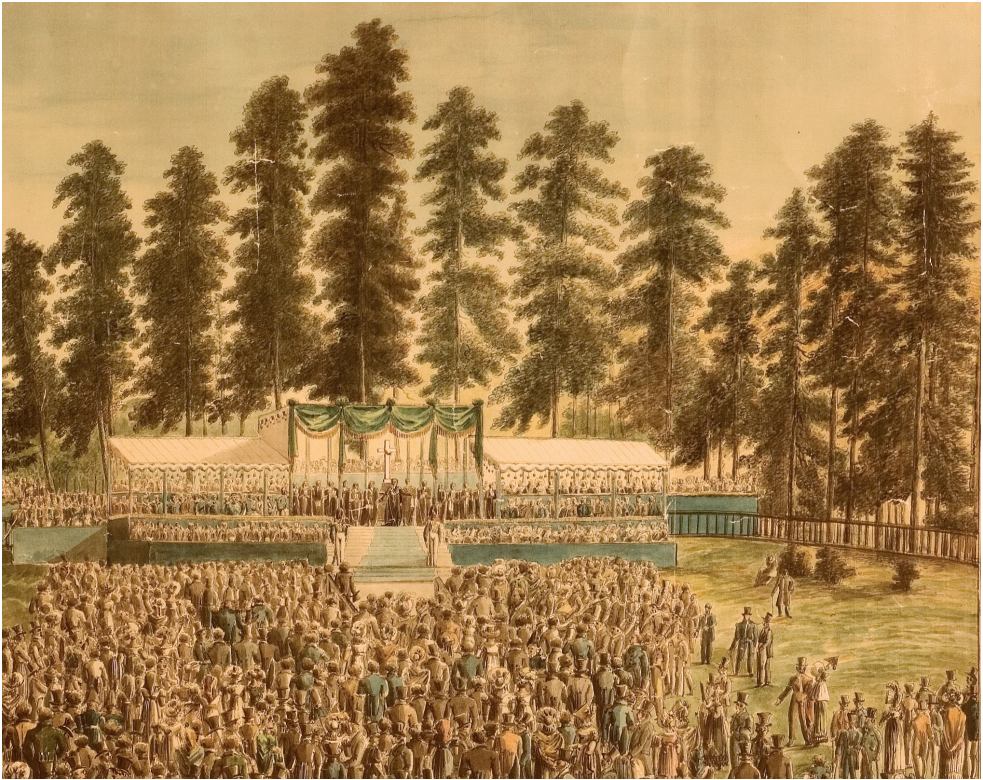
författad af J.W. Gerss.

Johannes

RIKSARKIVET

N.46

J.W. Gerss plan till begravningsplatsen i Norrköping från 1814 är talande för den enkelhet som efterträdde Fredrik Magnus Pipers mer storvulna förslag till begravningsplatser. Riksarkivet, Överintendentsämbetet, Ritningar till kyrkliga byggnader, Norrköping Johannes, N46:1.



Axel Fredrik Cederholms ögonvitnesskildring från invigningen av den nya begravningsplatsen i Stockholm 1827. Kyrkogårdsförvaltningen i Stockholm.

MOA AIRIJOKE

Språkliga omplanteringar i Ökenfädernas trädgård.

Inledande undersökning av den kopto-arabiska
tänkespråkstraditionen med hjälp av en
ny kyrkohistorisk databas

Inledning

På vilket sätt färgas religiös litteratur då den översätts från ett språk (och medföljande kultur) till ett annat? Kan textens ursprungliga budskap trivas lika bra i sin nya språkliga jordmån – eller måste texten förändras för att fortsätta vara levande?¹

Vishetslitteratur – litteratur som har som avsikt att instruera läsaren/åhöraren om vägen till vishet – hör till en av världens äldsta litterära genrer. Även om denna genre producerat vissa kanoniska texter, varav vishetsböckerna i Gamla Testamentet tillhör de mer välkända, så är vishetslitteraturen ofta framför allt kopplad till muntliga och didaktiska traditioner. För att på bästa sätt informera läsaren om vishetens undflyende natur kännetecknas vishetslitteratur nämligen ofta av situerade, mystiska, suggestiva och svårförståeliga uttalanden och anekdoter. I denna artikel

behandlas ett fascinerande exempel på vishetslitteratur härstammande från senantikens monastiska rörelse, nämligen Ökenfädernas tänkespråk (också känd som *Apophthegmata Patrum*, i denna artikel härnäst kallad AP-samlingen), som idag förekommer i otaliga språkliga och kulturella variationer. Denna tänkespråkssamling samlar både visdomsord såväl som instruerande anekdoter om munkar som på olika sätt söker uppnå vishet, ofta med resultatet att de (med hjälp av en äldre ökenfader) istället inser sina egna tillkortakommanden och likväl genom sin ånger ändå lär sig något om vishetens sanna väg. Anekdoterna i AP-samlingarna är ofta underfundiga och tankeväckande, men bakom deras anspråkslösa ton finns såväl pessimistiska teman som djupa filosofiska maximer.

Den kristna monastiska rörelsen uppstod i Egypten under tidigt 300-tal e.kr. Inspirerade av dåtidens välkända filosofer och profeter revolterade ett antal män (och kvinnor) mot den rådande urbana, romerska livsstilen genom att fjärma sig från samhället till förmån för ett liv inspirerat av askes, isolering, kontemplation och gudsfruktan. De första kristna munkarna kom sedermera att representera den nya tidens filosofiska och etiska ideal, och deras leverne och utsagor samlades – först endast i muntlig form – i vad som skulle bli en av kristendomens mest betyd-

1 Denna artikel är en förkortning, omarbetning och översättning av den uppsats (i original på engelska) jag våren 2017 skrev inom ramen för min fil.mag. vid Lunds universitet, och som hade titeln *TRANSPLANTING MONASTIC LITERATURE: An Investigation of an Arabic Apophthegmata Patrum Collection (The Garden of the Monks (Ar. Bustān ar-Ruhbān)) vis-à-vis other Apophthegmata Patrum sources*. Min uppsatshandledare var Samuel Rubenson, och jag vill än en gång tacka honom för den vägledning han gett mig under arbetets gång.

sefulla visdomssamlingar, nämligen AP-samlingen.² Under 600-talets början började denna tänkespråks-samling även anta skriftlig form.³ De första versionerna skrevs ned på dåtidens *lingua franca*, grekiska. Snart blev samlingarna dock även nedskrivna på senantikens andra viktiga kristna språk, såsom syriska, latin, armenska, georgiska, koptiska, etc. Anpassningar av språk, fraser och ord skriftställare emellan ledde till att tänkespråkstraditionen – som redan i sin uppkomst existerade som muntliga, varierande traditioner – stadfästes in i sinsemellan självständiga traditioner.

Från 800-talet hamnade Egyptens kristna, som vid denna tidpunkt var splittrade mellan för-chalcedoniska⁴ och chalcedoniska grupper (sedermera ofta kallade kopter och melkiter⁵), under varaktigt arabiskt och muslimskt styre. Den nya, arabiska politiska supermakten som trädde fram under 700-talet ledde till att så många som hälften av världens kristna under tidig medeltid levde inom dess sfär.⁶

Nytt politiskt styre i Mellanöstern innebar samtidigt ett nytt språk – arabiska – för den kristna lit-

teraturhistorien. Sidney H. Griffith, som har studerat den kristna arabiska översättningsrörelsen efter 700-talet, menar att man i Egypten började översätta klosterlitteratur till arabiska från och med 1100-talet.⁷ Hugh Evelyn-White, som skrivit om de koptiska klostren, hänvisar till bevis som pekar på att arabiska kan ha börjat användas i de koptiska klostren i Wādī Naṭrun (Sketis) från och med 1000-talet.⁸ Under slutet av 1200-talet tog översättandet till arabiska ordentlig fart i Egypten, och enligt Samuel Rubenson hade en väsentlig del av den koptiska litteraturen fått arabisk kläde-dräkt runt 1400-talet.⁹ Under någon punkt under medeltiden blev således även klostrens tänkespråkssamlingar troligtvis översatta till arabiska. Inom den koptiska och arabiska tänkespråkstraditionen kallas samlingen *Munkarnas trädgård* (Ar. *Bustān al-Ruhbān*). Det är min undersökning av ett litterärt exempel från den *kopto-arabiska*¹⁰ AP-samlingen som presenteras i denna artikel.

MATERIAL:

EPIPHANIUS BUSTĀN OCH SAMLINGAR FRÅN MONASTICA

Som litterärt exempel på den kopto-arabiska tänkespråkstraditionen har jag studerat en av Fader Epiphanius nyligen publicerad samling av den kopto-arabiska AP-samlingen från Makariosklostret i Wādī Naṭrun, Egypten (hädanefter i denna artikel kallad *Epiphanius Bustān*).¹¹ *Epiphanius*

2 Se William S.J. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (New York: Oxford University Press, 2004), s. 169.

3 Samuel Rubenson, *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen: Slutrapport från ett forskningsprogram* (Göteborg: Makadam förlag, 2016), s. 67.

4 Förkalcedonska kristna har traditionellt sett benämnts *monofysiter*. Många som tillhör denna grupp värjer sig emellertid emot begreppet *monofysit*, av anledningen att den uppfattas som baserad på en alltför förenklad tolkning av den förkalcedonska trosuppfattningen. Av denna anledning använder även jag begreppet *förkalcedon* snarare än *monofysit*.

5 Som jag ser det så har ordet *kopt* idag oftast en av tre huvudbetydelser: 1) etnisk (de som levde i Egypten före (och efter) den arabiska erövringen och immigrationen); 2) religiös (de som tillhör det (förkalcedonska) koptisk-ortodoxa samfundet; och språklig (de som använder det koptiska språket). I detta arbete använder jag *kopt* som beteckning för den religiösa inriktningen. Därför kallar jag den arabisk litteratur, som producerats i en koptisk (religiös) miljö *kopto-arabisk*, för att skilja den från litteratur som producerats i en annan (kristen-religiös) arabisk miljö. I samma anda benämner jag litteratur som producerats i en melkitisk miljö *melkitisk-arabisk*. Det är såvitt jag förstår inte någon (större) skillnad på kopto-arabisk och melkitisk-arabisk litteratur på rent språklig nivå.

6 Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2008), s. 11.

7 Sidney H. Griffith, »Preface» ((ss. vii-ix i Sidney H. Griffith (ed.), *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. Hampshire: Ashgate, 2002 (1997)), s. vii.

8 Hugh G. Evelyn White, (ed.), *The Monasteries of the Wadi'n Natrun. Part 1: New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius* (New York: Arno Press, 1973 (1926)), s. xxxv.

9 Samuel Rubenson, »Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt» (ss. 4-14 i *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, Vol. 2, no. 1, april 1996, Brill), s. 13. Det koptiska språket fortsatte dock vara, och är än idag, en essentiell del av den koptisk-ortodoxa kyrkans liturgi och kulturarv.

10 För en förklaring av begreppet *kopto-arabisk*, se fotnot 5.

11 Fader Epiphanius (ed.), *Bustān ar-Ruhbān* (Tredje utgåvan. Wādī Naṭrun: St. Abba Macarius Monastery Publishing House, 2016 (2013)). I *Monastica*-databa-

Bustān är sammansatt med underlag från framför allt en handskrift från klostrets bibliotek, men även med underlag från andra handskrifter från biblioteket samt några avsnitt som inte noterats vara från någon handskrift alls. (Därmed är *Epiphanius Bustān* inte en kritisk utgåva i strikt mening). Handskrifterna som Epiphanius till största delen tagit underlag från i *Epiphanius Bustān* är daterade till runt sekelskiftet 1800-1900, men texten i handskrifterna är i sin tur avskrivna från tidigare handskrifter, i en kedja av skrivande vars ursprung enligt traditionen sägs härstamma från medeltiden.¹² För att jämföra aspekter av *Epiphanius Bustān* med andra AP-samlingar använder jag två utgåvor och ett avskrivet manuskript, vars tänkespråk registrerats och skrivits in i *Monastica*, en ny kyrkohistorisk databas¹³: dels utgåvan av grekiska alfabetiska tänkespråk samlad av Jean Baptiste Cotelier år 1677 (hädanefter kallad *Cotelier-alfabetiska*)¹⁴; dels den kritiska utgåvan av grekiska tematiska tänkespråk samlade av Jean-Claude Guy (som dog 1986, varav hans arbete publicerades postumt) (hädanefter kallad *Guy-tematiska*)¹⁵; och till sist

en medeltida melkitisk-arabisk handskrift vid katalognamn Strasbourg 4225, som avskrivits av Jean Mansour och Jason Zaborowski.¹⁶ (Se tabell 1 nedan.) Den nya kyrkohistoriska databasen *Monastica* skapades inom ramen för ett forskningsprojekt vid Lunds universitet vid namn *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen*.¹⁷ *Monastica* har som syfte att möjliggöra jämförelser av tänkespråk från olika samlingar, språk, tidsepoker och strukturer. I *Monastica* kan forskare registrera de referensnummer för varje tänkespråk i en tänkespråkssamling, som redan upptecknats av tidigare forskning, vilket gör att man kan koppla referensnummer för »samma», eller parallella, tänkespråk mellan olika samlingar.¹⁸ Därtill kan forskare även lägga in tänkespråkens själva textinnehåll, så att tänkespråk från olika samlingar kan läsas direkt, och parallellt med »samma» tänkespråk från de andra samlingarna, på *Monastica*.¹⁹ På så vis möjliggör *Monastica* helt nya former för intertextuella och mellanspråkliga studier av tänkespråktraditionen.

MINA BETECKNINGAR	BETECKNINGAR I MONASTICA	SPRÅK
<i>Epiphanius Bustān</i>	AB-Epiphanius	Arabiska
<i>Cotelier-alfabetiska</i>	G-Cotelier	Grekiska
<i>Guy-tematiska</i>	GS-Guy	Grekiska
Strasbourg 4225	Strasb_4225	Arabiska

Tabell 1. Bibliografisk lista över de tänkespråkssamlingar jag använder.

sen är *Epiphanius Bustān* noterad som AB-Epiphanius, eftersom den är en arabisk (A) edition vid namn *Bustān ar-Ruhbān* (B), som är redigerad av fader Epiphanius.

- 12 Detta efter utsagor från munkar i koptiska kloster, som Ugo Zanetti redovisar för i *Les Manuscrits de Dair Abū Maqār* (Genève: P. Cramer, 1986), s. 53; se även *Epiphanius Bustān*, s. 9. Epiphanius har i *Epiphanius Bustān* följt den övergripande strukturen hos en tidigare publicerad (ej kritisk) kopto-arabisk AP-samling som skall representera denna kopto-arabiska tradition, nämligen *Bustān ar-ruhban*: 'an ābā' l-Kanīs al-Qabīat al-Urthūduksia (Vol. 1, The Coptic Orthodox Publishing House, 1951). Tillika använder Epiphanius i *Epiphanius Bustān* främst en av handskrifterna (se *Epiphanius Bustān*, s. 16.), med kompletteringar från de andra fem handskrifterna.
- 13 *Monastica* Databas: <http://monastica.ht.lu.se/> (2018-07-19). För en introduktion till databasen, se Rubenson, 2016, ss. 85-100.
- 14 *Cotelier-alfabetiska*: Jean Baptiste Cotelier (ed.), *Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca Alphabetica* (i *Ecclesiae Graecae monumenta*, vol. 1, Paris 1677, ss. 338-712. Omtryckt av Jacques Paul Migne, *Patrologia Graeca* 65 (Paris: Garnier, 1858, ss. 71-440)). I *Monastica* finnes utgåvan under namnet G-Cotelier.
- 15 *Guy-tematiska*: Jean-Claude Guy (ed.), *Les Apophthegmes des Pères: Collection Systématique*. Vols. 1-3 (Sources Chrétiennes 387, 474 & 498. Paris: Cerf, 1993-2005). I *Monastica* finnes utgåvan under namnet GS-Guy.

16 Strasbourg 4225. MS. *Apophthegmata Patrum: Collectio Arabica*. Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, Strasbourg. Inskriften data från handskriften finns på *Monastica*, <http://monastica.ht.lu.se/>. Jason Zaborowski har analyserat och transkriberat texten, baserat på Jean Mansours opublicerade utgåva. Handskriften, som är daterad till år 900 e.kr., kommer ursprungligen från Katarinaklostret i Sinai.

17 För mer information om *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen*, se Rubenson, 2016.

18 Rubenson, 2016, s. 13.

19 NB. Den inlagda texten i *Monastica* är av upphovsrättsliga skäl tillgänglig för användare som har ett *Monastica*-konto.

ÄNNU UTFORSKADE KOPTO-ARABISKA TÄNKESPRÅKSSAMLINGAR

Att säga att de medeltida arabiska AP-samlingarna inte har blivit nog studerade av nutida kyrkohistorisk forskning är en underdrift. Traditionellt sett har kyrkohistoriker istället främst studerat receptionen av grekiska och latinska tänkespråkssamlingar.²⁰ Mycket forskning återstår innan vi kan få en klar bild över AP-samlingarnas tidiga arabiska reception. Ett fåtal filologer och historiker har bedrivit mycket viktiga inledande studier av framför allt vilka förlagor som översättare av de arabiska AP-samlingarna kan ha använt sig av. I mina studer har jag förlitat mig på framför allt Joseph-Marie Saugets och Jean Mansour viktiga arbeten.

Joseph-Marie Sauget (1926-1988) har undersökt möjliga förlagor till melkitisk-arabiska handskrifter och bland dessa funnit exempel på förekomsten av tre olika AP-samlingstraditioner. Två av dessa menar han är troligtvis översatta från grekiska förlagor, emedan den tredje istället verkar ha använt en syrisk förlaga.²¹ Sauget har särskilt studerat en medeltida arabisk handskrift vid katalognamn *Paris Arabe* 253, och föreslår att denna samling tagit inspiration från både syriska och grekiska förlagor men utifrån dom skapat en självständig samling.²²

Jean Mansour (1928-2006) har, i sin (ännu icke publicerade) avhandling, fokuserat på den handskrift som jag, via *Monastica*, använt som exempel på arabisk-Melkitisk AP-samling i min undersökning, nämligen Strasbourg 4225. Mansour menar att denna tidigmedeltida tänkespråkssamling använt främst grekiska förlagor till sin översättning. Däremot präglas samlingen av många syriska språkinfluenser, enligt Mansour eftersom den som översatte levde i en polyglott klostermiljö.²³

Saugets och Mansours studier har lagt en viktig grund för att forskare ska kunna börja undersöka de arabiska AP-samlingarnas tidiga reception. Den (enligt min vetskap) första som, utifrån framför allt Mansours viktiga inledande undersökning av Strasbourg 4225, skrivit om de arabiska AP-samlingarnas språkbruk är Jason Zaborowski. Zaborowski har studerat begrepp från Strasbourg 4225 och jämfört dessa med begrepp från en medeltida arabisk-aristotelisk samling av *Gnomologia*.²⁴ Zaborowskis demonstrerar i sitt kapitel intressanta exempel på hur ett antal begrepp i Strasbourg 4225 verkar ha en något koranisk klädedräkt, som inte motsvaras i *Gnomologia*. (se mer om Zaborowskis observationer under mitt kapitel »Begreppsanalys: Dygd»)

Jämsides med detta vill jag nämna ett citat från Griffith angående språkbruket i tidig kristen arabisk litteratur:

”[...] religious convictions that were originally planted in what for the Christian was the richer loam of Greek, Syriac, or Coptic were transplanted into the theologically thinner soil of the Arabic language, in which the rich religious vocabulary was already co-opted by Islam.”²⁵

Studierna som genomförts av Sauget, Mansour och Zaborowski har fokuserat på melkitisk-arabiska AP-samlingar, emedan jag med min inledande undersökning istället fokuserat på den kopto-arabiska AP-traditionen, med *Epiphanus Bustān* som exempel.

En annan forskare, Suleiman Mourad, har nyligen gjort andra och mycket intressanta iakttaganden av den arabiska tänkespråkstraditionen

florilège arabe chrétien du Xe siècle (Ms Strasb 4225). Introduction et édition critique (thèse dactylogrammée inédite, Strasbourg: Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, 1972). Jag har tagit del av Mansours opublicerade forskning via referat i texter av Jason Zaborowski (2018) och Samuel Rubenson (2016).

20 Samuel Rubenson, »The Apophthegmata Patrum in Syriac, Arabic and Ethiopic: Status Questionis» (ss. 305-313 i *Parole de l'Orient* 36, 2011), ss. 307, 309, 312; Zanetti, s. 7.

21 Rubenson, 2011, ss. 309-311.

22 Joseph-Marie Sauget, *Une Traduction Arabe de la Collection d'AP de 'Enānīšō'* (U.S.: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 78, 1987), s. 198.

23 Jean Mansour, *Homélies et légendes religieuses. Un*

24 Se Jason Zaborowski, »Greek Thought, Arabic Culture: Approaching Arabic Recensions of the *Apophthegmata Patrum*» (ss. 326-342 i Samuel Rubenson and Lillian I. Larsen (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

25 Sidney H. Griffith, »Theology and the Arab Christian: The Case of the 'Melkite' Creed» (ss. 184-200 i David Thomas (ed.), *A Faithful Presence: essays for Kenneth Cragg*, London: Melisende, 2003), s. 199.

men utifrån ett annat perspektiv.²⁶ Mourad utgår från anekdoter från tidig islamisk litteratur (såsom 'adab- och hikma-litteratur) som nämner kristna munkar, och han föreslår att de islamiska tänkespråken han studerat kan vara snarlika, eller rentav identiska, de som finns i (arabiska) kristna AP-samlingar, eftersom anekdoterna verkar vara tagna »from the rich reservoir of Near Eastern wisdom literature».²⁷

SPRÅKLIGA OMPLANTERINGAR I ÖKENFÄDERNAS TRÄDGÅRD: SYFTE

Min egen undersökning av *Epiphanius Bustān* är framför allt inspirerad av Zaborowskis tillvägagångssätt och angripssätt i hans analys av Strasbourg 4225, men jag fokuserar istället på den kopto-arabiska tänkespråkstraditionen. I min undersökning är jag nyfiken på två saker: 1) hur lik strukturen och tänkespråken hos *Epiphanius Bustān* är dels de grekiska AP-samlingarna som jag förut nämnt, och dels den melkitisk-arabiska AP-samlingen i Strasbourg 4225; och 2), huruvida jag kan skönja koraniska influenser hos begrepp i *Epiphanius Bustān*, likt Zaborowski gjort i den melkitisk-arabiska samlingen i Strasbourg 4225.

Syftet med min undersökning har således varit att få en inblick i hur tänkespråk från den grekiska tänkespråkstraditionen fick ny klädedräkt då de (möjligtvis via syriska eller koptiska) översattes till arabiska i medeltida egyptiska kloster, med *Epiphanius Bustān* som fallstudie. Med »ny klädedräkt» åsyftar jag den översättningsprocess, där inte bara ord, men också fraser, bildspråk och struktur modifieras för att passa in i ett nytt språk. Jag undersöker var, hur och varför olika tänkespråk modifierats genom att jämföra tänkespråk från *Epiphanius Bustān* med tänkespråk från grekiska och melkitisk-arabiska parallella tänkespråk. Eftersom så lite tidigare forskning bedrivits, är min undersökning av nödvändighet bred, utforskande och tentativ.

26 Suleiman A. Mourad, »Christian Monks in Islamic Literature: A Preliminary Report on Some Arabic *Apophthegmata Patrum*» (i *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 6, no. 2, Autumn/Winter 2004).

27 Mourad, ss. 7-8.

METODER:

ATT JÄMFÖRA STRUKTUREN, INNEHÅLLET OCH BEGREPPEN

I första delen av min artikel presenterar jag resultaten från en makrostrukturell jämförelse som jag gjort av tänkespråken i *Epiphanius Bustān* och motsvarande struktur hos referenterna (*Cotelier-alfabetiska*, *Guy-tematiska* samt Strasbourg 4225). Denna jämförelse har jag gjort genom att ta fram grafer som påvisar ordningen hos samlingarna, via ett digitalt verktyg vid namn APDB (Apophthegmata Patrum Database), som utvecklades jämte *Monastica*.²⁸ Utifrån tabeller som påvisar tänkespråkens ordning i samlingarna som man kan ta fram i APDB har jag därefter tagit fram grafer utifrån vilka jag har utläst hur stor korrelationen mellan olika samlingars ordning av tänkespråk (struktur) verkar vara.

I den andra delen av artikeln presenterar jag mina jämförande läsningar av tre tänkespråk från *Epiphanius Bustān* med parallella tänkespråk från *Cotelier-alfabetiska*, *Guy-tematiska* samt Strasbourg 4225. Som tidigare nämnts så har *Monastica* möjliggjort mer tidseffektiva jämförande analyser av olika tänkespråk. Med hjälp av redan existerande katalogiseringar av tänkespråk som registrerats in och hyperlänkats i *Monastica* har jag kunnat ta fram paralleller till de tänkespråk i *Epiphanius Bustān* jag velat studera.

Slutligen presenterar jag min tredje analys, som är en bredare begreppsanalytisk studie av tre viktiga monastiska begrepp i *Epiphanius Bustān* och referenterna. I denna del av analysen undersöker jag tillika huruvida begreppen i *Epiphanius Bustān* kan ha influerats av koraniskt språkbruk. För att göra denna analys har jag begagnat mig av en så kallad »versionstabell» på *Monastica* för att ta fram inskrivna paralleller till samtliga förekommande tänkespråk i *Epiphanius Bustān*. Inom dessa paralleller har jag sedan gjort trunkerade ordsökningar efter tre grekiska och arabiska begrepp jag intresserat mig för, nämligen *omvändelse*,

28 För mer information om APDB, se Rubenson, 2016, ss. 90-91.

dygd och *vishet*.²⁹ För att bättre kunna förstå den kristna grekisk-arabiska översättningstraditionen har jag konsulterat en ordkonkordans, samt ett grekiskt-arabiskt lexikon, över det arabiska Nya Testamentet.³⁰ För att kunna urskilja huruvida ett begrepp i *Epiphanius Bustān* kan ses som koraniskt har jag förlitat mig på förekomsten av respektive begrepp i Koranen (via en koranisk ordkonkordans³¹) och tolkat det som att ju oftare ett begrepp använts i Koranen, desto »mer» koraniskt är därmed detta begrepp.³²

CULTURAL-LOGICAL ADJUSTERS, NY FILOLOGI, TEXTUAL FLUIDITY OCH READER-RESPONSE-TEORIN

Vid ett tillfälle i historien har AP-samlingar i de koptiska klostren blivit nedskrivna och översatta till arabiska (även om exakt *när* och *hur* dessvärre ännu är mindre känt). För att kunna skönja hur olika begrepp i *Epiphanius Bustān* översatts till arabiska har jag blivit inspirerad av teorier kring översättningstekniker, och då särskilt ett begrepp som Miriam Lindgren Hjälms använder i sin avhandling, nämligen »Cultural-Logical Adjuster», ett begrepp som enligt min tolkning åsyftar hur en översättning kan ta bort eller addera ord och fraser för att på bästa sätt förmedla en texts ursprungliga mening till det nya språket.³³

29 Jag har inte kunnat göra dessa ordsökningar med *Epiphanius Bustān* som bas, då endast denna samlings struktur, men inte text, är inskriven i *Monastica*.

30 Grekiskt-arabiskt nytestamentligt lexikon: Ġassān Khalaf (ed.), *Index for the Arabic words of the Greek New Testament: An Index and a Dictionary (Arabic-Greek and Greek-Arabic) of the New Testament* ((Ar. *al-faharas al-'arabī li-kalimāt al-'ahadi l ġadīd al-yūnānīa: fahasas wa-qāmūs yūnānī – 'arabī wa-'arabī – yūnānī li-l-'ahd al-ġadīd*), Beirut: The Christian-Baptist Publishing House, 1979); Samt arabisk bibelkonkordans: George Post (ed. in chief), *The Index of the Holy Book: A Concordance of the Arabic Bible* ((Ar. *fahasas al-kitābu al-muqaddas: wa-huwa qāmūsun yustadallu bihi min al-fāzi l-kitāb al-muqaddas 'ala mawād' i āyāti*), Femte utgåvan, Beirut: The Manshūrā Library Publications, 1981 (1875)).

31 Hanna E. Kassis, *A Concordance of the Qur'ān* (Berkeley: University of California Press, 1983).

32 En metod som kan, och bör, kompletteras med andra metoder för att kunna nå säkrare slutsatser.

33 Mirjam Lindgren Hjälms, *Early Christian Versions of Daniel: A Comparative Study of Early Manuscripts (9th – 13th centuries) with a Focus on Translation*

Enligt Lindgren Hjälms skall en »Cultural-Logical Adjuster» inte ses som en ändring i texten utan snarare som en aspekt av dess (korrekta) översättning. Men förutom detta har översättare givetvis även kunnat ändra textens själva innehåll, och därigenom skapa nya versioner av texten. I min undersökning vill jag således se huruvida eventuella ändringar i texten i *Epiphanius Bustān* gentemot referenterna kan klassificeras som »Cultural-Logical Adjusters» eller som regelrätta ändringar.

Inom traditionell filologi har huvuduppgiften ofta varit att rekonstruera den ursprungliga författarens ursprungliga text, även kallad *urtexten*. Metoden för att finna en urtext har då varit att jämföra olika editioner och försöka eliminera lokala variationer för att på så vis reproducera textens arketyp. Under 1980-talet uppkom emellertid ur en kritik av den klassiska filologins metoder en ny filologisk-teoretisk ram, kallad ny filologi (New Philology).³⁴ Forskare inom ny filologi hävdar istället att variationer mellan versioner av vissa texter inte bör elimineras, då de tvärtom är essentiella delar av själva verken. Hugo Lundhaug och Liv Ingeborg Lied beskriver den nya filologins mål som skiftet från *hypotetiska* urtexter till *existerande* handskriftskulturer.³⁵ Den nya filologins syn på textens ursprung är mycket användbar när det kommer till de nedskrivna tänkespråkssamlingarna och därmed även den kopto-arabiska traditionen, och den har utgjort ett teoretiskt perspektiv i min undersökning. Som nämnts förut var tänkespråkstraditionen redan vid sitt första nedtecknande tänkt att användas under lokala, muntliga och didaktiska förhållanden.

Inte heller kan tänkespråkstraditionen sägas ha en upphovsman, en författare. Istället har tänkespråkstraditionen präglats av att vara flytande

Techniques in MS Sinai Ar. 1 and MS Sinai Ar. 2 (Uppsala: Uppsala universitet, 2015), ss. 93-96.

34 Hugo Lundhaug & Liv Ingeborg Lied, »Studying Snapshots: On Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology» (ss. 1-19 i Hugo Lundhaug och Liv Ingeborg Lied (eds.), *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, Berlin: Walter de Gruyter, 2017), ss. 3, 5.

35 Lundhaug & Lied, s. 7.

såväl som komponerad huvudsakligen av sin egen traditions användare. Därför är inte »författaren» till *Epiphanius Bustān* varken den första upphovsmannen (som i detta fallet inte finns) eller Epiphanius själv (som har fört vidare traditionen genom att publicera tänkespråken), utan alla de som skrivit av och skrivit om de kopto-arabiska tänkespråken under historiens gång. På grund av dessa omständigheter har jag min undersökning valt att inspireras dels av teorin om Textual Fluidity³⁶, dels av Reader-Response Theory³⁷.

Slutligen vill jag än en gång påpeka att det jag jag velat studera, nämligen den kopto-arabiska AP-samlingens medeltida reception, mig veterligen inte studerats särskilt mycket av västerländska kyrkohistoriker förut. Jag har också personligen tagit ett första steg in på ny och snårig mark – arabisk vishetslitteratur – en väg som, förhoppningsvis och under koncentrerat arbete, kommer leda fram till bättre utsiktsplats över denna ökenfädernas (kopto-arabiska) trädgård.

Strukturanalys

Som tidigare nämnt har de grekiska AP-samlingarnas tradition och reception blivit mest utforskad och därmed varit tongivande inom forskning. I den grekiska traditionen har samlingar förekommit oftast i antingen alfabetisk eller tematisk struktur. I den alfabetiska strukturen organiseras alla tänkespråk efter vilken ökenfader (eller moder) som tänkespråket härstammar från.³⁸ I den tematiska strukturen organiseras istället

tänkespråken utefter vilka teman som behandlas i texterna. Kopplad till den alfabetiska strukturen är dessutom ofta anonyma tänkespråk som inte handlar om specifika ökenfader och som ofta är grupperade efter tema. Dessa samlingar klassificeras som alfabetisk-anonyma.³⁹ Förutom den alfabetiska eller tematiska strukturen så existerar tänkespråkssamlingarna även ofta i diverse olika florilegier, där tänkespråk ordnats in i andra mönster, samt vävts samman med andra monastiska texter, såsom *Historia Monachorum* eller Evagrius av Pontos skrifter.⁴⁰

Den kopto-arabiska utgåvan *Epiphanius Bustān* består av 1226 kortare texter (varav en del är tänkespråk, men varav vissa texter är hämtade från andra traditioner).⁴¹ När det gäller strukturen av dessa så kan den, med utgångspunkt från de olika kapitlens rubriker, klassificeras först och främst som ett florilegium.⁴² Stundom är tänkespråken organiserade alfabetiskt, och stundom tematiskt – och stundom förekommer mellan tänkespråken passager ur andra monastiska senantika skrifter. En övergripande, om än fragmentarisk, alfabetisk ordning av tänkespråken kan alltså skönjas av kapitelindelningarna samt av följande makrostrukturella analys.⁴³

MAKROSTRUKTURELL ANALYS MED HJÄLP AV MONASTICA

I följande graf representerar X-axelns blåa linje tänkespråkens ordning i *Epiphanius Bustān*, från punkt 1 till 703. Y-axeln, och de orangea linjerna, representerar var motsvarande parallella tänkespråk till *Epiphanius Bustān* återfinns i *Cotelier-alfabetiska*.

undersökningen, när det är *textens historia* (och inte *historien bakom texten*) jag intresserar mig för.

36 Samuel Rubenson, »Textual fluidity in early monasticism: Sayings, Sermons and Stories» (ss. 179-200 i Hugo Lundhaug och Liv Ingeborg Lied (eds.), *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017), s. 183.

37 För en introduktion till Reader-Response Theory, se Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory and Ancient Texts: An Introduction* (Översättning av Thomas A. Schmitz, Oxford: Blackwell, 2008 (2002), Online Version), s. 87.

38 Här skall »härstammas» förstås som att traditionen tillskriver detta tänkespråk till en viss ökenfader. Att ur traditionen fastställa huruvida den historiske ökenfadern i fråga verkligen sade/gjorde just detta (om nu ökenfadern verkligen är en historisk, och inte bara en fiktiv, person) är mycket svårt, för att inte säga omöjligt, och därtill inte av särskilt intresse i denna

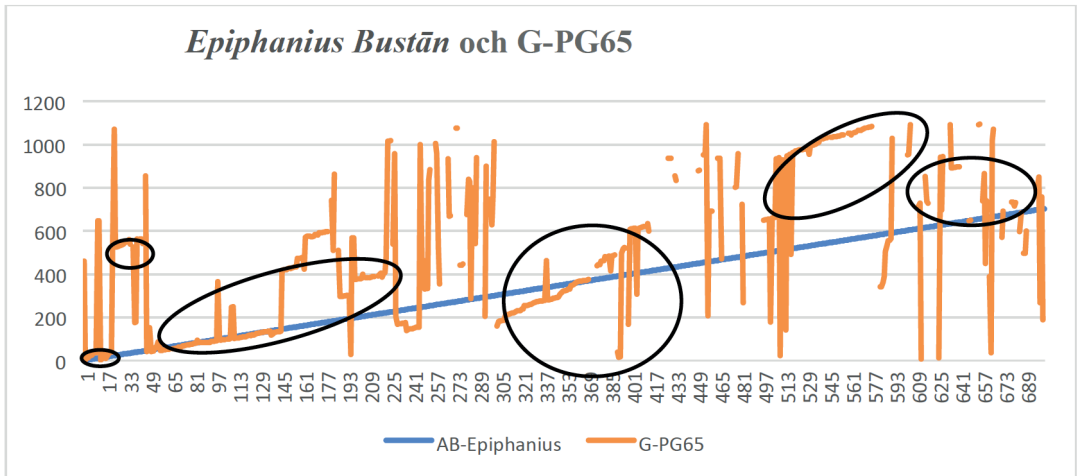
39 Rubenson, 2016, s. 67.

40 Rubenson, 2016, s. 73.

41 Av drygt 1200 kortare texter är 703 av dessa via referenssystem härledda till andra kända tänkespråkssamlingar. De andra texterna är istället härledda till andra texter, såsom nämnt ovan, eller inte till någon speciell texttradition.

42 Här bör nämnas att kapitelnamnen skapats av Epiphanius och således är de inte med i handskrifterna.

43 Se *Epiphanius Bustān*, s. 17. Denna alfabetiska ordning är ordnad mer eller mindre efter det grekiska alfabetet.



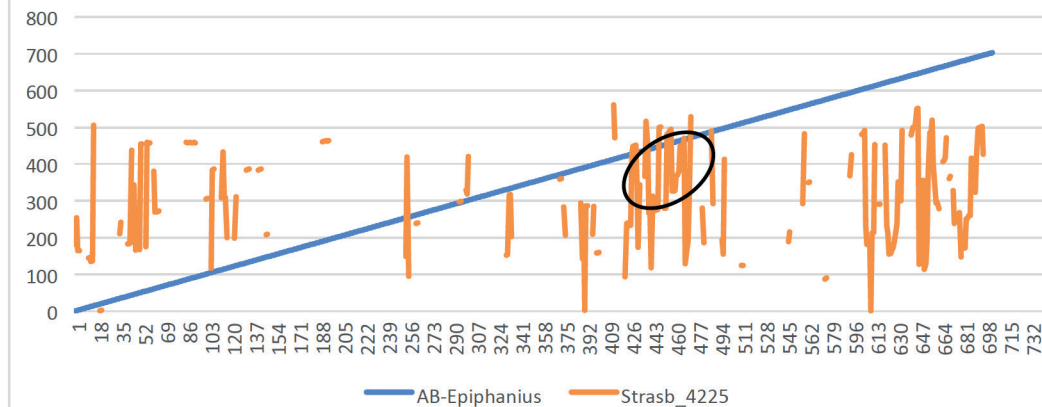
Graf 1. I följande graf visas den strukturella likheten emellan *Epiphanius Bustān* och *Cotelier-alfabetiska* (i grafen kallad G-PG65).

På grafen ser vi först och främst att *Cotelier-alfabetiska* och *Epiphanius Bustān* inte har särskilt liknande struktur. Hade de varit snarlika i strukturen hade den orangea linjen, som representerar *Cotelier-alfabetiska*, närmast sig den blå, raka linjen. Nu kan istället ett tänkespråk, som finns i början av *Epiphanius Bustān*, istället finnas i slutet på *Cotelier-alfabetiska*. Om man bortser från den tydliga olikheten i struktur kan man, emellertid, skönja partier där samlingarna ändå faktiskt uppvisar liknande inordning av tänkespråk (inringade avsnitt). I avsnitten ifråga har alltså tänkespråken i *Epiphanius Bustān* av allt att döma organiserats efter den alfabetiska struktur som *Cotelier-alfabetiska* representerar. (De ställen där *Cotelier-alfabetiska* tycks ha samma struktur som *Epiphanius Bustān* är markerade med cirklar i grafen.) Att punkterna i fråga ofta inte ligger på samma höjdnivå i grafen kan läsas som att ett visst kapitel från *Cotelier-alfabetiska* återfinns med samma tänkespråk, fastän på en annan position i den övergripande strukturen, i *Epiphanius Bustān*.⁴⁴

Däremot kan ingen motsvarande strukturell likhet mellan *Epiphanius Bustān* och *Guy-tematiska* skönjas över huvud taget (för graf som visar strukturen hos dessa utgåvor, se appendix). Det är tydligt att *Epiphanius Bustān* och *Guy-tematiska*, trots att de båda har (mer eller mindre) tematisk struktur, ändå baserar sig på två olika tematiska traditioner. Ingen strukturell likhet likt den med *Cotelier-alfabetiska* kan heller skönjas mellan *Epiphanius Bustān* och *Strasbourg 4225*, vilket visas i nästföljande graf.

⁴⁴ Jag har dessutom jämfört *Epiphanius Bustān* med två äldre grekiska handskrifter, som blivit katalogiserade i *Monastica*. Den ena är en handskrift daterad till 1000-talet e.kr. från Sinai (i *Monastica: Vat_gr_2592*) och den andra en daterad till 1300-talet (i *Monastica: Berl_phill_1624*). Den strukturella analysen påvisade samma likheter som de emellan *Epiphanius Bustān*

och *Cotelier-alfabetiska*, fastän likheten var svagare emedan det finns färre tänkespråk i *Vat_gr_2592* och *Berl_phill_1624*. Se <http://monastica.ht.lu.se/>.

Epiphanius Bustān och Strasbourg 4225

Graf 2. I följande graf visas den strukturella likheten emellan *Epiphanius Bustān* och *Strasbourg 4225*.

Här är det värt att notera att *Strasbourg 4225*, som tidigare nämnts, är en tidig-medeltida handskrift, emedan *Epiphanius Bustān* är en utgåva som tagit hjälp av flera (och avsevärt yngre) handskrifter. Av de tänkespråk som återfinns i *Strasbourg 4225* blir det av denna graf emellertid, och intressant nog, tydligt att *Epiphanius Bustān* (blå linje) och *Strasbourg 4225* (orangea linjer) inte ordnat samma tänkespråk i liknande ordning – åtminstone på denna generella nivå. Att dessa två AP-samlingar inte verkar vara ordnade i liknande strukturer är än mer anmärkningsvärt, sedan det tidigare fastställts att både *Epiphanius Bustān* och *Strasbourg 4225* är ordnade som florilegier. Såvitt som båda AP-samlingar är florilegier, så verkar *Epiphanius Bustān* och *Strasbourg 4225* ändå representera två olika florilegietraditioner. Min observation kan kompletteras av Zaborowskis forskning inom *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen*-projektet, där han påvisat att *Strasbourg 4225* har liknande struktur som en tidig latinsk tematisk tänkespråkssamling.⁴⁵

45 Som representant för den gamla tematiska samlingen har Zaborowski använt en latinsk utgåva (i *Monastica* katalogiserad som PJ-Rosweyde) (Rubenson, 2016, s. 79). För en diskussion av den tradition som PJ-Rosweyde representerar, se Rubensons (2016) presentation av forskningen bedriven kring PJ, se ss. 74-75.

VARIFRÅN KOMMER STRUKTUREN HOS *EPIPHANIUS BUSTĀN*?

Av graferna att döma drar jag slutsatsen att *Epiphanius Bustān* har en säregen ordning av tänkespråk, även om strukturen är relativt liknande strukturen hos *Cotelier-alfabetiska*.⁴⁶ Kan denna säregna struktur visa på *Epiphanius Bustān* speciella översättningshistoria? Inom tidigare forskning av tänkespråkssamlingarna har ett antagande om att »rena» alfabetiska och/eller tematiska samlingar av tänkespråk varit av tidigare härkomst än »blandade» samlingar såsom florilegier ofta legat till grund för datering av olika samlingar.⁴⁷ Om man utgår från detta antagande bör den mixade, dels alfabetiska strukturen hos *Epiphanius Bustān* vara ett tecken på att själva samlingen i sig är av senare härkomst. Emellertid har denna teori nyligen blivit kritiserad av forskare inom *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen*-projektet:

46 Jag har utfört analyser mellan *Epiphanius Bustān* och följande handskrifter/utgåvor (presenteras med *Monastica*-namn, för bibliografisk information om texterna se <http://monastica.ht.lu.se/>): latinska (PJ-Rosweyde); etiopiska (EA-Arras, ECM-Arras, EG-Arras och EP-Arras); syrisk (6/7/800-talshandskrifter (Lond_Add_12173, Lond_Add_17176, samt Sin_syr_46), sahidisk-koptiska (utgåva publicerad 1960, CS-Chaine); och fornkylkoslaviska (Beog_MSPC_Krka_4-1 och Beog_NBS_Dec_93). Analyserna gav resultatet att *Epiphanius Bustān* alltså är mest lik *Cotelier-alfabetiska* i strukturen.

47 Rubenson, 2016, s. 72.

Utöver de tydligt organiserade samlingarna finns tänkespråken även i ett stort antal samlingar där de endast delvis följer samma struktur och dessutom är blandade med längre berättelser och annat monastiskt material. Eftersom de inte följer de välorganiserade standardsamlingarna betraktades de av Guy och andra som sena och sekundära. Men som har framkommit genom vår forskning på syriska och »otypiska» grekiska och latinska samlingar, var de tidigaste samlingarna förmodligen varken strikt alfabetiska eller tematiska utan mer eller mindre oorganiserade.⁴⁸

Med detta sagt är det faktiskt möjligt att *Epiphanius Bustān* följer en strukturell tradition som kan (men dock inte nödvändigt) vara av tidigare härkomst än de mer »väl sorterade» tänkespråkstraditioner som exempelvis *Cotelier-alfabetiska* representerar. Men det är förstås lika möjligt att *Epiphanius Bustān* struktur är av medeltida eller senare tradition. Enligt Epiphanius utsago är den mixade strukturen hos *Epiphanius Bustān* antagligen en konsekvens av att den översatts från diverse grekiska och/eller koptiska förlagor. Dessutom är faktiskt *Epiphanius Bustān*, såsom arabisk text, nödvändigtvis från allra tidigast 900-talet eller senare, eftersom kristna verk översattes till arabiska först vid denna tid. Sammanfattningsvis bör vi anta att den AP-samling som *Epiphanius Bustān* representerar kom i arabisk klädnad under medeltiden, och kanske än senare – men detta utesluter dock inte att denna »senare» struktur i sin tur baserar sig på ännu äldre traditioner. Oavsett så är *Epiphanius Bustāns* strukturella säregenhet ett skäl till att, enligt den nya filologins perspektiv, fortsätta studera textens speciella översättningshistoria.

TVÅ KOPTISK-ARABISKA AP-SAMLINGAR – EN OCH SAMMA TRADITION?

I min studie har jag även tagit i beaktning en annan kopto-arabisk utgåva av AP-samlingen, som samlades och publicerades 1968 av metropoliten Athanasius (denna samling hädanefter kallad *Athanasius Bustān*).⁴⁹ *Athanasius Bustān* är ingen kritisk utgåva, och Athanasius har ej hänvisat vare sig till handskrifter eller tänkespråksreferensnummer i

texten. *Athanasius Bustān* kommenterades nyligen av Stephen Davis, som iakttog att Athanasius i AP-samlingen både använt sig av moderna engelska och franska översättningar av äldre källor, såväl som av kopto-arabiskt handskriftsmaterial.⁵⁰

Icke desto mindre vill jag, efter att ha studerat titlarna till kapitlen hos *Epiphanius Bustān* och *Athanasius Bustān*, mena att dessa två AP-samlingar ändå uppvisar en relativ strukturell likhet.⁵¹ Denna likhet i struktur är anmärkningsvärd, eftersom de två samlingarna av allt att döma inte använt sig av samma handskrifter. Den relativa likheten kan, menar jag, antyda att det finns en särpräglad kopto-arabisk strukturell tradition som fått ligga till grund både för handskrifterna till *Epiphanius Bustān* såväl som för den mer eklektiska *Athanasius Bustān*. Mina inledande observationer av likheten mellan *Epiphanius Bustān* och *Athanasius Bustān* behöver kompletteras med mer grundliga studier, men observationerna ger åtminstone skäl att fortsätta det (ny)filologiska studiet av den kopto-arabiska tänkespråkstraditionens historia och reception.

Närläsning

Härnäst flyttar jag från makroperspektivet i föregående kapitel och presenterar istället mina närläsningar av tänkespråk från *Epiphanius Bustān* med paralleller i referenterna. Jag har studerat tre olika tänkespråk från *Epiphanius Bustān* – tänkespråk nummer 1, 830 och 1008 i samlingen (av mig kallade Epi-1, Epi-830 samt Epi-1008). (Texterna

⁵⁰ Se Stephen J. Davis artikel om tänkespråkens nutida användning i koptiska kloster (»Monastic Revivals» (ss. 260-270 i Catherine M. Chin & Caroline T. Schroeder (eds.), *Melania: Early Christianity through the Life of One Family*, Oakland: University of California Press, 2017), ss. 264-265.

⁵¹ Vid första blick ter sig de två samlingarna olika varandra. *Athanasius Bustān* är kortare, och mer renodlat tematisk än *Epiphanius Bustān*. I *Athanasius Bustān* nämns 20 alfabetiska avsnitt, emedan det nämns 56 motsvarande avsnitt i *Epiphanius Bustān*. Däremot inkorporerar *Athanasius Bustān*, liksom *Epiphanius Bustān* ett antal fäder vars namn inte är vanliga i grekiska samlingar (bland annat Symeon Styliten). Dessutom inleder *Athanasius Bustān*, liksom *Epiphanius Bustān*, samlingen med följande fäder: Antonius, Macarius, och Pachomius. Detta i motsats till traditionella alfabetiska samlingar.

⁴⁸ Rubenson, 2016, s. 72.

⁴⁹ Athanasius (metropolitan) (ed.), *Bustān ar-Rubbān* (Cairo: Arab World Publishing House, 1968).

är citerade i sin helhet i appendix). Mitt urval av dessa tänkespråk baserar sig på att de alla explicit diskuterar vishetens natur samt att de påvisar olika grader av likheter och skillnader gentemot parallellera tänkespråk i referenterna.⁵² Det jag tagit fasta på i min närläsning av dessa texter är att se i vilka instanser tänkespråken i *Epiphanius Bustān* på intressanta sätt skiljer sig från *Cotelier-alfabetiska*, *Guy-tematiska* och *Strasbourg 4225*. Avvikelserna samlingar emellan är naturligtvis att vänta, eftersom tänkespråkstraditionen varit variationsrik under hela sin existens. Men jag anser att dessa variationer ändå är viktiga att notera, då de kan visa hur tänkespråken genom olika (kulturella och språkliga) översättningstekniker modifierats. I det följande presenterar jag tre slags symptomatiska avvikelser från referenterna som jag funnit i mina läsningar av Epi-1, Epi-830 och Epi-1008: nämligen 1) när *positionen* av tänkespråket »omplanteras»; 2) när *temat* i tänkespråket »omplanteras»; samt 3) när tänkespråk »ympas», det vill säga dyker upp på flera ställen än ett i samma samling. (Texternas engelska översättningar är, om inte annat nämns, gjorda av mig.)

NÄR TÄNKESPRÅKET OMPLANTERAS

Den första skillnaden mellan mitt urval av tänkespråk i *Epiphanius Bustān* och referenterna som jag vill nämna är att de i viss mån har andra positioner än i referenterna. Mitt första exempel på en sådan omplantering är att Epi-1 har placering som nummer 1 i *Epiphanius Bustān*, emedan det parallella tänkespråket i *Guy-tematiska* istället har placeringen 17 i tredje kapitlet (som handlar om samvetsagg), och i *Strasbourg 4225* placeringen 86 i det åttonde kapitlet.⁵³ Enligt mig är Epi-1 troligtvis placerad först i *Epiphanius Bustān* eftersom detta tänkespråk ansetts vara särskilt viktigt och tongivande för denna samlingens redaktörer. Intressant har jag, bland de tänkespråkssamlingar som hittills är registrerade i *Monastica*, endast hittat en annan AP-samling vars första tänkespråk är en parallell

till Epi-1, nämligen en etiopisk tänkespråkssamling i latinsk översättning.⁵⁴ Placeringen av Epi-1 först i *Epiphanius Bustān* är därmed ovanlig, och bör ses som en regelrätt, medveten ändring. Epi-1 skiljer sig också från referenten ifråga om vilken ökenfader som tänkespråket är hänvisad till (vilket också hänger ihop med tänkespråkets position).

<i>Epiphanius Bustān</i> Epi-1	<i>Strasbourg 4225</i> VII.86	<i>Guy-tematiska</i> III.17
قال القديس انطونيوس ⁵⁵	قال انبا يعقوب ⁵⁶ Abba Jacob said	Ἐἴπεν ἄββῆ Ἰακώβ ⁵⁷
The Holy Antonius said		Abba Jacob said

Tänkespråket Epi-1 är hänvisad till den välkände Antonius – den tidiga monastiska rörelsens frontfigur – och tillika den ökenfader som dyker upp först i alfabetiska tänkespråkssamlingar (eftersom hans namn börjar med α). I *Guy-tematiska* och *Strasbourg 4225*, emellertid, är respektive parallellt tänkespråk hänvisat till Jakob, som är en mindre betydelsefull ökenfader.⁵⁸ Ändringen i *Epiphanius Bustān* av attribuerad ökenfader till Epi-1, från Jakob till den välkända och betydelsefulla Antonius, bidrar, likt ändringen av positionen, till att förstärka auktoriteten hos tänkespråket Epi-1, menar jag.

Mitt andra exempel på när positionen av tänkespråk omplanteras finner vi i en mening i Epi-830. I ett alfabetiskt kapitel, hänvisat till Silvanus, är Epi-830 positionerad som sista tänkespråk i *Epiphanius Bustān*. Motsvarande parallela tänkespråk i *Cotelier-alfabetiska*, å andra sidan, finns istället i mitten av ett kapitel om Silvanus. I *Strasbourg 4225* är motsvarande parallela tänkespråk positionerat i ett tematiskt, och inte alfabetiskt, kapitel. Positioneringen av Epi-830 har troligtvis även påverkat

52 Detta är blott ett litet urval; i framtida projekt har jag för avsikt att läsa ett större urval av tänkespråk från *Epiphanius Bustān*.

53 Det åttonde kapitlet i *Strasbourg 4225* är, såvitt jag förstår, en tematisk tänkespråkssamling.

54 Se EG-Arras_L 1b, <http://monastica.ht.lu.se/>. Denna observation gör mig självklart nyfiken på kopplingen mellan de kopto-arabiska och etiopiska tänkespråkstraditionerna – men jag har inte haft möjlighet att undersöka denna koppling vidare inom ramen för min masteruppsats.

55 Epi-1. *Epiphanius Bustān*, s. 21.

56 Strasb_4225 VIII.86, <http://monastica.ht.lu.se/>.

57 GS-Guy III.17, <http://monastica.ht.lu.se/>.

58 Som exempel nämmer inte Guy »Jakob» i sitt persongalleri över de viktigaste ökenfäderna i AP (Guy, *Les Apophtegmes des Pères*, Vol. 1, ss. 47-79).

själva scenen som målas upp i tänkespråket. I Epi-830 tar en konversation mellan Silvanus och hans lärjungar nämligen plats vid Silvanus dödsbädd ('*inda mawti-hi*), emedan konversationen i parallellerna i *Cotelier-alfabetiska* och *Strasbourg 4225* istället tar plats »en dag» (Ar. *marra*; Gr. *pote*).

<i>Epiphanius Bustān</i> Epi-830	Strasbourg 4225 VIII.284	<i>Cotelier-alfabetiska</i> Silv.6
كذلك سألته الأخوة عند موته ⁵⁹ And the brothers also asked him this at the moment of his death	سألوا اناسلوان مرة ⁶⁰ They asked father Silvanus once	Ἡρώτησάν ποτε τὸν ἀββᾶν Σιλουανὸν ⁶¹ One day someone asked Abba Silvanus, ⁶²

Det är nämligen inte ovanligt att det sista tänkespråket i ett kapitel som är attribuerat till en ökenfader ofta beskriver en scen kring dennes död.⁶³

Sammanfattningsvis kan vi se i Epi-1 och Epi-830 att tänkespråkens mening ibland verkar vara nära förbunden med deras fysiska positionering i AP-samlingen, och att »omplanteringar» av tänkespråken därmed kan vara betydelsebärande och värda att undersökas.

NÄR TEMAT OMPLANTERAS

Nästa variation som jag observerat hos mitt urval av tänkespråk ur *Epiphanius Bustān* gentemot referenterna är när tänkespråken har olika teman. Således inleds Epi-1 med en utsaga som saknas i referenterna – nämligen en i Antonius mun

placerad maxim hämtad från Ordspråksboken 9:10: »Att frukta Herren är början till vishet».⁶⁴ Det är intressant att det i *Epiphanius Bustān* givits utrymme i det första, viktiga tänkespråket (vars position som 1 vi redan åberopat) att diktera vishetens natur genom denna bibliska maxim.

<i>Epiphanius Bustān</i> Epi-1	Strasbourg 4225 VIII.86	<i>Guy-tematiska</i> III.17
راس الحكمة مخافة الله. وقال ايضا: كما ان الضوء اذا دخل الى بيت مظلم طرد ظلمته واناره، هكذا خوف الله اذا دخل قلب الانسان طرد عنه الجهل وعلمه كل الفضائل والحكم ⁶⁵ »the fear of God is the beginning of wisdom.» And he also said: »as the light, when it enters into a dark house, chases away its darkness and illuminates it, so fear of God, if it enters into the heart of man, chases away from him his ignorance, and teaches him all virtues and wisdoms.	مثل المصباح الذي يضي في بيت مظلم كذلك خوف الله اذا حل في قلب الانسان يذيره ويعلمه وصايا الله كلها ⁶⁶ »As a lamp that gleams in a dark house, is the fear of God: when it is established in the heart of someone it will enlighten him, teaching him all the commandments of God.» ⁶⁷	Ὡς λύχνος ἐν σκοτεινῷ κοιτῶνι φωτίζει αὐτόν, οὕτως καὶ ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ, ἐὰν ἔλθῃ εἰς τὴν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου, φωτίζει αὐτόν καὶ διδάσκει πάσας τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ. ⁶⁸ De même qu'une lampe met de la clarté dans une chambre obscure, ainsi la crainte de Dieu, si elle vient dans le cœur de l'homme, l'éclaire-t-elle et lui enseigne-t-elle toutes les vertus et commandements de Dieu.» ⁶⁹

Jag vill dessutom peka på andra tematiska skillna-

59 Epi-830. *Epiphanius Bustān*, s. 346.

60 Strasb_4225, VIII.284, <http://monastica.ht.lu.se/>.

61 G-Cotelier Silvanus. 6, <http://monastica.ht.lu.se/>.

62 Benedicta Wards översättning (Benedicta Ward (ed.), *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection* (Kalamazoo: Cisterian Publications, 1984 (1975), s. 223).

63 Britt Dahlman har gjort mig uppmärksam på att det i en grekisk AP-utgåva (I *Monastica* kallad *Opusc_IX-Possinus*) finns ett tänkespråk vari Silvanus ansikte lyser som en ängel – ett tecken på att hans död kan vara nära åstundande. Jag tackar Britt Dahlman som gjorde mig uppmärksam på detta samband mellan det kopto-arabiska tänkespråket och *Opusc_IX-Possinus*, ett samband som jag inte kunnat elaborera mer om i denna undersökning, men som är värdefullt att undersöka mer i framtiden.

64 Se Bibeln (Svenska Bibelsällskapet, fjärde tryckningen, Örebro: Libris, 2000) s. 598. (i Epi-1: *ra'su l-hikmati makhāfatu –llāhi*). Jag tackar Andra Juganaru som gjorde mig uppmärksam på detta citat.

65 Epi-1. *Epiphanius Bustān*, s. 21.

66 Strasb_4225 VIII.86, <http://monastica.ht.lu.se/>.

67 Zaborowsis översättning. Zaborowski, s. 341.

68 GS-Guy III.17, <http://monastica.ht.lu.se/>.

69 Guys översättning. Jean-Claude Guy (ed.), *Les Apophthegmes des Pères: Collection Systématique*. Vol. 1 (Sources Chrétienne 387, Paris: Cerf, 1993), s. 159.

der mellan Epi-1 och referenterna. Allegorien som beskriver hur gudsfruktan lär människan vishet och dygd är nämligen annorlunda formulerad i Epi-1 gentemot Strasbourg 4225 och *Guy-tematiska*. I Strasbourg 4225 och *Guy-tematiska* förtäljer allegorin hur gudsfruktan är som en lampa (Gr. *lychnos*; Ar. *mišbāh*) som lyser upp (Gr. *phōtizei*; Ar. *yunīru-hu*) ett mörkt hus. I Epi-1, däremot, målas det istället upp en mer kraftfull allegori om hur gudsfruktan är som ett ljus (*daw'a*), som jagar iväg (*tarada*) mörkret från ett hus. Allegorin i Epi-1 är mer storslagen än i parallellerna; istället för en domesticerad lampa, är gudsfruktan i Epi-1 ett ljus, en kraft; och istället för att odramatiskt lysa upp ett rum, så jagar istället ljuset i Epi-1 iväg mörkret, likt en fiende jagas iväg med våld.

Även i den sista meningen i Epi-1 finns det intressanta avvikelser gentemot Strasbourg 4225 och *Guy-tematiska*. Emedan gudsfruktan lär människan all dygd och visdom i Epi-1, så fokuserar tänkespråken i *Guy-tematiska* och Strasbourg 4225 istället på hur gudsfruktan lär människan om Guds vilja. I Strasbourg 4225 är därtill dygdebegreppet helt frånvarande, medan det är närvarande i både Epi-1 och *Guy-tematiska*. Denna frånvaro av dygdebegreppet i Strasbourg 4225 har redan observerats av Zabowski (som tar detta tänkespråk såväl som andra som exempel):

Arabic certainly provides words for virtue [...] [faḍīla, min transkribering being the most common, but the manuscript's suppression of the word may indicate a deeply structural divide between the semantic dwelling of the Apophthegmata Patrum and the Greek Gnomologia of the pre-Christian philosophers.]⁷⁰

Om vi istället beaktar Epi-830, så finns det även här ett exempel på hur teman skiljer sig emellan detta tänkespråk och dess paralleller.

<i>Epiphanius Bustān</i> Epi-830	Strasbourg 4225 VIII.284	<i>Cotelier-alfabetiska</i> Silv.6
أية سيرة صنعتها أيها الاب، حتى اقتنيت هذه الحكمة؟ فأجاب: لم أترك قط في قلبي ذكرا يسخط الله 71	اي فضل عملت حتى استفدت به هذا الحلم؟ اجاب الشيخ وقال اني ما تركت في قلبي قط فكر يسخط الله 72	Ποίαν πολιτείαν εἰργάσω, Πάτερ, ἵνα λάβῃς τὴν φρόνησιν ταύτην; Καὶ ἀπεκρίθη· Οὐδέποτε ἀφῆκα εἰς τὴν καρδίαν μου λογισμὸν παροργίζοντα τὸν Θεόν. ⁷³ 'How have you lived, father, in order to become so wise?' He replied, 'I have never let a thought that would bring the anger of God upon me enter my heart.' ⁷⁴
»What manner did you have, father, to earn this wisdom?» And he answered: I did not ever let inside my heart any remem- brance that would anger God.	what goodness he had done to benefit from this gentleness? The elder answered and said: »Indeed, I have never let in my heart any thought that would anger God.»	

Ibåde Epi-830 och parallellerna i *Cotelier-alfabetiska* (Silvanus.6) uttrycks frågan om hur Silvanus levt för att uppnå ett sådant mått av *vishet* (Gr. *phronēsis*; Ar. *hikma*). I tänkespråket från Strasbourg 4225, å andra sidan, så uttrycks istället frågan om vilka godheter eller dygder (*fadlin*) Silvanus utfört för att uppnå en sådan insiktsfullhet och mildhet, *hilm*. Skillnaden mellan *hikma* och *hilm* i Epi-830 respektive Strasbourg 4225 är intressant. Båda är värdeord som syftar på vishet, men då *hikma* helt ordagrant och *hilm* mera indirekt. På sätt och vis passar *hilm* bättre in än *hikma* i tänkespråkets själva budskap, menar jag, eftersom det Silvanus dygd bestått i är att han hållit sig undan onda (och därmed framförallt omilda, och sekundärt ovisa) tankar. Men däremot stämmer användandet av vishet, *hikma*, i Epi-830 väl in i det resonerande om vishet i Epi-1, där innehavandet av vishet är direkt kopplat till bortdrivandet av det onda (såsom onda tankar) ur ens hjärta.

⁷¹ Epi-830. *Epiphanius Bustān*, s. 346.

⁷² Strasb_4225 VIII.284, <http://monastica.ht.lu.se/>.

⁷³ G-Cotelier Silvanus.6, <http://monastica.ht.lu.se/>.

⁷⁴ Wards översättning. Ward, s. 223.

⁷⁰ Zabowski, s. 340.

Jag vill också uppmärksamma det intressanta användandet av begreppet *dīkr* i slutet av Epi-830. I motsvarande tänkespråk i Strasbourg 4225 och *Cotelier-alfabetiska* är det de onda tankarna (Gr. *logismoi*, Ar. *fīkr*) som Silvanus har hållit ifrån sitt hjärta. I Epi-830, däremot, är det istället (onda) åminnelser (Ar. *dīkr*) som hållits borta. Begreppet *dīkr* har en viktig betydelse i islamisk, och då särskilt sufisk, teologi och praxis.⁷⁵ En anledning till varför *dīkr*, och inte *fīkr*, används i Epi-830 skulle dock, menar jag, kunna vara att det skett ett misstag i transkriberingen, eftersom de två orden skrivs liknande (detta gäller för övrigt också de liknande orden *hikma* och *hilm*). Sammanfattningsvis ser vi att ändringar av ord i *Epiphanius Bustān* (samt Strasbourg 4225) kan vara regelrätta ändringar – eller ortografiska misstag.

I det tredje tänkespråket, Epi-1008, ser vi, å andra sidan, endast små tematiska skillnader mellan *Epiphanius Bustān* och referenterna. Ett exempel på en sådan liten skillnad är att den (i detta tänkespråk anonyma) ökenfadern i Epi-1008 kallas *den Store* (Ar. *kabīr*), emedan han inte ges något sådant epitet i motsvarande parallella tänkespråk i referenterna.

<i>Epiphanius Bustān</i> Epi-1008	Strasbourg 4225 VIII.131	<i>Guy-tematiska</i> V.36
قوتل أخ بالزنى، فذهب إلى شيخ كبير ⁷⁶	أخ سال شيخ ⁷⁷	Ἄλλος ἀδελφός ἠρώτησε γέροντα ⁷⁸
A brother [...] so he went to a great elder	A brother asked an elder	Un autre frère interrogea un viellard ⁷⁹

Benämmandet av ökenfadern som *kabīr* i Epi-1008 blir både en fingervisning om tänkespråkens underfundiga slut (se appendix), såväl som en instruk-

tion att läsaren skall se *storheten* i ökenfaderns svar. En annan liten skillnad mellan Epi-1008 och referenterna är att Epi-1008 avslutas mer abrupt jämfört med motsvarande parallella tänkespråk (se nedan). Dessa små skillnader mellan Epi-1008 och parallellerna är symptomatiska för tänkespråksgenren, och resultatet av dem är att läsaren guidas till en snarlik förståelse av själva tänkespråkets betydelse, fastän tänkespråket färgats av små litterära grepp. Här menar jag att skillnaderna som syns emellan Epi-1008 och referenterna får betraktas som »Cultural-Logical Adjusters».

<i>Epiphanius Bustān</i>	Strasbourg 4225	<i>Guy-tematiska</i>
فجاباه الشيخ قائلا: إني منذ ترهينت، لم أشبع قط من الخبز ولا من الماء ولا من النوم، فشغلتنى هذه الثلاث، ولم تدعني أحس بالقتال الذي ذكرته. ⁸⁰	فقال له الشيخ لاني مذ دخلت في هذه الرهبانية ما شبعيت لا خبز ولا ما ولا نوم وقد اشغلني هم هاهلا جدا وما يتركني احس بهذا القتال الذي تقول.» فانتفع الاخ من قول الشيخ ورجع الى قليته. ⁸¹	Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· Ἀφ’ οὗ γέγονα μοναχός οὐκ ἐχορτάσθην ἄρτου οὐδὲ ὕδατος οὐδὲ ὕπνου, καὶ ἡ μέριμνα τούτων ὄχλοῦσά μοι οὐκ ἀφῆκέ με αἰσθανθῆναι τοῦ πολέμου οὐ εἰρῆκας. Καὶ ἐξῆλθεν ὠφελῆθεις ὁ ἀδελφός. ⁸²
Then the elder answered him saying: Indeed, since I became a monk, I was never satisfied with bread, nor water, nor sleep, so I was occupied by these three and they did not let me feel the fighting which you mentioned».	The elder said to him since I entered into this monastic order, I was never satisfied with neither bread, nor water, nor sleep, and they have occupied me and have not let me feel this fighting. The brother was edified by the words of the elder and returned to his community.	Le vieillard lui dit : « Depuis que je suis devenu moine, je ne me suis jamais rassasié de pain, ni d’eau, ni de sommeil, et le souci de ces choses m’a tellement accablé qu’il ne m’a pas laissé sentir le combat dont tu parles. » Et le frère partit édifié. ⁸³

75 John L. Esposito (ed.), »Dhikr», i *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, 2003, online version, 2003, URL: <http://www.oxfordreference.com/ludwig.lub.lu.se/view/10.1093/acref/9780195125580.001.0001/acref-9780195125580-e-535?rsk=531ULM&result=536>. (Hämtad 2018-08-26).

76 Epi-1008. *Epiphanius Bustān*, s. 392.

77 Strasb_4225 VIII.131, <http://monastica.ht.lu.se/>.

78 GS-Guy V.36, <http://monastica.ht.lu.se/>.

79 Guys översättning. Guy, vol 1, ss. 275-277.

80 Epi-1008. *Epiphanius Bustān*, s. 392.

81 Strasb_4225 VIII.131, <http://monastica.ht.lu.se/>.

82 GS-Guy V.36, <http://monastica.ht.lu.se/>.

83 Guys översättning. Guy, vol 1, ss. 275-277.

YMPNING: NÄR TÄNKESPRÅK DYKER UPP PÅ NYA STÄLLEN

Som sista exempel på när tänkespråken i *Epiphanius Bustān* avviker från referenterna vill jag nämna ett exempel på förändringar, som därtill visar hur variationsrik tänkespråksamlingarna kan vara. Det tänkespråk vi fann i Epi-1 återfinnes nämligen på ett helt annat ställe i *Epiphanius Bustān* – nämligen i text 970 (Epi-970):

Epiphanius Bustān Epi-970

من اقوال انبا يعقوب: مثل المصباح الذي ينير البيت المظلم، كذلك خوف الله اذا دخل في قلب الانسان، فانه يضيئه ويعلمه جميع الوصايا

84

From the words of Abba Jacob: as a lamp illuminates the dark house, so it is with the fear of God: when it is established in the heart of man it will teach him all commandments.

I Epi-970 ser vi hur våra observationer av säregenheten hos Epi-1 finner sin motpol. Epi-970 är istället väldigt lik motsvarande parallella tänkespråk i både *Guy-tematiska* och, framförallt, Strasbourg 4225. I Epi-970 är tänkespråket attribuerat Jacob (istället för Antonius som i Epi-1); I Epi-970 beskriver tänkespråkets allegori gudsfrukten som en lampa som lyser upp ett rum (istället för som ett ljus som i Epi-1); och vishetsmaximen från ordspråksboken som nämns i Epi-1 är inte med i Epi-970. Intressant nog har dygdbegreppet därtill utelämnats i Epi-970, precis som vi också fann i Strasbourg 4225. Det är mycket intressant att tänka att Epi-970 kanske rentav är en avskrift från samma melkitisk-arabiska tradition som Strasbourg 4225 representerar, emedan den lika, men ändå så olika, Epi-1 istället skulle kunna vara en lokal elaborering av en grekisk tänkespråksförklara – men för att dra en slutsats om en sådan möjlighet måste samlingarna studeras vidare. Det finns för den delen flera exempel på att »samma» tänkespråk dyker upp fler än en gång i *Epiphanius Bustān*. Detta fenomen kan vara ett tecken på *Epiphanius Bustān* kompulerade historia.⁸⁵ Framför allt anser

84 Epi-970. *Epiphanius Bustān*, s. 380.

85 En liknande ympning återfinnes i Epi-911, som i själva verket är snarlik Epi-1008, fastän med skillnaden att

jag att sådana här upprepningar i en AP-samling påvisar tänkespråkstraditionens flytande och fria receptionshistoria.

Begreppsanalys

Då mina närläsningar baserades på ett urval av *tänkespråk*, redovisar jag istället i detta sista kapitel istället mina studier av ett urval av tongivande monastiska *begrepp*. Dessa begrepp, i både grekiska och arabiska klädnader, har jag sedan identifierat i olika tänkespråk samt deras paralleller genom trunkerade ordsökningar och hyperlänkar i *Monastica*. Målet med detta kapitel är att se hur dessa tre begrepp – omvändelse, dygd och vishet – förekommer i tänkespråk från *Epiphanius Bustān* och referenterna.

När det gäller begreppen i *Epiphanius Bustān* har jag även tittat på hur ofta motsvarande begrepp förekommer i Koranen. Bakgrunden till denna ytterligare analyspunkt är att det under lång tid pågått många debater kring sambandet mellan det arabiska språket och islam. Traditionellt sett är naturligtvis kopplingen mellan islam och det arabiska språket mycket stark. Hypoteser om språkligt inflytande kristendom och islam emellan har vid tillfällen rört upp starka känslor. Ett känt exempel på denna kontrovers är Christoph Luxemberts kontroversiella tes om koranens avhängighet till syrisk-aramaisk litteratur.⁸⁶ Jag vill dock inleda detta kapitel med att varna för de risker som finns i att göra för generella antaganden angående sambandet mellan språk och religion. Som exempel kan nämnas att det arabiska ordet *Allāh*, Gud, naturligtvis är ett centralt islamiskt begrepp – men med det sagt inte »ägt» endast av islam, då *Allāh* för en arabisk-kristen naturligt nog betecknar Gud. Begreppet *Allāh* både »är» och »är inte» därför islamiskt. I själva verket delar

i Epi-911 beskrivs ånger som *metanoia*, emedan det i Epi-1008 beskrivs som *tawba* (*Epiphanius Bustān*, ss. 367, 392.)

86 Se Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (2007), efter originalutgåvan *Die syro-aramaische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin: Das Arabische Buch, 2000).

kristendom och islam väldigt många begrepp, och det finns en risk att man biter sig själv i svansen då man ska observera islamiskt språkbruk i en arabisk-kristen text.⁸⁷

OMVÄNDELSE

Det första begreppet jag har analyserat är *ånger* eller *omvändelse*, vars grekiska korrespondent är *metanoia*.⁸⁸ *Metanoia* är ett centralt begrepp inom tidig kristen litteratur, och därtill inom grekisk litteratur i stort. Många av tänkespråken i AP-samlingarna skildrar således en berättelse om en munk som trott sig vara dygdig, men som genom mötet med en visare (ofta äldre) ökenfader blir ertappad med något karaktärsfel – vilket leder till den mer oerfarna munkens *metanoia*.

Naturligtvis förekommer begreppet *metanoia* i många grekiska tänkespråk som är paralleller till tänkespråk i *Epiphanius Bustān* (samt Strasbourg 4225). I motsvarande tänkespråk i *Epiphanius Bustān* förekom begreppet i tio instanser som *maṭānīya* (grekiskt låneord, *metanoia*), i fem instanser som *tawba* (endemiskt arabiskt substantiv, vars rot *t-w-b*, översätts till *ånger* eller *botfärdighet*⁸⁹, samt i två instanser som *saḡada* (vars rot *s-ḡ-d*, översätts till *att buga*, *nedfalla* (i bön)).⁹⁰ Således är den vanligaste motsvarigheten till *metanoia* i *Epiphanius Bustān* helt enkelt samma begrepp – *maṭānīya*. Denna observation är intressant, eftersom det i mina observationer av översättningen av *metanoia* i arabiska versioner av Nya Testamentet i övrigt visat att *metanoia* som regel översatts till *tawba* snarare än

maṭānīya.⁹¹ Därtill förekommer även ofta ord med roten *saḡada* i arabiska versioner av Bibeln.⁹² Här finns alltså en diskrepans mellan det monastiska och det nytestamentliga arabiska språkbruket. En trolig orsak till denna diskrepans är att *metanoia* är ett speciellt pregnant och använt begrepp inom monastisk tradition. *Metanoia* betecknar i denna tradition inte endast en abstrakt idé, utan även en fysisk, handling, där man nedfaller i bön och vördnad.⁹³ Redaktören Epiphanius förklarar också i en fotnot att *maṭānīya* i *Epiphanius Bustān* är ett låneord, som kan översättas till arabiska som *saḡada* eller *tawba*.⁹⁴

Hur kommer det sig att omvändelse i *Epiphanius Bustān* ömsom betecknas som *maṭānīya*, ömsom som *tawba* och ömsom som *saḡada*? Svaret till denna fråga verkar vara att när en mer fysisk handling åsyftats har *maṭānīya*, eller alternativt *saḡada*, använts; och då en mer abstrakt handling åsyftats har *tawba* använts. Se nedan för några belysande exempel (här är den grekiska och arabiska texten transkriberad):

87 Samma fara är värd att nämna även när det gäller grekiska begrepp. den grekiska religionen och kulturen har naturligtvis också tagit intryck av sina grannars religioner och språkbruk.

88 Frederick William Danker (ed), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (tredje utgåvan, baserad på Walter Bauer's *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6th edition, Chicago: The University of Chicago Press, 2000 (1957), ss. 640-641. Se även »metanoia», Perseus Digital Library, (URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?lmetanow&lagreek#lexicon> (hämtad 2017-06-12)).

89 Eng. »repentance, penitence, contrition; penance», Wehr, s. 119.

90 Eng. »To bow down, bow in worship; [...] to worship». Wehr, s. 397.

91 Khalaf, ss. 505-506; Bibeln (på arabiska, översatt av Eli Smith och Cornelius Van Allen Van Dyck (1865), Online version hos *the Coptic Orthodox Church Networks* hemsida, URL: <http://www.copticchurch.net/cgi-bin/bible/> (hämtad 2018-08-28)).

92 Post, ss. 273-274.

93 Maria Gwyn McDowell, »Metanie (Metanoia)» (s. 385 i John Antony McGuckin (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity: Vol. I (A-M)*, U.K.: Wiley-Blackwell, 2011), s. 385.

94 *Epiphanius Bustān*, s. 30. Att *metanoia* används som grekiskt låneord i koptiska texter från Makariosklostret har dessutom observerats förut av Evelyn White (Evelyn White, ss. 129, 279.).

Cotelier-alfabetiska	Epiphanius Bustān	Epiphanius Bustān (eng)
ebalon meta-noian ⁹⁵	wa-ḏarabū l-metanoia ⁹⁶	They stroke metanoia
ebale meta-noian ⁹⁷	Wa-ṣana'a metanoia ⁹⁸	And he made metanoia
ebale meta-noian ⁹⁹	kharrā sāḡadan ¹⁰⁰	he fell down prostrating
ei ara dechetai metanoian ho Theos ¹⁰¹	'an kāna Allah yuḡbal tawba al-khaṭa ¹⁰²	Whether it is so that God accepts the repentance of sinners
Ti esti meta-noia ¹⁰³	Mā hi l-tawba? ¹⁰⁴	What is repentance?

Är användandet av *tawba* eller *saḡada* i *Epiphanius Bustān* möjligtvis ett tecken på att tänkespråket i *Epiphanius Bustān* influerats av koraniskt språkbruk? Verbet *tāba* och participen *sāḡad* är relativt förekommande i Koranen¹⁰⁵, emedan låneordet *maṭānīya* av förklarliga skäl inte förekommer alls. Detta är emellertid inte något skäl till att det skall vara särskilt koraniskt att använda begreppen *tawba* och *saḡada* istället för *metanoia*, eftersom både *tawba* och *saḡada* används i stor utsträckning även i den arabiska Bibeln. I förekomsten av de tre olika arabiska begreppen ser jag snarare mångfalden som exempel på »Cultural-Logical Adjusters», där de tre olika begreppen fyller något olika funktioner i olika tänkespråk.

DYGD

Nästa begrepp som jag studerat är *dygd*, vars grekiska korrespondent är *aretē*. Liksom *metanoia* är *aretē* ett centralt begrepp inom den antika grekiska tankevärlden. Mitt intresse för förekomsten av begreppet dygd i *Epiphanius Bustān*

väcktes av att Zaborowski i sin artikel förklarar hur han observerat att det arabiska begreppet för *dygd*, *fadīla*, på vissa ställen utelämnats i tänkespråket i Strasbourg 4225 till förmån för ett annat dygdebegrepp, *riḏa' Allāhi* (»Guds belåtenhet»)¹⁰⁶. Min analys konfirmerar observationen att dygdebegreppet, så som det beskrivs i paralleller, i vissa instanser beskrivs som *riḏa' Allāhi* i motsvarande tänkespråk i Strasbourg 4225.¹⁰⁷ Jag har å andra sidan inte funnit motsvarande förekomst av begreppet *riḏa' Allāhi* i *Epiphanius Bustān*. Istället har jag funnit att det grekiska begreppet *aretē* i så gott som alla fall motsvaras av det arabiska begreppet *fadīla* i *Epiphanius Bustān*. Översättningen av *aretē* till *fadīla* är också den vanliga förekommande i det arabiska Nya Testamentet.¹⁰⁸ I de tre instanser där begreppet *fadīla* inte används i *Epiphanius Bustān* beskrivs istället dygdebegreppet med andra begrepp såsom som *budord* (*waṣāyā*) eller med »Cultural-Logical Adjusters»-omskrivningar såsom att en exemplarisk munk besatte *allt* eller hade *avsaknad av det onda*.¹⁰⁹

VISHET

Som vi såg innan, så diskuteras vishetsbegreppet (*hikma*) redan i *Epiphanius Bustān*'s första tänkespråk, Epi-1, och därtill i Epi-830. I övrigt förekommer vishetsbegreppet i betydligt färre instanser i *Epiphanius Bustān* och referenterna än vad som var fallet med ånger- och dygd-begreppen. Det motsvarande grekiska begreppet, *sophia*, dyker

95 G-Cotelier Antonius.29, <http://monastica.ht.lu.se/>

96 Epi-25. *Epiphanius Bustān*, s. 30.

97 G-Cotelier Arsenius.36, <http://monastica.ht.lu.se/>.

98 Epi-121. *Epiphanius Bustān*, s. 81.

99 G-Cotelier Silvanus.5, <http://monastica.ht.lu.se/>.

100 Epi-278. *Epiphanius Bustān*, p.157.

101 G-Cotelier Mios.3, <http://monastica.ht.lu.se/>.

102 Epi-402. *Epiphanius Bustān*, s. 203.

103 G-Cotelier Poemen.120.a, <http://monastica.ht.lu.se/>.

104 Epi-693. *Epiphanius Bustān*, s. 293.

105 *Tāba* : Kassis, ss. 1216-1218.; *sāḡad*: Kassis, s. 1068.

106 Zaborowski, s. 340 (Zaborowski hänvisar här också till en artikel av Joseph-Marie Sauget ('L'étrange périple d'une sentence de Grégoire de Nysse retrouvée dans les Paterika arabes', *Le Muséon* 100: 307-13). Zaborowski beskriver också i sin artikel hur användandet av begrepp såsom *mustaqīm* (upright) och *raḥmat Allāh* (mercy of God) kan ses som exempel på koraniskt färgat språkbruk i Strasbourg 4225 (Zaborowski, ss. 335-337). De tänkespråk Zaborowski hänvisar till har emellertid inga kända referenter i *Epiphanius Bustān*, och därför har jag inte kunnat undersöka Zaborowskis fynd gentemot motsvarande tänkespråk i den kopto-arabiska utgåvan.

107 Exempelvis finnes begreppet i Strasbourg_4225 VIII.162, <http://monastica.ht.lu.se/>.

108 Khalaf, s. 108.

109 *allt*: *kulli šay'in* (Epi-12. *Epiphanius Bustān*, s. 26); *avsaknad av det onda*: *inna kānu idīm aš-šarri* (Epi-480. *Epiphanius Bustān*, s. 226); *l-waṣāyā* (Epi-970. *Epiphanius Bustān*, s. 380).

endast upp i ett enda tänkespråk av de grekiska referenterna.¹¹⁰ I detta tänkespråk motsvaras vishetsbegreppet i *Epiphanius Bustān* (Epi-810) av *hikma*.¹¹¹ Ett synonymt grekiskt begrepp, intellekt (Gr: *phronēsis*), dyker också bara upp i ett enda tänkespråk som har en parallell i *Epiphanius Bustān*, och då i förut nämnda och studerade tänkespråk, Epi-830.¹¹²

När det istället gäller förekomsten av begreppet *hikma* i *Epiphanius Bustān*, så har jag endast funnit fyra tänkespråk där liknande vishetsbegrepp nämns i referenterna.¹¹³ Tre av dessa tänkespråk (Epi-1, Epi-810 och Epi-830) har vi redan beaktat. I det sista tänkespråket, Epi-1050, motsvaras *hikma* i *Epiphanius Bustān* i de grekiska motsvarande tänkespråket av begreppet *kärlek* (*agapē*).¹¹⁴ Jag har också gjort sökningar av förekomsten av *hikma* i Strasbourg 4225 men inte heller i denna källa funnit fler instanser av begreppet än vad som var fallet med *Epiphanius Bustān* och de grekiska referenterna. Jag har dock funnit två intressanta instanser i tänkespråk tillhörande Strasbourg 4225, där begreppet *hikma* istället motsvaras av bildningsbegreppet (Ar: *ʿadab*; Gr: *paideia*) i *Epiphanius Bustān* och de grekiska referenterna.¹¹⁵

Sammanfattningsvis så visar mina ordsökningar och undersökningar att vishetsbegreppet är mindre självklart och tekniskt i AP-samlingarnas tradition än vad till exempel begreppen *omvändelse* och *dygd* är. Närbesläktade begrepp till vishet, såsom *bildning*, *föreskrift*, *insiktsfullhet*

mildhet, *kärlek* samt *intellekt*, används till synes i lika stor grad för att inringa vishetens dygd. Vishetsbegreppet verkar dock vara något förstärkt i de arabiska tänkespråkssamlingarna (och då särskilt Strasbourg 4225) då det förekommer lite oftare. Måhända har detta att göra med de arabiska samlingarnas florilegiumkaraktär, då de inkorporerar lärda skrifter av exempelvis Evagrius av Pontus. Men denna hypotes kan inte bekräftas av mina observationen, som endast varit inledande, utan den bör i så fall studeras vidare innan mer säkra slutsatser om vishetsbegreppet status i olika traditioner kan dras.

Slutsats och framtida forskning

Från min strukturanalys konstaterar jag att strukturen och ordningen i denna utgåva av den kopto-arabiska tänkespråkssamlingen, *Epiphanius Bustān*, av alla inskrivna tänkespråkskällor i *Monastica* som jag studerat högst grad liknar strukturen hos den grekisk-alfabetiska AP-samlingen, *Cotelier-alfabetiska*. Likheten mellan dessa två samlingar är emellertid inte särskilt hög. Det kan också konstateras att det verkar finnas en viss likhet när det gäller ordningen av tänkespråk mellan *Epiphanius Bustān* och en annan kopto-arabisk samling, *Athanasius Bustan*.

Från mina närläsningar av tre tänkespråk i *Epiphanius Bustān* utläser jag exempel på både stora och små skillnader emellan Epi-1, Epi-830 och Epi-1008 och referenterna. Generellt sett är det dock tydligt att de tre tänkespråken i *Epiphanius Bustān* överensstämmer ganska väl med tänkespråken i *Cotelier-alfabetiska* och *Guy-tematiska*. Likväl överensstämmer innehållet i de parallella tänkespråken från den melkitisk-arabiska handskriften Strasbourg 4225 i relativt hög utsträckning med de utvalda tänkespråken i *Epiphanius Bustān*. Men när det gäller begreppet *dygd* har jag observerat en diskrepans mellan *Epiphanius Bustān* och Strasbourg 4225. Medan det grekiska ordet *aretē* i Strasbourg 4225 motsvarades av ett begrepp som är mer islamiskt färgat, *riḍaʿ Allāhi*, så motsvarades *aretē* i *Epiphanius Bustān* istället av *faḍīla*.

Av min begreppanalys utläser jag att begreppen *omvändelse*, *dygd* och *vishet* uttrycks mer eller

110 G-Cotelier PaulSimp.1a, <http://monastica.ht.lu.se/>. I detta tänkespråk finnes vishetsbegreppet inuti ett citat från Ps 104:24: »Otaliga är dina verk, o Herre! Med vishet har du gjort dem alla, jorden är full av vad du skapat.» (Bibeln, 2000, s. 565).

111 Epi-810. *Epiphanius Bustān*, s. 339.

112 G-Cotelier Silv.6, <http://monastica.ht.lu.se/>.

113 Även om jag inte kan göra en egen ordsökning av *Epiphanius Bustān* eftersom texten inte är inskriven i *Monastica*, så har fader Epiphanius varit vänlig nog att ge mig en lista över instanser i texten där begreppet *hikma* förekommer i boken.

114 G-Cotelier Or.13a, <http://monastica.ht.lu.se/>.

115 Nämligen i Strasb_4225 VIII.329a (med motsvarande parallella tänkespråk Epi-102 i *Epiphanius Bustān* (s. 75) och G-Cotelier Arsenius.6, <http://monastica.ht.lu.se/>); samt Strasb_4225 VIII.204 (med motsvarande tänkespråk Epi-425 i *Epiphanius Bustān* (s. 213)).

mindre liknande i *Epiphanius Bustān* och referenterna. Jag har inte observerat några speciella koraniska färgningar av språket i *Epiphanius Bustān* sett utifrån dessa begrepp. Tvärtom vill jag understryka att de tre begreppen i t *Epiphanius Bustān* i hög utsträckning överensstämmer med begreppen i de grekiska referenterna. Ett undantag från denna observation skulle dock kunna vara användandet av det inom islam viktiga begreppet *dīkr*, istället för det mer generella begreppet *fīkr*, i Epi-830.

I inledningen nämnde jag hur Griffith beskrivit att översättningen av kristna texter till arabiska under medeltiden medförde att dessa texter hamnade i en jordmån som var mindre lämpad för kristen doktrin. I min inledande studie av den kopto-arabiska tänkespråkstraditionen, med *Epiphanius Bustān* som exempel, så har jag emellertid inte funnit några bevis på tänkespråkstraditionen varit svår att översätta till arabiska – med undantag av användandet av det grekiska låneordet *metanoia*, som redaktörerna i vissa instanser valt att inte översätta från grekiska. Något som är viktigt att komma ihåg här är dock att Griffith med sitt uttalande åsyftar kristen teologisk litteratur, emedan jag istället intresserat mig för vishetslitteratur, AP-samlingen, och olika (kristna) genrer har nog haft olika språkliga förutsättningar under översättningsarbetet.

Min undersökning, och därmed mina slutsatser, har många begränsningar, då jag endast haft tid och möjlighet att studera ett litet urval av tänkespråk och begrepp från *Epiphanius Bustān* (och endast ett litet urval av grekiska och arabiska AP-samlingar som referenter). De slutsatser jag kommit fram till leder dock vidare till nya forskningsfrågor och möjligheter. Kan det vara så att den kopto-arabiska tänkespråkstraditionen historiskt sett varit fastare knuten till grekisk snarare än till melkitisk-arabisk tänkespråkstradition? Kan det vara så att *Epiphanius Bustān* inte motsvarar en tidig medeltida tänkespråkstradition, utan istället en senare tradition, som kanske tagit inspiration av moderna, grekiska »standard»-tänkespråksamlingar vilka i denna undersökning används som referenter? Framtida forskning bör, anser jag,

fokusera på den kopto-arabiska tänkespråkstraditionens särart, och sätta in denna i rätt historisk och kulturell kontext. I denna undersökning har jag i min hypotes om möjligt islamiskt inflytande fokuserat på begrepp så som de förekommer i Koranen. Men detta är en klar begränsning, eftersom Koranen och tänkespråkstraditionen tillhör två olika (religiösa) litterära genrer. Istället är det nog mer fruktbart att jämföra de kristna tänkespråken med islamisk vishetslitteratur, såsom sufisk, *ḥadīth*, *kalām* och/eller *ʿadab*-litteratur.

Till sist välkomnar jag forskare att utveckla och tillämpa sådana digitala verktyg såsom APDB och *Monastica*, som ger helt nya möjligheter att analysera material, som vid första anblick tycks vara svåröverskådlig och alltför variationsrik. Genom digital analys behöver inte dynamiska traditioner, såsom tänkespråkstraditionen, standardiseras och paketeras, utan kan hanteras i sitt variationsrika tillstånd.

Bibliografi

PRIMÄRKÄLLOR

- Athanasius (metropolitan) (ed.). *Bustān ar-Rubbān*. Cairo: Arab World Publishing House, 1968.
- Epiphanius (Bishop) (ed.). *Bustān ar-Rubbān*. Tredje utgåvan. Wādī Naṭrūn: St. Abba Macarius Monastery Publishing House, 2016 (2013).
- »Cotelier-alfabetiska«. Jean Baptiste Cotelier (ed.), *Ecclesiae Graecae Monumenta*, vol. 1. Omtryckt av J. P. Migne i *Patrologia Graeca*, vol. 65, under namnet »Apothegmata Patrum: Collectio Graeca Alphabetica». Paris, 1858 (1677). Tillgänglig via <http://monastica.ht.lu.se/> (hämtad 2017-05-25).
- »Guy-tematiska«. Guy, Jean-Claude (ed.), *Les Apothegmes des Pères: Collection Systématique*. Vols. 1-3. Sources Chrétiennes 387, 474 & 498. Paris: Cerf, 1993-2005. Tillgänglig via <http://monastica.ht.lu.se/> (hämtad 2017-05-25).
- »Strasbourg 4225«. Ms Strasbourg 4225. *Apothegmata Patrum: Collectio Arabica*. Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Tillgänglig via <http://monastica.ht.lu.se/> (hämtad 2017-05-25).
- Bibeln. Svenska Bibelsällskapet. Fjärde tryckningen. Örebro: Libris, 2000.
- Bibeln (på arabiska). Översatt av Eli Smith och Cornelius Van Allen Van Dyck (1865). Online version hos *the Coptic Orthodox Church Networks* hemsida. URL:

<http://www.copticchurch.net/cgibin/bible/> (hämtad 2018-08-28).

SEKUNDÄRKÄLLOR

- Davis, Stephen J. »Monastic Revivals». ss. 260-270 i Catherine M. Chin & Caroline T. Schroeder (eds.), *Melania: Early Christianity through the Life of One Family*. Oakland, California: University of California Press, 2017.
- Evelyn White, Hugh G (ed.). *The Monasteries of the Wādīn Natrūn. Part 1: New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*. New York: Arno Press, 1973 (1926).
- Espósito, John L. (ed.) »Dhikr». I *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University Press, 2003. Online version, 2003. URL: <http://www.oxfordreference.com/ludwig.lub.lu.se/view/10.1093/acref/9780195125580.001.0001/acref-9780195125580-e-535?rskey=5gIUIM&result=536>. Tillgänglig via bibliotekskort vid LU/annan institution. (Hämtad 2018-08-26.)
- Griffith, Sidney H. »Preface». ss. vii-ix i Sidney H. Griffith (ed.), *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. Hampshire: Ashgate, 2002 (1997).
- Griffith, Sidney. »Theology and the Arab Christian: The Case of the 'Melkite' Creed». ss. 184-200 i David Thomas (ed.), *A Faithful Presence: Essays for Kenneth Cragg*. London: Melisende, 2003.
- Griffith, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Guy, Jean-Claude (ed.), *Les Apophthegmes des Pères: Collection Systématique*. Vol. 1. Sources Chrésiennes 387. Paris: Cerf, 1993.
- Harmless, William S. J. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Lindgren Hjälms, Mirjam. *Early Christian Arabic Versions of Daniel: A Comparative Study of Early Manuscripts (9th-13th centuries) with a Focus on Translation Techniques in MS Sinai Ar. 1 and MS Sinai Ar. 2*. Uppsala: Uppsala universitet, 2015.
- Lundhaug, Hugo; Lied, Liv Ingeborg. »Studying Snapshots: On Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology». ss. 1-19 i Hugo Lundhaug och Liv Ingeborg Lied (eds.), *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- McDowell, Maria Gwyn. »Metanie (Metanoia)». s. 385 i John Antony McGuckin (ed.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity: Vol- I A-M*. U.K: Wiley-Blackwell, 2011.
- Mourad, Suleiman A. »Christian Monks in Islamic Literature: A Preliminary Report on Some Arabic AP.» ss. 1-19 i *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 6, no. 2, Autumn/Winter 2004.
- Rubenson, Samuel. »Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt». ss. 4-14 i *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, Vol. 2, no. 1, april 1996, Brill.
- Rubenson, Samuel. »The Apophthegmata Patrum in Syriac, Arabic and Ethiopic: Status Questionis.» ss. 305-313 i *Parole de l'Orient* 36, 2011.
- Rubenson, Samuel. *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen: Slutrapport från ett forskningsprogram*. Göteborg: Makadam förlag, 2016.
- Rubenson, Samuel. »Textual fluidity in early monasticism: Sayings, Sermons and Stories». ss. 179-200 i Hugo Lundhaug och Liv Ingeborg Lied (eds.), *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- Schmitz, Thomas A. *Modern Literary Theory and Ancient Texts: An Introduction*. Översättning av Thomas A. Schmitz. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008 (2002), Onlineversion. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9780470692295.ch6> (hämtad 2018-09-09).
- Ward, Benedicta (ed.). *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. Kalamazoo: Cisterian Publications, 1984 (1975).
- Zaborowski, Jason. »Greek Thought, Arabic Culture: Approaching Arabic Recensions of the *Apophthegmata Patrum*.» ss. 326-342 i Samuel Rubenson och Lillian I. Larsen (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Zanetti, Ugo. *Les Manuscrits de Dair Abû Maqâr*. Genève: P. Cramer, 1986.

LEXIKON

- Crane, Gregory R. (ed). *Perseus Digital Library*. Tufts University. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (hämtad 2017-06-12).
- Danker, Frederick William (ed). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Tredje utgåvan. Baserad på och översatt från Walter Bauer (ed.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6th edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2000 (1957).
- Kassis, Hanna E. *A Concordance of the Qur'an*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Khalaf, Ġassān (ed.). *Index for the Arabic words of the Greek New Testament: An Index and a Dictionary, Arabic-Greek and Greek-Arabic, of the New Testament* (Ar. *al-faharas al-‘arabī li-kalimāt al-‘ahadi l-ġadīd al-yūnānī: fahasas wa-qāmūs yūnānī – ‘arabī wa-‘arabī – yūnānī li-l-‘ahd al-ġadīd*). Beirut: The Christian-Baptist Publishing House, 1979.

Post, George (ed. in chief). *The Index of the Holy Book: A Concordance of the Arabic Bible* (Ar. *fahasas al-kitābu al-muqaddas: wa-huwa qāmūsun yustadallu bihi min al-fāzi l-kitāb al-muqaddas ‘ala mawāḍ’i āyāti*). Femte utgåvan. Beirut: The Manshūrā Library Publications, 1981 (1875).

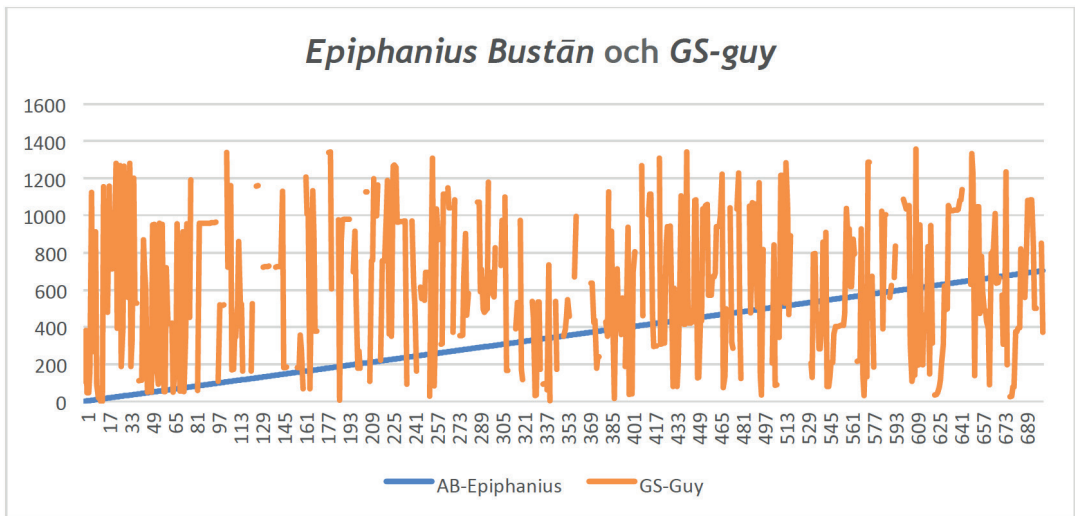
Wehr, Hans; Cowan, J.M (eds.). *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. Harrassowitz Verlag & Snowball Publishing.

DATABASER

Monastica – a dynamic library and research tool. Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

URL: <http://monastica.ht.lu.se/> (hämtad 2018-07-19).

Appendix



Graf 3. I följande graf visas den strukturella likheten (eller snarare bristen därpå) emellan Epiphanius Bustān och Guy-tematiska (i grafen kallad GS-Guy).

<i>Epiphanius Bustān – Epi-1</i>	Strasbourg 4225 VIII.86	<i>Guy-tematiska III.17</i>
<p>قال القديس انطونيوس: راس الحكمة مخافة الله. وقال ايضا: كما ان الضوء اذا دخل الى بيت مظلم طرد ظلمته واناره، هكذا خوف الله اذا دخل قلب الانسان طرد عنه الجهل وعلمه كل الفضائل والحكم¹¹⁶</p> <p>The Holy Antonius said: »the fear of God is the beginning of wisdom.» And he also said: »as the light, when it enters into a dark house, chases away its darkness and illuminates it, so fear of God, if it enters into the heart of man, chases away from him his ignorance, and teaches him all virtues and wisdoms.</p>	<p>قال انبا يعقوب مثل المصباح الذي يضي في بيت مظلم كذلك خوف الله اذا حل في قلب الانسان ينيره ويعلمه وصايا الله كلها¹¹⁷</p> <p>Abba Jacob said »As a lamp that gleams in a dark house, so is the fear of God: when it is established in the heart of someone it will enlighten him, teaching him all the commandments of God.»¹¹⁸</p>	<p>Ἐἵτεν ἄββᾶ Ἰακώβ ὅτι: Ὡς λύχνος ἐν σκοτεινῷ κοιτῶνι φωτίζει αὐτόν, οὕτως καὶ ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ, ἐὰν ἔλθῃ εἰς τὴν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου, φωτίζει αὐτόν καὶ διδάσκει πάσας τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ.¹¹⁹</p> <p>Abba Jacques dit : »De même qu'une lampe met de la clarté dans une chambre obscure, ainsi la crainte de Dieu, si elle vient dans le cœur de l'homme, l'éclaire-t-elle et lui enseigne-t-elle toutes les vertus et commandements de Dieu.»¹²⁰</p>

<i>Epiphanius Bustān Epi-830</i>	Strasbourg 4225 VIII.284	<i>Cotelier-alfabetiska Silv.6</i>
<p>كذلك سأله الأخوة عند موته قائلين: أية سيرة صنعتها أيها الأب، حتى اقتنيت هذه الحكمة؟ فأجاب: لم أترك قط في قلبي ذكرا يسخط الله¹²¹</p> <p>And the brothers also asked him this at the moment of his death, saying: »What manner did you have, father, to earn this wisdom?» And he answered: I did not ever let inside my heart any remembrance that would anger God.</p>	<p>سالوا انبا سلوان مرة اي فضل عملت حتى استفدت به هذا الحلم؟ اجاب الشيخ وقال اني ما تركت في قلبي قط فكر يسخط الله¹²²</p> <p>They asked father Silvanus once what goodness he had done to benefit from this gentleness? The elder answered and said: »Indeed, I have never let in my heart any thought that would anger God.»</p>	<p>Ἡρώτησάν ποτε τὸν ἄββᾶν Σιλουανὸν, λέγοντες: Ποίαν πολιτείαν εἰργάσω, Πάτερ, ἵνα λάβῃς τὴν φρόνησιν ταύτην; Καὶ ἀπεκρίθη: Οὐδέποτε ἀφῆκα εἰς τὴν καρδίαν μου λογισμὸν παροργίζοντα τὸν Θεόν.¹²³</p> <p>One day someone asked Abba Silvanus, 'How have you lived, father, in order to become so wise?' He replied, 'I have never let a thought that would bring the anger of God upon me enter my heart.'¹²⁴</p>

116 Epi-1. *Epiphanius Bustān*, s. 21.

117 Strasb_4225 VIII.86, <http://monastica.ht.lu.se/>.

118 Zaborowskis översättning. Zaborowski, s. 341.

119 GS-Guy III.17, <http://monastica.ht.lu.se/>.

120 Guys översättning. Guy, Vol. 1 (1993), s. 159.

121 Epi-830. *Epiphanius Bustān*, s. 346.

122 Strasb_4225 VIII.284, <http://monastica.ht.lu.se/>.

123 G-Cotelier Silvanus.6, <http://monastica.ht.lu.se/>.

124 Wards översättning. Ward, s. 223.

Abstract

TRANSPLANTING MONASTIC LITERATURE

This article is a shortened version of the author’s Master Thesis, in which I conducted a study of the Medieval Copto-Arabic *Apophthegmata Patrum* collection. My investigation has centered on the early Medieval translation and accommodation of the (Greek/other) Late Antique *Apophthegmata Patrum* collection into the Medieval Copto-Arabic cultural landscape, a historical event which, thus far, has not gained much Western scholarly attention. A newly published Arabic *Apophthegmata Patrum* edition from the Coptic monastery of St. Macarius in Egypt by the name *Garden of the Monks* (Ar: *Bustān ar-Ruhbān*) serves as a case study in this investigation. The three-fold procedure of this investigation has been: 1) to assess the level of textual closeness between the *Garden of the Monks* and two late Greek *Apophthegmata Patrum* collections (compiled by Jean Baptiste Cotelier and Jean-Claude Guy; 2) to compare that level of textual closeness with that between the *Garden of the Monks* and a Medieval Melkite-Arabic *Apophthegmata Patrum* manuscript (Strasbourg 4225); and 3) to discern whether an influence of Qur’ānic vocabulary is visible in the *Garden of the Monks*, given the fact that the Medieval Arabic language has been described by

some scholars as “bound over to Islam”.¹²⁵ In this investigation, *apophthegmata* from the *Garden of the Monks* are studied together with parallel *apophthegmata* from the Greek and Melkite-Arabic sources mentioned, with the help of a newly constructed database called *Monastica*. From my studies I suggest that, on macro-level, the structure and ordering of the *apophthegmata* in the *Garden of the Monks* are quite independent from the other mentioned collections; however, from my close and conceptual readings, I suggest that the *Garden of the Monks* is quite close to the two Late Greek collections. In some instances, however, I have noticed that some *apophthegmata* in the *Garden of the Monks*, when being dissimilar to the Greek parallels, instead show textual similarities to *apophthegmata* from the Melkite-Arabic manuscript. Generally, however, I have observed more textual closeness between the *Garden of the Monks* and the Late Greek collections than what I have observed between the *Garden of the Monks* and the Melkite-Arabic manuscript mentioned. I have not, however, observed but very few traces of Qur’ānic vocabulary in the Copto-Arabic *Garden of the Monks*.

125 The quote is from Sidney H. Griffith, a prolific scholar on Medieval Arabic Christianity, in his article “Theology and the Arab Christian: The Case of the ‘Melkite’ Creed” (pp. 184-200 in David Thomas (ed.), *A Faithful Presence: essays for Kenneth Cragg*, London: Melisende, 2003), pp. 184, 199.

ERIK J. ANDERSSON

Nya Väktaren och andra världskriget

Teologer och kyrkliga ledare i Sverige intog olika positioner när det gäller nazisternas maktövertagande i Tyskland år 1933, utvecklingen i Tyskland fram till krigsutbrottet år 1939 och under andra världskrigets olika skeden. Flera undersökningar har visat att det fanns de som tidigt tog avstånd från Hitler och nazismen, andra var först försiktigt eller öppet positiva för att senare ändra inställning.

En röst i svensk kristenhet som inte har undersökts med avseende på hållning till utvecklingen i Europa från nazisternas maktövertagande år 1933 till andra världskrigets slut år 1945 är tidskriften *Nya Väktaren*. Detta trots att tidskriften hade stor spridning inom Svenska kyrkan och vid de teologiska fakulteterna under den aktuella tidsperioden.¹ Redaktör och ansvarig utgivare för *Nya Väktaren* var Axel Bernhard Svensson (1878–1967), som också var ordförande för Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner och predikant i Roseniuskyrkan i Stockholm.²

1 *Nya Väktarens* (NV) bevakning av Svenska kyrkan väckte intresse för tidskriften, och redaktionen fick gåvor för gratis-spridning. Från år 1919 sändes den gratis till alla Sveriges präster. Bexell [2018]. För redaktör Svenssons relation till Svenska kyrkan, se Vigilius 2005, s. 128–139.

2 En populärskriven biografi finns över Axel B. Svensson, se Bengtsson 1979. Jfr Imberg 2014c o. Bexell [2018]. Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner (idag Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner) bildades år 1911 efter en strid om bibelsyn inom Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen. Bibeltrogna Vänner bedrev under undersökningsperioden inremissionsarbete genom bl. a. missionsföreningar och lekmannapredi-

Åtminstone en undersökning av den aktuella tiden antyder att redaktör Svensson och *Nya Väktaren* skulle ha intagit en protysk eller till och med en pronazistisk hållning. Sverker Oredsson uppmärksammar i sin skildring av Lunds universitet under andra världskriget kontakterna mellan Hugo Odeberg (1898–1973), professor i bibelvetenskap, och Bibeltrogna Vänner med dess ordförande Axel B. Svensson.³ Oredsson citerar ett brev från Svensson till Odeberg där denne framställs som ett bönesvar på Svenssons bön »att Herren nådigt måtte uppväcka en akademisk lärare, som intog en klart positiv inställning till Skriften.»⁴ I en fotnot skriver sedan Oredsson: »Jfr också *Nya Väktaren* 1944, sid 154, där Axel B. Svensson talar om hur Odeberg liksom Rhedin

kanter samt yttremissionsarbete i Eritrea och Etiopien. Bland dem som bildade Bibeltrogna Vänner var Axel B. Svensson drivande och han förblev sällskapets ledare intill sin död år 1967 (arbetande sekreterare fram till år 1930 och därefter ordförande). Se vidare Imberg 2014a.

3 Sverker Oredsson har en koppling till Bibeltrogna Vänner genom att hans föräldrar Josef och Philippa Oredsson var sällskapets missionärer i Etiopien och Eritrea. Imberg et al 2011, s. 484.

4 Oredsson 1996, s. 166. Det citerade brevet finns i Hugo Odebergs arkiv. Svensson skriver för att tacka för Odebergs mottagande när Svensson i oktober varit i Lund och hållit föredrag. Svensson skriver att tre veckor gått sedan han »hade förmånen att gästa Lund och göra professor Odebergs bekantskap». Det verkar varit första gången de båda möttes personligen. Brev fr. Axel B. Svensson t. Hugo Odeberg 20 nov. 1944, Hugo Odebergs arkiv, Universitetsbiblioteket, Lund.

»manligen» står upp för sina ord om nazismen och inte ändrar uppfattning.»⁵ Såväl Odeberg som Ivar Rhedin (1881–1953), kyrkoherde i Säve, drev offentligt en protysk och nazivänlig linje också mot slutet av andra världskriget: Odeberg genom sitt engagemang i Riksförbundet Sverige-Tyskland och Rhedin i *Göteborgs Stifts-Tidning*, vilken han redigerade.⁶

Men är redaktör Svenssons ord om att Odeberg och Rhedin stått upp för sina (positiva) ord om nazismen ett instämmande i samma ord? Artikeln Oredsson refererar till publicerades i *Nya Väktaren* i december 1944 med rubriken »Ett upprörande angrepp».⁷ *Nya Väktaren* skriver med anledning av att tidskriften *Kyrkor under Korset* kritiserats för att vara pronazistisk, först av Åke Ljunggren i tidskriften *Tiden* och sedan utvidgat i kvällstidningen *Aftonbladet*.⁸ *Kyrkor under Korset* försvaras av *Nya Väktaren* som till *Aftonbladet* riktar uppmaningen att tvätta sin egen byk:

Aftonbladet är just rätta organet att vara ute och vädra efter nazistorgan i svensk dräkt. Det gamla förvandlingsbladet skulle hellre begynna kommentera sina egna uttalanden på den tiden hakkorsfanorna vajade för segervinden och basunerna skallade i den tyska radion. Det är ingalunda förgäta, huru Aftonbladet då uttalade sig. Men nu hjälper bladet till att göra perfida angrepp mot tre biskopar samt prof. Odeberg i Lund, doktor Wollmar och kontraktsprosten Rhedin.

Nuväl, ett par av de nämnda herrarna ha nog låtit världen veta, att de beundrade Hitler och satte Tyskland högt. Prosten Rhedin gick t. o. m. så långt, att han en gång påstod att *Nya Väktarens* redaktör led av åderförkalkning, då han

vågade ogilla Hitler och nazismen. Men – vad har sådant med *Kyrkor under Korset* att göra? Aftonbladet borde betänka, att det är manligare att som Odeberg och Rhedin stå för sina ord än att som Aftonbladet vända kappan efter vinden och begynna spotta på det, som man tidigare legat på magen för och lovprisat.⁹

Av sammanhanget framgår tydligt att Svensson ord om Odebergs och Rhedins »manlighet» syftar på att de hållit fast vid sina tidigare ståndpunkter, trots att opinionsvindarna vänt. *Nya Väktaren* och dess redaktör är dock tydlig med att man inte delar beundran för Hitler och gillandet av nazismen, vilket Rhedin också uppmärksammat.

Artikeln »Ett upprörande angrepp» skrevs mot slutet av 1944, då Hitlertysklands framgångar i kriget vänt och man gick mot undergång. En fråga värd att söka svar på är om *Nya Väktaren* och dess redaktör Axel B. Svensson verkligen intagit en kritisk hållning under längre tid, eller om också de hör till dem som ändrat ståndpunkt. I föreliggande studie söker vi därför svar på frågorna:

- Hur ställde sig *Nya Väktaren* till den tyska nationalsocialismen och dess ledare Adolf Hitler?
- Hur såg *Nya Väktaren* på övriga huvudaktörer, och särskilt sovjetkommunismen och dess ledare Josef Stalin, under andra världskriget?
- Förändrades inställningen över tid?
- Vilka utgångspunkter var viktigast för tidskriftens syn på utvecklingen i Europa före och under kriget?

Svar på frågorna ska sökas i *Nya Väktarens* utgivning under åren 1933–1945. Perioden kan indelas i tre delar:

1. Efter nationalsocialisternas maktövertagande i Tyskland, år 1933–1938.
2. Krigsutbrottet och krigets tidiga skede, år 1939–1941.
3. Krigets senare del och slut, år 1942–1945.

5 Oredsson 1996, s. 166, not 5. Enligt personförteckningen, s. 231, är det enda gången Svensson nämns i Oredssons bok. Ivar Rhedin, Säve, nämns enligt samma förteckning (s. 230) två gånger. Första tillfället Rhedin nämns är avsnittet »Kyrkan och teologer» där han anges som exempel på en kyrklig företrädare som intog ståndpunkten att »Allt eller nästan allt som skedde i Tyskland efter maktövertagandet applåderas.», Oredsson 1996, s. 27. Andra gången Rhedin finns med i framställningen är som en, av många, undertecknare år 1937 av ett upprop mot att de vänskapliga förbindelserna mellan Sverige och Tyskland äventyras. Oredsson 1996, s. 49. Ett tredje tillfälle är alltså referatet från *Nya Väktaren*, vilket dock inte finns med i personförteckningen. Oredsson 1996, s. 166, not 5 jfr s. 230.

6 För Odeberg, se framställningen i Oredsson 1996 samt Åmark 2011, s. 336–339. För Rhedin, se Gunnarsson 1999 o. Lind 1975, s. 152–155 (för *Göteborgs Stifts-Tidning*).

7 NV 1944:12, s. 153–154.

8 Jfr Åmark 2011, s. 342–344.

9 NV 1944:12, s. 154. Min fetstil av de ord Oredsson refererar till.

Tidigare forskning

Forskningsläget är sådant att varken *Nya Väktaren* eller redaktör Axel B. Svensson har ägnats något mer omfattande vetenskapligt studium. Historikern och kyrkohistorikern Daniel Lindmark konstaterar:

Trots att Svensson spelade en kyrkopolitisk roll genom sin tidskrift *Nya Väktaren* (1908–1967) och sitt deltagande i 1950-talets kyrkomöten, har hans insatser i 1900-talets kyrkoliv ännu inte fått någon mer systematisk belysning.¹⁰

Däremot finns det mycket forskning kring andra svenska teologers och kyrkoprofilers förhållande till nazismen. Teologen Martin Linds doktorsavhandling *Kristendom och nazism* från år 1975 är ofta citerad när det gäller svenska teologers inställning till nazismen i Tyskland 1933–1945, även om hans huvudärende är att undersöka tyska teologers hållning gentemot nazismen.¹¹ Endast i en exkurs redogör Lind för tre svenska teologiska hållningar gentemot nazismen. Det gäller dels *Göteborgs Stifts-Tidnings* positiva hållning till nazismen och dels Anders Nygrens respektive Gustaf Auléns kritik av densamma.¹²

Kyrkohistorikern Anders Jarlert har ägnat den aktuella tidsperioden flera studier. Bland annat har han kompletterat Linds framställning. Jarlert har visat att Gustaf Auléns kritik mot nazismen utvecklades under perioden 1933–1945; inledningsvis var Aulén försiktigt positiv till de kyrkliga nyordningarna i Tyskland, men påverkades sedan 1933–1934 av Anders Nygrens tydliga kritik,

för att slutligen mer självständigt argumentera mot nationalsocialismen utifrån rättens perspektiv.¹³ Jarlert har även i boken *Judisk »ras» som äktenskapshinder i Sverige: effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935–1945* undersökt hur Svenska kyrkan hanterade tysk raslagstiftning kring äktenskapet.¹⁴ Avsnittet »Rastänkande som självklar förutsättning» visar hur allmänt rastänkandet var också i Sverige under 1900-talets första halva.¹⁵ Jarlert har också redogjort för hur uppsalaprofessorn Emanuel Linderholm utifrån en radikal kristendomsförståelse ställde sig positiv till Deutsche Christen.¹⁶

Ett kapitel om »Kyrkan, kristendomen och nazismen» finns också i historieprofessor Klas Åmarks slutrapport från ett större forskningsprogram kring Sveriges förhållande till nazismen.¹⁷ Åmarks ambition är att »identifiera och analysera kritiska punkter» i mötet mellan å ena sidan kyrka och kristendom och å andra sidan nazism, antisemitism och Nazityskland.¹⁸

Engod sammanfattning av nationalsocialismens förhållande till kristendomen och den tyska kyrkokampen ges av Gerhard Besier i »The Churches and National Socialism Between Hitler's Religious Equivocation and Rosenberg's *Myth*: Ambiguities, Fascination, and Self-Assertion.»¹⁹

När det gäller kristen press erbjuder Harry Lenhammars undersökning av svensk religionsperiodika värdefulla distinktioner.²⁰ Lenhammar skiljer på *ämnescentrerad*, *kvantitativ* och *integre-*

10 Lindmark 2014, s. 80. Noterbart är Arne Palmqvists avsnitt om Bibeltrogna Vänner i vilket han observerar att maktens förtryck av kyrkan i Tyskland och Norge påverkade Axel B. Svenssons kyrkosyn. Palmqvist 1964, s. 77. Om Axel B. Svenssons kyrkosyn, se även Vigilius 2005, s. 128–139.

11 Lind 1975.

12 Lind 1975, s. 152–174. Exkursen utgör ca 10 % av avhandlingen (tysk sammanfattning, noter, källor och litteratur, samt register oräknade). Redaktör för *Göteborgs Stifts-Tidning* under hela perioden 1933–1945 var Ivar Rhedin. Anders Nygren (1890–1978) var professor i systematisk teologi vid Lunds universitet 1924–1948 och därefter biskop i Lund fram till år 1958. Gustaf Aulén (1879–1977) var professor i systematisk teologi i Lund 1913–1933 och biskop i Strängnäs 1933–1952. Nygren och Aulén var, tillsammans med Ragnar Bring, lundateologins förgrundsgealter.

13 Jarlert 2005, s. 45–70; Jarlert 2007b, s. 126.

14 Jarlert 2006.

15 Jarlert 2006, s. 62–65. Jarlert ger bl. a. exempel på hur självklart biskoparna Edvard Rodhe och Gustaf Aulén använder rasbegreppet i fråga om judar år 1935 resp. 1940.

16 Jarlert 1987, s. 171–174. Emanuel Linderholm (1872–1937) var präst och teolog, blev professor i kyrkohistoria vid Uppsala universitet år 1919 och grundade Sverige religiösa reformförbund, som organiserade den kyrkliga liberalteologin i Sverige. För Linderholms kyrkohistoriska gärning, se Jarlert 1987.

17 Åmark 2011, s. 331–356.

18 Åmark 2011, s. 355–356.

19 Besier 2017. Se även Lind 1975 och, kring motstånd mot nationalsocialismen, Jarlert 2007b.

20 Lenhammar 1981.

rad pressforskning. Den förstnämnda är den vanligaste och innebär »att man undersöker en tidnings innehåll med hänsyn till en bestämd frågeställning», till skillnad mot den andra som innebär att man analyserar en tidnings hela innehåll eller den tredje som omfattar även utgivarens intentioner med tidningen med mera.²¹ Föreliggande undersökning är ämnescentrerad och söker svar på hur *Nya Väktaren* skrev om utvecklingen i Tyskland och Europa under 1933–1945. Lenhammar delar in kristna tidningar och tidskrifter i fem kategorier: Kristna nyhetstidningar, sällskaps- och institutionstidningar, samfundsorgan, allmänna uppbyggelsestidningar samt debatt- och opinionsorgan.²² *Nya Väktaren* skulle enligt denna indelning hänföras till debatt- och opinionsorgan »där målsättningen uppenbart är att föra debatt och skapa opinion i en bestämd riktning».²³ Möjligen kunde Lenhammars indelning kompletteras med en ägaraspekt även när det gäller den första och de båda sista kategorierna. *Nya Väktaren* var väldigt tydligt knuten till Axel B. Svenssons person; tidningens tillvaro efter dennes död kan beskrivas som tynande.²⁴

Historikern Lars Gunnarssons avhandling *Kyrkan, nazismen och demokratin* från år 1995 är också presshistorisk. Gunnarsson undersöker personer »med anknytning till Svenska kyrkan» och som »valt sig själva genom att framträda i debatten».²⁵ Hans huvudmaterial är en rad »kyrkliga tidningar och tidskrifter som representerade olika riktningar och förbund inom kyrkan».²⁶

Gunnarsson redogör för tidigare forskning om

Svenska kyrkans förhållande till Nazityskland, men avslutar med att konstatera att forskningen varken varit heltäckande eller rättvisande.²⁷ Man har tidigare fokuserat på alltför få åsiktsinriktningar och man har inte skiljt på politisk och teologisk nivå.²⁸ Gunnarsson konstaterar att han för att undersöka ställningstaganden till en politisk riktning hos företrädare för en religiös dito måste arbeta med ett analyschema för de *teologiska* uppfattningarna om kyrkans principiella förhållande till politik och ett annat för värdering av *politiska* sakfrågor.²⁹

Gunnarsson understryker att vissa kyrkliga debattörer har ett *indirekt* förhållande till politiken, vilket gör att en undersökning måste ta hänsyn till både den teologiska och den politiska nivån.³⁰ Som exempel skriver Gunnarsson:

Lundateologins antinazistiska ställningstagande från teologisk utgångspunkt är inte jämförbar med schartauanernas pronazistiska ställningstagande från en politisk utgångspunkt.³¹

Traditionellt var kyrkosynen i Sverige opolitisk och kyrkans företrädare skulle vara neutrala. Detta ideal ifrågasattes från olika håll under mellankrigstiden och ytterligare när nazismens kristendomsfientlighet visade sig under 1930-talet.³² Inte heller var demokrati en fullt etablerad styrelseform under mellankrigstiden, och bland kristna aktörer var demokratins värde och dess koppling till kristendom omdebatterad.³³

Nya Väktaren och dess redaktör uppfyller kriterierna för att inkluderas i Gunnarsson undersökning, men denne nämner varken tidskrift eller redaktör.³⁴ Detta trots att han hänvisar till en för-

21 Lenhammar 1981, s. 9–10.

22 Lenhammar 1981, s. 12–17.

23 Lenhammar 1981, s. 17. Lenhammar behandlar i sin bok inte *Nya Väktaren*.

24 *Nya Väktaren* överläts till domprosten G. A. Danell och har efter dennes död gått vidare för att idag ägas av tidningen *Kyrka och Folk*. Imberg 2014b, s. 323. Jämför t.ex. uppbyggelsestidningen *Pietistens* koppling till Carl Olof Rosenius.

25 Gunnarsson 1995, s. 34.

26 Gunnarsson 1995, s. 35. Gunnarsson undersöker: *Svensk Kyrkotidning, Kyrkor under Korset, Församlingsbladet, Vår Lösen, Gymnasisten, Kyrka och Folk, Göteborgs Stifts-Tidning, Stiftskronikan, Kristen Gemenskap, Kristet Samhällsliv, Broderskap, Årsbok för Kristen humanism samt Religion och Kultur*. Därutöver har också *Svenska Kyrkans Årsbok, Svensk*

Teologisk Kvartalsskrift och *Svenska Morgonbladet* undersökts.

27 Gunnarsson 1995, s. 10–19.

28 Gunnarsson 1995, s. 19.

29 Gunnarsson 1995, s. 19–20, citat fr. s. 20.

30 Gunnarsson 1995, s. 19.

31 Gunnarsson 1995, s. 20.

32 Gunnarsson 1995, s. 20–21.

33 Gunnarsson 1995, s. 26–27.

34 Inte heller Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens tidning *Missions-Tidning Budbäraren (MTBB)* inkluderas i Gunnarssons studie. Harry Nyberg lyfter i en artikel om svenska väckelserörelser utveckling under 1930-talet att *MTBB* under hela 30-talet var kritisk mot

beredande undersökning av den kristna pressens behandling av samhällsfrågor under 1930-talet, gjord av Nils Kristensson i början av 1970-talet.³⁵ Kristensson inkluderar *Nya Vaktaren* som exponent för den inom Svenska kyrkan självständigt verkande organisationen Bibeltrogna Vänner.³⁶ Valet av *Nya Vaktaren* framför *Bibeltrogna Vänners Missionstidning* motiverar Kristensson just med att *Nya Vaktaren* dels nådde en vidare läsekrets bland annat bland präster och teologie studerande och dels att den var ett tydligare debattorgan.³⁷

Nya Vaktaren och dess redaktör

Nya Vaktaren utgavs under Axel B. Svenssons redaktör- och ägarskap från år 1908 till Svenssons död år 1967.³⁸ Axel B. Svensson föddes i ett läsarhem i halländska Våxtorp 1879. Efter en stormig ungdomstid och studier vid lärarseminariet i Växjö hade Svensson vid nyåret 1902 – under läsningen av Carl Olof Rosenius – en omvändelseupplevelse och ganska snart började han predika. Teologiskt var Svenssons ett tydligt språkrör för den rosenianska nyevangelismen med en luthersk-ortodox bibelsyn. År 1906 kallades han till predikant i Betlehemskyrkan i Stockholm, en tjänst från vilken han övergick år 1911 till att bli arbetande sekreterare i Bibeltrogna Vänner (från år 1930 ordförande) och predikant i Roseniusföreningen i Stockholm.³⁹

Nya Vaktaren startades för att vara »ett oppositionsblad mot andlig ljumhet, flathet, förnekelse och otro».⁴⁰ Innehållet var dels av rent uppbygglig karaktär, dels var det av apologetiskt och pole-

miskt. När *Bibeltrogna Vänners Missionstidning* startades år 1911 angavs tydligt att däri fick inte polemik förekomma. För sådant hänvisas till *Nya Vaktaren*, »som, ehuru ett alldeles fritt och af B. V. [Bibeltrogna Vänner] oberoende organ, ju alltid fört dess talan, vaka däröfver, att det anmärkningsvärda blir observeradt».⁴¹ Det finns alltså ett avstånd mellan *Nya Vaktaren* och *Missionstidningen* både ägar- och innehållsmässigt. Samtidigt finns det en närhet genom att samma intressen driver båda tidningarna. Svensson redigerade *Nya Vaktaren* och skrev huvuddelen av materialet. I december 1944 skriver Svensson:

Det ojämförligt mesta av tidskriftens innehåll under de gångna 33 åren har skrivits av redaktören, som dock framträtt under många olika signaturer och på senare tid ofta publicerat osignerade artiklar. Dock har läsekretsen även kunnat konstatera andra pennors förekomst.⁴²

Svenssons bidrar alltså i tidningen med både signerade och osignerade artiklar. Den vanligaste signaturen är A. S—n, vilket utan större problem utläses Axel B. Svensson. Frekventa är också signaturerna *Red.* och pseudonymer som *Amythos* och *O. N. E. Warrior*.⁴³ Syftet med att skriva under flera signaturer torde inte vara att dölja sig bakom dem, eftersom det är tämligen lätt att se att det var Svensson som skrev.⁴⁴ Lindmark tolkar valet

41 BVMT 1911: Profnummer, s. 8.

42 NV 1940:12, s. 177. Som den trognaste medarbetare i *Nya Vaktaren* nämner Svensson Per Hulthén. Bengtsson beskriver Svenssons och Hulthéns nära samarbete på Bibeltrogna Vänners expedition under mer än fyrtio år. Bengtsson 1979, s. 104–107. Per Hulthén (1882–1955) var rese- och missionssekreterare i Bibeltrogna Vänner, ledamot av dess styrelse och en av Axel B. Svenssons närmaste medarbetare. Hulthén medverkar regelbundet i NV, främst med uppbyggelseartiklar, men också med texter av annan karaktär.

43 I en födelsedagshälsning till medarbetaren Ida Nilsson, som bland annat skötte *Nya Vaktarens* ekonomi, skriver Svensson från sina signaturer Amythos, O. N. E. Warrior, A. S—n, B. Lähme och Sinistra. Brev fr. Axel B. Svensson t. Ida Nilsson, odat, D14, Axel B. Svenssons arkiv, Landsarkivet, Lund. Jfr Bexell [2018].

44 Se t.ex. »En predikan i Leipzig» i NV 1935:7/8, s. 100–104 signerad Amythos. Artikeln skildrar ett gudstjänstbesök i Leipzig i augusti 1935. Några sidor längre fram i samma nummer (s. 116) skriver Axel B. Svensson att han vistats två månader i Leipzig under en konvalescensperiod. För O. N. E. Warrior kan artikeln »Vargen och lammet» (NV 1935:2, s. 26–28) tas som exempel. Författaren skriver kritiskt om Italiens aggression mot Etiopien och använder fabeln

kommunismen och utvecklingen i Ryssland, medan att under främst 20-talet »bibringas läsarna även vissa antisemitiska inflytelser genom tidningen.» Under 1930-talet förändras sedan *MTBBs* bild av judarna i takt med utvecklingen i Hitlertyskland. Nyberg 1982, s. 195.

35 Gunnarsson 1995, s. 16–17; Kristensson 1976.

36 Kristensson 1976, s. 71.

37 Kristensson 1976, s. 71.

38 Imberg 2014b, s. 323.

39 Se Imberg 2014c, s. 446; Bexell [2018]; Bengtsson 1979.

40 Bengtsson 1979, s. 70.

av pseudonymen Amythos som uttryck för att Svensson tar avstånd från myter och vill hålla sig till sanningen.⁴⁵

Axel B. Svensson var huvudskribent i och ensamt ansvarig redaktör för *Nya Väktaren*, varför det är rimligt att förstå *Nya Väktarens* röst som Axel B. Svenssons röst, även om det finns anledning att särskilja artiklar med annat angivet författarskap än Svenssons.⁴⁶

Under hela undersökningsperioden, 1933–1945, utkom *Nya Väktaren* med 11 eller 12 nummer årligen och varje årgång omfattade mellan 176 och 192 sidor.⁴⁷ Förutom till betalande prenumeranter sändes tidningen till alla Sveriges präster.⁴⁸ Vid två tillfällen under undersökningsperioden överläts redaktörskapet till Per Hulthén: under första halvåret 1935 led redaktör Axel B. Svensson av sviktande hälsa och under vintern 1938–1939 gjorde han en resa i Ostafrika.⁴⁹

I de flesta nummer av *Nya Väktaren* finns någon artikel av rent uppbygglig karaktär – en andakt, en predikan eller liknande. Vidare finns ibland poetiska texter. I apologetiska och polemiska texter diskuteras aktuella företeelser i kyrka och

samhälle och kritik riktas inte sällan mot till exempel ekumenik, liberalteologi och utvecklingen i Svenska kyrkan.⁵⁰

I. Efter nationalsocialisternas maktövertagande i Tyskland, år 1933–1938

Under 1933–1938 kommenteras i enstaka artiklar situationen i Ryssland och Tyskland i allmänhet, och särskilt situationen för de kristna.⁵¹ Hela aprilnumret 1934 ägnas åt en samtidsanalys och från år 1935 ägnas flera artiklar åt konflikten mellan Italien och Etiopien.

Första gången under den aktuella tidsperioden som *Nya Väktaren* blickar ut över Europa är i februari 1933 då Sune Svensson, redaktörens son, skriver om den kommunistiska regimen i Sovjetunionen och dess förföljelse av kristna. Sune Svensson skriver: »Kommunisternas förföljelser mot de kristna äro mycket svåra. Hur många, som nu fått offra sina liv i Ryssland, veta vi icke.»⁵² Skribenten fortsätter med att referera till den andra femårsplanen i vilken de kristna hotas av isolering och förvisning inom Sovjetunionen.⁵³

Men *Nya Väktarens* mest utförliga analys av läget i Europa står Axel B. Svensson för i april 1934. Hela aprilnumret utgörs av artikeln »Vad lider tiden?».⁵⁴ Svensson börjar i Jesu profetia i Matteusevangeliet 24:24 som enligt *Normalupplagan* lyder: *Falska Krister och falska profeter skola*

om vargen och lammet som illustration. Han vill inte jämföra sig med diktatorn i Rom, men han skriver: »Mussolini är liksom jag gammal folkskollärare, och han kan tydligen fabeln.» Om Svensson som folkskollärare, se Bengtsson 1979, s. 34–51.

45 Lindmark 2014, s. 84.

46 Se t.ex. nedan kommenterade bidrag av Per Hulthén och Sune Svensson under år 1933, samt Arvid Ljunghall under år 1943.

47 Flera år utgavs ett dubbelnummer under sommaren (se t.ex. NV 1939:8–9, s. 136.), men under några av krigsåren kunde man inte utge dubbelnummer p.g.a. »postala förordningar rörande periodiska tidskrifter». I stället gjordes då kortare sammannummer. NV 1942:7, s. 100, se också t.ex. NV 1939:8–9, s. 136.

48 Bexell [2018]. Med anledning av *Nya Väktarens* engagemang i den s.k. Skepparslövsaffären verkar intresset för att stödja gratispridning gått upp år 1937 (NV 1937:1, s. 16; NV 1937:2, s. 32.). I december samma år noteras att alla teologie studerande i Uppsala och Lund får tidningen. NV 1937:12, s. 184. Skepparslövsaffären handlade om att kyrkoherde A. Bruhn i Skepparslöv förnekat centrala kristna trossatser. Med anledning av detta startade Axel B. Svensson år 1937 ett upprop som undertecknades av över 1100 präster. Palmqvist 1964, s. 76; Vigilius 2005, s. 133–135

49 NV 1935:5, s. 80. NV 1935:6, s. 96. NV 1935:7–8, s. 116. NV 1938:10, s. 158. NV 1939:2, s. 32. NV 1939:3, s. 48. NV 1939:4, s. 63–64.

50 Ett exempel är att Svensson återkommande argumenterade mot Linderholm och dennes radikala religiösa reformprogram. För mer om Linderholm, se not 16 ovan.

51 NV använder benämningen »Ryssland», och endast undantagsvis »Sovjet» eller »Sovjetunionen». I föreliggande artikel används båda benämningarna synonymt.

52 NV 1933:2, s. 26.

53 NV 1933:2, s. 26. I NV 1933:6, s. 95 citerar Per Hulthén den katolska tidskriften *Credo* som också uppmärksammat hur kristendomen i Sovjetunionen hotas i den nya femårsplanen. Femårsplanerna var ett system med nationella utvecklingsprogram som infördes i Sovjetunionen i slutet på 1920-talet och sedan spreds också till andra kommunistiska länder. Den andra sovjetiska femårsplanen omfattade 1934–1938.

54 NV 1934:4, s. 49–64. Redan i följande nummer meddelas att artikeln »på mångas begäran utgivits som broschyr i och för masspridning.» NV 1934:5, s. 80; Svensson 1934.

uppstå och göra stora tecken och under, så att de om möjligt skola vilseleda även de utvalda.⁵⁵ Svensson skriver att redan då Jesus framträdde fanns falska messiasförväntningar. Judarna väntade sig en Messias som »skulle uppträda som folkbefriare och konung [...] han skulle bli världshärskare och upprätta ett jordiskt lyckorike.»⁵⁶ Samma nationalistiska dröm finns, enligt Svensson, hos de europeiska folken. Jesu förutsägelse om att falska messiasgestalter ska uppträda går i uppfyllelse:

Men de i vår tid verksamma falska Kristerna ha varit mer än frikostiga med falska löften. Sins emellan äro de varandra så lika som en röd, en svart och en brun skjorta, vilka ju ha olika färg med dock alla tre äro skjortor.⁵⁷

Slutsatsen att det är Stalin som bär den röda skjortan är uppenbar. Att också en falsk Kristus kan åstadkomma tecken och under visar utvecklingen i Ryssland under den föregående tioårsperioden då man gått från fullständigt kaos till att vara »välorganiserat, välrustat och fruktansvärt.»⁵⁸ I den svarta skjortan torde Svensson se Italiens fascistiske ledare Benito Mussolini. Om framställningen av Mussolini som höjd över kritik och om den fascistiska politiken skriver han i maj 1936 under rubriken »Människoförgudning» att fascism är en antikristlig åskådning som i Italien satt »en människa, en liten hård, egoistisk, hänsynslös, skrytsam och osannfärdig människa i gudomens plats.»⁵⁹ Den bruna skjortan är den tyska nationalsocialismens och Adolf Hitlers. Svensson skriver om nazisternas »förgudning av tyskheten» och att man från hitlertroget håll framhållit att det är »orimligt att sätta lydnaden mot Gud före lydnaden mot riket och Adolf Hitler».⁶⁰

Med skärpa skildrar Svensson också hur regimerna i Sovjet och Tyskland inneburit förföljelse av kristna. Jesus hade, enligt Svenssons artikel i

april 1934, förutsagt att hans trogna skulle förföljas.

De falska Kristerna skola förfölja Jesu Kristi trogna. De ha redan börjat göra det. Sedan åratals förföljas Herrens Jesu lärjungar i vissa land här i Europa. Många hava redan givit sina liv.⁶¹

Svensson fortsätter med att redogöra för förföljelserna av kristna i Ryssland och Tyskland.⁶² Om Ryssland skriver Svensson att den »kommunistiska staten är religionslös», vilket innebär att varje försök att sprida den kristna tron kan leda till fällande dom för kontrarevolutionär strävan och handling och till att den dömde förs bort »till tundra eller skogarna i norr eller bergsverken i öster [...] liktydigt med en dödsdom».⁶³ Om läget i Ryssland skriver Svensson år 1937 att som följd av ryska revolutionen har ett mycket stort antal präster och andra lidit martyrdöden för sin kristna tro.⁶⁴

Svensson konstaterar att man även i Tyskland börjat förfölja kristna människor i statens namn. Efter nationalsocialismens maktövertagande i början av år 1933 dröjde det inte länge förrän man ville utöva inflytande också över kyrkan.⁶⁵ Kristna som opponerade sig drabbades hårt och många präster häktades och riskerade att dömas för landsförräderi.⁶⁶ När det gäller Tyskland konstaterar Svensson också att det är det land »varest den moderna teologien med sin bibelkritik och sin bekännelsefördärvande verksamhet haft sin högborg».⁶⁷ De kyrkor som genomsträvs av modernismen står sämre rustade för att stå emot trycket från nationalsocialism och den tyskkristna linjen.⁶⁸

I en artikel år 1936 frågar sig Svensson om det kan bli väckelse i Sverige och skriver då att landets

61 NV 1934:4, s. 57.

62 NV 1934:4, s. 58 resp. 58–60.

63 NV 1934:4, s. 58.

64 NV 1937:12, s. 181–182. I samma artikel nämns dock en viss framgång för kristendomen i Ryssland och återger rapportering från tidskriften *Kyrkor under korset*.

65 NV 1934:4, s. 58.

66 NV 1934:4, s. 59–60.

67 NV 1934:4, s. 60.

68 NV 1934:4, s. 60. För den tyskkristna linjen se avsnittet om den tyska kyrkokampen nedan.

55 Svensson använder *Normalupplagan* (1905/1883), en provöversättning av Bibeln som godkändes för bruk i kyrka och skola. Ur denna översättning kommer Svenssons bruk av »Kristen». Omväxlande använder Svensson begreppen *Messias* (hebr. den smorde) och *Kristus* (grek. den smorde).

56 NV 1934:4, s. 51.

57 NV 1934:4, s. 55.

58 NV 1934:4, s. 56.

59 NV 1936:5, s. 77.

60 NV 1934:4, s. 58–59.

kristna faktiskt kan lära något av nationalsocialisterna och deras ledare, nämligen ivern att med minst en människa varje dag dela sin övertygelse. »Borde inte vi kristna, som ha det eviga livet att arbeta för och att erbjuda människorna, vara minst lika livliga som de tyska nationalsocialisterna? Visst borde vi det.»⁶⁹ Men det är metoden, eller hängivenheten, som ska tas efter, inte innehållet, vilket Svensson tvärtom kritiserar: »Undertecknad beundrar på intet sätt nationalsocialismen eller dess ledare. Tvärtom är den rörelsen tydligt antikristisk såsom många andra rörelser i tiden.»⁷⁰

I det sista avsnittet i den långa artikeln i april 1934 anlägger Svensson ett teologiskt perspektiv på utvecklingen i Europa. Svensson menar att händelserna pekar fram emot en i Bibeln förutsagd dom:

Den Heliga Skrift låter oss klart veta, att det ej är möjligt att förhindra utvecklingen. Världen går sitt öde till mötes. För många är slutet en evig salighet, och för många blir det en evig fördömelse.⁷¹

Nya Väktarens analys av regimerna i såväl Tyskland som Ryssland, och även i Italien, under perioden från nazisternas maktövertagande i Tyskland år 1933 till tiden strax före andra världskrigets utbrott kan sammanfattas med att ledarna i dessa länder uppfattas som falska kristusgestalter som har försökt och försöker tillskapa jordiska världsvällden och trogna kristusanhängare står i vägen för dessa planer. Uppfattningen var att utvecklingen kunde komma att förvärras – både för förföljda kristna och för världen som helhet – eftersom tillvaron gick mot en dom.

Lars Gunnarssons påpekande att vid analys av kristna ledares och teologers inställning till nationalsocialismen finns anledning att skilja på en politisk och en teologisk nivå visar sig vara viktig.⁷² Svenssons analys i *Nya Väktaren* – inte minst i aprilartikeln 1934 – är tydligt en teologisk analys där utvecklingen i Tyskland och Ryssland undersöks mot bakgrund av bibelcitat om messi-

asförväntningar och undervisning om tidens slut. Guds dom över världen utvecklar Svensson som ett grundperspektiv.

Finns det då också en politisk nivå i *Nya Väktaren* under 1933–1938? Förhållandet till politik är dubbeltydigt i tidskriften. Man framhåller att utrikespolitik inte ligger inom *Nya Väktarens* primära bevakningsfält och i februari 1935 ger man två skäl till att inte skriva om utrikespolitik:

dels tyckas nästan alla i det här landet på ett utomordentligt sätt förstå sig på politik och kunna ledigt och lätt uppdraga riktlinjer både för den ena och den andra frågans lyckliga lösning, dels begripa vi oss egentligen inte alls på politiken utan anse den vara ett otyg, som gjort och gör mer skada än gagn.⁷³

Tonen är närmast raljerande, men tydligt är att tilltron till politiken är liten. Redaktör Axel B. Svensson var dock inte ointresserad av politik.⁷⁴ Under perioden 1933–1935 gör *Nya Väktaren* – som vi sett – flera undantag från sin ickepolitiska linje och kommenterar förhållandena i utlandet, men det görs framför allt ur ett teologiskt perspektiv och för att belysa följderna av politiska beslut och idéer för kyrkan och de kristna. *Nya Väktaren* och Svensson har, enligt Gunnarssons terminologi, ett *indirekt* förhållande till politiken. Men opolitisk enligt en traditionell svensk, kyrklig linje kan inte Svensson sägas vara.⁷⁵

Axel B. Svensson kom också i direkt kontakt med förändringarna i Tyskland under en resa sommaren 1935, då han besökte Leipzig för att

73 NV 1935:2, s. 26.

74 Daniel Lindmark lyfter fram hur Svensson i NV delvis driver en annan linje när det gäller politik än Bibel-trogna Vänner som helhet. Lindmark 2014, s 90. I ett brevtkast år 1940 beskrev sig Svensson som »något slags politisk vilde.» Brevtkast fr. Axel B. Svensson t. Ture Nerman 4 jan. 1940, A 11, Axel B. Svenssons arkiv, Landsarkivet, Lund. I ett annat brev året efter skrev Svensson: »... ty jag är närmast opolitisk vänsterman, radikal i somliga frågor, urkonserverativ i några. [...] Men min kärlek till västerländsk demokrati är varm.» Brev fr. Axel B. Svensson t. Arthur Engberg, 13 sep. 1941, B5a:1, Bibeltrogna Vänners arkiv, Riksarkivet, Stockholm. »Vänsterman» ska med största sannolikhet förstås som liberal vänster, inte socialistisk dito. Mot slutet av sitt liv var Svensson och NV positiv till Lewi Pethrus tankar på starten av ett (kristet) politiskt parti, vilket enligt Carl-Erik Sahlberg, var en mycket ovanlig ståndpunkt i kristen press. Sahlberg 1977, s. 234.

75 Jfr Gunnarsson 1995, s. 19–21.

69 NV 1936:1, s. 15–16.

70 NV 1936:1, s. 15–16.

71 NV 1934:4, s. 64.

72 Gunnarsson 1995, s. 19. Se också »Tidigare forskning» ovan.

få behandling för sjukdom.⁷⁶ Tysklandsvistelsen avspeglas i flera artiklar i *Nya Vaktaren* och inte minst den tyska kyrkokampen berörs.

Efter maktövertagandet år 1933 ingick det i det nationalsocialistiska projektet att också nazifiera tyskarnas religionsutövning. Rörelsen Deutsche Christen (sv. Tyska kristna) med nazistiskt ursprung genomdrev inrättandet av en protestantisk nationell kyrka och Hitler utsåg Ludwig Müller (1883–1946) till riks-biskop. I protest mot Deutsche Christen och försöken att anpassa kyrka och lära till tysk nationalism och antisemitism bildades Bekännelsekyrkan år 1934. Bland dess ledande företrädare fanns bland andra Karl Barth (1886–1968), Martin Niemöller (1892–1984) och Dietrich Bonhoeffer (1906–1945).⁷⁷

I artikeln »En predikan i Leipzig» skriver Svensson om den tyska kyrkokampen.⁷⁸ Svensson återger den bild av kyrkokampen som mötte i den svenska pressen. Han beskriver två prästtyper:

Det är dels de s. k. bekännelsepräster, som stå i opposition mot nazistregementet över landskyrkorna, och dels är det den nationalsocialistiske riks-biskopens många prästerliga medlöpare.⁷⁹

Svensson konstaterar att inte alla av bekännelsekyrkans präster har valt den sidan utifrån omsorg om teologin, utan att det finns villolärare också inom den gruppen.⁸⁰ Däremot menar Svensson att »det knappast [finns] någon avgjord nazipräst, som verkligt förkunnar ett rent och oförfalskat Guds ord».⁸¹ Det innebär att för Svensson är den nazistiska ideologin oförenlig med äkta kristendom. Svensson konstaterar också att de allra flesta tyska prästerna varken hör till den ena eller andra nämnda inriktningen, och att inom dessa

riktningar finns »präster, som predika så, att man får ett bestämt intryck av att det är en sann själs-sörjare, som talar».⁸²

Även när det gäller den tyska kyrkokampen är det alltså ett teologiskt perspektiv, inte ett politiskt, som avgör hur Svensson bedömer de olika ställningstagandena. Det viktiga för honom är »kärlek till den evangeliska läran»⁸³ Trots detta kan han (redan före sin resa till Tyskland) konstatera att den romersk-katolska kyrkan bäst har förmått stå emot den tysk-kristna linjen.⁸⁴

Annars kritiserar den romersk-katolska kyrkan i *Nya Vaktaren* för att i Italien ha bidragit till att legitimera Benito Mussolinis position och politik.⁸⁵ Som missionssekreterare i Bibeltrogna Vänner följde Axel B. Svensson engagerat utvecklingen i den italienska kolonin Eritrea och det självständiga Etiopien där Bibeltrogna Vänner hade missionsarbete.

Italiens rustning och senare anfall på Etiopien år 1935 kritiserar med skärpa i *Nya Vaktaren*.⁸⁶ En italiensk seger över Etiopien skulle innebära en dödsstöt för missionen i landet, skriver Svensson i februari 1935. Men det är inte bara därför han uppmanar till förbön för Etiopien, utan också för att Etiopien är den förorättade parten.⁸⁷ Konflikten i Ostafrika ger också Svensson skäl att kritisera England och Frankrike för deras acceptering av Italiens expansionspolitik.⁸⁸ När kriget mellan

82 NV 1935:7–8, s. 101.

83 NV 1935:7–8, s. 100.

84 NV 1934:4, s. 61.

85 NV 1936:1, s. 5–8. NV 1936:9, s. 128–130. Under rubriken »Skökan och vilddjuret» kritiserar också den romersk-katolska kyrkan för att inte ha tagit avstånd från Rysslands politiska ledning, utan tvärtom söker ingå någon överenskommelse med Moskva. NV varnar kraftigt för en stark koppling mellan kyrka och politiska stater. NV 1936:5, s. 78.

86 Andra italiensk-etio-piska kriget inleddes i oktober 1935 och avslutades i maj 1936. Kriget föregicks av en diplomatisk kris föranledd av att Italien, mot ländernas avtal, anlade en militärbas i Ogaden. Basen upptäcktes i november 1934. Trots att både Etiopien och Italien var medlemmar av Nationernas Förbund lyckades förbundet inte förhindra väpnad konflikt.

87 NV 1935:2, s. 28.

88 Om Frankrike och England sägs att båda staterna »ha en så lång och lysande meritlista därpå, att de i de främmande världsdelarna äro ytterst oegennyttiga på samma sätt som vargen i fabeln.» NV 1935:2, s. 26.

76 NV 1935:7–8, s. 116. Svensson behandlades under två månader i Leipzig.

77 Åmark 2011, s. 331–332; Martling 2007, s. 368–370. Gerhard Besier beskriver att Adolf Hitlers inställning till kristendomen var ambivalent, och att det i nazistpartiets innersta krets fanns olika religiösa bakgrund och tillhörighet, liksom om att det fanns både de som såg kristendomen som ett användbart verktyg och de som helt ville ersätta den med nazistisk ideologi. Besier 2017, s. 153–168.

78 NV 1935:7–8, s. 100–104.

79 NV 1935:7–8, s. 100.

80 NV 1935:7–8, s. 100.

81 NV 1935:7–8, s. 100.

Italien och Etiopien brutit ut konstaterar Svensson: »Det är en skam för Europa, att kriget därute får pågå en enda dag till.»⁸⁹ Svensson gläds över att opinionen i Sverige är stark för Etiopiens sak och han stödjer den svenska abessinienambulansen som Röda korset sände ut år 1935.⁹⁰

I april 1937 varnar *Nya Vaktaren* för utvecklingen i Europa. Svensson skriver med oro om »en våg av hätskhet och hets mot judarna som går över världen» och ser i detta en uppfyllelse av Jesu profetia i Lukas 23:27–41.⁹¹ För övrigt verkar inte judarnas situation ha varit föremål för något större intresse för Svensson under tiden fram till andra världskrigets utbrott.

En artikel som sticker ut i *Nya Vaktaren* är Per Hulthéns bidrag »Alldeles som hos oss» i oktober 1933.⁹² Hulthén skriver om att lära sig av historien och att krisen i västvärlden har stora likheter med romarrikets kris 1700 år tidigare.⁹³ Hulthén återger sedan ett avsnitt ur Hjalmar Holmquists *Kyrkohistoria*, som beskriver problemen i den romerska statsförvaltningen, hyperinflation och, som det värsta problemet, »den biologiska processen inom rikets folkvärld, rasförskjutningen och bastardiseringen».⁹⁴

Hulthén konstaterar att det på 1930-talet fanns

många paralleller till de problem som beskrivits för i romarriket.⁹⁵ Hulthén skriver:

Även den biologiska processen, som i det gamla Rom var ett problem, har bland oss tilldragit sig åtskilligas uppmärksamhet. Sådana nationer som svenskar, danskar och tyskar visa starkt minskad nativitet, medan förhållandet bland exempelvis ryssar och polacker är det rakt motsatta. Och gå vi söderut till Frankrike, så är det starka främlingsinslaget någonting, som tilldrager sig även den ytliga betraktarens uppmärksamhet. Flytta vi oss så över till Amerika, så finna vi, att den färgade rasen företer sådan ökning, att man börjar tala om svarta provinser, svarta städer, svarta samhällen även där de vita förr haft övervikt.⁹⁶

Holmquist använder begrepp som »rasförskjutning» och »mindervärdiga folkelement».⁹⁷ Genom återgivandet och jämförelse med den egna tiden öppnar Hulthén för resonemang kring raser och möjligen för att värdera raser olika.⁹⁸ Resonemang som liknar Hulthéns återkommer inte i *Nya Vaktaren* under åren fram till och under andra världskriget.

2. Krigsutbrottet och krigets tidiga skede, år 1939–1941

Efter en resa i Ostafrika vintern 1938–1939 gav Axel B. Svensson ut reseskildringen *Abessinien under italienarna*.⁹⁹ Ett resultat av resan var att Bibeltrogna Vänner från den italienska regeringen fått ersättning för delar av missionens egendom som tagits i beslag i Etiopien.¹⁰⁰ Svensson planerade att personligen resa till England och överlämna en del av ersättningen till den etiopiske exilkejsaren Haile Selassie I, men världskrigets utbrott kom emellan.¹⁰¹

89 NV 1936:2, s. 30.

90 NV 1936:2, s. 29–30; NV 1935:10, s. 146. För det svenska stödet till Etiopien se bl.a. Viveca Halldin Norbergs avhandling om tidigt svenskt-etiopiskt utvecklingsamarbete, Halldin Norberg 1977, och Lars Folke Berges artikel om svensk afrikasolidaritet, Berge 2016.

91 NV 1937:4, s. 62. Luk. 23:27–31 (*Normalupplagan*): *Men honom följde en stor hop folk och kvinnor, som jämrade sig och gräto öfver honom. Och Jesus vände sig om till dem och sade: I Jerusalems döttrar, gråten icke öfver mig, utan gråten öfver eder själfva och öfver edra barn; ty se, dagar skola komma, då de skola säga: Saliga äro de ofruktsamma och de kveder, som icke hafva födt, och de spenar som icke hafva gifvit di. Då skola de begynna säga till bergen: fallen öfver oss och till kullarna: skylen oss. Ty om de göra detta med det friska trädet, hvad skall då ske med det torra?*

92 NV 1933:10, s. 142–144.

93 NV 1933:10, s. 142.

94 NV 1933:10, s. 142–143 med citat från Holmquists *Kyrkohistoria*, I:89–90. Hjalmar Holmquist (1873–1945) var professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet 1909–1938 och utgav under 1922–1927 verket *Kyrkohistoria* i tre band.

95 NV 1933:10, s. 143.

96 NV 1933:10, s. 143.

97 NV 1933:10, s. 142–143 med citat från Holmquists *Kyrkohistoria*, I: 89–90.

98 För en bakgrund till det för den aktuella tiden utbredda rastänkandet, se Jarlert 2006, s. 62–65.

99 NV 1939:8–9, 136; *Svensson 1939*. För att minska riskerna för negativa följder för missionsarbetet önskar han ej skriva på Bibeltrogna Vänners Förlag, utan boken ges ut på Albert Bonniers förlag. NV 1939:8–9, 136.

100 [Svensson] 1961, s. 155. Benämningen *Abessinien* använder Svensson om hela området med Eritrea och Etiopien.

101 [Svensson] 1961, s. 161. Ett brev skickat från Bath 14 september 1939, i vilket kejsaren beklagar att

I oktober 1939 kommenteras för första gången i *Nya Vaktaren* det i Europa utbrutna kriget. I artikeln »Då lamporna slockna» skriver man:

Tänk, att vi nu ska se det igen: Europas folk i färd med att slakta varandra, förgifta varandra, föröda, förstöra och barbariskt ödelägga. Och lögnen spys ut liksom i vågor, som det gamla jordklotet simmar i.¹⁰²

I det följande numret skriver Svensson att man för att kunna bedöma det aktuella världsläget måste se det ur historiskt perspektiv och se de positiva följder som, trots allt, finns i de pågående hemskeheterna.¹⁰³ Svensson beskriver hur sådant som stod i vägen för Guds rike hade raserats. Han skriver om hur kulturfanan som svajade högt kring sekelskiftet fick sitt slut i (första) världskriget.¹⁰⁴

Det var säkert ingen tillfällighet att just de två nationer, som mest oreserverat hade fallit ned och tillbett Zola, Brandes och Strindberg, blevo värst åtgångna av kriget och måste lämna de största blodsoffer på slagfälten.¹⁰⁵

I första världskriget ser Svensson en dom som drabbade Europa, särskilt Frankrike och Tyskland. Det nya kriget ska ses ur samma perspektiv: människor som bara några år tidigare helt avvisat kristendomen sjunger nu psalmer.¹⁰⁶ Återigen behandlar *Nya Vaktaren* Stalin och Hitler lika, det vill säga bolsjevismen och nazismen, då de bedöms som fiender till kristendomen.

Domspektivet finns också med när *Nya Vaktaren* skriver om Frankrikes öde i kriget. Frankrike vände sig i bön till helgon om beskydd, utan att få hjälp.¹⁰⁷ Svensson menar att Frankrike i ett liknande läge år 1914 vände sig i bön till Gud,

Svenssons resa förhindrats. Återges i Gebremedhin 2017, s. 200–201.

102 NV 1939:10, s. 140. Artikeln omfattar s. 137–143 och har underrubriken »Ett ord för envar och ej minst för präster och predikanter». Rubriken om de slocknande lamporna syftar på Jesu liknelse om de fåvitska jungfrurna (Matteusevangeliet 25:1–13) och huvudbudskapet handlar om huruvida svensk kristenhet har olja i lamporna.

103 NV 1939:11, s. 155.

104 NV 1939:11, s. 155–156.

105 NV 1939:11, s. 156. Émile Zola (1840–1902), fransk författare och dramatiker; Georg Brandes (1842–1927), dansk litteraturkritiker och professor; August Strindberg (1849–1912), svensk författare, dramatiker och konstnär.

106 NV 1939:11, s. 156–157 o. 161

107 NV 1940:9, s. 125.

som hjälpte. Det kunde man gjort även år 1940, men varken i Frankrike eller i de andra krigförande länderna vänder man sig till Gud, utan Svensson iakttar hur man i stället litade till sina vapen och sina nationella ledare.¹⁰⁸

Efter Sovjetunionens anfall på Finland i november 1939 blir det nordiska perspektivet framträdande i *Nya Vaktaren*.¹⁰⁹ Axel B. Svensson skriver om Finlands svåra situation i artikeln »Skall jag taga vara på min broder?». ¹¹⁰ Liksom tidigare önskar inte *Nya Vaktaren* uttala sig i politiska frågor och man konstaterar att när Sveriges regering och riksdag valt att inte stödja Finland militärt, utan stå fast vid neutraliteten, så »har det berott på omständigheter, som ej kunna eller böra diskuteras offentligt.»¹¹¹ Men för enskilda kristna bör engagemanget för Finland, enligt Svensson, vara självklart.¹¹²

Finlands krig framställdes som de protestantiskt kristnas och den västerländska kulturens krig mot rysk kristendomsfientlighet och barbari.¹¹³ Svenska folket kunde visa sin solidaritet genom på frivil-

108 NV 1940:9, s. 126.

109 Finska vinterkriget bröt ut i slutet av november 1939.

110 NV 1939:12, s. 174–179.

111 NV 1939:12, s. 175. Även om Svensson inte ger utrymme i NV åt att kritisera den svenska regeringen så framgår av brev han skriver vintern 1940 att han önskat att Sverigegivit mer stöd åt Finland. I Svenssons arkiv finns två brevtkast daterade 4 januari 1940 till samma mottagare (oklart om ett eller båda sänts). I båda utkasten menar Svensson att riksdagen borde upplösas och att svenska folket via valurnorna fick visa sin mening. Svensson skriver: »Politiskt sett är jag, har alltid varit något slags politisk vilde. Jag har intet agg mot Per Albin [Hansson, Sveriges statsminister] utan anser honom varar en ärans man och en bra karl. Men jag tycker inte om att se hans benägenhet att låta oss sitta och vakta vårt fläskstycke, när bovar mördade de små nationerna.» Brevtkast fr. Axel B. Svensson t. Ture Nerman 4 jan. 1940, A11, Axel B. Svenssons arkiv, Landsarkivet, Lund.

112 NV 1939:12, s. 175. Våren 1940 skrev Svensson ett brev till Sverige statsminister med förslag om ett nordiskt försvarsförbund, som med bibelhållen neutralitet skulle kunna innebära hjälp mellan den nordiska länderna i händelse av att något av dem angräps av en stormakt. Förslaget är daterat 3 april 1940. Ett par veckor tidigare hade Finland av Ryssland tvingats till fred och mindre än en vecka senare angrep Tyskland både Norge och Danmark. Bevittnad avskrift av brev fr. Axel B. Svensson t. statsministern, 3 apr. 1940, A11, Axel B. Svenssons arkiv, Landsarkivet, Lund.

113 NV 1939:12, s. 175.

lighetens väg verka militärt, via Röda Korset och genom ekonomiskt stöd.¹¹⁴ Nitton svenska kristna samfund och organisationer bildade hjälporganisationen *Hjälp krigets offer* med syfte att stödja de drabbade i Finland.¹¹⁵ Bibeltrogna Vänner fanns med i organisationen och i *Nya Väktaren* återkom vädjan om hjälp under de kommande åren.

Finlands svåra situation i kriget mot Ryssland beskrivs, och allvaret i situationen understryks genom framhållandet av att Ryssland var allierat med Tyskland.¹¹⁶ Helt hopplös är dock inte situationen, inte heller om Sverige skulle dras in i konflikten, konstaterar Svensson, för även om »Tyskland kastar sitt svärd i vågskålen för att hjälpa Ryssland» så kan inte Tyskland avdela så stora trupper.¹¹⁷

I aprilnumret 1940 skriver *Nya Väktaren* om att Finland tvingats till en hård fredsuppgörelse, om den danska kapitulationen och om hur tyskarna marscherar i Norges huvudstad.¹¹⁸ Situationen i de västra grannländerna Norge och Danmark förefaller dock aldrig vara lika angelägen för *Nya Väktaren* som den i Finland. Axel B. Svensson är dock tydlig med att Tysklands anfall på Danmark och Norge var ett bedrägligt överfall.¹¹⁹ I ett brev till landshövdingen Arthur Engberg skrev Svensson och bad denne försöka förhindra att en planerad fotbollslandskamp mellan Sverige och Tyskland skulle komma till stånd. Svensson skrev om planerna: »Våra pojkar skulle sålunda offentligen leka med våra norska bröders mördare. Och så

skulle svensk publik applådera tyskarna och hälsa dem välkomna till Stockholm.»¹²⁰

Men också när det gäller det nordiska perspektivet så skriver Svensson om att Gud låter en dom drabba dem som vänt ryggen åt Gud.

Då de nordiska folken inte velat lyssna till sanningens predikare, så låter han den röde Stalin i Moskva bli väckelsepredikant. Herren Gud liksom leker med bolsjevikregeringen i Moskva. Han låter denna regering vidtaga åtgärder, som inför hela världen blottar bolsjevismens rätta ansikte. Tusen sinom tusen, som trots allt ha trott på de vackra fraserna från komintern, få plötsligt se, huru bedragna de blivit.¹²¹

Perspektivet är dubbelt: en dom drabbar Norden (här: Finland) på grund av otro, men förrövaren (här: Stalin och bolsjevismen) avslöjar samtidigt sin förfärlighet.

Under krigets första år lever *Nya Väktaren* knappast upp till ambitionen att inte uttala sig politiskt. Även om det görs ur ett teologiskt perspektiv blir Svensson tämligen konkret när han under 1940–1941 svarar på ett par brev från tidningens läsare.

I oktober 1940 svarar Axel B. Svensson en brevskrivare som menar att svenskar och lutheraner av historiska skäl borde sympatisera med Tyskland i kriget.¹²² Svenssons svar är att det är skrämmande att läsa om bön för tyska vapens seger.¹²³ De kristna ska först och främst be om fred, och när det gäller seger så bör det vara en kristens förhoppning att den tillfaller den sida där rätten och sanningen får mest utrymme. Vilken sida det är har kristna olika uppfattning om, därför ...

... förefaller det bäst att låta Gud ha domsrätten, och det är bestämt onödigt att ge honom anvisningar.¹²⁴

Bön om fred är alltså en kristen plikt, men Svensson tror inte på möjligheten att helt avskaffa krigen

114 NV 1939:12, s. 176–177. Svensson nämner att Svenska Röda Korset sänder två välutrustade ambulanser. Bland de sju medföljande läkarna finns doktor Gunnar Agge (1900–1961), vilken tjänstgjort som Bibeltrogna Vänners missionär i Etiopien.

115 NV 1939:12, s. 178. Organisationen »vill koncentrera sig på andligt arbete, huvudsakligen bland flyktingar och krigsfångar» och hänvisar »humanitär hjälpverksamhet för Finland» till Centrala Finlandshjälpen. Ordförande i *Hjälp krigets offer* är ärkebiskop Erling Eidem (1880–1972). NV 1939:12, s. 178.

116 NV 1940:1, s. 12–14; NV 1940:2, s. 19–25; NV 1940:3, s. 42–45.

117 NV 1940:2, s. 23.

118 NV 1940:4, s. 56, jfr s. 50–51 och 58–59 om sabotage i Norge och samarbete med fienden.

119 NV 1940:10, s. 148. Jfr NV 1940:10, s. 145–147 om Tysklands bedrägliga tal om att man vill det bästa för Norges folk.

120 Brev fr. Axel B. Svensson t. Arthur Engberg, 13 sep. 1941, B5a:1, Bibeltrogna Vänners arkiv, Riksarkivet, Stockholm. Arthur Engberg (1888–1944) var socialdemokratisk politiker, tidigare ecklesiastikminister 1932–1936 och 1936–1939 och 1940–1944 landshövding i Västernorrlands län.

121 NV 1940:3, s. 33–34. NV stavar konsekvent Moskva. Komintern bildades i Moskva år 1919 och var en sammanslutning av kommunistiska partier i olika länder. Jfr också domsperspektivet i NV 1941:5, s. 76–77.

122 NV 1940:10, s. 147–148.

123 NV 1940:10, s. 148.

124 NV 1940:10, s. 148.

och vill därför inte kalla sig pacifist och ivra för avrustning.¹²⁵

I ett annat brev till *Nya Vaktaren* ställs frågan: »Kan man vara nazist eller beundrare av den tyska andan av i dag och samtidigt vara kristen?»¹²⁶ Svaret ges i februarinumret 1941. *Nya Vaktaren* börjar med att konstatera att det i en till synes enkelt formulerad fråga döljer sig många olika:

Vad förstås med nazist? Vad menas med den tyska andan av i dag? Vad innebär det att vara kristen? Kan en kristen vara nationellt sinnad? Kan han vara socialist? Kan en kristen beundra grundlighet, målmedvetenhet, tapperhet, fältheresnille och mera sådant? Kan han underlåta att som ont och förkastligt stämpla våldsåtgärder, löftesbrott, hänsynslöshet, förljugenhet, samvetstvång, grymhet, förakt för den svage och hjälplöse, förgudning av en människa, omätlig självhävdelse och mera dylikt? Kan en kristen gilla och försvara det onda, som göres av en makt, som har hans sympatier? Kan en kristen bli förrädare mot sitt eget land och gå en främmande makts ärenden? Ingår det i den allmänliga kristna tron att anse att den ena nationen t. ex. Tyskland eller England vara i grunden Gudi mera täckelig än den andra? Kan en kristen vara med om och gilla förföljelsen av judarna, därför att de på många sätt visat sig tjäna det onda? Är det däremot tillåtet för tyskar, engelsmän och svenskar att roffa åt sig det mesta möjliga av det jordiskt goda?

Det är inte så få frågor, men det återstår ännu tusen och en.¹²⁷

De många motfrågorna visar på hur vitt skilda konnotationer som kring årsskiftet 1940–1941 gavs åt begreppet nazist. Frågorna, som inte alla besvarades, visar att det i diskussionen om nazismen i Sverige fanns stor spridning inte bara i värdering av ideologin, utan också gällande vilka element i nazismen man beundrade eller tog avstånd från. Några svar som ges är att en svensk inte kan vara medlem i ett utländskt politiskt parti, utan att vara otrogen mot sitt eget land.¹²⁸ Är man det blir man »quisling, vilket är det mest föraktliga

en medborgare kan bli», och även om man ansluter sig till de svenska grupperna av nazister blir man quisling, eftersom »hemmanazarna [...] ha hjärtat i Tyskland och ta order därifrån».¹²⁹ Vidare föreslås den som vill vara *svensk* nationalsocialist att bli socialdemokrat.¹³⁰ Resonemanget är att om ens kristendom tillåter att man är socialist så passar socialdemokraterna, eftersom de under Per Albin Hanssons ledning visat sig vara »verkligt nationellt och fosterlandsälskande». ¹³¹ Till sist påpekas att en viktigare fråga än om man kan vara nazist är frågan om vad det innebär att vara en kristen.¹³² Förstår man det, blir politiken mindre viktig och låter sig sammanfattas i Romarbrevet 13:1–7 och Första Petrusbrevet 2:17 där den kristnes förhållande till överheten beskrivs. Fokus blir på bön till Gud för såväl angripna folk som dess angripare.¹³³

Det teologiska perspektivet är i *Nya Vaktaren* tydligt överordnat det politiska, men utifrån teologin utesluts politiska positioner som den nazistiska och bolsjevistiska.¹³⁴ Tydligare än före kriget framstår dock ett nationellt drag i *Nya Vaktaren* – nazisympatier innebär att svika Sverige.¹³⁵

Nya Vaktaren interagerar också med andra delar av svensk kristen press gällande nazismen. I maj 1941 skriver Axel B. Svensson om en domkapitelsanmälan mot prosten Ivar Rhedin.¹³⁶ Rhedin var redaktör för *Göteborgs Stifts-Tidning* som var ett fristående organ för evangelisk-luthersk tro i schartauansk tappning. Men *Göteborgs Stifts-Tidning* skrev också i politiska frågor och Svensson konstaterar om Rhedin: »Det är nu så,

125 Svensson uttrycker detta i en för övrigt positiv recension av en bok skriven av f.d. kongommissionären och pacifisten Arvid Strid. NV 1940:3, s. 48.

126 NV 1941:2, s. 31.

127 NV 1941:2, 31.

128 NV 1941:2, 31–32. Inställningen kan jämföras med synen på Sveriges kommunistiska parti under andra världskriget. Partiet var nära knutet till det sovjetiska kommunistpartiet och utestängdes därför från den svenska samlingsregeringen. Många av partiets medlemmar internerades i arbetsläger eftersom de misstänktes kunna planera statsfientlig verksamhet.

129 NV 1941:2, 32. Den norske politikern Vidkun Quisling (1887–1945) välkomnade Tysklands invasion av Norge och samarbetade med Hitler. Hans namn har på flera språk blivit en term för kollaboratör, förrädare.

130 NV 1941:2, 32.

131 NV 1941:2, 32.

132 NV 1941:2, 32.

133 NV 1941:2, 32. I det första bibelställets skriver aposteln Paulus om att överheten är av Gud och i det senare uppmanar aposteln Petrus till att ära konungen.

134 Jfr NV 1935:7–8, s. 100 1943:10, s. 122.

135 För Svenssons ord om judarna i citatet från NV 1941:2, s. 31 se slutet av beskrivningen av nästa tidsperiod.

136 NV 1941:5, s. 71–74.

att envar kunnat av hans artiklar klart förstå, att han i viss grad beundrat Hitler och tyskarna.»¹³⁷

Svensson går hårt åt Göteborgs domkapitel på grund av att det valt att kritisera Rhedin utan att föra saken till den instans som borde ha dömt i saken. Svensson menar att man har försökt tysta Rhedin, samtidigt som han understryker att han inte delar Rhedins politiska åsikter varken i allmänhet eller hans beundran för Hitler i synnerhet.¹³⁸ Rhedin begränsade dock inte sitt opinionsarbete till *Göteborgs Stifts-Tidning*, och både från kyrkligt håll och i pressen framfördes kritik mot Rhedins agitation.¹³⁹ Även under krigets senare del skriver *Nya Vaktaren* om angrepp mot Rhedin, vilken man samtidigt uppmanar att inte befatta sig med politiken.¹⁴⁰

Utvecklingen i Tyskland ägnas inte så stort utrymme i *Nya Vaktaren* under 1939–1941. Den tyska kyrkokampen omtalas i augusti 1940 då man skriver om den tyske prästen Martin Niemöller som sitter i ett tyskt koncentrationsläger »för intet annat brott än det, att han icke låtit hitlerismen bestämma över innehållet i predikan».¹⁴¹ Enligt Svensson bör Niemöller inte kallas upporsman, utan sanningssägare. Dock konstateras att en bidragande orsak till Niemöllers fängslande är att han inte kunnat erkänna statens inblandning i tillsättandet av en riks-biskop. Svensson drar slutsatsen: »Hade Niemöller i likhet med det svenska prästerskapet funnit sig i sådant statens kyrkliga herravälde, så är det inte alls säkert, att hans väg gått till koncentrationslägret.»¹⁴² Parallellerna mellan prästerna i den svenska statskyrkan – med mycket lång historia – och den rikskyrka som påtvingats de tyska protestanterna framstår tämligen asymmetrisk. Möjligen kan den förstås som uttryck för en kritik mot statskyrkan (i Sverige) som under kriget förstärktes hos Svensson.¹⁴³ Teologen Mikkel Vigilius menar att Svens-

sons kyrkosyn under 1937–1949 innebar att ett statskyrkosystem endast kunde legitimeras när prästerna undervisade rätt och sant.¹⁴⁴

I slutet av 1941 återkommer *Nya Vaktaren* till domsperspektivet vid betraktandet av händelserna i världen. Axel B. Svensson skriver att han läst hos profeten Jeremia om en »kalk med vredesvin» som profeten ska ge till alla folk att dricka ur.¹⁴⁵

Och jag beaktade, att vredeskalken var avsedd för judafolket och minst tjugo andra nationer och riken. Jag kunde inte heller undgå att konstatera, att Herren ämnade använda den hedniska konungen i Babel såsom redskap för att utföra de beslutade straffdomarna.¹⁴⁶

Axel B. Svensson ser i samtiden att egendomsfolket Israel drabbas och sedan också många andra nationer och han ser en olycklig kedja av händelser som ledde fram till andra världskriget. Kedjan inleddes med att Italien kunde angripa Etiopien utan att stormakterna ingrep, den fortsatte med Tysklands annektering av Österrike och Tjeckoslovakien, och ur den uppkomna situationen utbröt världskriget. De som skulle kunnat ha hindra Hitler hade i stället handlat till hans fördel, och medan Tyskland höll på att besegra Ryssland förhöll sig USA tämligen passivt.¹⁴⁷ Svensson skriver:

Det finns ingen verkligt nöjaktig politisk eller militär förklaringsgrund till detta märkliga händelseförlopp. Det finns blott en förklaring, och den står att läsa hos profeten Jeremia i orden om vredeskalken, som Herren giver folken att dricka. Det är en gudsdöm, som går över världen. Folken och deras styresmän äro berusade av vredesvinet, ragla och ha mist sansen.¹⁴⁸

Svensson är tydlig med att han alls inte tror att Gud skulle gilla den tyska nationalsocialismen. Men på samma sätt som Gud tillät kungen i Babylon att verkställa Guds dom över Israel och många omkringliggande länder låter Gud det tyska svärdet, som en dom, drabba Israel och många andra.¹⁴⁹ Svensson profeterar också om Tysklands undergång:

Huru det sen i sinom tid kommer gå med Stor-Tyskland och

137 NV 1941:5, s. 71.

138 NV 1941:5, s. 73.

139 Se t.ex. Runestam 2009, s. 28–40 o. Jarlert 2007a, s. 164–165.

140 NV 1942:10, s. 134–135.

141 NV 1940:8, s. 113.

142 NV 1940:8, s. 114.

143 Palmqvist 1964, s. 77.

144 Vigilius 2005, s. 134–135.

145 NV 1941:11, s. 151.

146 NV 1941:11, s. 151.

147 NV 1941:11, s. 151–155.

148 NV 1941:11, s. 154.

149 NV 1941:11, s. 154.

dess härskare, ja, det är uppskrivet i de babyloniska konungarnas krönika och kan även ses i de grushögar, som sen årtusenden är det enda, som finns kvar av deras rike och välde. Ty Herren Gud försvarar inte blodbesudlade bödelssvärd ...¹⁵⁰

Domspektivet är så starkt att det kan sägas vara *Nya Väktarens* överordnade perspektiv ur vilket man betraktar världshändelserna. Det syns också i artikelns avslutande del där Svenssons ställer frågan om Sverige kan klara sig undan kriget? Svaret ges att »det beror verkligen på ett villkor. Än skulle vårt land och folk kunna undslippa, om detta folk vände sig i anda och sanning till Gud».¹⁵¹

3. Krigets senare del och slut, år 1942–1945

Under år 1942 skedde vändningen i kriget i Europa. Striderna mellan Stalin och Hitler, mellan Ryssland och Tyskland, kommenteras med betoning på att de ideologier som styr i de båda länderna är farliga och står kristendomen emot.

Nazismen beskrivs gång på gång som oförenlig med kristendom. I maj 1942 berättar *Nya Väktaren* om en bok som tryckts i mycket stor upplaga i Tyskland, trots rådande pappersbrist.¹⁵² I boken uttrycks att man måste välja mellan att vara kristen eller tysk och vidare att den tyska nationalsocialismen är en svärdets religion som nu stormar mot korsets religion, kristendomen.¹⁵³ I oktober 1942 citerar *Nya Väktaren* en av Adolf Hitlers närmaste män, Martin Bormann, som på samma sätt offentligt uttryckt att nationalsocialism och kristendom är oförenliga.¹⁵⁴

Kommunismen i Ryssland beskrivs i lika negativa termer som nazismen. Svensson påpekar att det mellan kommunism och kristendom inte med

nödvändighet finns ett motsatsförhållande och den första församlingen i Jerusalem syns ha tillämpats något som liknar kommunism.¹⁵⁵ Men enligt Svensson är den ryska kommunismen, eller bolsjevismen, farlig och kristendomsfientlig. Han lyfter fram fyra osympatiska karaktäristika hos bolsjevismen: gudlöshet, kristushat, våldsmetoder och intolerans.¹⁵⁶ Svensson ställer frågan om bolsjevismen till och med är ett av vilddjuren i Uppenbarelseboken.¹⁵⁷

För Svensson innebar inte det faktum att Ryssland stred mot Tyskland att kommunisterna hade blivit omvända; tusentals kristna hade plågats och dödat för sin tro och det »kommunistiska Rysslands ledare äro lika grymma Jesu Kristi fiender nu som förr».¹⁵⁸ Svensson skriver om den svåra situationen för Rysslands kristna, och kopplar detta till de svåra tider Jesus förutsade ska föregå hans återkomst.¹⁵⁹ Men situationen i Ryssland är svår inte bara för de kristna. Av de i kriget stridande parterna har ingen fått offra så många människors liv som Ryssland.¹⁶⁰

Nya Väktaren fortsätter alltså att varna för såväl nazism som kommunism, men det finns något som är ännu farligare, att för evigt drabbas av dom och straff. Svensson skriver:

Alldeles säkert är det gruvligt att bli kastad i de ryska fångelserna och de tyska koncentrationslägren. Men det tar slut. Det är dock timpligt. [...] Det är ousägligt mycket värre att komma till helvetet. Det går aldrig över, det tar aldrig slut.¹⁶¹

Nya Väktarens läsare uppmanades att inte glömma Finland och Norge.¹⁶² Finland stred sedan

150 NV 1941:11, s. 154.

151 NV 1941:11, s. 154. Svensson avslutar med att om omvändelsen uteblir drabbar svärdet, på ena eller andra sättet.

152 NV 1942:5, s. 77. Bokens titel var *Gott und Volk. Soldatisches Bekenntnis*.

153 NV 1942:5, s. 77–78.

154 NV 1942:10, s. 133. Martin Bormann (1900–1945) var chef för det nazistiska partikansliet 1941–1945 och Hitlers ställföreträdare. Borman hörde till dem i Hitlers omedelbara närhet som aktivt arbetade mot kyrkan, se Besier 2017, s. 154–155 o. 168.

155 NV 1943:10, s. 122.

156 NV 1943:10, s. 122.

157 NV 1943:10, s. 124.

158 NV 1942:10, s. 133.

159 NV 1943:10, s. 119.

160 NV 1943:10, s. 120. Uppskattningen av antal dödsoffer i andra världskriget är svår. *Nationalencyklopedin* anger att Sovjet förlorade 6,5–10 miljoner soldater vid fronterna och därtill 10 miljoner civila genom krigshandlingar, vilket kan sättas i relation till Tysklands 3,5 miljoner soldater och 0,5 miljoner civila eller Storbritanniens knappt 320 000 soldater och 100 000 civila. *Nationalencyklopedin* 1989, s. 369.

161 NV 1944:10, s. 118–119.

162 NV 1942:5, s. 80. Finland ges fullt stöd i *Nya Väktaren*, medan det för Norge finns vissa reservationer. T.ex. skriver NV i en notis med anledning av

juni 1941 på nytt mot Sovjet och *Nya Väktaren* underströk i februari 1942 att »all det historiska skeendets tragik får inte matta sympatierna för Finland och få ej göra oss blinda för Sveriges plikt att hjälpa». ¹⁶³ Till det historiska skeendet hörde att Norge var ockuperat av en makt som också stred mot Stalin, och att man tvingades se Tyskland och England strida mot varandra och därmed öppna vägen för »det gudlösa Ryssland och det hedniska Japan». ¹⁶⁴

För redaktör Svensson värderas världshändelserna hela tiden ur ett teologiskt perspektiv. Inom världsliga politiska ledare och ideologier värderas utifrån hur de ställer sig till kristendomen och behandlar de kristna.

Från och med år 1943 blir det tydligare i *Nya Väktaren* att kriget närmar sig sitt slut. Också inför ett sådant skeende framför *Nya Väktaren* varningar och sätter in det i ett kristet perspektiv. I mars 1943 ställer Svensson frågan om vem som kan göra slut på kriget och konstaterar att världens ledare – Hitler, Mussolini, Stalin, Churchill och Roosevelt räknas upp – inte kan det. ¹⁶⁵ Men de kristna kan påskynda krigets slut genom bön. ¹⁶⁶

att Italien förlorat sitt sista slag i Afrika i maj 1943: »I vår tid har ingenting annat inträffat, som till den grad bestyrker, att Gud hör bön och vedergäller. Det är märkliga ting: Den 7 juni 1905 vräkte normmännen gamle kung Oscar II från tronen, och den 7 juni 1940 måste Haakon VII fly från Norge; som bekant aktade han 35 år tidigare icke för rov att mottaga sin gamle frändes krona.» NV 1943:7, s. 99–100. För stöd till Finland se t.ex. NV 1944:2, s. 29–30.

163 NV 1942:2, s. 28.

164 NV 1942:2, s. 28. I ett brev 9–10 november 1944 till A. J. Bäck, kontraktsprost i Helsingfors och medarbetare i *Nya Väktaren* svarar Svensson på påståendet att Finlands sak är oupplösligt förbunden med Tysklands: »Jag har nog för mig, att Finland med Guds hjälp kan överleva, även om Tyskland blir besegrat.» Som skäl anger Svensson att England alltid har velat noga bevaka den starkaste europeiska kontinentalmakten och att varken England eller USA vill se att Ryssland får kontakt med Atlanten. Längre fram i samma brev ger Svensson exempel på hur han kan skilja på tyskt och nazistiskt, en distinktion som inte görs tydlig i NV: »Sen ska jag ärligt säga dig, att jag inte har något emot en tysk seger, men jag ber Gud bevara småstaterna både för en nazistseger och en bolsjevikseger.» Brev fr. Axel B. Svensson t. A. J. Bäck, 9 nov. 1942, A12, Axel B. Svenssons arkiv, Landsarkivet, Lund.

165 NV 1943:3, s. 42.

166 NV 1943:3, s. 42.

I maj 1943 medverkar Arvid Ljunghall i *Nya Väktaren* med artikeln »I krigstid». ¹⁶⁷ Ljunghall beskriver krigets fasor, som också Sveriges folk fått se, om än bara som åskådare. Men än värre än kriget är, enligt Ljunghall, att förlora kriget och tvingas bära förlustens konsekvenser i form av förtryck och slaveri. ¹⁶⁸ Axel B. Svensson understryker att också att det efter kriget kommer att finnas nöd och behov av hjälp från Sverige för dem som drabbats. ¹⁶⁹ Han ställer frågan om vad som väntar efter kriget för Sveriges kyrkas del? Också en sådan fråga besvaras av Svensson med att det avgörande blir att hålla fast vid det evangelisk-lutherska arvet. ¹⁷⁰ Svåra tider väntar. *Nya Väktaren* skriver:

När den stora världsbranden begynner slockna och den gamle adam åter begynner känna sig trygk, lär han inte dröja med att lägga av den kristendoms- och kyrkvänliga mantel, vari han under fruktan för nazismen funnit lämpligt att skruva sig med. Tysklands sammanbrott kommer också med all säkerhet att medföra en uppblomstring av kommunismen och ett ökat inflytande för de judiska kretsarna, vilka ju äro bittra fiender till kristendomen. Då blir det en svår tid. Då behöves en tro, som man kan, för att citera skalden, »sluta vid». ¹⁷¹

Tron är det fäste man behöver hålla fast vid efter krigets slut. *Nya Väktaren* varnar för att sätta sin tilltro till andra strömningar. Svensson beskriver Bibeln som »kulturens pansarvärn». ¹⁷² Hitlers och Stalins maktutövande har dolt andra faror, men snart kan man åter se följderna av den av Bibeln oberoende kulturen:

Men den radikala demokratiska kulturen var sannerligen inte så fin den heller. En av dess märkesmän, Georg Brandes, var just inte något helgon, och en av dess mindre profeter, Hjalmar Söderberg, formade den kulturens credo i orden »Jag tror på köttets lust och själens obotliga ensamhet.» ¹⁷³

Sverige och Europa har genom att anamma en

167 NV 1943:5, s. 67–72. Lektor Arvid Ljunghall (1911–1995) senare disputerad vid Lunds universitet år 1949 i astronomi och verksam som predikant inom Bibeltrogna Vänner. NV 1940:12, s. 177–179; BVM 1996:3, s. 53.

168 NV 1943:5, s. 67.

169 NV 1944:6, s. 84.

170 NV 1943:9, s. 114.

171 NV 1943:9, s. 115–116.

172 NV 1943:11, s. 142.

173 NV 1943:11, s. 142–143. Hjalmar Söderberg (1869–1941) svensk kulturjournalist, kristendomskritiker och författare. För Brandes se not 104.

materialistisk livssyn och förlorat evighetsperspektivet. Denna förändring märks också bland dem som leder andliga verksamheter i hemland och mission.¹⁷⁴ Men Svensson ser också en ljusning för Svenska kyrkan och nämner i början av 1945 några personer: »Hovpredikanten Bo Giertz, komministern Olov Hartman, doktorerna Gunnar Rosendal och Kjell Barnekow samt professorn Hugo Odeberg», som enligt Svensson står för ett uppvaknande bland teologer och präster.¹⁷⁵ Redan ett och ett halvt år tidigare hade *Nya Väktaren* kommenterat att det i Lund fanns en professor i exegetik som inte kunde räknas till de liberala teologerna.¹⁷⁶

Efter krigsslutet kom Svensson att mer utförligt kommentera professor Hugo Odeberg i Lund. I december 1945 skriver Svensson i artikeln »En positiv teolog» att Odeberg »intar en klart positiv ställning till frågan om Bibelns ursprung och auktoritet».¹⁷⁷ Denna utgångspunkt har inte alltid varit Odebergs, men är resultatet av Odebergs akademiska forskning och en utveckling, som Svensson följt under en tid.¹⁷⁸ För att understryka värdet i Odebergs förändrade syn på Bibeln skriver Svensson att Odeberg inte gjort sig känd för att vända kappan efter vinden. I detta sammanhang beskriver Svensson hur Odeberg av

många beskyllts för att hysa nazistiska sympatier. Enligt Svensson är det en »helt outredd fråga» om Odeberg hyst nazisympatier, men däremot står det klart att Odeberg, till skillnad från många andra, inte »skyndat sig att ta avstånd från allt tyskt utan tigit och lidit».¹⁷⁹

I maj 1945 nådde kriget sitt slut i Europa och i *Nya Väktarens* juninummer kommenterar Svensson detta. Han understryker att det inte slutits någon fred, men att Tyskland besegrats och tvingats ge upp kampen. »Världen hämtar andan och ler mellan tårarna och hoppas på nytt.»¹⁸⁰

Samtidigt framhåller Svensson att det fortfarande finns mörka moln över Europa. Våldsmakten Tyskland har besegrats med hjälp av en annan våldsmakt, och hur den nu kommer att agera är okänt.¹⁸¹ Situationen på danska Bornholm, där den tyske kommandanten hade vägrat att kapitulera och detta i sin tur lett till ryska bombanfall, tas som varnande exempel.¹⁸²

Viktig för Svensson är frågan om varför Tyskland, med världens starkaste krigsmakt, förlorade kriget. Svensson säger att förföljelserna mot judarna är den främsta anledningen till Tysklands nederlag.¹⁸³ I sitt ord har Gud sagt att den som välsignar det judiska folket ska välsignas och den som förbannar det ska förbannas.¹⁸⁴

Både hotelserna mot och löftena till judarna ha dessa senaste år gått i uppfyllelse inför all världens ögon. Hitler och hans rike ha fallit först och främst för bödelsgärningarna mot judarna.¹⁸⁵

Vidare anför Svensson som förklaring till den tyska förlusten de lögner och falska utfästelser

174 NV 1944:78–79.

175 NV 1945:2, s. 23.

176 NV 1943:7, s. 99. Bakgrunden till att Odeberg då nämndes var att NV:s redaktion fått reda på att Odeberg »tagit illa vid sig med anledning av några ord i *Nya Väktaren*. Där sades i en artikel något om att exegetiken i Lund fortsätter i liberala banor». Beskrivningen stämmer väl med Birger Gerhardssons beskrivning av Odebergs person. Gerhardsson skriver att Odeberg »var känslig för kritik». Gerhardsson 1994, s. 101.

177 NV 1945:12, s. 159.

178 NV 1945:12, s. 159, 160–161. Svensson skriver: »Men det är nu något år sen jag började förstå, att det skedde något i Lund. Det ena alstret efter det andra av professor Odebergs hand visade ju rätt så tydligt, att han inte var någon vanlig modernist utan plöjde en djupare fåra. Och nu kan envar ta och läsa den lilla populärt hållna studie, som nämnes i början av denna artikel [*Nya testamentet om det gamla*, Jönköping, 1945]. Den lämnar ingen i tvivel, utan envar kan där se, att professor Odeberg lär gammaldags bibeltro.» NV 1945:12, s. 160–161. Jfr några år tidigare: »Det står säkerligen utom allt tvivel, att i hela Sverige finns icke en enda professor eller docent i teologi, som tror att Bibeln är verbalt inspirerad.» NV 1938:12, s. 166.

179 NV 1945:12, s. 159–160. Samtidigt understryker Svensson att han själv redan från början varit antipatiskt inställd till nazismen och att han under båda världskrigen haft sina »odelade sympatier på Englands och Frankrikes sida». NV 1945:12, s. 159–160. Odebergs sympatier under kriget har senare undersökts, se denna artikels indelning.

180 NV 1945:6, s. 86–87, citat fr. s. 87.

181 NV 1945:6, s. 87. I slutet av 1945 skriver NV: »Nu är det slut med både den italienska och den tyska diktaturen. Men – den ryska finns kvar.» NV 1945:12, s. 162.

182 NV 1945:6, s. 87. Först i april 1946 lämnade de sista sovjetiska soldaterna Bornholm.

183 NV 1945:6, s. 86.

184 NV 1945:6, s. 86. Jfr 1 Mos 12:3.

185 NV 1945:6, s. 86.

som gavs före och under angrepp och ockupation av Danmark, Norge, Holland och Belgien.¹⁸⁶ Därmed utmanade man Gud och då tjänade den välutbyggda krigsmakten ingenting till.

Judarnas situation har inte tidigare varit central i *Nya Väktarens* bevakning av utvecklingen i Europa. Vid ett par tillfällen år 1941 och 1943 finns i *Nya Väktaren* formuleringar som att judarna »visat sig tjäna de onda» och att det finns judiska kretsar som är bittra fiender till kristendomen.¹⁸⁷ En gång uppmärksammar Svensson redan före kriget förföljelsen av judarna i Tyskland.¹⁸⁸

Till dessa fåtal referenser till det judiska folket kommer att Svensson i en artikel i maj 1942 kommenterar en präst som menar sig vara antisemit, inte av någon politisk orsak, men för att han var »präst i svenska kyrkan och evangelii förkunnare».¹⁸⁹ Svensson avfärdar ett sådant resonemang, eftersom en evangeliets förkunnare ska nå alla människor.¹⁹⁰

Anders Jarlert har visat att ordet »ras» vid tiden för andra världskriget inte sällan användes i en mer vid betydelse och ibland liktydigt med folk.¹⁹¹ En sådan användning finns hos Svensson när han skriver om hat mellan folk och raser:¹⁹²

Judarna äro som alla andra folk men ge kanske oftare berättigade anledningar till förtrytelse, och de ha gjort mycket ont. Men allt hat folk och raser emellan är vederstyggligt och ont. En kristen får inte låta sig infekteras av sådant.¹⁹³

Svensson ger här uttryck för en kritisk hållning till det judiska folket, vilken var vanlig i Sverige. Jarlert citerar en artikel från år 1935 av lundabiskopen Edvard Rodhe (1878–1954), som enligt Jarlert inte i något avseende var influerad av nazismen, i vilken Rodhe konstaterar »att judefrågan aldrig kan

lösas, så länge man påstår, att den i själva verket icke existerar eller borde få existera».¹⁹⁴

Svensson var – i likhet med Rodhe och många andra kristna ledare i Sverige – påverkade av samtidens rastänkande och uppfattningar kring judarna, samtidigt som en kristen hållning skulle förmedlas. I sin artikel om den antisemitiska prästen framhåller Svensson att missionstanken omöjliggör för en evangeliets förkunnare att vara antisemit. Jesus befallning att göra alla folk till lärjungar innebär att gränser mellan folk ska överskridas.¹⁹⁵ Svenssons resonemang liknar nämnde Rodhes, vilken talar om att en kristen i personliga relationer inte gör skillnad på människor av olika ras, eftersom alla i Kristus är Guds barn.¹⁹⁶ Men Svensson skriver inte – till skillnad mot Rodhe – om han menar att rasfrågorna ska behandlas politiskt, utan stannar vid att han nog kan förstå dem som är antisemiter av politiska orsaker, men att de inte har rätt.¹⁹⁷

I sin redogörelse för rasism och antisemitism i Sverige under 1930- och 1940-talen refererar Åmark flera forskare som visat att det i Sverige fanns en relativt liten grupp som aktivt utövade antisemitiskt propagandarbete, men att det förekom en vitt utbredd vardagsantisemitism.¹⁹⁸ När de som omfattade en sådan inställning såg vilka uttryck antisemitism fick i Tyskland reagerade de med avståndstagande.¹⁹⁹ Det mönster Åmark beskriver stämmer väl med Axel B. Svenssons texter i *Nya Väktaren* under 1933–1945; i förbifarten kan judar omnämnas stereotypt som problem, men när de tyska förföljelserna av judar tas upp till behandling är det med avståndstagande.

Till detta kommer Svenssons teologiska grundperspektiv på 1930- och 1940-talens våldshandlingar i Europa. Varje inblandat folk, också det

186 NV 1945:6, s. 86.

187 NV 1941:2, s. 31; NV 1943:9, s. 116.

188 NV 1937:4, s. 62.

189 NV 1942:5, s. 79.

190 NV 42:5, s. 79.

191 Jarlert 2006, s. 64.

192 Rasbegreppet används mycket sällan i *Nya Väktaren* under den aktuella undersökningsperioden. Per Hulthéns artikel i oktober 1933 »Alldeles som hos oss» utgör ett undantag. Se diskussion ovan.

193 NV 1942:5, s. 79.

194 Jarlert 2006, s. 64. För en bakgrund till den s.k. judefrågan, se Åmark 2011, s. 373–374.

195 NV 1942:5, s. 79.

196 Jarlert 2006, s. 64.

197 NV 1942:5, s. 79. Jfr Rodhe som menar att rasfrågan är »en saklig, politisk fråga». Jarlert 2006, s. 64.

198 Åmark 2011, s. 375–376. Olika forskare talar om »antisemitism i förbifarten», »antisemitiskt bakgrundsbrus» och »en vag men oartikulerad känsla av att judar på något sätt utgjorde ett »problem».

199 Åmark 2011, s. 377.

judiska, har gått emot Guds vilja och varje drabbat folk drabbas därför av en dom som Gud tillåter.

Även efter krigets slut finns domsperspektivet kvar i Svenssons värdering av aktuella händelser. I december 1945 tar *Nya Vaktaren* upp situationen med de baltiska flyktingar som fanns internerade i Sverige och om på rysk begäran skulle utlämnas till Ryssland. Svensson skriver att det kommer att vila en dom över Sverige om man utlämnar dessa som sökt en fristad här.²⁰⁰

Sammanfattande slutsatser

Nya Vaktarens och dess redaktör Axel B. Svenssons inställning till den tyska nationalsocialismen och dess ledare Adolf Hitler, liksom till sovjetkommunismen och dess ledare Josef Stalin, framkommer tydligt redan i *Nya Vaktarens* aprilnummer 1934. De nationalistiska drömmarna och de starka ledarna med sina maktanspråk står emot Kristus och kristendomen och leder till förföljelse av kristna. Även den italienska fascismen och dess ledare Benito Mussolini kritiserar; Mussolini som en falsk messiasgestalt.

I *Nya Vaktaren* uttrycks en ambition att avhålla sig från politiskt ställningstagande, men detta gör man inte. Dock är de teologiska perspektiven överordnade; utvecklingen i Europa bedöms utifrån hur olika aktörer och ideologier relaterar till kristendomen och de kristna.

År 1935 konstaterar Svensson, efter en vistelse i Tyskland, ännu starkare att naziideologi och kristendom är oförenliga.

Efter krigsutbrottet i Europa betraktas skeendet som en Guds dom över nationer som sökt sig bort från kristendomen, till exempel ses Frankrikes öde ur detta perspektiv. Tysklands framgångar jämförs med den bibliska skildringen av det babyloniska

rikets uppgång och dess väntande fall. Såväl Tysklands som Rysslands regimer beskrivs fortsatt som kristendomsfientliga. Det nordiska perspektivet blir viktigt i *Nya Vaktaren* efter Sovjets angrepp på Finland, och även Tysklands invasion av Norge och Danmark.

Domsperspektivet – att kriget är en av Gud tillåten dom över västvärlden – är under krigets inledande skede tydligt hos Svensson. Också ett svenskt indragande i kriget ses ur detta perspektiv – genom att vända sig till Gud kan Sveriges folk undkomma kriget.

Under krigets senare del värderas såväl nazismen som kommunismen fortsatt som motståndare till kristendomen; båda förföljer kristna och båda är våldsmakter. Tysklands fall förklaras med Guds dom över en makt som dels förföljt judarna – ett motiv som framträder först efter kriget i *Nya Vaktaren*– och dels uppträtt bedrägligt i relation till andra nationer. Judarnas situation hade inte tidigare under undersökningsperioden ägnats särskilt stort utrymme, men hos Svensson framträder genom, hela undersökningsperioden, en för tiden vanlig vardagsantisemitism.

Axel B. Svensson skrev år 1944 »Undertecknad är sannerligen ingen beundrare av Hitler och har aldrig varit det [...]»²⁰¹ Föreliggande undersökning visar att påståendet stämmer väl med vad Svensson givit uttryck för i *Nya Vaktaren* under perioden 1933–1945, och samma konsekvent negativa inställning visar Svensson gentemot Sovjetledaren Stalin.

200 NV 1945:12, s. 161–163. I nästföljande nummer skriver man också om saken. »Adventssöndagen 1945 höll kyrkoherde Viktor Södergren i S:t Pauli kyrka i Göteborg en predikan, vilken blivit föremål för rätt stor uppmärksamhet. Det förtjänade den också, ty det var verkligen ord i rätten tid, ord, som borde höras av allt Sveriges folk.» NV 1946:1, s. 15. NV beskriver hur Södergrens predikan väckt reaktioner från *Aftonbladet* och från socialdemokratisk press som menat att kyrkoherden som statstjänsteman inte borde få klandra regeringens beslut.

201 NV 1944:12, s. 153.

Källor och litteratur

ARKIVMATERIAL

- Lund Hugo Odebergs arkiv, Universitetsbiblioteket, Lund.
Axel B. Svenssons arkiv, Landsarkivet, Lund.
- Stockholm Bibeltrogna Vänners arkiv, Riksarkivet, Stockholm.

PERIODICA

- Göteborgs *Stifts-tidning*, Göteborgs *Stifts-tidning*, Göteborg, 1861–.
- Bibeltrogna Vänners Missionstidning*, Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner, Stockholm, 1912–1996.
- Nya Vaktaren*, Nya Vaktaren, Stockholm, 1907–.

LITTERATUR

- Bengtsson
1979 Bengtsson, Elsa, *Axel B. Svensson. En levnadsteckning*, BV-Förlag, Stockholm, 1979.
- Berge
2016 Lars Folke Berge, »Den bortglömda Afrikasolidariteten. Svenska manifestationer inför det italiensk-etiopiska kriget 1935–36», i Claesson, Urban & Åhman, Dick (red.), *Kulturell reproduktion i skola och nation: en vänbok till Lars Petterson*, Gidlund, Möklinta, 2016, s. 149–167.
- Besier
2017 Besier, Gerhard, »The Churches and National Socialism Between Hitler's Religious Equivocation and Rosenberg's *Myth*: Ambiguities, Fascination, and Self-Assertion», i Gudmundsson, David, Maurits, Alexander & Nykvist, Martin (red.), *Classics in Northern European church history over 500 Years: essays in honour of Anders Jarlert*, Peter Lang, New York, 2017, s. 153–198.
- Bexell
[2018] Bexell, Oloph, »Axel B Svensson» i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 34 under tryckning [2018].
- Gebremedhin
2017 Gebremedhin, Ezra, *Må detta nå Monsieur Stjärne!: krigstidskorrespondens mellan Etiopiens kejsare Haile Sellassie I och en svensk missionär*, EFS Budbäraren, Uppsala, 2017.
- Gerhardsson
1994 Gerhardsson, Birger, *Fridrichsen, Odeberg, Aulén, Nygren: fyra teologer*, Novapress, Lund, 1994.

- Gunnarsson
1990 Gunnarsson, Lars, *Kyrkan, nazismen och demokratin: åsiktsbildning kring svensk kyrklighet 1919–1945*, Almqvist & Wiksell International, Diss. Stockholm: Univ., Stockholm, 1995.
- 1999 Gunnarsson Lars, »Ivar D Rhedin» i *Svenskt biografiskt lexikon*, band 30, Stockholm 1999, s. 74–78.
- Halldin Norberg
1977 Halldin Norberg, Viveca, *Swedes in Haile Selassie's Ethiopia, 1924–1952: a study in early development co-operation*, Nordiska Afrikainst., Uppsala, 1977.
- Imberg
2014a Rune Imberg, »Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner», i Alvarsson, Jan-Åke (red.), *Svenskt frikyrkolexikon*, Atlantis, Stockholm, 2014, s. 119–121.
- 2014b Imberg, Rune »*Nya Vaktaren*» i Alvarsson, Jan-Åke (red.), *Svenskt frikyrkolexikon*, Atlantis, Stockholm, 2014, s. 323.
- 2014c Rune Imberg, »Svensson, Axel B», i Alvarsson, Jan-Åke (red.), *Svenskt frikyrkolexikon*, Atlantis, Stockholm, 2014, s. 446.
- Imberg et al
2011 Imberg, Rune, Einarsson, Arthur & Gunnarsson, Tord (red.), *I Jesu spår. Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner, 1911–2011*, BV-Förlag, Stockholm, 2011.
- Jarlert
1978 Jarlert, Anders, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*, Lund Univ. Press, Lund, 1987.
- 2005 Jarlert, Anders, »Nygren, Aulén och national-socialismen – omvärderingar av historiska faktorer», i Rubenson, Samuel & Jarlert, Anders, *Kyrkohistoriska omvärderingar*, Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv, Lund, 2005, s. 45–70.
- 2006 Jarlert, Anders, *Judisk »ras» som äktenskapshinder i Sverige: effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935–1945*, Sekel, Malmö, 2006.
- 2007a Jarlert, Anders, »Biskop Block till Ivar Rhedin 1942», *Kyrkohistorisk årsskrift* 107, Svenska kyrkohistoriska föreningen, Lund, 2007, s. 164–165.
- 2007b Jarlert, Anders, »Medlöperi – Bystanding – Resistens – Motstånd. Perspektiv på kyrkan och nationalsocialismen», i Johansson, Torbjörn (red.) *Dietrich Bonhoeffer. Perspektiv på hans liv, teologi och kyrkokamp*. Församlingsförlaget, Göteborg, 2007, s. 123–142.

Kristenson

1976 Kristenson, Nils, »Sociala och politiska frågor i svensk kristen samfundspress under 1930-talet», i *Nordiska kyrkohistorikermötet, Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris: anföranden och rapporter*, Sv. kyrkohistoriska fören., Uppsala, 1976, s. 63–77.

Lind

1975 Lind, Martin, *Kristendom och nazism: frågan om kristendom och nazism belyst av olika ställningstaganden i Tyskland och Sverige 1933–1945*, H. Ohlsson, Diss. Lund: Univ., Lund, 1975.

Lindmark

2014 Lindmark, Daniel, »Kvarlevan av den gamla stiftelsen. Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner, Axel B. Svensson och historien», i Claesson, Urban & Neuhaus, Sinikka (red.), *Minne och möjlighet: kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*, Makadam, Göteborg, 2014, s. 78–104.

Martling 2007

Martling, Carl Henrik, *Kyrkans tjugo sekel: ett kyrkohistoriskt kompendium*, Artos, Skellefteå, 2007.

Nationalencyklopedin

1989 Engström, Christer & Marklund, Kai (red.), *Nationalencyklopedin: ett uppslagsverk på vetenskaplig grund utarbetat på initiativ av Statens kulturråd. Bd 1, [A–Asa]*, Bra Böcker, Höganäs, 1989.

Nyberg

1982 Nyberg, Harry, »Väckelserörelserna i 30-talets Sverige: På väg mot separatism eller inomkyrklig förnyelse?», i Larsen, Stein Ugelvik & Montgomery, Ingun (red.), *Kirken, krisen og krigen*, Univ.-forl., Bergen, 1982, s. 194–200.

Oredsson

1996 Oredsson, Sverker, *Lunds universitet under andra världskriget: motsättningar, debatter och hjälpsatser*, Lunds universitetshistoriska sällsk., Lund, 1996, s. 166.

Palmqvist

1964 Palmqvist, Arne, *De aktuella kyrkobergreppen i Sverige: en undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1964.

Runestam

2009 Runestam, Staffan, *Biskoparna och kriget: kyrkliga aktioner under Andra världskriget med särskild hänsyn till Arvid Runestams insats*, Artos, Skellefteå, 2009.

Sahlberg

1977 Sahlberg, Carl-Erik, *Pingströrelsen och tidningen Dagen: från sekt till kristet samhälle 1907–63*, Sv. kyrkohistoriska fören., Diss. Uppsala: Univ., Uppsala, 1977.

Svensson

1934 Svensson, Axel B. [Amythos], *Vad lider tiden?*, BV-Förlag, Stockholm, 1934.

1939 Svensson, Axel B., *Abessinien under italiernarna: iakttagelser och intryck under nya färder i landet oktober 1938–januari 1939*, A. Bonniers förlag, Stockholm, 1939.

1961 [Svensson, Axel B.], *Missions-sällskapet Bibeltrogna Vänners historia under tiden 1911–1961*. Stockholm: Bibeltrogna Vänner, 1961.

Vigilius

2005 Vigilius, Mikkel, *Kirke i kirken: Luthersk vækkelses-kristendom – fra kirkelig bevægelse over organisation til kirkeligt opbrud*, LogosMedia, Hillerød, 2005.

Åmark

2011 Åmark, Klas, *Att bo granne med ondskan: Sveriges förhållande till nazismen, Nazityskland och förintelsen*, A. Bonniers förlag, Stockholm, 2011.

Summary

This article deals with the posture of the journal *Nya Vaktaren* (The New Watchman) on the development in European politics from the rise of German National Socialism 1933 to the end of World War II during 1945. *Nya Vaktaren* was edited by Axel B. Svensson (1878–1967), who also wrote most of the articles. During the period, the journal reached the vast majority of Swedish priests and theologians.

During 1933–1938 Europe is primarily seen in *Nya Vaktaren* in the light of the Italian conquest of Ethiopia and criticism is directed primarily against Italy, France and the Roman Catholic Church. But beginning in 1934 *Nya Vaktaren* also rejects National Socialism and its leader Adolf Hitler, as well as the Stalin regime in Russia, because of their hostility to Christianity.

During the early years of WWII, *Nya Vaktaren* regards the development as an act of divine judg-

ment over nations who have turned their backs on Christianity. Germany's successes are compared to the biblical depiction of the rise (and fall) of the Babylonian Empire. Both the German and Russian regimes are anti-Christian. Russia's attacks on Finland are seen from this anti-Christian perspective, and the Nordic perspective becomes more important. Ideologically Nazism is dismissed as both non-Swedish and non-Christian.

During the latter part of the war both Nazism and Communism are violent regimes and are depicted as clearly anti-Christian. In both countries Christians are being persecuted. After the defeat of Germany, Russia remains a threat to freedom and Christianity. Germany's downfall is explained by God's judgment over a power that persecuted the Jews and anti-Semitism is also said to be incompatible with Christian confession. Despite his very critical attitude towards Nazism, editor Svensson can appreciate Swedes with German sympathies who are inclined to adhere to their views.

MEDDELANDEN OCH DOKUMENTATION

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

ÅRSMÖTESPROTOKOLL

19.04.2018 (1) Tid: Kl. 13.50–14:05

Plats: Lärosal IV, Universitetshuset, Uppsala

1. Öppnande

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens ordförande förklarade årsmötet öppnat.

2. Protokolljusterare

Docent Klas Hansson valdes till protokolljusterare.

3. Årsmötesordförande

Professor Anders Jarlert valdes till ordförande för årsmötet.

4. Årsmötessekreterare

Teol. och fil. mag. Andreas Wejderstam valdes till sekreterare för årsmötet.

5. Dagordning

Den utdelade dagordningen fastställdes.

6. Årsberättelse för verksamhetsåret 2017

Sedan sekreteraren läst upp årsberättelsen för verksamhetsåret 2017 (bil. 1) beslutades att verksamhetsberättelsen skulle läggas till handlingarna.

7. Ekonomisk redogörelse för verksamhetsåret 2017

Skattmästaren läste upp den ekonomiska redogörelsen för verksamhetsåret 2017 (bil. 2). Därefter beslutades att redogörelsen skulle läggas till handlingarna.

8. Revisionsberättelse för verksamhetsåret 2017

Revisorn Örjan Blom läste upp revisionsberättelsen för verksamhetsåret 2017 (bil. 3). Resultat och balansräkning fastställdes av årsmötet.

9. Fråga om ansvarsfrihet för skattmästare och arbetsutskott

På förslag av revisorerna beslutade årsmötet bevilja skattmästaren och arbetsutskottet ansvarsfrihet för verksamhetsåret 2017.

10. Val av arbetsutskott

Till ledamöter i arbetsutskottet valde årsmötet Stina Fallberg Sundmark, Martin Berntson, Andreas Wejderstam, Anders Jarlert, Bertil Nilsson, Carl Sjösvärd Birger och Magnus Lundberg. Årsmötet uttalade ett varmt tack till Torkel Jansson för hans mångåriga engagemang för föreningen.

11. Val av två revisorer jämte två revisors-suppleanter

Årsmötet valde Birgitta Lövgren och Örjan Blom till revisorer samt Cecilia Wejryd och Gunnar Edqvist till revisorssuppleanter.

12. Fastställande av årsavgift

Årsmötet fastställde årsavgiften till 275 kr inkl. porto för fullbetalande och 225 kr inkl. porto för registrerade studenter och pensionärer.

13. Övriga frågor

Arbetsutskottets vice ordförande Stina Fallberg Sundmark tackade föreningens ordförande för det gångna verksamhetsåret.

14. Avslutning

Ordföranden avslutade årsmötet.

Uppsala, datum som ovan

Andreas Wejderstam, *Sekreterare*
Klas Hansson, *Protokolljusterare*
Anders Jarlert, *Ordförande*

SVENSKA KYRKO-HISTORISKA
FÖRENINGEN – ÅRSREDOVISNING

Resultaträkning

	2017	2016
Intäkter		
Medlemsavgifter	33 371	48 080
Försäljning	15 063	2 375
Summa rörelseintäkter	48 434	50 455
Anslag KÅ Lindauerska stiftelsen	35 000	35 000
Anslag KÅ Nils Henriksson stiftelse	100 000	100 000
Anslag Segelbergiska stiftelsen		9 000
<i>Summa anslag</i>	<i>135 000</i>	<i>144 000</i>
Övriga föreningsintäkter och ränta		19 514
<i>Summa övriga intäkter</i>		<i>19 514</i>
Totalt intäkter	183 434	213 969

	2017	2016
Kostnader		
Tryckeri och layoutkostnader	70 139	84 235
Distributionskostnader	31 606	36 252
Redaktionskostnader	39 713	39 713
Språkgranskning		11 829
<i>Summa kostnader KÅ</i>	<i>141 458</i>	<i>172 029</i>
Föreningsutgifter	24 335	33 108
Bankavgifter och skatt	1 656	8 240
<i>Summa kostnader föreningen</i>	<i>25 991</i>	<i>41 348</i>
Symposium Nordveck 2015		
Totalt kostnader	167 449	213 377
Årets resultat	15 985	592

Balansräkning

	2017	2016
Tillgångar		
Plusgiro	36 480	20 720
Nordea Sekura	103 004	103 155
Nordea Företagskonto	2 222	511
Summa kapital	141 706	124 386
Skulder		
Ingående kapital	124 386	123 813
Redovisat resultat	15 985	592
Summa skulder och kapital	140 371	124 405

Föreningen äger 223 A-aktier i Stora Enso och 197 C-aktier i Industrivärden till ett värde per 2018-01-31 av 72 401 kr.

Uppsala den 13 februari 2018

Anders Jarlert
Ordförande

Carl Sjösvärd Birger
Skattmästare

REVISIONSBERÄTTELSE

Undertecknade revisorer har granskat Kyrkohistoriska Föreningens räkenskaper för tiden 1/2 2017 - 31/1 2018. Efter genomförd revision får vi härmed avge följande revisionsberättelse.

Vi har tagit del av föreningens räkenskaper. Revisionen har därvid inte givit anledning till anmärkning med avseende på de underlag och verifikationer vi tagit del av. Räkenskaperna är föredömligt förda.

Vi tillstyrker därför

att resultat- och balansräkningen fastställs och *att* kassaförvaltningen med tacksamhet godkännes, *att* styrelsen beviljas ansvarsfrihet för den tid som redovisningen omfattar.

Stockholm den 5 april 2018

Birgitta Lövgren

Örjan Blom

Årsberättelse för verksamhetsåret 2017

Under det gångna verksamhetsåret har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i sedvanlig ordning arrangerat Kyrkohistoriska dagen, som inföll torsdagen den 27 april 2017. Temat var Reformationen – mer än Luther. Föreningens och dagens ordförande professor Anders Jarlert inledde med en välkomsthälsning. Föreläsningar hölls sedan enligt följande.

- Professor Mattias Martinson, Uppsala, »Reformationens ansikten: kyrka och samhälle i 1500-talets Europa».
- Docent Martin Berntson, Göteborg, »Reformationen som folket inte ville ha?».
- Lektor Ninna Jorgensen, Köpenhamn, »Pastiller og Lutherpredikener mellem tradition og fornyelse».

Föreningen har utgivit den etthundrasjuttonde årgången av Kyrkohistorisk årsskrift under redaktion av professor Anders Jarlert. I årsskriften ingår bidrag av de tre ovan nämnda föreläsarna vid Kyrkohistoriska dagen. Vidare förekommer artiklar av Erik Sidenvall och Hugh McLeod och av mottagaren av föreningens uppsatspris Niklas Antonsson, Åbo. Under avdelningen »recensioner» behandlas närmare 50 böcker. Några böcker har anmälts i samlingsrecensioner. Ansvarig för årsskriftens recensensavdelning har varit teol. dr David Gudmundsson.

Under verksamhetsåret har professor em. Oloph Bexell varit redaktör för föreningens skriftserie, Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen. En titel i två volymer har under verk-

samhetsåret givits ut i serien: Nr. 75. Ragnhild Lundgren, Strängnäs domkyrkobibliotek. Systematisk katalog över tryckta böcker. 2017.

Föreningens arbetsutskott har sammanträtt fyra gånger under verksamhetsåret. Dess löpande arbete har skötts av föreningens ordförande, professor Anders Jarlert, skattmästaren teol. master Carl Sjösvärd Birger och sekreteraren teol. och fil. mag. Andreas Wejderstam. Övriga ledamöter har varit docent Stina Fallberg Sundmark (vice ordförande), professor Magnus Lundberg, professor em. Torkel Jansson och professor em. Bertil Nilsson.

Vid årsmötet återvaldes komminister em. Birgitta Lövgren och komminister em. Örjan Blom till revisorer samt Cecilia Wejryd och Gunnar Edqvist till revisorssuppleanter.

Föreningen hade vid verksamhetsårets slut 165 medlemmar. Därutöver erhåller 80 svenska och utländska bibliotek Kyrkohistorisk årsskrift genom prenumeration eller utbyte. Bidrag till föreningen, särskilt årsskriften, har erhållits från Nils Henrikssons stiftelse och Stiftelsen Lindauers fond.

Med den ovan redovisade verksamheten har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen under verksamhetsåret 2017 fyllt sin stadgeenliga uppgift att genom föreläsningar samt genom utgivande av årsskriften och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap.

Uppsala i april 2018

Andreas Wejderstam, sekreterare

Stiftshistoriskt symposium i Linköping 2018

LARS ALDÉN

Det stiftshistoriska symposiet i Linköping den 2–3 maj 2018 var det 32:a i raden av nationella stiftshistoriska symposier och tredje gången ett sådant arrangerades i Linköping. De tidigare hölls 1992 och 2006. Symposiet samlade ett 40-tal fasta deltagare från samtliga Svenska kyrkans stift utom ett. För värdskapet svarade Stiftshistoriska sällskapet i Linköpings stift med ordföranden Christina Blomquist i spetsen. Ett intressant och omväxlande program hade sammanställts.

Före symposiet fanns möjlighet att delta i dels en halvdagsexkursion till Vreta kloster, dels en förmiddags stadsvandring i Linköping med besök i slotts- och domkyrkomuséet, allt under sakkunnig ledning av docent Göran Tagesson.

Symposiet som hölls på Linköpings Konsert & Kongress inleddes med hälsningsord av i tur och ordning Lars Aldén, ordförande i Stiftshistoriskt forum, Ledningsgruppen för stiftshistoria och herdaminnesarbete, stiftets biskop Martin Modéus och ordföranden i värdsällskapet.

Av symposiets nio offentliga föreläsningarna, samtliga tidsbegränsade till max 30 minuter, hade flertalet fokus på Linköpings stift. Den förste föreläsaren, domprosten Peter Lundborg, kåserade under rubriken »Linköpings stifts själ – smålänningar, östgötar och nordöstringar» med utgångspunkt från avtryck i de samlade årgångarna av Linköpings stiftsbok och dess föregångare. Därefter presenterade arkeologen Rikard Hedvall aktuell arkeologisk forskning över ämnet »Ny kyrka upptäckt i Skänninge», dvs. om den tidigare okända 1100-talskyrka, vars murar frilagts i samband med att Vårfrukyrkan fick ny dränering.

»Stiftets medeltida kyrkdörrar» var ämnet för stiftsantikvariern Gunnar Nordanskogs föreläsning med belysande exempel på smide tolkat i europeisk kontext. Hans kollega stiftsantikvariern Niclas Fredriksson talade om »Orgelbyggare i Linköping» och gav en exposé över orgelbyggnadstekniska

epoker. Om egen pågående forskning föreläste universitetslektor Sofia Gustafsson som behandlade »Joen Petri Klints järteckenbok», en rikt illustrerad handskrift och unik källa till kunskap om föreställningsvärlden hos lutherska präster under 1500-talets senare hälft. Med dagens sista föreläsning om »Reformationens konsolidering i stiftet» summerade professor Kjell O. Lejon »vägen genom ett oroligt 1500-tal mot ortodoxins tidevarv». På kvällen var symposiets fasta deltagare inbjudna till middag i biskopsgården.

Andra dagen inleddes med rundvandring i Linköpings domkyrka under ledning av domkyrkokaplanen, e.o. hovpredikanten Christer Staaf och morgonmessa. Under förmiddagen föreläste arkeolog Ann-Charlott Feldt om »Biskopens borg i Linköping», delar av det som idag är Linköpings slott. Doktorand Andreas Wejdestam presenterade forskningslinjer i sin kommande avhandling under rubriken »Möten till personlig och kyrklig förnyelse. 'Vadstenamötena' och deras efterföljare 1943–1985». Symposiets sista föreläsning hölls av domprost emeritus Per-Olof Nisser, som informerade om »Pågående psalmprojekt: 'Psalmernas väg'», dvs. utgivningen i fem band med kommentarer till text och musik i 1986 års psalmbok. På eftermiddagen hölls sedvanliga interna överläggningar med representanter för de stiftshistoriska sällskapen.

Stiftshistoriska sällskapet i Linköping stift har all heder av ett väl genomfört symposium. När det kan bli dags för ett fjärde sådant i Linköping, kommer sannolikt även då vikt att läggas vid stiftets rika medeltida arv, det som alltid är närvarande. Därtill kommer förstås allt annat intressant om stiftet med dess smålänningar, östgötar och nordöstringar!

Det 33:e stiftshistoriska symposiet kommer enligt planeringen att hållas i Västerås den 2–3 maj 2019.

Ärkebiskop Söderblom och det anglikanska diakonatet

BENGT STOLT

Under de första årtiondena av 1900-talet sökte sig åtskilliga svenskar till den anglikanska episkopalkyrkan i USA, The American Protestant Episcopal Church. Några av emigranterna studerade där teologi. De blev då på vägen till prästämbetet först vigda till *deacons*, diakoner. Den anglikanska diakonvigningen gav innehavaren rätt att utöva alla prästerliga funktioner med undantag av nattvardsfirande. Efter något år som diakon mottog diakonen prästvigning och fortsatte sin verksamhet, nu som fullvärdig präst. Vid de svensk-anglikanska förhandlingarna i Uppsala 1909 betraktades det anglikanska diakonatet som »a question of secondary importance,» som skulle behandlas i en framtid.¹ Så kom aldrig att ske.

I Svenska kyrkan fanns också diakoner. De hade ingen akademisk utbildning och ägnade sig åt olika former av socialt arbete.

Några svenskar som mottagit anglikansk prästvigning kom sedermera tillbaka till hemlandet. Där mottogs de i Svenska kyrkan som präster utan ny prästvigning. De fick också räkna prästerliga tjänsteår för den tid de tjänstgjort inom episkopalkyrkan.

Herman Hedberg (1897–1964), som från 1938 var verksam som präst i Uppsala,² nämnde ibland att det fanns en svensk präst i Norrland, som bara var vigd till diakon. Det hade han blivit i USA. Herman Hedberg berättade om förhållandet nu och då för sin omgivning och betraktade detta tydligen som ett kuriosum. Han var inte inställd på att närmare undersöka förhållandet.

Personen ifråga hette George Ewald Solberg (1900–1974). Hans föräldrar hade emigrerat från Sverige. Själv var han född i New York och därför också amerikansk medborgare. Solberg genom-

gick 1918–1922 Evangeliska fosterlandsstiftelsens missionsinstitut i Stockholm i syfte att bli Kina-missionär. Eftersom det vid studiernas avslutning inte var möjligt att resa till Kina på grund av oroligheter återgick Solberg till Amerika och fick inträde vid episkopalkyrkans prästseminarium i Philadelphia. Han blev där bachelor of divinity 1924. Solberg vigdes 28/5 1924 till anglikansk diakon i den tidigare svenska kyrkan Gloria Dei i Philadelphia, tydligen i syfte att senare bli präst inom episkopalkyrkan.³

Innan den kompletterande prästvigningen skett flyttade dock Solberg tillbaka till Sverige. I ett brev från »Prästgården, Skinnskatteberg» 2/10 1924 vänder han sig till biskopen i Karlstad J. A. Eklund. Han uppger där att han »avlade prästexamen inför domkapitlet i Pennsylvania stift och ordinerades av stiftets biskop».⁴ Han har nu »tillfällig tjänstgöring» inom Västerås stift. Solberg »har för närvarande inga planer på inträde i svenska kyrkan» men »vill veta hur en framtida ansökan om inträde i svenska kyrkan och tjänstgöring inom herr Biskopens stift» skulle bedömas. Det är okänt vad biskop Eklund svarade.

Solberg kontaktade också andra svenska biskopar i samma ärende. I varje fall vände han sig till biskop Olof Bergqvist i Luleå med en liknande begäran. Bergqvist ville tydligen ta emot Solberg som präst i Luleå stift. Han var dock osäker om vad den anglikanska vighningen till »deacon» motsvarade inom svensk prästutbildning. Biskop Bergqvist kontaktade därför ärkebiskop Söderblom för att få veta om en anglikansk deacons studier gjorde honom kvalificerad att inträda som präst i svenska kyrkan.

Söderbloms svar är känt genom det referat, som Solberg sedermera lämnade Eric Segelberg.⁵ Enligt

1 C. H. Lyttkens: The Growth of Swedish-Anglican Intercomunion between 1833 and 1922 (Bibliotheca theologiae practicae 14). Lund 1970, s. 208 ff.

2 B. Stolt: Kaplanen Herman Hedberg, ett liv i tillbedjan och själavård. (Bibliotheca theologiae practicae 99). Skellefteå 2016.

3 N. Rodén: Johannelunds missionsinstitut genom 75 år, s. 177.

4 Brev från G. E. Solberg till J. A. Eklund 2/10 1924, UUB.

5 Brev från G. E. Solberg till E. Segelberg 17/2 1950, J

detta konstaterade ärkebiskopen att man för att bli präst inom den anglikanska kyrkogemenskapen behöver mottaga två vigningar. Inom Svenska kyrkan räcker det med en. Då Solberg i USA motagit en vigning uppfyller han således enligt Söderblom villkoret för att vara präst i svenska kyrkan.⁶

Om Söderblom meddelade biskop Bergqvist detta skriftligt eller muntligt är inte känt. Det innebar i alla händelser att Solberg kunde mottagas som präst i Luleå stift utan omvigning. Den volym i biskopens arkiv som behandlar »dispenser från prästbehörighet» nämner icke Solberg.⁷

»Pastorn i protestantiska episkopalkyrkan i Nord Amerikas Förenta Stater George Ewald Solberg» insände samma höst till Luleå domkapitel en till Kungl. Maj:t ställd »underdånig ansökan om tillstånd att inträda såsom präst i svenska kyrkan med tjänstgöring inom Luleå stift.» Domkapitlets protokoll för sammanträdet den 12/11 1924 innehåller ingenting om Solbergs vigning. Domkapitlet beslöt att med tillstyrkan vidarebefordra ansökningshandlingarna till Kmt. I en resolution av den 21/11 1924 gavs »pastorn Solberg» nådigt tillstånd att efter godkänt förhör i svensk kyrkorätt inträda såsom präst i Svenska kyrkan och Luleå stift.⁸

Solberg förefaller själv ha blivit förvånad över att han utan anglikansk prästvigning skulle få tjänstgöra som präst i Svenska kyrkan. Ett drygt år senare skickade han en skrivelse till Luleå domkapitel med önskan att få veta hur domkapitlet motiverat sin bedömning. På annat vis kan man knappast tolka en passus i Luleå domkapitels protokoll den 4/6 1926: »En från kontraktsadjunkten G. E. Solberg inkommen skrivelse rörande arten av hans ordination överlämnades till Biskopen för besvarande.»⁹ Det är troligt att biskop Bergqvist då informerat Solberg om hur Söderblom resonerat.

Ett par årtionden därefter utnämndes Solberg till kyrkoherde i Hubbo pastorat i Västerås stift från den 1/3 1950. Han hade då innehaft olika prästtjänster i Luleå stift och var sedan 1934 komminister i Överluleå pastorat.

Den i Uppsala doktorerande prästen Eric Segelberg (1920–2001), sedermera docent, slutligen professor i Halifax i Kanada, bestämde sig då för att aktualisera frågan om Solbergs prästvigning. Det följande bygger dels på vad Segelberg muntligt 1950 berättade för författaren, dels på handlingar i Segelbergs efterlämnade arkiv. Detta ingår i SSB:s arkiv i UUB. Det har endast delvis katalogiserats av Lennart Löthner.

En skrivelse till Västerås domkapitel daterad den 4 februari 1950¹⁰ från »Teol. kand. pastor Eric Segelberg, Uppsala, med påpekande att utnämnde kyrkoherden i Tillberga – Hubbo past. G. E. Solberg endast vore vigd till diakon i den amerikanska episkopalkyrkan» diariefördes den 6 och föredrogs av biskop Cullberg vid sammanträdet den 8 februari 1950.¹¹ Ärendet bordlades. Sedan domkapitlet den 11/2 kontaktat riksarkivet angående Solbergs dispens för inträde som präst i Svenska kyrkan formulerade stiftssekreteraren den 15/2 ett uttalande med anledning av Segelbergs skrivelse. Vid domkapitelssammanträdet den 1/3 1950 lades ärendet till handlingarna.¹²

Den 16/2 1950 skickade Segelberg en skrivelse till Luleå domkapitel. I för honom karakteristiska ordalag påtalade Segelberg förhållandet att »diakonen, utnämnde kyrkoherden G. E. Solberg» icke vore prästvigd. Han slutade med att »anhålla om utdrag ur Högv. Domkapitlets protokoll vad beträffar behandlingen av Solbergs diakonvigning och dess omtolkning såsom varande likvärdig med prästvigning.»¹³ Undertecknad Eric Segelberg, präst, och adress.

Segelberg hade själv mycket roligt åt sin formu-

74:1; SSB:s arkiv, UUB.

6 Segelberg 1950, muntligt referat av brevet i föregående not.

7 Uppgift från arkivarie A. Alke vid landsarkivet i Härnösand 14/8 2018.

8 LuDP, prot. 1924 12/11 nr 2150, 26/11 nr 2252, 11/12 nr 2319, A 1:121, LuDA.

9 LuDP, prot. 1926 4/6 s. 183, A 1:23, LuDA.

10 Kopia av brev från E. Segelberg till Västerås Domkapitel 4/2 1950, J 72:1, SSB:s arkiv, UUB.

11 VsDP 8/2 1950, Dnr 130/66 C 1, VsDA, ULA

12 VsDP 1/3 1950, Dnr 27 C 1, VsDA, ULA.

13 Kopia av brev från E. Segelberg till Luleå Domkapitel 16.2 1950, J 71:1, SSB:s arkiv, UUB.

lering »diakonen, utnämnde kyrkoherden» och föredrog den vid flera tillfällen för sin omgivning. Dessvärre blev följden av uttryckssättet att domkapitlet i Luleå inte fattade vad Segelberg ville veta. Solberg hade i mer än 25 år varit präst i Luleå stift och nyligen av Kmt utnämns till en kyrkoherdetjänst i ett annat stift. Någon protokollförd diskussion om »Solbergs diakonvigning» har av det ovan anförda att döma inte förekommit i samband med att Solberg mottogs som präst. Domkapitlet besvarade därför inte Segelbergs skrivelse.

Enligt Segelberg var det först sedan han ringt domkapitlet i Luleå, berättat vem han var och att han ville ha svar på sin skrivelse, som han fick ett besked från domkapitlet. Något skriftligt sådant har icke påträffats. Troligen kontaktade domkapitlet Solberg. Denne skrev i alla händelser den 17/2 1950 ett brev till Segelberg. I detta torde Solberg ha hänvisat till det uttalande från Söderblom till Bergqvist som refererats ovan. Det måste ha varit detta brev, som Segelberg 1950 visade för författaren.

Segelberg torde ha svarat Solberg och förklarat varför han tagit upp problemet. Solberg återkom nämligen med ett brev daterat 26/2 1950. Jag fick se också detta och minns att Solberg skrev att han kunnat fungera som präst i 25 år utan kritik. Solbergs båda brev förtecknas i SSB:s brevregister men saknades 2018 i sin mapp.¹⁴

Segelberg skrev sedan till domkapitlet i Västerås och frågade hur hans skrivelse behandlats. Dess ordförande biskop John Cullberg svarade i ett brev av den 25/2 1950. Detta jämte tre andra förtecknas i SSB:s brevregister som J 65:1-4 men saknades 2018 i sin mapp.¹⁵

Cullbergs brev föranledde en ny skrivelse från Segelberg, daterad den 4/3 1950 och ställd till biskop Cullberg personligen. I denna ger Segelberg en tre sidor lång redogörelse för sina ansträngningar att kartlägga förhistorien till Solbergs mottagande som präst i Svenska kyrkan. Segelberg berättar att han haft ett »ingående samtal» med kyrkoministern, statsrådet Nils Quensel, angående

Solbergs vigning. Denne menade att Kmts beslut om mottagande av Solberg som präst stödde sig på »en felaktig uppgift från domkapitlet i Luleå.» Juridiskt sett har de vigslar Solberg förrättat trots detta varit civilrättsligt korrekta. Om en prästvigning av Solberg skulle ske i efterhand skulle inte detta påverka Kmts tidigare beslut.¹⁶

I ett brev av den 21/3 1950 till statsrådet Quensel erinrar Segelberg om deras tidigare samtal den 2/3 1950 och bifogar en kopia av sitt brev till Cullberg den 4/3 1950.¹⁷

Den 23 maj 1950 skriver Segelberg till biskop Cullberg att han inte fått något svar på sitt brev den 4 mars 1950.¹⁸ Cullberg svarade omgående med ett brev av den 25 maj, i vilket biskopen inbjuder Segelberg till samtal i ämnet.¹⁹ Denne svarar följande dag.²⁰ Ett samtal torde ha ägt rum en av de första dagarna i juni 1950. Vid detta torde båda parter ha redogjort för sin syn på ärendet.

Biskopen torde redan nu ha berättat för Segelberg hur han avsåg att handla. På detta tyder att någon skriftväxling med anledning av samtalet inte påträffats. Däremot förelåg vid domkapitlets sammanträde den 30 augusti 1950 »en anmälan av biskopen, att han den 20 augusti 1950 i samband med inställandet av G.E. Solberg som kyrkoherde i Tillberga och Hubbo församlingars pastorat givit Solberg kyrkans bekräftelse på hans prästämbete samt till honom överlämnat prästbrev.»²¹

Då biskopen inte meddelat Segelberg hur han handlat skrev denne ett brev till Västerås domkapitel, daterat den 6/9 1950.²² Segelberg säger sig tidigare ha påpekat för Västerås domkapitel att kyrkoherde Solberg icke är »berättigad till prästämbetets utövande» och att både statsrådet Quensel och biskop Cullberg har medgivit att ett fel begåtts.

14 Från kyrkoherde G. E. Solberg till E. Segelberg 17/2 1950, J 74:1; 26/2 1950, J 74:2; SSB:s brevregister, UUB.

15 Brev från J. Cullberg till E. Segelberg 25/2 1950, J 65:1, SSB:s arkiv, UUB.

16 Kopia av brev från E. Segelberg till J. Cullberg 4/3 1950, J 70:1, SSB:s arkiv, UUB.

17 Kopia av brev från E. Segelberg till N. Quensel 21/3 1950, J 73:2, SSB:s arkiv, UUB.

18 Kopia av brev från E. Segelberg till J. Cullberg 23/5 1950, J 70:2, SSB:s arkiv, UUB.

19 Brev från J. Cullberg till E. Segelberg 25/5 1950, J 65:2, SSB:s arkiv, UUB.

20 Kopia av brev från E. Segelberg till J. Cullberg 26/5 1950, J 70:3, SSB:s arkiv, UUB.

21 VsDP Dnr 932/50, A I:158, ULA.

22 Kopia av brev från E. Segelberg till Västerås domkapitel 6/9 1950, J 72:2, SSB:s arkiv, UUB.

Segelberg anhåller att få veta vad domkapitlet gjort i anledning av vad han påpekat. Biskopen föredrog ärendet vid domkapitelssammanträdet den 22/9 1950. Detta beslöt att »Segelberg erhåller meddelande om vad som i ärendet förevarit genom avskrift av domkapitlets föredragningslista den 30 augusti 1950, nr 112.»²³

Enligt muntlig uppgift till författaren av Eric Segelberg, lämnad sedan kyrkoherde Ewald Solberg installerats, hade biskop Cullberg under rättat honom om att Solberg nu vore prästvigd. Eftersom inte något brev från biskopen om detta påträffats i Segelbergs arkiv torde biskopen ha syftat på svaret från domkapitlet. Segelberg antog att biskopen i ritualen för kyrkoherdeinstallation i 1942 års handbok vid orden om överlämnande av kyrkoherdetjänsten lagt till orden »och prästämbetet.» Eftersom kyrkoherdeinstallationen enligt Martling sedan 1700-talet »kom att ses som och stundom även kallas en andra vigning» låg detta nära till hands.²⁴

I stiftsadjunkten Ebbe Arvidssons stiftskrönika för år 1950 noteras som vanligt årets kyrkoherdeinstallationer, dock inte Ewald Solbergs. Förbiendet torde bero på att inte samtidigt företogs visitation. I så fall hade stiftsadjunkten varit med och deltagit som sekreterare.²⁵

År 1962 gick biskop Cullberg i pension och flyttade till Uppsala. Där deltog han en onsdagsmorgon 7.30 i en mässa, vid vilken Segelberg tjänstgjorde.

En del av de ceremonier som Segelberg använde var biskopen främmande. Eftersom Cullberg på biskopsmötets uppdrag år 1950 författat en skrift om liturgiska ceremonier²⁶ tog han den mässa han just deltagit i som anledning att i ett brev av den 23/5 1966 till Segelberg inte bara ge sin syn på Segelbergs uppträdande vid altaret vid denna mässa utan också på handbokstrohet i princip, med tonvikten lagd på ceremonier.²⁷

Segelberg kommenterar detta i ett brev daterat den 8/6 1966.²⁸ Han tar då också upp ritualen för prästvigning och kyrkoherdeinstallation. Rodhe nämner att dessa vid slutet av 1700-talet kunde vara identiska.²⁹ Kjöllersström ger exempel på att ritualen i vissa fall under 1700- och 1800-talen användes med moment lånade från varandra.³⁰

Segelberg skriver: »Att de äldre traditionerna i vissa lägen visat sig väl starka har den biskop visat, som om det var emot eller vid sidan om handboken må vara osagt, kombinerade prästvigning- och installationsritual. Förfarandet hade stöd i en efterreformatorisk praxis, som dock aldrig torde ha varit kodifierat i någon handbok eller kyrkolag.»

Segelbergs formulering torde syfta på biskop Cullbergs eget handlande vid Solbergs kyrkoherdeinstallation.

23 VsDP Dnr 130/50, A I:158, ULA.

24 C. H. Martling: Svensk liturgihistoria, s. 388.

25 Västmanlands läns tidning 21/8 1950, s. 5, sp. 2-3.

26 J. Cullberg: Om gudstjänstbruk i Svenska kyrkan. Sthlm 1952.

27 Brev från J. Cullberg till E. Segelberg 23/5 1966, J 165:5, SSB:s arkiv, UUB.

28 Kopia av brev från E. Segelberg till J. Cullberg 8/6 1966. SSB:s arkiv, UUB.

29 E. Rodhe: Svenskt gudstjänstliv 1923, s. 492 f.

30 S. Kjöllersström: Kyrkoherdeinstallationen eller »den andra vigningen», Svensk teologisk kvartalskrift 47 (1971), s. 116-128

RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria	95
Nordisk kyrkohistoria	153

Allmän kyrkohistoria

Paul Linjamaa

VALENTINIANERNAS EVANGELIUM.

Gnosticismen och den antika kristna idévärlden i ljuset av texterna från Nag Hammadi. (Arcus teologi 15)

Lund: Arcus 2017, 255 sid.

I maj i år disputerade Paul Linjamaa på en avhandling om tidigkristen determinism i *Den tredelade traktaten*, en av de viktigaste valentinianska skrifterna i Nag Hammadi-texterna. Paul Linjamaa är en produktiv forskare. Samtidigt som han skrev sin avhandling skrev han också en populär presentation av valentinianismen som är föremål för denna recension. Linjamaas bok är inte bara läsvärd utan också läsbar, skriven i en stil som gör det lätt att förstå till och med sådana avsnitt som är innehållsmässigt mera krävande.

Bokens ändamål är att visa att kristna gnostiska, särskilt valentinianska, texter och lärare inte bör betraktas som den »förkastlige andre» i den protoortodoxa kristendomen, som Linjamaa kallar den, utan som ett bevis på pluraliteten bland de tidigaste kristna. Förutom en kort prolog och en sammanfattning består Linjamaas bok av nio huvudkapitel. De första tre huvudkapitlen behandlar 1) den allmänna historiska kontexten i form av den tidiga kristendomen, inklusive gnosticismen och valentinianismen, 2) gnosticismen som utformar den världsbild vilken valentinianerna tillsammans med många andra kristna anammade och 3) Nag Hammadi-biblioteket som upphittades år 1945 och som bragte i dagen en mängd nya gnostiska originalkällor. I dessa tre kapitlen utför Linjamaa ett pålitligt arbete. I det första kapitlet visar han på ett intressant sätt hur den kristna läran utvecklades och konformerades samt hur valentinianerna så småningom blev nedtrampade och utstötta på grund av läromässiga enhetssträvanden.

I kapitlet där Linjamaa diskuterar gnosticismen visar han tydligt att han är väl informerad om den nyaste diskussionen om termens problematiska karaktär. Till skillnad från många andra forskare (t.ex. Michael Williams och Karen King) vill Linjamaa fortsätta använda termen. För honom är gnosticismen ändå inte en enhetlig (icke-kristen) religiös grupp utan en världsbild som karaktäriseras 1) av en skillnad mellan en sann transcendent Gud och en skapargud; 2) av tanken att människans egentliga natur är den andliga gnistan som har sitt ursprung i den transcendent Guds rike; 3) av tanken att människans andliga natur har hamnat i den kosmiska tillvaron på grund av ett förhistoriskt misstag som kulminerar i materiens formande; 4) av tanken att kosmos och människans kropp formas av en skapargud som också kontrollerar tillvaron i kosmos och utövar ett negativt inflytande över människan. Personligen har jag inga svårigheter med Linjamaas syn. Det är bara en sak som jag saknar i hans definition av gnosticism: Han vill inte inkludera en soterologisk komponent i den, medan jag tänker att en gnostisk världsbild innebär en tanke att människans andliga jag blir frälst och till sist återkommer till den sanna gudomliga världen när det har fått kunskap (*gnōsis*) om sitt ursprung i den transcendent Guds värld.

Linjamaas skildring av Nag Hammadi-fyndet och bibliotekets innehåll är i stora drag övertygande men avsnittet innehåller två misstag. Den första engelska översättningen av hela biblioteket utgavs inte 1978 som Linjamaa påstår (s. 60–61) utan redan ett år tidigare. Ett större fel gör Linjamaa när han konstaterar att bohairiskan är den koptiska dialekt »som oftast förekommer i Nag Hammadi-samlingen» (s. 61). Denna åra hör dock till sahidiskan och lykopolitanskan (även kallad subakhmimiskan).

Linjamaa har gjort den svenska Nag Hammadi-

forskningen en tjänst när han har skapat en katalog av svenska namn för alla Nag Hammadi-texterna. Namnen är tydliga och motsvarar på ett bra sätt ursprungliga koptiska namn eller senare titlar skapade av forskare i sådana fall där inga ursprungliga namn har bevarats.

I kapitel 4–7 behandlar Linjamaa valentinianism. I kapitel 4 diskuterar han vad kyrkofäderna berättar om Valentinos och valentinianernas framväxt. I kapitel 5 analyserar han mycket noggrant alla sju Valentinosfragment som har bevarats av kyrkofäderna. Kapitel 6 bjuder en översikt av valentinianska originalskrifter i Nag Hammadi-texterna och kapitel 7 går igenom de viktigaste valentinianska lärare som betraktas som Valentinos efterföljare av kyrkofäderna. Det är alldeles klart att Linjamaa känner sig hemma i dessa kapitel. Han gör djupa iakttagelser om texterna och som religionshistoriker är han också kapabel att skickligt placera texterna i den rätta idé- och tidshistoriska kontexten. När han till exempel talar om Valentinos dikt *Sommarskörd*, citerad av Hippolytos, kan han göra både en kompositionsteknisk och religionsfilosofisk analys av texten (s. 78–82). På samma eleganta sätt placerar han sin diskussion om Markos nummersymbolik i den kontext som nummersymboliken hade i antikens olika traditioner (s. 154–161).

I de två sista huvudkapitlen diskuterar Linjamaa först den roll som det feminina hade i gnosticismen och sedan presenterar han gnostiker i modern tid. Det första av de två kapitlen har blivit skrivet som ett svar till sådana röster som föreslår att gnostikerna var särskilt välvilliga mot kvinnornas engagemang i gnostiska gruppers aktiviteter, alltså en slags protofeminister. I sin egen analys visar Linjamaa på ett övertygande sätt att det inte finns någon entydig evidens att »gnostiska grupper generellt var mer kvinnovänliga än proto-ortodoxa kristna» (s.179) trots att det feminina spelade en viktig roll i deras mytologi.

Bokens sista kapitel om gnostiker i modern tid presenterar en brokig samling av grupper från de medeltida katarerna till de senaste årtiondens religiösa grupper, i vilkas tänkande har setts »gnostiska» drag eller vilka själva har identifierat sig som »gnostiker». Kapitlet är intressant och bjuder

mycket ny information. Problemet med alla dessa grupper är ändå att ingen av dem riktigt har alla de drag som enligt Linjamaa hör till den världsbild som bör betraktas som gnostisk.

Till sist vill jag kommentera Linjamaas sätt att översätta grekiska namn till svenska. I allmänhet verkar han följa den praxis att sådana kyrkofäders eller filosofers namn som slutar med os på grekiska skrivs på samma sätt på svenska (t.ex. Hippolytos, Eusebios, Numenius). Det finns dock undantag i Linjamaas text. Epifanios som är en grekisk författare och som har ett grekiskt namn förekommer alltid som Epifanios. Och varför är Valentinos Valentinus och inte Valentinos?

Trots några kritiska kommentarer vill jag återigen understryka att Paul Linjamaa har skrivit en mycket informativ, intressant och välskriven bok. Jag hoppas att så många som möjligt griper tag i den och läser den.

ANTTI MARJANEN

Carol Harrison, Caroline Humfress & Isabella Sandwell (red.)

BEING CHRISTIAN IN LATE ANTIQUITY. A festschrift for Gillian Clark.

Oxford: Oxford University Press 2014, 297 sid.

Antologin *Being Christian in late antiquity* är utgiven 2014 som festschrift för Gillian Clark, professor emerita i klassisk och antik historia vid University of Bristol, England. Förutom introduktionen består antologin av 15 artiklar, som alla kretsar kring den tidsperiod som särskilt varit i fokus för Gillian Clarks författarskap, nämligen senantiken (i grova drag åren 300–600). Ambitionen att anknyta till de perspektiv som Clark särskilt behandlat uttrycks tydligt, inte minst förkärleken till Augustinus. Även kopplingar till Clarks intresse för genus, asketism och filosofi förekommer, om än i mycket varierande utsträckning.

Artikelförfattarna är nästan uteslutande allmänhistoriker med inriktning på antikens historia och patristik eller *classical studies*, med endast ett fåtal som i sin akademiska gärning har någon form av

religionsvetenskaplig inriktning. Antologin saknar med andra ord ett uttalat kyrkohistoriskt perspektiv. Sådant som med självklarhet nämns i de flesta kyrkohistoriska framställningar, så som de teologiska stridigheterna under just denna tid, förbigås till stor del. Samtidigt medför antologins uttalade intresse för just kristna människor i senantiken att den inte är utan kyrkohistorisk relevans.

Antologins titel, *Being Christian in late antiquity*, väcker vissa förhoppningar hos mig som läsare. Dels förväntar jag mig insikter som kan kopplas till något slags vardagsliv eller allmänna erfarenheter – det vill säga att något sägs om vad det innebar för en genomsnittlig invånare i det senromerska riket att vara kristen. Detta till skillnad från renodlad kyrkopolitik, eller för den delen, rena teologiska dispyter. Dels förväntar jag mig att få läsa om att vara kristen *till skillnad från*, eller i motsats till, något annat.

Båda förväntningarna uppfylls av antologin. Flera artiklar kastar ljus över kristna människors tankesätt utifrån ett förhållandevis allmänt perspektiv. Exempel på frågor som kanske inte var föremål för en genomsnittlig kristens vardagliga funderingar, men som åtminstone indirekt spelat roll i deras liv som medlemmar i de kristna församlingarna, är: förändringen från att i huvudsak döpa omvända till att de flesta döpta fötts in i kyrkan, bilden av den helige mannen, förhållningssättet till kodexen och läsande, och vad som uppfattades som auktoritativt. Också analysen av det påbud från kejsar Julianus som tidigare tolkats som ett förbud för kristna att undervisa i antikens klassiker, och framställningen av de kejsrerliga kvinnornas handlingsutrymme och status kan ge en bild av enskildas liv, även om det är mycket specifika grupper som får tjäna som exempel. Om artikeln om poeten Ausonius gjort det jag i artikelns inledning uppfattar vara en del av dess syfte, nämligen att belysa vad som kallas »conventional Christians», hade den varit ett spännande bidrag till denna bild. Här hamnar fokus dock snarare på de ideal poeten uppställer: att vara sansad och att höja sig över de omständigheter man befinner sig i.

Flera av artiklarna anknyter även till frågan om att vara kristen i motsats till något annat. Inte

minst blir klyftan mellan judiskt och kristet synlig i den artikel som behandlar dessa båda traditioners relation till biografiskrivande. Även det varma kristna mottagandet av den judiska apokryfa skrift som utbroderar berättelsen om martyrererna i 1–2 Mackabeerboken säger något om såväl relationen mellan judar och kristna, som vilken typ av litteratur kristna läsare efterfrågade vid denna tid. Även relationen till paganismen belyses, inte minst i den artikel som hävdar att kristen litteratur och historieskrivning framställer paganismen som en nödvändighet för kristendomens existens.

Det källmaterial som ligger till grund för de olika artiklarna är av skiftande slag och hämtade från varierande geografiska delar av senantikens värld. Antika sekulära skrifter, som Plutarchos, Varro och Julianus lagkodexar studeras, såväl som texter sprungna ur kristna sammanhang. Bland de kristna texterna är Augustinus författarskap särskilt framträdande, men här återfinns också kanoniska lagsamlingar från Gallien, syriska hagiografier och romerska gravinskrifter. Som redan nämnts uppmärksammas även judiska apokryfa skrifter, och poesi.

För att vara en festskrift är antologin som helhet ovanligt väl sammanhållen. Vid flera tillfällen har artiklarna arrangerats på ett för läsaren hjälpsamt sätt. Den första artikeln om rabbinsk judendom och dess relation till biografigenren följs upp av det kristna mottagandet av den i judiska sammanhang författade skriften 4 Mackabeerboken. Poeten Ausonius som presenteras relativt utförligt i den sista av huvudavdelningarna återkommer som tolkare av Varro i artikeln efteråt. Beskrivningen av kristendomen och begreppet auktoritet följs upp av artikeln om den lokala auktoritetens inflytande över de galliska samlingarna av kanoniska lagar och så vidare.

Enheten är dock inte helt fulländad. De femton artiklarna i antologin är tematiskt uppdelade i tre avsnitt. De första två avsnittens rubriker, »Being Christian through reading, writing and hearing» och »Being Christian in community», sammanfattar förhållandevis väl innehållet i artiklarna. Här ryms, som kan väntas, i det ena fallet artiklar som berör litterära genrer, böckers status samt råd till

åhörarna av kristen undervisning, och i det andra fallet frågor om kristendomens och kyrkans relation till olika gemenskaper. En viss spretighet göms dock bakom samlingsordet »community», om man begrundar att det används omväxlande för att beteckna det romerska samhället, den kristna andliga gemenskapen, den kristna församlingen och de kristna som befolkningsgrupp.

Spretigheten framträder dock tydligast i antologins tredje del, där jag föreställer mig att rubriken »The particularities of being Christian» är redaktörernas nödlösning med tanke på de spridda ämnen som ryms här. Två av artiklarna behandlar synen på och förutsättningarna för kvinnor att ta plats i senantikens samhälle. De tre andra behandlar den kristne poeten Ausonius sätt att låta sitt jordbruk bli till ett självporträtt, hur den förkristne författaren Varro används av kristna författare och slutligen levnadsbeskrivningarna över Simeon Styliten d.y. Att kalla såväl genusaspekter på kristet liv, som den helige mannens liv, Ausonius självporträtt och användningen av författaren Varro för »particularities» (egenart, särdrag) fungerar möjligen som paraplybeteckning, men säger inte mycket om vad författarna gemensamt vill ge en bild av i avsnittet.

Sammantaget är dock festskriften *Being Christian in late antiquity* såväl utformad på ett genomtänkt sätt, som läsvärd för den som vill fördjupa sig i kristendomens tankevärld under den romerska senantiken. Här berörs frågor både om vad som skilde kristna från andra invånare i det romerska riket, och om hur kristna påverkades och påverkade det omgivande samhället. Antologin är inte kyrkohistorisk till sin genre, men ger många värdefulla glimtar in i en kultur som står under förändring – både i och med kristendomens gradvisa övergång från förtryckt till favoriserad, och det västromerska imperiets fall. Eftersom det rör sig om enskilda artiklar är det aldrig fråga om mer än just glimtar, men dessa har i flera fall potential att nyansera den vedertagna bilden av vad det var att vara kristen i senantikens värld.

IDA OLENIUS

Ann-Ida Fehn & Hedvig Larsson (red.)

KYRKOMÖDRAR.

Skellefteå: Artos 2017, 129 sid.

I inledningen till boken *Kyrkomödrar* anger redaktörerna att ett viktigt syfte med denna antologi är att lyfta fram kvinnors betydelse i kristendomens historia; en sida av denna historia som ofta hamnat i skuggan av den »officiella» berättelsen, i vilken männen varit mest framträdande. Boken är av kristendomshistoriskt intresse genom att ge inblickar i ett flertal kvinnoöden, vilket samtidigt innebär inblickar i olika tiders förutsättningar – möjligheter och svårigheter – för den som var kristen och kvinna. Onekligen är det en sida av kristendomens historia som ägnats förhållandevis liten uppmärksamhet och är väl värd att lyfta fram. Samtidigt uppfattar jag inte antologins främsta syfte som att vara historiskt informativ. Vid sidan av att öppna våra ögon för en mindre känd sida av kristendomens historia, vill författarna att denna medvetenhet skall få konsekvenser för läsarna. Det dubbla syftet att förmedla kunskap och verka som inspirationskälla sammanfattas väl i redaktörernas inledning: »Vår förhoppning är att dessa berättelser ska ge läsarna en möjlighet att lära känna [kvinnorna] och låta dem vara förebilder också i dag» (s. 8). Vad de olika kvinnorna har gemensamt, menar man – och detta tema återkommer tydligt i de olika bidragen som den röda tråden genom antologin – är att de har upplevt en kallelse från Gud och följt den, även om det inneburit stora svårigheter för dem.

Sammanlagt är det åtta kvinnor som vi får möta i antologin: Moder Maria Skobtsova, Birgitta av Vadstena, Edith Stein, Katarina av Siena, Syster Maria Gabriella av Enheten, Klara av Assisi, Scholastica och Egeria. Det är i denna ordning vi möter dem – alltså inte i kronologisk ordning. Detta kan förklaras av att boken inte i första hand är en kvinnornas kyrkohistoria, utan syftar till att ge en inblick i en rad kristna kvinnors liv på ett sätt som gör att människor i dag kan inspireras av dem. Även om bidragen redogör för kvinnornas historiska kontexter (dock i varierande utsträckning), finns ingen övergripande intention att framställa deras

levnadsöden och teologi inom ett visst historiskt ramverk och sätta det i samband med processer och tendenser i samtiden; något som troligen hade resulterat i en mer kronologisk disposition. Överhuvudtaget tycks viljan att se samband och likheter mellan kvinnorna vara mycket större än att peka på deras – och deras respektive tids – särdrag, vilket gör den befintliga ordningen fullt rimlig. Vi rör oss utan svårighet från Maria Skobtsova till Birgitta av Vadstena och vidare till Edith Stein, för trots att de levde i olika tider hade de en sak gemensam – de uppfattade en kallelse från Gud, och följde den: Moder Maria genom att vara självupppoffrande, såväl i sitt sociala arbete som i döden; Birgitta genom att vara Guds talesperson och framföra hans vilja; Edith Stein genom att se sig själv som en offergåva för världen, ett försoningsoffer för freden, och genom att, även hon, gå i döden för sin tro. Gemensamt för antologins skildringar av dessa levnadsöden är att följandet av kallelsen ses som ett uttryck för lydnad, att underkasta sig Guds vilja. Ett annat återkommande tema, kopplat till underkastelsen, är lidande: Följandet av kallelsen innebär ofta att gå emot samhällets värderingar (så som Maria Skobtsova och Edith Stein genom sitt stöd för det judiska folket under förföljelse) eller den egna familjens förväntningar (så som Katarina av Siena och Klara av Assisi som vägrade äktenskap för att kunna viga sina liv helt åt Kristus).

Vad vi möter är – snarare än vetenskaplig historieskrivning – kyrkomödrarnas egna berättelser, så som de tolkats av författarna. Ibland är det inte helt tydligt huruvida det som sägs är kyrkomödrarnas tolkning av ett skeende eller författarens egen. Någon vetenskaplig distans eller något kritiskt ifrågasättande förekommer knappast, men sedan man väl förstått bokens huvudsakliga syfte, att tjäna till inspiration och förändring, så framstår detta inte som något problem. Det är kyrkomödrarnas tolkningar av skeenden och upplevelser som står i centrum, och vi förväntas närma oss dem förbehållslöst för att lyssna till vad de har att säga oss.

Det är inte endast sitt följande av en kallelse från Gud som dessa kvinnor har gemensamt. En sak som antologin kan kritiserar för är att den, i vissa bemärkelser, saknar mångfald. Nästan alla mödrar

har varit verksamma i västra Europa. Nästan alla är starkt knutna till den romersk-katolska kyrkotraditionen. Samtligas kall är i någon mån förbundet med ett asketiskt liv. Redaktörerna nämner i inledningen att det finns flera andra kvinnor som kunde ha tagits upp, och jag menar att det vore önskvärt med skildringar av kyrkomödrar från andra kristna traditioner, från andra delar av världen, och i andra sammanhang än det monastiska. Den första orsaken till att jag anser detta är att det skulle bidra till antologins tänkta funktion som en inspirationskälla. Den andra orsaken har att göra med den historieskrivning som faktiskt sker – för även om boken inte är en vetenskaplig undersökning av olika kvinnors betydelse i kristendomens historia, så ger den icke desto mindre beskrivningar av historiska personer och deras betydelse i kyrkans liv, och i detta använder man historien i ett visst syfte. Att välja vissa levnadsberättelser snarare än andra får konsekvenser för vilken historia som skrivs – *vems* historia som skrivs. Det säger något om vad som är viktigt. Det är trots allt just detta faktum som gjort att kvinnor varit så frånvarande från kristendomshistorien – de har valts bort, medvetet eller omedvetet. Dock är kvinnor inte de enda som valts bort. I historiska översiktsverk med västligt författarskap är det fortfarande vanligt att östliga traditioner ägnas mycket litet utrymme.

Här vill jag också anknyta till begreppet som utgör bokens titel, *kyrkomödrar*. Detta är naturligtvis en anspelning på begreppet *kyrkofäder*, de tidiga kristna författare som traditionellt ansetts förmedla den autentiska kristna tron. Denna definition säger oss att »kyrkofäder» inte är något neutralt begrepp; det implicerar en uppfattning att en viss person omfattade rätt, *ortodox*, kristen tro. Ytterligare en grupp som, åtminstone fram till mitten av 1900-talet, ofta marginaliserats i historieskrivningen är de författare och rörelser som inte ansågs vara ortodoxa – de som kallades »heretiker». Termen »kyrkomödrar» behöver inte i sig vara problematisk, om man helt enkelt definierar dessa som de som fört tron vidare till nya generationer (s. 7). När nästan samtliga mödrar som behandlas visar sig tillhöra en och samma tradition, en tradition som i efterhand godkänt dem genom att upphöja dem till helgon,

kan jag däremot urskilja ett problem motsvarande det som begreppet »kyrkofäder» innebär, om det inte används med försiktighet. Det är de »ortodoxa» kvinnorna, som officiellt godkänts av kyrkan, som beskrivs som mödrar. Detta sker på bekostnad av de kvinnor som inte fått samma upphöjelse, som till och med blivit fördömda. Vi riskerar återigen att skapa en »vinnarnas» eller »de starkas» historia.

Detta är en iakttagelse som berör bokens betydelse som kyrkohistoriskt bidrag. Jag vill dock åter påpeka att det inte är på det historiska området som boken främst tillför något. Den har framför allt sitt värde i att, genom fängslande skildringar av beundransvärda, tragiska och fantastiska människoöden, vara en inspirationskälla för kvinnor såväl som män, och – trots en viss ensidighet i urvalet – för kristna från olika traditioner.

KATARINA PÅLSSON

Samlingsrecension: Helgon och helgonkult under medeltiden

Robert Bartlett

WHY CAN THE DEAD DO SUCH GREAT THINGS? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation.

Princeton: Princeton University Press
2013, 787 sid.

Eva Österberg

TRO, TILLIT, TVIVEL. Barn i medeltida helgonprocesser.

Stockholm: Veritas 2018, 72 sid.

Frågor om helgon och mirakel upphör aldrig att engagera. Senaste debatten på svenskt område om mirakel och historiska vetenskaper startade i samband med Tobias Hägerlands och Cecilia Wasséns bok *Den okände Jesus. Berättelsen om en profet som misslyckades*, och utspelade sig framför allt i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Förenklat handlade debatten om hur man som historiker skall hantera frågan om mirakel i historisk forskning. I

denna recension behandlas två böcker som utifrån sina respektive utgångspunkter och forskningstraditioner visar hur man kan hantera denna fråga utan att gå in på huruvida mirakel är sanna eller ej i ontologisk mening. I stället söker dessa båda författare förstå hur helgonkult och mirakel uppfattades i sin respektive samtid.

Den första boken är skriven av Robert Bartlett, professor emeritus i medeltidshistoria vid University of St. Andrews. Boken är en syntes över helgonkultens utveckling på närmare 800 sidor. Den är uppdelad i två större delar: den första delen är en kronologisk genomgång av helgonkultens utveckling mer generellt medan den andra är systematiserad utifrån ämnen och teman. Balansen mellan dessa delar är ojämn, då tyngdpunkten framför allt ligger på andra delen. I första delen tillför Bartlett egentligen inget nytt, varken material eller nya perspektiv, och den är enbart en introduktion till ämnet. Bartlett tar sin utgångspunkt i berättelserna om martyrerna Polykarpos, Perpetua och Felicitas, och fortsätter därefter sin redogörelse med spridningen av helgonkulten utanför Rom, helgonkultens koppling till klosterväsendet, tiggardordnarnas inflytande, de heliga kvinnornas århundraden och slutligen protestantismens reaktion mot helgonkulten.

Om bokens första del till största delen är en sammanfattning, är bokens andra del desto mer original. Bartlett går tematiskt igenom olika aspekter av helgonkulten: olika typer av helgon, relikier och relikskrin, mirakel, litteratur om helgonen, helgonbilder, kritik av helgonkulten och så vidare. Bartlett är mycket beläst, vilket visar sig då han ger otaliga exempel för att belysa ett fenomen, och han lyckas förmedla kunskapen på ett pedagogiskt, lättamt och övergripande sätt. Han använder sig i stor utsträckning av primärkällor, exempelvis kanonisationsakter, och annat hagiografiskt material, men även sekundärlitteratur, utifrån vilken han statistiskt belägger förekomsten av olika fenomen. Framställningen är primärt deskriptiv, och därigenom är boken sparsam med metodologiska och källkritiska kommentarer. Vad som är särskilt berikande i denna del är de många anekdotiska och kuriösa inslagen i framställningen. Ett minnesvärt avsnitt handlar om martyren S:t Guinefort, en hund

som felaktigt blir avlivad, eftersom han anklagas för att ha dödat ett spädbarn som han i själva verket försvarade. Sedermera uppstod en kult omkring S:t Guineforts kvarlevor. Vidare är kapitlet om relikor och relikskrin en av bokens starkare delar. Här berättas bland annat hur hår och kläder var särskilt viktiga relikor, vilket exemplifieras med S:t Bernhards av Clairvaux predikoturné i Milano 1135, under vilken människor plockade hårstrån och trådar från hans klädnad. Flera liknande berättelser fyller bokens andra del, vilket gör framställningen lättsam och underhållande

Trots bokens många förtjänster framför allt som en introduktion till området, finns det några brister av mer övergripande art. För det första är Bartlett mest intresserad av att poängtera de tidigaste beläggen för olika fenomen snarare än genomslag och spridning. Skulle man göra en sökning i boken skulle merparten av slutsatserna innehålla ordet »earliest». Mest iögonfallande blir detta då Bartlett diskuterar Thomas av Celanos *Vita prima* över S:t Franciskus liv och skriver att »it is the earliest hagiographic portrait of one of the most important saints of the Middle Ages». Möjligtvis antyder detta att Bartlett uppfattar helgonkulten som enhetlig och oföränderlig. För det andra belyser boken endast helgonkulten via ett »ovanifrånperspektiv», och därigenom blir den folkliga aspekten frånvarande.

Styrkan med Bartletts bok är att vi tidigare saknat en syntes över medeltida helgonkult. Sedan tidigare finns mer specialiserade studier såsom André Vauchez *Sainthood in the Later Middle Ages* (på franska 1981, i engelsk översättning 1987) och Donald Weinsteins och Rudolph M. Bells *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700* (1982) men ingen så omfattande och heltäckande som Bartletts bok. Boken kan med fördel läsas av studenter och nybörjare på området medan den mer erfarne forskaren inte får sig så mycket nytt till livs. Som introduktion till ämnet lämpar den sig sålunda väl och styrkan ligger framför allt i den systematiserade andra delen av boken.

Om Bartletts bok söker belysa alla områden av helgon och helgonkult fokuserar Eva Österberg på de minsta, nämligen barnen, en grupp hon även

tidigare undersökt i sin forskning. Boken är en utvidgad version av det föredrag som författaren höll den 4 maj 2017 i samband med att hon mottog Anders Nygrenpriset av Teologiska fakulteten, Lunds universitet.

Boken inleds med ett teoretiskt kapitel om vidskeplighet. I detta kapitel målar Österberg upp medeltidsmänniskans förståelsehorisont och uppfattning om det övernaturliga, samtidigt som hon lyckas peka på spänningen mellan den kyrkliga elitens uppfattning om helgondyrkan och folkliga föreställningar om helgonen. Därigenom gör hon något som Bartlett misslyckas med, nämligen att belysa folkliga aspekter av helgonkulten. Kapitlet mynnar ut i frågeställningar rörande förhållandet mellan gudstro och den världsliga juridikens krav på mirakel vid kanonisationsprocesser samt barnens roll i mirakelberättelserna. Exempel på mirakel hämtar Österberg från den heliga Birgittas, den saliga Katarinas, S:t Brynolfs och Erik den heliges mirakelsamlingar, vilket gör boken intressant för en svensk läsekrets.

Hur förhöll man sig då till underverk under medeltiden? Trodde man blint på underverk eller fanns det en sund skepsis? Denna fråga behandlas i bokens andra kapitel, men egentligen vänder och vrider Österberg på medeltidsmänniskans föreställningar om mirakel och bevis boken igenom. Hon lyckas med konststycket att upprätta medeltidsmänniskan till en förständig varelse, vilket hon gör genom att använda sig av en väl utarbetad metodologi. Hennes hållning är att medeltidsmänniskan, hög som låg, inte accepterade miraklen utan omsvep. En intensiv debatt fördes om den religiösa kultens materialitet i allmänhet och mirakel i synnerhet under hela medeltiden. Detta bidrog även till att man i samband med kanonisationsprocesserna hade ingående förhör med de vittnen som sade sig ha upplevt, sett eller hört om miraklen.

I bokens tredje kapitel närmar sig Österberg frågan om vad mirakelberättelserna kan säga oss om medeltidsmänniskans känsloliv, och framför allt känslorna mellan förälder och barn. Hon ifrågasätter här Philippe Ariès tes om att omtanken och kärleken till barn är en modern företeelse, medan medeltiden ur barnens synvinkel var grym. Utifrån

mirakelberättelserna visar hon på en annan bild av föräldrars förhållande till sina barn. Föräldrarna uppvisar mångahanda känslor i samband med händelser i barnens liv: oro när barnet är i nöd, sorg när ett barn dör eller en utesäglig glädje när ett barn räddas genom ett mirakel. Framför allt gör föräldrarna allt som står i deras makt för att hjälpa barnen i nödsituationer. Allt pekar enligt Österberg på att kärleken till barnen inte som Ariès menar är en modern företeelse utan något som även förekom under medeltiden.

Österberg lyckas genom sin lilla men informativa bok kasta nytt ljus över medeltidsmänniskans föreställningsvärld om det övernaturliga och föräldrars inställning till sina barn. Det är alltid en fröjd att läsa böcker om medeltiden som fördjupar vår förståelse för och tar på allvar människans känslor och föreställningar.

Böckerna sammantaget lägger grunden för en vidgad förståelse av helgon och helgonkult under medeltiden. Tillsammans belyser dessa båda böcker helgonkulten från alla möjliga aspekter och de kompletterar varandra på ett ypperligt sätt genom sina olika forskningstraditioner och perspektiv. Om något visar de hur man på olika sätt kan använda sig av helgonberättelser och mirakel inom historisk forskning.

ERIK CLAESON

Julia Barrow

THE CLERGY IN THE MEDIEVAL WORLD.
Secular Clerics, Their Families and
Careers in North-Western Europe, c.
800–c. 1200.

Cambridge: Cambridge University Press
2015, 447 sid.

I boken *The Clergy in the Medieval World* tar professor Julia Barrow, till vardags verksam vid University of Leeds, sig an ett mycket viktigt ämne. För den som är något initierad i ämnesområdet och tidsperioden står det också klart att ämnet är eftersatt inom (nord)uropeisk medeltidsforskning. Barrow har i sitt inledande kapitel till och med ett avsnitt som heter »Reasons for writing this book» – vilket

kanske fler forskare borde ta efter – där hon reder ut vad för slags studier av klerker som dominerat forskningsfältet hittills, och – enligt henne – på bekostnad av ett socialhistoriskt perspektiv: kyrkorrättsliga studier och, på senare tid, genderstudier, där klerker betraktas som ett »tredje» kön. Barrows syfte med boken är undersöka pojkers och mäns väg in i en klerikal gemenskap och de olika karriärer som där tog fart och formades, ibland med en biskopsstol som resultat.

I en inledande kommentar påpekar Barrow att kloster, munkar och monastisk kultur är väl utforskade områden, medan det endast finns ett fåtal övergripande verk som behandlar sekulära klerker – kaniker, sockenpräster eller de som innehade de lägre vigningsgraderna – deras karriärer och liv. Sådana är proportionerna även i en nordisk kontext: mycket har skrivits om klosterväsendet och framträdande personer; mycket litet om katedralernas präster eller »vanliga» klerker. Det har delvis att göra med materialtillgången, men så är inte fallet i en större europeisk kontext.

På den europeiska kontinenten och de brittiska öarna finns ett stort källmaterial bevarat, inte sällan producerat av klerkerna själva, så stort att Barrow här endast valt att arbeta med tryckta källor. Med tanke på att hennes studie omfattar England med exempel från Skottland och Wales, Frankrike och Tyskland, så är det mycket rimligt. På ett överskådligt och förtjänstfullt sätt redovisar författaren vilka materialtyper hon använt sig av och landar i fem huvudkategorier: diplom, berättande källor, brev, liturgiskt material och rättsliga urkunder. På ett humoristiskt sätt kommenterar Barrow den goda tillgången på av klerkerna egenhändigt författade brev enligt följande: »Several clerics of our period were so proud of their literary abilities that they kept copies of outgoing correspondence and then formed letter collections which they had copied and circulated as literary works» (s. 16).

I det inledande kapitlet tar Barrow ett brett grepp om både temat för sin egen bok och dess plats i en större forskningshistorisk kontext. Hon uppehåller sig kort vid tidsavgränsningen för sin studie. Utgångspunkten har varit att påvisa hur den karolingiska kyrkliga organisationen på kontinenten

kom att fungera i ytterligare några sekler innan den var fullt implementerad och innan krav på kyrkliga reformer restes, bland annat lekmännens minskade inflytande i kyrkliga angelägenheter, universellt eller lokalt. Dessa reformer realiserades parallellt med framväxten av en till Rom centraliserad administration och en universell kyrklig lagstiftning. Vid det fjärde Laterankonciliet år 1215 materialiserades också denna utveckling, menar Barrow, då många *canones* behandlar klerkernas ställning i den latinska kristenheten – från lägsta vigningsgrad (*ostiarium*, portvakt) till biskop. En direkt konsekvens var också hur man på lokal nivå, i synodalstatuter och motsvarande, reglerade klerkernas uppdrag.

Författaren definierar de medeltida klerkerna som den grupp som hade som sin huvuduppgift att förvalta och förmedla kyrkans sakrament. Ordet »prästerskap» på svenska leder här tanken fel, eftersom klerker även omfattade personer som endast erhållit de lägre vigningsgraderna men inte prästvigning. Visserligen fanns det munkar som var prästvigda, påpekar Barrow, men det var inte så vanligt under denna period. Att upprätthålla en skillnad mellan klerker och munkar är därför rimligt – något som dessa grupper sinsemellan också månade om – även om karriärer och liv utifrån sett kan verka snarlika. En annan viktig skillnad var klerkernas större möjlighet till social och geografisk mobilitet. Klerkerna var vanligtvis den grupp från vilken biskoparna rekryterades; det var bland dessa man som lokal furste eller ledare hittade sina skrivare, rådgivare, administratörer. Givetvis har detta med bildning och utbildning att göra: några sekulära utbildningsvägar fanns inte. Ett återkommande tema hos Barrow är också hur kravet på bildning och utbildning från och med periodens början också kom att leda till att de som rekryterades till klerkernas gemenskap blev yngre och yngre: »It could occur very early in childhood: references to it happening after weaning [avvänjning] in tenth-century Lives may only be a slight exaggeration [...]» (s. 344). Barrows huvudpoänger är tre: föräldrarnas inflytande över sönernas karriär började mycket tidigt, de första vigningsgraderna förmedlades till relativt unga män, och, sist, vid periodens slut fanns det knappast någon lekman i

vuxen ålder som i fråga om bildning kunde mäta sig med dessa ynglingar, som hela livet fostrats och utbildats för en enda sak.

Barrows bok är omfattande, både till innehåll och fysisk apparition. Av de 417 sidor boken består av utgör käll- och litteraturförteckningen nästan en femtedel och index uppgår till 27 sidor. Utöver det inledande kapitlet består boken av nio innehållsrika och välstrukturerade kapitel. Det andra kapitlet behandlar ämbetet, vigningsgraderna och olika möjliga karriärer; i det tredje kapitlet redogör Barrow för det monastiska inflytandet på klerker, inte minst genom framväxten av reguljära katedral- och kollegiatkapitel; i det fjärde kapitlet fokuserar författaren på klerkernas familjeförhållanden och släktband, vilka ofta var avgörande för en kyrklig karriär; det femte kapitlet behandlar uteslutande fostran av barn som mottagit någon vigningsgrad; kapitel sex och sju handlar om utbildning, nämligen framväxten av ett skolväsende, skolmästare, vad man studerade och vilken omistlig del utbildningen var i den kyrkliga karriären; det åttonde kapitlet behandlar klerkers positioner i andra miljöer än kyrkliga, till exempel vid de furstliga hoven eller hos en lokal magnat; katedralernas och kollegiatkapitlens klerker behandlas i det nionde kapitlet, medan framväxten av sockenindelning och behovet av sockenpräster behandlas i det avslutande. En kort sammanfattning kommer på slutet. Boken är försedd med flera kartor, där stiftsindelningen i de undersökta områdena tydligt framgår.

Boken är mycket gedigen, liksom allt jag läst av Julia Barrow, denna tillbakadragna person som jag haft förmånen att träffa. Hon tvekar inte att ta sig an ett gigantiskt källmaterial, som hon välformulerat, välstrukturerat – ja, ibland även lättsamt – och på ett synnerligen pedagogiskt sätt presenterar för läsaren. Visst är det så, att den läsare som har kännedom om perioden och den då pågående kyrkorättsliga utvecklingen har extra stor behållning av boken; samtidigt är den tillgänglig för fler än medeltidsforskare.

Sammanfattningsvis kan sägas att Barrows resultat innebär att hon kan identifiera samma mönster i de undersökta områdena: unga klerker formas tidigt – ibland redan som pojkar, med föräldrarnas

goda minne – och deras bildning och utbildning är avgörande för deras sociala och geografiska mobilitet inom och utom kyrkan. Visserligen sker inte utvecklingen synkront – på de brittiska öarna hade man en delvis annan kyrkoorganisation än i de områden som låg under karolingerna – men vid periodens slut finns färre avvikelser än inledningsvis. Enligt Barrow beror detta till stor del på såväl gemensamma ideal som direktiv från Rom genom en gemensam kyrklig lagstiftning.

En del av det Barrow beskriver stämmer också in på nordiska förhållanden under 1100- och 1200-talen. Som ett exempel kan nämnas frågan om prästsönens tillträde till de kyrkliga ämbetena; ett annat är den kyrkliga lagstiftningens implementering, inte minst vid kyrkliga val och ämbetsställningar. Det skulle vara efterlängtat med en motsvarande studie för någon av de medeltida nordiska kyrkoprovinserna, om inte alla tre, och kanske i relief till Barrow. Givetvis bör man ta hänsyn till materialtillgång och tidsperiod, varför man i ett nordiskt sammanhang bör fokusera på hela medeltiden. Om en kvinna eller man av Julia Barrows kaliber nappar på denna utmaning återstå att se.

ANNA MINARA CIARDI

Pavel Otmar Krafl (red.)

SACRI CANONES EDITANDI. Studies on Medieval Canon Law in Memory of Jiří Kejř. (Ius canonicum medii aevi 1)

Břno: Pavel Otmar Krafl 2017, 266 sid.

Den tjeckiske medeltidshistorikern Jiří Kejř (1921–2015) avled nyligen vid hög ålder. Trots att han mestadels publicerade på tjeckiska (hans imponerande vetenskapliga produktion sammanfattas av utgivaren, s. 13–24) var hans forskning internationellt känd och denna minnesskrift innehåller bidrag från flera europeiska och amerikanska kolleger. Kejř forskade i flera mer eller mindre besläktade områden, och det är smärtsamt att se i Krafls inledning hur den kommunistiska regimen tvingade honom till flera skiften i karriär och forskningsinriktning. Han är väl kanske bäst känd för sin forskning kring Jan Hus och husiterna, men han

intresserade sig också mycket för kyrkorätten, och det är åt detta forskningsområde som den föreliggande skriften ägnas.

Det är annars svårt att urskilja någon röd tråd bland de tio uppsatserna i samlingen (alla utom en på engelska), som inte heller verkar röra sig särskilt nära Kejřs intressen. De enskilda bidragen är av högst skiftande kvalitet (både vetenskapligt och språkligt). Flera utmärkta uppsatser ägnas dock den epokgörande kyrkorättssamlingen *Decretum* som italienaren Gratianus sammanställde något före 1100-talets mitt.

José Miguel Viejo-Ximénez ger ut och studerar två texter som tillfogats ett tidigt exemplar av Gratianus *Decretum* – nu i München – vilket prästen Adalbert kopierade på 1160-talet i klostret Schäftlarn. Adalbert har skrivit de extra texterna på ett dubbelblad som infogats mitt i handskriften. Den ena texten är ett slags sammanfattande inledning till den del av Gratianus verk som diskuterar äktenskapsrätt, medan den andra är ett fingerat rättsfall som i stora drag liknar de trettiosex rättsfall Gratianus använde för att organisera den största delen av *Decretum*. Viejo-Ximénez föreslår att de anonyma texterna kan ha författats av Adalbert, eftersom de inte förekommer någon annanstans. Båda texterna bär vittne till hur *Decretum* inspirerade skolövningar.

Giovanna Murano ger ut i registform en medeltida lista över *palea* (»extra» kapitel som tillfogats *Decretum* i vissa exemplar) vilken återfinns i en handskrift i Vatikanbiblioteket (Vat. Pal. lat. 622). Detta är ett värdefullt bidrag till kunskapen om dessa märkliga tillägg vilkas syfte och omfattning ännu inte har givits en helt tillfredsställande förklaring.

Martin Bertram och Uta-Renate Blumenthal behandlar på tyska mycket utförligt (med 113 fotnoter och sju bihang) en serie fragment från en tidig *Decretum*-handskrift i vilken man har experimenterat med en ovanlig indelning av texten. Handskriften, som tycks ha varit producerad i södra Italien (även det ovanligt), kasserades på 1500-talet och dess blad användes som omslag till en serie av notariella dokument, vilka bevarats i statsarkivet i Rieto (Latium).

Marina Šárovcovás bidrag behandlar från ett konst- och bokhistoriskt perspektiv ett illustrerat fragment av en Decretum-handskrift i en inkunabel som numera återfinns i Prag. Hon drar slutsatsen att bilden framställdes i slutet av 1200-talet i Bologna.

En viktig notis rörande Polens tidiga historia återfinns i den enda handskriften av en kyrkorätts-samling sammanställd av kardinalen Deusdedit, vilken behandlas av Przemysław Nowak, som kartlägger senare forskning om texten, känd som *Dagome iudex*.

Den tyske biskopen Burchard av Worms är känd för att i sin botgöringshandbok ha omnämnt nattliga ritter ledda av den hedniska gudinnan Diana. Andrea Vanina Neyra behandlar ämnet och sätter det i samband med biskopens föreställning om vidskepelse i allmänhet.

Peter Landau skriver om en påvlig dekretal från 1193, vilken han anser kan hjälpa oss att datera det berömda målade innertaket i S:t Mikael's kyrka i Hildesheim.

Bradley Franco behandlar biskopen av Sienas konstitutioner som offentliggjordes vid en stifts-synod 1336. Dokumentet innehåller inte mindre än 133 separata lagar, och Franco illustrerar med faktiska rättsfall från biskopens domstol att dessa lagar faktiskt influerade rättspraxis. De flesta exempel han nämner rör bestämmelser som biskopen måste ha tagit över från påvlig lagstiftning, vilket Franco dock inte nämner.

Ett kort bidrag från Nicholas Coureas sammanfattar de utgivningsprinciper han använde när han tillsammans med en kollega gav ut en kopiebok från den latinska domkyrkan i Nicosia på Cypern.

Paola Maffei, slutligen, behandlar en intressant *questio disputata* som behandlades 1385 i Padua av den kände juristen Angelus de Ubaldis. Frågan gällde om en donation till en bild av den heliga jungfrun som fanns i stadens palats var giltig, och Angelus svarade (efter tidstypisk detaljerad utredning av argument för och emot) jakande.

ANDERS WINROTH

Kurt Villads Jensen

KORSTÅGEN. Européer i heligt krig under 500 år.

Stockholm: Dialogos 2017, 399 sid.

Korstågen har fascinerat genom historien och fått sin givna plats i olika tiders populärkultur, från samtida ballader till sir Walter Scotts *Ivanhoe* och Jan Guillous Arn-böcker. I historievetenskaplig litteratur från senare tid har korstågen inte sällan kommit att behandlas som militära projekt med förskräckligheter som följde i deras spår. Mer sällan har ett populärvetenskapligt historiskt berättande kombinerats med teologiska analyser av korstågen.

I professor Kurt Villads Jensens bok *Korstågen. Européer i heligt krig under 500 år* finns en sådan ansats, i en kunskapsrik och fascinerande inblick i korstågen, en rörelse som pågick under flera hundra år och involverade många furstar, länder och folk från större delen av Europa, och berörde Mellanöstern, Iberiska halvön och delar av Östersjöområdet. Boken genomsyras av frågan om vad ett rättfärdigt – heligt – krig är och väcker läsarens tankar om den dagspolitiska debatten ifråga om religion och politik. Boken ger också kyrkohistoriska perspektiv på korstågen.

Dispositionen är kronologisk och innehållsligt är boken populärvetenskapligt hållen utan referenssystem. Efter ett lödigt förord av professor Dick Harrison tar författaren sin utgångspunkt i den korstågspredikan som brukar anses vara starten på rörelsen. Vid avslutningen av ett kyrkomöte i Clermont i Sydfrankrike i november 1095 höll påven Urban II en livfull predikan i vilken han dramatiskt målade upp vilka grymheter de kristna i Mellanöstern utsattes för av den muslimska befolkningen – hur kvinnor våldtogs, barn krossades och hus brändes. Fransmännens många synder skulle därför kunna förlåtas om de kunde befria och skydda den heliga staden. Striden skulle göra dem till rättfärdiga martyrer och därmed skulle de komma direkt till det himmelska Jerusalem. Åhörarnas svar på påvens appell är känd, de ropade *Deus vult!* – Gud vill det!

Boken omfattar elva kapitel, med tydliga och precis rubriksatta avsnitt. Även om det första

korståget, utan påvligt godkännande, utspelade sig redan år 1096, var det första verkligt stora och militärt sett framgångsrika korståget, genom erövringen av Jerusalem, det som ägde rum 1099. Därefter går författaren igenom det ena korstågsföretaget efter det andra. Större delen av boken uppehåller sig vid 1100–1200-talen, men de sista stora korstågsplanerna upphörde egentligen inte förrän i och med reformationen på 1500-talet då påvens samlande politiska makt definitivt var bruten.

En intresseväckande framställning ger mersmak. Så är det med Kurt Villads Jensens bok. Under tecknad hade exempelvis gärna läst något mer om Svärdsriddarorden (*Fratres militiæ Christi Livoniarum*) som existerade under 1200-talets första tre decennier i Livland, ungefär dagens Estland och Lettland. Orden nämns som »svärdsbröder», men utan sitt riktiga namn. Det var en lokal orden med viss politisk betydelse som inte alls kan mätas med den stora Tyska orden, vilken den sedan kom att uppgå i, med visst självstyre. Det intressanta med Svärdsriddarorden är att den initierades av biskop Albert av Riga i syfte att vara biskopen trogen och militärt stödja honom att kristna landet, men snabbt kom att bli självständig och lyckades ta och behålla politisk kontroll över stora områden i Baltikum.

En av den här bokens stora poänger är dess ansats att nyansera, rent av komplicera, bilden av korstågens bakgrund, målsättning och resultat. Författaren får sägas göra upp med förenklade förklaringar till det som rör korstågen. För att ta ett exempel. Många har hört talas om att det fanns barnkorståg. Kanske är det bilden av oskyldiga barn som under tvång tågar mot en säker död man då föreställer sig. I stället rörde det sig om en samling franska ungdomar som menade sig ha fått ett uppdrag av Kristus att överlämna ett brev till den franske kungen med meddelande om hur det heliga landet skulle befrias. På vägen till Paris slöt fler och fler ungdomar upp, ofta fattiga tonåringar, och de blev uppemot 3 000 som till slut anlände till huvudstaden. Där kunde, efter analys av forskare vid Parisuniversitetet, brevet avfärdas som ett falsarium, vilket tog tid och under tiden upplöstes större delen av skaran. En del återvände hem, andra slog sig ned i Paris. Ett annat av de så kallade barnkorstågen utgick från

Tyskland. Anförda av en Nikolaus från Köln tågade de söderut, för att med fromma böner och sånger försöka återta det heliga landet. De kom ända ned till Medelhavets strand. En del lyckades få plats på olika båtar för vidare färd mot det heliga landet, men de allra flesta gjorde det inte. I stället skingrades skaran; en del tog tjänst där de var medan andra återvände hemåt.

Boken om korstågen avslutas med ett avsnitt där författaren reflekterar över korstågen och hur de kan förstås – samt drar en lans mot de reduktionistiska förklaringar till korstågen som inte sällan har givits. Det framhålls att de inte drevs fram av ekonomiska motiv, sociala spänningar, storpolitiska ambitioner eller var fråga om ett slags kulturernas kamp. I stället, framhåller Villads Jensen, gick krig, allianser och konflikter på tvärs genom kulturella och religiösa skillnader under medeltiden. Fler krig fördes inbördes mellan kristna eller muslimer än mellan kristna och muslimer. I stället, menar författaren, är felet i många nutida skildringar av korstågen ett mått av religionsblindhet. För den medeltida kristna människan var det självklart att man genom att tillåta sådant som räknades som ont, såsom våldsdåd mot kristna och kristenhetens heliga platser, själv blev delansvarig för det onda. Genom att inte bekämpa religiösa irrläror svek man kyrkan och det kristna samhället. Korstågen rörde sig om den gamla frågan om gott och ont.

Boken är gedigen, vackert och rikt illustrerad, med en lättillgänglig och intresseväckande framställning som ger många sakupplysningar. Om något skulle ändras till en andraupplaga vore det förträffligt med en tidslinje någonstans i boken, liksom en litteraturförteckning, som skulle kunna inspirera den intresserade allmänheten till vidare läsning.

Kurt Villads Jensen bok väcker frågor om historieskrivning och visar betydelsen av att inte reducera historiska händelser till politik, och den bidrar med kyrkohistoriska infallsvinklar.

ANDREAS WEJDERSTAM

Susan Powell

THE BIRGITTINES OF SYON ABBEY.
Preaching and Print. (Texts and
Transitions II)

Turnhout: Brepols 2017, 345 sid.

Medeltida kloster kommunicerade med yttervärlden på mångahanda sätt, exempelvis genom predikan eller spridningen av tryckta böcker. Många predikningar och tryckta böcker finns idag bevarade inte bara från kontinenten utan även från norra Europa, och därför har vi en god bild av hur klostrens budskap nådde den bredare massan och hur medeltida spiritualitet generellt såg ut, men mycket finns fortfarande kvar att utforska.

I föreliggande bok behandlas just dessa två källgrupper i och från det birgittinska dotterklostret Syon Abbey, grundat 1415. Predikningar från 1400-talets England är få och så även från Syon, dock finns ett stort antal tryckta böcker med information om deras författare, användare och välgörare med anknytning till klostret. Det begränsade antalet källor till trots lyckas Susan Powell, professor emerita i Medeltida texter och kultur vid universitetet i Salford, genom god metodologi och noggrant avvägda slutsatser med konststycket att fylla en viktig lucka om Syons spridning av sitt budskap till det omgivande samhället.

Boken består av sju kapitel. Samtliga kapitel med undantag av kapitel 1 och stora delar av kapitel 7 är tidigare publicerade artiklar från åren 1998–2010. Nya tillägg till boken är även två appendix över dels handskrifter och tryckta skrifter producerade i Syon före och efter 1519, dels en lista över träsnitt använda i tryckta skrifter som kan associeras med Syon. Dock publiceras artiklarna inte bara på nytt, utan Powell gör också tillägg, ändringar och adderar ny litteratur till artiklarna vilka finns samlade i den omfattande bibliografin. Till varje kapitel finns förord och efterord, i vilka diskuteras var artikeln publicerats och kommentarer till vidare forskning på området. Dock kan man fråga sig hur en bok med en sammanställning av tidigare artiklar fungerar när de slås ihop. Förhållandevis bra skall det visa sig, men eftersom artiklarna redan är publicerade kan förstås bara mindre ändringar

göras, vilket bidrar till upprepningar som stundtals blir tjatiga. Dock brukar man ju säga att repetition är kunskapens moder.

Syon innehade en central plats i 1400-talets religiösa liv i England genom sina kontakter med de högre skikten i samhället och sin närhet till London. Genom predikan och genom tryckta skrifter lyckades de sprida sitt budskap även utanför klostrets murar. I föreliggande bok behandlas båda dessa områden: kapitel 2–4 behandlar predikan medan kapitel 5–7 fokuserar på Syons tryckta skrifter, deras beställare, författare och spridning. Kapitel 1 utgör en introduktion till området och en bakgrundsteckning över klostrets verksamhet och struktur.

Det svåra källäget till trots lyckas Powell genom ett noggrant detektivarbete kasta nytt ljus på frågan om predikan i Syon. Efter ett mer översiktligt kapitel (2) där hon på ett pedagogiskt sätt beskriver sökandet efter predikningar från klostret med utmärkande birgittinska drag, framför allt predikningar med referenser till den heliga Birgittas Uppenbarelser, analyserar hon i kapitel 3 de tretton predikningarna i handskriften Cox MS 39 (ägare Dr Gregory Steven Cox). Syon-proveniensen avslöjas av dess bindning och av en etikett i handskriften, där det står skrivet att donatorn av boken var Syon-brodern John Lawsby, som studerat vid universitetet i Cambridge och som inträdde i klostret 1476 samt avled 1490. Trots att boken är bunden i Syon och donerad av Lawsby är Powell blygsam i sina slutsatser om huruvida predikningarna kan bidra med ny kunskap om predikan i klostret. Hon skriver bland annat att »de [predikningarna] kanske aldrig lästs, skrivits eller predikats i klostret» (s. 90), men att handskriften kan ha använts som en modellpredikosamling eftersom det är i linje med Syon-brödernas predikoverksamhet. Utöver predikosamlingen i Cox MS 39 diskuterar Powell ytterligare tre predikningar, vilka tillfogats i den av Caxton år 1491 tryckta utgåvan av John Mirks *Festial* (en predikosamling författad ca 1380). Av de tre predikningarna avsedda för festdagarna Marie besök, Kristi förklarings dag och Jesu heliga namn var det endast predikan på Kristi förklarings dag som predikades i Syon, en slutsats Powell drar efter

ett noggrant studium av predikningarna. Trots Powells djuplodande arbete och goda omdöme i slutsatserna, skulle jag i anslutning till något av kapitlen som behandlar predikan velat se en eller två editioner av predikningar från Syon. Det hade bidragit till ytterligare transparens i resonemangen och pedagogisk överblick av en medeltida predikan. Dessutom är editioner av predikningar från medeltiden värdefulla bidrag för andra, både forskare och studenter.

Om beståndet av predikningar från Syon Abbey är litet, är de tryckta skrifterna avsevärt fler. Christopher de Hamel har noterat att Syon-klostret tryckte fler böcker än något annat engelskt kloster. Anledningarna till detta menar Powell var Syons mission mot omvärlden, dess sena grundläggande, närheten till London, brödernas intellektuella tradition, de aristokratiska kopplingarna och närheten till kartusianerna i Sheen. De tryckta skrifterna bestod bland annat av predikosamlingar och uppbyggelselitteratur. Produktionen av tryckta skrifter möjliggjordes genom framstående personer i klostret, såsom abbedissan Elisabeth Gibbs, men framför allt genom fru Margaret Beaufort, Henrik VII:s mor. Hon var inte bara en aristokrat utan även en mycket from kvinna, vilket tecknas av Powell i kapitel 6 där hon söker spåra Margarets läsvanor och spiritualitet genom att gå igenom hennes bokbestånd och donationer. Under åren 1520–1530 var bokproduktionen särskilt hög, vilket enligt Powell dels kan förklaras av att enskilda präster såsom Richard Whitford var särskilt produktiva, dels av att nya skrifter behövdes för att motverka reformatorernas idéer och för att besvara hotet mot religiösa ordnar i England. Reformationen och hotet mot Syon samt åtta skrifers öden efter upplösningen av klostret 1539 diskuteras i kapitel 7, i vilket Powell snyggt knyter ihop boken.

Genom sin metodologiska noggrannhet lyckas Powell kasta nytt ljus över Syon med dess predikouppdrag och bokproduktion. Eftersom vi sedan tidigare vet ytterst litet om predikan i klostret, är detta en värdefull bok, inte bara därför att den belyser nytt material utan även för att Powell drar slutsatser baserade på noggranna avvägningar. Men inte endast lyckas Powell belysa Syons predi-

koverksamhet och skriftproduktion, utan även engelskt 1400-tal med dess skriftkultur, religiositet och kultur. Jag vill därför varmt rekommendera denna bok för både forskare och studenter som önskar en fördjupad förståelse av dessa områden.

ERIK CLAESON

Vito Bianchi

OTRANTO 1480. Il sultano, la strage, la conquista.

Rom: Editore Laterza & figli 2016, 314 sid.

Den 12 maj 2013 kanoniserade påven Franciscus I »martyrerna från Otranto», drygt 800 män från staden Otranto som den 14 augusti 1480 halshöggs på order av den turkiske befälhavaren Gedik Ahmet Pasha i samband med invasionen i Kungariket Neapel.

Enligt den fromma legend som snabbt spreds över Europa skulle de 800 ha ställts inför valet: döden eller att konvertera till islam. De 800 valde döden och kom under de följande 500 åren att räknas som martyrer för den kristna tron och som älskade förebilder för andra kristna i kamp mot islam; inte minst då vid Lepanto 1571 och vid belägringen av Wien 1683, där deras exempel ökade den kristna kampviljan.

Redan 1539 hade påven Paulus III öppnat en kanonisationsprocess för martyrerna. Etthundartio år senare, 1668, hade man kommit så långt i processen att Clemens IX utfärdade plenaravlat till dem som besökte deras ben, och ytterligare drygt hundra år senare saligförklarades de av påven Clemens XIV. I samband med firandet av 500-årsminnet av deras avrättning, den 14 augusti 1980, besökte påven Johannes Paulus II Otranto.

Under de senaste decennierna har martyrerna även varit föremål för historieforskningens intresse. En av dem som intresserat sig för dem är Vito Bianchi, arkeolog och docent i medeltidens historia vid universitetet i Bari, som även tidigare studerat förhållandet till islam i Syditalien, särskilt då i Apulien. I föreliggande volym har han sökt fördjupa förståelsen för de 800 och deras öde genom

att placera in dem i samtidens ytterst komplicerade politiska och kyrkopolitiska kontext. Han försöker även ge en förklaring till deras slutliga kanonisering.

Utgångspunkten för Bianchis studie är resultatet från den undersökningskommission under biskopen av Otrantos ledning som samtidigt med att Paulus III 1539 öppnade kanonisationsprocessen, arbetade med att samla in vittnesbörd om vad som verkligen hade hänt under den turkiska belägringen. Tio överlevande kunde förhöras och det man fick fram var att de 800 männen visserligen blivit avrättade men att anledningen till att de avrättats inte var att de skulle ha vägrat konvertera till islam, något som aldrig varit en fråga, utan att de vägrat ge upp sin stad. Trots detta gick Paulus vidare med kanonisationsprocessen. Följaktligen måste här ha funnits fler faktorer att ta ställning till än den fromma legendens påstående att de vägrat avsvärja sig kristendomen. I de följande kapitlen studerar Bianchi såväl den samtida muslimska expansionspolitiken som de pågående småkrigen på den italienska halvön, krig som kom att få förödande konsekvenser för Otranto. Som källmaterial har han framför allt använt sig av ett stort antal bevarade depescher de olika staterna emellan.

Bianchi ger en utförlig och initierad inblick i sultanen Mehmet II:s planer för utvidgandet av sitt imperium. Här får det räcka med att nämna att han, från och med erövringen av Konstantinopel 1453, såg sig som arvtogare till det romerska imperiet, samt att planerna var att erövra och med Osmanska riket införliva i första hand resterande delar av det tidigare Bysantinska riket. Inte minst angreps länder på Balkan samt republiken Venedig och dess besittningar. Därefter ämnade han gå vidare mot Kungariket Neapel och så småningom Rom. Att omvända befolkningen till islam var dock aldrig aktuellt. Kristna, i likhet med judar, åtnjöt i egenskap av islams föregångare, en privilegierad ställning och Mehmet hade, efter Konstantinopels erövring, förutom titeln Roms kejsare även antagit titeln De kristnas beskyddare. Däremot krävdes total underkastelse under sultanen från såväl muslimer som övriga undersåtar.

På den kristna, påvliga sidan däremot, utvecklades, som Bianchi visar, en helt annan koppling

mellan religiös och territoriell tillhörighet. Förutom att korstågstanke återupptogs och humanister och teologer började utmåla Mehmet II som Antikrist, var det nämligen Konstantinopels erövring som ledde till uppkomsten av det kristna Europa, till en identifikation av begreppen kristen och europé. Första gången detta skedde var i *De Europa* där humanisten Enea Silvio Piccolomini – senare påve under namnet Pius II – definierade Europa som de kristnas hemland och som européer de som bekände sig till den kristna tron.

Korstågstanke i förening med vetenskapen att Mehmet II skulle komma att angripa den italienska halvön ledde även till att påven Nikolaus 1454 samlade de ledande italienska staterna – Kyrkostaten, Neapel, Florens, Venedig och Milano – i en gemensam försvarsallians mot turkarna. Denna försvarsallians höll samman i drygt tjugo år. I slutet av 1470-talet låg den dock i ruiner. Venedig hade efter ett flerårigt försvarskrig mot turkarna slutit separatfred med sultanen för att rädda sina handelsförbindelser. Övriga medlemsstater var engagerade i det så kallade Pazzikriget i Toscana.

Utifrån det av Bianchi redovisade materialet kan följande sammanfattning av Otrantos erövring och ockupation göras.

Redan 1479 hade rykten börjat cirkulera om att Mehmet II ämnade utnyttja det kaotiska läget de italienska staterna emellan för sitt länge planerade angrepp, framför allt mot kungariket Neapel. Den 27 juli 1480 anlände 150 turkiska krigsfartyg med 20 000 krigare till Apuliens kust. Huvudstyrkan inriktade sig på Otranto där det förutom en mindre, av kung Ferrante tillsatt garnison, endast fanns civilbefolkning. Gedik Ahmet Pasha hade i enlighet med muslimsk sed uppmanat befolkningen att ge sig och lovat att de, mot att överlämna sig till sultanen skulle få behålla både livet och sin kristna tro. Den neapolitanske kommandanten, som från kung Ferrante mottagit stränga order att till varje pris hålla Otranto, avisade den turkiske befälhavarens fredserbjudande. Detta var en profanering av en för muslimer sakral sed och ledde till omedelbart angrepp. Staden stormades, garnisonen och huvuddelen av befolkningen dödades. Till de sista som höll ut hörde de 800 män som på order

av den turkiske befälhavaren avrättades utanför Otranto den 14 augusti. Först ett år senare, då Mehmet II avlidit och efterträts av sin son Beyazit, kunde Otranto befrias av den neapolitanska armén i samarbete med i huvudsak påvliga, spanska och ungerska enheter. Som Bianchi visar var emellertid de båda sidorna allt för jämnstarka för att man skulle kunna få till ett militärt avgörande. Det som slutligen tvingade turkarna att ge upp var i stället den pest som hemsökte både Otranto och övriga Salentohalvön.

Av den ursprungliga befolkningen om cirka 5 000 personer fanns vid befriandet endast ett hundratal i livet. Bland dessa hade de 800 blivit föremål för spontan hjälte- och martyrkult. Organiserade former fick martyrkulten genom den neapolitanske befälhavaren, tillika kronprinsen, Alfonso av Kalabrien, som lät bygga ett kapell på platsen för deras avrättning, samt dela upp deras ben mellan katedralen i Otranto – där de än i dag kan ses – och ett kapell i den villa han lät uppföra åt sig strax utanför Neapel. Dessutom kom martyrerna att hyllas genom ett magnifikt tornerspel där befrielsen framställdes som en ädel kamp mellan kristna och muslimska riddare.

Martyrernas slutliga helgonförklaring ser Bianchi i ljuset av vår samtids starka omvälvningar i den muslimska världen; attacken på World Trade Center den 11 september 2001 följd av diverse islamistiska gruppers framfart, en framfart där det kristna Europa åter upplevs som satt under hot och där kyrkan bedömer att förföljda kristna världen över åter kan behöva känna martyrernas stöd.

I sin väl underbyggda och välskrivna bok har Vito Bianchi visat att martyrerna från Otranto verkligen var martyrer, men inte den fromma legendens martyrer som fick välja mellan döden och att konvertera till islam, utan martyrer för troheten till sin konung och till Enea Silvio Piccolominis kristna Europa, där identitet rådde mellan att vara europé och att vara kristen.

KARI LAWE

Francesco Buranelli (red.)

PINTORICCHIO PITTORE DEI BORGIA. Il mistero svelato di Giulia Farnese. Mostra e catalogo a cura di Cristina Acidini, Francesco Buranelli, Claudia La Malfa, Claudio Strinati. Con la collaborazione di Franco Ivan Nucciarelli. Supervisione di Francesco Buranelli.

Rom: Gangemi Editore 2017, 190 sid.

Mellan den 19 maj och den 1 oktober 2017 visades utställningen *Pintoricchio pittore dei Borgia, il mistero svelato di Giulia Farnese* på Musei Capitolini i Rom. I denna utställning visades för första gången offentligt de samlade resterna av ett verk som till följd av ryktesspridning upplevdes som så skandalöst av det eftertridentinska påvedömet att det slutligen förstördes på order av påven Alexander VII, nämligen en fresk föreställande påven Alexander VI knäböjande inför Jungfru Maria, enligt ryktet ett porträtt av Giulia Farnese. Dessutom presenterades den forskning angående fresken vilken lett fram till en radikal nytolkning som i stället för en framställning av Alexander VI tillbedjande Giulia Farnese i Jungfru Marias gestalt, visar den som en nyckelfresk i förståelsen av det ideologiska och politiska bildprogrammet i Alexanders våning – Appartamento Borgia.

Till utställningen hör en utförlig, rikt illustrerad katalog, utgiven av förlaget Gangemi Editore där man dels kan ta del av den forskning som ledde fram till presentationen på Musei Capitolini, dels få en inblick i målningens ideologiska och konstnärliga kontext, det sena 1400-talets Rom.

Såväl utställningen som katalogen för besökaren/läsaren först stegvis allt närmare huvudföremålet. Claudio Strinati och Claudia La Malfa skildrar utförligt det sena 1400-talets Rom – en av de kulturellt sett rikaste epokerna i stadens historia, med en stark fokusering på den romerska antiken – respektive bildprogrammet i den representationsvåning Pintoricchio smyckade på Alexander VI:s uppdrag i Vatikanpalatset. I detta sammanhang får emellertid av utrymmesskäl båda dessa intressanta och väl underbyggda avsnitt utelämnas.

I det tredje avsnittet når man så fram till

utställningens huvudföremål: två fragment av den ursprungliga fresken samt en kopia från 1600-talet. Francesco Buranelli redogör dels för målningens historia både före och efter Alexander VII:s ingripande, dels för sin nytolkning och på vilka argument den vilar.

Buranelli visar att det från mitten av 1500-talet skvallrades i Rom om att påven Alexander VI:s hovmålare, Pinturicchio, ovanför en av dörrarna i Appartamento Borgia avbildat hans älskarinna Giulia Farnese i gestalt av Jungfru Maria – och påven själv på knä inför henne.

I början av 1600-talet hade hertigen av Mantuas Romsändebud, Aurelio Recordati, genom att muta en av kardinalen Borgheses tjänare lyckats få tillgång till våningen för målaren Pietro Facchetti som för hertigens samlingar lyckats måla av verket. Av korrespondensen framkommer även att familjen Farnese sedan länge önskat få målningen förstörd, men att påven inte samtyckt då det rörde sig om ett verk av en framstående mästare. I stället hade den täckts över.

En mindre tolerant inställning hade emellertid påven Alexander VII (1655–1667) som omgående låtit knacka ner fresken. Medan porträttet av Alexander VI spårlöst försvann hade Jesusbarnet respektive Madonnan separerats, ramats in och därefter inkorporerats i kardinalen Flavio Chigis samlingar. Där kom de att finnas kvar tills de 1912 genom en giftermålsallians hamnade i familjen Incisa della Rocchettas ägo.

1940 hade konsthistorikern Giovanni Incisa della Rocchetta besökt en privat samling i Mantua där han fått se en målning av 1600-talsmålaren Pietro Facchetti, föreställande Alexander VI knäböjande inför Jungfru Maria och med Jesusbarnet i knät. Han hade omedelbart sett likheten mellan sin familjs båda fragment och Facchettis framställning av Jungfru Maria och Jesusbarnet. Vidare efterforskningar visade att Pietro Facchettis målning verkligen var den av hertigen Gonzaga 1612 beställda kopian av den senare förstörda fresken i Appartamento Borgia.

2004 hade konsthistorikern Franco Ivan Nucciarelli uppmärksammat att fragmentet av Jesusbarnet, *Il Bambin Gesù delle mani* kallat, då barnet vilar

på en hand som liksom försvinner ut ur målningen, kommit ut på konstmarknaden. På hans inrådan köptes verket av Fondazione Guglielmo Giordani i Perugia. Under de följande åren kom målningen att visas på ett flertal utställningar både i Europa och i USA, åtföljd av en utförlig katalog skriven av Nucciarelli.

Under de följande åren lyckades man spåra ägarna både till fragmentet föreställande Jungfru Maria och Pietro Facchettis kopia. Mot löfte om att få förbli anonyma samtyckte de båda ägarna till ett offentliggörande av konstverken. Därmed möjliggjordes utställningen.

Grunden för Francesco Buranellis nytolkning av målningen är dels att madonnan inte är ett porträtt, vare sig av Giulia Farnese eller någon annan jordisk kvinna, utan en klassisk Pinturicchiomadonna, sval, förandligad och utan individualiserande drag, dels att det inte är Madonnan utan Jesusbarnet som är huvudpersonen i bilden. Målningen visar Alexander VI knäböjande, med blicken fäst på Jesusbarnet, framställd som världshärskare med världsäpplet i sin vänstra hand och höger hand lyft till välsignelse. Barnets högra fot vilar i Alexanders vänstra hand. Det bilden visar enligt Buranelli är *l'investitura divina di Alessandro VI*, det vill säga Kristi investitur till sin jordiska ställföreträdare Alexander VI. Vidare hävdar Buranelli att fresken är att betrakta som en nyckelfresk för att förstå Appartamento Borgias ideologiskt och politiskt mycket komplicerade bildprogram, centrerat kring påvedömetts roll i frålningshistorien och som de kristnas räddare undan de osmanska turkarna.

I det fjärde och avslutande avsnittet fördjupar Cristina Acidini studiet av madonnafragmentet, genom att kontrastera den vackra, förandligade men schablonmässigt framställda himladrottningen med samtida beskrivningar av Giulia Farnese; fyllig med mörka, mandelformade ögon och mörkt lockigt hår som räckte henne till fötterna. Med tanke på att Pinturicchio räknades som en av sin samtids främsta porträttmålare kan man följaktligen helt utesluta att Madonnan skulle vara tänkt som ett porträtt av Giulia Farnese.

I samma avsnitt presenterar Cristina Acidini även några nyligen återfunna fresker i katedralen i Valen-

cia föreställande musicerande änglar. Änglarna är målade av Paolo da San Leocadio och Francesco Pagano på dåvarande kardinalen Rodrigo Borgia uppdrag. Genom dessa fresker introducerade Borgia den italienska renässansen i sin födelsestad Valencia. De är mäterliga och visar att Borgia ville göra intryck. Intryck ville han även göra med sin magnifika representationsvåning i Vatikanen centrerad kring en i påveikonografen unik framställning av den gudomliga investituren till den jordiska ställföreträdaren.

Både utställningen och den omfattande katalogen ger en intressant och fascinerande inblick i det kulturella livet i det sena 1400-talets Rom, samt i hur bristande förmåga dels att se vad en målning verkligen föreställer, dels i att skilja på porträtt och schablonframställning, i en tid av moralisk ofördragsamhet ledde till förstörandet av ett mästerverk med unik ikonografi.

KARI LAWE

Berndt Hamm

ABLASS UND REFORMATION. Erstaunliche Kohärenzen.

Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 280 sid.

Medan en lekman idag väl ofta ser reformationen som en enda stor uppgörelse med avlatsväsendet hävdar Berndt Hamm, emeriterad professor i kyrkohistoria vid universitetet Erlangen/Nürnberg, »ett intensivt samband mellan avlatsförkunnelsen och reformationens själavårdsprogram» (s. 239), och ägnar sin bok åt att framhäva »en gemensamhet eller släktskap mellan motivationerna och argumentationerna i de två läger som så fientligt stod emot varandra» (s. 6). Om man ville sammanfatta poängen med hans boktitel skulle man kalla den: »Avlatens evangelium och reformationens evangelium: historien om ett häpnadsväckande sammanhang och en fundamental brytning.» (s. VII.)

Inledningsvis säger sig Hamm vilja »skissera en reform- och innovationsdynamik, som med utgångspunkt i slutet på medeltiden fortsatte in i reformationen och samtidigt påkallade reformationskyrkans radikala avståndstagande från

avlatsbruket.» (s. VII.) Redan inledningskapitlet lovar i överskriften att det rör sig om en ny syn på förhållandet mellan senmedeltidens avlatsväsende och reformationen. Denna nya syn, det skall genast fastslås, är att betrakta bådaderna som ett »själavårdande nådemedel» (*seelsorgerliches Gnadenmedium*, s. 6ff.). Hamm ser en »intensiv koherens i den själavårdande dynamiken mellan avlatsförkunnelsen och reformationsförkunnelsen» (s. 239), vars bild bara grumlades av »avlatsväsendets fiskaliska missförhållanden» (ibid).

Avlatens effekt ansågs vara att förminska den tid själen skulle behöva tillbringa i skärselden för att renas av sin synd tillräckligt för att kunna komma in i himmelriket. I och med att Luther löste Kristi medlarskap från alla syndares medverkan som ånger och botfärdighet förlorade skärselden och avlaten sin funktion. En svag människa behövde inte ens känna uppriktig ånger och sorg över sin synd, det räckte med en ofullkomlig ånger: *attritio*, eller med att sörja över att inte kunna sörja över sina synder, *doleo quod non doleo* (s. 243).

Att avlaten även hade en funktion som själavård kommer ofta i skymundan inför dess pekuniära väsende. Detta framhävs i bokens avslutande del, som betonar ett nära samband »mellan avlatsförkunnelsens själavårdardynamik och reformationens själavårdande programmatik» (s. 239). Det är en mycket tänkvärd framställning.

BIRGIT STOLT

Mattias Lundberg

MARTIN LUTHERS EGNA TONER OCH ORD OM MUSIK. Källtexter rörande musiken i Wittenbergreformationen i översättning med kommentar och analys.

Skellefteå: Artos 2017, 144 sid.

Under arbetet med projektet »Martin Luthers psalmer i de nordiska folkens liv», omnämnt i Lundbergs bok, var en av konferenserna förlagd till en nordisk universitetsstad. I gudstjänsten i domkyrkan den söndagen hade man tänkt på konferensen och satt upp en del psalmer från reformationstiden på psalmtavlan. Församlingssången

blev inte särskilt anslående. På predikstolen fann sig tjänstgörande präst föranlåten att påpeka att förklaringen till det ovanliga psalmsvalet var just konferensen.

Situationen illustrerar en viktig utgångspunkt i Mattias Lundbergs bok när han skriver: »Allra mest skiljer sig kanske Luthers musikvärld på olika sätt från de många generationer som under de senaste femhundra åren på olika sätt kallat sig 'luthera-ner'» (s. 134). Avståndet till Luthers musikvärld är ansenligt. Kunskapen om reformatorns tolkning av musikens roll för människor, kyrka och samhälle har knappast utvecklats i aktuell forskning. Det gäller också den musikvetenskapliga forskningen. Sådana kunskaper behövs dock, de är t.o.m. »högst centrala för [att förstå] Luthers tillvägagångssätt, och vågar jag påstå, också för hans framgång» påpekar Lundberg (s. 134).

I den inledande forskningsredovisningen (s. 15ff.) visar författaren att det ändå finns ett visst nyvaknat intresse för dessa frågor. Lundbergs framställning avslutas dessutom med vad som närmast är ytterligare en forskningsredovisning av »Hur Luthers musik och musiktexter uttolkats i evangelisk tradition» (s. 79ff.). Författaren har emellertid saknat en översiktlig framställning av sådan forskning på svenska. Han är angelägen om att markera att avsikten med hans bok inte är att presentera genomförd egen grundforskning i första hand utan att »nä en vidare läsekrets av svensktalande personer med insikten att Luther är en av de mest betydelsefulla musikförfattarna för hela den nordeuropeiska kulturhistorien intill modern tid, oavsett om vi läser honom i original eller ej» (s. 133).

Boken har två huvuddelar: 1. Utmärkande drag i Luthers musikaliska teori, praxis och tänkande, 2. Texter i översättning. Den första delen tar fasta på teorier och tolkning, den andra delen presenterar texter som på ett särskilt sätt illustrerar hur Luther upplevde, reflekterade kring och motiverade sina förslag till sång och musik i kyrkan. Detta är ett konstruktivt upplägg. Teorier kan vara svåra att utan vidare, presenterade i sammanfattning, förstå innebörden av; fristående texter utan en given tolkningsram kan framstå som ryckta ur sitt samman-

hang. De båda huvuddelarna bör alltså läsas som kompletterande varandra.

I del 1 markeras vikten av att förstå att Luther var en del av den platoniska idévärlden. »Himmelens och världens lagar samspekar» (s. 21ff.). Matematiska och musikaliska lagar styr och musiken är ett viktigt medel för att få människors hjärtan att stå i samklang med det kosmiska. Musiken kan då tolkas som en gåva från Gud till människan och människan som den som svarar på Guds gåva.

Detta utvecklas närmare i avsnittet om »musica humana – själens musikaliska metafysik» (s. 23ff.). Människan »stämmer» själen gentemot Gud, uttryckt i skapelseteologiska termer: musiken finns hos Gud, i kosmos, men musiken finns också på jorden och tjänar den enskilde. Målet är samklangen »i hjärtat» mellan människa och kosmos.

Musiken som del av det kosmologiska perspektivet ger den en ställning som »prima materia», den »hör till skapelsen i basal mening» (s. 27–30). För Luther betydde det att man måste ställa höga krav på musiken. Detta framgår av delavsnittet »Luthers värderande och kritiska anmärkningar om musik» (s. 31–48). Musiken måste utövas inte som ett mänskligt medel för rättfärdiggörelse, »ritualism», utan som en viktig personlig hänvändelse till Gud.

Luther avvisade inte liturgisk sång, han hävdade t.ex. latinets fortsatta ställning i gudstjänsten för dem som förstod. Han försvarade musikaliska institutioner och konventioner (s. 35) och var bekymrad över att de försvunna inkomsterna från speciella avlater, som tidigare bidragit till att finansiera korprästernas verksamhet, nu måste finansieras på annat sätt, bland annat med medel från kurfurste och stat (s. 36). I Luthers texter liksom i bordsamtalen förekommer »värdeomdömen om bra och dålig musik» (s. 40ff.). Josquin des Prez vann t.ex. gehör hos Luther och Luther försvarade musikalisk enkelhet.

Luther komponerade men med starka kvalitetskrav på sig själv. Lundberg beskriver Luthers insats med »adaptioner, kompositioner och liturgiska revisioner» i avsnittet »Att skapa är att ständigt göra nytt» (s. 48ff.). Bästa exemplet på Luthers kvalitetstänkande är nog hans tvekan inför att skapa en folkspråklig mässa, inte för att han inte ville ha

en sådan: »Jag hoppas på en folkspråklig mässa. Men jag kan inte lova något, för jag är uppgiften ovärdig då den kräver såväl musik som ande» (s. 51). Luthers egna psalmtexter och -melodier är inte särskilt många, men de fick stor spridning och har därför haft betydelse långt utöver vad antalet ger anledning att anta.

Luthers ambition att skapa, att kombinera text och melodi på nya sätt, att inte överta något oreflekterat, präglade också hans arbete med fasta liturgiska moment, inte minst kombinationen mässa och tidegärd (s. 61ff.). Att överta oreflekterat och skapa kombinationer som inte var väl integrerade med varandra var för Luther att inte ta sin skapelsegivna musikaliska uppgift på allvar. »Luther hade säkerligen tyckt att de melodiskt sett enastående rika handskrifterna i Bjuråkers och Högs kyrkor, skrivna i Uppsala stift runt 1540, var rena apsången» menar författaren (s. 78).

Del 2, »Texter i översättning», rymmer nyöversatta texter som behandlar praktiska och teoretiska problem i samband med att arbetet på nya kyrkovisor och psalmböcker utvecklades. Varje text föregås av en kommentar som sätter in texten i sitt sammanhang. Samtliga texter utom en är av Luther. Kommentarer och originaltexterna utgör en första introduktion till Luthers tankevärld. Hade de placerats i kronologisk ordning hade de kanske ännu bättre belyst Luthers tänkande och handlande. Fler korshänvisningar mellan del 1 och 2 hade kunnat fördjupa läsningen.

Mattias Lundberg är en flyhänt och välorienterad författare. Att skriva en introduktion reser vissa problem som inte aktualiseras i en text som redovisar t.ex. genomförd forskning. Där kan begrepp och viss förståelse hos läsaren förutsättas. Författaren presenterar ibland begrepp som gärna kunde ha fått en kort anvisning om vad de står för, till tjänst för dem som är mindre insatta. En del information står *på* raderna, en del *mellan* raderna. Är det kanske en avsiktlig pedagogisk utmaning som svarar mot vad författaren vill med sin bok: »att vi i nutid och framtid ägnade mer tid och energi åt att läsa och sjunga honom [Luther] själv i original» (s. 135). Den som har svårt att komma igång kan förslagsvis börja med del 2 i boken. Lundbergs korta

introduktioner till texterna ger information som underlättar läsningen av textutdragen och utmanar till reflektion. Därefter kan man vara bättre förberedd inför de principiella utmaningar som del 1 reser men som utgör nödvändiga förutsättningar för ett fortsatt fördjupat Lutherstudium.

Lundberg har med sin bok skapat en hittills saknad modern introduktion till studiet av Luthers »egna toner och ord om musik». Den inspirerar till vidare studier och eftertanke.

SVEN-ÅKE SELANDER

Carl Axel Aurelius & Steffen Kjeldgaard-Pedersen

NÅD OCH FRID I KRISTUS! Martin Luther i ljuset av hans brev.

Stockholm: Verbum 2017, 318 sid.

Martin Luther var en brevskrivare av rang. Över 3 000 av hans brev finns bevarade. Det säger något om hur viktiga breven var, och inte bara för Luther. Brevskrivandets konst nådde en av sina höjdpunkter under reformationstiden. Tillsammans med boktryckarkonsten skapade de många breven ett nätverk av skriftlig kommunikation och nyhetsförmedling. Böckerna, flygbladen och breven tillhörde förutsättningarna för att den evangeliska reformationen, där Luther var en huvudperson, skulle spridas och förankras vid denna tid, på gränsen mellan det medeltida och det förmoderna samhället.

Kanske kan breven kasta nytt ljus över hans liv och verk? Ungefär så bör tankarna ha gått hos Carl Axel Aurelius och Steffen Kjeldgaard-Pedersen, båda Lutherforskare och båda knutna till Köpenhamns universitet som kyrkohistoriker, när de bestämde sig för att gå igenom Luthers brev och göra ett urval i anslutning till reformationsjubileet 2017.

Resultatet redovisas både på svenska och på danska: *Nåd och frid i Kristus! Martin Luther i ljuset av hans brev* (Verbum 2017) och *Nåde og fred i Kristus! Martin Luther i lyset af hans breve* (Eksistensen 2017). Här recenseras den svenska upplagan.

Författarna har valt att presentera 68 brev. Familjefrågor och vardagens mångahanda blandas

med teologi och kyrkopolitik. Läsaren får del av hela breven, inte bara utvalda citat. Det gör bilden av Luther som brevskrivare mångsidigare. Även mindre detaljer kan vara betydelsebärande. Ett exempel är bokens titel, *Nåd och frid i Kristus!*. Så inleder Luther ofta sina brev, med en hälsning som blir en sammanfattning av hans evangeliska teologi.

Olika slags brev har valts ut – till familj och släkt liksom till kollegor, vänner och motståndare, men även till furstar såsom Gustav Vasa i Sverige. Den vanligaste adressaten i samlingen är hustrun Käthe.

Breven ger oss ögonblicksbilder. Inte minst däri ligger deras värde. Brevskrivarna vet inte hur det kommer att gå eller vilka konsekvenserna blir av att välja alternativ A i stället för alternativ B. Som läsare idag sitter vi med facit i handen. Men som brevskrivare var Luther, liksom vi alla, bunden till att handla utifrån situationen där och då, utifrån en begränsad kunskap och osäkra antaganden om framtiden.

Ett exempel. Till Gustav Vasa skriver Luther för att rekommendera Georg Norman, som reser till Sverige för att bli kronprins Eriks lärare, tillsammans med Mikael Agricola, blivande biskop i Åbo och Sveriges finska reformator. Men Luther passar också på att uppmana kung Gustav att inrätta skolor vid domkyrkorna där unga män kunde utbildas till församlingspräster. Brevet belyser hur Luther själv tillämpade ett par karaktäristiska drag i sin teologi i relation till den nyetablerade svenske kungen.

Det första typiska draget är betoningen på utbildning. Utbildningsfrågorna återkommer ständigt. Luthers kristendom förutsatte en läskunnig, utbildad och aktiv församling. Församlingarna behövde därför välutbildade präster. Luther uppmanar för den skull Gustav Vasa att se till att det startas utbildningar vid domkyrkorna. Men det dröjde in på 1600-talet innan domkyrkorna fick sina gymnasier, och då på kyrkligt initiativ. Luther väjdade förgäves.

Det andra typiska draget är att Luther förutsätter att han har rätt att ställa krav på en kung i ett främmande land. Även om brevet är hövligt och ödmjukt, så är det uppenbart att Luther förväntar sig att kungen ska lyssna på honom. Detta är två-

regementsläran i funktion. Här talar det andliga regementet direkt till det världsliga. Den världsliga överheten har ansvar för skolväsendet. Men eftersom det världsliga regementet i tvåregementsmodellen, liksom alla kristna, står under Guds ord, så har den också ansvar för att församlingarna får del av Guds ord, rent och klart och kompetent. Församlingsprästernas utbildning ingår i det ansvaret. Luthers förväntan på att Gustav Vasa ska lyssna på honom bygger alltså inte på hans yttre ställning som professor eller hans inofficiella ställning som reformationsledare. Den bygger på att Luthers budskap utgår från vad som bäst främjar Guds ords sak, och att detta kan varje ärlig kristen inse.

Avståndet i tiden är för stort för att vi idag utan vidare ska känna till de tankefigurer, personer och händelser som bestämmer Luthers formuleringar. Författarna pekar exempelvis på att Luther själv aldrig talade om någon reformation. Det är ett senare tiders begrepp. Inte heller använde han någonsin satsen *ecclesia semper reformanda est*, kyrkan måste ständigt reformeras, en sats som idag används för att framhäva ständig förändring som kyrkligt program. Men en sådan tolkning av satsen förutsätter senare tiders föreställning om en konstant utveckling. Om Luther hade använt den formeln så hade uttrycket fått en annan innebörd. För honom hade satsen kunnat peka på kyrkans förpliktelse att alltid besinna sig och gripa tillbaka på kyrkans ursprung och grundval (s. 15f.).

Breven behöver alltså sättas in i sitt sammanhang. Författarna har därför valt att komplettera breven med en omfattande genomgång av hur Luthers teologi växte fram, i samspel med människor och händelser. Under rubriken »Martin Luthers historia» presenteras vad Lutherforskningen idag kan säga om det dramatiska och komplicerade skeende, som den evangeliska reformationen utgjorde.

Framställningen följer Luthers utveckling på ett sådant sätt, att både de ljusare och mörkare nyanserna får finnas med. Som Luther såg det levde han i den yttersta tiden. Tecknen var tydliga. Människors liv och salighet stod på spel. Påvekyrkan hade avfallit från evangeliet. Turkarna stod utanför Wiens portar och ockuperade Ungern. Judarna fortsatte att förneka Kristus. Denna omvärldsanalys var

ett av skälen till Luthers iver och brådska, som förstärkte hans bidrag till reformationsrörelsens befriande inslag, men som också bidrog till att de mörkare stråken blev starka. Luthers antisemitism och vissa ställningstaganden under bondeupproren i Tyskland hör till de senare.

Aurelius och Kjeldgaard-Pedersen har gett oss en gedigen historisk-teologisk Lutherbiografi, som sammanfattar hur långt den nordiska Lutherforskningen kommit. Breven illustrerar och förstärker framställningen. Den Luther som framträder i boken gör det dock mer i ljuset av författarnas historisk-teologiska biografi över honom än i ljuset av breven. Det gör inte breven betydelselösa i sammanhanget, men läsningen av dem förutsätter den bakgrund som den historisk-teologiska biografingen ger.

En avslutande del med personregister till breven och andra register höjer bokens användbarhet. Personregistret är omfattande. Varje person som dyker upp i breven presenteras med en kort biografisk notis. En sammanfattning i form av en kronologisk lista med årtal, med korta noteringar om det viktigaste som hände ett givet år, underlättar orienteringen i stoffet. Sjutton olika väl valda illustrationer kompletterar texten.

Författarna har valt att avstå från notapparat. Det kan göra boken mer lättillgänglig, men samtidigt går en möjlighet till fördjupning förlorad. Även utan många och långa källhänvisningar hade boken vunnit på förklarande och kommenterande noter, gärna diskret placerade i den avslutande avdelningen.

Till sist. I sin bok *Luther i Sverige. Den svenska Lutherbilden under fyra sekler* (Artos 2015) behandlar Carl Axel Aurelius reformationsjubileernas historia, med nedslag i fyra stora jubileer. (Recenserad i KÅ 2016.) Undersökningen gav en intressant bild av Lutherarvet som historiebruk. Nu medverkar Aurelius till att en samling Luther-brev blir tillgängliga. Det finns åtminstone tre tidigare samlingar med Lutherbrev utgivna på svenska: 1910 (810 sidor Lutherbrev!), 1961 av Gunnar Hillerdal och 2004 av Håkan Arvidsson. Med inspiration från Aurelius' jubileumshistorik kunde det vara en intressant uppgift att jämföra historiebruket i de

samlingar av Lutherbrev som getts ut på svenska under de drygt hundra åren mellan 1910 och 2017. Hur har urvalet gjorts i de olika brevsamlingarna bland de över 3 000 bevarade Lutherbrev? Vad säger urvalet om förändringar i historiebruket under det dryga sekel som det rör sig om?

SVEN THIDEVALL

Samlingsrecension: Reformationen 500 år

Heinz Schilling

MARTIN LUTHER. *Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie.*

München: Beck 2012, 728 sid.

Tarald Rasmussen

HVA ER PROTESTANTISME. (Hva er 61)

Oslo: Universitetsforlaget 2017, 144 sid.

Jan Brunius

UPPSALA STIFTS HERDAMINNE 1527–1593. Uppsala stifts herdaminne, Stiftshistoriskt uppslagsverk från missionstid till nyaste tid. Serie IV: Missionstid, medeltid, reformationstid. Red. Ragnar Norrman. Band IV:3.

Uppsala: Stiftshistoriska kommittén i Uppsala 2017, 453 sid.

Under året 2017 och under några år dessförinnan publicerades i anslutning till femhundraårsminnet av Luthers teser mot avlaten en mycket stor mängd litteratur med anknytning till både Luther och den reformationsprocess som han var delaktig i. Heinz Schillings Lutherbiografi, som utgavs 2012 och som därefter har översatts till både danska (2015) och engelska (2017), höjer sig över mängden av litteratur både i kraft av sin omfattning i sidantal och genom att Schilling, som är en av de mest kända företrädarna för den så kallade konfessionaliseringsteorin, tidigare främst intresserat sig för reformationen ur ett konfessionsöverskridande perspektiv med fokus på de rent sociala konsekvenserna av 1500-talets

förändringsprocesser. Det faktum att Schilling genom denna biografi orienterar sig mot en specifik konfessionskultur är emellertid inte så sensationellt som det kan förefalla. I boken väver han samman de strukturella konfessionsöverskridande perspektiven med en ingående analys av Luther som tillmäts stor betydelse som historisk aktör utan att för den sakens skull värderas i vare sig positiv eller negativ riktning.

Undertiteln, »Rebell in einer Zeit des Umbruchs», antyder att författaren, till skillnad från vad som var fallet i Heiko Obermans klassiska Lutherbiografi från 1981, inte i första hand vill förstå Luther utifrån hans samhörighet med senmedeltida teologiska och liturgiska förhållanden. I stället betraktar Schilling både Luther själv och hans samtid ur ett omvälvningsperspektiv, vilket inte hindrar honom från att relatera Luther till det större tids-historiska sammanhanget. Schilling framhåller att de reformer som genomdrevs från påvekyrkan under 1500-talet inte heller var så ofruktbara eller innehållslösa som de ofta framställts. I likhet med gängse samtida reformationsforskning talar Schilling om alternativa kyrkliga reformer under 1500-talet: den radikala reform som initieras från Wittenberg, och den mer systematiska reform som Romkyrkan genomförde. I skildringen av Luthers väg mot rollen som tysk reformator betonas också att hans reformförsök av år 1517 snarast var en av flera reformer som han varit delaktig i. Försöket att åstadkomma en reform av avlatshandeln hade föregåtts av hans arbete med att genomdriva observantereformen inom augustineremitorden liksom av utbildningsreformer i humanistisk riktning vid universitetet i Wittenberg. När det gäller teserna mot avlaten betonas att dessa inte bör anknytas till det så kallade genombrottet för Luthers teologiska insikt, som Schilling i likhet med annan nyare Lutherforskning snarare förlägger till omkring år 1520. De 95 teserna är alltså inte att betrakta som uttryck för någon radikalt ny guds- och människosyn hos Luther, utan får sin betydelse genom att de på grund av samtidens »mediala revolution» gjorde Luther kontroversiell. Att högtidlighålla den 31 oktober 1517 som reformationens inledning innebär därmed att man låter de yttre orsakerna

snarare än Luthers egen teologiska utveckling bli måttstocken för reformationens genombrott.

Till bokens förtjänster hör att den, i likhet med Obermans nämnda biografi, framhåller hur pass främmande Luthers världsåskådning och gudsbild var om vi jämför med vår egen samtid. Luthers tilltro till Guds straffande förmåga liksom tron på Djävulens aktiva handlande i världen och inom människan kan i vår egen tid förefalla främmande och kanske rentav frånstötande. Just av den anledningen är det enligt Schilling betydelsefullt att uppmärksamma sambandet mellan denna tidstypiska teologi och de beslut av långsiktig betydelse som fattades under reformationstiden. Luthers teologi går heller inte att förstå utan att man också beaktar hans egen identitet som en Guds profet som i slutstriden mot Djävulen och dennes anhängare satt inne med den enda och absoluta sanningen. Med en sådan utgångspunkt blir hans kompromisslösa inställning i förhandlingarna med teologiska motståndare begriplig. Att förhandla med företrädare för alternativa teologiska uppfattningar, oavsett om det handlade om Zwingli eller påvedömetts representanter, framstod för Luther närmast som en kamp mot Djävulen. Genom att både Luther, påven och kejsarmakten hyste likartade universella anspråk i sina respektive reformförsök bidrog de alla paradoxalt nog till att lägga grunden till det mångkonfessionella och på sikt mångideologiska Europa. Även om Luthers och hans motståndares ambitioner att åstadkomma en universell kyrkoreform faktiskt misslyckades, lade dessa misslyckanden grunden för en kulturell och sociopolitisk förändring som Schilling menar bidrog till både sekularisering, åsiktspluralism och samvetsfrihet i det moderna Europa.

Det är just i den sortens analyser, där Luther förstås utifrån Schillings eget intresse för konfessionalisering och modernisering i Europa som boken i mitt tycke blir som mest intressant. Schilling menar att Luthers arbetsetik och kallelselära verkligen har lämnat djupa spår i europeisk historia, men framhåller samtidigt att det råder en väsentlig skillnad mellan lutherdom och kalvinism i det avseendet. Medan Luthers kallelselära inte avsåg att öka produktivitet eller skapa vare sig materiell eller andlig

förtjänst, kom en likartad inomvärldslig etik att blomma ut som modern arbetsetik med kalvinismen. Genom den betoning av social stabilitet som vi finner inom Luthers etik hämmades snarast ekonomiska och sociala framsteg om vi jämför med den mer dynamiska syn på social rörlighet som gick att finna inom den urbant förankrade kalvinismen. Genom att kalvinismen efterhand frikopplades från politisk maktutövning kunde den också gynna en demokratiskt präglad kyrkostruktur som blev aktuell för lutherska kyrkor först under 1800-talet. Luther var visserligen viktig för det moderna samhällets framväxt, men inte på det strikt ekonomiska planet, utan snarare genom sin betydelse för kulturella och mentala förhållanden, genom att driva idén om att nåden kommer människan till del genom att hon bejakar inomvärldsliga förhållanden, särskilt inom ramen för kallet och äktenskapet. Vad Luther härmed åstadkommer är enligt Schilling att betrakta som en »sekularisering», men inte i betydelsen att världen blev mindre »religiös» utan snarare genom att religionen fick större betydelse i det dagliga livet, något som Schilling beskriver som en ny »världslighet» (*welthaftigkeit*).

Schilling är en historiker med ett intresse för socio-politisk historia. Denna Lutherbiografi är inte platsen för tunga analyser av Luthers teologi. Men genomgående i boken blir det ännu en gång tydligt, att Luthers teologi var under ständig förändring och tydligt anpassades till såväl den världsbild som han var socialiserad i och till de olika sociala och politiska situationer som han i egenskap av kontroversiell reformator gärna hamnade i. För att fullt ut förstå Luther och hans teologi är det nödvändigt att vara förtrogen med såväl hans samtids världsuppfattning som hans personliga livshistoria.

Frågor om reformationens bestående inflytande på samhällslivet aktualiseras också i Tarald Rasmussens bok *Hva er protestantisme*, där författaren väljer att på ett närmast weberskt sätt tala om protestantism som en särskild religionstyp. Rasmussen utgår från den problematik som uppstår då skilda vetenskapsgrenar talar om samma fenomen utifrån helt skilda utgångspunkter. Medan sociologerna fäster det typiskt protestantiska till kapitalistisk arbetsetik intresserar sig historikerna snarast för

hur reformatörerna bidrog till en maktlegitimering av furstarnas makt och teologerna för den från katolska kyrkan frikopplade kristendomsförståelsen. När det gäller just det historiska perspektivet har reformationen – inte utan orsak – i Norge förknippats med danskväldet. Det svenska historiska perspektivet skiljer sig visserligen från det norska i detta avseende – här förknippas ju reformationen tvärtom med frigörelsen från Danmark – men även i Sverige råder ofta samma oförmåga att lyfta blicken från det nationella perspektivet och sätta in reformationen i ett bredare europeiskt sammanhang.

Rasmussen vill bryta gränsdragningen mellan dessa skilda perspektiv och utan att göra en vare sig positiv eller negativ värdering av reformationen tillmäter han den – i likhet med Heinz Schilling – betydelse för västerländsk demokratisk utveckling och betraktar den som en drivkraft för framväxten av allmänt skolväsende.

Men hur finner man då »det protestantiska» i den myriad av uttrycksformer som ryms i de kyrkliga gemenskaper som under och efter reformationen frigjort sig från påveämbetet? Rasmussen löser denna problematik genom att utgå från vad han betraktar som dess två huvudströmningar, nämligen den lutherska och den reformerta, vilka i praktiken identifieras med deras kontinentala varianter. Han är samtidigt genomgående mån om att betona olikheterna mellan dessa strömningar och menar också att det inte finns någon tydlig yttre gräns för vad som kan innefattas i »det protestantiska». I boken uppmärksammas också baptistiska och pentekostala traditioner liksom de lite mer särpräglade anglikanska och svenska protestantiska traditionerna.

För att hitta en gemensam nämnare för det protestantiska anknyter Rasmussen till Berndt Hamm i Erlangen, och hans förståelse av reformatörisk fromhetspraxis som en »normativ centrering». Visserligen betraktar Hamm normativ centrering som något signifikativt också för viss senmedeltida katolsk fromhetspraxis, men perspektivet är likväl väl valt då Rasmussen härigenom förmår fånga in såväl teologiska grundsatser som kulturella, sociala och rituella uttrycksformer.

I god »webersk» anda ägnas mycket av bokens

utrymme åt att göra nyanseringar av huvudtesen. Rasmussen redogör tydligt för regionala skillnader (särskilt inom Norden) och skillnader mellan lutherskt och reformert liksom även för vissa förändringar över tid. Till de senare hör skillnaderna i synen på den troende människans bundenhet till synden inom klassisk lutherdom och av tilltron till den omvändes förmåga att frigöra sig från synden inom den senare pietismen.

I likhet med Schilling lyfter Rasmussen fram det socialt statiska inslaget inom luthersk tradition, med sin avsaknad av tydliga impulser till personlig eller samhällelig social förändring, vilket ställs mot den sociala dynamiken inom reformert tradition, där framgång i livsföringen kunde betraktas som både möjligt och i många fall som något nödvändigt. Medan de lutherska kyrkorna utvecklades till »prästkylkor» där prästerna blev furstarnas förlängda arm i lokalsamhället, blev de reformerta församlingarna, som ofta växte fram i urbana miljöer, tidigt präglade av en demokratisk struktur.

I Sverige är det visserligen inte så kontroversiellt att tala om »protestanter» som ett socialt fenomen, som ett varierat spektrum av icke-katolska kyrkor och samfundsgrupper, men däremot väjer vi gärna för att tala om »protestantism» som något sammanhängande helt. Denna problematik är inte lika påtaglig i våra västnordiska grannländer. Till orsakerna hör förstås den av också Rasmussen omtalade särpräglade svenskkyrkliga traditionen som redan under reformationstiden med Rasmussens ord framstår som mer »ambivalent» och »tvetydig» i konfessionellt avseende än vad som var fallet i Danmark. I boken nämns inte att denna tve tydighet snarast har intensifierats under 1900-talet där Svenska kyrkan (liksom Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland) i jämförelse med de danska och norska folkkyrkorna visat ett begränsat intresse inför pan-protestantiska enhetssträvanden som exempelvis Leuenberg-konkordien från 1973 (som på s. 73 antyds ha löst oenigheten mellan lutheraner och reformerta i nattvardsfrågan). Om vi utgår från Svenska kyrkans fulla efterreformatoriska arv kan nog många också få svårt att förlika sig med den sjunde protestantiska dimensionen i bokens avslutning, att de protestantiska eliterna inte definieras

genom att ha genomgått egna vigningar utan genom olika former av inre egenskaper eller nådegåvor.

Den som läser Rasmussens bok blir emellertid tydligt medveten om den särpräglade svenska utvecklingen. I likhet med den anglikanska kyrkan, som förklaras ha behållit fler delar av de liturgiska traditionerna än vad de lutherska och reformerta kyrkorna har gjort, består för Rasmussen den reformatoriska svenska särpräglagen i att man både bevarade ärkebiskopstieteln och genom att man lät utövaren av detta ämbete kvarstå i Uppsala och där förvalta gamla nationella traditioner. I det avseendet uppmärksammar Rasmussen vissa likheter med förhållanden i Norge, där man också protestantiserade vissa nationellt viktiga medeltida traditioner, särskilt inom ramen för Olavskulten.

Till de mest intressanta inslagen i boken hör författarens diskussion om reformationens betydelse för nordisk sekularitet. Genom viljan att reducera (falska) religiösa uttrycksformer och göra det specifikt religiösa till en inre angelägenhet, och genom att samtidigt betrakta skapelsen och vardagslivet som något heligt, blev världen både sekulariserad och religiöst kvalificerad. Rasmussen anknyter detta resonemang till José Casanovas uppfattning, att ett samhälles sekularitet i grund och botten utgör en avspiegling av dess religion, vilket skulle innebära att nordisk sekularism är en avspiegling av nordisk protestantism. I förlängningen kan enligt Rasmussen hela principen om normativ centrering betraktas som en sekularisering och han ställer den intressanta frågan om det kanske finns något av en dold sakralitet i skandinavisk sekularisering.

Ett av 2017 års mest glädjande tillskott till svensk litteratur om reformationstiden är band IV:3 i serien Uppsala stifts herdaminne. Detta band omfattar perioden 1527–1593 och är författat av den tidigare arkivarien docent Jan Brunius. I de tidigare försök som gjorts att ge ut ett herdaminne för ärkestiftet har just reformationstiden behandlats anmärkningsvärt styvmoderligt. I Fant-Låstboms trebandsverk (1842–1845) är uppgifterna om tiden före 1593 synnerligen knapphändiga (och inte sällan felaktiga).

Eftersom de kyrkliga organisationsmodellerna under mestadelen av denna period på flera punkter

skiljer sig från hur de senare skulle se ut, har författaren i sin disposition inte utgått från kontraktsindelningen, utan från landskapen i stiftet (Uppland, Gästrikland och Hälsingland) och redovisar därunder varje pastorat i bokstavsordning. I bandet ingår dock inte de landskap och pastorat som under den aktuella perioden ingick i ärkestiftet men som senare kom att ingå i Härnösands respektive Stockholms stift, vilka redan behandlas i dessa stifts herdaminnen.

Källmaterialet till 1500-talets präster är inte lika rikt som under senare perioder, och det finns tydliga kvalitativa skillnader mellan det material som finns att tillgå under seklets förra och senare hälft. Till de viktigaste källorna under hela perioden hör fogderäkenskaper och annat kameralt material. Under det sista decenniet blir emellertid materialet rikare, inte minst genom det synnerligen innehållsrika domkapitelsarkivet.

Materialets relativa knapphet präglar förstås vår kunskap. Då materialet till stor del härrör från nationell nivå blir de enskilda sockenprästernas inblandning i de rikspolitiska och rikskyrkliga förändringsprocesserna tydlig. Vi får många inblickar i de konfiskationer av silver som genomfördes under 1540-talet och under senare decennier, liksom i striden om liturgin och Uppsala möte 1593. Genom domkapitelsprotokollen förbättras möjligheterna att blicka in i pastorala förhållanden under slutet av seklet. Särskilt anmärkningsvärt i detta material är det inflytande som sockenborna hade möjlighet att utöva över prästerskapet. I herdaminnet förekommer flera uppgifter om kyrkoherdar som av sina bönder ställdes inför rätta på grund av olämpligt handlande gentemot sockenborna, liksom om kyrkoherdar som utelästes från sina kyrkor på grund av att de exempelvis vägrade genomföra elevationen under mässan. Det förekom också att prästerna själva protesterade gentemot böndernas inflytande genom att vägra fira mässa på söndagarna. Det pågick med andra ord på lokal nivå en ständig kamp om inflytande över kyrkorummet.

Likartade uppgifter om pastorala förhållanden hade kunnat infogas också för de tidigare decennierna om författaren hade benyttjat sig av de muntliga traditioner om 1500-talets kyrkoliv som finns

nedtecknade i 1600-talets folklivsuppteckningar. Även om dessa uppgifter bör hanteras med försiktighet bör de inte helt fränkännas värde som källor till att belysa reformationstida församlingspraktik.

Något som är anmärkningsvärt vid en sträckläsning av boken är att mycket av den prästgårdskultur som vi förknippar med 1600-talet och senare perioder skymtar fram redan under den tidiga reformationen. Det finns flera exempel, särskilt från Gästrikland och Hälsingland, på hur prästhemmen konserverades. I Skog i Hälsingland efterträddes kyrkoherden Olof Andersson, som hade tillträtt 1530, av sin son Abraham 1569, och denne efterträddes i sin tur 1622 av sonen Olof som var verksam i pastoratet åtminstone fram till mitten av 1630-talet. I Skog fanns under en period på hundra år med andra ord totalt tre kyrkoherdar som var far, son och sonson i rakt nedstigande led. Det ges i boken flera likartade exempel.

I en detaljrik uppslagsbok av detta slag smyger det sig ofrånkomligen in enstaka felaktigheter. I uppräknningen av ärkebiskopen Laurentius Petri (Nericus) barn (s. 33) anges enbart Margareta, som sägs ha blivit gift med ärkebiskopen Abraham Angermannus, och en »dotter» som skall ha gift sig med professorn Olaus Jonae Luth. Men det var faktiskt dottern Magdalena – och inte Margareta – som var gift med Angermannus (vilket också korrekt anges på s. 35). Dessutom borde det både i denna post och i redogörelsen över professorer i Uppsala (s. 47) ha angivits att »dottern» som var gift med Luth hette Kristina. I redogörelsen för Laurentius Petris barn borde också hans söner (Didrik och Christian) ha omnämnts. På s. 34 uppges att ärkebiskop Laurentius Petri år 1540 tillsammans med sin bror Olaus Petri av kungen skall ha anklagats för förräderi och dömts till döden för att senare benådas. Men Laurentius Petri blev faktiskt vare sig anklagad eller dömd utan satt tvärtom under denna rättsprocess med i domstolen som utfärdade dödsdomarna över Olaus Petri och Laurentius Andreae.

Utmärkande för de senare årens reformationsforskning är att det återigen talas om reformationen som en förnyelse. Reformationen tenderade under några år att betraktas som en mer eller mindre händelselös period, något som förmådde Hans J.

Hillerbrand att ironiskt ställa frågan, om det alls ägde rum någon reformation under 1500-talet? Orsaken till intresset för kontinuiteten med senmedeltiden står väl snarast att finna i tendensen inom äldre (protestantisk) forskning där reformationen regelmässigt betraktades som en positiv förnyelserörelse vilken ställdes mot en korruperad och degenererad katolsk kyrka. Till skillnad från detta äldre diskontinuitetsperspektiv förnekas idag inte att reformationen – liksom närmast alla kyrkliga förnyelserörelser – snarast var en accelerering av befintliga reformrörelser liksom att också den katolska kyrkan under samma period uppvisar en tydlig dynamik. Genom att erkänna och förstå dessa kontinuiteter blir det förnyande inslaget under reformationen tydligt.

MARTIN BERNTSON

Jonas Melin, Fredrik Wenell & David Willgren (red.)

ALDRIG MER TILLBAKA GÅ. Utmaningar från anabaptismen, reformationens frikyrkorörelse.

Blidsberg: Evangelie 2017, 258 sid.

Äntligen en ny bok på svenska om den ursprungliga anabaptistiska rörelsen. Karl Kilsmos *Den tredje reformationen* (Gummessons 1967) har över 50 år på nacken. Den kan vara både svår att få tag på och kännas något inaktuell för den yngre läsekretsen. Det har på senare år dock publicerats flera böcker som med en anabaptistisk teologi söker inspirera dagens vilna och alltmer krismedvetna kyrkor. Men i läsningen av dessa har det känts som om den ursprungliga anabaptismen hamnat mer och mer i bakgrunden. Som om anabaptismen har blivit en ideologi frikopplad från sin historia. *Aldrig mer tillbaka gå* tar dock historien och de pionjära anabaptistiska företrädarna på allvar. Med det femhundra året efter den lutherska reformationen, och ett antal nya böcker om Luther och det protestantiska arvet, förtjänar också denna gren av reformationen en ordentlig och lättillgänglig dokumentation.

De tre redaktörerna Jonas Melin, TD Fredrik

Wenell och TD David Willgren har, liksom flera av de övriga fem medförfattarna, kopplingar till det skandinaviska nätverket Anabaptist (se anabaptist.nu). Detta nätverk ser sig som en avknoppning på den mer uppmärksammade brittiska förlagan och har under senare år på olika sätt uppmärksammat den anabaptistiska rörelsen, i både skrifter och olika seminarier.

Deras bok vill utmana och inspirera dagens kyrka, men den är mån om att inte tappa det historiska fotfästet. Varje kapitel utgår från en historisk anabaptistisk företrädare, och ger en både kyrkohistorisk och systematisk-teologisk presentation av denne. Utifrån Menno Simons utreds synen på »Omvändelse och pånyttfödelse». Balthasar Hubmaier används för att belysa synen på »Dopet», Conrad Grebel för »Församlingen som de troendes gemenskap», och Pilgram Marpeck för »Ordet och Anden». För att nämna några av de åtta kapitlen.

Willgrens bidrag till boken utgörs av kapitlet »Kvinnor i tjänst». Här utmanas den gängse historiesynen på kvinnor inom anabaptismen. Utifrån Margret Hottinger, Helene von Freyberg och Elisabeth Dirks visar Willgren att kvinnor inom anabaptismen var både lärare, martyrer och profeter, och att de ledde husförsamlingar och förrättade dop. För den som tycker att Willgrens argumentation är något mager, finns kapitlet att läsa i fördjupad form i artikeln »Women, Power, and the Bible in Early Anabaptist History» (*Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 4/2017).

Men boken vill som sagt också utmana, inspirera och i vissa fall avskräcka den nutida kyrkan. Detta tycks nå sin kulmen i kapitlet »Församling, överhet och samhälle». Här kontrasterar Wenell den mennonitiska teologen John Howard Yoders (1927–1997) sexövergrepp och den tysthetskultur i vilken dessa tilläts fortgå, mot den Amishby som år 2006 offentligt förlät den man som mördat flera av deras barn. Med varsam hand lyckas Wenell manövrera över det minfält som utgörs av frågan hur dagens kyrka kan inspireras av anabaptismens syn på samhället och överheten. Han håller balansen mellan ytterligheterna och landar i en balanserad och något modifierad anabaptistisk hållning. Här, i frågan om hur anabaptismen kan inspirera dagens

kyrkor, finns dock vissa skiftningar i författarnas framställningar och de nutida referenspunkter som de använder. Detta är delvis naturligt eftersom de adresserar olika problem, och de uppvisar inga signifikanta teologiska skillnader. Trots detta blir det intryck som ges stundtals något spretigt.

Den historiska framställningen slutar på topp i redogörelsen av Peter Riedemanns verksamma liv och hans syn på missionsuppdraget. Här integreras frågan om hur dagens kyrka kan inspireras av anabaptismen på ett vackert sätt med den historiska skildringen. Fram träder Riedemanns utmanande bild av en missionell kyrka som missionerar inte enbart genom Ordets förkunnelse utan genom varje enskild medlems handlingar och kärlek gentemot nästan.

Boken innehåller också en pedagogisk historisk introduktion och översikt över den tidiga anabaptistiska rörelsens tre huvudfåror, signerad Melin. Han följer här i stora drag Stuart Murrays beskrivning i *Radikalt lärjungaskap med inspiration från anabaptismen* (Evangélie 2012), till vilkens svenska upplaga Melin skrivit förord. Men Melin gör en mer ingående och samtidigt mer systematiserad analys av det historiska förloppet än Murray. Kanske kan detta avsnitt ändå tyckas vara något kort, men det fungerar, i sin komprimerade kärnfullhet, som både en aptitretare och den fullt tillfredställande överblick som är önskvärd (och i många verk saknad) som introduktion.

Det korta avslutande slutordet, signerat redaktörerna, kunde dock med fördel ha utökats något. Detta är ytterst välformulerat och här utmanas både dagens enskilda troende och församlingar att leva i en korsmärkt Kristi efterföljelse, »underifrån» och i gemenskap. Här ställs också den högintressanta frågan om dagens frikyrkliga församlingar verkligen är så »fria» som de utger sig för att vara. Ett välfunnet exempel på motsatsen är kampen för att få ha skolavslutning i kyrkan, med välsignelse av en präst. Slutordet skulle dock på ett tydligare sätt kunnat ha knutit an till, eller kortfattat diskuterat, de olika utmaningar som presenteras i bokens kapitel. På så sätt hade den spretighet som stundtals framträder kunnat avhjälpas.

I slutet av boken återfinns ett appendix med en

översättning av en församlingsordning från 1527 och en »varsamt reviderad» version av Karl Kilsmos svenska översättning av Schleithembekännelsen. I denna revidering har både det tyska originalet och engelska översättningar konsulterats, men inte Carl Henrik Martlings nyare svenska översättning (»Anabaptismens bekännelser», *Kyrkohistorisk Årsskrift* 2009, s. 115–141).

Bokens styrka är att den arbetar nära de ursprungliga företrädarna och deras egna utsagor i de olika ämnen som avhandlas. Kanske finns det också här en viss svaghet. Eftersom varje företrädare i regel bara får uttala sig i ett visst specifikt ämne kan det ibland vara svårt att utläsa vad i denna utläggning som kan sägas vara representativt för anabaptismen som rörelse och vad som är unika särdrag hos respektive företrädare. Men eftersom anabaptismen var en så spretig rörelse (eller hellre rörelser) är detta arbetssätt förmodligen att föredra om en så representativ bild som möjligt ska kunna tecknas av den. Boken utgör också på grund av detta grepp en motvikt, och ett komplement, till de mer vanliga, essentiella och svepande beskrivningarna av rörelsen (positiva och negativa).

Aldrig mer tillbaka gå är utan tvekan en viktig och välskriven bok, som har all potential att bli något av ett svenskt standardverk i ämnet.

HOLGER KLINTENBERG

Moshe Sluhovsky

BECOMING A NEW SELF. Practices of Belief in Early Modern Catholicism.

Chicago & London: The University of Chicago Press 2017, 215 sid.

Historikern Moshe Sluhovsky har skrivit en kondenserad skildring av andliga övningar, samvetsrannsakan och det kristna formandet av ett mer gudalikt själv i det tidigmoderna katolska Västeuropa. Han bygger sin skildring på franskt, spanskt och italienskt källmaterial, framför allt från andra halvan av 1500-talet och första halvan av 1600-talet.

Sluhovsky är professor och Paulette and Claude Kelman Chair in the Study of French Jewry vid

Hebrew University i Jerusalem. Professurens inriktning till trots har han även tidigare gett ut flera viktiga arbeten om tidigmodern katolsk mystik, bland annat den utmärkta monografin *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism* (2007).

Sluhovskys nya bok, *Becoming a New Self*, gränsar till hans tidigare studier, men nu inriktar han sig inte på lika omstörtande, ofta högst kroppsliga mystiska fenomen som i sin förra monografi. I stället är det relativt vardagliga och spridda katolska praktiker som står i centrum: det systematiserade omformandet av ett subjekt – en person, en själ, ett själv – till något/någon som blir det som Gud har avsett och som samtidigt är det sanna jaget. Det var praktiker som under perioden »demokratiserades»; de blev inte bara tillgängliga för religiösa specialister som präster och ordensfolk.

Senare tiders forskning om kristen mystik och spiritualitet i stort har i allt större grad inriktats på praxis, på så kallade praktiker. Sluhovsky ser detta som ett potentiellt problem; praxis måste studeras tillsammans med trosföreställningar. De kan inte frikopplas om bilden ska bli rättvisande. Inom kristen teologi ses tro i regel som något som är gudomligt givet, en nåd, men samtidigt är det något som människor måste odla och träna sig i.

I de arbeten om andlig vägledning som Sluhovsky studerar blir det tydligt att författarna understryker vikten av ortodox tro. Men denna mer intellektuella kunskap är sammankopplad med det praktiska uppövädet av tekniker som syftade till att människor skulle öppna sig för den gudomliga nåden och inse sin syndfullhet och därigenom kunna nå självkänedom. En grundtanke i dessa texter är att det är nödvändigt att avhända sig den personliga handlingsfriheten för att nå den sanna friheten, som Gud avsett i skapelsen.

När samtida forskare skriver om makt, underordning och omformning av självet i enlighet med normer dyker naturligtvis Michel Foucaults tankar upp, där i princip allt handlar om maktrelationer. Men Foucault var en bättre filosof än historiker. Sluhovsky uttrycker på ett utmärkt sätt vad som är styrkan och problemet: »[Though he was] a brilliant rhetorician, Foucault was nonetheless known

to use a bulldozer where tweezers would have been more appropriate.» Det är sådana pincetter Sluhovsky vill använda i sin studie av relationen mellan underkastelse och frihet i omformandet av personen i ett tidigmodernt katolskt sammanhang.

Andliga tekniker var naturligtvis inget nytt fenomen vid mitten av 1500-talet, men inkquisitionen hade förbjudit mycket av den tidigare, mer individuellt inriktade fromhetslitteraturen, så att den inte skulle komma i händerna på vanligt folk. Framför allt efter Tridentkonciliet kom undervisningen i kristen troslära, och reciterandet och utantillärandet av katekesen att spela en större roll än tidigare. Dessutom blev normen att andliga tekniker skulle utvecklas i samråd med en erfaren andlig rådgivare, inte av lekfolk på egen hand.

I detta sammanhang fanns en hierarkisk relation mellan den andliga vägledaren och lärjungen. Den andliga vägledaren var överställd i kraft av sin erfarenhet och andliga auktoritet. Samtidigt var relationen, till skillnad från biktsituationen, en gemensam, självvald relation. Det var en pedagogisk, eller snarast »psykagogisk», process. Som historiker kommer vi inte åt den muntliga vägledningen. Det vi har tillgång till är preskriptiva manualer, men också skriftliga vittnesmål från lärjungar.

Ignatius av Loyolas *Andliga övningar* (slutgiltig version 1548) var naturligtvis den mest kända och spridda handboken från tiden, men den var egentligen inte riktad till enskilda kristna utan till de jesuitiska andliga vägledarna. Den behandlade hur vägledaren skulle få lärjungen att nå ökad självkänedom och kunskap om Gud, och övningarna syftade till att uppnå en permanent effekt: själen skulle formas efter Guds vilja.

De andliga övningarna enligt Ignatius modell var inte bara tillgängliga för en liten kyrklig elit, utan för en större skara, även om det var relativt få som hade möjlighet att ägna en månad åt hela programmet. De byggde på det aktiva samarbetet mellan vägledare, lärjunge – och Gud. Sluhovsky uttrycker Loyolas syn på andliga övningar på ett klagörande, om än möjligen något anakronistiskt, sätt: »[He] distrusted self-help manuals and promoted psychodynamic interactions.»

En god andlig vägledare skulle enligt Ignatius

modell hålla sig i bakgrunden och låta lärjungen och Gud agera eller icke-agera, men han skulle hjälpa till att »tyda andarna». De flesta som genomgick de andliga övningarna deltog dock bara under programmets första vecka, vilken avslutades med en generalbikt.

Till skillnad mot den sakramentala öronbikten som framför allt tog upp enskilda överträdelser var generalbikten narrativ och självbiografisk, och lärjungen förväntades framställa en koherent berättelse. Sluhovsky talar om stegen i förberedelserna för och genomförandet av generalbikten: introspektion, verbalisering, berättande, underkastelse och kalibrering av själen i enlighet med Guds vilja. Det handlade om att lära sig en teknik, att öva minnet, och att försöka hitta syndamönster och böjelser. På så sätt utgjorde den också en förberedelse för en bättre sakramental bikt.

Samvetsrannsakan var en annan aspekt av det pågående omformandet av självet. Den skulle vara en ständigt pågående process som bland annat syftade till att öva upp minne och observationsförmåga; att också uppmärksamma mindre allvarliga synder och dåliga vanor. I jesuitisk tradition var rekommendationen att individen skulle rannsaka sitt samvete tre gånger om dagen: morgon, middag, kväll. Även denna examination skulle vara en förberedelse för den sakramentala bikten, men också utgöra en ständigt pågående träning i självkänedom och en kalibrering.

Moshe Sluhovsky lyckas säga mycket på få sidor. Brödtexten uppgår till knappt 150 sidor. Jag känner inte till något bättre arbete om ämnet, vare sig på engelska eller något annat språk. Argumentation är tydlig och ofta modig, men alltid byggd på ett rikt källmaterial och en mycket god överblick av det aktuella forskningsläget. Det är helt uppenbart resultatet av stor och långvarig forskningsmöda som fått mogna fram. Sluhovsky har integrerat kunskaperna och uttrycker dem med en analytisk skärpa som varken ligger för nära källspråket eller hamnar i ett anakronistiskt dike.

Det är en bok som i och för sig kräver en del teologiska förkunskaper, men den förutsätter inte någon betydande kännedom om just tidigmodern, katolsk teologi. Även om Sluhovsky uttrycker sig på

ett kondenserat sätt är hans framställning pedagogisk och som den vägledare han är tar han läsaren vid handen. Han använder sina analytiska pincetter och de stora universalförklaringarna saknas. Därigenom låter han också lärjungen få viss frihet i sina tolkningar.

MAGNUS LUNDBERG

Michael Marissen

BACH & GOD.

New York: Oxford University Press 2016, 257 sid.

Musikvetaren Michael Marissen har i flera tidigare publikationer gjort sig känd för sina djärva och initierade analyser. Den föreliggande volymen består av sju essäer, ordnade i fyra avdelningar: »Basic Lutheranism in Cantatas», »Taking Up Anti-Judaism in Cantatas», »Not Taking Up Anti-Judaism in Passion Settings» samt »Religious Expression in Secular Chamber Music».

Redan i sitt förord går författaren emot en av vår tids vanföreställningar: att Bach skulle varit »ekumenisk». Hur skulle han kunnat vara det som konfessionellt edsvuren? Marissen pekar på kantat BWV 18 med textorden: »Och bevara oss faderligt för turkens och påvens förfärliga mord och hädelser, rytande och raseri». Den inställning författaren främst vänder sig emot är emellertid vad han kallar en »triumphal-supersessionist-secularist» förståelse av Bachs musik, som han menar är lika missledande som den fromt romantiska uppfattningen av Bach som »Guds amanuens». Distinktionen helig/världslig är inte relevant i Bachs värld, däremot kan man skilja mellan hans liturgiska och världsliga verk. Allt talar för att båda dessa slag av musik är lika »heliga», eftersom såväl det kyrkliga som det världsliga området sågs som Guds, och därför heligt.

I kapitel 1 visar Marissen genom detaljerade exempel hur Bachs tonsättning av kantattexterna lyfter fram lutherskt teologiska tolkningar som läsaren inte når enbart genom att läsa texterna, dvs. Bachs musik tolkar, och återger inte bara orden. Det handlar om hur Bach till exempel låter duetten »Herr, du siehst statt guter Werke Auf des

Herzens Glaubensstärke» i kantat 9 musikaliskt tolkas genom den dolt underliggande koralmelodin till »Kom, Heiliger Geist, Herre Gott».

Kapitel 2 visar hur Bachs kantater ofta missuppfattats även när man bemödat sig om historisk uppförandep Praxis, eftersom man varit obekant med Lutherbibeln. Detta exemplifieras med en del märkliga engelska översättningar i flera av de vanligaste CD-utgåvorna. Så blir »O Liebe, die Gott zu sich zieht!» i kantat 122 till »O Love, that God has accepted!» eller »O Love, that draws God to itself!». Utifrån en nyläsning av Jer. 31:3 i Luthers översättning föreslår Marissen i stället »O love which God draws to himself». En del översättningar är tendentiösa i objektiv riktning, så i sopranarian i »Ein feste Burg» (kantat 80); »Und laß dein Bild in mir erneuert prangen!»: Harnoncourt har »And let Thine image ever shine before me». Utifrån Kol. 3:9–11 översätter Marissen »And let your image shine in me renewed». Även en enkel fras som »Dein seligmachend Wort» blir till bland andra »joy-inspiring» (Gardiner), »blessed» (Suzuki) eller »beatific» (Koopman) i stället för det direkta »saving». I ett svåröversatt avsnitt som »Herr, wenn es dir gefällt, So spanne mich doch aus!» i kantat 60 finner Marissen »ausspannen» i Lutherbibeln i en tillämplig betydelse endast i Job 30:11 (»Sie haben mein Seil ausgespannet»), vilket, tillsammans med en mening i Heinrich Müllers samling likpredikningar (»Simeon nennet den Tod eine Außspannung»), visar den adekvata innebörden.

Kantat 46 om Jerusalems förstöring ger Marissen anledning att framhålla att man i Leipzig på Bachs tid i vespern på 10.e.Tref. predikade över Bugenhagens sammanställning om Jerusalems förstöring. Han konstaterar, att Bachs kantat »cannot reasonably be expected to have accommodated twenty-first-century liberal convictions», den tar markant avstånd från judarnas förkastelse av Jesus, däremot är polemiken inte särskilt hård. Här finns inga utfall mot samtida judar, och huvudvikten ligger på de kristnas behov av omvändelse.

I kapitel 4 slår författaren fast, att Luther gjorde rätt i att översätta Johannesevangeliets »*hoi Ioudaioi*» med »judarna», inte »judéerna» eller »de judiska ledarna», vilket leder till kritik mot Johan-

nesevangeliet, men en uppvärdering av Johannespassionen (»Bach's *St. John Passion* looks considerably less anti-Jewish than the gospel text itself»). Författaren citerar Paula Fredriksen när hon uppmärksammat hur Luthers polemik mot fariséerna identifierar dem med sin tids romerska katoliker.

Därefter behandlar Marissen frånvaron av antijudaism i Bachs stora passioner. Båda verken avspeglar nämligen Luthers numera ofta obeaktade råd, att just under passionstiden inte polemisera mot judarna. I kapitel 5 visar han, att Johannespassionen – till skillnad från några kantater (42 och 46) – inte fokuserar på judarna, utan på de kristnas skuld. Det är »jag» och »mina synder» som orsakat Jesu sår. Däremot finner han i kapitel 6, att Matteusp passionen återspeglar Luthers antijudiska utjämning av evangeliets distinktion mellan *laos*, folket, och *ochlos*, hopen, där båda i hans översättning blir *Volk*. Matt. 27:25 blir hos Bach ingen »self-curse» som i G.Ph. Telemanns musik eller i Abraham Calovius bibelkommentar, som Bach ägde och läste, utan ges här en återlösande tolkning.

Kapitel 7 driver tesen att Bachs *Musikalisches Opfer* inte, som ofta påståtts, är en upplysningsmässig hyllning till den abstrakta kammarmusiken, dvs. konst för konstens egen skull, skriven till Fredrik den stores ära, utan ett noga avvägt försvar för en anti-upplysningspräglad, luthersk hållning, och skriven till Guds ära.

Som helhet gör Marissens bok ett uppfriskande intryck, inte minst när han i sin kritik ibland påpekar att »kejsaren är naken». Han döljer inte sin agnostiska ståndpunkt eller att han påverkats av liberala och ekumeniska tankar, men han är också i detta en ärlig forskare, mycket mån om att tolka Bach historiskt. Mot teologiska omtolkningar av Bachs texter i romantisk eller modern riktning är han starkt kritisk, och söker i stället tolkningen i texternas sammanhang med Lutherbibeln, och genom att analysera den tolkning de redan fått i Bachs musik. I dagens språkliga läge är det viktigt, inte bara för en amerikansk/brittisk publik, att så grundligt kritiskt granska engelska översättningar från tyska. Boken summerar en lång period av forskning och gör ett reflekterat intryck.

ANDERS JARLERT

James B. Bell

ANGLICANS, DISSENTERS AND RADICAL CHANGE IN EARLY NEW ENGLAND, 1686–1786. (Studies in Modern History)

Cham: Springer International Publishing 2017, 280 sid.

Det religiösa livet i de engelska kolonierna i Amerika formades av de religiösa motsättningar som rådde i det engelska riket långt innan européerna etablerade bosättningar i det som blev New England. Koloniernas utveckling och den begynnande engelska imperialismen har uppmärksamats av flertalet historiker, däribland James B. Bell som i sina föregående studier behandlat utvidgningen av den engelska kyrkan till de nyetablerade amerikanska kolonierna. Förutom de kyrkliga relationerna i New England har Bell även studerat de andra koloniernas religiösa förutsättningar och utveckling. I *Anglicans, Dissenters and Radical Change in Early New England 1686–1786* undersöker Bell förhållandet mellan anglikanska församlingar och kongregationalistkyrkan samt puritanska församlingar i den nya världen, liksom hur församlingarna påverkades av den politiska utvecklingen i England. Församlingens funktion i lokalsamhället menar Bell även kan kopplas till en provinsial och religiös identitet som man var angelägen att bevara. Denna studie behandlar således inte endast ett samfund och dess situation i den nya världen utan är snarare en genomgripande studie som belyser de historiska, politiska och kyrkliga omständigheterna utifrån en redogörande frågeställning kring vilka personer som var drivande i utvecklingen, hur förändringarna implementerades och vilka konsekvenser som kan härledas till dem.

Bell kopplar politiska händelser i England till den kyrkliga utvecklingen i New England åren 1686 till 1786 där infallsvinkeln är debatten om det historiska episkopatets legitimitet, en debatt som fick förnyad energi med den engelska statens försök att få mer inflytande i de amerikanska kolonierna. I New England hade den anglikanska kyrkan, vars överhuvud är den engelska monarken, inte etablerat någon större närvaro och Bell argumenterar för att detta blev viktigt först när statsmakten kom att inse

hur lukrativ kolonialhandeln var och därför sökte att etablera en hårdare kontroll över kolonierna. Relationen mellan statsmakten och statskyrkan hade brutits under det engelska inbördeskriget men kom under Karl II:s restauration att återuppstå, vilket gav upphov till nya möjligheter att etablera en ny religiös kontroll på andra sidan Atlanten. Denna kamp om kontroll över det religiösa inflytandet ger oss en inblick i dåtidens strävan att upprätthålla religiösa och civila ideal men även hur politiska beslut ledde till nya kontroverser och ett ifrågasättande av den egna identiteten, vilket i slutet av denna hundraårsperiod kom att leda till revolution.

Studien är indelad i kapitel med stundtals vitt skilda ämnesområden, som 1600-talets politiska ramverk, dåtida perspektiv på församlingarna, det engelska fiskala nätverket i kolonierna, prästutbildningarna och de nyetablerade universitetens roll i den begynnande politiska rörelsen. Då man som läsare stundom kan fråga sig hur dessa, ytligt sett, vitt skilda ämnen hör samman lyckas Bell exemplariskt följa en röd tråd av lokala motsättningar som under hundra år kom att utvecklas till ett av de mest avgörande krigen i vår historia: det amerikanska självständighetskriget. Studien består således av en omfattande och detaljrik historieskrivning men två ämnen ska lyftas fram som fundamentala för studiens konklusion.

Det första fundamentala ämnet berör det ovan nämnda politiska ramverket, där Bell presenterar de olika aktörerna i konflikten samt de institutionella svårigheter som hämmade de engelska imperialistiska ambitionerna. Översiktligt kan man dela in dessa i den engelska statens administratörer samt monarken själv som med organisationer såsom Society for the Propagation of the Gospel och departementet för handel, Board of Trade and Plantations, försökte att med religiösa och fiskala medel etablera och sprida den anglikanska kyrkan i New England. Motståndarna till denna utveckling var främst kongregationalistkyrkan och de puritaner som etablerat egna församlingar efter flykten från England. Med tillbakadragandet av Massachusetts Bay-kolonins certifierade auktoritet, och etablerandet av New England som en kunglig provins under James II år 1686, kunde man etablera Kings

Chapel i Boston för att stärka den anglikanska närvaron och missionen i hela New England. Denna mission menar Bell överlevde endast med hjälp av det fiskala stöd som strömmade in till de anglikanska församlingarna för att bygga nya kyrkor som ett led i att stärka närvaron. Vid sidan av sina missionsplikter rapporterade prästerna en mängd uppgifter till England. Rapporterna, som är fyllda av information om bland annat medlemsantal och antal utförda ceremonier, skickades månadsvis till London fram till frihetskrigets början år 1775. Utifrån dessa rapporter har Bell lyckats kvantifiera missionsverksamheten och måla upp en bild av dess utveckling, vilket ger en djupare förståelse kring upptrappningen samt spridningen av missionsverksamheten. Vi kan inte veta exakt hur rapporterna användes när de anlät till London men utifrån den politik som fördes framgår att församlingarna sågs som vägen till en solid kontroll över kolonierna.

De nya församlingarna och den växande kontrollen över koloniernas religiösa samt administrativa liv kom att förvärra de redan existerande motsättningarna och kom under 1700-talet att uppta en allt större del av samhällsdiskursen. Detta leder oss in på det andra fundamentala ämnet, nämligen den växande oppositionen mot den engelska politiken och den anglikanska kyrkans religiösa expansion. Bell kompletterar bilden av motståndet genom att belysa dess ursprung i religiösa kretsar, där präster och andra lärda spred sina misstankar om den religiösa utvecklingen i New England. Misstankarna må ha grundats i de gamla religiösa motsättningarna men kom under 1700-talet att intensifieras när nya skatter infördes och inkomsterna av dessa tycktes gå direkt till ytterligare expansion av den anglikanska kyrkan. Motsättningarna yttrades länge på ett tidsenligt vis i lokala publikationer, till exempel i universitetmiljöer. Men från 1760 kom ett dramatiskt skifte då kritiken lyftes upp på ett mer nationellt plan när rädslan för det förväntade upplösandet av de puritanska församlingarna och utnämmandet av en amerikansk biskop med obegränsad kyrklig makt ledde till en ny organisering i Boston, vilket slutligen ledde till stadens ockupation av engelska soldater år 1768. Med denna styrkedemonstration kom konflikten att bli mer politisk

och de präster som tidigare varit frontfigurer för motståndet kom nu att bli åskådare och offer för den politiska positionering som de politiska ledarna i London och Boston antog.

Den historiska och religiösa utvecklingen i New England reflekterar ett århundrade av politiska, ekonomiska och religiösa konflikter som drevs på av den civila och kyrkliga administrationen i England, vars ambition var att stärka det egna inflytandet i de ständigt växande kolonierna. Den anglikanska kyrkans öde var tätt sammanflätat med den engelska statsmaktens, vars politiska styrning genererade stora motsättningar gentemot kolonistörerna. Bells studie har på så vis inte bara visat hur den engelska statsmakten utnyttjade missionsverksamheten för att etablera en starkare kontroll över de ekonomiska tillgångarna i New England, utan även hur förutsättningarna för den amerikanska revolutionen etablerats generationer tidigare.

Sammantaget är studien minutös i sin presentation av den religiösa och politiska utvecklingen i New England med ett omfattande källmaterial hämtat framför allt från de rapporter som skrevs av missionerande anglikanska präster samt de kritiska röster som höjdes mot utvecklingen i kolonierna. Etableringen och expansionen av den anglikanska kyrkan i Amerika representerar en religiös kollision mellan olika samfund men även en övergångsperiod i den civila och politiska världen då denna kollision kom att ligga till grund för mer omfattande konflikter. Det stora antal historiska aktörer som behandlas på detaljnivå kan stundom göra det svårt att följa studiens röda tråd. Något jag trots det kan sakna är en redogörelse för religionens roll i utvecklandet av en ny amerikansk identitet i en annars kulturellt hegemonisk miljö. Dessa invändningar är dock små i jämförelse med den utmärkta presentationen av de religiösa och politiska processer som legat till grund för en av de mest betydelsefulla revolutionerna i vår historia. Studien rekommenderas därför att läsas av alla med intresse för engelsk såväl som amerikansk historia då den belyser utvecklingen med en beundransvärd detaljrikedom.

DANIEL MLADENOVIC

Anh Q. Tran

GODS, HEROES, AND ANCESTORS. An Interreligious Encounter in Eighteenth-Century Vietnam. (American Academy of Religion: Religion in Translation)

New York: Oxford University Press 2018, 364 sid.

Officiellt är den socialistiska republiken Vietnam en ateistisk stat, och även om religionsfrihet är inskriven i konstitutionen har inskränkningarna av organiserad religionsutövning länge varit betydande, ibland våldsamma. Statliga data hävdar att endast en minoritet av vietnameserna har en religiös tillhörighet, medan internationella undersökningsinstitut anger betydligt högre siffror. Frågan är dessutom vad »tillhörighet» innebär.

Sedan länge finns tre huvudreligioner i Vietnam: konfucianism, buddhism och taoism. De brukar benämnas *tam giáo* – trippeltraditionen; ett begrepp som dessutom indikerar att det inte finns några vattentäta skott dem emellan. Dessutom finns mer ursprungliga religionsformer, som bland annat kännetecknas av vördnad för naturgudar och -andar, och som också har kombinerats med trippeltraditionen.

Sedan drygt 400 år finns också en kristen minoritet i Vietnam. Enligt officiell statistik uppgår de idag till strax under tio procent av befolkningen och av dem är minst tre fjärdedelar katoliker. Dessutom är många av de vietnamesiska migranter som lever världen över kristna. Det saknas inte studier av vietnamesisk kyrkohistoria och framför allt inte om den dominerande romersk-katolska kyrkan. De flesta är författade på det gamla kolonialspråket franska, men 2012 kom Charles Keiths *Catholic Vietnam: A Church from Empire to Nation*; en minutiös studie av kyrka och politik i det moderna Vietnam.

I sin nyutkomna bok *Gods, Heroes, and Ancestors* studerar Anh Q. Tran viktiga aspekter av katolsk mission i det tidigmoderna Vietnam. Författaren, som är forskare vid Jesuit School of Theology i Berkeley, Förenta staterna, behandlar katolska 1700-talsmissionärers uttolkning av trippeltraditionen och deras försvar för den egna religionen. Utgångspunkten är traktaten *Tam Giáo*

Chư Vọng (De tre religionernas fel och brister); ett tidigare utforskat manuskript.

Gods, Heroes, and Ancestors har två huvuddelar. Den första är en noggrann studie av *Tam Giáo Chư Vọng*, där författaren på ett skickligt sätt sätter in verket i ett bredare historiskt och religionshistoriskt sammanhang. Den andra huvuddelen är en kommenterad engelsk översättning av handskriften.

Under större delen av det första årtusendet e.v.t. var nuvarande Vietnam underställt den kinesiske kejsaren. Först på 1000-talet nåddes större självständighet. Landet, Dai Viet, var uppdelat i två separata entiteter, som styrdes av varsin ledare. Västmakterna, främst portugiserna, etablerade handelskontakter från mitten av 1500-talet, såväl med den norra delen Tonkin som med den södra delen, som de kallade Cochinkina.

Enskilda katolska missionärer reste också till Vietnam under 1500-talet, men det var först på 1620-talet, med jesuiterna, som en mer långvarig katolsk mission etablerades i de två landhalvorna, även om den avbröts flera gånger på grund av de vietnamesiska ledarnas misstänksamhet. Av de tidiga missionärerna är fransmannen Alexandre de Rhodes (1591–1660) den utan tvekan mest kända. Han vistades i landet i femton år innan han utvisades. Rhodes tillägnade sig mycket goda kunskaper i vietnamesiska och det var han som utvecklade skriftspråket *chữ quốc ngữ*, som fortfarande används, om än i en något förenklad version. Det bygger på det latinska alfabetet, kompletterat med en mängd diakritiska tecken för att beteckna betydelseskiljande tonaccenter.

Den katolska missionen i Vietnam var problemfylld. Liksom i andra delar av Asien var Vietnam under 1600- och 1700-talet ett slagfält för sekellånga inomkyrkliga konflikter. Å ena sidan låg landet inom den portugisiska maktsfären och genom patronatet hade Portugals kung rätt att utse biskopar. Å andra sidan utvecklades en parallell missionsorganisation med apostoliska vikarier som sändes ut direkt från Rom tillsammans med en internationell grupp jesuiter, spanska dominikaner och italienska augustiner. Det var upplagt för allvarliga bekymmer.

Missionen hade också andra problem. Under den

tidigmoderna eran var Vietnam inte del av något europeiskt kolonialvälde och den katolska missionens närvaro var avhängigt de vietnamesiska härskarnas välvilja. Med undantag av några kortare perioder betraktades kristendomen genomgående som en samhällsomstörtande religion. Missionärerna sågs som orosstiftare och dessutom som representanter för främmande makt. Kristendomen betraktades som de barbariska portugisernas religion. Det infördes ett formellt förbud mot kristendom från 1660-talet och regelrätta förföljelser av kristna inleddes i början av 1700-talet. Men trots, eller kanske på grund av, missionärernas bortavaro, överlevde och stärktes den katolska religionens ställning i Vietnam. Liksom i Kina insåg de europeiska missionärerna att utbildandet av inhemska evangelister och präster var nödvändigt för att kristendomen skulle klara av européernas osäkra tillvaro.

Verket *Tam Giáo Chur Vọng* skrevs under det konfliktfyllda 1700-talet, då missionen och de vietnamesiska katolikerna motarbetades och under perioder utsattes för våldsamma förföljelser. Anh Q. Tran påträffade manuskriptet i ett franskt missionsarkiv och det har tidigare inte uppmärksammats i forskningen. Skriften omfattar 200 sidor på vietnamesiska. Det är ett innehållsligt och språkligt avancerat arbete, uppenbart avsett för präster, utbildade lekmän och potentiella, lärda konvertiter, och kan dateras till 1752. Den troliga upphovsmanen var den italienska augustinen Hilario di Gesù (1696–1754), som var en av de få missionärer vid denna tid som kunde författa ett så pass språkligt avancerat verk. Med all säkerhet hade han också vietnamesiska medarbetare.

Tam Giáo Chur Vọng innehåller ett försvar för katolsk religion – en positiv apologetik – men också ett tillbakavisande av andra religioner – en negativ apologetik. Verket består av tre samtal mellan en »västerländsk lärd» och företrädare för konfucianism, taoism respektive buddhism. Men texterna kan knappast ses som dialogiska i någon egentlig mening. De präglas i princip inte av någon välvilja gentemot företrädarna för andra positioner.

Skriften är tydligt inspirerad av den jesuitiske kina-missionären Matteo Ricci *Tianzhu Shiyi* (Himlens

Herres Sanna Mening) från 1605, som också den är uppbyggd i dialogform. Men Ricci rörde sig på en mycket mer filosofisk nivå och redogjorde för den kristna tron på en skapargud och de traditionella gudsargumenten. Kristus förekommer knappast alls i Riccis text annat än i rollen som lärare. Alexandre de Rhodes framställde en liknande text på vietnamesiska, men liksom *Tam Giáo Chur Vọng* innehåller den en mycket bredare skildring av kristen tro med fokus på Kristus, hans liv, död, uppståndelse och roll för mänsklighetens frälsning.

Tam Giáo Chur Vọng är alltså inte alls lika filosofiskt sofistikerad som Riccis skrift. Den har större likheter med Rhodes arbete, men det är religiösa praktiker, främst olika riter, som står i centrum. Författaren vill visa vad som är fel med trippeltraditionen och varför de kristna inte kan delta i konfucianska, buddhistiska och taoistiska ritualer. Han ger en ganska detaljerad skildring av konfucianismen. Liksom Ricci menade Hilario di Gesù att Konfucius hade en monoteistisk tro; att han hade dyrkat »Himlens Herre». Hans lära kopplas framför allt samman med en etisk undervisning som innehöll många drag som kunde kombineras med kristen tro, speciellt de ömsesidiga, men klart hierarkiska, relationerna mellan hustru–man, barn–förälder, undersåte–härskare.

Allteftersom seklerna gått hade dock denna *Urmonotheismus* förvanskats. Det som enligt Hilario di Gesù och andra jesuiter hade förstört den naturliga gudskunskapen var taoistiska och buddhistiska influenser. Till skillnad från skildringen av det han såg som en ursprunglig konfucianism är författarens utvärdering av taoism och buddhism mycket negativ. De var egentligen inte värda att studera och hans redogörelse blir därefter.

Det Hilario de Gesù försökte visa i *Tam Giáo Chur Vọng* var att buddhismen och taoismen var för vietnameserna främmande läror, medan kristendom kopplades till en ursprunglig konfuciansk gudskunskap som gått förlorad. Den kristna religionen (åter) upprättade den sanna läran om Himlens Herre. Författaren menade att buddhismen var farligast, eftersom den presenterade Buddha som en alternativ frälsare. Dessutom fanns det vissa likheter mellan buddhistiska och kristna föreställningar om livet

efter detta, men det såg författaren inte som möjliga kontaktpunkter utan som tecken på djävulens list. Han betraktade också taoismen som felaktig, men inte alls lika ondskefull som buddhismen; den kännetecknades främst av vidskepliga föreställningar och magiska ritualer, som byggde på okunskap.

Tam Giáo Chu Vọng ägnar mycket utrymme åt vördnaden för förfäderna, som var en stor katolsk stridsfråga. En grundläggande vietnamesisk trosföreställning var att levande och döda familjemedlemmar bildade en utvidgad familj, där ritualer av olika slag var oundgängliga kommunikationsvägar. Förfäderna kunde både hjälpa och straffa. Därför krävdes bland annat elaborerade begravningsritualer och matoffer till dem. Deras namn skrevs på plaketter så att de inte skulle glömmas bort och de efterlevande skulle minnas och vörda dem. Att vörda och i synnerhet offra till förfäderna, ansågs missionärerna vara förkastligt. De icke-kristna förfäderna var fördömda.

Tam Giáo Chu Vọng hade sitt direkta historiska sammanhang, då Rom försökte sätta punkt för den så kallade ritstriden. Den handlade om huruvida kristna kunde delta i ritualer till Konfucius och förfädernas ära. Jesuiter som Ricci hade menat att dessa skulle betraktas som civila plikter som inte stod i konflikt med kristen tro. Den Heliga stolens slutgiltiga beslut att sådana riter inte skulle tillåtas för några kristna i början av 1700-talet omöjliggjorde i princip missionsverksamhet i såväl Kina som Vietnam.

Anh Q. Tran har genom *Gods, Heroes, and Ancestors* gett ett viktigt bidrag till vietnamesisk missionshistoria. Översättningen av *Tam Giáo Chu Vọng* och den uppmärksamma och noggranna studien av dess innehåll bidrar med mycket ny kunskap. Även om liknande apologetiska arbeten var kända sedan tidigare är Hilario de Gesù verk den mest ambitiösa kristna missionstexten som författades i det tidigmoderna Vietnam. Trots att dess mål var tydligt apologetiskt ger det också en intressant inblick i vietnamesisk praktisk religionsutövning. Boken förutsätter inte stora förkunskaper om vietnamesisk historia och religion och den potentiella läsekretsen är därför bred.

MAGNUS LUNDBERG

Jane Samson

RACE AND REDEMPTION. *British Missionaries Encounter Pacific Peoples, 1797–1920.* (Studies in the History of Christian Mission)

Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2017, 274 sid.

I sin nya bok har Jane Samson ett brett kronologiskt och geografiskt anslag: brittisk protestantisk mission i Stilla havets övärld under drygt 120 år. Hon är inte intresserad av att göra noggranna jämförelser mellan olika missionsällskap, utan att med hjälp av ett brett missionärsmaterial studera ett antal teman som rör förhållandet till den inhemska befolkningen på öarna och deras kristnande. De protestantiska missionsaktörerna i området var bland annat det interdenominationella London Missionary Society och det anglikanska Church Missionary Society, men också till exempel metodister och presbyterianer.

Om den västerländska koloniala styckningen av Afrika, och i viss mån också Asien är relativt känd för många, är kolonialismen i Oceanien säkert mindre bekant. Uppdelningen av merparten av Afrika vid Berlinkonferensen (1884–1885) har påverkat gränserna mellan dagens afrikanska nationalstater. Som ett resultat av konferensen tillföll större eller mindre regioner England, Frankrike, Tyskland och Belgien.

Uppdelningen av Oceanien skedde ungefär ett decennium senare, men många av öarna hade varit de facto-kolonier långt tidigare. England, Frankrike och Tyskland skaffade ökolonier i Stilla havet och i samband med det spansk-amerikanska kriget 1898 blev också Förenta staterna en kolonialmakt, även om landet aldrig velat beskriva sitt geografiskt-politiska inflytande som kolonialism. Icke desto mindre kom Förenta staterna under lång tid att såväl ekonomiskt som politiskt dominera Filippinerna och ett antal andra öar i Oceanien. Liksom man talade om en »Scramble for Africa», en kolonial rusning efter områden på den afrikanska kontinenten, kan man med fog tala om en västerländsk »Scramble for the Pacific».

Jane Samson studerar alltså sitt ämne tematiskt, där kategorier som ras och kön får framträdande

roller. Hon skriver bland annat om missionärernas människosyn, deras uppfattningar om manligt och kvinnligt och inte minst om värderingen av inhemska religioner och språk. Källorna är dels officiellt material publicerat i tidskrifter och böcker, dels mer privat korrespondens mellan missionärer och utsändande organ. Men hon använder också mer systematiska etnografiska studier författade av såväl missionärer som mer sekulära etnografer.

De teman hon närmar sig är ganska vanliga studieobjekt i de senaste decenniernas missionsforskning, men utforskandet av kristen missionsverksamhet på andra kontinenter har till stor del utförts av historiker och antropologer. Samson har däremot också en religionsvetenskaplig bakgrund och därigenom större kunskap om teologiska idéer och kategorier.

Människosynen – antropologin – är grundläggande för förståelsen av missionen. Å ena sidan fanns det en kristen uppfattning om mänsklighetens enhet: alla människor hade samma ursprung och det fanns åtminstone en likhet inför Gud. Å andra sidan var det mycket få missionärer som inte såg befolkningen i Oceanien som civilisationsriskt lägre stående. Samson uttrycker det som att det i den kristna missionsdiskursen både fanns en »brothering» och en »othering». De människor som man skulle kristna var del i en grundläggande mänsklig gemenskap, men samtidigt annorlunda. Uppfattningarna om hur annorlunda de var och vad detta annorlundaskap innebar i praktiken skiftade däremot.

I och med att mer anglo-katolskt inriktade missionsällskap började verka i Oceanien från 1860-talet och framåt ökade också intresset för att bedriva mer systematiska etnografiska undersökningar. De anglo-katolska missionärerna hade oftast en betydligt mer omfattande utbildning än missionärer från andra sällskap. Bland anglikanerna var det också mer accepterat att missionärerna ägnade sig åt vetenskapliga studier, även om kyrkoledare menade att det ibland gick till överdrift. Deras huvuddrag skulle trots allt vara evangelisation.

Att anglikanerna intresserade sig mer för att försöka förstå inhemska kulturer hade också att göra med en allmänt spridd »fulfilment theology»: att det i de inhemska kulturerna åtminstone fanns

vissa drag som kunde utgöra en förberedelse för evangeliet. Anglikanerna arbetade också aktivt för att utbilda ett inhemskt prästerskap, men det kom till exempel att dröja fram till 1960-talet innan de första inhemska biskoparna vigdes.

Sekulära antropologer, till exempel den polsk-brittiske pionjären Bronislaw Malinowski, som utvecklade den senare så spridda metoden om långvariga fältstudier som bas för antropologiska studier, gjorde en klar uppdelning mellan amatörer (till exempel missionärer) och vetenskapsmän (universitetsantropologer). Han och andra menade dessutom att missionärerna i regel förstörde den »ursprungssituation» som antropologerna ville finna och studera. Samtidigt drog sig inte universitetsantropologerna för att använda material som samlats in av missionärer, vilka i vissa fall vistats på »fältet» under decennier, och vars studier, i sin tur, byggde på vittnesmål från inhemska informanter.

Det fanns alltså ett visst mått av »brothering» i missionärernas diskurs. Monogenesen – att mänskligheten hade ett gemensamt ursprung – var fundamental, ofta förstådd som att alla människor hade sitt ursprung i ett faktiskt par: Adam och Eva. Mer sekulärt inriktade socialdarwinistiska forskare och företrädare för den så kallade vetenskapliga rasismen hade under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet inte sällan uppfattningar om en polygenes – att detta gemensamma ursprung saknades och att rasblandning inte bara ledde till en försämring av befolkningen, utan till att avkomman blev steril. Det fanns också en spridd akademisk uppfattning om att inte bara inhemska kulturer och språk på grund av sin låga evolutionära status skulle försvinna utan även befolkningen som sådan. De tillhörde i själva verket en »vanishing race», dömda till att dö ut. Missionärer stod oftast emot de mer extrema formerna av socialdarwinismen.

Även om missionärer i regel inte hade för avsikt att bli antropologer eller lingvister blev de med Samsons ord inte sällan »accidental, even unwilling anthropologists», inte minst genom sitt översättningsarbete. Liksom på andra håll var översättningen av bibeltexter en fundamental verksamhet för de protestantiska missionärerna i Oceanien. Oftast behövde de dessutom utveckla ett skriftspråk. Mängden språk på öarna och de avsevärda

dialektala variationerna var utan tvekan en utmaning, och valet av vilken variant av ett visst språk som skulle ges officiell status genom bibelöversättningar var inte sällan ganska slumpmässigt, men har fått konsekvenser långt fram i tiden.

Liksom i alla andra missionsammanshang förde missionärerna i Oceanien diskussioner om vilka – om några – inhemska uttryck som skulle användas för att beteckna centrala kristna teologiska begrepp, som Gud, treenighet, synd och sakrament. Man behövde välja begrepp som var förstäliga i ett konkret språkligt och kulturellt sammanhang, men som inte förde med sig alltför många oönskade »hedniska» konnotationer. Samtidigt hade de, som utomstående, ingen fullständig kontroll och kunskap om språkens vindlingar.

Inhemska religiösa traditioner var något som missionärer också hade att förhålla sig till. Det är inte så enkelt att det bland protestantiska missionärer i Oceanien fanns ett allmänt, självklart fördömande av allt som tolkades som religion. Inhemska religion uppträder i källorna snarast som något som var »tremendum et fascinosum», skrämmande och spännande på samma gång. En del ville gärna hitta fantasifulla paralleller mellan oceaniska folk och semitiska bortsprungna stammar eller finna drag av en ursprunglig monoteism, bakom ett system med många krafter, andar och gudar.

»Brothering», som Samson skriver om, kunde möjligen förstås som ett begrepp som också innefattade kvinnor. Icke desto mindre var det i praktiken inget inklusivt begrepp, utan innefattade enbart män. För missionärerna var könsgränser ofta mer svåröverkomliga än rasgränser. Det fanns i regel inga tankar på en jämlikhet mellan könen, varken i politiskt eller religiöst avseende, och denna människosyn ledde bland annat till att ordination av kvinnor, vita eller inhemska, inte ens diskuterades, än mindre understöddes.

Kvinnors plats var och skulle vara klart underordnad. Samson skriver: »The female Other was too alien for anything beyond [church] membership and carefully, regulated gender-appropriate tasks in missionary efforts.» Även om missionärer i Oceanien uppmärksammade inhemska traditioner som ansågs speciellt kvinnofientliga, och som ofta sågs som kondenserade symboler för vad som var fel och

ont med »hedendomen», var till exempel tecken på matriarkaliska samhällssystem något som fyllde dem med skräck.

Sexualitet var ett känsligt och kittlande område. Ibland beskrev missionärer i sina skrifter »per-versa» sexuella praktiker på latin, så att känsliga, utbildade ögon och öron inte skulle förstå, men ibland lade de ut texten i detalj, även i tryckta publikationer; det blir närmast »ethno-porn». Inte minst gällde detta beskrivningar av homosexuella relationer mellan män. Polygami fördömdes uttryckligen, men polyandri, att en kvinna hade flera män, ansågs som en än mer försvårande omständighet. Speciellt allvarligt, eftersom det på djupet ansågs störa skapelseordningen, var också de inhemska män som befann sig i ett slags könslig mellanposition; de klädde sig och uppträdde som kvinnor. Sådana personer var inte ovanliga i de oceaniska ökulturen. Att en man hade sexuella relationer med en sådan person ansågs långt värre än om han hade samma slags relationer med en »vanlig man».

För den som läst en del sentida forskning om modern kristen mission är mycket av det Jane Samson skriver ganska bekant. Identiska eller åtminstone liknande resonemang fanns på andra ställen under samma tidsperiod. Hennes studie har dock ett stort värde, inte bara för att det tar upp ett jämförelsevis mindre känt geografiskt område, utan också för att hon tar upp en så lång tidsperiod och behandlar så mångfacetterade teman, vilka sammanlänkas på ett övertygande sätt.

Boken kan läsas av en bred skara: de som är intresserade av antropologi, kolonialhistoria eller kyrko- och missionshistoria. Den kräver inga omfattande förkunskaper om Oceanien eller missionshistoria och Samson använder sig inte av den snåriga begreppsapparat som alltför ofta tynger postkoloniala studier. Inte minst därför blir hennes kritik, men också relativa uppskattning, av missionärernas arbete tydlig och välgörande.

Det är inte länge sedan den människosyn som materialet ger uttryck för var helt dominerande i Väst och rester av detta tänkande finns onekligen kvar, samtidigt som muséer och andra institutioner idag allt oftare drabbas av skrämselflicka och censurer när västerländsk kolonialism ska skildras. Det västerländska koloniala arvet är mörkt, men

en räddhågsen, förenklad, politiskt styrd och, för många, obegriplig diskussion hjälper oss inte att förhålla oss till vad som har varit och är.

MAGNUS LUNDBERG

R. David Cox

THE RELIGIOUS LIFE OF ROBERT E. LEE.
(Library of Religious Biography)

Grand Rapids: William B. Eerdmans
Publishing Company 2017, 336 sid.

Biografier har alltid stått i kyrkohistoriens centrum, från Eusebios av Caesarea till dagens rika flora av vetenskapliga studier. Flera nya kyrkohistoriska biografier uppmärksammas som vanligt även i årets KÅ.

På ett internationellt plan bidrar Eerdmans serie »Library of Religious Biography» med en strid ström av böcker i genren. Här återfinns titlar om amerikanska kyrkliga gestalter som Jonathan Edwards, George Whitefield och Billy Sunday, men också politiska som Abraham Lincoln och kulturella som Harriet Beecher Stowe. En av de senaste i raden att porträtteras är den kontroversielle sydstatsgeneralen Robert E. Lee (1807–1870).

En planerad flytt av en staty föreställande Lee i Charlottesville, Virginia, tilldrog sig sommaren 2017 ett flertal högerextrema demonstrationer. Motdemonstrationer organiserades och i augusti kulminerade det hela då en av motdemonstranterna dödades. Ett tragiskt resultat av vad som med akademisk torrhet delvis skulle kunna kallas ett bråk om historiebrik, men som är ett resultat av spänningar som präglade USA:s historia sedan inbördeskriget, eller längre.

Händelsen berörs inte i R. David Cox biografi, som gavs ut strax innan, men boken bidrar till förståelsen av personen Lee och varför han är så kontroversiell, och den gör det genom en gedigen undersökning och nyanserad framställning av Lees religiösa liv.

Cox är professor i historia och före detta präst i episkopalkyrkan – i R. E. Lee Memorial Episcopal Church i Lexington, Virginia. Han står därmed i samma tradition som Lee och har tjänstgjort i en församling Lee själv tillhörde. Risken för tendens är

uppenbar, men Cox drar sig inte för att problematisera även de besvärliga sidorna hos Lee.

Det amerikanska inbördeskriget 1861–1865 var ett krig om tolkningen av USA:s konstitution, om delstatsrättigheter och naturligtvis om slaveriet. Som konfederationens främste general kom Lees militära framgångar och hans hederskänsla att ge honom hjältestatus i södern och respekt hos många i norr. Samtidigt avskydde många abolitionister honom för att han tog strid för fel sida. Men slaverifrågan var komplicerad för Lee och hans bevekelsegrunder vilade i slutändan på hans tro.

Lee var en »evangelical Protestant Virginia Episcopalian of the first half of the nineteenth century». I historieskrivningen något i skymundan av de evangelikala väckelserna, »the Great Awakenings», men inte oberörd av dessa, är den amerikanska episkopalkyrkans historia i sig ett intressant fenomen, dessutom, enligt Cox, oundgänglig för förståelsen av personen Robert E. Lee.

Den anglikanska kyrkan i USA kan härledas till de första kolonisternas ankomst 1607, före puritanerna på *Mayflower*. Bibeln, *Book of Common Prayer* och biskopsämbetet var och förblev fundamenten. Under revolutionsåren på 1700-talet blev den amerikanska grenen självständig gentemot Church of England, med egna biskopar, men förblev mottaglig för influenser från moderkyrkan. Det fanns en högkyrklig sida, senare inspirerad av Oxfordrörelsen, och en lågkyrklig sida, inspirerad av den andra stora väckelsen i USA. Dessutom präglades kyrkan av en upplysningskristendom av det slag som satt sin prägel på USA:s konstitution.

Lee föddes in i USA:s – närmare bestämt Virginias – högsta societet. Hans far hade kämpat jämte George Washington under frihetskriget och var guvernör i Virginia. Även moderns släkt var anrik och förmögen. Lees hustru Mary var släkt med Washington. Av fadern fick Lee upplysningskristendomens odogmatiska religiösa fostran, med en betoning på att alltid göra sin plikt. Modern och hustrun hade en evangelikal kristendomssyn som förutsatte en personlig gudsrelation och som Lee långsamt kom att omfamna.

Ett utslag för denna gradvisa religiösa utveckling var Lees långa dröjsmål med att konfirmera sig. Konfirmationen öppnade upp för deltagande i kom-

munionen och skedde normalt i tonåren. Kanske på grund av oroligheter i familjen, kanske som ett utslag för en hög respekt för både konfirmationsakten och sakramentet, dröjde det ända till Lee var 46 år innan han lät konfirmera sig, samtidigt med de två äldsta döttrarna. Då hade han redan länge varit engagerad i både sin egen och sina barns religiösa utveckling liksom i församlingslivet, som kyrkorådsmedlem.

Två begrepp präglade, enligt Cox, Lees grundläggande religiösa föreställning: plikt (*duty*) och försyn (*providence*, där *Providence* även var en benämning på Gud). Varje människa skulle utifrån sina förutsättningar göra sin plikt mot Gud, medmänniskor och land. Genom att göra sin plikt befordrade människan Guds verk. Men människan kunde inte påverka försynen, utan bara lita till att Gud styrde allt till det bästa. Cox diskuterar här förtjänstfullt att detta inte var detsamma som att Lee var fatalist eller stoiker (vilket ibland har hävdats), utan att han företrädde en positiv tro på en aktivt styrande Gud.

Dessa grundhållningar styrde Lees yrkesliv och avgörande beslut. Han var soldat nästan hela sitt liv, från att han som ung påbörjade kadettskolan till dess att han som general kapitulerade med sydstatsarmén 1865. Hans mycket omdebatterade beslut att avböja erbjudandet att bli befälhavare för unionsarmén, för att i stället kommendera konfederationens armé, kom att handla om ett val mellan plikter. Som soldat hade han svurit trohet mot unionen och konstitutionen, men som *Virginian* menade han sig vara moraliskt förbunden till sin stat i första hand. Och även om han inte förespråkade att Virginia eller de andra sydstaterna skulle bryta sig ur unionen, menade han att konstitutionen gav dem den rätten. Lee betonade att han inte gick i krig för att försvara slaveriet, utan för att försvara sin stat, sin familj och konstitutionen. Samtidigt kom han som konfederationens överbefälhavare att med vapen i hand slåss för en kultur som försvarade slaveriet som institution.

Lees hållning till slaveriet och rasfrågor var knappast progressiv. Han var själv slavägare och vid svärfaderns död ärvde han hundratals slavar med uppdraget att göra dem fria när förutsättningarna var de rätta. Det var de inte just då, ansåg Lee. Han

ansåg att den vita rasen var överlägsen alla andra; de svarta behövde de vitas ledning. Att bara släppa slavarna fria skulle varken gagna dem själva eller samhället. Men han var övertygad om att slaveriet som institution var något ont som med hjälp av Guds försyn skulle försvinna på sikt (när världen var tillräckligt kristen). Efter kriget accepterade han emancipationen som en del av Guds försyn men ansåg att de svarta inte omedelbart borde få rösträtt, då de ännu var alltför obildade och lättleda.

När Lee som befälhavare bedömde söderns tillgångar i förhållande till det på alla sätt rikare norr, stod det klart för honom att hoppet främst stod till Gud. De stora inledande framgångarna vanns med Guds hjälp, var hans övertygelse. Dock återfanns hos honom aldrig tanken att söderns folk var det nya Israel, utvalt av Gud. Han främjade från början det religiösa livet i armén, men talande nog var det i samband med krigets vändpunkt till nordsidans fördel 1863–1864 som en väckelse svepte genom sydstatsarmén.

När motgångarna blev fler accepterade Lee dem som en del av Guds försyn och på samma sätt tolkade han det slutliga nederlaget. Allt mötte han med en sorts aktiv resignation. Han underordnade sig Guds vilja men sökte efter kriget en ny roll att främja den genom, en som kunde bidra till nationell försoning och söderns återuppbyggande. Därför accepterade han hösten 1865 anbudet att bli rektor vid Washington College i Lexington, Virginia, ett litet och nedgången lärosäte. Där kunde han genom att utbilda unga män som kunde göra staten och nationen nytta, bidra till återuppbyggnad och försoning. Under fem år, fram till sin död 1870, moderniserade han lärosätet och främjade det kyrkliga livet vid vad som efter hans död döptes om till Washington and Lee University.

Lee förde inte dagbok och skrev inga memoarer. Han predikade aldrig och skrev inga teologiska traktater. Trots detta har R. David Cox skrivit en inläggande och välunderbyggd religiös biografi. Lees omfattande praktiska kyrkliga gärning som kyrkorådsledamot och rektor kan följas i protokoll och andra källor. Att utforska och skildra hans religiösa föreställningar har varit möjligt tack vare de tusentals brev av och till Lee som bevarats. Grunden för varje slutsats finns i Lees egna brev,

tolkade av Cox i ljuset av den kyrkliga tradition de båda varit verksamma i. Det är en framstående forskningsinsats.

DAVID GUDMUNDSSON

Malcolm Tozer

THE IDEAL OF MANLINESS. The Legacy of Thring's Uppingham.

Truro: Sunnyrest Books 2015, 523 sid.

Malcolm Tozer combined a distinguished educational career with research on »Muscular Christianity», leading to the publication of one of the best books on the subject, as well as numerous articles on the links between sport, religion and education in Britain's elite »public schools». Now in retirement he has brought these themes together in a large-scale work of synthesis.

He begins in the early nineteenth century with the mixing of moralism, Romanticism and liberal Christianity by writers like Coleridge, F.D. Maurice and Thomas Arnold which underpinned the concept of »Manliness», central to Victorian educational thinking. In a brief final section, he takes his story forward to the present day. But the main focus is on the later nineteenth and early twentieth centuries.

His book is as much a manifesto as a work of history. His hero is the Rev Edward Thring, headmaster from 1853 to 1887 of Uppingham, where Tozer himself later taught. Thring took this relatively obscure school in a small East Midland town to a position as one of the leading public schools, and one especially renowned for cricket, rugby and other sports. Tozer's thesis, however, is that Thring's sporting enthusiasm was only one part of a much broader educational vision, directed at the development of »the whole man». Thring's concept of »Manliness» was rooted in Christianity, Romanticism and the Chivalric tradition. Partly because of his interest in Germany and German educational ideas, he valued gymnastics as well as team games, and he was also a lover of poetry, of music and of nature (through which, he believed, God spoke to humanity).

Tozer's book provides a forceful critique of those

both at Uppingham and at other major public schools who perverted Thring's ideas. Though an avowed champion of independent schools, Tozer condemns the ways in which these schools were moving in the later nineteenth century. A one-sided emphasis on team sports, especially cricket and rugby, to the neglect of other aspects of the curriculum, was combined with imperialism, an exaggerated nationalism and militarism. Tozer calls this »Spartanism». He argues that although these schools were nearly all Anglican, the headmaster was generally a clergyman, and the boys were required to attend chapel, Christianity was increasingly marginalised. He sees the South African War of 1899–1902 in which the mighty British Empire needed three years to defeat two small Afrikaner republics, as a turning-point in the development of a dominant ethos of militarism, with the training of future military officers coming to be regarded as one of the schools' principal tasks. The book begins in fact with the First World War, in which former students at Uppingham and other public schools volunteered in huge numbers in the early weeks of the war and figured to a disproportionate extent among the British casualties.

The years after 1918 he sees as a time of missed opportunities. The dominant mood of the public schools was »return to normal», though even then the »New School» movement, originating in the 1890s, was offering »progressive» alternatives, albeit to small numbers of pupils. He is much more hopeful about recent trends. Indeed he claims that the public schools have now entered a new golden age. In the previous allegedly golden age of the later nineteenth century there were Boys' Schools and Girls' Schools: now many of them are mixed-sex. They still encourage sport and often have superb sporting facilities – and he alludes briefly to the fact that athletes educated at public schools are vastly over-represented among those British athletes who have won Olympic medals in recent years. But they also have high academic standards, fine facilities for art, music and drama, and a growing emphasis on community service. Tozer believes that Thring's ideal of educating »the whole man» – and now »the whole woman» – is getting closer to being realised than at any time since the heyday of the »greatest

generation» of public schools headmasters in the 1850s and 60s.

Tozer's book is lively, consistently interesting, and based on very extensive knowledge of the Boys' public schools and their history. It is an ambitious book which has both the strengths and some of the limitations of trying to cover a lot of historical ground. I am entirely sympathetic towards his critique of the ways in which public schools were developing in the later nineteenth century, and in particular the misappropriation of the ideas of »Muscular Christianity» pioneered by those like Thring and Thomas Hughes in the 1850s. But Tozer's polemical drive tends to preclude any cooler appraisal of the extent and causes of the trends described. And while he writes with authority about the public schools, his discussion of the wider context can be over-generalised. For instance he overstates the extent of religious decline from the later nineteenth century and, more especially, as a result of World War I: he ignores the »revisionist» writings of such historians as Callum Brown and Michael Snape and the historical debates which they have provoked. However, Tozer is at his best in describing and interpreting the thinking and practice of Thring, those who influenced him, and those whom he influenced. It is these parts of the book which will be of lasting value.

HUGH MCLEOD

Samlingsrecension: Västvärldens sekularisering

Callum G. Brown

BECOMING ATHEIST. Humanism and the Secular West.

London: Bloomsbury Academic 2017, 231 sid.

David Hempton & Hugh McLeod
(red.)

SECULARIZATION AND RELIGIOUS
INNOVATION IN THE NORTH ATLANTIC
WORLD.

Oxford: Oxford University Press 2017,
432 sid.

Som kulturhistorikern Callum G. Brown påpekar i *Becoming Atheist* kännetecknas icke-tro av tystnad. Eftersom det är en negativ kategori har folk som tillhör den i regel väldigt lite att tala om; det saknas (för de allra flesta) ett gemensamt samfund och gemensamma ritualer, det finns ingen teologi eller historia och sällan någon familjetradition. Därutöver har det funnits, och finns fortfarande i vissa sammanhang, anledning att inte tala om sin ateistiska eller agnostiska världsåskådning eftersom det är tabu eller till och med strider mot lagen.

Becoming Atheist är den sista delen i en trilogi om sekularisering i den anglosaxiska världen. Boken föregicks av de inflytelserika verken *The Death of Christian Britain* (2001) och *Religion and the Demographic Revolution* (2013). Om de två först utgivna undersökte strukturella och övergripande förändringar i det religiösa landskapet, står nu i stället individernas berättelser i fokus. Genom att redovisa och analysera resultatet av kvalitativa intervjuer med 85 ateister bryter studien ny mark, enligt författaren själv inte minst på grund av att han, till skillnad från tidigare forskare, inte ser sekularisering som något negativt.

Det Brown huvudsakligen är intresserad av är hur den individuella process som resulterade i en ateistisk övertygelse såg ut, oavsett om det innebar en omvändelse från en annan religiös övertygelse

eller inte. Även om de personer som studeras identifierade sig på olika sätt – inte minst som humanister, men även som agnostiker, skeptiker, fritänkare med mera – har författaren valt att använda begreppet ateist på ett inkluderande sätt och använder som definition av begreppet genomgående »att leva livet som om det inte finns någon gud» (denna och följande översättningar är mina).

De intervjuade utgör vad Brown kallar en »övergångsgeneration», födda mellan 1920 och 1965 i 18 olika länder, men nästan 80 procent är födda i Storbritannien, Kanada eller USA, med en jämn fördelning mellan de båda sidorna av Atlanten. Därav följer att Brown gör en rad viktiga och intressanta jämförelser mellan den religiösa nordamerikanska och den sekulära brittiska kontexten. Det är emellertid inte dessa redan välutforskade skillnader som gör studien så intressant, utan snarare att Brown på ett mycket lyckat sätt uppmärksammar hur vägen till ateism sett och fortfarande ser olika ut beroende på om du är man eller kvinna, svart eller vit, kristen eller muslim.

Brown uppmärksammar bland annat att kvinnors narrativ sätter det sociala – familjen, relationer och vardagslivet – i centrum när de diskuterar sin väg till ateismen, medan män är mer benägna att beskriva processen i relation till utbildning och intellektuell utveckling. Den senare var inte sällan förknippad med läsning av ateistiska författare så som Friedrich Nietzsche (1844–1900), Bertrand Russell (1872–1970) och Joseph McCabe (1867–1955) samt deras nyateistiska motsvarigheter Richard Dawkins, Christopher Hitchens med flera. Genom att bygga på tidigare forskning visar Brown hur ateismen ända sedan antiken varit ett maktmedel för män, vilket också medför att det finns en ateistisk tradition med vilken män har lättare att identifiera sig än kvinnor. Detta är, enligt Brown, en av förklaringarna till att den organiserade ateismen i så stor utsträckning är mansdominerad. Ett annat intressant resultat som författaren noterar men inte diskuterar vidare är att många av de män han intervjuat upplevt vad han kallar en »intellektuell strid» innan de »kommit ut» som ateister. Detta kan mycket väl jämföras med de återkommande historier om tvivel bland viktoriaiska präster i

Storbritannien, vilka fick deras tro att framstå som intellektuellt välgenomtänkt och genuin.

De humanistiska organisationer vars medlemmar utgör huvuddelen av Browns informanter är inte bara dominerade av män, utan i ännu större utsträckning av vita. I bokens sjunde kapitel diskuterar författaren ateismens förhållande till etnicitet genom att belysa afroamerikaners, judars, muslimers, hinduers och vitas narrativ. Detta är en lyckad ansats även om några av kategorierna, vilket författaren också påvisar, inte är strikt etniska eller exakt jämförbara. Brown understryker bland annat att det är betydligt mer problematiskt att »komma ut» som ateist om du är afroamerikan än om du är vit amerikan, då den afroamerikanska kulturen har en historia och en identitet som är så starkt förknippad med religion. På samma sätt som den vita anglosaxiska befolkningen har den sekulära juden ett sedan länge etablerat kulturellt hölje, vilket gör att ateismen är en legitim världsåskådning – något som inte har någon motsvarighet i exempelvis muslimska och hinduiska kontexter. Brown ser emellertid även ett mönster bland den stora majoriteten vita ateister, vilka ofta växt upp i kristna miljöer. En stor andel av dessa har sin bakgrund i vad han kallar »liberala kyrkliga miljöer», inte minst i Church of England samt lutherska och liberala presbyterianska samfund.

Därtill spelar även generationstillhörighet en avgörande roll. De som är födda före 1980 tenderar att dela upplevelsen att uppbrottet från sin religiösa övertygelse och sin religiösa omgivning följdes av årtionden av likgiltighet inför religiösa frågor innan de till slut »kom ut» som ateister. Bland 1980-talisterna var det vanligare att de redan i ung ålder både övergav sin religion och blev ateister. Detta till trots verkar det för de flesta inte finnas ett tydligt urskiljbart tillfälle då de omvänt till ateismen. Snarare beskrivs detta återkommande av Browns informanter som en längre process, då de successivt lämnar likgiltigheten för att bli helfjädrade ateister.

Ett problem med *Becoming Atheist* är att de som kommer till tals i intervjuerna inte är representativa för ateismen som sådan. Brown har hittat sina respondenter i olika humanistiska samfund, vilka måste anses representera en ateism som skiljer sig avsevärt från majoritetens, och det är därför ange-

läget att understryka att bokens resultat skildrar humanisters erfarenheter och åsikter, snarare än ateisters i allmänhet. Browns uttalat positiva inställning till sekularisering och ateism bidrar också till att bokens analyser på sina ställen är tendentiösa och ibland rentav felaktiga, så som att den gyllene regeln och jämlikhetsfrågor är avgörande för humanismen och aktivt motarbetats av kyrkan, med undantag för några få liberala grupper. Boken är dock ett viktigt bidrag till den av allt att döma växande forskningen om ateismen och ateister.

Men hur har sekulariseringen och vägen mot en tilltagande ateistisk kultur sett ut ur ett historiskt perspektiv? Och på vad beror den tidigare nämnda uppdelningen mellan ett religiöst Nordamerika och ett sekulärt Europa? Det är dessa två frågor som står i centrum för antologin *Secularization and Religious Innovation in the North Atlantic World*. Syftet med volymen är att ur ett historiskt perspektiv belysa likheter och skillnader mellan USA och Europa och på så sätt ge en genealogisk förklaring till den »God Gap» som i dag gör sig gällande mellan de två kontinenterna. Kort sagt: har amerikanska kristna varit mer innovativa än sin europeiska motsvarighet och på så sätt mer framgångsrikt lyckats motverka sekulariseringen?

Efter ett inledningskapitel där den svenskbekante kyrkohistorikern och sekulariseringsexperten Hugh McLeod redogör för olika paradig i forskningen om sekularisering följer bokens nio delar, var och en bestående av två kapitel, vilka utifrån olika teman behandlar bokens ledmotiv. Bidragen sträcker sig över en lång tidsperiod, från 1700-talet till i dag, vilket är ett nödvändigt grepp för att besvara de frågor som boken ställer, men i särskilt fokus står utvecklingar under 1900-talet.

I den första delen ifrågasätter författarna, Stewart J. Brown och Eric Baldwin, »rational choice»-teorin. Den senare utgår från att de religiösa förutsättningarna är radikalt annorlunda i USA och Europa på grund av det första tillägget till USA:s konstitution, vilket sedan 1791 stadgar att det inte ska föreligga några band mellan stat och kyrka. Detta till skillnad från Europa, där det i de flesta länder länge fanns starka band mellan de två. Således har det enligt teorins tillskyndare skapats en

»marknad» för religion i USA som inte, förrän långt senare, hade någon motsvarighet i Europa. Brown å sin sida visar övertygande hur en liknande marknad gjort sig gällande i Storbritannien sedan 1800-talet, där statskyrkorna konkurrerade med såväl protestantiska frikyrkor som med den romersk-katolska kyrkan. Baldwin tar industrinavet Lowell i delstaten Massachusetts som exempel när han visar att de olika protestantiska samfunden i USA under 1800-talet inte främst såg varandra som konkurrenter på en religiös marknad. De lade i stället emfas på att de var del av ett interreligiöst sammanhang.

Antologins andra del handlar om evangelikalism och kapitlet är skrivna av David Bebbington och Heather D. Curtis. Den före påvisar brister i narrativet om USA:s »religiösa exceptionalism» som Alexis de Tocqueville (1805–1859) och andra i hans efterföljd konstruerat. Trots att det finns skillnader mellan den brittiska och den amerikanska evangelikalismen visar Bebbington på ett övertygande sätt att likheterna är mer slående. Båda utgick från upplysningens ideal och böcker och idéer flödade över Atlanten redan under 1800-talet. I delens andra kapitel är det i stället en skillnad mellan de båda länderna som framkommer. Genom ett studium av den amerikanska editionen av tidskriften *Christian Herald* argumenterar Curtis framgångsrikt för hur ett innovativt bruk av pressen var en bidragande orsak till att den evangelikala kristendomen kom att förbli stark i USA.

I centrum för den tredje delen står två av de många nya religiösa rörelser som har sitt ursprung i USA, nämligen *Christian Science* och mormonismen. Med utgångspunkt i en rättsprocess som skulle avgöra om *Christian Science* var en religion och om dess grundare Mary Baker Eddy (1821–1910) var vid sina sinnens fulla bruk diskuterar David Holland förhållandet mellan sekularisering och religiös diversifiering. Han menar att rörelsens framgång kan förklaras med det faktum att den lyckades uppfylla Rodney Starks devis »avvikande, men inte för avvikande». I det andra kapitlet understryker Colleen McDannell att mormonernas minst lika stora framgång i stor utsträckning var beroende av deras ihärdiga vägran att anamma upplysningssideologin att separera den heliga och den profana

sfären. Således har de gjort religionen till en del av bolagskulturen och i stor utsträckning använt populärkulturen för att sprida sitt budskap.

Ann Braude och Tine Van Osselaer skriver om genus i volymens fjärde del. Braude redogör för frivilligorganisationen *Women's Christian Temperance Union* och dess ledare Frances Willard (1839–1898) och visar således hur kvinnors religiositet kom till uttryck i offentligheten under 1800-talet, mer framgångsrikt i USA än i Storbritannien. Van Osselaers kapitel skildrar i stället romersk-katolska organisationer för män i Belgien, Tyskland och Frankrike. Hon visar att dessa nådde stor framgång i de två förra, men mötte svårigheter i att nå de franska männen. Van Osselaer pekar på det faktum att dessa rörelser inte endast var oppositionella i förhållande till kvinnor, utan att maskuliniteten också var en enande kategori, under vilken kristna män från olika politiska och religiösa schatteringar kunde samlas för att stärka sin romersk-katolska identitet.

Den femte delens tema är ett som redan vidrörts i flera av de föregående bidragen, nämligen populärkultur. Randall Stephens kapitel om pentekostalism och populärkultur belyser det faktum att pentekostalismen synliggjordes i musik, film och radio i USA men inte i Storbritannien, vilket författaren förklarar delvis utifrån den pentekostala kristendomens ställning i de båda länderna. Eftersom den var stigmatiserad på ett annat sätt i Storbritannien än i USA hade den svårare att påverka populärkulturen där. Ett annat av populärkulturens uttryck, nämligen idrotten, behandlas i Hugh McLeods kapitel. Han beskriver och jämför uppkomsten av *Muscular Christianity* i Europa och USA och hur den har utvecklats från att begreppet myntades 1857 fram till vår egen tid.

Del sex vill kasta ljus över kristen väckelse under världskrigen, kalla kriget och efterkrigstiden. Michael Snape visar hur president Roosevelt och den amerikanska armén under och efter andra världskriget använde religionen i sådan utsträckning att det gav upphov till vad han kallar en »statssponsrad väckelse». Uta A. Balbier skildrar kalla krigs-retoriken i Billy Grahams (1918–2018) korstågsturné i såväl USA som Europa och visar

skickligt hur detta var ett minst lika mycket politiskt som religiöst initiativ.

Utvecklingen i den romersk-katolska kyrkan efter andra världskriget står i fokus i bokens sjunde del. Wilhelm Damberg menar att de uppenbara likheterna mellan kyrkan på båda sidorna av Atlanten som fanns under 1800-talet och första hälften av 1900-talet upphörde under efterkrigstiden. Andelen katoliker steg minst lika kraftigt som gudstjänstbesöken minskade bland deras tyska trossyskon. Men den romersk-katolska väckelsen i USA visade sig inte vara beständig, utan siffrorna sjönk även där på ett liknande sätt som de gjort i Tyskland, men först tjugo år senare. Leslie Woodcock Tentler kompletterar denna bild genom att peka på hur exempelvis den romersk-katolska sexualläran påverkade utvecklingen i Europa och Nordamerika och visar att de amerikanska biskoparnas implementering av förbuden i encyklikan *Humanae Vitae* (1968) skilde sig från den i resten av den romersk-katolska västvärlden.

Det sista temat är den religiösa utvecklingen under 1970-talet och dess efterspel. Kip Richardson tecknar megakyrkornas framväxt och diskuterar varför de fick fäste huvudsakligen i USA. Enligt tidigare forskning beror det på (1) att konceptet ligger i linje med den amerikanska smaken för storskaliga institutioner, (2) att konceptet efterliknar amerikansk konsumentkultur och (3) att megakyrkorna avsiktligt omsluter en modern estetik. Till detta lägger Richardson en fjärde förklaring, nämligen att evangelikalismen i USA, till skillnad från i Storbritannien, kännetecknades av en skarp och uttalad separatism gentemot den förhärskande religiösa kulturen. Därför vann det aggressiva missionerande angreppssättet som karaktäriserar megakyrkorna ett mer utbrett gehör i USA. I delens andra kapitel förklarar Grace Davie några av faktorerna bakom en tilltagande »God Gap». En avgörande sådan menar hon är de europeiska kyrkornas traditionella territoriella uppdelning och det kongregationalistiska systemet i USA, där det senare förutsätter aktivt deltagande från församlingsmedlemmarna för överlevnad. Boken avslutas därefter med att de båda redaktörerna skriver varsitt konkluderande kapitel.

Jämförelser av religionens plats i USA och Europa är vanligt förekommande, men i regel uppehåller sig sådan forskning vid något enstaka europeiskt land. Det torde anses vara en av denna volyms främsta förtjänster att inte bara USA:s regionala och etniska mångfald tas i beaktande, utan därtill Europas stora mångfald och diversifierade natur. Trots att det är Storbritannien som står i fokus för det europeiska perspektivet lyckas författarna tillsammans påvisa det som kan tyckas vara självklart: att utvecklingen i Sverige och övriga Norden skiljer sig markant från den i Tyskland och Benelux, vilken i sin tur står i bjärt kontrast till utvecklingen på Irland. Det blir emellertid tydligt att de tilltagande skillnaderna mellan Nordamerika och Västeuropa inte har djupa historiska rötter. Utvecklingen var i flera avseenden väldigt likartad i Storbritannien och USA fram till slutet av 1800-talet, med en evangelikal hegemoni under århundradets första hälft och en påföljande period av liberalisering och ett ökande religiöst tvivel. Om sekulariseringen kan beskrivas som påbörjad i Storbritannien 1890 så var bilden en annan i USA, där såväl regionala som etniska och sociala parametrar var avgörande. Genom att analysera och diskutera denna utveckling och ifrågasätta föräldrade försanthållanden i forskningen är antologin ett mycket välkommet bidrag i det komparativa studiet av sekularisering.

MARTIN NYKVIST

Dorothea Wendebourg SO VIELE LUTHERS... Die Reformationsjubiläens des 19. und 20. Jahrhunderts.

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017,
294 sid.

Författaren, Dorothea Wendebourg, är professor i kyrkohistoria vid den teologiska fakulteten vid Humboldt-universitetet i Berlin. Hon är välkänd inte minst på grund av sin reformationshistoriska forskning. Denna gång är siktet inställt på raden av tyska reformationsjubileer. Boken består av fyra delar. Tre av dem har varit publicerade tidigare. Det gäller den första delen, som ger en överblick över

alla de reformationsjubileer som ägt rum före 2017. Denna del skrevs ursprungligen för boken *Der Reformator Martin Luther*, som gavs ut av Heinz Schilling 2014. Del två, om 1800-talets reformationsjubileer, och del fyra, om reformationsjubileet 1921, har tidigare förekommit som artiklar i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (2011 och 2013). Den tredje delen, som är den utförligaste och som behandlar 1900-talets jubileer, är däremot ny och tidigare opublicerad. Att boken ställts samman på detta sätt gör att det förekommer en del överlappningar i det som behandlas, dock inte på något störande sätt. En och annan upprepning behövs nog med tanke på ämnets karaktär. De tyska reformationsfesterna är nämligen hart när oöverblickbara. I det följande gör vi några nedslag i Dorothea Wendebourgs utförliga och djuplodande framställning av de tyska jubileerna.

Firandet av jubileer till minne av särskilda historiska händelser är ett fenomen vars början sammanfaller med det första Lutherjubileet 1617 och vars utveckling präglas av ständig tillväxt. Efter hand kom man att högtidlighålla inte bara uppspikandet av avlatsteserna på slottskyrkans port i Wittenberg utan även Luthers och Melanchthons födelse- och dödsår, riksdagen i Worms (1521), riksdagen i Speyer (1529), framläggandet av Confessio Augustana (1530), religionsfreden i Augsburg (1555) och många andra tilldragelser. Om man därtill betänker att firandet i regel försiggick på flera nivåer, internationellt, nationellt, regionalt och lokalt, så framstår källäget tydligt i all sin rikedom. Denna rikedom motiverar det citat från Heinrich Boehmers Lutherbiografi (*Der junge Luther*, 1925) som fått ge boken dess titel och som återges i förordet: »Es gibt so viele Luthers, als es Luther-Bücher gibt».

Författaren visar hur perspektiven på reformationen och dess förgrundsgestalter växlar från en tid till en annan, men även hur motstridiga bilder tecknas vid en och samma tidpunkt. Under 1600- och 1700-talet är firandet framför allt orienterat kring reformationen och reformatorernas teologiska och kyrkliga betydelse. Förbindelserna mellan kyrka och statsmakt borgade för tecknandet av en gemensam bild, som gällde »kyrkoförbättringen genom Martin Luther». Tonvikten låg under båda

dessa århundraden på kyrkans lära och gudstjänst, men inte utan bestämda skillnader. Författaren betonar hur bilden av Luther vid firandet 1617 tecknades mot bakgrund av en eskatologisk horisont, som var typisk för den lutherska ortodoxin. Den yttersta tiden tänktes stå omedelbart för dörren och Luther sågs som »en andra Mose eller Elia». För egen del hade jag nog lyft fram försynstron som den dominerande tankefiguren i tiden. Däri ingick föreställningen att Gud i svåra tider i sin omsorg sänder och rustar särskilda personer (*Wundermänner* eller *virii heroici*) för att vrida historien rätt igen, och som ett sådant redskap för Guds försyn uppfattades Luther. I alla händelser var den av Wendebourg betonade eskatologiska »närförväntan» (*Naherwartung*), liksom försynstron, helt nedtonad vid nästkommande jubileum 1717. Vid denna tid hade reformationen genom pietisternas försorg inordnats i ett mer långsiktigt och inomvärldsligt perspektiv i vilket Luther tecknades som en trosfrände med den auktoritet som tillkom en pånyttfödd.

Det verkligt stora paradigmskiftet äger enligt Wendebourg rum när vi kommer in på 1800-talet. Under det storslagna jubileet 1817 var det inte längre reformationens kyrkoförbättrande betydelse som stod i fokus utan dess påverkan på samhället som helhet. Träldom, intolerans och vidskepelse fick härigenom vika för impulser i riktning mot människans samvetsfrihet, tolerans, ansvar, bildning och myndighet. Med jubileet 1817 hade således upplysningen påbörjats och Luther blir en förgrundsgestalt i detta skeende. Därmed öppnades firandet upp för deltagande också från andra grupper än de ditills gängse, såsom katoliker och judar. Det är en av bokens stora förtjänster att just denna sida – »reformationsjubileerna och de andra» – får sin särskilda uppmärksamhet. I ett vittnesbörd från Leipzig, om hur firandet av Augustana gick till år 1830, berättas om en procession med företrädare för skilda religioner och konfessioner. Processionsordningen bestämdes av tiden för respektive religions och konfessions upphov med den äldsta först. Tåget anfördes således av två rabbiner bärande en öppnad Torah-rulle, åtföljda av en arkemandrit från den grekisk-ortodoxa kyrkan och präster från den romersk-katolska kyrkan. Därpå kom de evangeliska prästerna med Nikolaikyrkans

Diakonus, bärande en gyllene kalk placerad på en sidenkudde. Slutligen kom så präster från den reformerta kyrkan. Processionen underströk, att det här handlade om ett interreligiöst och interkonfessionellt firande i allra största endräkt.

Bilden av Luther som upplysningsman var emellertid inte den enda som tecknades vid denna tid. Till de skarpaste kritikerna av upplysningens bild av Luther och reformationen hörde prosten och pastoralteologen Claus Harms i Kiel. År 1817 utgav han 95 egna tesor vilka han hade fogat till Luthers tesor. I dessa understryker han med emfas, att hela denna upplysningsidé om en ständigt fortskridande reformation till slut kommer att leda till inte bara Lutherdomens utan även hela kristenhetens undergång.

Att bilderna av Luther är motstridiga kommer särskilt till uttryck under 1900-talets jubileer. Firandet av 450-årsjubileet till minne av Luthers födelse år 1933 sammanföll med nationalsocialisternas makttillträde. Två röster från firandet kan få illustrera något av de spänningar som förelåg. I Coburg talade Gauleiter Hans Schemm om Luther och staten och om Luthers tyska tro som en tro som skådar Gud »genom vårt blods och vår ras spegel och brännglas». I Jena talade kyrkohistorikern Karl Heussi om Luthers tyska sändning. I sitt tal slog han fast att »Luther tjänar sitt folk som förkunnare av evangelium och inte på något annat sätt».

Inflytandet från politiken på jubileernas utformning och huvudsakliga innehåll blir kanske särskilt tydligt i det delade Tyskland mellan 1945 och 1989. I DDR var det till en början inte Luther och de med honom förknippade händelserna som stod i centrum för firandet. I linje med Marx och Engels skrifter var huvudpersonen snarare Thomas Müntzer. Bondeupproret 1524/25 var höjdpunkten i det skeende som karaktäriserades som den »tidigborgerliga revolutionen» (*Frühbürgerliche Revolution*), som senare fortsatte i den franska revolutionen och fullbordades i den ryska revolutionen. Men här inträffade efter hand en omfördelning av roller, som blev särskilt tydlig 1983 vid 500-årsminnet av Luthers födelse. Müntzers betydelse tonades ner och Luther framställdes som den som, trots sina klassmässiga begränsningar, ändå förmådde angripa den mäktiga feodala kyrkan inifrån och spränga den. Bakom

omfördelningen låg starka politiska skäl. Det var ju ett ofrånkomligt faktum att alla de viktiga platserna som var förbundna med Martin Luthers liv och verk låg inom DDR:s gränser (med undantag för Worms). DDR sammanföll således med Lutherland och det reformatoriska arvet (liksom det preussiska) kunde användas för att framställa DDR som något annat än ett halvt Tyskland. Efter återföreningen har den västliga jubileumspluralismen utvidgats till att omfatta hela Tyskland.

Professor Wendebourgs receptionshistoriska framställning gör det tydligt, att många olika intressen har spelat in i tolkningen av Luther och reformationen och att det alltid förhållit sig så. Ibland ter sig bilderna enkom som reflexer av dominerande tankefigurer i den aktuella tiden. Så, hur kan man frigöra sig från sådana bindningar? Jag känner inte till något annat sätt än det noggranna studiet av reformatorernas skrifter. Flera av dem är klassiker och kan som sådana överraska och leda fram till fördjupningar och korrigeringar av den gängse bilden i samtiden.

CARL AXEL AURELIUS

Tord Fornberg (red.)

SKRIFT OCH TRADITION. Katolska perspektiv på bibeltolkning och bibelbruk.

Stockholm: Veritas 2017, 167 sid.

I förordet skriver biskop (då ännu inte kardinal) Anders Arborelius, OCD, om hur Bibeln ännu är högaktuell men behöver göras levande så att den »får befrukta vårt liv här och nu»; ett syfte med boken är »att hjälpa människor av i dag att ta till sig och förvandlas av det levande Ord som Gud talar till sitt folk» (s. 1), till »hela Kyrkans gemenskap och samtidigt [...] var och en» (s. 2). Bakom hans förhoppning att fler och fler katoliker ska läsa Bibeln på kammaren liksom fler och fler evangeliskt kristna kommit att upptäcka tidegården kan anas flera av de ekumeniska imperativ som katoliker och lutheraner förpliktigt sig till vid påven Franciskus besök i Lunds domkyrka ungefär ett halvår innan förordet skrevs.

I sju artiklar ger sex högt meriterade män katolska perspektiv på bibeltolkning och bibelbruk. Tord Fornberg skriver om »Bibelöversättningar som tolkande texter» (s. 5–19) och »Bibeln tolkad genom bilder» (s. 151–164), Philip Geister, SJ, om »Katolsk bibelsyn – skrift och tradition» (s. 21–35), Sten Hidal om »Läroämbetet och bibelvetenskapen» (s. 37–49), Gösta Hallonsten om »Den 'autentiska' versionen – frågan om den normerande bibeltexten» (s. 51–60), Anders Ekenberg om »Mer än bokstavlig tolkning» (s. 61–100) och Anders Piltz, OP, om »Bibeln i kyrkans liv och liturgi» (s. 101–150, inkl. appendices om Psaltaren i tidegården jämfört med i Bibel 2000 och i liturgin). Boken illustreras med ett trettiotal frimärken samt med medeltida målningar, bibelsidor och foton.

Fornbergs första artikel presenterar olika översättningsideal och deras konsekvenser samt tolkningsnycklar utöver den översatta texten: typografi, kanonomfång, m.m. När Gustav V:s bibel (1917), Bibel 2000 och 2015 års Svenska folkbibeln jämförs under rubriken »[t]eologiska ställningstaganden i översättningen» framgår det av texten att det åtminstone för Bibel 2000 oftare är fråga om ställningstaganden som följer av överordnade översättningsprinciper men som bär teologiska implikationer. Sin andra artikel inleder Fornberg med en kort översikt av hur bilder överhuvud kom i kristet bruk. Mera omfattande presenteras senmedeltida bildsviter i Härkeberga och Tensta kyrkor. Där (och annars) är det påfallande att motiven – ofta arrangerade så att olika detaljer pekar mot episoder i Jesu liv – hämtas även från deuterokanoniska, legendära och folkloristiska källor, då kanon avgränsades först på 1500-talet. Bildsviterna illustrerar människans väg genom livets olika hot fram till frälsningen i och med Jesus. Kort kontrasteras mot senare bildsviter, även dessa med pedagogiskt syfte men med lutherskt grundat bildval.

Geister utgår från »karikatyr[en]» (s. 21) att katoliker inte läser Bibeln, och konstaterar att katoliker främst umgås med Bibeln kollektivt, i liturgin, strukturerat av traditionen. Begreppet »tradition» – övertagna seder som visat sig vara användbara men som ibland fortlever för att man glömt att ompröva – kontrasteras mot »[d]et teologiska begreppet

'Tradition'» (s. 22, med stort T), den kristna trons levande innehåll som ges vidare och tas emot till levande tro. Reformationen utmanade huruvida praxis överensstämde med trons urkälla Skriften. I polemiken kom båda sidor att »acceptera[...] den missuppfattning som den andra sidan hade om en som en korrekt beskrivning av den egna positionen» (s. 22), som om Traditionen kunde förmedla frälsning utan Bibeln och som om *Sola Scriptura* innebar att enbart Bibeln räcker. Att katolska kyrkan fortsatte att använda Bibeln var lika självklart som att Luther accepterade de tidiga koncilierna. Geister går till Andra Vatikankonciliet dokument *Dei Verbum* för att klargöra nutida katolsk uppfattning om relationen Skrift–Tradition. Bibeln är, till såväl innehåll som form, att Gud den oändlige uppenbarar sig genom ändligen tecken; människors ord blir Guds ord. Vaticanum II:s övergripande begrepp är *uppenbarelse*, vilket inbegriper ord, handling, det mål som orden har och mottagaren av uppenbarelsen. Kyrkans tradition blir tolkningsnyckeln till Skriften. I anslutning till John Henry Newman finner Geister att uppenbarelsen inte är avslutad utan att fördjupning i Guds mysterier leder till nya insikter. Ska detta formuleras i nya dogmer ska dock läroämberet samspela med »*sensus fidei*, de troendes känsla för vad som är sund lära» (s. 33) i en komplex gemensam process.

Hidal bidrar med en översikt över vad läroämberet sagt om bibelvetenskapen. Av omsorg om Bibelns rätta tolkning hade man tagit avstånd från såväl bibelforskning som bibelspridning. Encyklikan *Providentissimus Deus* (Leo XIII, 1893) inledde en omsvängning: bibelforskningen var ännu underordnad läroämberet men likväl nödvändig. Nu lyfts också grundtexterna fram, vid sidan av Vulgata. Encyklikan *Divino Afflante Spiritu* (Pius XII, 1943) kallas »den katolska exegetikens stora frihetsbrev» (s. 43); *Dei Verbum* och följande dokument har mindre principiell räckvidd. Katolsk bibeltolkning ska ske utifrån »hela Skriftens innehåll och enhet, kyrkans levande tradition och trosanalogin» (s. 45). Påvliga bibelkommissionens dokument 1993 *Att tolka Bibeln idag* uttrycker medvetenhet om det metodspektrum som bibelforskare använder, lyfter fram den judiska tolkningstraditionen inklusive

Septuaginta, påtalar hermeneutikens beroende av förförståelse där den katolske exegeten arbetar i kyrkans levande tradition och visar på betydelsepotential utöver textens första version: redan inom Bibeln finns »omläsningar».

Hallonstens uppsats behandlar Vulgatas alltsedan tridentinska konciliets normerande roll. Pius XII hade 1943 konstaterat att Vulgata stramat upp den förtridentinska mångfalden, utan att därigenom minska grundtexternas auktoritet. *Dei Verbum* säger att Vulgata är den latinska kyrkans bibeltradition och därigenom normerande – men även grundtexterna är normerande, eftersom de för till den äldsta versionen. Bibeln ska översättas från grundtext, men tolkas i uppenbarelsens sammanhang.

Ekenberg behandlar bibeltolkning som söker betydelse utöver den bokstavliga (till vilken hör också metaforer och bilder i språket). Det rör sig om NT:s nyläsningar av GT, t.ex. profetior som inte i sin primära mening är framåtsyftande: emmausvandrarna i Lk 24 kom till insikt om vad GT på denna nivå sagt om Messias. Att söka mer än bokstavlig mening förekom såväl i den judiska som i den grekisk-romerska miljön och var därför naturligt för de första kristna. Således fortsatte sådan utläggning, och även det bitvis fantasifulla konstateras ha viss likhet med primärbetydelsen. Bibeltolkning ska »bidra till människors förening med Gud» (s. 76), och det som fungerar så och inte går emot kyrkans tro sågs som adekvat av Origenes och Augustinus. Under 1900-talet utvecklades tanken på *sensus plenior*, att Skriften utöver den mänskliga författarens avsedda innehåll också kan rymma en större gudomlig mening, ibland urskiljbar endast mot bakgrund av inkarnationen. Hur mer-än-bokstavlig innebörd ska synas i bibelöversättning är dock ingen enkel fråga.

Piltz fångar Bibelns liturgiska roll i orden »Bibelordets plats är liturgin. Bibelordet är liturgins livsluft» (s. 101) men konstaterar att Bibeln på flera sätt inte var fixerad förrän sent. Bibeln måste tolkas med mångfalden av genrer och uttryckssätt i åtanke och under medvetande om olika betydelselager. Piltz redovisar hur reformationen och principen Skriften allena togs upp i olika sammanhang och konstate-

rar också problem i denna: att Bibeln tiger om sina egna gränser, att vi kan veta bara vad bibelförfattarna skrev om, inte vad de valde att inte skriva om, att Skriften allena-principen knappast någonsin följs helt och att varje tolkning alltid delvis beror på förförståelse; den hermeneutiska naivitet som inte insåg det sistnämnda fanns dock både hos reformatorer och reformhumanister på 1500-talet. Kapitlet ägnas därefter huvudsakligen åt den omläsning av Bibeln som ständigt pågår. Ordet gör Kristus närvarande i gudstjänsten och ska utläggas så att det blir levande där.

Författarna har ur sina stora förråd åstadkommit en bok som förefaller läsvärd och upplysande för katoliker i allmänhet och definitivt är det för icke-katoliker. De upprepningar som en antologi oftast innebär gör det möjligt för den som inte kan ta sig an hela volymen att läsa enskilda bidrag, även om läsningen försvåras av att noterna gömms i kapitlets slut. En anmärkning i marginalen är att den förra officiella svenska bibelöversättningen i Fornbergs uppsatsförkortas »GVB» men i Hallonstens »1917»; terminologisk enhet hade underlättat. Möjligen kan man fundera på om inga kvinnor kunnat bidra.

Ett utifrån huvudtiteln viktigare frågetecken reses av att mest Geisters och Piltz bidrag överhuvud tar upp frågan om relationen mellan Skrift och Tradition. Även om problemet uppkom först i och med 1500-talet och behandlades genomgripande av Vaticanum II väcker kombinationen av huvudtitel och Arborelius ekumeniska antydan i förordet större nyfikenhet än åtminstone vad recensenten (svenskkyrklig församlingspräst och disputerad exeget) får stillad. På flera ställen framgår att Bibeln inte får användas mot läroämbetet, men kan Bibeln alls användas »nedifrån» som korrektiv mot vildvuxen Tradition? Trots de svar jag inte fått väcker läsningen tacksamhet för det som författarna bidragit med.

MAGNUS EVERTSSON

Volker Reinhardt

PONTIFEX. Die Geschichte der Päpste. Von Petrus bis Franziskus.

München: C.H. Beck 2017, 928 sid.

Det har skrivits många påvehistoriker under tidernas lopp. Många av dem, inte minst då de tyskspråkiga, har en konfessionell utgångspunkt. Historikern Volker Reinhardt, som är professor vid universitetet i Freiburg i Schweiz, vill bryta med denna tradition och ge en opartisk skildring av påvarnas historia från begynnelsen till dags dato. Han har valt att fokusera på de maktpolitiska aspekterna, och han behandlar påvarnas historia främst som en form av härskarhistoria. Stilen är litterärt berättande, och han har valt att avstå från fotnoter. Det finns dock en kort litteraturförteckning till varje kapitel jämte en samlad bibliografi på 25 sidor. Vidare finns det ett stort antal svartvita illustrationer i boken, ett antal kartor samt ett personregister. Däremot saknas märkligt nog ett sakregister.

Det nästan tusensidiga verket, vilket är indelat i 14 kronologiska kapitel, har karaktär av en populärvetenskaplig syntes, byggd på tidigare forskning. I ett inledande kapitel framhåller Reinhardt att han vill försöka förstå påvarna utifrån de dåtida förhållandena och sätta in pontifikaten i deras politiska, sociala och kulturella kontext. Det övergripande syftet är att ge en helhetsbild av påvarnas historia och belysa de signifikanta dragen i deras pontifikat i ett regionalt, europeiskt och globalt perspektiv. Han tar upp konst, kultur, arkitektur och mentaliteter, men fokus ligger på maktpolitik, nätverk och politiska relationer. Vissa påvar, framför allt under äldre tid där informationen är knapphändig, avverkas på några rader, medan andra ägnas hela kapitel.

Utgångspunkten är att påvedömet är en föränderlig institution och att påvarna i många fall aktivt konstruerat dess historia. Påvarna och deras rådgivare har vid olika tillfällen förfalskat dokument för att stärka påvemaktens ställning. Ett flagrant exempel är den så kallade konstantinska donationen, ett dokument som indikerar att kejsar Konstantin tillerkänt biskopen av Rom herravälde över det västromerska riket med Rom som huvudstad. Detta kom att utgöra ett viktigt fundament

för påvarnas politiska och andliga maktanspråk och för hävdandet av deras suveränitetsrättigheter i Kyrkostaten, ett konglomerat av territorier i Mellanitalien. Från påvarnas horisont handlade det, framhåller Reinhardt, dock inte om förfalskningar utan om tillrättalägganden till gagn för kyrka och samhälle.

Föreställningen om att påveämbetet skulle gå tillbaka till aposteln Petrus betraktar Reinhardt som en myt. Under de första århundradena handlade det bara om ett hedersprimat som biskop av Rom, vilket steg för steg byggdes ut. Damasus, som enligt Reinhardt var den förste påven i egentlig mening, motiverade 384 anspråket på primat teoretiskt, dock utan att göra anspråk på generell jurisdiktion. Utvecklingen av primatet kom under Leo den store, vars läroauktoritet vann allmänt erkännande på konciliet i Chalcedon 451, till ett första avslut.

Reinhardt skildrar förfallsperioden på 900-talet, då påvemakten blev ett maktpolitiskt instrument för den romerska adeln, reformverksamheten och investiturstriden under högmedeltiden, då påvemakten stod på höjden av sin politiska makt med påvar som Innocentius III och Bonifatius VIII, och nedgången under senmedeltiden med interna stridigheter, motpåvar och konciliarism. Med konciliet i Konstanz återställdes den kyrkliga enheten med valet av Martin V till påve 1417. Detta blev inledningen till en ny uppgång för påvemakten.

Bokens tyngdpunkt ligger på renässansen och den tidigmoderna eran, där Reinhardt kan bygga på egen forskning, däribland biografier om Alexander VI, Pius II, Michelangelo och Martin Luther. Här kommer också hans intention att ge en komplex och allsidig bild av påvarna och deras tid bättre till sin rätt. Så ägnar han exempelvis påvarnas byggverksamhet och stråvan att försköna staden Rom stort utrymme. Vissa påvar som exempelvis Sixtus V och Urban VIII inriktade sig på religiöst motiverad byggverksamhet, medan andra, som exempelvis Gregorius XIII, påven bakom den stora kalenderreformen, inriktade sig på administrativa reformer. Det fanns också en rad påvar, bland dem Pius V och Innocentius XI, som utmärkte sig för religiöst nit, vilket fick konsekvenser också för det påvliga hovet och kurian.

Reinhardt belyser familjenätverkens betydelse och nepotismens funktion i den påvliga maktutövningen. Det handlade inte bara om att gynna den egna släkten och höja eller befästa dess status utan också om att försäkra sig om pålitliga medarbetare. Bland de påvliga nepoterna fanns också inflytelserika kvinnor, som exempelvis Innocentius X:s svägerska Olimpia som tidvis hade stort inflytande och som i folkmun kallades »papessa». Intriger, sammansvärjningar och påvlig personalpolitik ges stort utrymme men också de ekonomiska förhållandena behandlas utförligt, och Reinhardt visar att de mer asketiska påvarnas besparingspolitik inte sällan framkallades lika mycket av ekonomiskt nödtvång som av religiös iver.

Påvarnas roll i den internationella politiken och deras relationer till de europeiska makterna är ett annat tema som återkommande behandlas. Här framträder problematiken med påvarnas dubbla funktion som furstar i en territorialstat och den katolska kyrkans överhuvud särskilt tydligt. Också kampen mot kätteri och trolldom tas upp, och Reinhardt understryker att häxförföljelser var ovanligt i Kyrkostaten; de humanistiskt bildade domarna tog inte anklagelserna på allvar och domsluten tog sikte på förargelseväckande beteende snarare än på trolldom. Mot heretiker som hotade trons fundament ingrep man desto hårdare. Det handlade här främst om teologer, konstaterar Reinhardt, och vanligt folk lämnades vanligen ifred. Judarna representerade en tolererad religiös minoritet i Kyrkostaten, vars rättigheter aldrig på allvar ifrågasattes men som tid efter annan drabbades av hårda restriktioner.

De två sista kapitlen ägnas påvarna under den moderna eran. Man märker tydligt att detta inte är Reinhardts eget forskningsfält. Han tolkar Pius IX:s reaktion på statsmaktens sekularisering och fördömandet av de principer som utgjorde grunden för denna som en stråvan »framåt mot medeltiden», en stråvan som han ser bekräftad i gotiseringen av kyrkan Santa Maria sopra Minerva i Rom. Också dogmatiseringen av läran om jungfru Marias frihet från arvsynd blir till ett led i denna bakåtsträvande strategi och samtidigt en manifestering av Guds makt att upphäva naturlagarna. Proklamationen av den påvliga ofelbarheten vid lärouttalanden *ex*

cathedra på det första vatikankonciliet beskrivs som en fix idé hos den åldrige Pius IX, som fick samtida kritiker att fråga sig om denne var mentalt frisk. Reinhardt hävdar i detta sammanhang, med stöd av den 1870 exkommunicerade kyrkohistorikern Ignaz von Döllinger, att denna lära inte står i samklang med den apostoliska traditionen.

Analysen av de följande pontifikaten är dock inte lika polemisk. I redogörelsen för Pius XI:s pontifikat skildras inte bara försoningen mellan den katolska kyrkan och det fascistiska Italien och det misslyckade konkordatet med det nationalsocialistiska Tyskland utan också planerna på ett högtidligt fördömande av antisemitismen. Pius XII beskrivs som den siste påven i gammal stil och kritiseras för att inte ha fullföljt denna plan. Andra Vatikanconciliet och dess reformer behandlas kortfattat med fokus på påvarnas agerande. Mest ingående diskuteras Johannes Paulus II:s pontifikat, vilket karakteriseras som både traditionsorienterat och nydanande. Avslutningsvis tar Reinhardt upp den nuvarande påven Franciskus planerade reform av kurian och dennes kritik mot den vatikanska byråkratin, vilket han sätter in i ett längre historiskt sammanhang.

Reinhardts bok bjuder på många intressanta skildringar och analyser. Men den innehåller också slutsatser som man kan känna sig tveksam till, och det vimlar av värdeomdömen och kategoriska påståenden om påvarnas åsikter, avsikter och känslor. Forskningsdiskussioner lyser med sin frånvaro, och teologi och spiritualitet behandlas minst sagt ytligt. Att Reinhardt inte är särskilt insatt i teologiska frågor illustrerar hans diskussion om jesuitordens upphävande 1773, där påvarnas motstridiga uttalanden om orden diskuteras som om det handlade om en dogmatisk fråga. Den ultramontana rörelsen, som spelade en central roll för påvemaktens utveckling under 1800-talet, nämns inte. Han har heller inte uppmärksammat den i nyare forskning lanserade bilden av den katolska »antimodernismen» som en form av alternativ modernism utan framställer den i linje med äldre forskning som en hopplöst reaktionär strategi.

Några direkt nydanande perspektiv ges inte i denna påvehistorik, vilket kanske heller inte varit avsikten. Boken styrka ligger i den djuplodande

syntetiska skildringen av påvarnas historia under den tidigmoderna eran, medan redogörelsen för den moderna eran fallit mindre väl ut.

YVONNE MARIA WERNER

David Gudmundsson, Alexander Maurits & Martin Nykvist (red.)

CLASSICS IN NORTHERN EUROPEAN CHURCH HISTORY OVER 500 YEARS. Essays in Honour of Anders Jarlert.

New York: Peter Lang Publishing Group 2017, 280 sidor.

Kristna klassiker och kyrkohistoriskt historiebruk är temat för den festskrift som tillägnats kyrkohistorikern Anders Jarlert i samband med dennes 65-årsdag 2017. I inledningen diskuterar de tre redaktörerna vad som avses med en kristen klassiker. Ett kriterium är att verket ska haft betydelse över tid eller att det legat till grund för en nationell eller religiös diskurs.

Artiklarna spänner från fornkyrkan till 1960-talet och behandlar verk med religiöst innehåll och deras tradering, om- och nytolkning respektive receptions historia. Nio historiker och kyrkohistoriker från Finland, Storbritannien, Tyskland och Sverige har bidragit med artiklar. Det skulle ha varit tio, eftersom också undertecknad skulle ha varit med. Min planerade artikel om Thomas à Kempis' *De imitatione Christi* och den nordiska katolska konversionsrörelsen kunde dock inte färdigställas eftersom källmaterialet inte gav de upplysningar som skulle ha behövts.

Flera av författarna knyter an till sina egna forsknings specialiteter. Detta gäller exempelvis de båda kyrkohistorikerna Ingvar Dahlbacka och Erik Sidenvall. Dahlbacka anknuter till sin forskning om väckelsepredikanten Fredrik Gabriel Hedberg och den av honom uppkallade väckelse rörelsen, och Sidenvall till sina studier om de samhälleliga effekterna av den högkyrkliga anglikanske prästen John Henry Newmans konversion till den katolska kyrkan 1845.

I sin artikel analyserar Dahlbacka Hedbergs verk *Trons lära till saligheten* från 1844 och hur

den speglar dennes andliga utveckling bort från pietismen och den finska inomkyrkliga väckelsen. Sidenvall diskuterar Newmans konversionsskrift *Apologia pro vita sua* och visar hur den genom att historiseras kom att utvecklas till en klassiker som användes av både anglo-katoliker och katoliker i Storbritannien. Det ska tilläggas att verket kom att tjäna som modell för konversion till den katolska kyrkan.

Receptionsfrågan står i fokus också i Janice Holmes, Aila Lauhas och Hugh McLeods bidrag. Holmes analyserar John Bunyans bok *The Pilgrim's Progress* från 1678, i Sverige känd som *Kristens resa*, och dess mottagande bland protestanter på Irland, särskilt då i Ulsterprovinsen. Boken, som är en av de mest spridda böckerna inom kristenheten, är en allegorisk skildring av en kristen mans väg till himmelriket. Den började spridas på Irland på 1700-talet men fick genomslag först under det kommande seklet. Holmes visar hur den kom att tjäna som ett medel för att manifesteras och stärka protestantisk identitet och gemenskap i Nordirland.

I den finska kyrkohistorikern Lauhas artikel analyseras receptionen av lundateologen Anders Nygrens verk *Eros och Agape*, vilken publicerades i två band 1930 och 1936, i finska teologkretsar. Verket fick till en början ett ljumt mottagande, vilket enligt Lauha sammanhänger med en negativ syn på Sverige och det svenska. Liberalteologerna var de mest positiva, medan de mera konservativa ställde sig avvisande. Här spelade, menar Lauha, det finska pietistiska arvet en viktig roll.

Hugh McLeod undersöker receptionen av den anglikanske biskopen och liberalteologen John T. Robinsons verk *Honest to God* från 1963. I detta arbete, vilket väckte enorm uppståndelse, kritiserar Robinson den traditionella kristna teologin och hävdar att gudsbegreppet måste anpassas till det sekulariserade samhällets tankemönster. Boken fick ett blandat mottagande med kritik från de kyrkligt mer konservativa och entusiasm i kyrkligt radikala kretsar. McLeod sätter in boken i ett större sammanhang och visar hur den speglade 1960-talets samhällsklimat och diskursiva förändringar.

En av pietismens stora klassiker är Philipp Jakob Speners *Pia desideria* från 1675. Dess innehåll och

historiska betydelse för lutherdomen diskuteras av den tyske kyrkohistorikern Hartmut Lehmann. Traktaten innehåller ett kyrkligt reformprogram i sex punkter och har haft stor betydelse för pietismens utveckling. Lehmann presenterar ingen i sig ny kunskap men ger en gedigen sammanfattning av traktatens innehåll med dess »fromma önskningar» i form av förslag om kyrkliga reformer för att skapa en mer religiöst orienterad kyrklig diskurs.

Också lundahistorikern Samuel Rubenson tar fasta på receptionsproblematiken i sin artikel om protestantiska översättningar av *Vitas Patrum*, en samling biografiska berättelser som speglar det monastiska livet i den tidiga kyrkan. Den grekiska originaltexten översattes under tidig medeltid till latin. Rubenson analyserar två tidigmoderna översättningar till tyska. Den första initierades av Martin Luther som också skrev ett förord, den andra gjordes av pietisten Gottfrid Arnold under 1600-talet; också den senare skrev ett vägledande förord. I båda fallen handlar det om urval som anpassats till det reformatoriska kyrkolivets krav och där de monastiska och asketiska idealen därför tonats ner eller getts en ny innebörd.

Antologins två återstående artiklar av de båda (kyrko)historikerna Oloph Bexell och Gerhard Besier handlar om publikationer vars status som »klassiker» enligt de definitioner som ges i inledningen kan ifrågasättas. I det ena fallet handlar det om den svenska högkyrkliga prästen Gunnar Rosendals arbete *Kyrklig förnyelse* från 1935, i det andra om den nationalsocialistiske skriftställaren Alfred Rosenbergs *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* från 1930.

Rosendal var kyrkoherde i Osby i Skåne och en av den svenska högkyrklighetens mest profilerade personligheter. Han engagerade sig för en förnyelse av Svenska kyrkan på bekännelsens grund och med anknytning till det katolska arvet. Det är detta reformprogram som presenteras i *Kyrklig förnyelse*, vilket Rosendal steg för steg genomdrev i sin egen församling. Bexell gör en intressant analys av boken som han menar blev en startpunkt för en förnyelse av Svenska kyrkans församlingsliv i katolsk riktning. Han ger dock inga belägg för en sådan koppling och framhåller dessutom att boken

liksom reformprogrammet som sådant blev starkt ifrågasatt.

Besier motiverar sitt val av analysobjekt med att Rosenbergs *Mythus* var tänkt att ligga till grund för en ny nordisk religion som sammanförde nordiska religiösa myter med kristna element och som lyfte fram Martin Luther som en företrädare för »sann kristendom». Rasideologin spelar en central roll i denna nya religion, där den ädla nordiska rasen ställs mot en satanisk judenhet. Besier diskuterar den nationalsocialistiska religionspolitiken, den tysk-kristna rörelsen och den problematiska relationen till den katolska kyrkan. I vissa liberal-teologiska lutherska kretsar fick boken ett positivt mottagande, medan den katolska kyrkan svarade med att sätta den på index över förbjudna böcker och företrädare för bekännelsekyrkan avfärdade den som pseudovetenskap. Boken kom ut i flera upplagor och ses i dag som ett viktigt historiskt dokument.

Sammantaget erbjuder antologin många spännande perspektiv på kyrkohistorien och illustrerar hur fruktbart det är att ta sin utgångspunkt i ett enskilt verk, oavsett om detta kan anses ha klassikerstatus eller inte, och belysa dess kyrkohistoriska relevans och betydelse. Festskriften avslutas med festföremålets digra publikationslista.

YVONNE MARIA WERNER

Samlingsrecension: Kyrkohistoriska översikter

Christer Hedin

KRISTENDOM. Lära, fromhetsliv och historia.

Stockholm: Dialogos 2017, 318 sid.

Christer Hedin

KRISTENDOMENS HISTORIA I SVERIGE.

Farsta: Molin & Sorgenfrei 2017, 318 sid.

Den synnerligen produktive religionshistorikern Christer Hedin utkom 2017 med två översiktsverk om kristendomens historia. Den ena, *Kristendom.*

Lära, fromhetsliv och historia, utgavs första gången 2011 men finns nu i uppdaterad nyupplaga.

Hedin menar att kristendomen ofta beskrivs antingen historiskt eller innehållsligt. I den här boken vill han kombinera perspektiven, därav undertiteln. Boken har därför en sådan disposition att efter ett första »historiskt» kapitel om »Jesus och apostlarna» följer ett kapitel om »Den kristna läran» och ett om »Det kristna livet» innan framställningen åter blir historisk, det vill säga kronologisk.

Själv ser jag inte riktigt en så tydlig uppdelning i böcker som handlar om kristendomens historia respektive innehåll. En bok om det ena måste med nödvändighet även omfatta det andra, menar jag, och exempel på goda sådana böcker finns. Hedins framställning av de båda perspektiven är hur som helst genomgående klar och korrekt. Den stora bredden begränsar naturligtvis möjligheten till fördjupning, men Hedin har en förmåga att uttrycka mycket med få ord. Att viktiga resonemang riskerar att kapas lite i förtid, som det om kanonbildningen i kapitel 1, är undantagsfall.

De tematiska kapitlen om lära och fromhetsliv ger goda insikter om grundläggande kristen tro och praxis. Frågor kring skapelse, frälsning, synd, död, evigt liv, med mera, avhandlas i kapitel 2. Tonen är personlig och pedagogisk. I kapitel 3 beskrivs olika uppfattningar om ämbeten och organisation, gudstjänst och sakrament, livsstil och etik, på ett sätt som fångar karaktären hos olika kyrkor och samfund.

Från kapitel 4 (»Kyrkan i öst och väst») som inleds med de sju ekumeniska koncilierna och slutar med 1400-talet är dispositionen åter huvudsakligen kronologisk. Fast här visar Hedins egen framställning att historia utöver den yttre relationen till det omgivande samhället också är den inre utvecklingen av lära och liv. Västkyrkan och Östkyrkan behandlas under olika delrubriker men relationen dem emellan får stort utrymme. Överhuvudtaget är den geografiska bredden stor.

Reformationen i Tyskland ges i kapitel 5 (»Reformation och konfessionella konflikter») lite mindre utrymme än vanligt i böcker av detta slag, särskilt Luthers liv och de yttre händelserna i den evangeliska

reformationen. Zwingli och Calvin, reformerta och anglikaner och baptister, liksom katolska kyrkan uppmärksammas i gengäld lite mer. I kapitel 6 (»Den nya tidens utmaningar») förs ett resonemang kring pietismens gentemot Luther förändrade uppfattning om vad »tro» innebär. Detta är ett bärande tema i boken *Kristendomens historia i Sverige*, och jag återkommer till det nedan. I kapitel 6 redogörs också för upplysningen, den allmänna idéhistoriska utvecklingen, de politiska ideologiernas framväxt och hur kristendomen förhöll sig till dessa, och vice versa.

Kapitel 5 och 6 handlar enbart om Västkyrkan. I det avslutande kapitel 7 (»Mångfald, mission och ekumenik») återvänder författaren först till Östkyrkan och framför allt den ryska kyrkan, som får en relativt utförlig och mycket välskriven skildring. Här nämns även andra ortodoxa kyrkor medan de orientaliska kyrkorna får ett begränsat utrymme. Kina och Japan nämns i ett avsnitt om kristen mission. Utvecklingen i den katolska kyrkan och protestantismen förs ända fram till 2017. Sverige nämns sällan i boken men kommer bland annat på tal med anledning av hur protestantiska väckelser kan växa fram och skifta form, liksom i skildringen av den moderna ekumeniken. Hedin betonar här att kristendomen alltid präglats av mångfald, men att inställningen till detta tagit sig olika uttryck.

Trots faktarikedomen och de förenklingar som formatet framtvingar finns få tveksamheter kring stoffurval eller sakförhållanden. När skillnader mellan kyrkor och samfund förklaras helt kort kan det ibland bli lite oklart vilka som egentligen avses, exempelvis angående konfirmationen (s. 90–91). Jag är inte helt bekväm med att Speners pietism kallas Hallepietism (s. 207). Och kanske tyngden i mordet på Oscar Romero hade blivit tydligare om han benämnts ärkebiskop och inte sjukhuspräst (s. 259). Under rubriken »Mer att läsa» hade jag gärna sett några fler nyare titlar. På det hela taget är detta randanmärkningarna i en mycket välskriven och användbar bok.

Ett utmärkt komplement till den vittblickande *Kristendom* är *Kristendomens historia i Sverige*. Även detta är en översikt målad med breda pensel-

drag, samtidigt som det är en ovanligt tesdriven och argumentativ sådan.

Utgångspunkten är David Thurffjells uppmärksammade bok *Det gudlösa folket* från 2015. Thurffjell pekade där på att det i Sverige idag tycks råda en mycket snäv syn på vad det innebär att vara kristen – att det ställer stora krav på instämmande i kyrklig lära och deltagande i kyrklig verksamhet. Många som är döpta, medlemmar i en kyrka och uppmärksammar kristna helger räknas inte som kristna, och framför allt: räknar inte sig själva som kristna. Detta belyser enligt Hedin en uppdelning mellan en »kristen elit» och de »vardagskristna». I den här boken söker han de historiska rötterna till denna uppdelning. Ansatsen har resulterat i en bok med tydliga linjer och driv i framställningen.

Den övergripande dispositionen är fyrdelad: 1. »Medeltidens nationsbygge», 2. »Reformation och renlärighet», 3. »Frihet och splittring», och 4. »Mångfald och sekularisering». Här återfinns de hållpunkter man kan förvänta sig i en kyrkohistorisk översikt, med sina mer eller mindre givna händelser, personer och längre utvecklingslinjer, fast med några ovanliga drag i framställningen.

Som framgår av rubriken är »nation» ett viktigt begrepp i det första kapitlet. Kristendomen diskuteras här som ett led i ett nationsbyggande redan från 1200- och 1300-talen, på ett sätt som annars är mer vanligt när man talar om 1500- och 1600-talen. Dessa resonemang hade gynnats av tydligare bestämmningar av begrepp som *nation*, *folk* och *Sverige*. Men de kyrkohistoriska sakförhållandena är korrekta och välbeskrivna.

Reformationsskedet tecknas relativt kortfattat och huvudsakligen utifrån regenterna. Ibland leder det höga tempot och strävan efter enkelhet till att precisionen går förlorad, som när Karl IX kopplas till freden i Stolbova (s. 292), men oftast präglas texten av både klarhet och elegans. Samtidigt finns vissa frågetecken kring skildringen av den tidigmoderna lutherdomen. Treståndsläran beskrivs missvisande som en tredelad hierarki i form av de styrande, kyrkan och alla andra, ungefär som de fyra riksdagsstånden. I en diskussion om lagens tredje bruk omtalas helt korrekt att en kalvinsk syn kom att påverka luthersk-pietistisk fromhet genom

tanken om helgelsen. Däremot omtalas (till skillnad från i *Kristendom*) här inte Melanchthons uppfattning om lagens bruk, vilken bara var en av flera punkter på vilka han skilde sig från Luther på ett sätt som hade stor betydelse för kyrkan i Sverige.

Pietistisk fromhet får i linje med bokens tes stort utrymme. Det är nämligen till pietismen som Hedin (och Thurffjell) spårar den snäva definitionen av vad det innebär att vara kristen som präglar Sverige idag. Inte minst framhåller Hedin – helt riktigt, tror jag – att ordet »tro» skiftade betydelse med pietismen: Medan Luther med tro menade tillit och förtröstan, blev det i pietismen fråga om ett försanthållande (vilket framhålls också i *Kristendom*). Samtidigt hade ett drag av känslösam fromhet från den katolska tiden bevarats och fortlevt i det protestantiska Sverige, inte minst genom andaktslitteraturen, parallellt med en mer kunskapsinriktad och institutionell sida. I pietismen ställdes krav på både känslösam upplevelse och dogmatiskt försanthållande vilket skapade den uppdelning mellan troende och namnkristna som präglade 1800-talets väckelser (exempelvis med krav på rena nattvardsbord). Den pietistiska skiljelinjen mellan sant och falskt kristna inskräptes av frikyrkorna men vann gradvis erkännande i alla läger, även bland »den kristna eliten» inom Svenska kyrkan och, menar Hedin, inte minst bland icke-kristna, som paradoxalt nog inte sällan var de som hade snävast syn på vad det innebar att vara kristen.

Frikyrkornas utmaning mot statskyrkan och dess varierande reaktioner i form av exempelvis unglyrklyghet, högkyrklyghet och folkkyrklyghet dominerar framställningen av de senaste 150 åren. En modern folkkyrkotanke beskrivs som att kyrkan ska vara »en sorts sprinklersystem, som erbjuder Guds nåd, står till allas förfogande och träder i funktion i nödsituationer» (s. 302). Hedin menar att Svenska kyrkan idag snarast liknar en medlemsförening enligt frikyrkomodell. Ska den inte tappa ännu mer mark bör den, menar han, i större grad vända sig till den stora grupp vardagskristna som ser välvilligt på kyrkan men vill ha låga ingångströsklar vad gäller tro och deltagande.

Ingen av de två böckerna riktas till en tydlig målgrupp, mer än att Hedin i *Kristendomens historia*

i *Sverige* vänder sig till »den som idag vill förstå det andliga läget i Sverige». Ingen av dem är alltså uttryckligen ämnad som lärobok. Men som grundläggande introduktion till kristendomen inom exempelvis lärarutbildningen skulle de kunna vara användbara, särskilt *Kristendom. Lära, fromhetsliv och historia*. Och som lättläst översikt med klara argumentationslinjer övertygar även *Kristendomens historia i Sverige*.

DAVID GUDMUNDSSON

Jens Holger Schjørring & Norman A. Hjelm (red. vol. I–III) samt Kevin Ward (red. vol. III)

HISTORY OF GLOBAL CHRISTIANITY.

Vol. I: European and Global Christianity, ca. 1500–1789, 457 sid.

Vol. II: History of Christianity in the 19th Century, 346 sid.

Vol. III: History of Christianity in the 20th Century, 526 sid.

Leiden & Boston: Brill 2017–2018.

Under 2000-talet har det kommit ett ökande antal engelskspråkiga kyrkohistoriska översiktsverk med titlar som innehåller ord som »Global Christianity» eller »World Christianity». Böcker på andra språk använder inte sällan motsvarande begrepp. Att finna lämpliga svenska översättningar är inte helt enkelt. »Global kristendom», »global kyrkohistoria» eller »världskristendom» verkar något krystade, åtminstone som ämnesnamn, och de har heller inte slagit igenom på bred front. Och att tala om »den världsvida kyrkan» passar bättre från predikstolar och vid högtidliga vänförsamlingsmöten än i akademiska sammanhang.

Ett problem med ett ord som världskristendom är dessutom att det ofta blir något av en parallell till det som brukar kallas världsmusik, vilket brukar referera till musik av någorlunda traditionellt slag som skapats i andra delar av världen än Västeuropa och Nordamerika; musik som är »etnisk». I engelskspråkiga länder är det dessutom det ämne som tidigare benämndes Mission Studies eller Missio-

logy som nu blivit Global Christianity eller World Christianity, ibland i pluralform: Christianities. Studiet av västerlandets kristna historia betecknas dock fortfarande oftast som Church History. Denna något märkliga, och i grunden koloniala, uppdelning tål att funderas på.

Översikter av global kristendomshistoria kan emellertid också på ett tydligt sätt integrera skildringar av västerländsk kristen historia och kristendom på andra håll i världen. Exempel är böcker som *The World's Christians* (2011), *Introducing World Christianity* (2012) och *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity* (2016), där »the West and the Rest» behandlas på liknande villkor. Den väldiga *Cambridge History of Christianity* i nio tjocka volymer har också ett välutvecklat globalt perspektiv. Med ett mer samtida – och framtida – perspektiv finns dessutom Philip Jenkins inflytelserika bästsäljare *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (3:e uppl., 2011), som, med rätta, pekar på att det mest intressanta och dynamiska i den kristna nutidshistorien sker på andra håll i världen än i väst.

Ett nyligen utgivet bokverk, *History of Global Christianity* ligger någonstans emellan. Det är varken en kort, basal introduktion eller ett mastodontverk. Det består av tre välfyllda volymer på sammanlagt omkring 1 300 sidor, som ger en översikt över de senaste drygt 500 årens kristna historia på alla kontinenter. Redaktörer är Jens Holger Schjørring och Norman A. Hjelm, som för band tre har haft hjälp av Kevin Ward. Böckerna, som på engelska ges ut av Brill, utges samtidigt i en tysk utgåva: *Geschichte des globalen Christentums* (Kohlhammer 2017–2018).

Den kronologiska tonvikten i *History of Global Christianity* ligger på 1800-talet (band II) och 1900-talet (band III), men perioden från cirka år 1500 fram till franska revolutionen får en ordentlig genomgång i det drygt 400-sidiga första bandet. Omkring trettio författare från olika delar av världen har bidragit och flera av artiklarna är skrivna på tyska från början och översatta till engelska, eller vice versa. Enligt redaktörernas förord har författarna fått en betydande frihet i vilka aspekter de tar upp i sina artiklar, men projektdeltagarna

har också samlats till konferenser och har haft fortgående kontakter med utgivarna. Slutresultatet är dock inte strömlinjeformat utan artiklarna har klart individuella drag.

Det mest intressanta när man ska recensera denna typ av arbete är kanske att resonera kring urval, inriktning och disposition. Vad inkluderas? Vad väljs bort? Hur presenteras materialet?

Inte oväntat har verket ett brett konfessionellt perspektiv; såväl olika katolska, protestantiska som ortodoxa kristendomsformer behandlas ingående och även många mindre kristna, inte sällan snabbt växande grupper inkluderas. Författarna behandlar inte bara institutioner, centrala individer och teologihistoria, utan inte minst kyrkors och samfunds interaktion med politik och ekonomi, samt samhälle och kultur i bredast tänkbara mening. Det är naturligtvis inget ovanligt, utan ligger i linje med förståelsen av kyrkohistorieämnet på många håll. Däremot skulle jag vilja framhålla att visionen är ovanligt väl genomförd i *History of Global Christianity*. Kyrkor, samfund och teologi presenteras verkligen i växelverkan med det omgivande samhället och bredare (idé)historiska perspektiv.

Hur har då innehållet i bokverket disponerats? Svaret är: på delvis olika sätt. Som jag redan påtalat behandlar var och en av de tre volymerna relativt exakt avgränsade perioder, utan att de, för historiskrivningen, rätt arbiträra sekelskiftena får alltför stor betydelse. Avgränsningen bakåt i tiden är i själva verket slutet av 1400-talet. Det andra bandet inkluderar ett långt 1800-tal – från franska revolutionen till första världskrigets början – och den tredje volymen behandlar ett kort 1900-tal, fram till ungefär 1990. Men inom volymerna använder sig författarna sig av olika dispositionsprinciper.

Kapitlen i volym I är företrädesvis geografiskt orienterade. Separata artiklar ägnas åt till exempel Afrika, Asien, Latinamerika, Nordamerika och Ryssland, medan flera kapitel ägnas åt Västeuropa. Kapitlens interna disposition är i regel kronologisk. Volym II är upplagd på liknande sätt. Många av artiklarna är koncentrerade på en viss geografisk region, men läsaren får också hjälp av ett inledande, mer övergripande kapitel om religion, modernitet och revolutioner.

Volym III har en annorlunda struktur. Den består av tre huvuddelar: en kronologisk, en tematisk och en geografisk. Den kronologiska tar upp första världskriget, mellankrigstiden, andra världskriget och kalla kriget i varsitt kapitel. Den tematiska delen behandlar bland annat mänskliga rättigheter, ekumeniska relationer, antisemitism, Andra Vatikankonciliet samt förhållandet mellan kristendom och andra religioner i bredare mening, medan den avslutande delen inriktar sig på kontinenter eller mindre regioner. Även om dispositionerna i samtliga volymer fungerar väl menar jag att det mer differentierade upplägget i det avslutande bandet innebär att interaktionen mellan kyrkor i olika delar i världen görs än tydligare.

Redaktörernas intention har varit att varje ämne ska presenteras översiktligt med utgångspunkt från den senaste forskningen. Så verkar det också ha blivit i de flesta fall. En enskild recensent har naturligtvis inte lika god överblick över forskningsläget på alla fält, men referenserna och tipsen på vidare läsning inkluderar framför allt nyutkommen, specialiserad litteratur.

Detta gäller tyvärr inte kapitlen i volym I och II som behandlar den kontinent som jag själv har ägnat mest kraft åt: Latinamerika. Även den som inte har specialistkunskap bör kunna se detta. I dessa kapitel är referenserna till litteratur som utkommit efter 1980-talet begränsad och de arbeten som omnämns måste nog betraktas som ganska perifera. Detta är tyvärr inte heller det enda kyrkohistoriska översiktsverk där kontinenten, som är och har varit hem för en betydande andel av världens kristna befolkning, av någon anledning blir styvmoderligt behandlad. Kapitlet om 1900-talets latinamerikanska kyrkohistoria i band III är dock utmärkt och bygger på uppdaterad forskning.

Däremot är det imponerande hur stor andel av författarna som lyckats skriva välövertänkta, välformulerade, pedagogiskt upplagda bidrag som bygger på nyare forskning. Ska jag nämna några av de kapitel som jag själv blev mest imponerad av är det nog den kronologiska genomgången av 1900-talet (vol. III, kapitel 1–4), översikten av modernitet och 1800-talets kristendom (vol. II, kapitel 1), artikeln om 1800-talskatolicism (vol. II, kapitel 2) och

kapitlen om Ryssland och kristna i det ottomanska riket (vol. I, kapitel 2–3 samt vol. II, kapitel 4).

Sammantaget fyller *History of Global Christianity* ett tomrum för den som letar efter en översiktlig, men ändå relativt detaljerad introduktion till de senaste fem seklernas kristendomshistoria. Den är för omfattande och möjligen för avancerad för att sättas i händerna på studenter på grundläggande nivå, men kan med fördel läsas av studenter på avancerad nivå eller inom forskarutbildningen. Det är ingen uppslagsbok, utan kan med fördel läsas från pärm till pärm, även om enstaka kapitel och delar utan problem kan läsas separat. *History of Global Christianity* ger också en god introduktion för en mer allmän läsarskara som vill skaffa sig en överblick eller som vill bredda och uppdatera sina kunskaper i internationell kyrkohistoria.

Den stora nackdelen med bokverket är priset. Det är självklart att ett så här omfattande projekt är mycket kostsamt, men såväl den engelska som den tyska utgåvan kostar drygt 5 000 kronor, vilket gör att antalet enskilda forskare och andra läsare som har möjlighet att införskaffa det säkerligen är högst begränsat. Det är framför allt välbärgade bibliotek och institutioner som kommer att kunna köpa det och där hamnar den säkert ofta bland referenslitteraturen, vilket försvårar för dem som vill läsa hela verket. Den som har anställning eller är student vid vissa svenska universitet och högskolor kommer dock antagligen att ha möjlighet att konsultera den i digitalt format. Det är min förhoppning att det inte dröjer alltför länge innan en billigare utgåva kan tryckas, så att denna utmärkta introduktion till global kristendomshistoria kan spridas mer globalt.

MAGNUS LUNDBERG

Nordisk kyrkohistoria

Sten Tesch (red.)

SKIFTET. Vikingatida sed och kristen tro. Ett mångvetenskapligt perspektiv på kristnandeprocessen i Mälardalen.

Skellefteå: Artos 2017, 310 sid.

Sveriges kristnande är ett stort forskningsfält, där varje generation återkommer med sina perspektiv, metoder och material för att förstå och förklara utvecklingen. Fältet har relativt nyligen behandlats i två projekt från var sitt håll – dels direkt i projektet »Sveriges kristnande – kultur och mentaliteter under vikingatid och medeltid» (1990–1995), dels indirekt i projektet »Vägar till Midgård – nordisk hedendom i långtidsperspektiv» (2000–2007). Bredvid dessa projekt finns otaliga avhandlingar, artiklar, konferenser och föreläsningar. Sveriges kristnande med de klassiska frågorna vad, när, var, vem, hur och varför debatteras således ständigt.

Mälardalen är i fokus i det senaste bidraget till debatten om Sveriges kristnande – ett upplagt val med tanke på regionens stora mängd institutioner, forskare, fornminnen och arkeologiska undersökningar. Och i Mälardalen är det framför allt Uppland med Birka, Sigtuna och Gamla Uppsala som hamnar i blickfånget.

Bakgrunden för *Skiftet. Vikingatida sed och kristen tro. Ett mångvetenskapligt perspektiv på kristnandeprocessen i Mälardalen* är projektet »Det långa skiftet», som kortfattat »avser att etablera ett tvärvetenskapligt forskarsamtal rörande den tid som i Mälardalen representerar kristendomens introduktion, integration och institutionalisering i lokalsamhället.» (s. 7) Projektet leds av arkeologerna Sten Tesch och Ola Kyhlberg samt kyrkovetaren Gunnar Weman. Från projektet och flera arbetsseminarier 2011–2013 har kommit en antologi. I den medverkar utöver projektledningens tre medlemmar elva andra forskare som

representerar arkeologi, historia, kyrkovetenskap, kristendomens historia, religionshistoria och religionspsykologi.

Skiftet består av ett förord, tolv artiklar uppdelade på tre temablock följda av en kommenterande artikel samt en kort presentation av författarna. Bidragen varierar just i perspektiv, metoder och material, därtill i omfattning, förekomst av illustrationer och språkdräkt.

Det första temablocket betecknas »Mälardalen och Sigtuna» och innehåller tre artiklar: Sten Tesch om Mälardalens kristnande med utgångspunkt i Sigtuna, där det långa förloppet, lokalt motstånd och hybriditet framhävs; Birgit Sawyer(†) om runstenarnas vittnesbörd om kristnandet; och Gunnar Weman om betydelsen av helighet på tvärs av kristnandet samt om kyrkorummet och kyrkobyggnaden.

Det andra temablocket, »Praxis möter tro», består av fyra artiklar: Ola Kyhlberg med en övervägande kvantitativ analys av de uppländska runstenarna och deras förändringar över tid; Anna Hed Jakobsson och Johan Runer med utgångspunkt i aktuella utgrävningar om tidiga kristna gravar som antas kopiera hedniska ritualer och om runstenar som substitut för hedniska ritualer och berättelser, för övrigt med en intressant jämförelse av funktionen av runstenar respektive Mora stenar utanför Uppsala, där kungarna hyllades; Lotta Mejsholm om när, var och varför kvinnor och män blev segregerade på kyrkogårdar på landsbygden, medan det normalt inte skedde i städerna, alltså med kvinnor gravlagda i norr och män i söder; och Andreas Nordberg om begreppen sed, tradition och religion i förhållande till dels skiftet från hedendom till kristendom och dels skiftet vid reformationen från katolicism till protestantism.

Det tredje temablocket, »Tro möter tro», innefattar fem artiklar: Gunnar Andersson om några

föremål i gravar, som här får en lite oväntad och kanske inte helt övertygande tolkning som kristna symboler – två järnkrokar för att ta sig upp ur floden på väg till paradiset och en amulettring med vad som normalt identifieras som en torshammare, men som här blir ett möjligt taukors; Olof Sundqvist om spår av en förkristen herokult, som kan ha banat väg för den medeltida helgondyrkan; Fredrik Wallenstein jämför förkristna föreställningar om »frisjälen» med kristna uppfattningar om själen; Owe Wikström allmänt om mötet med det heliga; och slutligen Sven-Erik Brodd om vad ett ecklesiologiskt perspektiv skulle kunna innebära för studiet av kristnandet.

Avslutningsvis i ett eget block har Bertil Nilsson påtagit sig uppgiften att reflektera över antologins artiklar i ljuset av projektet »Sveriges kristnande», som han var ledare för. Det handlar just om reflektioner, inte om en sammanfattning eller syntes, vilket hade varit mycket svårare att åstadkomma. Här noteras en paradoxal förhoppning om nya arkeologiska resultat samtidigt som det framskymtar en skepsis inför möjligheten att få tillförlitlig kunskap från framgrävda spår.

Skiftet är som så många antologier svår att recensera då innehållet spretar åt flera håll. Men här är det desto svårare eftersom artiklarna representerar en rörig blandning – allt från det excellenta, genomarbetade och välformulerade till det mera tveksamma, upprepande utan ambition eller språkligt svårtillgängliga.

Till det positiva med projektet och antologin hör en uppdatering kring Sveriges kristnande från en grupp framstående forskare, där olika perspektiv, metoder och material skall mötas i ett försök att belysa övergången. Att skiftet i Mälardalen var långvarigt och präglat av både tolerans och motstånd, både av samtidig regional eller lokal variation och av blandformer (hybriditet) är övertygande och belyses väl, men är inte helt nya iakttagelser.

För egen personlig (kyrkoarkeologisk) del har jag särskilt haft glädje av att läsa om svårigheten för kyrkan och en ny elit i Mälardalen att hantera den etablerade odalsrätten med dess syn på familj och arv och överhuvudtaget de sociala konsekvenserna av kristnandet (jfr Tesch, Kyhlberg, Hed Jakobsson,

Runer och Mejsholm). Här finns ett tankeväckande ifrågasättande av bruket av begreppen sed, tradition och religion (Nordberg). Och jag erfar, att där biskopen finns, där finns stiftet (Brodd), vilket gör det mer begripligt med de två samtidiga stiften i Skåne vid mitten av 1000-talet, när en biskop residerade i Lund, en annan i Dalby.

Sedan reagerar jag på några saker i den inledande och magistrala artikeln av Sten Tesch, antologins längsta: Det gäller begreppet »gravgård» som en mellanform eller fas mellan det hedniska gravfältet och den kristna kyrkogården. Själva valet av begrepp är inte bra, eftersom gård etymologiskt just syftar till gärd eller avgränsning, och där det som Tesch identifierar som gravgårdar kring Sigtuna saknar avgränsning, motsatt kyrkogårdarna, som alltid är avgränsade. Fanns det för övrigt ett antal »gravgårdar» kring Sigtuna eller en mer eller mindre sammanhängande zon med gravar – ett stadens gravfält? Här saknas även en hänvisning till Mattias Karlssons avhandling *Konstruktionen av det heliga* (2015; recension i KÅ 2015), där så kallade »sepulkralstenar», som Tesch tolkar som spår av resealtare, diskuteras kritiskt.

Att Cecilia Ljungs avhandling »Under runristad håll» (2016; recension i KÅ 2017) enbart dyker upp i två artiklar (Tesch, Kyhlberg), beror troligen på ett sammanfall i publicering. Men jag saknar en kritisk reflexion kring dopbrunnen i Sigtuna (s. 24, jfr även Lund och Alvastra), eftersom jag vet, att kyrkohistoriker kan vara mycket skeptiska till arkeologernas tolkning av brunnar utomhus som just dopbrunnar.

Till det mera problematiska hör, att projektets ambition om tvärvetenskap har ersatts av antologins mångvetenskap. Många vetenskaper är samlade i samma bok, men det saknas samtalande perspektiv på tvären, alltså att forskarna inte bara föreläser och skriver var för sig, den ena efter den andra, utan att forskarna även samverkar på riktigt och därmed påverkar varandra i tolkningarna; fanns den debatten vid seminarierna kunde den gärna fått komma i tryck.

Problematiskt och definitivt bidragande till spretigheten är, att hälften av artiklarna antingen inte alls eller enbart marginellt förhåller sig till Mälardalen (Mejsholm, Nordberg, Sundqvist, Wallen-

stein, Wikström, Brodd); detta oavsett artiklarnas eventuella övriga förtjänster eller brister.

Illustrationerna är generellt få och kommer mycket ojämnt genom antologin; som mest finns 24 illustrationer (Kyhllberg), men många artiklar är helt utan. Anledningen är nog, att de som studerar materialiteten, dvs. arkeologer och faktiskt även någon historiker, använder illustrationer, medan de som studerar texter, t.ex. teologer och religionsvetare, mer sällan gör det.

Språkligt är antologin ojämn, som det måste bli, när olika ämnen och människor skriver, men här hade en redaktionell insats behövts för att jämna ut och därmed vidga gruppen av potentiella läsare. Kommer arkeologerna att läsa och begripa teologernas/religionsvetarnas bidrag och vice versa? Jag blir tveksam när jag jämför den något svårbegripliga kvantitativa analysen av runstenarna (Kyhllberg) med ecklesiologins för mig lite oklara möjlighet att tillföra nytt (Brodd).

Till det redaktionella hör att ett sista korrektur kunde behövts, så att innehållsförteckningen inte berättar en sak och själva innehållet delvis annat i titlarna på artiklarna (Weman, Sundqvist, Wikström) – men det är sådant som kan hända i farten.

Sammantaget föreligger en aktuell, iderik och inspirerande antologi, men samtidigt också en lite irriterande antologi med en potential som inte helt utnyttjas. Den är inte en populär framställning för allmänheten, men skriven av fackfolk för fackfolk och andra intresserade av Sveriges kristnande.

JES WIENBERG

Christian Lovén

VÅRFRUBERGA KLOSTER,
1200-TALSJORDEBOKEN OCH
GODSPOLITIKEN. (Skrifter utgivna av
Riksarkivet 40; Studier till Det Medeltida
Sverige 7)

Stockholm: Riksarkivet 2017, 180 sid.

Näst efter donatorslängden från Vreta nunnekloster i Östergötland från 1170-talet, är jordeboken från Vårfruberga kloster i Södermanland en av de viktigaste källorna till medeltidens klosterhistoria

i Sverige. Jordeboken omfattar 1200–1300-talen. Listan blev redan 1945 publicerad av Folke Ossianilsson (Dovring). Men precis som det är med många andra utgåvor, utvisar nutiden att denna äldre utgåva inte längre är lämplig. Därför är det anmärkningsvärt, att Sara Risberg och Ingela Hedström vid Svenskt Diplomatarium har gjort en ny utgåva och översättning enligt Svenskt Diplomatariums riktlinjer. Men denna bok är inte bara en ny översättning – just den är bara fyra och en halv sidor lång – utan Christian Lovén har gjort en djupgående analys av texten, och tack vare analysen blir denna källa ett mycket levande verk.

Boken börjar med en kodikologisk del över manuskriptet, men källan är bara bevarad som en senare kopia. Boken innehåller även en genomgång av jordebokens innehåll, vilken informerar om uppkomsten av klostrens jordegendom. Här listas framför allt tidiga donationer och byten, och det tidiga förvärvet av bondgårdar blir insatt i sin historiska kontext. Även senare i boken nämns inte bara namnet på gårdarna som kom till klostret utan också deras geografiska läge. Man försöker även klarlägga gårdarnas egendomshistoria och om de stannade i klostrets egendom eller inte. Resultaten blir bas för en enastående analys av Vårfrubergaklostrets godspolitik, av godstillväxten och av klostrets strategi att centrera deras godsegendom. Boken slutar med ett faksimil av manuskriptet, en exkurs om klostrets ursprungliga plats samt ett person- och ortsregister.

All information målar en helhetsbild av en etablering av ett svenskt kloster under medeltiden. Även om analysen inte undgår en tydlig regionalhistorisk karaktär, är den övergripande vetenskapliga iakttagelsen mycket anmärkningsvärd. Många kartor redovisar resultaten på ett mycket bra vis och lyfter den regionalhistoriska studien till en högre nivå. Studien kommer att inta sin förtjänta plats bland standardlitteraturen om klostrens etableringar i Sverige under medeltiden.

Trots allt beröm för den nya studien finns några små punkter att kritisera. Kritiken måste börja vid själva den kodikologiska analysen av jordeboken (s. 12). Analysen blir bara ytlig och saknar bland

annat pappers- och vattenmärkesundersökningar. Man kan förvänta sig mer av en sådan analys.

Några saker måste poängteras beträffande innehållet. Analysen tar som förväntat upp frågan om avkastningssiffrorna (t.ex. Ekeby 4 *solidi*) som i jordeboken syftar på lödigt silver eller mynt (s. 17). Denna fråga är inte bara mycket relevant utan också högst aktuell i forskningen. Men i stället för att inkludera ny forskningslitteratur (t.ex. Michael Kræmmer, *Højmiddeladerens jordmål og betalingsmål*, PhD. Århus 2015) försöker utgivaren lösa problemet utan att använda ytterligare litteratur – med måttlig framgång.

Dessutom finns motsägelser i texten. Utgivaren skriver (s. 21) att: »Vretalängden skrevs med viss säkerhet omkring 1170 [...] men de båda donatorslängderna kan ses som i stort sett samtidiga. [...] Orsaken till att de skrevs var säkerligen att när skriftbruket blev mera utbrett utfärdades brev, men från början gjordes gåvor enbart med en rent muntlig akt. Omkring 1170 kan åsikten ha spritt sig att kloster borde ha någon form av skriftlig dokumentation av sitt ägande». Men bara några rader senare anmärker utgivaren att Viby kloster fick skyddsbrev (i skrift) redan på 1160-talet (s. 21). Därför är det frågan om man kan tolka detta så absolut som utgivaren har gjort. Dessutom är Lunds »Gavebog» redan daterad till 1140-talet (Weeke, 1884–1889).

Utgivaren diskuterar vidare (s. 47), helt korrekt, att sockenbegreppet uppkom i skriftligt material för första gången 1234 (för Finland) och 1247 (för Sörmland). Men så drar de slutsatsen att: »Sockenbestämningar skulle ha haft en funktion i många tidiga brev, men de användes inte. [...] Orsaken torde vara att socknarna från början sågs som personsammanslutningar, inte territorier.» (s. 47). Detta är i och för sig inte fel, men om de hade riktat blicken mot Fjärde Laterankonciliet (1215), så skulle de ha sett att bestämda avgränsningar av socken blev introducerade där.

I avsnittet om arvsrättens *consuetudo perversa* (påve Innocentius III), nämligen arvtagarnas rätt att återkalla förfädernas stiftelser till kyrkan, hade utgivaren också behövt gräva djupare i litteraturen.

(Se t.ex. Manfred Strauch, *Mittelalterliches Nordisches Recht*, Berlin 2016, s. 67ff.)

Sammanfattningsvis kan man säga att utgåvan är tydligt berikande för forskningen och den förtjänar att uppmärksammas. Men i en drömvärld hade man kunnat genomföra några mer djupgående analyser, i alla fall i vissa avsnitt.

CARSTEN JAHNKE

Maria Sundström

TÅNGERÅSA KYRKA – EN AV SVERIGES ÄLDSTA TRÄKYRKOR. En resa i tiden från 1200-tal till 2000-tal.

Fjugesta: Stenåsen kultur & kommunikation 2011, 240 sidor.

De medeltida träkyrkorna är en liten och exklusiv grupp bland Sveriges kyrkor. Under tidigt 1980-tal bedrev forskningsföretaget Sveriges Kyrkor en fördjupad dokumentation över just denna grupp kyrkor, som då beräknades omfatta tolv bevarade byggnader. Sedan dess har Bäckaby gamla kyrka i Jönköpings stadspark liksom Södra Råda gamla kyrka blivit lågornas rov, medan det också skett ett tillskott i gruppen genom att Stenberg kyrka i Småland fått en ny dendrokronologisk datering till medeltiden. Huruvida Älgarås kyrka i Västergötland är medeltida råder det ovisshet om.

Landskapet Närkes enda medeltida träkyrka är belägen i Tångeråsa i nuvarande Lekebergs kommun. Idag bor det ca 100 personer i socknen, som sedan 2006 är en del av Edsbergs församling. Kyrkan är alltså inte okänd för forskningen, men har inte heller varit den mest utforskade sedan tidigare. Sista året som egen församling startade kyrkorådet ett projekt för att fördjupa kunskapen om Tångeråsa kyrka, men också till att sprida den till alla intresserade. Bokens utgivning var slutpunkten på projektet. Författaren Maria Sundström är synnerligen väl förankrad i bygden men också fil. mag. i konstvetenskap.

Boken om Tångeråsa kyrka, som är generöst försedd med utmärkta färgbilder av Göran Sundström, har i förordet en ambition om att nå många. Boken vill vara en vetenskaplig dokumentation till

nytta för församlingen, forskare och kyrkointresserade, men också för den tillfällige besökaren med begränsade förkunskaper. Det gör att det ställs många pedagogiska frågor på en ganska elementär nivå, likväl som det finns en vetenskaplig notapparat. Bokens omfång och ambitionsnivå är jämförbart med Sveriges Kyrkans monografier, men boken om Tångeråsa torde vara mycket mer lättillgänglig för den breda allmänheten.

Ger boken då ny kunskap om kyrkan? Ja, i högsta grad. Projektets största resultat är troligen att det genomförts en ny dendrokronologisk undersökning av virket i kyrkans väggar och takstolar. Resultatet är en betydligt preciserad byggnadshistoria för kyrkan, där det ovanligt långa koret tillkommit på 1290-talet, medan takstolar och en stolpe i långhuset kan tidfästas till 1330- och 1340-talen. På 1450-talet tillkom en sakristia, som till skillnad från kor och långhus är byggd av sten men som har en bevarad medeltida takstol. I slutet av 1600-talet tillkom ett vapenhus i söder, som står kvar som bårhus på kyrkogården. Ett nytt vapenhus i väster byggdes 1805.

Genom att altartavlan i barockstil genomgick en konservering på annan plats 2009 kunde korets östvägg friläggas, och det möjliggjorde en omfattande dokumentation av de rester av medeltida målningar som finns på korväggarna. I kyrkan finns för övrigt två medeltida glasmålningar, en stor ovanlighet i denna del av landet. Men inte bara dessa stora märkvärdigheter utan hela kyrkans skatt av föremål från medeltid till nutid får sin skildring i boken.

Boken tar ett grepp om hela socknen och kyrkomiljön, och fördjupas också kring herrgården Trystorp, som länge var helt dominerande i socknen. Men även kyrkans bruk får sin skildring fram till nutidens användning av kyrkan.

Ett stort engagemang speglas genom projektet och boken som förhoppningsvis skapar intresse hos kommande generationer för det kyrkliga kulturarvet. En medeltida träkyrka är ytterst sårbar, men Tångeråsa kyrkas skydd mot eld och olyckor är förstärkt genom att kyrkan numera är försedd med sprinkleranläggning.

Ett stort antal författare, både lokalt förankrade

och experter inom olika ämnesområden, medverkar med kortare, i regel fördjupande texter till Maria Sundströms huvudtext. Boken lyckas faktiskt på ett märkvärdigt sätt att förena ambitionen om dokumentation och forskning med att göra kunskapen tillgänglig för en bred allmänhet. Förhoppningsvis kan boken tjäna som en inspiration för andra församlingar som vill dokumentera och sprida kunskap om sin kyrka.

CARL-JOHAN IVARSSON

Gunilla Björkvall

LITURGICAL SEQUENCES IN MEDIEVAL MANUSCRIPT FRAGMENTS IN THE SWEDISH NATIONAL ARCHIVES.

Reportorial Investigation, Inventory, and Reconstruction of the Sources. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Handlingar. Historiska serien 31)

Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2015, 459 sid.

Ingen gregoriansk genre har i lika hög och ihållande grad som sekvensen åtnjutit gunst på västkyrkligt område, med åtföljande kulturella efterverkningar intill vår egen tid. Det finns intressanta belägg för att sekvenserna för de stora festerna och kyrkoårshögtiderna i någon mån var inpräntade melodiskt och textmässigt även i en icke läskunnig menighets sinnen och minnen. Föreliggande volym av Gunilla Björkvall ger en detaljerad och fullständig överblick till denna medeltida text- och melodigenre. Björkvall har tidigare i många år arbetat med den liturgiska tropen, vilket på flera sätt kan ses som en systergenre till sekvensen. Inom projektet *Corpus troporum* har hon tillsammans med Ritva Jacobsson och Gunilla Iversen publicerat hittills tolv volymer med dokumentation och analys av medeltida troper (Stockholms universitet, serierna *Studia Latina Stockholmiensia* respektive *Acta Universitatis Stockholmiensis*, 1975–2014). Föreliggande volym med studier av sekvenserna blir också lika säkert som omedelbart standardlitteratur i studiet av medeltidsliturgi i Sverige, i synnerhet som den är så skickligt och insiktsfullt skriven.

Sekvensens plats är mässan, i anslutning till evangelieläsningen. För den kyrko- och liturgihistoriskt allmänintresserade kanske ett fåtal sekvenser är bekanta, såsom *Victimae paschali laudes* för påsk, *Veni Sancte Spiritus* för pingst och *Dies irae* i dödmässan. Björkvall belägger totalt inte mindre än 251 sinsemellan olika sekvenser i det källmaterial hon har arbetat med, och bland dessa finns naturligtvis helt nya bekantskaper även för den specialintresserade. I ett huvudavsnitt i boken kallat »repertorial investigation» ges varje sekvens en översiktlig beskrivning och upplysningar om textens proveniens (om känd), konkordanser och liturgisk roll. Här kan man se mönster i frekvens, spridning och bruk, såsom att vissa sekvenser dominerat i vissa stift eller klostertraditioner, medan de saknas helt i andra.

De källor Björkvall har utgått från är vad man brukar kalla MPO-materialet, de medeltida pergamentsomslag som bevarats på Riksarkivet, inte i kraft av sitt liturgiska innehåll, utan för att man under 1500- och 1600-talen ville åt böckernas materiella egenskaper. De styva och slitstarka pergamentshandskrifterna återvanns som inbindningsmaterial till räkenskaper och register i den nybildade nationalstaten Sverige. Den som förfäras över detta tillvägagångssätt kan ändå skänka en tacksamhetens tanke åt att de materiella egenskaperna åtminstone räddat så mycket information som vi nu har. Hade handskrifterna varit skrivna på sladdrigt linnelumpspapper hade man troligen inte funnit skäl att spara dem alls. Björkvall har själv ansvarat för katalogisering och indexering av dessa källor, vilket är en viktig delförklaring till hennes djupa insikter i deras rika innehåll.

Här finns sekvenser som av allt att döma är unika för den nordiska regionen såsom *Praesens dies refulgit* och *Tota pulchra es amica*, två sinsemellan väldigt olika texter för Marie besökelsedag den 2 juli. I många fall kan vidare melodistudier vara av värde även för text- och ritualforskaren, eftersom det i nuläget inte finns möjlighet att enbart från boken bestämma var exempelvis *Tota pulchra*-sekvensens citat ur Höga visan 4:7 slutar (texten anges inte i sin helhet). Om det nu är så att sekvensen är kort och kanske bara består av rader

från detta Höga visan-kapitel kan det vara svårt att skilja den från de andra liturgiska bruk denna text givit upphov till. Men det fina med Björkvalls arbete är att man då i MPO-databasen omedelbart kan se notationen i fragmentet och på så sätt fastställa att det verkligen rör sig om sekvensen (i de fall detta inte framgår av källsammanhanget, fragmenten varierar ju i storlek och innehåll, vissa är uppenbara så kallade »sequentaria»). MPO-databasen har inte varit helt tillgänglig utanför Riksarkivets egid, men dessbättre finns bilagt boken en CD-skiva som återger allt det sekvensmaterial som diskuteras i totalt 2 060 högupplösta bilder, så man behöver inte ens ta sig till Riksarkivet. En mycket bra lösning på vad som annars kunnat bli ett glapp mellan författarens och läsarens egna källbedömningar när något specifikt eftersöks.

Man kan när man undersöker bildmaterialet konstatera att Björkvalls bok utgör kompassen i den kartografi som fragmenten erbjuder. Utan denna ledning hade även den mest erfarna kodikolog nog hamnat på villovägar i det omfattande fragmentmaterialet. Speciellt värdefull härvidlag är den tredjedel av boken som utgör »inventory and reconstruction of the sources», där fragment har sammanpusslats till delar av de ursprungliga volymerna.

Som musikvetare önskar man naturligtvis en dag få se att sekvensmelodierna vederfars ett lika gediget arbete som Björkvalls med texterna. Frånsett smärre bidrag på svenskt område och en internationell litteratur som ofta tangerar (om än inte går i konkret närmkamp med) svenska källor är det faktiskt fortfarande Carl-Allan Mobergs avhandling från 1927 som är det senaste större samlade arbetet om sekvenser i svenska källor. Det säger sig självt att mycket har hänt under de 90 år som gått sedan dess, både vad gäller det internationella forskningsläge som inbjuder till komparativa studier, och källinventeringar, nypåträffat material, digitalisering och katalogisering. Moberg kände på sin tid bara till 163 av de 251 sekvenser Björkvall behandlar. Björkvalls arbete utgör den naturliga utgångspunkten för all sådan musikvetenskaplig forskning i framtiden.

I appendixes finns först en alfabetisk förteckning

över sekvenserna, där man i tabellkolumner också kan se sekvensens numrering i Mobergs avhandling (i de fall den var känd för honom), i vilka handskriftsfragment den förekommer, till vilken fest, grupp av fester eller årstid sekvensen hör, samt – i tillämpliga fall – vilket datum festerna infaller i olika stifts- och klostertraditioner. Denna lista hade gärna kunnat stå tidigare och mer lättfunnen i boken, eftersom den torde utgöra den givna ingången till ämnet för många, både text- och melodiforskare.

Boken är tillägnad Antonie (»Toni») Schmid, vilket är både passande och hedervärt. Schmidts pionjärbete med en statsunderstödd »Catalogus Codicum Mutilorum» (»katalog över stympade handskrifter») från och med 1930 lade en säker grund på vilken Gunilla Björkvall med sin bok närmare seklet senare har rest ett helt nytt kunskapsläge.

MATTIAS LUNDBERG

Christina Sandquist Öberg

SENMEDELTIDA TEXTSKATT I UPPLÄNDSKA KYRKOR. Samtliga bevarade språkband med kommentarer och analyser. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Handlingar. Historiska serien 34)

Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2017, 403 sid.¹

År 2009 publicerade Christina Sandquist Öberg en katalog över samtliga motiv i Albertus Pictors (ca 1440–1509) omfattande produktion av kalkmåleri och en utgåva av alla språkband som ackompanjerar dessa målningar. Arbetet utkom inom ramen för forskningsprojektet *Albertus Pictor. Målare av sin tid* som bedrevs mellan 2003 och 2006 och är en av de mest omfattande publikationerna från detta projekt. Särskilt utgåvan av språkbanden fyllde en sedan länge känd och påtalad forskningslucka. Endast en mindre del av dessa hade tidigare publi-

cerats i *Sveriges kyrkor* och endast undantagsvis underkastats någon filologisk analys.

Nu har Sandquist Öberg fortsatt på den inslagna vägen med en utgåva av språkbanden i alla medeltidskyrkor i Uppland med undantag av dem som samtidigt ingår i Albertus Pictors produktion. Sammantaget rör det sig om språkband i sextionio olika kyrkor. Upplägget följer i stort sett föregångaren till vilken den i allt väsentligt också bör betraktas som en uppföljning. Den viktigaste skillnaden är att Albertus Pictor-utgåvan förutom språkbanden även förtecknade samtliga bildmotiv, vilket alltså inte är fallet i den nu utkomna volymen, där perspektivet är mer uttalat filologiskt.

Själva huvudgenomgången upptar det största utrymmet i boken (s. 75–356). De aktuella kyrkorna behandlas där i bokstavsordning och för varje kyrka redovisas språkbanden med utgångspunkt i motivens placering i kyrkorummet, travé för travé. Denna genomgång föregås av en relativt omfattande inledning (s. 13–64). Förutom en redovisning av tidigare forskning får vi där ta del av resultaten av några mer specifika undersökningar (om än i kondenserad form): nytolkningar av motiv och språkband, genrefrågan (är det fråga om epigrafik eller något annat?), förlagor, språklig och innehållslig kategorisering, funktion, förändring över tid, relation till olika målarskolor, kvantitativ fördelning på olika motiv, intermedialitet (samspel mellan text och bild) och filologiska aspekter. Före huvudgenomgången redovisas de utgivningsprinciper som tillämpas och efter densamma ett register över språkbandens inledningsord, dock tyvärr inte något motivregister.

Det är väl känt både från det tidigare projektet och från tidigare forskning att språkbanden representerar en konservativ och föga innovativ genre. Inflytandet från skrivna förlagor är helt dominerande, vare sig det rör sig om Gamla testamentet, liturgiska och kateketiska texter eller den illustrerade *Biblia pauperum* (BP). Den senare källan har levererat både bildmotiv och material till många språkband. Till detta kommer ett visst beroende av det illustrerade historiografiska verket *Speculum humanae salvationis*. I några kyrkor finns det dock några lite längre texter som verkar vara tillkomna

¹ Då jag som recenserar ingick i projektets referensgrupp avstår jag från att kommentera de delar av undersökningen (läsningen av de fornsvenska språkbanden) där jag eventuellt kan ha påverkat resultaten.

just för den kyrkan och inte endast reproducerade från en förlaga. I Vendel står således på triumfbågens insida (i utgivarens översättning): »Bonnläpp! Vem har dragit hit dig; detta är platsen för dem som sjunger och ej några andra» (s. 306). I Tolfta finner vi i språkbanden ett par utdrag ur Birger Gregerssons officium till den heliga Birgitta (s. 286), den första i anslutning till en bild av Birgittas dotter Katarina, den andra intill en bild av den skrivande Birgitta. Detta avviker från det normala mönstret.

I ett par fall har Sandquist Öberg kunnat modifiera eller bekräfta tidigare antaganden om målningars motiv (s. 18–19). Annars ligger värdet i undersökningen inte så mycket i att den ger nya svar på vissa specifika forskningsfrågor som att den nu presenterar tidigare utgivet medeltida textmaterial och dessutom gör det i en mycket tilltalande form och med stor filologisk sakkunskap.

I relation till den kronologiska utvecklingen kan författaren presentera intressanta iakttagelser. En sådan är att kateketiska texter (till exempel Trosbekännelsen, budorden och liknande) som är tämligen talrika i periodens början efterhand ersätts av texter hämtade direkt från BP. Härvidlag finns det en direkt parallell med Albertus Pictor som emellertid tycks använda BP på ett mer medvetet sätt och också delvis använder sig av andra delar av det textmaterial som denna förlaga tillhandahåller. Det är för övrigt av intresse att de leoninska hexameterverserna som finns i BP används så flitigt som källor. Härigenom kommer en stor mängd latinsk poesi att föras ut i sockenkyrkorna. Utforskandet av dessa versers originalitet är väl snarast en uppgift för *Biblia pauperum*-forskarna men omfånget av denna kulturella *translatio* (av författaren i annat sammanhang benämnd »kontinentala avtryck») hade även kunnat nämnas här. I sammanhanget kan det möjligen vara av intresse att kyrkoherden i Vendel Claus Iohannis som utförde språkbanden dessutom var latinsk poet (s. 313).

En annan intressant iakttagelse är att några bilder som visat släktskap med Albertus Pictor på det konsthistoriska planet även förenas av vissa paleografiska likheter (s. 22). Sannolikt finns det större möjligheter att utvinna ny kunskap om de praktiska omständigheterna kring bemålningen

och beskrivningen av dessa kyrkväggar än vad som ryms i kommentarerna till en textutgåva som denna.

Omfånget och syftet gör att flera andra tankar som kommer till uttryck aldrig blir mer än just lösryckta exempel som inte följs upp av någon egentlig hypotesformulering, än mindre av en systematisk undersökning. En något högre grad av mod och en något lägre grad av akademisk osäkerhet hade utan avsevärt större arbetsinsats kunnat flytta fram forskningsfronten på fler punkter än det som rör det rena tillgängliggörandet. Frågor som nämns men aldrig problematiseras är till exempel varför överhuvudtaget vissa motiv förses med språkband, andra inte. Sandquist Öberg menar att den didaktiska funktionen hos språkbanden förefaller vara den mest framträdande, men om så är fallet, hur kommer det sig då att nittiofem procent av språkbanden är avfattade på latin när detta var det språk menigheten inte förstod? Fornsvenskan verkar normalt ha använts för moraliserande och varnande motiv medan latinet varit reserverat för övriga funktioner. När så kateketiskt material som Trosbekännelsen eller budorden i enstaka fall börjar dyka upp i svensk avfattning är detta en förändring i tiden som förtjänar mer än en flyktig kommentar. Detta är var för sig stora och viktiga frågor och man kan inte förvänta sig någon mer utförlig behandling av dem. I stället skall vi vara tacksamma för att det nu tack vare den nya utgåvan finns möjligheter till olika typer av fördjupade undersökningar. En sådan är de språkbandsförsedda motivens placering i kyrkorummet i relation till den förment pedagogiska funktionen.

Framställningen är utomordentligt klar och redig och utgåvan kommer att vara en självklar utgångspunkt för alla som vill ägna sig åt detta intressanta källmaterial. Osäkerheter i läsningarna eller rena felaktigheter kommenteras insiktsfullt. Särskild uppmärksamhet riktas mot de korruptioner som i åtskilliga fall har uppstått genom restaureringar och misslyckade förbättringsförsök. Orden är inte sällan abbrevierade och förkortningstecknen kan lätt missförstås. I det stora flertalet fall lyckas utgivaren bringa reda i detta filologiska detaljarbete. Utgåvans värde ökas också av de tydliga källre-

dovisningarna och översättningarna till modern svenska. Sandquist Öberg ser sig själv som filolog och i likhet med många andra filologer har hon en uttalad ovilja att gå något utanför sitt eget ämnes rågränser. Någon gång sker det dock: »I Edebo dristar jag mig in på konstvetenskapligt område ...» (s. 19). Enligt min mening är det nödvändigt att i ett arbete som detta hela tiden vara just så djäv i detta avseende som materialet kräver. Språkbandens organiska samband med de bildmotiv till vilka de är knutna gör det nödvändigt att inkludera även de senare i tolkningen. Christina Sandquist Öberg behöver inte be om ursäkt för detta. Få personer har sådan förtrogenhet med motivkretsarna i denna kyrkokonst som hon och ingen har sådan förtrogenhet med de till bilderna knutna språkbanden.

ROGER ANDERSSON

Hanna Menander

DEN GODA DÖDEN. Arkeologiska studier av gravar och begravningspraxis i S:t Olofkonventet i Skänninge. (Occasional Papers in Archeology 63)

Uppsala: Uppsala universitet 2017, 253 sid.

Gravar och skelett fascinerar. När gravar undersöks arkeologiskt samlas nyfikna vid schaktkanten och medierna rapporterar gärna. För gravar och skelett är något som berör. Därtill är gravar och skelett en utmärkt källa till kunskap om det förflutna – hur man tänkte om livet, döden och det hinsides, föreställningar om kön/genus och social status. Och skeletten kan ge ny kunskap om befolkningens storlek, sammansättning, levnadsvillkor och hälsa.

Även kloster drar numera till sig intresse och forskning som en egen religiös värld avskild från omvärlden och samtidigt djupt integrerad i denna värld. Det senaste årtiondet har således sett åtskilliga studier av enskilda medeltida kloster – exempelvis av Alvastra, Vreta, Ås, Dalby och Ystad – men övervägande studier av lantkloster.

En ny doktorsavhandling i arkeologi från Uppsala universitet kombinerar nu intresset för just gravar och kloster, mera exakt de många begravingar

som har undersökts vid dominikanernas konvent S:t Olof i Skänninge i Östergötland. Anledningen till undersökningen av brödrakonventet var Banverkets, senare Trafikverkets, utbyggnad till dubbelspår på sträckan Mjölby–Hallsberg. Denna och flera andra undersökningar 2002–2011 genomfördes av Riksantikvarieämbetets, numera Statens historiska museers, regionkontor i Linköping. Undersökningarna i staden har redan resulterat i antologin *Borgare, bröder och bönder. Arkeologiska perspektiv på Skänninges äldre historia* (2013).

Hanna Menanders avhandling med titeln *Den goda döden* består av ett förord följt av sju kapitel – 1. Inledning, 2. Monastisk kultur i urban miljö, 3. Gravskick, 4. Gravar och rumslig praktik, 5. De gravlagda i skriftligt källmaterial, 6. Det dominikanska kyrkorummet och 7. »Alla vill till himlen men ingen vill dö» – samt avslutningsvis en engelsk sammanfattning, referenser och sex bilagor.

S:t Olofskonventet grundades 1237 och existerade till 1520-talet. Gustav Vasa tillät år 1545 att tegel togs från platsen, och konsekvensen blev att konventet redan på 1600-talet hade reducerats till ruin. Tack vare en undersökning med markradar har man ett bra grepp om anläggningen även om enbart delar av den norra och västra längan samt de västra delarna av kyrkan har grävts ut.

Avhandlingens inledning presenterar frågorna, konventet med dess historia och omfattningen av de arkeologiska undersökningarna. Huvudfrågan utgår från arkeologens spontana undran inför alla gravarna som framkom: »Varför så många gravar? Vilka var alla dessa människor och varför hade de begravts på ett så likartat sätt?»

I kapitel 2 om den monastiska kulturen presenteras dominikanordens historia med dess etablering i Sverige samt forskning om kloster och konvent. Det noteras att konvent ofta förväntas ligga i städernas utkanter och – lite förvånande – enbart ha begravingar med bröder. Begreppen som används är monastisk, kloster, konvent, dominikaner och predikarorden. »Monastisk kultur» borde nog ha ersatts av »Konventskultur». För även om kloster och konvent under medeltiden och senare brukas lite slumpmässigt om vartannat så ger begreppen

olika associationer. Monasterium kommer av »monos», dvs. om det ensamma (jfr s. 24), medan konvent syftar till sammankomst. Bröderna själva kallade konventet för »domus», alltså hus.

Den berömvärda kärnan i Menanders avhandling är emellertid kapitlen 3–6, dvs. fyra delstudier som var för sig bidrar med ny kunskap.

Kapitel 3 om gravskicket använder en »arkeo-anatologisk metod», dvs. studerar benresternas anatomiska läge i gravarna för att nå kunskap om begravningen. Av 297 gravar »in situ» (fortfarande på plats) vid S:t Olof, kan det konstateras att enbart 18 hade spår av träkista eller bår medan 98,5 % var svepta. Gravskicket är således påfallande enkelt och anspråkslöst. Metoden tillämpas även i en jämförande utblick till medeltida gravar från Lund, Helsingborg, Åhus i Skåne och Klosterstad och Linköping i Östergötland.

Genom en analys i kapitel 4 av »lösben» kan antalet gravar vid S:t Olof utökas med 378 nya gravar. Antalet gravar ökar alltså från 297 till totalt 675. Och eftersom lagrens omrörda lösben representerar många barn, uppnås en bättre bild av den ursprungliga sammansättningen av gravar. Det kan konstateras att 40 % var män, 21 % kvinnor, 34 % barn och 5 % förblir osäkra. Flest män hittades i kyrkan, flest kvinnor i korsgången och inga barn i koret. Menander antar att vanligt folk begravdes på kyrkogården och senare i konventets historia även kunde begravas i västra delen av kyrkan. Vid franciskankonventet S:ta Karin i Visby visar ett nekrologium, alltså en förteckning över avlidna, att omkring 20 % av gravarna där utgjordes av konventets egna bröder. Gravarna vid S:t Olof skulle således kunna representera dels konventets egna bröder, dels ett representativt urval av stadens befolkning. I kapitlet genomförs en jämförelse med gravar i Alvastra samt klostren i Øm och Æbelholt i Danmark.

I kapitel 5 undersöks medeltida skriftliga källor, dels brev från perioden 1269–1529 som berör S:t Olofs konvent i Skänninge, dels nekrologiet från S:ta Karin i Visby ca 1350–1544. Fem testamenten och två brev kan knytas direkt till S:t Olof med namn på frälsepersoner och borgare, som ger gåvor till konventet. Och 588 namn är kända

från nekrologiet, flest stadsbor och män med i snitt tre begravningar per år. Menander tolkar nu de många enkla begravningarna som ett uttryck för att konventen var attraktiva som begravningsplatser. Bröderna fungerade som en sorts professionella »begravningsentreprenörer» och kunde erbjuda gravplats inom konventet, även inom själva kyrkan. Den kunde även erbjuda en utvecklad liturgi, böner samt hantering av kroppen.

Kapitel 6 blickar ut till andra dominikankonvent – Sigtuna och Visby i Sverige, Ribe och Århus i Danmark. Det företas även en ovanlig, men givande utblick till S:ta Maria Novella i Florens. Det påvisas, att dominikanerna ofta övertog befintliga kyrkor, som gradvis byggdes ut. Och inspirerad av Caroline Bruzelius avhandling *Preaching, Building and Burying* (2014) tolkar Menander byggnationen vid konventen som en medveten pågående process. Genom att öppna sina kyrkor för vanligt folk bidrog dominikanerna till en »demokratisering av döden». De ständigt större kyrkorumen kan förstås inte enbart som ett behov att samla många till sina predikningar, utan även som en växande »interiör kyrkogård», vilket är nytt. Här kunde man dock ha önskat att Menander hade reviderat Nils Sundquists numera lite föråldrade översikt och typologi över de nordiska konventens kyrkor från 1954 (jfr fig. 141, s. 166f.).

»Alla vill till himlen, men ingen vill dö» är ett lite oväntat citat av hiphop-artisten Timbuktu – mera rolig än relevant som titel på det avslutande kapitlet. Bortsett från detta är kapitlet en glimrande sammanfattning av hela avhandlingen och en läsare kan rekommenderas att börja här. Här framhävs betydelsen av skärselden under medeltiden och argumenteras övertygande för hur konventen inte enbart var beroende av staden, men hur även staden blev beroende av konventen genom sitt erbjudande om själavård och begravningar. Konventets roll som urban kyrkogård betonas, samtidigt som jag saknar en hänvisning till Anders Reinsnerts klassiska artikel »Ystads franciskanerkloster och aristokratin» (1989) som utifrån skriftliga källor, gravstenar och målade vapensköldar kunde visa hur de gravlagda kom från ett större omland.

I normalfall är jag en mycket varm anhängare

av det svenska systemet, där doktorsavhandlingar kommer i tryck direkt; i andra länder, där man disputerar på ett manus blir det i praktiken förbehållet ett exklusivt fåtal att se sina avhandlingar bli publicerade i ett senare skede. Avhandlingen är tyvärr ett undantag eftersom det hade behövts en grundlig korrekturgranskning. Det har gått för fort i slutskedet, så relativt många referenser saknas i referenslistan, listan är inte ordnad alfabetiskt, varför några författare/verk förekommer flera gånger med olika stavning och bilagorna är just sex och inte fyra som det anges.

Några illustrationer, särskilt kartor, är väl små och svårtydda (fig. 21 och 23, s. 84ff.), och i några fall även onödigt omritade (t.ex. fig. 29–30, s. 98ff., fig. 49–52 och 54, s. 190ff.), men som tröst är många nytagna fotografier av Gunnar Menander rena fröjden för ögat.

De formella anmärkningarna skall emellertid inte ändra huvudkonklusionen, nämligen att Hanna Menanders doktorsavhandling *Den goda döden* representerar ett viktigt bidrag till kunskapen om gravskick och konvent under medeltiden och metodiskt visar undersökningen flera vägar till fortsatta studier.

JES WIENBERG

Martin Berntson

KÄTTARLAND. En bok om reformationen i Sverige.

Skellefteå: Artos 2017, 362 sid.

Luthers teseopslag i 1517 blev först officiellt markeret i Sverige i 1817. Andre år har derimod været anset som skelsættende for gennemførelsen af reformationen i Sverige; ikke mindst 1593 med Uppsala möte. 2017 har heller ikke sat sig mange aftryk i det Sverige, hvor lutherdommen beken-delsesmæssigt står ret svagt. Martin Berntson, professor i Göteborg med kristendommens historie som speciale, har dog i anledning af det internationale 500-år leveret en mægtig fremstilling, hvis titel forekommer tvetydig: Kättarland. Var Sverige virkelig så kættersk i 1500-tallet, eller er det noget andet, han sigter til?

Bogen er skrevet ud fra den overflod af studier, der er fremkommet siden 1960'ernes kritiske historie, magt- og ideologikritik. Den står på fast grund i sit udgangspunkt, diskussionen om elite- og folkekultur samt med en solid baggrund i den materielle vending. Vi kan ikke anskue reformationen alene som et spørgsmål om ændringer i lære, men som sammenhængende med ændringer i kult, vaner, strategier. Det er langt hen hverdagens religion, »traditional Christianity», der afhandles og bruges som fortolkningsparadigme. Spørgsmålet, der rejses, er, om elitens forestillinger er radikalt anderledes end det brede folks – og i givet fald på hvilken måde. Er der forskel på by og land, på bestemte områder? Peter Burke tildeles således en stærk position for forfatteren. Det er blot ikke så nemt at afgøre forholdet mellem de to kulturer i den svenske kontekst, da Burke i sine studier går ud fra samfund, der er præget af højere urbanisering.

Berntson har desuden ladet sig inspirere af Bob Scribner og hans skole, med dens fokusering på ting, genstande, og disses hellighed. Det hellige postuleres således at være centrum i senmiddelalderens fromhedskultur. Der er tale om en økonomi i og med det hellige, der breder sig fra de hellige rum, fra gudstjenesten til sakramentalierne, afledninger af genstandenes primære brug og betydning. Kapitel II er en tour de force med hensyn til den materielle kultur. Her skaber Berntson den store kontekst for at forstå fortidens fromhed i dens egen rationalitet. Man forventer derfor, at det følgende kapitel vil vise, hvad der skete netop på dette område, men det sker så ikke. Derimod får vi en meget langstrakt svensk reformationshistorie, ikke mindst i kapitel IV om perioden fra 1525 til 1605, der tæller ikke mindre end 144 sider! Her burde der have været nogle bedre cæsurer.

Det er som om forfatteren midt i bogen taber vejret, og fortaber sig i oprørene i Dalarna. Vi synes at glemme hele den fromhedskultur, som bogen så mesterligt indledtes med. Det skal dog indrømmes, at fremstillingen kommer i gang igen. Det lykkes Berntson at genetablere dynamikken.

Det stærkt fastholdte perspektiv ud fra det hellige som centrum fører bort fra andre perspektiver. John Bossy skrev i 1985 sin lille, men for mig at se meget

vigtige og indsigtsfulde bog *Christianity in the West. 1300–1700*, hvori han først og fremmest ser på de sociale bånd, der holder sammen på den traditionelle kristendom. Han er inspireret af sociologi og moderne religionsvidenskab, ikke mindst Clifford Gertz og annales-historikere som Emmanuel Le Roy Ladurie, der om nogen har søgt at beskrive og forstå sammenhængskraften i et »kætterland« i *Les paysans de Languedoc* 1966 og *Montaillou. Village occitan* fra 1975. Bossys pointe er, at det hellige spiller en tilbagetrukket rolle i forhold til de sociale konstruktioner. Da netop Sveriges reformation er præget af modsætninger mellem kongen Gustav Vasa og repræsentanter for bestemte områder i riget, kunne det have været spændende med en lidt mere dybtgående diskussion af, hvad det var disse lokalrepræsentanter ville og gjorde. Hvorfor var det, de forsvarede god gammel sæd, gamle vaner? Lå der særlige sociale strukturer bag? Der bruges megen kraft på kampene mellem dalarkarlene og kongen. Vi får indsigt i den forhandling, der er tale om. Det er en væsentlig pointe, at kongen ikke ville tvinge reformationen ned over hovederne på folket, men først og fremmest ønskede, at det skulle forstå det nye, ønske det nye. Dette er ganske forskelligt fra reformationen i Danmark og Norge, der jo var resultatet af en borgerkrig og et statskup i 1536.

Kapitel V handler om at omdanne et folk gennem en række nye strategier. Her vender vi blikket mod den langsomme konsolidering af reformationen. Et godt greb er centreringen af fromhedskulturen. Bibelen og den deraf afledte literacy er nu det, der skal stå i centrum for alle handlinger og ytringer. Berntson viser fint, hvordan Bibelen gennemsyrrer en række medier og kulturytringer. Hvordan et stadigt mægtigere præsteskab skal myndiggøre folket, hvilket jo er et paradoks. Det spørgsmål, der til stadighed løber med, er Max Webers, om verden de facto affortrylles ved reformationen. Berntson viser hvorledes for eksempel læsningen i sig selv bliver en hellig handling – altså et udtryk for det, Bossy kalder »migrations of the holy«. Berntson har et ret hårdhændet og summarisk bud på, hvor det hellige går hen, og hvad der er dets fjender. Han nævner ikonoklasme, diabolisering, kulturarvificering og tolerance. Men netop her ville det have været

godt med en større horisont. Hvordan forsøger man faktisk og helt konkret at omforme, transformere det gamle, som en hel generation med stor voldsomhed forsvarede? I Danmark er Peder Palladius et godt eksempel på den kontrafaktur, der bevidst udøves i forhold til det gamle. Han søger at give de gamle strategier et nyt indhold, en ny betydning, så det nye ikke virker fremmed for dem, der hænger lidt ved det vante. Ikke mindst engelske undersøgelser – man kan nævne Alexandra Walshams – peger på ret komplicerede og også hårdhændede måder at forholde sig til de gamle katolske genstande på. Tolerancebegrebet er ikke uvæsentligt. Der var kampe, man simpelt hen udlod at tage. I Danmark lod man således søfartskulturen og dens skæbnetro flytte ind i kirkerne sammen med votivskibene. Længe lod man i Danmark vigtige middelalderlige minder blive i kirkerne. At bekæmpe dem, ville afsløre, at man frygtede deres magt. Desuden blev det nationale en ny agent i billedet af de reformatoriske nationer. Hvad er religiøse minder, og hvad er nationale?

Berntson antyder forskellen mellem det store svenske bondeland og de få store byer, hvor verdenssyn og erfaringshorisont er forskellige. Bob Scribner og Trevor Johnson har i antologien *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800* en række cases fra Tyskland, der antyder, at det sådan set var bymuren, der skilte. De veluddannede borgere gjorde brug af bondelandets magi, når det var nødvendigt – og præsterne var dem, der skulle afgøre, om det var legitimt. De stod med et ben henholdsvis i den nye elitekultur og i den traditionelle bondekultur. Nu ligner den svenske reformation ikke tyske reformationer, men snarere den engelske med dens langsommelighed, dens gradvise ødelæggelse, umuliggørelse, af kulten og kultstederne, opløsningen af klostre og en labil kongelig kurs. Dette forhandlingsaspekt, der er så tydeligt i Sverige, er fint fanget op, når Berntson følger reformationens udvikling frem til Johan III. Da blev det, den tidligere reformationsgeneration efterhånden havde vænnet sig til, til »det gode gamle«, der skulle forsvares over for Röda bokens liturgi og den uvante, mere oldkirkeligt farvede teologi. I England fortsatte puritanerne med at tage allehånde varsler

af naturfænomener, som de tolkede som udtryk for Guds førelse eller straf. Mødet med det guddommelige flytter sig fra kirken og dens sakramenter til kosmos, hvilket ikke mindst Hartmut Lehmann i de senere år har analyseret og benyttet som matrice for at forstå det nye syn på verden som et farligt sted – hvor den kollektive straf ikke lader sig bremse af individets eller det sociale kollektivs investeringer i sikkerhed gennem bestemte religiøse handlinger. Berntson er inde på dette, men analyserer det ikke til bunds.

Berntson tager et tiltrængt opgør med teorier, der har været meget populære i nyere reformationforskning, herunder ikke mindst trestandslæren, der ikke synes have haft det store gennemslag i Sverige – før Hilding Pleijel i sine indflydelsesrige bøger om *Katekesen som svensk folkbok* og *Hustavlans värld* så at sige skabte en lutherdom, der ikke nødvendigvis har eksisteret nogensinde. I det hele taget har »det lutherske» ifølge Berntson i Sverige været brugt til en forvrængning af det, der måske var Luthers oprindelige budskab, glæden ved evangeliet, glæden i Kristus. I Sverige har man ladet Luther legitimere en glædesløs pligt- og arbejdssetos.

Bogen er en kraftpræstation. Man lærer meget, oplyses om mange forhold. Linjen i bogen er imidlertid lidt problematisk, da den i sin mellemste del slipper det perspektiv, forfatteren ellers åbner ved sin meget flotte gennemgang af fromhedskulturen og materialiteten. Den lange historiske redegørelse for reformationshistorien i detaljer bliver til en barriere, der for en stund bremser bogens dynamik. Samlet set er bogen nydannet. Den søger at omsætte ikke mindst den nyere engelske og amerikanske reformationforskning til nordisk grund – i en tid, hvor den mere konfessionelt prægede kirkehistorie ikke længer giver nye resultater.

CARSTEN BACH-NIELSEN

Terese Zachrisson

MELLAN FROMHET OCH VIDSKEPELSE.

Materialitet och religiositet i det efterreformatiska Sverige.

Göteborg: Göteborgs universitet 2017, 395 sid.

Terese Zachrisson disputerade den 8 september 2017 i historia. Hon undersöker »vad som hände med de heliga platserna och föremålen i mötet mellan evangelisk renlärighet och ett traditionellt folkligt fromhetsliv». Hon utgår från ett »materialitetsperspektiv», dvs. antagandet att tingen påverkade de människor som kom i kontakt med dem. Fem övergripande frågor formuleras: 1) I vilken utsträckning förekom ännu dessa föremål (sidoaltare, bilder, relikier, heliga källor och bönekors) i kyrkorum och landskap under efterreformatiska tid? 2) Hur påverkade föremålen församlingsbornas religiösa föreställningar och handlande? 3) Hur var dessa föremål länkade till varandra, till landskapet och kyrkorummet och till föreställningar om helgonen? 4) Hur såg den kyrkliga överheten på denna typ av föremål och var drogs gränsen mellan fromhet och vidskepelse ifråga om helig materialitet? 5) Vilka förändringar genomgick föreställningarna och praktikerna kopplade till materialitet och gudomlig immanens från reformationens genomförande till och med upplysningstiden?

Undersökningens metod präglas av en avsiktlig källpluralism. Det empiriska studiet rör sig genomgående på två nivåer, dels rikstäckande, översiktligt, dels en totalinventering av det tillgängliga källmaterialet från Skara stift. Redan i detta ligger en väldig utmaning, och det skall genast sägas att författaren bemästrat den väl. Hon har inventerat och analyserat ett källmaterial av imponerande proportioner. Därför blir också resultaten intressanta och till stor del helt nya.

Av 941 inventerade församlingar på 1600-talet, visar sig hela 284 ha sidoaltaren omnämnda i sina inventarieförteckningar. Det verkliga antalet torde ha varit betydligt högre. När också annat material begagnats blir antalet enbart i Skara stift minst 159. I flera fall köptes eller skänktes nya altarkläden, vilket visar att man ville hålla dem i stånd.

De flesta sidoaltaren som förekommer i Skara stift kallas »kvinnoaltare» – andra namn är offeraltare, kyrkogångsaltare eller »det lilla altaret». Ofta pryddes det allttjämt av en Mariaskulptur. I två kyrkor benämns altaret allttjämt »Mariaaltare». I andra stift förekommer även andra benämningar, t.ex. »kakaltare» i Linköpings stift. Gamla Mariaaltaren har alltså bevarats som offeraltare vid kyrktagning. Men benämningar som kyrkogångsaltare eller kakaltare var kyrkoherdarnas, och de kan mycket väl haft andra namn bland allmogen. Det förekom emellertid också att kak- eller kvinnoaltare nyuppfördes efter reformationen. Då bör man kunna utgå från att relationen till den förreformatoriska Mariafromheten var av mindre betydelse.

Kvinnoaltaret i Angereds kyrka (Göteborgs stift) har en nästan övertydlig koppling mellan föremål och ritual. Det är tillverkat under efterreformatorisk tid, med en bild som är vad den utvisar – det avbildar ett altare med två välklädda kyrkogångshustrur, en ost och en brödkaka (här anknäver författaren till Caroline Walker Bynum).

I de båda kyrkor som under 1600-talet fortfarande kallade sina sidoaltaren Mariaaltare, revs det i Od 1711 »såsom onödigt och tjänande till vidskepelse och förargelse», medan man i Gökhem rev Mariaaltaret, men flyttade madonnaskulpturen till ett »annat gammalt munkealtare», där man offrat i samband med skriftermål. (Det var väl dock snarare skriftepenningar än offer som tagits upp vid skriftermålen, se nedan.) Detta »i det närmaste nyinrättade Mariaaltare» stod kvar fram till 1770-talet, då sidokoret byggdes om till vapenhus. Merparten av sidoaltarna tycks ha tagits bort under början av 1700-talet. I Mjällby fanns ett relikkrucifix, där relikten inte togs bort förrän under 1700-talet. Just 1700-talet visar sig gång på gång vara nyordningens tid. Alltså inte den ortodoxa renlärigheten enbart, utan denna i »moderniserad» form, i reaktion mot andra strömningar som pietismen, och/eller påverkad av upplysningen, avskaffade förutsättningarna för kontinuiteten med medeltiden. Det tydligaste exemplet är biskop Juslenius i Skara (1744–1752), som helt skiljer sig från Jesper Swedbergs milda eller t.o.m. uppskattande attityd. Även resta kors i landskapet, som ofta påståtts varit helt borttagna

redan under Gustav Vasas tid, var relativt vanliga ännu på 1600-talet, och i viss utsträckning ännu under 1700-talet.

En förklaring hämtar författaren från Ronald C. Finucanes beskrivning av medeltidens landskap som besjälade med en slags helig radioaktivitet. Heligheten var »i högsta grad smittsam», och som sådan inte uteslutande förreformatorisk. Under 1600- och 1700-talen präglade den allttjämt människors föreställningar om den fysiska världen.

Den mest framgångsrika strategin från kyrkoledningens sida var att förändra definitionen av de heliga föremålen. De omgestaltades till »antikviteter, monument och didaktiska redskap», en process som började med 1600-talets antikvariska vurm. »Föremålen bar inte längre på helighet, utan på historia.» Problemet för kyrkoledningen tycks inte ha varit att det nya synsättet avvisades av vanliga människor, utan att äldre innebörder inte försvann samtidigt som de nya accepterades. En skulptur kunde samtidigt vara »ett historiskt monument, en katekes och en fysisk portal till det gudomliga». Detta blir allra tydligast i den under 1700-talet vanliga omdefinitionen av heliga källor till hälsokällor, med en fysisk kontinuitet, men ett brott i tolkningen. Offerkällorna var dock inte så många som tycks framgå av folkminnesuppteckningar (350 i Skara stift mot endast 39 som omtalas i källmaterialet från tidigmodern tid). Här kunde allmogen fortsätta med rituella beteenden: »gränsen mellan medicin och mirakel var porös». Gentemot källkulten märks ett tydligt avståndstagande hos biskoparna (Johannes Botvidi och Laurentius Paulinus Gothus) redan under första hälften av 1600-talet, och redan på 1680-talet propagerade Urban Hjärne entusiastiskt för hälsobrunnar. Brunnskulturen utvecklades sida vid sida med källkulten. Här anknäver författaren till Monica Weikerts avhandling om offer- eller vallfartskyrkor (2004), en kategori som inte försvann, utan tvärtom växte under samma tid. Också där var det viktiga att man offrade av rätta skäl, inte att man lät bli. Dessa viktiga resultat kunde dock ha skrivits fram längre. Samtidigt tillför författaren nya och viktiga resultat genom att inte som äldre forskning dra någon avgörande gräns mellan magi och religion.

Zachrisson kritiserar också Weikerts tveksamhet till en koppling mellan offerkyrkor och källkult, och skriver att mycket talar för att offerandet i kyrka och källa hade ett nära samband.

Det kyrkohistoriska sammanhanget tecknas vanligen säkert, med några missar, som när Luthers lära om realpresensen, i stället för Melanchthons, förutsätts ha varit den svensk-reformatoriska. Som redan fakultetsopponenten framhöll, saknas resonemang om den »långa» reformationen. Jag saknar även en problematisering av *offer*. Det finns dock grundläggande skillnader mellan helgonoffer och kyrkliga offer och avgifter, dessutom mellan årliga offer till präster/klockare och offer eller avgifter för särskilda tillfällen som kyrkogångsoffer, skriftepenningar eller sockenbudspenningar. En rent språklig undersökning av förskjutningar i användningen av *offer* skulle här troligen föra forskningsfronten ytterligare framåt.

Terese Zachrissons avhandling har stärkt en forskningstradition som understryker kontinuiteten med medeltiden i ny tolkning. Man gjorde det samma som förr – och, vilket är Zachrissons poäng, på samma plats som förr – men med en ny tolkning. Denna nya tolkning tycks ha varit accepterad även av folket. Först under 1700-talet sökte den kyrkliga överheten med kraft bryta kontinuiteten. Frågan är bara hur länge nytolkningen hos allmogen samsades med den äldre innebörden, men här saknas till stor del källmaterial.

ANDERS JARLERT

Gunno Brynolphi Blutherus

EN KORT OCH ENFALDIG

UTFÄRDSPREDIKAN ÖVER FRU

MARGARETHA LILIA 1646. Red. Johnny Hagberg. (Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie 91)

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap
2017, 112 sid.

Den som är något bekant med den svenska predikans historia vet att vi paradoxalt nog har ett stort antal predikningar bevarade från 1400-talet men mycket få från 1500-talet, reformationens århundrade.

Från 1600-talet finns det återigen mer, och då rör det sig ofta om konstfullt utformade predikningar som har hållits vid särskilda tillfällen och sedan tryckts.

Nyutgåvor av predikningar från 1600-talet är tyvärr ovanliga. Att båda de predikningar som kyrkoherden Gunne Bryngelsson (1609–1657) lät utge under sin livstid – synodalpredikan *Jehova juvante* och den föreliggande – nu finns i nytryck beror väl inte så mycket på deras särskilda kvalitéer som på utgivarens intresse för mannen och de orter där han var verksam. Icke desto mindre är det av stort värde att vi på detta sätt får bekväm tillgång till prov på 1600-talets förkunnelse i olika situationer. I det aktuella fallet handlar det dessutom om ett tryck som såvitt känt endast finns bevarat i ett enda exemplar, varför nyutgåvan bidrar till dess bevarande.

Bokens innehåll är följande: efter ett förord av utgivaren följer en kort biografi som i huvudsak är hämtad från Karlstads stifts herdaminne. Sedan följer två artiklar som sätter in predikan i dess sammanhang: Anders Jarlert redogör för »Nedsätelsepredikningar, utfärdstal, utfärdspredikningar, likpredikningar och orationer under den lutherska ortodoxins tid i Sverige» medan arkeologen Anna Nyqvist Thorsson förklarar omständigheterna kring den person vars död var predikans omedelbara orsak, i artikeln »Dygd och död i stormaktstidens Sverige – en kontextualisering av Margaretha Lilia på Stora Bryne». Sist följer en faksimil och transkription av det bevarade exemplaret, som trycktes i Linköping 1647. Transkriptionen är gjord av Anita Eldblad.

Boken är inbunden, tryckt på gott papper och snyggt formgiven. Färgbilderna är både dekorativa och informativa. Förordet kallar av misstag Gunne Bryngelsson för prost i Lidköping; prost blev han först då han lämnade Lidköping 1647 och blev kyrkoherde i Ör samt prost över Dal. Den följande biografien, där detta framgår, är korthuggen men låter ändå bilden framträda av en lärd man som inte sällan kom på kant med sin omgivning.

De båda artiklarna ger tillsammans en initierad och detaljrik bakgrund till predikans sammanhang, form och innehåll. De flesta läsare torde ha mest glädje av att läsa Anna Nyqvist Thorssons

artikel, som kunnigt och trevligt beskriver tiden, platserna och personerna. Anders Jarlerts artikel är mer teknisk, men just därför värdefull för den som är intresserad av de kyrkliga brukens och särskilt predikans historia. Ingående redogör han för de olika typer av predikningar som har kunnat förekomma i samband med begravning från 1500-talet till 1800-talet. Det är förtjänstfullt att han också förklarar den aktuella predikans litterära form (s. 25–27), men här hade jag önskat få veta hur han har tänkt angående termer. Han kallar exempelvis predikans inledning för *exordium generale*, en term som förekommer i homiletisk litteratur, men i den tryckta predikan kallas avsnittet *proloquium*. Det har ett värde att beakta en tids egen terminologi, eftersom förändringar i terminologi ofta signalerar förändrade attityder och uppfattningar.

Faksimilen är tryckt på vänstersidor och transkriptionen på de motsvarande högersidorna. Transkriptionen är mycket noggrant gjord men faksimilen har två klara brister. Den första är att sidorna är beskurna, så att de anteckningar som är gjorda för hand i marginalerna och syns på s. 56, 62 och 64 inte är återgivna i sin helhet. Kanske finns det anteckningar på andra sidor som inte syns alls. Det tråkiga med detta är att anteckningarna till största del utgör en anpassning av den tryckta predikan till ett annat tillfälle. Detta visar att predikan har återanvänts av någon, förmodligen någon annan än författaren. Att återanvända publicerade predikningar i modifierad form är ett återkommande bruk i predikans historia, men föga studerat vad gäller 1600-talet. Här fanns således ett gyllene tillfälle att bidra till den svenska predikans historia genom att noga återge marginalanteckningarna i både faksimil och transkription, helst också med kommentarer, men så har inte skett.

Den andra bristen hos faksimilen är att den sida som transkriberas på s. 69 inte finns återgiven alls. Den borde ha varit på den motstående s. 68, men där har i stället en dubblett av s. 72 tryckts.

En gåta lämnas obesvarad i boken: vad betyder egentligen kyrkoherde Gunne Bryngelssons märkliga tillnamn Blutherus?

STEPHAN BORGEHAMMAR

Göran Malmstedt

EN FÖRTROLLAD VÄRLD. Förmoderna föreställningar och bohuslänska trolldomsprocesser 1669–1672.

Lund: Nordic Academic Press 2018, 237 sid.

Göran Malmstedt, professor i historia vid Göteborgs universitet, har tagit sig an uppgiften att studera de bohuslänska trolldomsprocesserna ur ett mentalitetshistoriskt perspektiv. Boken kan därmed ses som en fortsättning på den tidigmoderna mentalitetshistoriska forskning med religiös tematik som Malmstedt tidigare bedrivit och som han bland annat ger prov på i boken *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige* (2002). Även om Malmstedt både beskriver och ger olika förklaringar till trolldomsprocesserna som fenomen är det alltså inte detta som undersökningen riktar in sig på. I stället ligger fokus på att förstå den föreställningsvärld i vilken den tidigmoderna människan levde. Därmed får materialet, som består av rättegångsprotokoll från flera olika rättsinstanser, en helt ny aktualitet.

Innan Malmstedt kommer in på sitt undersökningsobjekt förser han läsaren med nödvändig bakgrundsinformation på flera olika nivåer. I inledningskapitlet redogör Malmstedt bland annat för bokens syfte, material, disposition och forskningskontext. Här beskrivs även kortfattat både de europeiska häxprocesserna i allmänhet och de svenska i synnerhet. Inledningskapitlet ger boken en akademisk prägel och bidrar till en överblick av bokens struktur och innehåll på ett föredömligt sätt. Därefter zoomas blicken in på de bohuslänska rättegångarna i bokens första avsnitt. Den kronologiska redogörelsen för själva händelseförloppet bygger främst på Emanuel Linderholms undersökning av de bohuslänska häxprocesserna från 1918. Malmstedt presenterar därutöver de anklagades geografiska och sociala härkomst samt det centrala innehållet i både bekännelser och anklagelser. Malmstedt är tydlig med att det är de folkliga föreställningarna som han är intresserad av att studera, inte de lärdas. Med hjälp av en exempelberättelse visar Malmstedt hur flera olika element av folkliga

föreställningar såsom drömmar, känslor och skiftande skepnader kunde kombineras och utbroderas inom ramen för en och samma bekännelse. Berättelsen fungerar som en smidig övergång och introduktion till den egentliga analysdelen.

I de tre resterande avsnitten analyseras olika övernaturliga komponenter i bekännelserna och anklagelserna tematiskt. Det första av dessa (»Verklighetens dimensioner») behandlar den tidigmoderna människans vardagliga verklighetsuppfattning. Malmstedt resonerar stringent och förnuftigt kring hur man såg på drömmar och skepnadsskiften, men är försiktig med att dra absoluta slutsatser. Att vissa nattliga drömmar föreföll uppfattas som verkliga och att människor antogs kunna byta skepnader, vittnar enligt Malmstedt om att skillnaden mellan det naturliga och det övernaturliga, det materiella och det andliga, var flytande. I det nästföljande avsnittet (»Magiska domäner») övergår Malmstedt till att se närmare på hur man i praktiken uppfattade att trolldom kunde ta sig uttryck. Starka känslor, ord och död materia ansågs kunna besitta magiska kvaliteter, som trollkunniga människor kunde ta i bruk för att påverka sin omgivning.

Avsnitten »Verklighetens dimension» och »Magiska domäner» är bokens verkliga höjdpunkter och Malmstedt lyckas kombinera empirin med teoretiska förklaringar som han hämtar från relevant forskning på området. Överlag måste man berömma Malmstedt för att han sätter läsaren i närkontakt med källmaterialets formuleringar genom de talrika exempel och citat som återfinns. Den vanliga 1600-talsmänniskans tankevärld och känslövärld, som vid en krass läsning av rannsakningsprotokollen kan verka avlägsen och svåråtkomlig, blir i boken kontextualiserad och begripliggjord.

Ett problem som är behäftat med användningen av källmaterialet i Malmstedts studie, är huruvida rättsprotokollen ger en rättvis helhetsbild av den tidigmoderna människans verklighetsuppfattning. Om vilka folkliga föreställningar tiger materialet? Frågan om materialets begränsningar kunde Malmstedt ha behandlat mer utförligt. I boken framställs exempelvis kyrkans tro som mer eller mindre frånvarande bland folket. Detta beror dock även på en annan faktor, nämligen den skarpa åtskillnad

mellan de folkliga och de lärda föreställningarna som Malmstedt gör. Prästerskapets påverkan på den folkliga mentaliteten var enligt Malmstedt med andra ord mycket begränsad.

I bokens sista avsnitt aktualiseras denna problematik då Malmstedt redogör för hur synen på Gud och djävul reflekteras i protokollen. När det gäller gudstron analyserar Malmstedt de kommentarer som de anklagade fällde när de stod inför rätta eller när de skulle avrättas. Analyserna är både intressanta och relevanta, men frågan är trots allt vilka slutsatser man kan dra av dessa kommentarer, med tanke på att rättsprotokollen inte främst riktade in sig på människornas gudstro, utan på deras avfall från tron. Bland annat försöker Malmstedt – om än försiktigt – leda i bevis att den folkliga gudsbilden var »mildare och mer förlåtande», än den som prästerna gav uttryck för i sin förkunnelse. Detta torde emellertid vara en förenkling både av den folkliga och av den lärda gudstron och svårt att leda i bevis utifrån rättsprotokollen.

Malmstedts distinktion mellan folkliga och lärda föreställningar blir tydlig även när det gäller synen på djävulen. Den folkliga bilden av djävulen var helt enkelt inte lika otäck som den lärda, menar Malmstedt. I de anklagades bekännelser förekommer emellertid ganska ofta skrämmande beskrivningar av djävulen. Malmstedt anser dock att dessa framtvingade bekännelser i mångt och mycket följde de lärda uppfattningarna om djävulen och därför berättar de mer härom än om den folkliga synen på den onde. Här kunde Malmstedt eventuellt ha varit något mer nyanserad i sin framställning. En möjlighet hade varit att se närmare på de lokala elementen i de vedertagna schablonerna angående häxsabbaten. Till exempel skulle det ha varit intressant om de platser till vilka häxorna färdades under skärtorsdagsnatten, såsom Blåkullen på Brattön eller Marstrands skans, hade blivit analyserade. Fanns det kring dessa platser äldre folkliga traditioner som de lärda föreställningarna kunde knyta an till? Även om berättelserna i mångt och mycket följde de gängse narrativen och framkom under stark press, hindrar det ju inte att schablonerna delvis hade blivit en integrerad del av den lokala folkliga föreställningsvärlden.

Dessa synpunkter till trots kan man inte bortse från att *En förtrollad värld* som helhet har många förtjänster. Boken bidrar till kännedom om och förståelse för hur den tidigmoderna människan såg på sin omvärld, hur man upplevde och tolkade den. Som nämnts behandlas empirin överlag varsamt med hjälp av teoretiska förklaringar. Analyserna, som bär på en resonerande prägel, är behagliga att följa med i. Språket är korrekt och precist, men förvånansvärt enkelt. Den något kusliga omslagsbilden föreställande en förgjord fiskeskuta samt de beskrivande vinjetterna som återfinns mellan bokens olika avsnitt förstärker läsoplevelsen. *En förtrollad värld* har en akademisk ansats, men framställningen måste betraktas som okomplicerad, varför den kan vara till gagn för både folk och lärda.

NIKLAS ANTONSSON

Johannes Ljungberg

TOLERANSENS GRÄNSER.

Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa.

Lund: Historiska institutionen, Lunds universitet 2017, 263 sid.

Föreliggande avhandling i historia lades fram vid Lunds universitet i november 2017. Studien baserar sig empiriskt på de tre kungliga kommissioner som under 1720-talet behandlade pietismen. Den första kommissionen fokuserade på prästen Nils Grubb och anklagelserna för pietism i församlingslivet i Umeå. Den andra tillsattes efter den uppmärksammade konventikeln i Sickla söder om Stockholm 1723. Den sista kommissionen behandlade påståenden om olika personers anammande av radikalpietisten Johann Konrad Dippels läror. Ljungberg fokuserar vad gäller den sista kommissionen på det material som handlar om stockholmsprästen Erik Tolstadius.

Materialet är mycket rikt på nära 3 000 sidor, och Ljungberg nämner att kommissionerna anmärkningsvärt nog aldrig bildat huvudfokus för analys i tidigare historisk forskning. Nedslag har givetvis gjorts, exempelvis av Arvid Källström i en studie från 1894, men materialet har alltså inte tidigare

bearbetats i grunden. Ljungberg studerar hur »toleransens gränser» framträder i kommittématerialet och presenterar tre stora teman, som också bildar rubriker till motsvarande tre kapitel av empirisk redovisning. Studiens tre stora teman utgörs av *sociala praktiker, individuella beteenden* och slutligen *misshagliga yttranden*. Ljungberg analyserar alltså olika former av praktiker och är inspirerad av Michael de Certeaus teorier om förhandlingar i sin analys av materialet. Han utforskar i dennes anda vilka strategier och taktiker som tillämpades i kommittéerna, och vilka val som diskuterades och som sedan slutligen så att säga erbjöds de personer som var utsatta för granskning.

Ljungberg kommer fram till åtta stora slutsatser, varav de tre första motsvarar tre problemkomplex vad gäller toleransens gränser i kommittématerialet, och som därmed också korrelerar till tematiken i de tre stora temakapitlen jag nämnde ovan. Den första av dessa tre handlar om hur strikt lagar om gemenskapsbildanden, det vill säga social praxis, skulle tillämpas, där författaren kommer fram till att tillämpningarna av lagarna var mycket flexibla. Den andra slutsatsen om individuella beteenden resulterar i en översikt av hur olika personliga uttryck tolererades på skilda sätt. En pietist som visade bedrövelse ansågs visa tecken på att ha anammat en »papistisk» inställning till att uppfylla goda gärningar, i stället för att lita på Guds nåd. En sådan bedrövelse var inte tolerabel. En person som hade skrikit högt som uttryck för sin religiösa övertygelse kunde dock tolereras om det var tydligt att personen var förförd av andra, medan samma utåtagerande beteende inte alls tolererades om personen som skrek var drivkraften i sammanhanget och visade upprotsanda mot rådande ordning. Den tredje slutsatsen handlar om misshagliga yttranden, och här påvisar Ljungberg en trend av att kommittéledamöterna alltmer övergav den varningens strategi som dominerat under tidigt 1720-tal, för att i stället välja tystnadens strategi. Risken var nämligen att offentliga varningar snarare spred kännedom om pietisters förehavanden.

Som resterande slutsatser väljer Ljungberg att presentera fem moraliska principer för tolerans i kommittématerialet. Den första av dessa principer

var samvetets autonomi. En annan människa hade aldrig rätt att döma över någon annans samvete, denna rätt tillhörde enbart Gud. Den andra principen utgjordes av respekten för det privata samtalet. Den tredje toleransprincipen gick ut på att möten som inte var planerade i förväg kunde accepteras. Denna princip medförde att pietister ofta var måna om att hävda att de råkat träffas av en slump, ofta på kyrkbacken efter gudstjänsten, för att sedan spontant gå hem till någon för gemensam andakt. Det var viktigt att deltagarna var olika varje gång de träffades, och att mötena inte var regelbundna. Som fjärde princip lyfter Ljungberg fram den lugna tystnaden som tolerabel. En pietist med avvikande tro accepterades oftast om denne visade självdisciplin och ej var högljudd i sina övertygelser. Att upprätthålla hedern var också en viktig utgångspunkt för tolerans, och här blev ofta pietismens motståndare anklagade för att inte respektera pietisters ära och heder, samtidigt som pietisters anmärkningar på andras leverne också kritiserades som uttryck för bristande respekt. I sammanhanget intressant är att bruket av begreppet pietist också kritiserades som uttryck för något nedsättande. I avhandlingen presenteras spännande konflikter mellan olika hållningar. En konventikel måste exempelvis balansera mellan öppenhet och tystnad. Om sångerna hördes genom träväggen lockade detta nyfikna på ett negativt sätt. Om samlingen dock inte alls gjorde väsen av sig kunde den å andra sidan misstänkas som plats för hemlighetsmakeri och konspirationer.

Ett av de för kyrkohistorisk forskning riktigt starka bidragen i denna avhandling är den nya ansatsen i hur pietismstriderna under 1720-talet tolkas. Ljungberg presenterar inte primärt en strid mellan ortodoxa och pietister, utan analyserar snarare bearbetningen av konflikterna som uttryck för sätt att hitta minsta gemensamma nämnare i vad som kan tolereras. Kommittéernas ledamöter bestod av både pietistsympatisörer och kritiker. Alla inblandade var lutheraner och konflikterna handlade om olika uttolkningar av ett gemensamt lutherskt arv, och framstår alltså mer som konflikter om vilka organisatoriska former detta arv borde få utgestaltas i. Ljungberg framhåller att kommittéernas yttersta strävan handlade om att

upprätthålla enhet. I avhandlingen görs återkommande jämförelser med toleranspolitik i andra europeiska länder, där Ljungberg lyfter fram hur sent Sverige kom att utsättas för konfessionella konflikter. Ibland är detta lyckat, då det visar på paralleller. Exempelvis tillämpades tystnadens strategi även inom den franska protestantpolitiken. Jag är dock inte övertygad om att just de franska konflikterna mellan katolicism och protestantism utgör de mest betydande jämförelsepunkterna, då ju konflikterna i Sverige som nämnts handlade om gemensam ordning lutheraner emellan. Det handlade här aldrig om konflikter *mellan* konfessioner. I stället för den franska komparationen hade jag föredragit en internationell utblick som behandlade olika förhållningssätt till pietismen inom de lutherska delarna av Europa. Författaren är inte alls blind för ett sådant perspektiv (se s. 52–53), men en utveckling av det pietismhistoriska forskningsläget hade sannolikt utgjort en mer fruktbar bakgrunds-teckning.

Författarens analyskategorier styr som ovan nämnts dispositionen. Ett mer läsvänligt alternativ hade varit att presentera empirin med starkare hänsyn till den historiska dynamiken. Jag hade gärna läst en sammanhängande berättelse om 1720-talets tre olika utmaningar, som kommissionerna utgjorde svar på. Detta hade sedan kunnat resultera i analys av strategi, taktik och princip. Vad gäller det tredje empiriska kapitlet (dvs. kapitel fem om misshagliga yttringar) kommer den historiska dynamiken dock mer till sin rätt. Här analyseras som nämnts övergången från varningens till tystnadens strategi. Här hade författaren också kunnat koppla svängningen till konventikelplakatets införande år 1726. Med detta beslut skulle ju samlingarna i de öppna hushållen som offentlig arena stoppas till förmån för sluten husandakt och katekesförhör under husbondens och prästens ledning. Det politiska beslutet till förmån för privat slutenhet genom konventikelplakatet kan alltså sannolikt relateras till ambitionen att inte längre vilja sprida tal om pietismen i det offentliga rummet.

Vad gäller akribin finns vissa brister. Personer benämns och tituleras ibland felaktigt (Arvid Källström kan exempelvis plötsligt heta Emil), insti-

tutioner får inte alltid helt korrekta beteckningar, och årtalsangivelser brister ibland (exempelvis skrivs genomgående om 1713 års bibelöversättning i stället för det korrekta 1703). Innehållet i studien *Kris och kristnande* återges också felaktigt på flera punkter, vilket är anmärkningsvärt då Ljungberg tidigare recenserat samma bok.

Spridda nedslag i empirin bekräftade lyckligtvis inte mina farhågor om studien som generellt bristfällig vad gäller hantering av material. Det handlar snarast om mindre men onödiga slarvfel. De undergräver inte studiens vetenskapliga värde.

Avhandlingen är sammanfattningsvis värdefull i sin genomgång och analys av ett rikt källmaterial av kyrkohistoriskt intresse, och får vid sidan av sina resultat om toleransens gränser även räknas som ett viktigt bidrag i svensk pietismforskning. Tillsammans med Carola Nordbäcks avhandling *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, bildar Ljungbergs nya avhandling en god historisk ingång i studiet av det för svensk pietism så avgörande 1720-talet. Begreppet pietism hade därför platsat väl i avhandlingstiteln.

URBAN CLAESSION

Håkan Tunón (red.)

EN FULSTÄNDIG SWENSK HUS-HÅLDS-BOK AF REINERUS REINERI BROOCMAN. En handbok i gårds- och hushållsskötsel i vid mening från 1700-talets första hälft samt Broocmans värld och hushållsbok belyst i åtta artiklar av nutida forskare. Volym 1 och 2. (Skogs- och lantbrukshistoriska meddelanden 73; Supplement till Kungl. Skogs- och Lantbruksakademiens tidskrift; Skriftserie för Centrum för biologisk mångfald 103)

Stockholm: Skogs- och lantbruksakademien 2016, 1 142 sid.

Under redaktion av farmacie doktor Håkan Tunón och flera medarbetare har detta omfattande verk – omkring 1 000 sidor – givits ut i nytryck i samarbete mellan Kungl. Skogs- och Lantbruks-

akademien, Michaelisgillet och Centrum för Biologisk mångfald.

Att uppmärksamma denna författare och detta verk i kyrkohistoriskt sammanhang kan motiveras utifrån hur mångsidigt en prästs författarskap och kulturgärning kunde vara i äldre tid. Även om hushållsboken är den mest kända av de böcker han gav ut kan även andra insatser av honom lyftas fram. Här skall endast hans hushållsbok och hans gärning som bokförläggare behandlas, som visar hans betydelse. Han lyckades icke utan ansträngningar anlägga ett eget tryckeri där inte bara andaktslitteratur utgavs.

I. BROOCMANS BIOGRAFI

Professor Raimo Raag tecknar under rubriken »Ett liv i nordiska krigets skugga» Broocmans levnadsöde. Han föddes 1677 i Lais i Livland några mil norr om Dorpat i en prästfamilj med viss svensk släktanknytning. Fadern verkade för att skapa skolor för allmogen och originellt nog även en skola för flickor. Sin första utbildning fick Reinerus i Riga. Sedan kom han till Dorpat där Sveriges andra universitet fanns. Där lade han fram en avhandling, som han dedicerade till några inflytelserika makthavare. Reinerus var tidigt medveten om hur viktigt det var att skapa kontakter med personer som kunde främja de intressen han arbetade för. Reinerus blev adjunkt hos sin far och när Karl XII hade sitt läger i närheten kom han i kontakt med svenska officerare och krigets verklighet. När ryssarna segrade och fadern dog fann Reinerus det säkrast att fly med sin unga familj. Hela Livland, som omfattade ungefär nuvarande Estland och Lettland, plundrades och brändes. Reinerus kom först till Åbo 1711 där han och hans familj fick hjälp av insamlade medel till flyktingar. Sommaren 1712 anlände han som flykting till Norrköping. Där blev han präst i tyska församlingen och snart dess kyrkoherde. Även där blev han påmind om krigets fasor då en rysk flottstyrka plundrade och brände Norrköping. Till det som förstördes hörde både Hedvigs kyrka, där tyska församlingen firade sina gudstjänster, och prästgården. Efter freden i Nystad 1721 arbetade Reinerus framgångsrikt på att åter-

ställa det förlorade och ta nya initiativ tills han 1738 slutade sina dagar i Norrköping. Hans yttre villkor gjorde det möjligt att ge ut böcker på eget tryckeri. Något material som kan läggas till grund för hans gärning som präst tycks däremot inte föreligga.

2. HUSHÅLLSBOKEN

Hushållsböcker har gamla traditioner. Sådana möter redan under antiken och deras innehåll och utformning har växlat. De kan liknas vid uppslagsböcker med information, bruksanvisningar och rekommendationer både för levernet i allmänhet och arbetets villkor i synnerhet. Broocman kunde bygga sin framställning på många föregångares verk med hänvisning både till antika författare och till bibelns texter. För att skydda sin bok utverkade han kungligt privilegium med tusen daler i böter för den som tryckte delar av den.

Sin framställning av jordbrukets nytta inleder Broocman med hänvisning till antika tänkare som Aristoteles och Cicero, som lär ha betraktat åkerbruket som filosofins främsta del, och Horatius citeras med att »den är lycklig som på gammalt vis oxar driver och nöjer sig med tarvlig spis». Kyrkofäder som Augustinus och Ambrosius ger underlag för tankar om åkerbrukets nytta. När det gällde missväxt kunde den förklaras som ett gudomligt ingripande till tuktan eller som ett välförtjänt straff. Dock ville Broocman inte utesluta att missväxt kunde förklaras genom djävulsk trolldom och han ger ett exempel på detta från sin hembygd. Även om det inte var onda makter som styrde det enfaldiga folkets »fyndiga bruk och plägseder» vid vissa helgdagar var det vidskepelse som drog Guds straff över de hus där sådant förekom. Husandaktens betydelse var en uppgift som inte fick glömmas bort och både husmor och husfar hade ett ansvar. Råd ges om hur tjänstefolket skall behandlas och hur arbetet på gården skall övervakas. Det gällde att vara ekonomisk och inte ha för många tjänare. I många kapitel behandlas frågor om hur husdjuren skall skötas, hur trädgårdar skall anläggas, jakt och fiske bedrivs. Sista kapitlet har karaktär av kokbok. De är av mera allmänt intresse utan direkt anknytning till kyrkliga seder och bruk. Särskilt i

del 2, som utgavs av sonen Carl Fredrich, beskrivs olika sjukdomar utförligt och hur de kan botas med hjälp av medicinalväxter och hur de skall tillredas.

Även om Broocman skriver om olika uppgifter som fördelats på olika stånd är det knappast Hustavlan som är det mönster han följer. Hustavlan speglade den samhällssyn som reformatorerna utvecklade och som prästerna undervisade efter. Den fanns i katekesen och t.o.m. i psalmboken. Samhället bestod av tre stånd: prästerna eller kyrkoståndet; det världsliga ståndet eller överheten samt hushållsståndet eller det ekonomiska ståndet. Enligt Broocman är alla på ett eller annat sätt en del av hushållsståndet och beroende av dess villkor. Men bäst nytta menade han nog att den besuttne godsägaren, gärna adelsman, kunde ha av hans råd och anvisningar. Ibland är hans råd mycket speciella. Så skriver han klagande om hur den så kallade patronatsrätten utövas. Den kan utövas så att den som har patronatsrätten sitter »med sin herr dubroder vid ett glas vin och denne rekommenderar någon, som lovat gifta sig med fruns kammarpiga, eller den förra prästens dotter eller någon som erbjuder 50 dukater eller vill roa patron med en pipa tobak». Det duger ej. Den som utses skall vara präglad av sann gudsfuktan, »exemplariskt lefwerne, grundelig lärdom, och ett uppriktigt upsåt at tiena Gudi och Nästan».

Den nya utgåvan av Hushållsboken har på ett föredömligt sätt kompletterats i olika uppsatser. Sidohänvisningar har gjorts till 1700-talsupplagan och förklaringar ges till ord med mera.

3. BOKTRYCKNING OCH BOKSPRIDNING

Av de åtta särskilda uppsatser som gjorts av nutida forskare har inledningsvis den biografiska uppsatsen av Raimo Raag behandlats. Av de övriga är särskilt en av särskilt kyrkohistoriskt intresse. Det är bibliotekarien Helena Backmans uppsats om Broocman som förläggare. Under perioden 1724–1736 dominerar de religiösa trycken. Främst bland dem märks Christian Scriverers *Själaskatt* och Johan Arndts verk om den sanna kristendomen och böcker av Rambach. Det var sådan andaktslitteratur som i decennier blivit mycket spridd och läst bland

kyrkotrogna. Scriverers verk utkom i sex delar mellan 1724 och 1727. En ny upplaga kom 1728–1731. Översättare var Broocmans prästkollega i Borg och Löt Anton Mynchenberg. Intresset för Scriver kan ha samband med att drottning Ulrika Eleonora d.ä. sökte kalla honom till hovpredikant. Även psalmböcker och biblar trycktes i Norrköping. Av svenska författare kan nämnas Haquin Spegel och Jesper Swedberg. Det tryckeri som fanns i Skara hade skadats i brand och Swedberg och lät då trycka en del i Norrköping. Även aktuella böcker trycktes, som den svenske prästen Andreas Hesselius berättelse om den svenska församlingen i Amerika som gavs ut 1725.

Uppgiften att trycka böcker måste följas av att skapa ekonomiska möjligheter för spridningen av det tryckta. Det tillhör förtjänsterna i Helena Backmans framställning att detta särskilt uppmärksammas. Prästeståndet rekommenderade sålunda i sitt cirkulär 1727 ett bibeltryck från Norrköping och skickade även med förlagskatalog. Varje ledamot i bondeståndet fick vid ett tillfälle ett exemplar av en tryckt predikan. Broocman var medveten om att boktryckaren måste göra reklam för sina alster på olika sätt. Genom domkapitlet kunde man nå ut till församlingarna och få abonnenter. Som en detalj kan nämnas att Uppsala domkapitel kunde meddela att det i Knutby församling fanns 40 beställare till Scriverers *Själaskatt*. Församlingarna kunde också köpa in böcker för utlåning.

Ur kyrkohistorisk aspekt ger Broocmans gärning inblick i föreställningar och tankar i en tid då man kunde tolka allt som ett uttryck för Guds handlande. Självklart i bibel och andaktslitteratur men också i det hårda arbetet för levebröd.

HARRY LENHAMMAR

Erik Bodensten

POLITIKENS DRIVFJÄDER. Frihetstidens partiberättelser och den moralpolitiska logiken. (Studia Historica Lundensia 23)

Lund: Historiska institutionen, Lunds universitet 2016, 399 sid.

Erik Bodenstens avhandling i historia ventilerades den 27 maj 2016. Stora delar av den rör sig utanför det kyrkohistoriska fältet. Jag kommer därför här att koncentrera mig till de partier som har särskild kyrkohistorisk relevans.

Avhandlingens syfte är »att studera hur och varför en moralpolitisk logik strukturerade frihetstidens politik». Syftet operationaliseras med hjälp av fem frågeställningar:

- Vilka erfarenheter av och förväntningar på människan som politisk varelse förmedlas i berättelserna, och på vilket sätt strukturerar de berättelserna?
- Hur uttrycks den moralpolitiska konflikten mellan habila och icke-habila aktörer i berättelserna?
- Vilka är de största likheterna och skillnaderna mellan partiberättelserna?
- Hur förändras partiberättelserna, i relation till det politiska skeendet och till varandra?
- I vilken utsträckning är berättelserna av förmodern karaktär, med avseende på förändring och politisk konflikt?

Den berättelseanalytiska metod som författaren använder, tar sin utgångspunkt i »uppfattningen att människan förstår sin tillvaro genom meningsskapande berättelser». I det empiriska materialet märks två framträdande berättelser: hattberättelsen och mössberättelsen. Utifrån ett gemensamt erfarenhetsrum skapade de två meningssammanhang, i konflikt med varandra.

Källmaterialet utgörs av politisk litteratur 1734–1743, särskilt 1738–1741. Den politiska dimensionen har styrt urvalet. Det innebär att predikningar där den politiska dimensionen inte framträder, faller utanför undersökningen. Det går alltså inte att dra generella slutsatser om tidens predikan, inte ens om riksdagspredikan, utifrån avhandlingens

resultat. Detta behöver inte innebära någon kritik, utan är närmast en läsanvisning. Det är offentligt material som studeras – riksdagsdebatter och politiskt brevmaterial har valts bort.

För Bodensten står människan som samhällsvarelse i centrum, något som berör de flesta andra aspekter på den lutherska konfessionskulturen. Initierat skildrar han det lutherska meningssammanhanget (människan som moralisk bristvarelse, inställd i en eskatologisk kamp, institutionaliserad i den lutherska samhällsordningen) som ställs mot det »republikanska» (människan som ett politiskt djur med kapacitet att leva lyckligt, men i praktiken ofta i moralisk korruption).

Som exempel på en politisk textgenre lyfter författaren fram »de tryckta predikningar som åren kring 1740 var en del av kampen om den partipolitiska dagordningen». De gick inte fria från angrepp. Prosten Jacob Serenius kritiserades hårt, också från politiska sympatisörer, för en hovpredikan från 5/11 1738. Den likpredikan han ett par år senare höll över E.J. Creutz var nära att leda till åtal. Domprosten Andreas Rhyzelius menade att den polemiska predikan han höll den 22/2 1741 fått hattregimen att hota honom till livet. Och så vidare.

De följande kapitlen behandlar hattberättelsen om frihet och herravälde respektive splittring och enighet, samt mössberättelsen om förförarna och de förförda. I Rhyzelius nyssnämnda predikan 1741 angreps alla som förespråkade krig och därigenom splittrade riket. Den har förut analyserats av Patrik Winton 2007. Jacob Serenius nämnda predikan 1738 blev en veritabel straffpredikan mot hattarna. Den utgick från berättelsen om fariséernas snärjande av Jesus med frågan om skattepenningen, som alluderade på hattarnas beslut att röja kanslipresidenten Horn ur vägen. Det är dock inte lätt att bedöma författarens analyser när sammanhanget begränsas till det samtida politiska. Här rör det sig om en textperikop som det denna söndag predikats över i århundraden, som får förutsättas ha varit bekant, och där de flesta åhörarna följaktligen haft en ganska klar förväntningshorisont, för att tala med Koselleck. Denna bör ha varit gemensam för hattar och mössor. Serenius predikan rullade uppenbarligen upp horisonten i annan riktning.

Man skulle kunna säga att en lutherskt präglad förväntningshorisont i varje fall för hattarnas del kolliderade med den mössberättelse de tyckte sig höra i predikan, en berättelse som alltså skar sig inte enbart eller ens främst mot hattberättelsen, utan också mot vad de såg som en riktig luthersk utläggning av en bekant evangelietext. För att tolka de politiserande predikningarna förefaller därför hatt- respektive mössberättelsen att vara ett väl enkelt schema, när det inte får bryta sig mot den av utläggningstraditionen/traditionerna skapade förväntningshorisonten. Det skall sägas att Bodensten visst räknar med den lutherska erfarenhetens betydelse för mössberättelsen, men inte i relation till de enskilda predikotexterna och deras praktiska funktion i det lutherska meningssammanhanget.

Redan textvalen väcker frågor: rör det sig om söndagens ordinarie epistel- eller evangelietext? Om en av Kungl. Maj:t för särskilda dagar fastställd text? Eller om en av predikanten självvald text? Superintendenten i Visby Jöran Wallin vände sig 1743, i en predikan på den särskilt påbjudna tacksägelsedagen för fred, inte oväntat mot övermod och rop på krig, men skildrade fredsvännerna (mössorna) som goda kristna som inte lyssnade till falska locktoner och inte förivrade sig. Serenius likpredikan över Creutz utgick från Pred. 7:15 (»I goda dagar var glad, och den onda dagen tag ock till godo...»), som förmodligen inte var helt ovanlig just i likpredikningar. I sin SBL-artikel över Serenius skriver Börje Bergfeldt att »predikningarna tillhandahöll religiösa förklaringar till de ekonomiska kriserna, krigen och striderna mellan hattar och mössor». Då måste man fråga sig vad som gick snett: tillhandahöll Serenius och andra i stället *politiska* förklaringar som helt föll utanför predikantens uppdrag? Eller gick de för långt i politisk identifikation inom sina i och för sig legitima *religiösa* förklaringar? Dessa frågor förefaller märkvärdigt aktuella även i senare tid.

Tyngdpunkten i Erik Bodenstens välskrivna avhandling ligger på förmoderna moralpolitiska erfarenheter och förväntningar samt på den moralpolitiska kampen om den politiska habiliteten – ett begrepp hämtat från Karin Sennefelt (den nödvändiga politiska förmågan, skild från behörigheten). Detta visar sig vara fungerande perspektiv, där också

kyrkligt material uppmärksammas och använts för att driva analysen vidare, även om näranalysen av själva predikningarna ibland blir lite kort och inte fördjupas. Författaren visar övertygande att luthersk och republikansk människo- och samhällsyn, trots avsevärda skillnader, uppvisar »förvånansvärt stora strukturella beröringspunkter». Båda ansåg människan vara »en moralisk bristvarelse». Erfarenheten av människans moraliska obeständighet överfördes till samhället. »Den lutherska syndstraffsberättelsen och den republikanska korrupsionsberättelsen kan här ses som olika sidor av samma metaberättelse». Detta är något nytt.

Avhandlingen är lyckligtvis, till skillnad från en del sentida avhandlingar i historiska ämnen, försedd med personregister (där Eric Alstrin dock saknas). Till sist en stilla, teologisk reflexion. Det är märkligt att i en på flera sätt kyrkohistoriskt initierad framställning finna begreppet *meningssammanhang* – utan någon referens till Anders Nygren. Hos Nygren ersatte detta begrepp från 1920-talets slut *erfarenhetsområde*. Här används de parallellt.

ANDERS JARLERT

Kajsa Nyström Rudling

MELLAN HIMMEL OCH HELVETE. Bemålade kyrktak i Göteborgs stift 1697–1812.

Karlstad: Votum & Gullers 2018, 274 sid.

En stor mängd av kyrkorumen i Göteborgs stift uppvisar en unik rikedom av takmålningar från perioden sent 1600-tal till tidigt 1800-tal. I färgrika scener skildras himmelsfär och dess plågofyllda motsats, de saliga och de fördömda, Den Heliga Treenigheten, berättelser ur GT och NT, symboler och änglagestalter. Målningarna har tidigare varit föremål för forskning av främst Hanna Hegardt (1923), Sven Axel Hallbäck (1947, 1955), Siegrun Fernlund (1983) och Maud Fernström (2001). Den här aktuella volymen är dock den första med fullständighetsambition när det gäller redovisning av befintliga målningar, liksom delvis bevarade eller försvunna takutsmyckningar.

Bokverket grundar sig på en omfattande inventering och dokumentation av över 60 kyrkor som

gjordes 2015–2017. Denna gav också avgränsningen till målningsskrudar tillkomna från 1697 (Kungälv) till 1812 (Nösslinge). Arbetet har letts av en projektgrupp med representanter för Göteborgs stift, Västarvet, Bohusläns museum, Göteborgs stadsmuseum, Göteborgs universitet (Kulturvård) och Kulturmiljö Halland. Projektet har bekostats med kyrkoantikvarisk ersättning och Göteborgs stift har svarat för tryckkostnaderna.

Huvudförfattare är Kajsa Nyström Rudling, master i ämnet kulturvård och verksam vid Västarvet. Det är hon som genomfört inventeringen och i olika typer av texter redovisar sitt arbete. Större delen av det rika och förnämliga bildmaterialet är också hennes fotografier. I inledningen säger hon blygsamt att boken är avsedd som en guidebok, men det är den nog för tung för, såväl fysiskt som innehållsligt. Den är snarare en ambitiös, pedagogisk och aspektrik handbok eller uppslagsbok, då faktaflödet är välstrukturerat och den vetgirige läsaren lätt kan finna uppgifter, kontext och tolkningar.

Fem artiklar inleder boken. Historikern Christer Ahlberger sätter in takmålningarna i ett samhälls-ekonomiskt perspektiv. Han menar att de västsvenska böndernas nya välstånd med jordbrukets expansion och en växande hemindustri är förklaringen till att församling efter församling hade råd att förse sina kyrkors innertak med målningsskrudar. Ahlberger nämner dock inte den ovanligt goda tillgången på sill och därmed blomstrande sillfiske som tidigare forskning betonat. Här är det väl sannolikt olika villkor för kyrkor i inlandet jämfört med dem i kustbandet som Fiskebäckskil eller Öckerö. Kyrkohistorikern Anders Jarlert svarar för kapitel två och framhåller växelspelet mellan inhemsk tradition och europeisk inspiration, bland annat i form av förlagor i illustrerade biblar och uppbyggelselitteratur. Kajsa Nyström Rudling presenterar i det tredje kapitlet övergripande målningarnas tillkomst, konstnärernas arbetsvillkor, Göteborgs Stads Konst och Målare Ämbete, tekniska aspekter och även förlagor.

Rudlings breda framställning följs i fjärde kapitlet upp av byggnadsantikvarien Robin Gullbrandsson, som diskuterar »Vad hände sedan?» under rubriken »Övermålat och framskrapat». 1800-talet innebar

en omvärdering av tidigare århundradens målningar. De ansågs i många fall »sakna konstvärde» i utförandet eller så upplevdes deras innehåll och budskap som »alltför realistiska och avskrämmande art» (Idala 1869). I många kyrkor doldes de färgrika och uttrycksfulla målningarna med färglager och kyrkobesökarna firade sedan gudstjänst under ljusa och enfärgade trätak. Under tidigt 1900-tal växte det fram en ny antikvarisk medvetenhet och en välutbildad yrkeskår av byggnadsantikvarier och konservatorer, med Sigurd Curman och Johnny Roosval i spetsen. De flesta av de övermålade takutsmäckningarna kom att friläggas successivt under 1900-talet. Nya principer gällde: rekonstruktioner och förbättringar skulle undvikas. Men, som Gullbrandsson påpekar, tillämpades inte alltid dessa principer, utan i många fall gjordes förbättringar, retuscheringar och rekonstruktioner, tveksamma ur antikvarisk synpunkt, men ofta i det vällovliga syftet att ge församlingarna en helhetsupplevelse av estetiskt uttryck och bildinnehåll, t.ex. Svenneby gamla kyrka 1962.

I det femte kapitlet förbereder Kajsa Nyström Rudling läsaren ytterligare inför den stora genomgången av kyrkorna genom att fördjupa aspekter kring »Takmålningarnas motiv och mening». Hon påpekar där att övergången från ikonografiskt komplexa och figurrika bilder till de bildmässigt förenklade som kännetecknar övergången mellan 1700-tal och 1800-tal inte är en entydig process, utan att det finns exempel på kyrktakmålningar av äldre typ med Yttersta domen som huvudmotiv och sidoscener ur Bibeln även efter sekelskiftet 1800, som Landa 1804.

Huvuddelen av den stora volymen upptas av själva inventeringen som redovisas i text och bild, kyrka för kyrka, i kronologisk ordning efter målningarnas tillkomstår. Varje presentation består av en inledning om målningarnas historia, tillkomst, konstnär(er) och eventuella restaureringar. Därefter följer en redogörelse för och beskrivning av motiven från öster till väster.

Inventeringsdelen inleds med två kartor. Den första visar bemålade, delvis bevarade och försvunna trätak i Göteborgs stift, den andra motsvarande i södra halvan av Sverige. Det blir då tydligt

att dessa bemålade trätak är en nästan uteslutande västsvensk företeelse. Efter redovisningen av inventeringens huvudobjekt behandlas separat och kortfattat delvis bevarade trätak, medan de försvunna listas i en förteckning. I appendix finns också konstnärbiografier som bygger på bland annat Svenskt konstnärlexikon och en omfattande och välstrukturerad motivförteckning med uppgifter om förekomst i de olika kyrkorna och om konstnärerna.

Det finns dock anledning att påtala några frågor som uppstår och vissa brister som kan noteras. Viktigast är den många gånger bristande redovisningen av källor och arkivmaterial. I Rudlings redogörelser finns återkommande »enligt mina undersökningar» eller »enligt mina beräkningar», utan närmare uppgift om vad dessa grundar sig på. Det gäller till exempel procenten skråmålare i förhållande till fristående målare (s. 23), det totala antalet kyrkor med målade trätak i Västsverige (omkring femhundra, s. 24, not 14) eller mängden av invandrade tyskar bland konstnärerna (en fjärdedel, s. 25 not 15). Det arkivmaterial som ofta skymtar i text och ibland anges i not redovisas inte i källförteckningen, t.ex. hänvisningen till »Göteborgs Rådhusrätt och magistrat före 1900» (s. 27–28, not 30 och 31). Vad appendixets förteckning över försvunna takmålningar grundar sig på får läsaren inte heller uppgifter om. Under rubriken Arkiv i förteckningen över Källor och litteratur anges bara »Antikvariskt-topografiska arkivet, Stockholm» och »Kyrkoarkiv på Riksarkivet» utan precisering. I litteraturförteckningen fattas bland annat Fridell Anter och Wannfors. Karin Aasma har förutom Sveriges Kyrkor-volymen om Ytterby, Romelanda och Kareby (1967), som finns med i förteckningen, svarat för motsvarande om Dragsmarks och Bokenäs kyrkor (1994), vilka behandlas i boken.

Även om inventeringen och projektet inte haft som målsättning att leva upp till vedertagen vetenskaplighet så är ambitionsnivån på publikationens innehåll och gestaltning i stort så hög att läsaren verkligen önskar få belägg och tillgång till uppgifter. Lite mera stringens i vissa formuleringar och uttryck, t.ex. »mer av lutheranism än av kalvinism» (s. 39) ändrat till lutherdom, hade också varit önskvärt.

Det finns slutligen all anledning att framhålla detta arbetes stora förtjänster. Det är en mycket vacker och innehållsrik bok, välstrukturerad och pedagogisk. Inventeringen och dess redovisning ger såväl överblick som kunskap om enskildheter. Författarens vilja att förstå, fördjupa och förmedla budskap och mening är påtaglig. Den kommer att vara en anlitad och värdefull handbok för lång tid framöver.

HEDVIG BRANDER JONSSON

Christian Braw

ISLOSSNINGEN. Peter Lorenz Sellergrens teologi och hans själavård. (Växjö stiftshistoriska sällskap, Skrifter 22).

Skellefteå: Artos 2017, 270 sid.

Peter Lorenz Sellergren (1768–1843) var en ytterligheternas man. Studiebegåvad lärde han känna den lutherska ortodoxins teologi i Lund. Åter i Växjö stift var han en av stiftets främsta vältalare och svårt försupen. Många betraktade Sellergren som en av stiftets mest begåvade präster, men när han 1811 kom till Östrabo, biskopsgården i Växjö, för att avlägga ämbetsed var han för berusad och fick återkomma en annan dag. Teologiskt hade Sellergren övergått till samtidens neologi, men hans liv och prästgärning tog en dramatisk vändning när han 1814 genomgick en i pietistisk mening stark omvändelse. Sellergren blev en väckelsens man, vars förkunnelse och själavård bar rik frukt. Även präster drogs med och en av de mera kända var Jonas Sandell (1790–1858), far till psalmförfattarinnan Lina Sandell (1832–1903).

Om Sellergrens liv och gärning har Christian Braw skrivit en intressant bok. Den sätts in i ett kyrko- och stiftshistoriskt perspektiv genom Braws första möte med den Sellergrenska väckelsetraditionen 1972 efter en gudstjänst i Urshults kyrka. Då fick Braw Sellergrens *Bref i Andeliga Ämmen*, en bok som följt honom genom livet och 2014 på nytt blev aktuell då det var 200 år sedan Sellergrens omvändelse.

Braws upplägg är givande. Genom det lokala med den småländske Sellergren speglas det övergripande

och pastorala före och efter Sellergrens omvändelse; Voltaire, vältalighet, sprit och neologi ersätts med omvändelse, pietismens ideal och uppbyggelseliteratur och 1814 utgör skiljelinjen. Bokens syfte är att spåra Sellergrens teologiska profil, det inre sammanhanget i förkunnelse och själavård; bokens form är enligt Braw både biografisk och idéhistorisk. Den består av fem huvudkapitel som behandlar vad Sellergren ville, vad han reagerade mot, hans läsning av Bibeln, Sellergren vid böckerna och hans teologi som själavård. Materialet är främst Sellergrens bevarade själavårdsbrev, över 500, liksom hans tryckta predikningar. Sekundärkällor är personalier från Sellergrens begravning, olika biografier och de berättelser som i folkminnet levt vidare och nedtecknats. Viktigt, som Braw skriver, är att själavårdsbrev i Sellergrens samtid sågs som gemensam egendom att delas med andra och därför kunde tryckas. Ifråga om nedtecknade berättelser påpekas att de ofta rymmer en historisk kärna, men när det kommer till hur Sellergren kunde bedöma avlidnas salighet respektive osalighet vid begravningar beroende på om det var tre korpar eller tre duvor runt kyrktornet så har nog legenden tagit över. För väckelsepräster i pietistisk tradition avgörs sådant knappast av fåglar vid kyrktorn, däremot av det förhållande som före döden varit till nådemedlen och de andliga kännetecken som funnits utifrån en grundförståelse bestämd av nådens ordning.

Boken har en omfattande inledning, utöver vad Sellergren studerade av luthersk ortodoxi som student i Lund ges också utblickar både bakåt och framåt i tiden. Det ges intressanta utblickar, men ibland långa. De når exempelvis ända till Missourisyndens dogmatik och Gunnar Rosendal (1897–1988). Ortodoxi, rationalism, neologi, pietism och herrnhutism beskrivs bra och exemplifieras på ett ovanligt bra sätt med psalmverser från respektive tradition ur nuvarande psalmbok. Teologins språk framför andra är latin, så också för Sellergren. Det är givande med presentationen av centrala latinska begrepp och det hade nog varit tillräckligt. Men därtill kommer en strid ström av teologiska termer/meningar på latin i bokens löpande text, långt fler än de som återges i inledningen och ibland flera per sida. Den undervisande tanken med detta är god,

men för läsare utan kunskap i latin (tyvärr flertalet) blir det mycket att lära in/hoppa över. Återkommande personer i boken presenteras, liksom ord med äldre innebörd. Sellergrens liv och gärning sätts in i sitt sammanhang, historiskt, kyrkligt och bildningsmässigt. Braw beskriver hur Sellergren gått i en skola präglad av reformationens humanistiska ideal, av ortodoxins renlärighet och aristotelism, därtill var han språkbegåvad (tyska, grekiska, franska och latin). Trots Sellergrens goda början blir det, med Braws ord, att han drogs in i upplysningstidens rationalism och moraliska förfall. Den gedigna inledningen avslutas med att för Sellergren och hans samtida gällde 1703 års, Karl XII:s, Bibel. Därför används den i bokens bibelcitat, men åtskilliga gånger förekommer andra bibelutgåvor, och i vissa fall skrivs det ut att 1703 års Bibel används.

Första kapitlet, om vad Sellergren ville, visar att han efter omvändelsen önskade leva enligt Guds vilja; han hade fått insikt i nådens ordning, vilken Braw beskriver som grundläggande för en själasörjares gärning. Det andra kapitlet handlar om vad Sellergren reagerade mot: bibelkritiken i neologins anda, liksom dess människosyn, att människan i grund är god och vill förkasta Jesus som frälsare. Efter Sellergrens omvändelse var han enligt Braw en bekännelsetrogen pietist, en själasörjare med realistisk människosyn, som i stället för att lita på människans godhet litade på Guds Andes verk genom bibelordet och frälsning genom Jesus Kristus. En själasörjare som älskade den lilla hopen som älskar Bibeln. Tredje kapitlet, om när Sellergren läser Bibeln, visar hur han efter omvändelsen läste Bibeln som Guds ord, ett personligt budskap från Jesus Kristus. Det var en läsning med starka eskatologiska drag. Bibeln blev ett salighetens medel vars verkande kraft omvänder och leder människan till himlen.

Fjärde kapitlet, Sellergren vid böckerna, är ett försök att via Sellergrens brev återskapa hans bibliotek, de böcker han haft och brukat efter omvändelsen. Här återfinns pietismens klassiska uppbyggelseböcker, exempelvis Arndt, Nohrborg, Schartau, Scriver, Francke, Fresenius och Pontoppidan. Braw använder begreppet *karismatisk auktoritet* om Sellergrens »bibliotek», i motsats till

böcker med officiell kyrklig auktoritet. Karismatisk auktoritet utmärks av Andens vittnesbörd och överensstämmelse med Bibeln. Störst värde satte Sellergren på Nohrborg och Schartau. Ifråga om Schartau tog Sellergren avstånd från vissa utsagor, men brukade och rekommenderade honom ändå flitigt. Det bibliotek Braw återskapar domineras av kyrklig pietism enligt Arndt och Nohrborg. Om Voltaire och neologins böcker stod kvar i hyllorna är okänt.

Det femte kapitlet, om Sellergrens teologi som själavård, handlar om två saker, Guds ära och människans salighet, och att allt som tjänar detta är själavård. Målet är den enskildes frälsande tro på Jesus Kristus. Sellergrens teologi utmärks av tro på Gud som treenig, Fader, Son och Ande. Trosbekännelsens struktur tar gestalt i Sellergrens teologi, efter omvändelsen återvänder han till den lutherska ortodoxin som på nytt fått relevans. Utöver bruk av Bibeln rekommenderade Sellergren psalmbok (1695) och katekes (Swebilii 1689), alltså inte de som var i officiellt bruk, 1819 års psalmbok (Wallinska) och 1810 års katekes (Lindblomska). Teologiskt intressant är Sellergrens bruk av så kallade döds-synder med olika grader, men gemensamt är att all synd är centrerad kring det egna jaget. Sellergren ville inte ge anvisningar beträffande mat, kläder, heminredning och vardagsliv, en avvikelse då pietismen ofta följt Johannes döparens anvisningar, jfr Lk 3:10–14.

Boken avslutas med eftertankar. Här skriver Braw det som anats mellan raderna, att han försökt visa hur Sellergren har något viktigt att förmedla till vår tid. Braw visar på faran med en alltför naiv och optimistisk människosyn. Det behövs något av Sellergrens realistiska människosyn, av sig själv är människan en främling för Gud och beroende av Guds ingripande. I en tid där själavård riskerar att bli psykologiserande terapi hänvisar Braw till Sellergrens uppfattning, att nådemedlen (Guds ord, predikan och sakrament) är Guds väg till människan och hur allt handlar om relationen till Gud såväl i nuet som i evigheten. Påståendet att det idag inte anses finnas någon syndanöd, liksom oviljan att tänka på död och evighet visar Braw med hjälp av Sellergren vara detsamma då som nu; syndanöd

liksom att betänka död och evighet är i varje tid ett verk av Guds Ande. Också idag gäller det att finna en insiktsfull andlig vägledare som genom Guds ord ger sann vägledning. Sellergrens insikter har med Braws ord fortsatt betydelse. Även idag kan det bli en islossning, vilket bokens titel anspelar på, där pietismens kraft får påverka kyrkoliv och samhälle. En pietism som är berikad av det Braw tidigare påpekat, nämligen ortodoxins tacksamhet, lovsång och livsglädje.

Bokens styrka är dess grepp, att genom Sellergren före och efter hans omvändelse visa hur tidens rådande kultur och teologi återspeglas i en prästs förkunnelse och själavård. En omvändelse kan förändra såväl präster som församlingsbor för generationer framåt, genom Sellergren kom en djup och långvarig islossning. Boken speglar även Braws prästgärning, från 1972 när han möter Sellergrens sentida efterföljare och själavårdsbrev, till hans konkreta slutsatser om och mål för dagens kyrkoliv och samhälle.

Denna bok hade vunnit på och varit värd en sista noggrann genomgång före tryckning. Det är inte att rekommendera när fotnoter och litteraturlista inleds med författarens förnamn eller att boktitlar återges med samma teckensnitt som övriga uppgifter. Ett större antal korrekturfel kunde ha röjts undan. Dessutom kunde för- och efternamn med levnadsår konsekvent ha skrivits ut första gången en person nämns. Växjö stiftshistoriska sällskap har i sin skriftserie fått en bok där Braw genom Sellergrens person, liv och gärning belyser en viktig del av Växjö stifts historia och andliga tradition. Hoppas den blir läst, till kunskap och fördjupning, såväl inom som utom S:t Sigfrids stift.

JOHAN HERBERTSSON

Cecilia Wejryd

LAGEN, SYNDEN OCH VÄCKELSEN. Åtta svenska 1800-talsväckelseledare och moderniteten. (Forskning för kyrkan 38)

Stockholm: Verbum 2017, 313 sid.

1800-talet innebar onekligen att det religiösa landskapet i Sverige förändrades jämförelsevis drastiskt.

Förvisso bibehölls i princip den protestantiska ramen men inom denna uppstod en konfessionell mångfald av tidigare icke skådat slag. Det är denna förändring, och frågan på vilket sätt som den framväxande moderniteten invercade på det religiösa livet, som hamnar i centrum i kyrkohistorikern Cecilia Wejryds senaste bok *Lagen, synden och väckelsen*. Av särskilt intresse är hur ledande företrädare för olika väckelseörelser kom att förhålla sig till frågan om människans behov av Guds lag och möjlighet att bli fri från synd. I kontrast till den normerande teologiska läran om lagens tre bruk, som den svenska kyrkan omhuldade, förfäktade flera väckelseledare olika former av så kallad anti-nomistisk lära.

Att belysa förhållandet mellan väckelse och modernitet utgör huvudsyftet med studien. För att uppfylla detta syfte utgår Wejryd från ett tämligen rikt källmaterial men hon introducerar även ett teoretiskt ramverk inspirerat av väckelsehistorikern David Bebbington, historikern W.R. Ward samt sociologen Peter Berger. Dessa framstående forskare betonar förvisso olika aspekter av väckelsen respektive moderniteten olika starkt, men två drag som är framträdande hos samtliga är den tilltagande individualismen och en ökande autonomi. Bebbington och Ward lyfter också fram frälsningsvisshet respektive »en erfarenhetsbaserad förståelse av omvändelsen» (s. 31) som kännetecknande för evangelikala väckelser. Alla tre menar därtill att det som karakteriserar perioden är att förutsättningarna för kristen tro och kristet liv förändras till följd av upplysningen och den därpå följande moderniteten. Wejryd lyfter också fram den tyske historikern Olaf Blaschke, som passande karakteriserat det av religiösa yttringar så färgade 1800-talet som en period präglad både av återkristnande och »avkyrkligande» (s. 32). Dessa undersökningens utgångspunkter samt en genomgång av synen på lag och synd i svensk kyrkohistoria intill 1800 presenteras i kapitel 1–2.

I centrum för undersökningen står alltså åtta väckelseledare, nämligen den radikale predikanten Erik Jansson (1808–1850), den finske prästen F.G. Hedberg (1811–1898), läsarledaren Dordlofva Erik Ersson (1833–1923), metodisten Victor Witting

(1825–1906), helgelse- och helandepredikanten Nelly Hall (1848–1906) samt baptisterna F.O. Nilsson (1809–1881), August Sjödin (1832–ca 1900) och Helge Åkeson (1831–1904). Dessa gestalter, deras teologiska tillflöden och resonemang om lag och synd samt deras kyrkohistoriska avtryck i stort presenteras utförligt i kapitel 3–5. Wejryd väjer inte för detaljer och tecknar grundligt väckelseföreträdarnas porträtt, ibland så ingående att den kontext de står i – dvs. moderniteten – kommer i skymundan.

Teologiskt är det frågan om lagens tre bruk som fokuseras. Traditionellt, och tämligen pedagogiskt, har den luthersk-melanchthonska förståelsen av lagens tre bruk sammanfattats som att lagen syftar till att vara »tygel, lärare och spegel» för den kristna människan. I olika omfattning kom de väckelseledare som möter i Wejryds framställning att bryta med denna förståelse. För att nämna de tre huvudpositioner som framträder så visar det sig att Nilsson, Hedberg och Ersson ansåg att det inte fordrades någon lagförkunnelse för att föra till Kristus. Eftersom nåden var fri räckte det med evangelieförkunnelse. De ansåg vidare att den kristna människan »lever i lagen» och »inte under lagen». Jansson, Sjödin och Åkeson förfäktade olika former av syndfrihet. Jansson och Åkeson menade t.ex. att den kristna människan befriades från synd när hon kom till tro. Detta stod i skarp kontrast till den luthersk-melanchthonska hållningen, enligt vilken den kristne var både syndare och rättfärdig. Witting och Hall, avslutningsvis, såg snarast syndfrihet som en successiv möjlighet för en kristen människa. Denna position, men även den hållning som försvarades av Jansson, Sjödin och Åkeson, kan delvis ses som ett tecken på att en mer positiv och av moderniteten färgad antropologi utmärkte väckelsen.

De idéer som väckelseledarna förfäktade vad gäller lagen men också på en rad andra områden innebar på olika sätt ett ifrågasättande av den rådande kyrkliga och samhälleliga ordningen. Om kyrka och stat tidigare varit nära förbundna gav väckelseledarna uttryck för en »teocentrisk självständighet» (s. 195) visavi såväl gudomlig som världslig lag. För merparten av dem innebar deras

teologiska förståelse av förhållandet mellan kyrka och statsmakt att den hävdvunna tväregegensläran sattes ur spel. Detsamma gällde för övrigt för den så kallade treståndsläran.

På många sätt, dock med undantag av Erik Jansson, hade väckelseledarna som porträtteras i undersökningen en betydligt större förmåga att hantera modernitetens utmaningar (och möjligheter) jämfört med tongivande representanter för den svenska kyrkan. Kanske berodde detta på att både autonomi och individualism var viktiga karakteristika för såväl väckelsen som moderniteten. Inspirerad av bland annat Wards tanke om väckelsen som en parallell modernitet gör Wejryd dock rätt i att tala om antinomisterna som representanter för både en teocentrisk autonomi och en teocentrisk individualism. Väckelsen var till stora delar anti-auktoritär, men denna autonomi hade sin begränsning i det att Gud (eller talade de kanske hellre om Kristus?) fanns som en axiomatisk auktoritet. Den teocentriska individualismen innebar vidare förvisso ett brott med den hävdvunna kollektiva samhällsuppfattningen grundad på treståndsläran, men även här begränsades individualismen av att det var Gud som satte ramarna för den enskildes liv. Väckelseledarnas omvändelseberättelser vittnar om denna »begränsning» av individens frihet, dvs. hur Gud genom bibelordet styr den kristnes liv, även om bibelbruket för all del också är individualiserat.

Det teoretiska ramverk som Wejryd använder sig av i kapitel 6–8 bidrar till att sätta de svenska antinomisterna i en större kontext, såväl geografiskt, teologiskt som sociologiskt. Eftersom den svenska kyrkohistoriska forskningen i allmänhet, och den svenska väckelseforskningen i synnerhet, varit underteoretiserad bidrar detta till ny kunskap. För den som har en känslighet mot teoristyrda undersökningar finns det dock ingen anledning till oro. Det rika källmaterial som Wejryd använder sig av undanröjer alla eventuella farhågor om »empiri-resistens». Balansen mellan välvalda teorier och relevant källmaterial är helt enkelt föredömlig, vilket det avslutande kapitel 9 där bokens frågor besvaras vittnar om.

Överlag är boken mycket väldisponerad och välskriven. I något fall kunde dock argumentationen

varit starkare. Det påstås t.ex. finnas en korrelation mellan hur väckelseledarna i sina omvändelseberättelser och på andra ställen så att säga effektiviserar »nådens ordning» och modernitetens fokus på nytta, men underlaget för att dra några slutsatser i den riktningen är enligt min mening för tunt. Wejryd väljer också bort att diskutera antinomisternas förhållande till kristen aktivism med motivationen att de alla åtta har liknande uppfattningar. Med tanke på att aktivism är karakteristisk för just väckelsen hade denna fråga enligt min mening trots allt kunnat diskuteras. Det kan också konstateras att det finns ett antal korrekturfel och iögonfallande avstavningar som ett sådant renommerat förlag som Verbum borde ha uppmärksammat vid sättning och korrektur.

Lagen, synden och väckelsen är en akademisk framställning med hög vetenskaplig akribi. Ofta kan detta resultera i att tillgängligheten begränsas till den krets av forskare som sysslar med det specifika ämnet ifråga. Tack vare att Wejryd sätter in väckelsen och de teologiska frågor som diskuterades under 1800-talet i en större samhällelig kontext och i ett vidare vetenskapligt samtal vidgas dock undersökningens relevans. Tillsammans med Wejryds förmåga att presentera tämligen komplicerade resonemang på ett pedagogiskt och stringent sätt bidrar detta till att göra hennes bok läsvärd för långt fler än kyrkohistoriker.

ALEXANDER MAURITS

Joel Halldorf & Andreas Hedberg (red.)

EN ANNAN RIKTNING FRAMÅT.
Modernitetskritik i Sverige under det långa 1800-talet.

Skellefteå: Norma 2017, 183 sid.

Två roddare, den ene i en grön eka och den andre i en brun, sedda från sidan, utan synlig startpunkt, mål eller åskådarplacering i bild, är vad som möter den som tar boken »En annan riktning framåt» i handen. Roddarna rör sig mot framtiden med blicken riktad bakåt. De närmar sig framtiden med det förflutna för ögonen. Under läsningen av boken

får valet av omslagsbild sin förklaring. Författarna problematiserar den stora modernitetsberättelsen präglad av framåtriktning och optimism. De hämtar sitt empiriska material från det långa och komplexa 1800-talet, material som innehåller kritik mot det moderna och exempel på alternativa moderniteter. Peter Wagers landskapsperspektiv ligger som en grund och vidgar vyerna från föreställningen om en linjär förändringsprocess. Antologins redaktörer uppmuntrar dessutom till en sorts dubbelexponering. Samtidigt som antologin vidgar perspektivet på 1800-talet talar den nämligen direkt till oss i det 21:a århundradet. Redaktörerna menar att vi kan dra nytta av att se bakåt, mot 1800-talet, för att välja vägar framåt, för att se att det finns alternativ.

Antologin består av fem kapitel. Det första är en över- och genomgripande presentation och analys av »framstegets divergerande riktningar» i det svenska 1800-talets »moderna landskap» författad av historikern och idéhistorikern Martin Wiklund. Wiklunds inte helt lättlästa men teoretiskt väl genomtänkta kapitel summeras i en upplysande karta över olika vägar genom modernitetens landskap.

I de följande fyra antologibidragen riktas intresset mot en samhällssektor per kapitel. De fyra sektorerna är kyrka, litteratur, politik och hovet.

Sektorn kyrka representeras av kapitlet »Jesus i moderniteten» där kyrkohistorikern Joel Halldorf analyserar användningen av begreppet modern inom svensk väckelse samt väckelsens uppfattningar om och kritik av det moderna. Han hämtar sitt empiriska material från Emil Gustafssons författarskap, Paul Peter Waldenströms texter och från tre tidningar i den tidiga pingströrelsen. Halldorf visar på skilda förhållningssätt mellan det han kallar respektabla och radikala grenar av väckelsen. På ett övertygande sätt lyfter han även fram en för väckelsen gemensam önskan om en teocentrisk modernitet där andlig fördjupning skulle gå hand i hand med tekniska framsteg.

I litteraturkapitlet undersöker litteraturvetaren Anders Hedberg under rubriken »På hembygdens fasta grund» platsens betydelse i tre modernitetskritiska författarskap. De tre i sin samtid allmänt lästa författarna glorifierar alla livet på landet, vid

Väsman, Siljan eller i Dalälvens närhet och ställer sig kritiska till den modernitet som tar sig uttryck i livet i staden. Detta utan att vara framstegsfientliga. Som ideal skriver de fram ungdomens framstegsoptimism kombinerat med ansvarstagande jordbrukarliv på landet. Gården i Dalarna blir inte ett Skansen utan platsen för ansvar, rotfasthet och framsteg.

Antologikapitlet som behandlar temat politik innehåller idéhistorikern Anton Janssons skildring av modernitet och modernitetskritik i den tidiga svenska socialismen. Jansson visar med all önskvärd tydlighet sambandet mellan den judisk-kristna föreställningen av Gudsriket som mål och socialismens mål det goda samhället. Jansson fokuserar på tre svenska socialister: Per Götrek som talade om gudsrike, Axel Danielson som benämnde målet »det nya riket» och slutligen Hjalmar Branting som kallade det »ett tillkommande rike». Den av många uträknade religionen var således mönsterbildande även för sina kritiker.

I antologins sista kapitel skildrar kyrkohistorikern Anders Jarlert drottning Victorias komplexa förhållande till det moderna. Den träffande rubriken är »Att med moderna medel bekämpa modernismen». Jarlert skiljer mellan modernitet och modernism. Modernitet är för Jarlert »främst tekniska uppfinningar och 'förbättringar'» medan modernism är »det ideologiskt moderna». Det estetiskt moderna ger han en mellanplats. Jarlerts diskussion om begreppen visar på svårigheter och inbjuder till fortsatt samtal om hur de olika termerna ska förstås och ses i förhållande till varandra. Jarlert belyser väl komplexiteten i drottning Victoria och hennes bakgrund. Hon fostrades i ett sammanhang där religion, härdande och plikt kokats ihop till en livshotande brygd med såväl moderna som antimoderna drag.

Tidsramen för antologins empiriska material är som tidigare nämnts det långa 1800-talet, alltså tiden från franska revolutionen fram till första världskriget. Antologibidragen har tydligt fokus på slutet av perioden. Det skulle vara spännande att se vad man kan få ut av en motsvarande analys av 1850-talsmaterial från olika samhällssektorer.

Jag har haft stort utbyte av att läsa antolo-

gin. Den uppmuntrar till fortsatt samtal om det moderna, alternativa moderniteter och modernitetskritik samt till fortsatt begreppsdiskussion. Som nördigt 1800-talsintresserad kyrkohistoriker passade boken mig utmärkt men jag kan inte låta bli att undra över vilka läsare de fem författarna såg framför sig när de skrev.

CECILIA WEJRYD

Ulrika Lagerlöf Nilsson

TRADITION, MODERNITET OCH FÖRNYELSE. Elisabeth Beskow och hennes författarskap decennierna kring sekelskiftet 1900.

Åbo: Åbo Akademi 2017, 336 sid.

INNLEDNING

Ulrika Lagerlöf Nilsson försvarade sin doktoravhandling *Tradition, modernitet och förnyelse. Elisabeth Beskow och hennes författarskap decennierna kring sekelskiftet 1900* ved Åbo Akademi i 2017. Avhandlingen er på 336 sider og består av syv hovedkapitler. I tillegg kommer en oppsummering på engelsk, en oversikt over referanser og to vedlegg med oversikt over bøkene til Beskow, utgivelsesår, opplag og forlag, samt en oversikt over anmeldelser i svensk presse. Avhandlingens siktemål er å studere Elisabeth Beskow og hennes forfatterskap. Problemstillingen er tredelt. For det første handler det om å studere Elisabeth Beskow og hennes vei til forfatterskapet. For det andre om hennes forfatterskap i lys av samtiden og hvordan hun i sine bøker behandler aktuelle spørsmål i sin tid. Til sist vil respondenten nysere bildet av Beskow som tidligere biografiske fremstillinger har gitt.

Elisabeth Beskow (1870–1928), bedre kjent under forfatter-pseudonymet Runa, var rundt det forrige århundreskiftet og langt inn på 1900-tallet en av Sveriges mest leste forfattere. Hennes forfatterskap var omfattende, og hun ble oversatt til flere språk. Bøkene hadde varighet i den forstand at de ble gitt ut i flere opplag og kom i stadige nyttgivelser. Så sent som på 1970-tallet ble eksempelvis et par av

bøkene trykt opp på ny i Norge. Beskow tilhørte et prominent svensk lavkirkelig, politisk konservativt og høyborgerlig miljø. Hennes far var den kjente prest og kristelige entreprenør, Gustaf Emanuel Beskow. Han var hoffpredikant, fikk reist sin egen kirke i Stockholm, Blasieholmskirken, etablerte en innflytelsesrik gutteskole og var sentral i ledelsen av Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS).

I dette miljøet vokste Elisabeth Beskow opp som en av fem søsken, men også ofte med kusiner og fettere boende sammen med dem. En av hennes fettere var Natanel Beskow. To av hennes søsken døde tidlig, noe som kom til å sette spor, ikke minst i fromhetslivet. Hjemmet var preget av en inderlig og emosjonell åndelighet med en sterk himmel-lengt. Både på morssiden og farssiden var det sterke impulser fra vekkellesbevegelsen og pietismen.

AVHANDLINGENS OPPBYGNING

Avhandlingen er logisk oppbygd. De ulike kapitlene følger hverandre godt og starter med en bredere kontekstbeskrivelse for så å sikte seg mer spisset inn på Beskows liv og verk. Etter innledningskapitlet der det redegjøres for problemstilling, metode, teori og kilder, samt forskningskontekst følger et oversiktskapittel om Sverige rundt århundreskiftet med vekt på det moderne gjennombrudd. Her legges det vekt på politiske endringer, klassespørsmål og kvinnesak, endringer i kirkens situasjon, samt litterære forhold. Her presenteres også tidligere biografiske fremstillinger av Beskow. Dette kapitlet forbereder den senere biografiske presentasjonen av Elisabeth Beskow, som i de to påfølgende kapitler plasseres i forhold til den bredere historiske konteksten som er gitt.

Nilsson undersøker det sosio-religiøse miljøet som Beskow vokste opp. I tillegg til å beskrive den fromhetstradisjon som preget hjemmet, gir hun en nøye fremstilling av nettverket som hun og hennes familie var en del av. Her har respondenten gjort bruk av en rekke kilder for å tegne et bredt bilde.

I det påfølgende kapittel 5 er det særlig utdanning som står i fokus. Her gjør respondenten først rede for hvilke utdanningsmuligheter som kvinner på slutten av 1800-tallet hadde, før hun gir en fremstil-

ling av Elisabeth Beskows skolegang fra begynnelsen som eneste pike i klassen på skolen som faren drev, til hun etter en viss kamp med familien begynte på sykepleieskolen. Også her tegnes et tydelig bilde av den sosio-religiøse sammenheng som hun inngikk i. Hun gikk på private skoler som var forbundet med det pietistiske miljøet rundt EFS og faren. I dette kapitlet blir vi også kjent med Beskows teologiske og politiske synspunkter. Hun var svært interessert i politikk og som faren konservativ og nasjonal. Sosialdemokratiet hadde hun ikke sans for. For Elisabeth Beskow var troen det fremste og det pregende. Derfor kunne hun kjenne på en spenning til det politiske, ikke minst sin fedrelandskjærlighet som hun opplevde kunne bli så sterk at den konkurrerte med hennes gudstro.

Kapittel 6 er det mest omfattende og går i dybden på hennes forfatterskap. Respondenten diskuterer hvordan Beskow håndterer tidens moderne dilemma i sine romaner. Her setter Nilsson også romanene inn i en bredere sammenheng ved å inndra forlagsuttalelser og bokanmeldelser. Runa-bøkene var romantiske romaner om kjærlighet og om hvordan kjærlighetsforhold ble utfordret av klasse og religiøs tilhørighet. Bøkene var underholdende, men var likevel ikke skrevet som ren underholdningslitteratur. Fremfor alt hadde de et klart misjonerende og moraliserende mål og var kristelig forkynnelse i skjønnlitterær form. Det siste hovedkapitlet, kapittel syv, samler trådene til en sluttdiskusjon.

EN MODERNE KVINNE?

Denne avhandling er det første større vitenskapelige arbeidet om Elisabeth Beskow. Av tidligere arbeid som det er referert til, er det med ett unntak (Gunilla Gunnars artikkel fra 2009, »Runa och den skönlitterära väckelselitteraturen»), for det meste populær sakprosa eller ymse leksikale oppføringer. Nilsson bygger i stor grad sitt arbeid på primærkilder. Noen av disse har blitt benyttet tidligere, mens andre er nye. Blant annet har hun lagt til grunn bokomtaler som viser mottakelsen Runa-bøkene fikk, og det gir et bredere bilde av hvordan hun ble lest og forstått, enn hva tidligere bøker har gitt. Elisabeth Beskow tilhørte som nevnt det lavkirkelige vekkellesmiljøet

i Sverige, og de biografiske arbeider som foreligger fra tidligere er først og fremst dette miljøets fremstilling av hennes liv og bøker. Hun tilhørte imidlertid ikke bare et lavkirkelig miljø, men også en av de viktigste og fremste lavkirkelige familier. Derfor figurerer hun også i flere presentasjoner først og fremst som datter av sin far, Gustaf Emanuel Beskow.

Familien Beskow var i dobbel forstand en elite, sosialt så vel som religiøs. Dette er forsåvidt ikke nytt og kommer også godt frem i andre biografiske fremstillinger av henne. Nilsson forholder seg da også aktivt til andre biografier og har som et uttalt mål med sin avhandling å gi et nytt og korrigert bilde av Beskow ut fra nye kildetekster og en mer omfattende kontekstualisering. Det gjør hun blant annet ved å plassere Beskow inn i en bredere kontekst i sin samtid. Ikke bare vekkelsesmiljøet, men aktuelle problemstillinger i samtiden er med på å gi retning til undersøkelsen av både liv og verk. Tiden rundt århundreskiftet omkring 1900 beskrives som en brytningstid, der tradisjonelle og moderne synspunkter står mot hverandre. Her blir skildringen av fremveksten av arbeiderbevegelsen, kvinnebevegelsen og sekulære kulturtenninger vesentlige for fortolkningen av Beskow. Hun fremstilles som en som forholder seg aktivt til sin tid og sin tids spørsmål, og som hadde atskillig ambivalens overfor utviklingen. Ambivalensen kommer blant annet til uttrykk i spørsmålet om allmenn stemmerett for kvinner. Her ender Beskow med å si nei til dette, etter først å ha vært positiv.

Kjønn, biografi og kapital utgjør de viktigste teoretiske analyseverktøy i avhandlingen. Respondenten anvender derved det som kalles en interseksjonell teoretisk inngang og kombinerer klasse, kjønn, religiøsitet i utforskningen av Beskows liv og lære. Fra biografisk forskning vektlegger respondenten den flerfoldige identitet, og betoner kompleksiteten i forholdet mellom individ og tid. Den sosiale skildringen er omfattende. Pierre Bourdieus begrep kapital, habitus, doxa og felt benyttes. Ikke minst betoner respondenten Beskows »förtroendekapital».

En hovedsak for Nilsson er å se nærmere på hvordan Beskow i sitt forfatterskap forholder seg til

kulturelle, sosiale og politiske utfordringer i sin tid. Hun får godt frem hvor moderne Beskow er i mange henseender. Mens 1800-tallets vekkelser ofte har blitt sett på som anti-moderne i kraft av sin motkulturelle resistens mot en del progressive utviklingstrekk knyttet for eksempel til kvinnefrigjøring og sekularisering, viser Nilsson at både miljøet som Beskow tilhørte og Beskow selv hadde tydelige moderne trekk gjennom sin individforståelse, et syn for at mennesker kunne bevege seg på tvers av klasser, og i det å ta i bruk moderne virkemidler for å nå frem med sitt budskap. Dette får Nilsson også frem gjennom analysen av forfatterskapet i kapittel 6. Her har hun foretatt avgrensninger som virker vel begrunnet når det gjelder bøkene hun har gjennomgått. Valget er forankret i de tidsanalyser som hun foretatt tidligere i avhandlingen, først og fremst kapittel 2. I sin studie av forfatterskapet finner Nilsson at et trekk ved Runas håndtering av vanskelige tidsproblemer, er at kjærlighet hele tiden løftes frem som svar og metode, enten det gjelder klassemotsetninger, manglende kristen tro, eller umoralsk livsførsel. Samtidig finner hun en svært idealisert fremstilling av liv og livsvalg som skal peke vei og gi leseren noe å strekke seg etter, ha et forbilde i.

ELISABETH BESKOW ELLER RUNA?

Avhandlingen er velskrevet, og Nilsson har gjort et meget skikkelig arbeid med kildene og kildegranskningen. Det er en styrke ved arbeidet. Det merkes at Nilsson er en erfaren historiker. Hun kan sitt håndverk. Dette er hennes andre doktoravhandling. Den første handlet om rekruttering til bispeembetet i Sverige på 1900-tallet, og ble forsvart i 2010. Hun trekker en del veksler på historiske oversiktsfremstillinger og perspektiver fra denne i det nye arbeidet om Beskow. Selv om avhandlingen hviler på et solid arbeid med kilder, har jeg noen kritiske innvendinger mot selve gjennomføringen av avhandlingen. Det er sentrale problemstillinger som helt opplagt burde vært berørt, men som ikke er det. Videre er det teoretiske og analytiske perspektiver som fremstår som »lavhengende frukter», som

ikke plukkes ned. I denne anmeldelsen vil jeg særlig dvele ved enkelte større problemkompleks.

Det mest overraskende spørsmålet som ikke diskuteres i videre grad er Elisabeth Beskows bruk av pseudonymet Runa. Beskow levde store deler av sitt voksne liv som Runa. I 1932 ga Elisabeth Beskows slektning og nære venn Maja Beskow ut biografien *Författarinnan Runa. En minnesbild grundad på författarinnans dagböcker och brev*. I 1956 kom Olov Gunnarssons biografi *En bok om Runa*. Begge bøker er behandlet i avhandlingen. Det interessante er at disse biografiene sies å handle om Runa, ikke Elisabeth Beskow, og da blir man jo nysjerrig på forholdet mellom Elisabeth Beskow og Runa.

Maja Beskow, som Elisabeth Beskow levde tett på de siste årene av sitt liv, antyder at Runa ikke bare var en forfatteridentitet, men en del av den private identiteten til Elisabeth Beskow. For sine nærmeste var hun Runa. Det var slik de omtalte henne og kjente henne. Selv om Nilssons avhandling gir et bredt bilde av Elisabeth Beskow gjennom å plassere henne inn i religiøs og sosial sammenheng, synes hun å miste en vesentlig del av hvem Elisabeth Beskow var, når hun unngår å diskutere Runa-identiteten. Er Elisabeth Beskow og Runa samme person? Ga Runa-identiteten en frihet som hun ellers ikke ville hatt?

Denne mangelen ved avhandlingen er også overraskende, fordi Nilsson skriver at hun er opptatt av sammensatt identitet, av kompleksitet, og viser blant annet til den biografiforskeren Birgitte Possing som løfter frem at det kan skrives en rekke forskjellige fortellinger om samme person, slik hun selv blant annet har bevisst bestrebet seg på i sin biografi om Bodil Koch. Nilsson vil altså undersøke det flerfoldige ved Beskows identitet, men da er det underlig at hun ikke utforsker hva Runa-identiteten innebærer for Elisabeth Beskow. Slik Maja Beskow fremstiller det, kan det synes som om Runa har tatt over for Elisabeth. Når Elisabeth Beskow ligger på sykeleiet mot slutten av livet, bor hun sammen med Maja Beskow og venninnen Julia Byström og ikke minst sistnevnte pleier henne. Det er imidlertid ifølge Maja Beskow ikke Elisabeth som blir tatt hånd om, men Runa. Elisabeth Beskow er altså Runa for sine nærmeste venner og kjære.

Andre forfattere kan bruke pseudonym for å skjule og beskytte sin person. Det var ikke uvanlig at kvinnelige forfattere brukte pseudonym på 1800- og tidlig 1900-tallet. Nilsson viser til at Runa-navnet ble brukt i begynnelsen av Elisabeth Beskow for å holde skjult for forlaget at det var datteren til Gustaf E. Beskow som leverte inn manus. Hun ville stå på egne ben og ikke dra fordeler av familietilknytningen. Men noe må ha skjedd. Ikke bare var det Runa som forsørget Elisabeth Beskow, men Elisabeth levde åpenbart og åpent mer og mer som Runa. På et eller annet tidspunkt synes Elisabeth Beskow å ha blitt Runa. Det hadde vært spennende om Nilsson hadde gravd dypere i hva det innebar og betydde.

REKLAMEPROSJEKT ELLER EN NY DELOFFENTLIGHET

I det brede bildet som tegnes av Elisabeth Beskows sosiale sammenheng, savnes en mer samlende fremstilling av hennes miljø. Andre forskere på vekelseskristendom har beskrevet den utvikling som skjer på slutten av 1800-tallet, der kirke og kristendom kommer under økende press, som en periode der offentligheten endrer seg, og der kirken går fra å være hegemonisk og dominerende innenfor den allmenne offentlighet til i stadig sterkere grad å bli en deloffentlighet. Den er ikke lenger den allmenne som legitimerer den eksisterende samfunnsorden og allmenne kultur. I denne sammenhengen blir vekelseskristendom, misjon og indremisjon, frikirkebevegelse og kristelige lekmannsbevegelser viktige nye arenaer som ofte befinner seg i en spenning til den hierarkiske statskirkelige kultur, men også ofte befinner seg innenfor som en fornyende og moderniserende kraft.

Nilsson bruker uttrykket »reklameprosjekt» for å analysere den situasjonen som oppstår når kirke og kristendom mister innflytelse og må søke den på nye måter. Fornyselsen av kirken gjennom den lavkirkelige vekkelsen, gjennom organisasjoner som Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen og andre liknende fortolkes som uttrykk for at kirken må reklamere for seg på en ny måte. Disse organisasjonene, deres litteratur er altså nye former for reklamefremstøt,

kommunikasjonsformer og markedsføringstiltak. Det plasserer kirken og vekkellesbevegelsen inn i en økonomisk fortolkningsramme, der forlag, bøker, brukes av kirken som befinner seg i et nytt konkurranseforhold i samfunnet, mot arbeiderbevegelsen, den kulturradikale elite blant annet. Dette er et perspektiv som Nilsson har hentet fra Åke Kussaks avhandling *Författaren som predikant. Ett frikyrkosamfunds litterära verksamhet 1910–1939* fra 1982. To problemstillinger følger denne analysen. På den ene siden går ikke Nilsson langt nok i å følge opp et analyseapparat som plasserer vekkellesen inn på markedsføringens og økonomiens område. Hvorfor ikke gå enda lengre i å undersøke koblingene mellom pengemakt og kirkemakt i den beskowske sammenheng? På den andre siden blir reklame som analytisk innramming noe instrumentell og avgrensende. Det beskriver overflate, mer enn de dypere endringer som skjer og som skaper en ny kultur, en ny mentalitet. Og det er denne religiøse og moralske kultur og mentalitet som ligger til grunn for Runa-bøkene. De inngår i en bred og dyp sammenheng som er formende fra vugge til grav, som forener skole og kirke på et teologisk grunnlag.

Et analytisk begrep som forfatteren ikke bruker, men som godt kunne vært brukt, og gjerne i stedet for reklame, er offentlighet. Jürgen Habermas beskriver i sitt toneangivende arbeid om den borgerlige offentlighet offentligheten som en arena for å legitimere samfunnets orden. Nilsson nevner begrepet to ganger, uten å definere det, men en tydeligere inndragning av dette i arbeidet kunne styrket avhandlingens analyse. Nilssons beskrivelse av Sverige på slutten av 1800-tallet og inn i 1900-tallet er en beskrivelse av en offentlighet som i økende grad blir polarisert og segregert. Det finnes ikke én offentlighet, men flere. Deri ligger jo også kirkens krise, og selvsagt også konkurransen, som vel reklameprosjektet inngår i. Som svar på tapt hegemoni i den allmenne offentlighet bygges det opp en eller flere kristelige deloffentligheter.

Gustaf Emanuel Beskow, Elisabeth Beskows far, er jo en sentral entreprenør og aktør i denne oppbygningen. EFS, private skoler, Blasieholmskirken, forlagsvirksomhet, misjonsaktivitet viser et prosjekt som hadde til hensikt å sikre kristendom og kirke en

plass i samfunnet, som et alternativ til den allmenne og i økende grad sekulariserte offentlighet. Er ikke dette mer enn reklame, mer enn produktplassering? Det handler om å bygge opp en alternativ offentlighet, en helt ny sammenheng der hele livet kan leves, der man fostres og vekkes, og der det litterære ikke bare er reklame for et prosjekt, men er uttrykk for en totalforståelse av liv og samfunn innenfor rammen av kristen tro. Det er et miljø med en klar innside og utside.

Det handlet om et privat skolevesen som sørget for den kristne oppdragelse av barna. Det handlet om kirke og forkynnelse i en vekkellessammenheng. Det dreide seg om litterære kretser som formidlet historier forankret i den tro, de verdier og den moral som gjaldt innenfor denne offentligheten. Gjennom dette kretsløpet skulle de innenfor bevares fra den skadelige utviklingen, og gjennom dette skulle samfunnet gjenvinnes for Kristus. Samfunnet skulle gjenkristnes. I stedet for bare å kjempe en kamp om kristendommens innflytelse for eksempel i offentlig skolevesen, ble svaret for eksempel å etablere egne kristelige skoler. Det samme gjaldt tidsskrifter og blader som spilte en viktig rolle. Man lagde like godt sine egne, der det rette budskapet ble delt ut til de som befinner seg innenfor. Et trekk ved en slik deloffentlighet er jo nettopp at den gir legitimitet til sitt miljø, at litteratur, skoler og så videre bygger opp under dette miljøets sosiale, religiøse og etiske sammenheng. En slik sammenhengende og sammenvevende skildring av Beskows miljø og kontekst savner jeg. Hun er jo en klassisk eksponent for sitt miljøes verdier, moral og åndelighet, ifølge Nilsson. Altså var Elisabeth Beskow mer enn bare seg selv, hun var eksemplarisk, hun var en vekkellessens idealtipe.

KILDEBRUK OG FORTOLKNING

Avhandlingen bestreber seg på å være kildenær. Nilsson er varsom med å gi fortolknninger som ikke positivt er bekreftet i kildene. Det er ikke bare en metodisk styrke. Når kildene er tause, er det vel ikke bare et spørsmål om hva de rent positivt sier, men også om de analytiske verktøy som er valgt eller valgt bort bringer liv til kildene og hva slags

liv de bringer. Kildenes innhold er jo ikke objektivt gitt. Her synes jeg forfatteren tenderer tidvis mot et historiepositivistisk syn på kildene, der tanken er at bare man finner den og den kilde, så kan man si noe om dette og hint, og da har man en objektiv kunnskap om historisk gitte forhold. Ifølge Hayden White er kildene aldri objektive på den måten, de får sin mening gjennom den narrativ de plasseres inn i. Dermed vil de kunne forandre seg, alt etter hvilken narrativ som danner rammen.

Ilesningen av avhandlingen savner man for eksempel en nærmere undersøkelse av Elisabeth Beskows forhold til moren, Anna. Når vi ikke får det, er det ifølge Nilsson fordi kildene ikke sier noe særlig om forholdet dem i mellom. Derimot forteller kildene mye om det nære forhold mellom Elisabeth Beskow og faren. Her kunne jeg ønsket meg en mer metodisk diskusjon rundt kildebruk og kildekritikk. Er det slik at når kildene ikke sier noe positivt om for eksempel forholdet mellom mor og datter, så er også forholdet mellom dem taust og utilgjengelig? Eller kan det være at tausheten i kildene kan utforskes og at det er tale i tausheten? Moren overlevde sin mann og barnas far og alle sine fem barn. Det tyder på styrke. Elisabeth Beskow valgte å bosette seg med Maja Beskow og Julia Byström og ikke sin mor; er det kilde til fortolkning av relasjonen mellom mor og datter? Jeg spør for å illustrere at forfatteren på dette punktet gjør det noe enkelt for seg når kilder defineres som enten talende og tause. Det er mulig at tausheten sier mer enn Nilsson fanger opp, og når hun ikke går inn på dette, kan det hende at hennes historiesyn virker begrensende.

ELISABETH BESKOW I EN STØRRE KONTEKST

Her vil jeg løfte frem to sammenhenger som kunne bidradd til analysen av noe som Nilsson fremhever som vesentlig ved Elisabeth Beskows liv og virke, nemlig hennes nasjonale sinnelag og kjærlighet til Sverige, og hennes liv blant andre kvinner.

Et trekk ved avhandlingen er at den utelukkende beskjeftiger seg med Elisabeth Beskow i en svensk kontekst. Det er endringer i det svenske samfunnet, hvordan modernitet, politikk og kirkeliv endrer

seg, og hvordan dette igjen preger forfatterskapet til Elisabeth Beskow som beskrives. Nærmest i forbifarten nevnes det at hun var på flere reiser til de øvrige nordiske land og andre europeiske land. Hvilke inntrykk hun tok med seg derfra, får vi ikke kjennskap til. Nilsson omtaler noen »vandringsår» som hun og søsteren Anna foretar etter farens død. Det er åpenbart en oppbruddsperiode, kanskje en urolig personlig periode. Nilsson har likevel valgt reisene bort, uten å begrunne det. De nevnes kun. Hun reiser imidlertid i et Europa der det er tydelige politiske, sosiale og religiøse brytninger, og som leser spør man seg om inntrykkene kan ha bidratt til å forsterke hennes kjærlighet til Sverige. Denne er jo, som allerede nevnt, meget sterk hos henne, så sterk at hun opplever den som en potensiell trussel mot kjærligheten til Gud.

I avhandlingen får man inntrykk av at Elisabeth Beskow i stor grad som voksen levde i kvinnefelleskap. Med unntak av forholdet til faren og brødrene, så fremstår søsteren Anna, flere av venninnene, men kanskje først og fremst Maja Beskow og Julia Byström som hennes nærmeste. Julia Byström ble kalt Akka, og Julia og Maja delte hjem i Umeå, der Maja ble første kvinnelige lærer i høyere lærerskole. Også Byström var lærer. Det var hos dem Elisabeth Beskow bodde og levde de siste årene av sitt liv, noe som Maja Beskow skriver om i sin ovenfornevnte biografi. Elisabeth Beskow var særlig knyttet til Byström, fortelles det i den biografien.

Det var ikke uvanlig at kvinner levde sammen (det er det heller ikke i dag), og spekulasjoner rundt lesbiske forhold fantes ofte den gangen som nå. Nilsson viser til at det ble spekulert om hva slags forhold Maja Beskow og Julia Byström hadde. Det er ikke så viktig i denne sammenhengen, men disse kvinnefelleskapene som fantes og som ofte var så sterke at de hadde ekteskaps- og familieliknende strukturer er interessante. I kristelige miljøer, ofte lavkirkelige miljøer, fantes det en rekke eksempler på dette. Kvinnene giftet seg ikke, men etablerte seg med en enkjønnet valgfamilie. I stedet for en mann, levde de med en venninne. Blant misjonærkvinner ble de »innfødte» barna, de som de skulle oppdra. Slik var det også innenfor filantropien. Kvinner tok seg av fattige og syke som deres sosiale mor. I Runa-

bøkene var det det heterofile parforholdet som var temaet, det som ble utfordret av at de to kom fra ulike klasser, eller ikke delte kristen tro. Ut fra det som kommer frem i Nilssons avhandling synes dette ikke å ha vært noen virkelighet for Elisabeth Beskow. Hun fremstår som en som har en frihet til å velge hvordan hun vil leve, men hva slags frihet er det snakk om? Der bøkene bekrefter tradisjonelle kjønnsdikotomier, synes hun selv gjennom sitt liv å velge dem bort til fordel for en mer homososial livssammenheng. Det synes å kunne gi interessante fortolkningsperspektiver på kjønn, modernitet og vekkelse.

AVSLUTNING

Ulrika Lagerlöf Nilsson har med avhandlingen om Elisabeth Beskow bidratt til å løfte frem en av de mange kvinnelige forfattere som var virksomme på ved det forrige sekelskiftet. Avhandlingens primære interesse har vært knyttet til selve fremskrivningen av Beskows person, liv og verk. Det har som konsekvens at det potensialet for ny kunnskap om vekkelsesmiljøet som Beskow var del av, bare delvis realiseres.

Avhandlingen er imidlertid et selvstendig og grundig arbeid som bidrar med ny kunnskap om en vesentlig kvinnelig aktør innenfor den svenske kirkehistorien og vekkelsesmiljøet. Som særlig betydningsfullt vil jeg fremheve avhandlingens bidrag til å fornye kirkehistorien gjennom å løfte frem en kvinne som gjennom sine bøker nådde bredt ut med sitt budskap. Det handler om å gå inn i historien fra en annen vinkel som det som tradisjonelt har vært dominerende når aktørperspektivet og personbiografi har vært anvendt, noe som har pleid å se historien fra en ledende mann. Videre er bruken av litteratur som kilde til å fortolke historien et bidrag til fornyelsen av den kirkehistoriske forskningen.

AUD V. TØNNESEN

Joel Halldorf

BISKOP LEWI PETHRUS. Biografi över ett ledarskap. Religion och mångfald i det svenska folkhemmet. (Studia pentecostalia Upsaliensis 3)

Skellefteå: Artos 2017, 305 sid.

I sin bok om Lewi Pethrus (1884–1974), som inte bara var den svenska Pingströrelsens informelle ledare under större delen av 1900-talet utan som också betraktas som en av landets främsta religiösa ledare under århundrandet, gör docent Joel Halldorf ett ambitiöst försök att väva samman berättelsen om Pethrus med berättelsen om Pingströrelsen samt relatera dem till byggandet av det svenska folkhemmet.

Först uppmärksammar jag kapitlets innehåll och för in reflektioner i lätt problematiserande syfte. Efter genomgången diskuterar jag primärt om biskopsmetaforen fungerar för att fånga Pethrus ledarskap. Slutligen kommenterar jag bilden av relationen mellan Pethrus och Pingströrelsen och det svenska samhället.

I förordet får läsaren en övergripande inblick i ramen för arbetet samt besked om Halldorfs egen kontext: han är uppväxt i en pingstförsamling och tillhör fortfarande Pingströrelsen samt har tre generationers predikanter i släkten (far, farfar och farfars far). På detta följer tio ytterst välskrivna kapitel med en rad av fyndiga formuleringar, om än med en del upprepningar. Utblickarna är många och perspektiven övergripande utan att det drabbar utförligheten och detaljrikedomen. Dispositionen är tematiskt upplagd på så sätt att varje kapitel har sitt eget ämnesområde som behandlar olika inslag i Pethrus ledarskap och i stort sett i kronologisk ordning. Ett behändigt appendix följer på de tio huvudkapitlen. Läsaren får en kortfattad orientering om Pethrus i forskningssammanhang och information om bokens formaliahandling. Notförteckningen är rikt givande för den som vill veta mera; bibliografi och register är noggranna och välgjorda.

Idet första kapitlet rör det sig om Pethrus uppväxt, omvändelse och utveckling fram till pastorsgärningen. De olika uppfattningarna om tidpunkten för Pethrus »andedop», den religiösa och andliga

upplevelse som är Pingströrelsens centrala signum, diskuteras. Blev Pethrus andedöpt 1902 eller 1907? Utifrån ett enkelt hermeneutiskt resonemang menar Halldorf att Pethrus andedopsupplevelse kan förstås processuellt snarare än punktuellt. Materialet kan dock tolkas i strategiska termer, vilket i sin tur ger underlag för att diskutera Pethrus syn på väckelsen på Azusa Street i Los Angeles, varifrån pingstväckelsen spred sig ut över världen enligt den dominerande uppfattningen.

Kapitel 2 och 3 handlar om den nya ecklesiologiska idén om den samfundsfria församlingen som lanserades efter det att Filadelfiaförsamlingen uteslutits ur Svenska Baptistsamfundet 1913 samt den därmed sammanhängande både oklara och mångtydiga ledarskapsfrågan. Om »andedopet» var huvudfrågan i Pingströrelsen blev ecklesiologin Pingströrelsens profilfråga. Mycket i kapitlet är väl känt. Vackert och innovativt beskrivs hur Pethrus – som Halldorf väljer att kalla romantiker – »byggde sin kyrka». Motståndet mot organisation och samfundsväsende hade också en positiv bas, positiva ideal och visioner, något forskningen knappast uppmärksammat. Pethrus var präglad och påverkad av romantiken som tidsanda och accentuerade begrepp och värden som organism, kärlek, erfarenhet, gemenskap och naturens skönhet, värden som hotades av »kallt förnuft, stel byråkrati eller gamla traditioner». Det nya på det ecklesiologiska fältet beskrevs ofta med romantikens termer och utifrån en tankefigur helt bestämd av att det finns en motsättning mellan kyrkans andliga och inre väsen å ena sidan och alla yttre, formella och mänskliga strukturer å den andra. Kan en gemenskap på denna grund överhuvudtaget ha en ledare?

Kapitel 3 är en diskurs om ett ledarskap i avsaknad av yttre och mänskliga former. Några planer på att Pethrus skulle bli »den nya rörelsens» ledare fanns inte och Pethrus själv förnekade att han var dess ledare. Men Pethrus var inte bara en »romantiker som bygger en kyrka» utan lika mycket en byggare och entreprenör med pragmatism och effektivitet som ideal och med en biblicism i bagaget som sade honom hur bygget skulle se ut. Med det romantiska språkbruket argumenterade han för vägen ut ur samfunden medan språkbruket blev

voluntaristiskt och uppfordrande när den lokala församlingens organisation kom på tal. I beskrivningen av kyrkan/församlingen som organism och kropp ligger föreställningen inbäddad att helheten är överordnad delarna och samtidigt att delarna är beroende av varandra, vilket sällan noteras i frihetsförkunnelsen. Pethrus riggade följaktligen vad Halldorf kallar en episkopal struktur, inom vilken lokala församlingar inordnades. Mitt i avisandet av ledarskapsrollen var budskapet att församlingarna var fria men icke desto mindre skulle de hålla samman! I detta undvikande och kryptiska tal om ledarskapet från Pethrus sida tar Halldorf fasta på att Pethrus de facto hade en speciell ställning i Pingströrelsen och studerar därför »hans plats i rörelsen». I princip beaktar Halldorf inte hur Pethrus talar om ledarskapet. Då Max Weber är en samtalspartner i boken kunde man ha tänkt sig ett annat upplägg. Men Halldorf är inte ute efter att förstå eller fånga in hela Pethrus ledarskap utan vill visa att Pethrus roll i Pingströrelsen svarade mot biskopens roll i episkopala kyrkor.

Pierre Bourdieus teorier om hur olika typer av kapital kan växlas in mot inflytande på olika fält presenteras i kapitel 4 och tas till hjälp för att bringa klarhet i förståelsen av vad som i grunden utgjorde Pethrus maktbas. Tre typer av kapital ägnas uppmärksamhet: det symboliska, det relationella och det institutionella. Detta var kapital som Pethrus hade tillgång till eller utvecklade och som växlades in till en kraftfull dominansstruktur. Om pingstvännen i allmänhet har förstått Pethrus resa till toppen utifrån föreställningen att han var »sänd av Gud», så har tidigare forskning framför allt valt att förstå och förklara hans position med hjälp av Webers karisma-begrepp. Det är därför ytterst välkommet att Pethrus maktbas både synliggörs, avmystifieras och sekulariseras. Kapitlet med underrubriken »Hur Lewi Pethrus blev Pingströrelsens biskop» saknar en systematisk framställning om avgörande uppgifter i biskopsämbetet. Av övriga kapitel framkommer att funktionerna är tre, nämligen läroämbetet, kollegialiteten och det liturgiska uppdraget. En mer samlad genomgång hade varit önskvärd.

I kapitel 5 synas hur Pethrus agerade med avseende på läroämbetet. Huvuduppgiften för Pethrus

blev att dämpa de extatiska yttringarna och fanatismen samt att balansera ytterligheterna utan att underminera entusiasmen. Det gällde att hålla ordning på både de karismatiska uttryckssätten och vissa lärofrågor (helbrägdagörelse, profetiskt tal, för att nämna några). Samma tematik spinner Halldorf vidare på i kapitel 6 som har fokus på hur Pethrus öppnade för en del amerikanska förnyelseströmmar men efterhand tvingades dämpa deras framfart och till sist korrigera och censurera dem. Pingströrelsen måste hållas levande och vital och var ständigt i behov av ny energi för att expandera, men ingen fick rasera den med en riskabel förkunsel eller ett icke acceptabelt beteende. Gränserna för det tillåtna drog Pethrus själv upp.

De gemensamma företagen (som tidningen Dagen, folkhögskolorna, Ibra Radio m.fl.), Pethrus ökande ekumeniska engagemang och hans politiska agerande avhandlas i kapitel 7. Två skilda plattformar för maktutövning växte fram – en församlingsbaserad, den andra institutionsbaserad. Den senare blev en allt viktigare plattform för Pethrus när han lämnade föreståndaruppgiften 1958. Beträffande Pethrus och politiken menar vissa forskare att Pethrus genomgick en förändring och övergav en viss kristendomsuppfattning till förmån för en mera politiskt bestämd uppfattning. Mot denna uppfattning uppmärksammar andra Pethrus tydliga vilja att nå mera inflytande i samhället och att han därför i takt med Pingströrelsens medlemsutveckling och en tolkning av samhällsutvecklingen såsom utsatt för ett veritabelt avkristningsprojekt iscensatt av kultureliten, drog slutsatsen att han måste ge sig ut på det politiska fältet. Med ett visst mått av modifierande tycks Halldorf sympatisera med den första gruppen, även om han ger föga inblick i vad det är som förändrades hos Pethrus. Pethrus talade på ett nytt sätt och förde en ny diskurs om samhället, menar Halldorf men tycks bortse från att parallellt med det nya höll Pethrus kvar vid den gamla diskursen. Hur Pethrus kunde tro sig nå framgång på det politiska fältet med det kapital han hade tillgång till utreds ej.

Kollegialiteten som ett grundelement i biskopsuppdraget ventileras i kapitel 8. Om ett kollegium är tänkt att vara en gemenskap bestående av likvärdiga

deltagare svajar det en aning här, eftersom Pethrus profil och makt vida överglänste övriga deltagares, en elitgrupp med pastorer från de större församlingarna. En avgörande grund för den episkopala struktur som växte fram och för enhetstänkandet var Pethrus idé att det bara skulle finnas en pingstförsamling i varje stad. Pethrus – mera entreprenören än biskopen i honom – såg möjligheterna med stora församlingar. Den episkopala strukturens allt fastare grepp om Pingströrelsen ledde också till hårda tag när Pethrus anade att han var utsatt för konkurrens från de egna leden. Det verkar som om han utgick från att alla tänkte strategiskt. En långtgående paternalism är dessutom tydlig i Pethrus agerande. Han trodde sig vid olika tillfällen veta vad som var bäst för andra (och för rörelsen) utan att efterfråga deras egna åsikter. Iakttagelser som dessa spår på det tveksamma i att hävda en entydig kollegialitet i Pethrus ledarskap.

Pethrus livskriser är i centrum i kapitel 9. Ofta var det fråga om djupgående utmattning. Särskilt intressant – och för de flesta helt obegripligt – är när han mitt under brinnande krig 1941 gav sig av till Chicago, för att bli föreståndare i Philadelphia Church. Projektet blev ett misslyckande. Pethrus hamnade i en krissituation och var tillbaka i Sverige efter dryga halvåret. Som skäl för uppbrottet hänvisade han till Guds vilja, något som han långt senare dementerade och då beskrev som »en landsflykt», med vilken han ville undvika den konflikt med författaren Sven Lidman som var under uppseglande. Det är svårt att sätta tilltro till den förklaringen. Pethrus var inte den som vek ner sig eller flydde. Halldorf levererar en förträfflig genomgång av allt av relevans för Pethrus Amerika-projekt, men frågan om Amerika-projektets varför är obesvarad. Väl på plats i Stockholm skedde ingen som helst omprövning hos honom. Han återvände helt enkelt till utgångspunkten, fortsatte där han hade slutat och försökte fullfölja påbörjade projekt och startade nya.

Perspektiv på det moderna ledarskapet och de påtagliga bristerna i det liturgiska ledarskapet – den tredje funktionen i biskopsmodellen – fyller framställningen i slutkapitlet. Jämförelser med andra svenska ledargestalter under 1900-talet får

som resultat att även Pethrus framstår »som en pragmatisk projektmänniska som trodde på den sociala ingenjörskonstens möjligheter. Han hade stora visioner, men lät dem som utmanade honom om makten veta att han också hade kraftiga nypor – precis som vilken socialdemokratisk partiledare som helst». Här hade Halldorf gärna fått föra en djupare diskussion om spänningar mellan biskopsfunktionerna och funktionerna i det moderna ledarskapet.

Min lätt reserverade inställning till Halldorfs val att beskriva Pethrus ledarskap utifrån funktioner som är knutna till det episkopala uppdraget baserar sig på att resultatet delvis blir hängande i luften eftersom vissa inslag, som i olika traditioner är avgörande för biskopens utförande av uppdraget, saknas här. Även de funktioner som Halldorf knyter till biskopen framträder avskalade i Pethrus tappning, det blir ett magert resultat, något som jag berört med mina synpunkter rörande både läroämbetet och kollegialiteten. Skildringen som har fokus på det liturgiska ledarskapet blir mest en information om avsaknad av innehåll. Pethrus starka sida var enligt Halldorf att »hålla samman, leda och expandera» Pingströrelsen, men detta fick till följd att Pethrus samtidigt intog – av kontrollskäl – en distanserad hållning till olika liturgiska fenomen. Den ena funktionen fick en annan funktion nedtonad. Övertygande redogör Halldorf för dimensioner i den pentekostala spiritualiteten som Pethrus inte fullt ut förkroppsligade, han var på det sättet inte ett med rörelsen och uppenbarligen ingen typisk pingstvän. Med pingstvännerna blev han av allt att döma inte heller Lewi. Närmare Pethrus ledarskapsprofil kommer Halldorf när han drar honom i riktning mot vad han kallar det moderna ledarskapet. Möjligen kan biskopstänkandet ha haft en tillbakahållande effekt i porträtterandet av Pethrus moderna profil. Halldorf lyfter gärna fram konsensusökande drag i Pethrus ledarskap men snuddar också vid hans diktatoriska fasoner. Ett tänkbart alternativ hade varit att beskriva Pethrus maktutövning utifrån ett strategiskt handlande som söker framgång.

Solklart är emellertid att ledarstilen är bestämd av en teologisk uppfattning, vilken Halldorf berör

men knappast bearbetar. Pethrus faller utanför modellerna som skisserats eftersom han inte följde någon av dem och inte heller ansåg sig ha något uppdrag från någon människa eller organisation. Han gjorde egentligen som han ville och det han uppfattade som Guds vilja. I själva verket sammanföll hans egna projekt med Guds verk och han kunde inte finna en punkt utifrån vilken han kritiskt kunde eller ville granska dem. Föga hjälp fick han i och med att få gjorde motstånd eller vågade sig på att försöka reducera hans inflytande. När Pethrus eller det som han tolkade som Guds verk var hotat krävde han total uppslutning för sin linje. Med Pethrus hade man att göra med en ledare som sade att »Jag har aldrig varit tveksam om min uppgift». Och i ett annat sammanhang lät det: »Jag har fruktat att göra Gud emot [...] det har varit som en piska över mig». Överlåtelsen till Gud, menade han, gjorde honom mindre beroende av människor. Någon inre brottnings om det moraliska ansvaret i maktutövningen går inte att finna hos honom. Utan att bekymra sig över ämbetets moraliska krav och utan att i detta hänseende varken vara inriktad på att förstå sig själv eller andra var det primära syftet att påverka pingstvännerna till nya initiativ och åtaganden. Och det uppfattar Pethrus som en enkel uppgift. »Pingstvännerna är så bibeltrogna, att man bara behöver citera några ord ur Skriften för att de ska bli tända för en idé». En tydligare instrumentell syn på bibelord och efterföljare får man svårt att hitta.

Det är en överväldigande och mästerlig uppvisning som Halldorf lägger i dagen i tecknandet av Pethrus livslopp och hans ledarskap. Halldorf har ordet i sin makt, orden faller lätt och vackert och han är hemmastadd i varje vrå i Pethrus liv. Ambitionen från Halldorfs sida har inte varit att idealisera Pethrus och hans gärning, men inte heller att svartmåla honom. Mitt intryck blir ändå att han uppvisar en viss återhållsamhet visavi inslag och händelser som kunde ha beskrivits i mörkare och mindre positiva färger. Oavsett detta är bilden av Pethrus i Halldorfs eminenta arbete förfinad, fördjupad och mer detaljrik i jämförelse med tidigare arbeten och ger därmed en bild av en ledare med flera bottnar och spänningsfält i sig än vad vi

tidigare har sett. Tydligare än hittills har Halldorf vidare visat att fram träder en ledare som är mån om distansen till den rörelse som han så kraftfullt och målmedvetet var inriktad på att bygga upp. Så påtaglig är den att det är frestande att dra slutsatsen att man riskerar att få, om inte en skev bild så dock en besvärande begränsad syn på Pingströrelsen som folklig religion om man ensidigt studerar den via Pethrus. Både pingstvänner utan ledarfunktioner och kvinnorna blir i stort sett osynliggjorda i denna kvinnorörelse. När Halldorf slutligen relaterar Pethrus och Pingströrelsen till det svenska folkhemsbygget framkommer att den av många betraktades som en amerikansk import med en rad inslag som inte var av svenskt märke. Mot detta värjde sig flera predikanter och betonade det djupt svenska i rörelsen. Pethrus ambition att den svenska Pingströrelsen både skulle utöva inflytande och bli respekterad i samhället var fundamental. Ett kvarts sekel efter Pethrus bortgång övergav Pingströrelsen det samfundsfria idealet och bildade en formell samfundsorganisation. Utifrån nya utgångspunkter i ett samhälle med en pluralism och en mångreligiös bredd, som Pethrus och hans tid omöjligt kunde föreställa sig, är Pingströrelsen kanske i behov av en ny huvudfråga och en ny profilfråga.

CARL-GUSTAV CARLSSON

Birgitta Rengmyr Lövgren

»VID BETRAKTANDE AF DETTA JORDISKA LIFVETS FÖRGÄNGLIGHET...». OSCARS FÖRSAMLINGS DONATORER. (Stockholms stiftshistoriska kommittés skriftserie 3)

Stockholm: Oscars församling 2017, 95 sid.

Gåvor till kyrkan tycks ha ingått i kristen praktik alltifrån kristnandet med sockenbildningen i det som sedan blev Sverige. I flertalet församlingar i Svenska kyrkan idag finns gåvo- och testamentsmedel i fonder och stiftelser, vilka skall förvaltas enligt donators vilja, och vars tillkomst kan ligga långt tillbaka i tiden. Med nu gällande definition av begreppet kulturarv torde dessa ekonomiska tillgångar – inte bara som sådana – utgöra ett

stycke kulturarv. I arvet ingår också förvaltandet av medlen och verkansprocessen i form av hjälp till behövande, till sjuka, för kyrkans prydnad etc. I vissa fall handlar det om medel i funktion över flera sekler. En donators namn är i allmänhet knutet till en fond eller stiftelse, men vederbörandes identitet och levnadshistoria kan vara oklar eller rentav okänd.

För Oscars församling i Stockholm är det nu klarlagt från vilka personer sådana medel kommit, sedan teol. dr Birgitta Rengmyr Lövgren framlagt sin studie om Oscars församlings donatorer. Hon har själv under många år tjänstgjort som präst i församlingen, vars historia hon även tidigare ägnat uppmärksamhet. Fokus i framställningen ligger på donatorerna, inte på medlen och deras omfattning. I den mån belopp nämns anges de i dåtida penningvärde, som läsaren kan omräkna med hjälp av en bifogad indextabell.

Skriftens huvuddel utgörs av biografiska uppgifter och personteckningar relaterade till respektive fond, sorterade i anslutning till tidigare (1910, 1937 och 1968) mera katalogartade sammanställningar över församlingens fonder. Antalet donatorer uppgår till 189. För personuppgifterna har i hög grad nyttjats kyrkobokföringsmaterial från främst församlingar i Stockholm. Framställningen ger intressanta inblickar i den kyrkliga miljön liksom uppgifter om sociala förhållanden i huvudstaden.

De äldsta donationerna går tillbaka till 1700-talet, vilket väcker frågor, eftersom Oscars församling bildades först 1906. Förhållandet har sin förklaring: de äldre donationerna har tillhört Ladugårdslandets eller Hedvig Eleonora vidsträckt församling som 1906 delades i Hedvig Eleonora, Engelbrekts och Oscars församlingar. De tre församlingarna fick då varsin andel av fonderade medel, för Oscars församling med särskild prioritering av den fattiga stadsdelen Djurgården.

Som introduktion till skildringen av donatorerna ges en kort exposé över fattigvården alltifrån regelverket i 1571 års kyrkoordning. Exempel på ingresser till donationsbrev och testamenten presenteras liksom det särskilda stödet till fattiga på Djurgården och bildandet av Oscars församlings skyddsförening 1907 under ordförandeskap av församlingens

förste kyrkoherde S.A. Fries. Skriften avslutas med ett kapitel rubricerat »Ett slags sammanfattning», där Birgitta Rengmyr Lövgren redogör för donatorernas olika professioner. Som ett slags appendix ges här också två korta historiker, om Djurgårdskyrkan som donerades till församlingen och om fastigheten Stiftelsen Carl och Emmy Setterwalls minne.

Rengmyr Lövgren konstaterar, att från »1700-talet och fram till våra dagar är donationernas ändamål nästan uteslutande diakonalt». Hon menar, vad gäller stora flertalet donatorer, att det är omöjligt »att komma under ytan och få någon uppfattning om deras kristna tro eller bevekelsegrunder». Att de har haft förtroende för församlingen är däremot uppenbart.

I studien besvaras inte frågan om vilken ekonomisk kraft som legat och ligger i de samlade gåvo- och testamentsmedlen. Den frågan blir än mer intressant, om man dessutom inräknar de stiftelsemedel som församlingen ansvarar för. Dessa nämns utan kommentarer, eftersom de ligger utanför den egentliga sammanställningen, men sammantagna handlar det om stora belopp. Bara stiftelsernas kapital uppgick 2017 till 125,3 miljoner kr. 2,5 miljoner kr utdelades under året till ändamål av diakonal och social karaktär. Donatorers generositet och goda vilja har alltså varit och är en betydelsefull faktor i kyrkolivet.

Att Birgitta Rengmyr Lövgren i sin studie av Oscars församlings donatorer har tydliggjort människorna bakom namnen och markerat kontexter i tid och rum är förtjänstfullt och självfallet av främst lokalt intresse för Oscars församling. Hennes fallstudie kan förhoppningsvis inspirera andra församlingar och forskare till liknande inventeringar och analyser. Varför inte i ett tvärvetenskapligt forskningsprojekt om den kyrkliga donationskulturen i hela Stockholms innerstad? Forskning att anknyta till finns, exempelvis kyrkohistorisk för medeltiden, lärdomshistorisk beträffande akademier och lärda samfund och mera allmänt beträffande filantropi i teori och praktik.

LARS ALDÉN

Birgitta Brodd

ÄRKEBISKOP ERLING EIDEM UNDER KYRKOSTRID OCH VÄRLDSKRIG. En studie av förhållningssättet till Tyskland under andra världskriget med beaktande av de svensk-engelska kyrkorelationerna 1933–1945 belyst genom tre utrikesdepartement. (Acta Universitatis Upsaliensis; Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia 50)

Uppsala: Uppsala universitet 2017, 481 sid.

Föreliggande recension återger min genomgång av Birgitta Brodds avhandling i kyrkohistoria som fakultetsopponent vid Uppsala universitet den 19 december 2017. Jag börjar med en redogörelse av avhandlingens innehåll och ger därefter en granskning av resultaten.

AVHANDLINGENS INNEHÅLL

Frågeställningen (kapitel 1) förklaras sålunda: »Huvuduppgiften är här att undersöka vilka handlings- och förhållningssätt Erling Eidem som Svenska kyrkans främste representant uppvisade i kyrkliga utrikesfrågor. Handlings- och förhållningssätten är ställda i relation till svenskkyrkliga utrikesrelaterade ärenden som inom de svenska, tyska och engelska utrikesdepartementen väckte intresse, reaktioner eller krav på förklaringar och förtydliganden åren 1933 till 1945.» (s. 12) Fokus ligger »på Erling Eidem i dennes egenskap av offentlig person, ärkebiskop och ledare för Svenska kyrkan i relation till Tyskland med beaktande av de svensk-engelska kyrkoförhållandena.» Avhandlingen lägger särskilt vikt på »att frilägga de viktigaste personliga och teologiska faktorerna bakom den svenske ärkebiskopens utrikesaktivitet samt att undersöka huruvida en eventuell förändring i hans personliga drivkrafter eller förhållningssätt ägde rum under de år undersökningen inmutat.»

Inledningsvis (kapitel 2) beskrivs Eidems personlighet (»Bilder och självbilder»). Han skildras som person och placeras i ett sammanhang som beskriver såväl yttre som inre förutsättningar för hans utrikesaktivitet. Den tidigare forskningens Eidembild belyses liksom hur Eidem uppfattade sig själv. På

basis av brev och herdabrev kartläggs bilden Eidem hade av sig själv och hur faktorer som ångest, bävan och svaghet präglade honom. Uppenbart upplevde Eidem sin företrädare Nathan Söderblom som ett övermänskligt föredöme och oåtkomligt ideal och »han trodde sig inte heller själv om att äga de egenskaper som krävdes» (s. 90) för att bli ärkebiskop. Särskild vikt läggs vid Eidems författarskap. Som exeget i luthersk tradition utvecklade Eidem en ecklesiologi och ämbetssyn utifrån Paulus teologi, men Luthers tvåregementslära hade en likvärdig betydelse för hans tänkande och agerande. Dessutom präglades han av mystiska fromhetsdrag i schartausk tradition, vilket resulterade i att han tolkade läran ur en kristen personalism och tog avstånd »från aktioner och offentliga protester» (s. 109). Författaren konstaterar att Eidems engagemang för fred och försoning inte ledde till att han öppet uttalade sig om politiska frågor, utan förblev inom ramen av en tvåregementslära som strikt skilde det världsliga och det andliga.

De följande kapitlen ger »några bakgrundsteckningar till Eidems hållning i utrikesfrågor.» (s. 149) Världshändelserna och tidsläget resulterade i att Erling Eidem stod i olika politiska kontexter. Detta påverkade i sin tur kyrkolivet liksom ärkebiskopens roll som kyrkans utrikesrepresentant. Författaren analyserar hur teologer och kyrkoledare, tillsammans med andra skribenter och samhällsdebattörer, kom att bli uttolkare av tidsläget präglat av Versaillesfreden, kristänkandet, Nationernas Förbund och nationalsocialismens uppkomst. Det diskuteras huruvida den svenska teologin utformades och påverkades av världshändelserna och tidsläget. Det gäller framför allt händelseförloppet från 1933 till 1945. Tiden dominerades av den politiska utvecklingen i Tyskland och av ständigt växlande utmaningar. I anknytning till Reinhart Kosellecks begreppsanalyser är »kris» ett nyckelord i avhandlingen. Sveriges och Svenska kyrkans läge under 1930-talet beskrivs som en djupgående omvälvning för samhället präglad av kristänkandet, livsåskådningskrisen, kulturkrisen och den kyrkliga krisen. Avhandlingen analyserar inte alla aspekter av 1930-talskrisen utan fokuserar på den svenske ärkebiskopens agerande under den stormiga tiden

och den teologiska grundsyn som präglade Eidems handlingssätt. År 1933 överskuggades av Hitlers maktövertagande och judebojkotten (kapitel 4). Författaren konstaterar att Eidem observerade utvecklingen noggrant och dessutom gjorde en visitation i Berlin med uppvaktning hos den tyske riks-biskopen Müller. Kännetecknande för Eidems agerande var enligt författaren hans personalism som skydde det offentliga uppträdandet och prioriterade »den tysta diplomatins väg» (s. 233).

Detta visar sig under åren 1934 till krigsutbrottet 1939 (kapitel 5). Avhandlingen skildrar den tyska kyrkostriden och belyser huruvida den svenska ärkebiskopen pressades att yttra sig offentligt. I maj 1934 gjorde han en resa till Berlin för att sammanträffa med Hitler. Mötet blev dock en stor besvikelse och Eidem lyckades inte inverka på Hitlers kyrkopolitik. Författaren visar att Eidem sympatiserade med Bekännelsekyrkan, kommenterade Fanökonferensen och uppmärksammade Barmensynoden. Han träffade även Dietrich Bonhoeffer under dennes Sverigevistelse. Men trots att Eidem mer och mer tog avstånd från nationalsocialismen ville han inte bryta med den tyska rikskyrkan. Han höll fast vid de officiella relationerna och brevväxlade med den tyske riks-biskopen Müller. I Lutherakademins Sondershausen medverkade han i mer än tio år, till sist som ordförande. Avhandlingen analyserar Eidems trevande hållning beträffande offentliga uttalanden om den tyska kyrkostriden. Samtidigt tydliggörs dock att den internationella ekumeniken hade ett växande inflytande på Eidems agenda. Det visar sig i relationen till den anglikanska kyrkan med biskop George Bell och ärkebiskop Gordon Lang (s. 58, 359ff., 370ff.).

Avslutningsvis framställs Eidems utrikesaktiviteter under krigsåren (kapitel 6). Författaren visar att det fanns en försiktig förändring i Eidems attityd, trots att han fortfarande fäste vikt vid att yttra sig i samstämmighet med den svenska utrikespolitiken. Det mest kända exemplet är riksdagens och kyrkomötets gemensamma uttalande från 1941 som betonade att »den svenska linjen är den kristna linjen». Eidem förblev dock trevande. Det kyrkliga budskapet under fastetiden 1942 indikerar att han fortfarande balanserade sina offentliga yttranden

medan andra, som Gustaf Aulén, föredrog ett tydligt språk. Författaren förklarar skillnaden med Eidems tolkning av Luthers tvåregementslära som förbjöd honom ett politiskt ställningstagande. Eidems attityd till den tyska motståndsrörelsen förblev därför oklar trots att han kände sympati för Bekännelsekyrkan och för Bonhoeffer som han träffade på nytt under dennes Sverigevistelse i maj 1942. Samma grundsyn visar Eidem gentemot George Bell. Han brevväxlade med honom under många år men höll sig i skymundan när han bedömde att dennes uttalanden var politiskt motiverade. Först den begynnande deportationen av judar i Norge föranledde Eidem att visa större beredvillighet till tydligare ord.

Sammanfattningen framhåller att Eidems hantering av kyrkliga utrikesfrågor under kyrkostriden och världskriget var präglad av biblisk exeGES och Luthers teologi. Den lutherska tvåregementsläran hade en särskilt stor betydelse. Författaren poängterar dessutom att Eidems kyrko- och ämbetssyn var präglad av en personalistisk hållning och en inåtvänd mystisk religiositet. Mot denna bakgrund förklaras varför Eidem undvek offentliga uttalanden och anpassade sig till den svenska regeringens neutralitetspolitik. Hans ställningstaganden till tysk politik och kyrkokamp påverkades av detta. Beträffande den internationella ekumeniken förde Eidem arvet efter Nathan Söderblom vidare men upplevde sig själv i spänningen mellan tysk lutherdom och engelsk anglikanism.

GRANSKNING AV RESULTATEN

Undersökningen bygger på stor mängder av tryckta och tryckta källor och utelämnar ingenting som är av betydelse för frågeställningen. Förteckningen av tryckta arkivmaterial omfattar flera sidor. Bland annat konsulteras Utrikesdepartementets arkiv, de svenska beskickningsarkiven i Berlin respektive London samt Eidems efterlämnade handlingar hos Landsarkivet i Uppsala. Dessutom används icke tryckta handlingar från Foreign Office och Ministry of Information i London såväl som handlingar från Auswärtiges Amt och Evangelisches Zentralarchiv i Berlin. Tryckt material ingår i undersökningen i

form av Eidems herdabrev, vetenskapliga skrifter, uppbyggelse-litteratur, föreläsningar med mera. De analyseras för att mejsla ut Eidems teologiska grundposition och jämförs med samtida teologers skrifter, exempelvis Anders Nygrens och Gustaf Auléns publicerade arbeten. En genomgång av Eidems författarskap ger möjlighet att granska i vilken mån hans i tro och teologi grundade förhållningssätt förändrades i den kyrkliga utrikespolitiken under de år undersökningen omfattar. Allt detta är desto viktigare med tanke på att en något mer kvalificerad Eidembioografi fortfarande saknas.

Avhandlingens tes är att ärkebiskop Eidem agerade på basis av grundläggande teologiska trosuppfattningar som han utvecklade utifrån en exeGES av Paulus brev. Att han var präglad av tidens exegetik råder det ingen tvekan om, men det hade varit intressant att titta närmare på huruvida Eidem var beroende av tysk eller engelsk forskning. Författaren poängterar att Eidem orienterade sig efter Luthers tvåregementslära. Men det var tydligen inte Luthers idéer om Guds regemente Eidem syftade på, utan läran om två rikena som hade utvecklats i olika former under det sena 1800-talet och det tidiga 1900-talet. Även här hade det varit värt att gå in på frågan vilken tolkning Eidem tog upp. Författaren påpekar att Eidem företrädde en kristen personalism som var präglad av en gammalkyrklig hållning som bygger på traditionella kyrkliga värderingar. Begreppet »gammalkyrklighet» förblir dock oklart. Det hänvisas till att Eidem hade rötter i den västsvenska gammalkyrkligheten. Samtidigt noteras att tidningen »Kyrka och Folk» som utkom sedan 1923 »företrädde en gammalkyrklig fromhetstyp på ortodox-pietistisk grund med ett utpräglat konfessionalistiskt drag» (s. 62). Det hade varit önskvärt att beskriva denna fromhetstyp närmare och jämföra med de andra biskoparna i Svenska kyrkan.

Utifrån dessa funderingar analyseras Eidems förhållningssätt till Tyskland och England under trettio-talet och andra världskriget. Metoden som använts tar som utgångspunkt Eidems teologiska grundpositioner. För att öppna ingångar till hans trosuppfattning och tänkande kartläggs inte bara hans vetenskapliga och uppbyggliga böcker. Sär-

skild uppmärksamhet fästs vid hans personliga brev till tidens huvudaktörer, i synnerhet till ärkebiskop Gordon Lang och biskop George Bell i England och riksbiskop Ludwig Müller liksom utlandsbiskop Theodor Heckel i Tyskland. Samtidigt belyses hans relation till framträdande personer inom den tyska bekännelsekyrkan, exempelvis Dietrich Bonhoeffer. Det samlade materialet presenteras både synkront och diakront. På så sätt ger författaren en levande och ingående skildring av händelserna och personerna. Samtidigt möjliggörs ett jämförande perspektiv för att klarlägga och förstå Eidems agerande i utrikesfrågor. Överraskande är dock konstaterandet att Eidem »i sin roll som ärkebiskop tillbakavisade vid ett flertal tillfällen, att han var den som företrädde Svenska kyrkan» (s. 104). Det leder till frågan hur detta hänger ihop med Eidems ämbetssyn och ecklesiologi. Den ecklesiologiska debatten i Sverige fick fart i början av 1930-talet. Olof Linton, Bo Giertz och Ragnar Bring hävdade att kyrkan var väsentlig för urkristendomen och sakramentalt kultiskt bestämd. Författaren framhåller att det var en anglikanskt influerad inkarnationsteologi som påverkade den nya kyrkosynen och hade en högkyrklig tendens till följd. Oklar förblir dock den påverkan som den tyska kyrkokampen hade på den teologiska diskussionen i Sverige. Vad betydde det faktum att den tyska bekännelsekyrkan var präglad av den framväxande dialektiska teologin som företrädde av den reformerte teologen Karl Barth?

Den hittillsvarande forskningen präglas av en relativt negativ Eidembild. Eidem beskrivs ofta som svag och handlingsovillig, medan George Bell, biskop av Chichester, med vilken Eidem ofta jämförts, betecknas som stark och handlingskraftig. Avhandlingen rättar till den rådande Eidembilden och förskjuter forskningsperspektiven. Den nya tillgången i avhandlingen är antagandet att Eidems agerande utrikes primärt definierades av hans teologiska grunduppfattningar, i synnerhet av Paulus teologi och av den lutherska tvåregementsläran. Avhandlingen fokuserar därför på Eidems teologiska tänkande och förklarar utifrån detta hans agerande i utrikesfrågor. Detta fokus utgör samtidigt avhandlingens styrka och svaghet. Författaren

härleder Eidems position under 1930-talet till hans teologiska präglingar och trosföreställningar. Flera gånger påstås att Eidems tänkande var präglad av mystiken (s. 14, 54, 75, 97, 101, 113). Men det förblir oklart vad begreppet betyder. Finns det i Eidems tänkande en anknytning till den medeltida mystiken? Är »mystik» bara ett annat ord för »innerlighetsgemenskapen med Gud» (s. 101)?

Samtidigt måste man utgå ifrån att andra faktorer som politik, ekonomi och social ställning likaså hade ett inflytande. Angående förhållandet mellan individ och samhälle påpekar författaren att biskop Arvid Runestam framhävde att »varje samhällsåskådning måste söka en form för den mänskliga samlevnaden.» (s. 129) Frågan är hur det var i Eidems fall. Hade han ett teologiskt reflekterat koncept om den kristna trons politiska konsekvenser?

En annan aspekt beträffar Eidems personlighet. Författaren framhåller att Eidem beskriver sig själv som osäker och oduglig i brev och andra yttranden (s. 64ff.). Denna trevande hållning präglade också Eidems relation till ärkebiskop Söderblom, hans föregångare (s. 81ff.). Han uppskattade honom, men kände en viss underlägsenhet. Samtidigt tvekade Eidem inte att uppfylla biskopsämbetet på ett helt annat sätt, vilket tyder på att han trots allt hade ett visst självförtroende. Relationen mellan Eidem och Söderblom var komplicerad, vilket berodde på olika faktorer. Avhandlingen fokuserar på den personliga faktorn. Enligt författaren kan man »påstå att där historikerna tydligare betonat passivitet och uraktlåtenhet har kyrkohistoriker och teologer betonat diplomatin, den privata korrespondensen och vad som skedde bakom kulisserna» (s. 80). Följdriktigt beskrivs Eidem som »en konsekvent företrädare för det personalistiska förhållningssättet» (s. 203). Med tanke på Eidems agerande argumenterar författaren att han föredrog »den tysta diplomatins väg» (s. 6, 233, 234, 244) och att den delvis fungerade gentemot den tyska riksbiskopen Müller och »gav ett visst resultat» (s. 234). Men audiensen hos Hitler tydliggjorde gränsen. Författaren konstaterar: »Eidems personalistiska samtalsmetod fungerade inte på Hitler [...] Det var uppenbart att Führern inte kunde tilltalas som en broder i

Kristus.» (s. 269) Det är påfallande att mötet med Hitler inte förändrade Eidems agerande gentemot den tyska rikskyrkan. Det hade varit intressant att utreda huruvida detta faktum hängde samman med Eidems teologiska tänkande och de etiska traditioner han grundade sitt omdöme på. Kanske hade det också gett möjlighet att belysa en kyrkohistorikers bidrag till Eidemforskningen.

Eidems agerande under 1930-talet kan enligt författaren tolkas utifrån hans teologiska böcker: »Han tillhörde dem som arbetade historiskt kritiskt med grundtexterna och försökte, med hjälp av Paulus texter, dra etiska slutsatser» (s. 97). Frågan är dock hur han motiverade sina etiska slutledningar och hur han positionerade sig i forskningsdiskursen. Eidems tolkning av tvåregementsläran präglade hans politiska ställningstaganden i inrikespolitiken och gentemot Tyskland (s. 79, 85, 118ff.). Kännetecknande var den strikta distinktionen mellan kyrka och stat, den andliga och den världsliga sfären, som låter sig härledas till 1800-talets konservativa tyska lutherdom. Andra teologer vid sidan av Eidem intog andra positioner. Anders Nygren yttrar till exempel i sin bok *Den tyska kyrkostriden* (1934) en bestämd kritik mot nationalsocialismens religiösa karaktär. Gustaf Aulén vände sig likaså emot den traditionella tolkningen av tvåregementsläran och hävdade kyrkans väktarfunktion gentemot staten och rätten till olydnad mot en totalitär statsmakt (s. 155). Och i Norge försvarade biskop Eivind Berggrav med Luthers etik även motståndet mot den tyska ockupationsmakten. Det hade varit värt att titta närmare på frågan varför alla tre drog helt andra slutsatser än Eidem, som var betydligt mer försiktig i sina bedömningar och inte ville bryta med den tyska kyrkliga utrikesledningen.

Eidems trevande position framgår av hans inställning till jedeförföljelserna i Tyskland. Enligt författaren tog han å ena sidan »snabbt och resolut redan 1933 avstånd från antisemitismen» (s. 211), å andra sidan visade han dock »tydligt sin ovilja mot offentliga utspel» och gjorde det »med hänvisning till att de förstör de förbindelser som är nödvändiga för att nå resultat i sakfrågan» (s. 218). Eidems motstridiga hållning avspeglar sig i relationen till den svenske kyrkoherden Birger Forell i Berlin. De

korresponderade »flitigt» (s. 217) med varandra. Gentemot Eidem visade Forell dock en avvaktande hållning. Han beskriver Eidem i ett brev från 1936 sålunda: »Han är en god människa, men kanske litet världsfrämmande, åtminstone vad den totala statens verklighet beträffar.» (s. 69) Eidems agerande diskuteras kritiskt i forskningen. Enligt Anne Renate Schönhagen utvecklade Eidem »inte den moraliska kraft som han hade kunnat hämta ur sitt ämbete som överhuvud för Svenska kyrkan» (s. 396). Författaren förklarar Eidems återhållsamhet med hans tolkning av tvåregementsläran och strävan att handla i enighet med den svenska regeringens neutralitetspolitik. Men det förtogs inte att det fanns andra röster som var tydligare, till exempel Växjöbiskopen Yngve Brilioth som föredrog »en mera aktivistisk hållning» (s. 216), liksom Svenska ekumeniska nämnden som uttalade sig väldigt klart i frågan. Det hade varit intressant att jämföra de olika sätten att hantera den så kallade judefrågan och diskutera om skillnaderna berodde bara på teologiska omdömen eller andra faktorer som tidsandan, mentalitet och/eller social prägling.

En liknande fråga visar sig i andra sammanhang. Gustav Adolfsminnet firades två gånger under Eidems tjänstetid som ärkebiskop – första gången i maj 1932 och andra gången 1942. Vid det första tillfället höll Eidem sig i bakgrunden, vilket förklaras med att han inte delade den tyska uppfattningen »att de religiösa och politiska målen var oskiljaktiga» (s. 208). Tio år senare, mitt under kriget, accepterade Eidem dock inbjudan till jubileumsfirandet i Lützen där han till och med höll ett tal. Författaren motiverar denna överraskande vändning med Eidems »förståelse av tidsläget» (s. 391). I samma riktning visar avhandlingens sista kapitel, där författaren med tanke på krigsåren observerar »en gradvis förändring i Eidems sätt att teologiskt reflektera över regementsläran» (s. 413). Huruvida teologi och tidsanda hänger ihop är en hermeneutisk fråga. Det hade varit spännande att diskutera denna fråga med hänsyn till Eidems tolkning av tvåregementsläran.

I hanteringen av den tyska kyrkostriden visade Eidem från början en vacklande position. Å ena sidan var han angelägen om att inte bryta kontakterna med rikskyrkans nazistiska ledning. Å andra

sidan kände han sympati med den hårt pressade bekännelsekyrkan. Medverkan i Lutherakademien i Sondershausen belyser Eidems trevande agerande gentemot utvecklingen i Tyskland. Mer än tio år satt han i styrelsen i Lutherakademien, som fungerade som rikskyrkans plattform till lutherdomen i utlandet. Enligt egen utsago ville Eidem bidra till att bibehålla förbindelserna med den alltmer isolerade tyska kyrkan, trots att han var medveten om att det var en svår balansgång i en situation av allt större politiskt förtryck och förföljelse av judar och oliktankande. Eidems hållning är omdebatterad i forskningen. Jens Holger Schjørring beskriver Lutherakademien som en »nazistisk propagandainstitution» och kritiserar Eidem skarpt för att han »lät sig utnyttjas» (s. 306) genom att medverka som akademins ordförande. Han jämför Eidem med den danske teologen Frederik Torm som även han var medlem i styrelsen men tidigt yttrade kritik mot nationalsocialismen och lämnade Lutherakademien 1939, medan Eidem stannade kvar i styrelsen till 1943.

Författaren diskuterar Eidems agerande i den tyska kyrkostriden i ljuset av Sveriges intresseförskjutning från tysk till engelsk preferens, som innefattade ett växande intresse för engelskt kyrkoliv. Det konstateras att »under 1930-talet och framöver pågick inom svensk politik, kultur och kyrka, en mer eller mindre märkbar rörelse bort från det dominerande tyska inflytandet, fram emot en öppnare attityd i förhållande till anglosaxiskt kultur- och kyrkoliv.» (s. 13) Medan Söderblom var en exponent för en öppning av Svenska kyrkan till den ekumeniska rörelsen var Eidem fortfarande starkt bunden till den tyska lutherdomen. Det fanns dock hos honom en växande tvekan. I ett brev till biskop Bell från 19 augusti 1936 beklagade Eidem »the disastrous Prussian union» (s. 296) och inflytandet unionstanken hade fått inom Bekännelsekyrkan. Det var tydligen den reformerte teologen Karl Barths inflytande Eidem oroade sig över. En liknande fråga visar sig beträffande Eidems relation till Dietrich Bonhoeffer. Angående Bonhoeffers första Sverigeresa 1936 kan det konstateras att han var mycket välkommen (s. 291–297). Eidem höll till och med en mottagning för prästkandidaterna från

det tyska predikoseminariet. Men så snart besöket väckte protester från den tyska rikskyrkans sida, distanserade sig Eidem från Bonhoeffer. Eidems försiktighet hade säkert med hans bemödande att undvika konflikter att göra. Eventuellt spelade också hans tolkning av Luthers tvåregementslära en roll. Frågan är dock om det fanns andra funderingar som fick honom att ta avstånd från Bonhoeffer. Som vi vet stod Bonhoeffer, trots att han var lutheran, rätt nära Karl Barth, och hans Luthertolkning skilde sig betydligt från de flesta teologers under 1930-talet. Dessutom intog han en kompromisslös hållning inom Bekännelsekyrkan som inte uteslöt en brytning med den tyska rikskyrkan. Likaså tog Bonhoeffer i sin Israelteologi mycket klart avstånd från den rådande kyrkliga antisemitismen och anslöt sig under kriget till motståndrörelsen i Tyskland. Var Eidem medveten om Bonhoeffers kompromisslöshet som inte skydde personliga konsekvenser? Visste han att Bonhoeffer hade täta kontakter med den reformerte teologen Karl Barth? Befarade han att den tyska unionstanken kunde leda till en växande alienation i kyrkoförbindelserna mellan Sverige och Tyskland? Det hade varit intressant att analysera innebörden av bekännelsefrågan med avseende på Eidems agerande i den tyska kyrkostriden.

Sammanfattningsvis fastslås att avhandlingen är en gedigen och noggrann undersökning om Svenska kyrkan under ärkebiskop Eidems tid. På basis av en omfattande analys av mängder av otryckt och tryckt material ger avhandlingen en helhetsbild av Eidems utrikespolitiska verksamhet under 1930-talet och andra världskriget. Avhandlingen fyller en lucka i forskningen om ärkebiskop Eidem. Visserligen kan det påpekas att Eidems agerande inte bara berodde på personliga och teologiska faktorer utan måste betraktas med tanke på det sociala, ekonomiska och politiska sammanhang som präglade Sverige under 1930-talet. Ändå kan det konstateras att inget tidigare vetenskapligt arbete har syftat till en sammanhållen analyserande kartläggning av Eidems sätt att agera i de utrikesfrågor som på olika sätt berört Svenska kyrkan i förhållande till Tyskland och England. Vi har Birgitta Brodd att tacka för att ett sådant grundligt arbete nu finns.

HEINRICH HOLZE

Erkki Mörck

»GUDS SPELEMAN», »VÅR HERRES KANTOR». Albert Runbäck 1894–1974.
Lund: Arkens bokhandel 2017, 305 sid.

Albert Runbäck hör till dem bland det förra seklets musikgestalter som nog ännu är relativt omtalade i kyrkliga kretsar, och nog lär förbli så i generationer framåt, men som samtidigt är närmast totalt bortglömda i det övriga musiklivet. Intill nyligen gick det knappast att beträda en orgelläktare i Sverige utan att bland dammiga hyllor och lådor påträffa *Postludier för kyrkoårets samtliga söndoch helgdagar*, utgivna tillsammans med Waldemar Åhlén, eller häften med solosånger och små orgelstycken av Runbäck's hand. Dessa måste ha haft enorma upplagor, men spelas nog inte ofta idag. Dock är de monument över en kyrklig rörelse och en estetik som har haft en stor verkan på Svenska kyrkans 1900-tal.

Erkki Mörck har utkommit med en intressant bok om just denne Runbäck. Författaren hade under en lång tid själv professionell kontakt med Runbäck, då bägge var verksamma som kyrkomusiker i samma bygder under Runbäck's sista år på 1960- och 70-talen.

En profilerad svensk organist i senare generation har fällt det slagfärdiga uttalandet att »all nyskriven kyrkomusik balanserar på ett continuum mellan fnöske och sirap», därmed menande att musiken i olika grader antingen var alltför torr och steril, eller annars för inställsamt sentimental. Det råder ingen tvekan om att Runbäck's musikaliska ideal närmast programmatiskt i detta avseende utgjorde fnöske. Idealet »Neue Sachlichkeit» var en stark strömning i alla konstarter under de 1920- och 30-tal som i flera avseenden präglade Runbäck. Detta paradestestetiskt med hans avgörande kontakter med den historierenoverande gudstjänströrelsen, med Artur Adell och Knut Peters som liturgiska förgrundsfigurer, och bitvis med teologiskt understöd av Edvard Rodhe, Yngve Brilioth m.fl. Mörck driver tesen att detta sammantaget i Runbäck's fall var i grunden ett musikaliskt tjänande ideal, med innebörden att musiken inte fick tappa sin roll som inordnad i ett liv präglat av inre helighet och distinkt kyrklighet.

Detta gick samtidigt rakt in i den då i full svang varande diskussionen om vad som definierade »kyrkligt värdig» musik stilistiskt, uttrycks- och repertoarmässigt. Som en tredje viktig faktor hos Runbäck kan man spåra omsorgen om en möjliggörande enkelhet, alltså att en högt syftande musik förväntas vara möjlig även med små medel, enkla orglar och mindre utbildade musiker, utan att göra avkall varken på den eftersträfvade konstnärligheten eller den nyktra sakligheten.

Framställningen hos Mörck är i en sorts biografisk kompilorisk stil där många originalhandlingar återges som i ett slags documenta-volym, ofta helt utan egen analys eller kommentarer. Fördelarna med detta förfaringssätt är att texten ger en rik (om än ibland splittrad) bild av Runbäck's person och hans göranden, samtidigt som den besparar den intresserade egna mödosamma forskningsresor och materialinsamling (en av huvudsamlingarna är Runbäck's personarkiv på Lunds universitetsbibliotek). Nackdelarna är bland annat att ingen källkritisk värdering, analys eller slutledning görs i förhållande till det material som återges och refereras. Om man som ett exempel bara belyser bokens titel, så är »Guds speleman» ett epitet som gavs Runbäck av Nils Bolander, domprost och sedermera biskop i Lund, på många sätt en betydande gestalt för svenskt kyrkoliv vid mitten av 1900-talet. »Vår Herres kantor» är ett omdöme avgett från Karin Peters, kyrkomusiker och hustru till Runbäck's medarbetare Knut Peters, och en musikaliskt viktig person då maken – sin stora betydelse för svensk gregoriansk och tidegärd till trots – inte kunde sjunga och enligt uppgift hade ett svagt gehör. Redan i valet av en titel med dessa benämningar ligger förborgat en förväntan om analys, värdering och kritik av just sådana begrepp (»vad menades med detta egentligen?») men detta lämnas helt därefter, så att läsaren inte kan frigöra sig från observationen att detta faktiskt var en mycket vanlig typ av uppskattande tillmälen i dödsrunor och högtidsnotiser efter trotjänare inom kyrkomusiken, och att det betydande i Runbäck's fall var just *vilka* som gjorde uttalandena. Risken blir i detta fall alltså att de uppfattas som generiska överord i en vitt spridd retorisk genre.

Mörck återger regelmässigt citat i kursiv stil, vilket vid en översiktlig läsning ger vid handen att långt mer än hälften av boken återger källtext. Den som utifrån boks titeln förväntar sig en biografi i traditionell mening kommer alltså att bli överraskad. En tanke kunde därför ha varit att signalera redan i titeln att det handlar om en källtextantologi, kanske i stil med »Albert Runbäck: Ett liv och verk belyst genom dokument»? Då hade det också blivit mer naturligt att komma in på sådana förhållanden som att Runbäck spelat en viss roll i »upptäckten» av Birgit Nilssons röst, till exempel.

Såsom den nu står är Mörcks bok ett värdefullt tillskott till det nuvarande kunskapsläget om Runbäck. Kyrkohistoriskt intressant är förhållandet att Runbäck som kantor i Båstad kunde bli ett slags maktspelare (om än »underdog») i centralkyrkliga avgöranden, såsom i fallet med den motkoralbok som Runbäck och Peters gav ut 1940, som svar på den i deras ögon mindre välgjorda av Svenska kyrkans diakonistyrelse utgivna *Den svenska korallboken* 1939. Detta anknyter till ett ämne som Mörck belyst i en tidigare skrift, nämligen den om turerna inför psalmboksförslaget som kom att utges men aldrig antas av staten som stadfäst psalmbok: *Striden om psalmboken* (Artos 2013).

Mörck har utfört ett viktigt arbete i att genom samtida dokument teckna en bild av en märklig kyrkomusikalisk centralgestalt under 1900-talet. Hans framställning har kombinerats med uppgifter muntligen från släkten Runbäck, med vilken han står i kontakt, vilket är viktigt för framtiden, då sådant material (oavsett källkritisk behandling) annars sällan kommer på pränt. Det personregister som följer boken är av stort värde när man orienterar sig i den annars kronologiska framställningen. Denna visar också genom de många centrala och imponerande namnen som där figurerar både på bokens betydelse för annat biografiskt forskningsarbete, och på det märkliga förhållandet att över biskopar, domkyrkoorganister och professorer yttrades några av de mest liturgiskt och musikaliskt intressanta sakerna under 1900-talet från en röst på orgelpallen i Mariakyrkan i Båstad.

MATTIAS LUNDBERG

Lennart Sjöström (red.)

PRÄSTLIV PÅ OLIKA KONTINENTER. En vänbok till Sven Arne Flodell. (Stiftelsen Sverige och Kristen Tro 22)

Skellefteå: Artos 2015, 276 sid.

Prästen teol.dr Sven Arne Flodell, född 1935 i norrländska Nordensjö, torde i Sverige vara mest känd som kyrkoherde i Råsunda församling i Stockholm och som långvarig sekreterare och skattmästare i Stiftelsen Sverige och Kristen Tro. Som dess sekreterare var han verksam fram till sin 80-årsdag, då han av sina medarbetare i stiftelsen hyllades med ovannämnda vänbok. I redaktören Lennart Sjöströms framställning ligger huvudvikten vid Flodells mindre kända utlandstjänst på orten Oberá i Argentina, varom han fått uppgifter genom dennes egna anteckningar. Där lägger jag också själv huvudvikten i min framställning här, kompletterad med uppgifter lämnade av hans maka Gunvor Flodell i egen artikel. En intressant minnesskildring ges av Liliam Sofia Prytz Nilsson, fortfarande boende på orten Oberá där hon redan som barn lärde känna makarna Flodell. Av speciellt intresse är vidare en artikel av den argentinske prästen Ricardo Veira, som blev Oberá-församlingens präst från 1984 till 1992. Hemkomna från utlandsvistelsen skrev makarna Flodell var sin doktorsavhandling med tonvikt på erfarenheterna från Oberá-vistelsen; Sven Arnes avhandling får i boken en presentation av professor Sven-Eric Brodd. Flera ytterligare personer, vänner till makarna Flodell, medverkar i boken men förbigås här, då deras hyllningar till 80-åringen inte har samma allmänna intresse.

Som bekant skedde från svenskt 1850-tal och framåt en talrik utvandring till Amerika till följd av fattigdom, bland annat på grund av uteblivet regn till bönders odlingar. Ganska många, främst bönder från olika länder, hade långt senare sökt sig till de mer närliggande sydamerikanska länderna Brasilien och Argentina, dit man ibland till och med hade lockats med gratis båtresor: i dessa länder önskade man få en mer talrik befolkning. En ganska stor grupp familjer från familjen Flodells hemort Nordansjö och däromkring hade liksom svenskar från andra landskap tagit sig till orten Verbal Viejo

i Argentina och mötts av ett någorlunda odlingsbart landskap där bland annat det nyttiga så kallade yerbatrådet växte vilt. Cirka hundra svenskar hamnade så småningom i ett någorlunda drägligt ekonomiskt läge.

Nordansjösvenskarnas hemort var präglad av Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens ivriga gudstro, och med ekonomiskt stöd av Svenska kyrkan som främst bekostade en prästtjänst sökte de nu bygga upp ett svenskkyrkligt gudstjänstliv på den nya hemorten. Deras nybyggda kyrka med tydlig svenskprägel blev en samlingspunkt för svenska familjer, även sådana som i hemlandet inte visat intresse för kyrkan. Prästen Anders Ruuth från Växjö stift hade från 1953 varit deras präst, men efter tio år ville han återvända till sitt hemstift. En del av svenskarna var släkt med Sven Arnes familj i Nordansjö, där fadern arbetade som lokförare hos SJ i Laxå. De visste att Sven Arne höll på att i Uppsala utbilda sig till präst, först vid Fjellstedtska skolans realskola och gymnasium och sedan vid Universitetets teologiska fakultet. 1962 prästvigdes han för Linköpings stift. Släktingarna och prästen Ruuth värdade till honom att överta prästtjänsten på orten som nu fått namnet Oberá. Flodell fick ärkebiskop Hultgrens medgivande och åkte 1963 på försök ensam dit fast han var förlovad. Men han bestämde sig snart för att acceptera prästtjänst i Oberás svenska församling, så han åkte året därpå tillbaka, gifte sig med fästmon Gunvor f. Nyberg och tog sedan henne med sig till Oberá, där också hon blev mycket aktiv som medhjälpare i församlingsarbetet. Lennart Sjöström ger en mycket läsvärd framställning av makarna Flodells verksamhet i Oberá byggd på Sven Arnes egna anteckningar med många humoristiska inslag, men här är inte platsen att närmare gå in på dem.

Den första invandringen från Sverige och flera andra länder till trakten Verbal Viejo i Argentina hade ägt rum 1913, och en svensk-ort först benämnd Villa Svea och sedan Oberá började växa fram; 2013 firade man dess hundraårsjubileum. Liliam Nilsson berättar utförligt om de svårigheter som mötte invandrare till ett nytt land med ett för dem okänt språk (spanska), ett bristfälligt skolsystem, en annan kristendomstyp (katolicism)

och politiskt alltmer diktatur, och hur människor i Sverige blev uppmärksammade om den framväxande svenska befolkningen i Argentina och deras behov. Diakonissan och sjuksköterskan Sigrid Holmström utövade en intensiv aktivitet i Oberá mellan 1932 och 1974: förutom diakonal även pastoral verksamhet och konfirmationsundervisning. Hon blev den första söndagsskollärarinnan och läraren i den svenska sommarskolan. Hon blev kassör i en kyrkoförening kallad Concordia och även aktiv medlem i kvinnoföreningen Verdandi. För männen var det genomgående socialdemokratin som gällde, och de bildade en socialdemokratisk förening.

När makarna Gunvor och Sven Arne Flodell tillträdde i Oberá hade mycket skett under företrädaren Anders Ruuth. Det fanns nu både kyrka och skola. Ett viktigt initiativ som togs av makarna var att bygga upp en flerspråkig skola inte bara för svenskar, eftersom skolväsendet var bristfälligt utvecklat i Argentina. De startade en småskola, byggde sedan på först med realskola, sedan med gymnasium och till sist även högre studier. Argentina var ju en diktaturstat, och Flodell var noga med att få varje ny åtgärd godkänd av ledningen i Buenos Aires. Så hade Oberás lutherska kyrka fått sitt godkännande i ett land med i princip katolsk religion; nu sökte Flodell statsledningens godkännande av varje nytt steg i skolplanerna genom ny resa och uppvaktning till huvudstaden. Att arbetet med skolan tog mycket tid och kraft hindrade inte att Flodell blev mycket uppskattad som präst, predikant och själasörjare; han berättar ofta i glad humoristisk stämning episoder från umgänget med sina församlingsbor i det nedskrivna material som ställts till redaktören Sjöströms förfogande.

1965 hade Gunvor Flodell fött en dotter. 1967 blev hon gravid igen och såg onaturligt korpulent ut, men ingen anade ändå att hon skulle föda trillingar: två pojkar och en flicka. Allt gick bra, men Gunvor började så småningom känna en allt större hemlängtan. Hon noterade också ett alltmer försämrat politiskt klimat i landet, vilket fick henne att särskilt oroas för barnens framtid. 1973 sade hon bestämt ifrån att hon behövde komma hem till Sverige med sina barn och med maken, som med allt

ansvar han tog på sig riskerade att överanstränga sig. Så blev det, fastän många Oberá-bor tyckte det kändes smärtsamt att mista den avhållna prästfamiljen.

Den avdelning av Svenska kyrkan som sysslar med utlandsförsamlingarna underrättades förstas och väntades föreslå någon ny svensk präst i Ruuths och Flodells efterföljd. Men i Stockholm ansåg man att svenskättlingarna i Oberá hade kommit för långt ifrån det svenska modersmålet för att tilldelas en ny svensk präst. I stället kontaktade man en redan existerande tysk-luthersk församling i landet och föreslog att den skulle ta över ansvaret även för den svenska församlingen. Förslaget accepterades med förtjusning av tyskarna som då förväntade sig att få överta även det av Flodell skapade skolväsendet som de mycket beundrade. Men för den svenska församlingen kändes detta förslag som ett rent svek, inte minst att hänvisas till det tyska språket. För läroverksungdom i Sverige var tyska det första främmande språk man fick lära sig, men nästan alla svenskar som från början sökt sig till Argentina hade bara gått i vanlig folkskola där man inte fick lära sig några främmande språk alls. Komna dit hade de i första hand måst lära sig landets officiella språk spanska. För att markera den dubbla troheten mot Sverige och Argentina hade man i kyrkan bland annat skapat en bild där Kristi kors omges av både argentinsk och svensk flagga. Det fanns verkligen inte plats för någon tysk flagga i sådant sammanhang. Själva kyrkan hade fått sitt namn inte efter Luther, den tyske reformatorn, utan efter Olaus Petri, hans svenske efterföljare. Det blev en bråkig tid ett tag framåt, och förmodligen kunde de tyska och de svenska männen knappast ens förstå varandras språk. Lennart Sjöström ger i sin framställning en detaljerad redogörelse för vad som hände, med rent kriminella handlingar från tysk sida för vilka de också bestraffades med böter. Jag personligen tycker det var dåligt genomtänkt av beslutsfattarna i Stockholm att försöka tvinga på församlingen i Oberá en lösningsidé utan att ens först inhämta de berördas uppfattning om den. Så kan ju inte ske inom Sverige där berörda kyrkoråds åsikter om framlagda förslag inte kan nonchaleras. Konflikten i Oberá slutade med att tyskarna inte

medgavs inblandning i vare sig svensk kyrka eller svensk skola och dömdes till böter för vissa otillåtna handlingar de vidtagit – Flodells samvetsgranna jobb för att i samtal med den argentinska statsledningen skapa juridiskt skydd för både svensk kyrka och svensk skola bar frukt. Men det fick samtidigt den tråkiga konsekvensen att den efter Flodell lediga prästtjänsten i Oberá förblev obesatt.

Dock med ett märkligt men relativt kortvarigt undantag: Vid universitetet i Argentinas huvudstad Buenos Aires bedrev en ung man vid namn Ricardo Veira teologiska studier. Fram emot julen 1971 fick han order av sin handledare att resa till orten Oberá och göra sin första praktik i Olaus Petriförsamlingen där. Flodell var ju då ännu i tjänst, och julfirandet tillsammans med honom blev en stark upplevelse för Ricardo. De har behållit kontakten efteråt, och från 1984 till 1992 innehade Ricardo faktiskt den lediga prästtjänsten i Oberá och har sedan dess varit där på flera tillfälliga besök. Han är teol.lic., pastor för San Pedro församling och pedagogisk ledare för Gutenberg-institutet (privatskola). Vänskapen mellan de båda männen innefattar även deras familjer.

För att sammanfatta: Jag har valt att ur ett stort material i hyllningsboken till Sven Arne Flodell ta fram det som jag bedömer som mest obekant men samtidigt av störst intresse för nutida läsare, nämligen den talrika svenska invandringen till orten Oberá i Argentina och makarna Flodells roll i detta sammanhang. Enligt en folkräkning gjord så nyligen som 2010 hade numera *staden* Oberá drygt 65 000 invånare av vilka minst 2 000 var svenskättlingar. När Svenska kyrkan 1992 bestämde att Oberá-församlingen skulle förenas med en tysk-luthersk församling ströks dess medlemskap i Svenska kyrkan, och den uppgavs ingå i Iglesia Evangelica Luterana Unida (IELU). Det var ju något som aldrig trädde i kraft, men i Svenska kyrkans register tycks det ha dröjt några år innan uppgiften korrigerades. Det intresse Svenska kyrkan under senare år har visat för den församling som den i drygt 20 år betalade prästtjänst till tycks inskränka sig till att man en gång om året skickar en svensk-talande präst från São Paulo i Brasilien för att hålla en predikan i Olaus Petris kyrka i Oberá. Av boken

framgår inte i vilken utsträckning kyrkan numera besöks av stadens befolkning. Det mest bestående av den insats makarna Flodell gjorde i Oberá är utan tvekan det av dem skapade *Instituto Privado Carlos Linneo* som innefattar alla stadier från förskola till högskola. Där inryms bland annat ett språkinstitut med undervisning i sex olika språk. 2015 hade skolan cirka 1 500 elever.

RAGNAR HOLTE

Anssi Ollilainen

BO GIERTZ OM PRÄSTÄMBETET.

Uppdragets teologi. Åbo: Åbo Akademi 2017, 306 sid.

Skellefteå: Artos Academic 2018, 437 sid.

INNEHÅLL

Anssi Ollilainen disputerade vid Åbo Akademi i systematisk teologi den 11 oktober 2017, varvid undertecknad recensent var opponert. Avhandlingen föreligger dels i en disputationsupplaga, dels i en bearbetad version.

Ollilainen har disponerat sin avhandling i sex kapitel jämte Summary, förkortningar, käll- och litteraturförteckningar samt två bilagor och en tabell.

I kapitel 1 formuleras avhandlingens uppgift, forskningsläge, material, begreppsdefinitioner och metod. Den övergripande uppgiften är »att undersöka Bo Giertz teologi om prästämbetet». För att genomföra denna används »två kontrasterande infallsvinklar», dels »centrala betoningar i hans teologi som helhet som har betydelse för hans resonemang om prästämbetet», dels »Giertz förståelse av prästämbetet i ett bredare teologiskt sammanhang». När det gäller Giertz »teologi som helhet» aktualiseras hans antropologi, bibelsyn och kyrkosyn. Däremot avgränsar sig författaren från »diskussionerna om biskops- eller diakonämbetet inom ekumeniken», eftersom han inriktat sig på prästämbetet.

Vidare beskrivs uppgiften som att klarlägga Giertz teologi »ur ett utvecklingsmässigt och genetiskt perspektiv». Den förstnämnda sammanfattas i tre frågor: »Vilka händelser eller erfarenheter var

avgörande för Giertz utveckling? På vilket sätt kommer Giertz till slutsatsen i sina reflektioner? Vilka blir de teologiska konsekvenserna av hans slutsatser?».

Huvudmetoden beskrivs som först en »tematisk-innehållslig analys»: dels att analysera innehållet i Giertz antropologi, bibelsyn och ecklesiologi, dels att undersöka hur Giertz teologi om prästämbetet korrelerar med dessa teman. De två kontrasterande perspektiven utvecklas så, att det första beskrivs som traditionsinternt, utgående från fyra centrala frågor inom luthersk ämbets-teologi, det andra som ekumeniskt, där Giertz positioneras inom ramen för ekumenisk teologi. En annan metod som används är »internteologisk koherensanalys», som klarlägger den eventuella utvecklingen i Giertz teologi. Här förutsätter författaren en koherens på det strukturella planet: att det finns bärande strukturer i Giertz tänkande. Däremot förutsätts inte att tankegångar förblir likadana.

Den teoretiska ramen har hämtats från historikern Reinhart Koselleck med kategorierna »erfarenhetsrum» och »förväntningshorisont». Stort utrymme ägnas åt texttolkningens principer. Författaren delar in Giertz texter i hans »teologiska författarskap», en andra grupp av artiklar, föredrag och skrifter, en tredje som utgörs av bibel- och andaktslitteratur, en fjärde av kyrkosociologiska undersökningar, en femte grupp av predikningar och vigningstal, en sjätte i form av de skönlitterära böckerna *Stengrunden* och *Tron allena*, samt en sista grupp med intervjuer, en biografi samt korrespondens. Författaren tar hjälp av litteraturvetaren Torsten Petterssons presentation av författarcentrerad eller textcentrerad tolkning. Resonemanget kompletteras med Carl-Henric Grenholms betoning av att tolkningen måste ta hänsyn till mer än författarens intentioner. Ollilainen preciserar sin position som att han använder det författarcentrerade synsättet, men med hänsyn till Petterssons och Grenholms synpunkter. Därtill läggs Björn Vikströms synpunkter på problematiken kring författare-text-läsare. Inledningen avslutas med en kort biografi över Bo Giertz. Perspektivet är systematiskt-teologiskt.

Det första perspektivet på Giertz antropologi

i kapitel 2 formuleras: »Människan är skapad av Gud». I motsats till Hägerström hävdar Giertz att människan har en medfödd kännedom om Guds lag, den naturliga lagen. Människan sägs också vara skapad till gemenskap med Gud. Författaren citerar Rune Imbergs slutsats, att Giertz i *Trons ABC* företräder »en traditionell evangelisk-luthersk framställning kombinerad med en mild evolutionism».

Nästa aspekt är människan som man och kvinna. Ollilainen hävdar att Giertz är vag beträffande mannens och hustruns uppgifter och att detta är »en påtaglig brist i hans argumentation». Samtidigt med en traditionell uppdelning mellan mannens offentliga och hustruns privata sfär, pekar Giertz på hemmafruns orimliga arbetsbörda. Han betonar att kvinnans underordning i äktenskapet enligt Efesierbrevet »varken är en rättighet för mannen eller något som kan eller som bör ingå i den samhälleliga lagstiftningen». Då blir äktenskapet en »karikatyr». Under kritik av den romantiska äktenskaps-synen ser Giertz äktenskapet som »en av Gud given ordning».

Under rubriken »Synden såsom egoism och otro» visar sig Giertz vara beroende av Oxfordgrupprörelsen. Ollilainen slår fast att likheten mellan konfirmandboken *Grunden* och den gällande katekesutvecklingen är »verkligen iögonfallande men ändå föga uppmärksammas» (s. 55; sidhänvisningar används här sparsamt och då alltid till disputationsupplagan). Den följande meningsmotsättningen mellan Giertz och Olov Hartman kulminerade med Giertz formulering i *Grunden*, att »den som tror syndar icke uppsåtligt». På följande sida konstaterar författaren att Giertz förblev gammalkyrklighetens arv trogen. Under kritik av Carl-Magnus Stolts framställning, ansluter sig författaren till recensentens uppfattning att debatten utspelades i spänningsfältet mellan en vetenskapligt orienterad åskådning och religiös tro.

Under rubriken »Den frälsande tron» redovisas hur Giertz utvecklas från »tro som lydnad» till »tro på Jesus allena», följt av ett avsnitt om »tron som Kristusgemenskap». I en avslutande diskussion behandlas hur det eklektiska draget i Giertz antropologi är konstruerat jämfört med G. Rosen-

dal. Giertz utveckling innebär en omorientering från högkyrklighet till gammalkyrklighet. Giertz överger vissa intryck från Oxfordgrupprörelsen, särskilt när det gäller omvändelse, men håller fast vid andra (synd), som fogas samman med inflytande från gammalkyrkligheten.

Kapitel 3, om Giertz bibelsyn uppmärksammar särskilt Anton Fridrichsens »realistiska» bibelutläggningsprogram. I ett avsnitt om allmän och särskild uppenbarelse konstateras, att när Giertz talar om gudsupplevelse är det fråga om »en spontan erfarenhet, som kan ge upphov till en ny förväntningshorisont. Giertz poäng är i sådant fall att den allmänna uppenbarelsen kan fungera som ett slags prognos».

Följande avsnitt behandlar den särskilda uppenbarelsen. Vi får veta att Giertz bibelsyn förmodligen fått sin unglyrkliga prägel som historisk bibelsyn från Söderblom och Einar Billing. Ett nytt skede inleddes med licentiatstudierna i Nya testamentets exegetik och studieresan till Palestina 1931. I stället för skrivbord, doftade Bibeln för Giertz nu »jord och vardag». Fridrichsens realistiska bibelutläggning blev hans. Ollilainen menar att nästa förändring inträffade under Giertz tid som präst i Östra Husby. Uppenbarelsen blev nu främst evangeliet om Kristi försoning.

Centralt för förståelsen av Giertz bibelsyn från och med denna tid är, som han skriver i *Kristi kyrka*, att Bibeln är Guds tilltal till människan, Guds auktoritativa budskap om min synd och om hans nåd. Författaren talar här om »uppenbarelsens inkarnatoriska prägel». Isitt senare författarskap inkluderar Giertz även hur bibelordet ger moralisk vägledning och en bestämd syn på samhället, människorna och historien, som bekräftas av erfarenheten.

Under 1940-talet utvecklades Giertz enligt Fridrichsen i riktning mot »bibelortodoxi». Detta behandlas i följande avsnitt om bibeltolkning, bibelbruk och bibelkritik. Just på 1940-talet betonar Giertz att bibelsynen ska vara »pneumatisk» eller »religiös». Han vänder sig både mot vad han kallar »falsk fundamentalism» och den uppfattning som ser Bibeln som »enbart en historisk urkund». Senare kritiserar Giertz det formhistoriska synsättet som otillräckligt därför att den ursprungliga (historiska)

innebörden inte är identisk med uppenbarelsens budskap, som blir förstäligt först i tidernas fullbordan. Inflytandet från bibelimanensen hos Hugo Odeberg är tydligast under 1940-talet. Giertz uppfattning av Bibelns enhet spåras till Odeberg. I ett följande avsnitt (3.3.2) betonas hur det för Giertz är avgörande *hur* man läser Bibeln. Det är först när man läser under bön, i lydnad, och med frälsningsavsikt, som Bibeln blir Guds tilltal till människan.

Nästa avsnitt framställer hur Giertz uppfattar Bibelns auktoritet som gudomligt krav och mänsklig erfarenhet. Under 1950–1970-talen ges Jesu och apostlarnas undervisning ökad betydelse, som väger upp den subjektiva erfarenheten i frågan om Bibelns auktoritet. Här slår författaren fast att Giertz influerats av Odeberg beträffande »själva ordalydelsens betydelse», alltså den bokstavliga betydelsen av bibelordet, samtidigt som han fortsätter sin tidigare tankegång om erfarenhetens betydelse för auktoritetsfrågan.

Avsnitt 3.4.2 handlar om Bibelns verkningskraft – till välsignelse eller fördömelse. Även beträffande Bibelns verkningskraft har Giertz påverkats av Odeberg. I frågan om Bibelns inspiration sammanfattas Giertz uppfattning i att Bibeln är Guds ord »just sådan den är».

Under 1970-talet kritiserade Giertz Bibelkommissionens *Bibelsyn och bibelbruk*, men kritiserades själv av personer med anknytning till Stiftelsen Biblicum. Han beskyldes för att vara liberal, fast han föreföll konservativ, och för att vara inkonsekvent. Med hjälp av Ingebrand och Blennberger söker författaren ringa in Giertz bibelsyn som »totalinspiration». Från Ivar D. Wallerius hämtade Giertz formuleringen att »Skriften är sådan som Gud velat att den skulle vara». Det gemensamma är inte minst oviljan mot att formulera någon inspirationslära.

Avsnittet om bibelsynen sammanfattas på s. 106f. med betoning av det eklektiska draget och på förändringarna hos Giertz. Författaren understryker att Giertz var erfarenhetsteolog, och jämför kort med Schleiermacher, Hallesby och Torsten Bohlin.

Kapitel 4, om Giertz ecklesiologi, behandlar kritiken av Svenska kyrkan och dess försvar vid sekelskiftet 1900, kyrkans bibliska grund (Kyrkan som Guds folk och Kristi kropp samt Kyrkan och

Guds rike), hennes katolicitet och det tredelade kyrkliga arvet från fornkyrka, reformation och kyrkväckelser.

Giertz ecklesiologi i *Kristi kyrka* (1939) liknar den så kallade nya kyrkosynen, enligt vilken kyrkan grundades av Kristus, är Kristi kropp och representerar Kristus. Den funktionella aspekten är hos Giertz inte lika betonad som det organiska draget. Här kan författaren bygga på Persenius och O. Bexell. I viss polemik med Sven-Erik Brodd instämmer författaren med Jarlert när det gäller Giertz strävan att lyfta fram kyrkans frihet i reformationen, men Ollilainen delar Brodds syn på Giertz beroende av Söderblom när det gäller Svenska kyrkans katolicitet. Giertz ecklesiologi relateras till Eklunds och Billings. Ollilainen pekar på Giertz kontexter: församlingsprästens resp. biskopens. Under 1970-talet betonar Giertz att nådemedlens existens inte längre garanterar Svenska kyrkans bestånd, utan förkunnelsens innehåll har avgörande betydelse.

Med ifrågasättande av Tegborg hävdar författaren att Giertz under 1980-talet talar om allmänreligiositeten inom Svenska kyrkan som ett rådande faktum. Summerande finner han att tyngdpunkterna i Giertz ecklesiologi förskjutits från det ungyrkliga, historisk-romantiska till den läromässiga kontinuiteten, och detta redan på 1950-talet. Tidigare forskare som Imberg och Olofsson har talat om justeringar och fördjupningar hos Giertz, men Ollilainen ser en mer genomgripande utveckling, där grunderna är desamma, men uppfattningen ändrats från att Svenska kyrkan *är* Kristi kyrka i Sverige till att Kristi kyrka finns *inom* Svenska kyrkan.

Med kapitel 5 är vi så framme vid prästämbetet i Giertz ämbetsteologi. Först presenteras luthersk och ekumenisk ämbetsteologi, som utförligt behandlar kontroversen huruvida ämbetet har sitt ursprung i en gudomlig instiftelse eller genom delegering, dvs. utgår från det allmänna prästadömet. Vidare behandlas frågan om hur ämbetet överlämnas.

Avsnitt 5.2 tar så tag i prästämbetets ursprung och uppdrag. Giertz tolkning härleds ur »tanken om apostlarna som Kristi sändebud efter uppståndelsen». Här används även hans förut av forskningen inte bearbetade prästvigningstal, där han talar om prästen som Kristi sändebud, befullmäktigad

med Kristi auktoritet. Giertz förespråkar inte »en synlig representation genom ämbetsinnehavarens person», men kritiserar inte heller en sådan tolkning. Ämbetet är en gudomlig instiftelse, och dess uppdrag och förvaltning gäller i första hand människornas frälsning. Den så kallade representations-tanken och ämbetets gudomliga instiftelse kallas »två särdrag i prästvigningstalen», som jämförs med Giertz övriga författarskap. Representations-tanken med betoning på uppdraget understryks kraftigare i talen än i författarskapet. Avsnittet utvecklas med en diskussion, som med utgångspunkt i Olof Lintons epokgörande avhandling 1932 kommer fram till att influenserna kommer »direkt eller indirekt från Fridrichsen och från Rengstorff samt möjligen från Linton». Författaren framhåller vikten av att placera in Giertz på den internationella kartan och inte endast tala om svensk påverkan.

Därefter behandlas det tredelade ämbetet. Här konstaterar författaren att enligt Giertz är en prästvigning förrättad av präst giltig, men för att en biskop skall vara biskop krävs biskopsvigning. Resultatet av den fortsatta utredningen blir, efter kritik mot Thomas Fransson, att »det minsta som kan sägas om Giertz tolkning av ämbetets delning i biskopar och präster, är att hans argumentation genomgår en förändring», det sker en förskjutning från gudomlig till mänsklig rätt, och biskopsämbe-tet framstår från slutet av 1950-talet inte längre som »en del av kyrkans *esse* utan det är *bene esse*», alltså inte längre nödvändigt, utan önskvärt.

Diakonaten behandlas kortfattat, varpå följer en sammanfattande diskussion om det tredelade ämbetet. Genom att erfarenhetsrummet under 1950- och 1960-talen växlar, ändras också förväntningshorisonten: viljan att hålla fast vid ett tredelat ämbete minskar, men sannolikt förväntar sig Giertz ändå att ämbetet gestaltas med biskopar, präster och diakoner.

Avsnitt 5.4 »Kallelse och prästvigning» behandlar först den inre kallelsen, därefter prästvigningen i Giertz skrifter och prästvigningstal. Ollilainen konstaterar att Giertz framställning av successionen präglas av en viss ambivalens. Det framhålls som anmärkningsvärt att Giertz i *Trons ABC* genom hänvisningen till CA 14, utan att betona vigningens

sakramental prägel, »ger prästvigningen en juridisk karaktär och att prästvigningen sker för den goda ordningens skull». Denna juridiska karaktär diskuteras tillsammans med den obetydliga roll församlingens val spelar för prästvigningen. Som avslutning används A. Bäckströms schema över auktoritetens grund med variablerna officiell resp. privat auktoritet, samt spiritualitetsgrund resp. expertgrund. Ollilainen kommer fram till att det saknas en syntes i Giertz resonemang, när han skjuter undan prästens personliga kvalifikationer till förmån för den officiella auktoriteten.

Avsnitt 5.5 behandlar det allmänna prästadömet och prästämbetet. Först går författaren igenom det allmänna prästadömet grundval och dess tjänst. Jämfört med sin tidigare produktion behandlar Giertz detta endast sporadiskt under 1970- och 1980-talen, däremot i kommentarerna till Nya testamentet. Giertz gör en principiell åtskillnad mellan ämbetet och det allmänna prästadömet, men vill aktivera lekmännen både i gudstjänsten och i kyrkans missionerande insatser. Endast vid prästvigningen får lekmännen en passiv roll, i linje med Kyrkohandboken 1942.

I avsnitt 5.6 behandlas Giertz argumentation kring ämbetsreformen 1958. 1938 deltog Giertz för första gången i debatten, dock inte på kyrkomötet. Sedan behandlas debatten under 1950-talet, med början i den statliga utredningen 1950, exegetdeklarationen, remisstiden och kyrkomötet 1957. Summan blir att Giertz inte enbart utgår från exempelvis 1 Kor. 14. Väsentliga bakgrundsfaktorer är att Skrift ska tolkas med Skrift, och den organiska synen på Bibeln. Därefter redogörs för Giertz argumentation i biskopsmötet 1958, avgörandet vid kyrkomötet 1958, och efterspelet till reformen. Slutligen behandlas Bibelkommissionens ställning till kvinnoprästfrågan, Giertz bemötande av detta, samt samvetsklausulen. I sin diskussion konstaterar författaren att Giertz argument mot kvinnliga präster från 1939 till 1958 uppvisar en hög grad av kontinuitet: Jesu val av apostlar, Paulus anvisningar i 1 Kor. 14 och 1 Tim. 2, samt den komplementära synen på kvinna och man. »Däremot faller accenten vid kyrkomötet 1958 på bibelargumentationen». Giertz fokuserar på ordningen, inte på ämbetets

synliga representation. Den senare tanken är hos Giertz »näst intill obefintlig, undantaget är reservationen vid kyrkomötet 1958». Författaren visar hur Giertz 1958 övertar Nils Johanssons exegetiska argumentation mot ämbetsreformen, och även tagit intryck av Hampus Lyttkens. Kapitlet avslutas med att författaren betonar att Giertz ämbetssteologi omfattar mer än enbart ett avvisande av ämbetsreformen.

I kapitel 6 förs en avslutande diskussion. Här finns utförliga resonemang som inte presenterats så tidigare, t.ex. om grunddragen i Giertz skapelsesteologiska perspektiv. Här sägs också explicit att »debatten om *Grunden* borde alltså mera ha kretsat kring katekesutvecklingen och inte kring Giertz bok». Detta kapitel avslutas med slutsatsen att »Svenska kyrkans omformning till en demokratisk folkkyrka under 1980-talet är förmodligen det som hade allra störst effekt på Giertz författarskap.» Till sist konstateras, att Giertz största farhåga är att Svenska kyrkan »utvecklas till ett allmänreligiöst serviceinstitut, vars primära tjänst består i förrättningar».

GRANSKNING AV AVHANDLINGEN I STORT

Uppgiften

Avhandlingens övergripande uppgift formuleras som »att undersöka Bo Giertz teologi om präst-ämbetet». Det är alltså inte en avhandling om Bo Giertz motstånd mot kvinnliga präster. Det är inte heller en avhandling om Giertz ämbetssyn i bredare mening. Frågor som vilka slags präster han ville ha i stiftet och hur de borde agera, som inte hör till hans ämbetssteologi, men väl till hans praktiska ämbetssyn, behandlas inte. Här kan jag som kyrkohistoriker mena, att ett bredare upplägg hade fört längre.

Vi får veta varför författaren valt att lägga upp sin avhandling som han gjort. Giertz brottades tidigt med i synnerhet två frågor: »Hur blir jag frälst? Vad är kyrkan? Därför är kapitlet om hans antropologi respektive ecklesiologi minst sagt berättigade.» Avhandlingen har därmed fått en biografisk anknytning, som är en styrka.

Forskningsläge

Redan i sitt förord beskriver författaren Giertz ämbetssteologi som att »detta tema hade behandlats allra minst i tidigare forskning». Det är ganska anmärkningsvärt, och kanske betecknande för det rikssvenska kulturklimatet, att medan det skrivits många meter om Giertz motstånd mot ämbetsreformen 1958, har det inte skrivits så mycket om Giertz ämbetssteologi. Viljan att förstå hans bevekelsegrunder och att utifrån denna förståelse kritiskt ifrågasätta hans handlande har varit väsentligt mindre än viljan att utgå från egna premisser och förutfattade meningar.

När författaren på s. 16 skriver att »källmaterial ur Giertz skriftliga produktion i synnerhet från 1950–1980-talen inte har använts inom forskningen» motsägs detta av den nyligen bortgångne religionssociologen Göran Gustafssons grundliga artikel »Biskop Giertz som kyrkosociolog», publicerad i *Talet om korset – Guds kraft. Till hundraårsminnet av Bo Giertz födelse* (2005), en bok som författaren annars utförligt refererar till. Gustafsson går på 20 sidor igenom ämbetsberättelsen 1951, *Brytningstider* 1957, *Folkvandring* 1963, och *I smältdegeln* 1969, och behandlar Giertz inspirationskällor. Gustafsson lyfter utförligt fram Giertz medvetenhet om förtjänster och brister i materialet, det föredömliga i multivariata analyser, dvs. med en tredje variabel, att ämbetsberättelserna är hypotesprövande, och, slutligen, att de är fokuserade, dvs. med koncentration på tre eller fyra huvudteman. Något anmärkningsvärt, som Gustafsson uppmärksammat, är att Giertz, till skillnad från andra biskopar vid samma tid, »helt negligerade» det sedliga läget, med sifferuppgifter om skilsmässor och utomäktenskapliga barn. Eller som Gustafsson sammanfattar: »Han skrev om vad kyrkan gjorde, inte om vare sig positiva eller negativa företeelser i det borgerliga samhället.» I andra upplagan har Ollilainen bytt ut »inte» mot »ytterst sällan», och Gustafssons artikel nämns i ytterligare någon not.

Det av författaren redovisade forskningsläget är omfattande. Här saknas Johan Herbertssons avhandling *Rättegångsgudstjänsten i Sverige* (2016), som har ett utförligt avsnitt om Bo Giertz, med analys av en hovrättspredikan från 1964,

där Giertz predikar om lagens två uppgifter: »att hålla rätt och ordning vid makt och att övertyga människor om deras synd och så leda dem fram till Kristus». I andra upplagan har detta inkluderats.

Definitioner

»Spiritualitet» definierar författaren som »en övergripande beteckning på erfarenheter, som resulterar i den kristna trons tillkomst och dess bevarande (genom vissa medel) och tillväxt inom ramen för en praxis (genom vissa övningar)». Jag uppfattar det som att författaren med denna definition har breddat sig i förhållande till dem som till spiritualitet räknar enbart kristen erfarenhet, tolkning och praxis, eller med en vanlig formulering: teologi omsatt i praktiskt liv. Med författarens definition ryms även, menar jag, andra erfarenheter som är relevanta för trons tillkomst, bevarande och tillväxt. Däremot ryms inte andelivet i bred, kulturell mening i definitionen.

»Eklektisk» definieras på s. 20, i enlighet med SAOB som »en person, vars utmärkande egenskap är tillägnelse från 'skilda håll framställda synpunkter, tankegångar', och som i brist på 'egentlig originalitet' gör ett urval 'bland förefintliga uppfattningar, förebilder'». Samtidigt behöver det understrykas att den eklektiska karaktären inte innebär att Giertz teologi skulle vara splittrad eller motsägelsefull. Tvärtom: den är eklektisk, men i hög grad samtidigt konsistent.

Metoder

Man kan inte säga att metodbeskrivningen är glasklar. Däremot vill jag ge författaren en eloge för att i metodavsnittet ha beskrivit hur han avser att gå till väga i sin avhandling, vad han förutsätter och inte, och vilka svårigheter som kan förutses i metodens möte med materialet.

För en kyrkohistorisk opponent är det intressant att konstatera, hur författaren vid flera tillfällen ställer teologiskt kritiska frågor till Giertz texter på ett sätt som en kyrkohistoriker knappast skulle ha gjort. En annan intressant skillnad mellan kyrkohistorisk och systematisk-teologisk metod framträder i kapitlet om det tredelade ämbetet. För en kyrkohistoriker kan de upprepade jämförelserna med BEM-

dokumentet förefalla långsökta, medan de för en systematiker torde vara naturliga. Kyrkohistorikern skulle nog i stället ha undersökt t.ex. hur Giertz som biskop agerade i domkapitlet, där han inte gärna drev sin egen uppfattning, om han som preses skulle komma att hamna i minoritetsposition. Hela frågeställningen »Vilka händelser eller erfarenheter var avgörande för Giertz utveckling?», som här besvaras främst utifrån Giertz tryckta produktion, hade i en kyrkohistorisk undersökning måst uppvärdera ett större personligt, otryckt material. I det systematisk-teologiska upplägget ligger en svårighet, eftersom Giertz själv var exeget och praktisk teolog, inte utan systematisk-teologiska kunskaper, men han tänkte så att säga inte systematiskt.

Teoretisk ram

Avhandlingen har en tydligt empirisk prägel, som kombineras med en teoretisk ram som hämtas från Reinhart Koselleck. Efter att ha refererat Kosellecks kategorier »erfarenhetsrum» och »förväntningshorisont», ger författaren ett exempel på hur kategorin förväntningshorisont fungerar i Giertz författarskap. Det är ett utmärkt grepp, som gör att läsaren genast kan förstå vad den teoretiska ramen har för funktion. Valet av teoretisk ram motiveras slutligen med den stora betydelse erfarenheten har i Giertz skrifter. Man kan inte säga att författaren ständigt använder Kosellecks begrepp. Det är inte heller meningen med en teoretisk ram. Men när den används, har den ofta en klargörande funktion för argumentationen och underlättar pedagogiskt förståelsen för läsaren. Någon skulle kunna invända att författaren väl självständigt tillämpat Kosellecks tänkande på sitt material. Jag ser i stället denna självständighet som en förtjänst.

Källkritik och texttolkning

För en systematisk teolog ter sig författarens indelning av källmaterialet i olika grupper nog naturlig. För en kyrkohistoriker kan det personliga materialet i brev ibland vara väl så viktigt som de tryckta, teologiska skrifterna. Detta är en skillnad i metod, men också i verklighetsförståelse.

På s. 18 konstaterar författaren att han »med hänsyn till läsarens möjligheter att ta del av Giertz

prästvigningstal», valt att använda de tal som tryckts i *Då föll Herrens eld* (1996) i stället för motsvarande i originalmanuskript. Vid en jämförelse med originalen har han funnit att »skillnaderna gällande innehållet är obetydliga. Skillnaderna är språkliga och består enligt bokens förord av 'en varsam revision'.» Utgåvor av predikomaterial som gjorts inte i källkritiskt, utan i uppbyggligt syfte, kan vara mer eller mindre äventyrliga att använda i en vetenskaplig undersökning. Eftersom jag känner till dels att Giertz prästvigningstal inför utgivningen inte skrevs av från originalen, utan fotograferades, dels att förändringarna verkligen är obetydliga, vill jag här ge författaren rätt. Samlingen går att använda även i en kritisk undersökning, och det är en fördel att läsaren själv kan gå till boken och kontrollera.

Författaren använder Torsten Petterssons principer för läsning av skönlitteratur som uttryck för en författares uppfattningar, för att kritisera att innehållet i Giertz romaner »förutsätts vara helt och hållet koherent med hans teologi». Därtill måste man dock anmärka, att det är skillnad på författare och författare, och i synnerhet på roman och roman. När det gäller en roman i allmänhet delar jag Petterssons ståndpunkt att man inte kan utläsa privata åsikter ur det skönlitterära verket. Med Bo Giertz skönlitterära författarskap förhåller det sig dock annorlunda. Han bedrev inte detta åtskilt från sin övriga verksamhet. Den var integrerad i den teologiska helheten. När det gäller *Stengrunden* framgår detta tydligt av undertiteln *En själavårdsbok*. Den präst som ger ut en bok med den undertiteln får förutsättas ha skrivit in sin själavårdspraxis i verket. När Pettersson skriver om faran att läsa ut författarens »privata åsikter» är det helt riktigt. Saken är bara den, att när man läser *Stengrunden* som ett uttryck för Giertz teologiska uppfattningar rör det sig inte om »privata åsikter», utan om just det som är undertiteln på den föreliggande avhandlingen: »Uppdragets teologi».

Författaren skriver att »eftersom det teologiska idéinnehållet fått träda tillbaka» i Giertz tredje roman, *Riddarna på Rhodos* (1972), ingår den inte i källmaterialet. Detta grundar författaren på ett uttalande av recensenten från 1990. Det är en

bräcklig grund att bygga på. Jarlert kan ju 1990 ha misstagit sig, och det tillhör avhandlingsförfattarens uppdrag att kritiskt bilda sig en egen uppfattning. Dessutom är det så att om man går till min text står där: »*I Riddarna på Rhodos*, 1972, har det teologiska idéinnehållet fått träda tillbaka i omfattning för själva det historiska skeendet.» Det betyder ingalunda att romanen saknar teologiskt idéinnehåll. Till sist i samma stycke står det: »Den lokala kontinuiteten, som i de tidigare böckerna utgör handlingens fundament, bryts här till sist fullständigt. Därmed anlägger *Riddarna på Rhodos* ett nytt allvarligt perspektiv på kyrkohistorien utan motsvarighet i 40-talsromanerna.» Därmed har Giertz – åtminstone skönlitterärt – brutit med det perspektiv som Ollilainen kallar »sockenkyrkan». För de långsiktiga förändringarna i Giertz tänkande, som författaren eljest i sin avhandling uppmärksammar, är *Riddarna på Rhodos* ett ovanligt illustrativt exempel, eftersom den skriver in den kristna kyrkans nya situation i en mångreligiös värld i en historisk kontext. Här reflekterar Giertz över hur Gud kan låta ljusstaken flyttas, vilket är något nytt. Det nya är också att först i motgången, i förlusten, lär människan känna sitt verkliga beroende av Gud. Flera avsnitt kan läsas som inlägg i den samtida kyrka-stat-debatten. I andra upplagan har Ollilainen lagt till: »*I Riddarna på Rhodos* finns alltså stoff som skulle kunna ha använts i avhandlingen, men jag bedömer dess värde som ringa i förhållande till det befintliga källmaterialet.» Jag har alltså en motsatt uppfattning på denna punkt.

Formella aspekter

Mot avhandlingens disposition kan inga allvarliga invändningar göras. Underrubrikerna är ofta träffande och sammanfattar innehållet i det följande avsnittet. Däremot kan proportionerna diskuteras. I en avhandling som heter »Bo Giertz om prästämbetet» på 306 sidor, börjar kapitlet om »Prästämbetet i Giertz ämbesteologi» först på s. 149 (2. uppl. s. 221). Det är anmärkningsvärt att det egentliga avhandlingsämnet inte behandlas förrän nästan halva utrymmet passerats. Avsnitten om antropologi, bibelsyn och ecklesiologi är emellertid nödvändiga för att förstå Bo Giertz teologi.

Till käll- och litteraturförteckningen finns inte mycket att anföra. Det hade varit en hjälp om initialer ibland satts ut i fotnoterna. Nu förekommer tre Gustafsson med f, och först i litteraturförteckningen får man veta om det är Berndt, Göran eller Johanna som avses. Senare namnförändringar hade också varit en hjälp, så att Johanna Gustafsson hade identifierats som Johanna Gustafsson Lundberg, och Alexander Gustafsson som Alexander Maurits, vilket dock förekommer inne i texten. Detta har rättats i andra upplagan.

De avslutande bilagorna är svårplacerade och tabellen svårförståelig, eftersom det inte ges någon hänvisning till kontext eller anvisning för läsningen.

Personregister saknas. Det är obekvämt för de läsare som inte som opponenter haft tillgång till en elektronisk text. I en kyrkohistorisk avhandling vore detta en stor brist, i en systematisk-teologisk måhända inte så. För andra upplagan borde förlaget ha sett till att ett personregister upprättats.

Avhandlingen är ovanligt tätt packad med text. Det finns därför inga marginaler att göra anteckningar i. Notsiffrorna är satta med så liten stil att ett lätt åldrat öga har svårt att urskilja dem. Detta har rättats i andra upplagan.

DETALJGRANSKNING

Människosynen

På s. 52f. kritiserar författaren recensentens uppfattning om tidpunkten när Giertz kom i kontakt med Oxfordgrupprörelsen. Ollilainen skriver (s. 52): »Jag är dock inte helt övertygad om Jarlerts argument som stöd för hans tolkning att Giertz var påverkad av Oxfordgrupprörelsen redan år 1932.» Det är inte jag heller. Jarlert har nämligen inte detta argument. Vad som står i den av författaren återopade noten är endast att Giertz redan i juni 1932 använt ordet »absolut», vilket inte tolkas som att Giertz var påverkad av Oxfordgrupprörelsen, utan som att den livsstil jag kallat »the Oxford Group way of life corresponded to ideas already present, and responded to an explicit need». Som framgår av brödtexen talade Giertz själv inte om Grupprörelsen förrän i januari 1934. Här har för-

fattaren avsevärt dämpat sin argumentation i andra upplagan.

Till meningsmotsättningen mellan Giertz och Hartman om formuleringen i *Grunden*, att »den som tror syndar icke uppsåtligt» (s. 56), och författarens följande konstaterande, att Giertz förblev gammalkyrklighetens arv trogen, kan man tillägga diskussionen i och om Algot Erlandssons avhandling om de så kallade grundböckerna, använda vid konfirmandundervisning av Schartau och i västsvensk tradition, framlagd vid prästmötet i Göteborg 1957. I avhandlingens sista kapitel tar Erlandsson upp frågan om uppsåtlig och ouppsåtlig synd. Han visar hur det var först efter 1878 års katekesutveckling som man i schartausk tradition börjat tala om »ouppsåtlig» synd i stället för »svaghetssynd». I en utförlig recension i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* konstaterade Bengt Hägglund att uppfattningen att uppsåtlig synd begås endast av oomvända, ouppsåtlig endast av omvända människor »vore otänkbar inom den äldre lutherdomens teologi». Enligt denna kan även pånyttfödda falla i svåra brott och genom botten återvända till nåden. Orsaken till talet om att den omvända människan inte syndar uppsåtligt är 1) att tyngdpunkten flyttats från dopet till den så kallade andra omvändelsen, 2) denna andra omvändelse anses innebära förläandandet av en ny natur. Man har »mer eller mindre förväxlat eller identifierat vad Skriften kallar 'den nya människan' och den omvända människan.» Den yttre förnyelsen är »icke entydig, eftersom viljan är insatt i den fortgående kampen mellan kött och Ande. Det som är omvändelsens primära gåva är icke en fast 'habitus', ett medvetet uppsåt, utan är Anden, som Gud ensam förfogar över.» Här har Hägglund presenterat ett korrektiv till en pietistisk uppfattning, som Giertz övertagit från den sena schartauska traditionen. I andra upplagan har Ollilainen fört in dessa mina synpunkter.

Hos Giertz svarar det metodistiska draget i talet om ouppsåtlig synd mot Oxfordgruppens koncept om människans förvandling. Med tanke på Hartmans bakgrund i Frälsningsarmén var det inte underligt att hans kritik satte in just på denna punkt. Detta ändrar inte författarens framställning av Giertz utveckling från »tro som lydnad» till »tro

på Jesus allena», tvärtom, det hade kunnat ytterligare styrka författarens slutsats att Giertz överger vissa intryck från Oxfordgrupprörelsen, särskilt när det gäller omvändelse, men håller fast vid andra (synd), som fogas samman med inflytande från gammalkyrkligheten. Och, kan man tillägga, särskilt när gammalkyrkligheten på en punkt säger något liknande.

Bibelsynen

Om Giertz och Guds allmänna uppenbarelse skriver författaren, att i endast en enda predikan från 1966 talar Giertz om Guds uppenbarelse »i livets skickelser, i historiens skiften, i konsten, i rätten, i människors strävan och förmåga att bygga upp ett samhälle.» I den av Johan Herbertsson analyserade hovrättspredikan som Giertz höll 1964, utgår Giertz från att samhällets rättsordning är »något sekulärt som berör god ordning och ett timligt väl, medan kyrkan förkunnar evangelium till syndernas förlåtelse och evigt liv». Giertz tvåregementslära bygger, skriver Herbertsson, på »en strikt åtskillnad mellan ett sekulärt samhälle och kyrkan. Det sekulära samhället utgör en del av Guds övergripande verk, men har sin grund i att människor, trots sin synd och oberoende av Bibeln, har en känsla för och en uppfattning om lag och rätt». I inledningen till sin predikan över 1 Tim. 2:1–6 säger Giertz, att »i denna text möter oss de två sätt, på vilka Gud styr vår värld. Denna Guds styrelse är dubbel. Syftet är dubbelt, medlen är skilda». Och så fortsätter han: »Guds första syfte är att hålla god ordning vid makt och göra livet i denna världen så drägligt som möjligt för oss människor.» Sedan talar han om människans »förmåga att skapa lag och ordning. --- Den skapar samhällen och rättssystem. De kan vara bristfälliga, de kan korrumpas och missbrukas, men det ligger dock i dem något gott, som kommer från Gud.» Mot detta ställer han människans begär att hävda sig själv. Han nämner att detta är vad fäderna kallade »lagens första bruk», och när det gäller »denna lagens uppgift – att hålla god ordning vid makt – kan också hedningar, mohammedaner och ateister stå i Guds tjänst.» Det intressanta med Giertz perspektiv här är att när det gäller Guds sätt att uppenbara sig i sin styrelse genom sekulära eller

människor av annan religion, går han betydligt längre än när det gäller människans möjlighet att ana eller finna Gud genom en allmän uppenbarelse. Den av Herbertsson utgivna predikan hade här kunnat fördjupa och stärka Ollilainens slutsats. Så är fallet i andra upplagan.

När Ollilainen behandlar den särskilda uppenbarelsen, konstaterar han om förändringen under Palestinaresan att det här är fråga om ett genombrott i Giertz förväntningshorisont, som förut varit präglad av den liberala traditionen. Här visar Ollilainen att han kan tillämpa sin teoretiska ram på ett sätt som pedagogiskt fungerar för läsaren.

På s. 80 skriver författaren om hur tiden i Ö. Husby påverkade Giertz bibelsyn. Han stöder detta på flera senare uppgifter från Giertz. Det förefaller också rimligt att problem kring Kristi försoning direkt implicerar frågor även om bibelsynen, och Giertz senare ord om »det centralt religiösa i Luthers tro på Ordet såsom ett budskap från Gud». Här har författaren tillfört forskningsfronten ny kunskap.

Giertz intryck av Anders Nygren, såväl konkret i bibelsynen som principiellt i sanningsfrågan, framgår indirekt i avhandlingen, nämligen genom ett brev från Yngve Brilioth 1945. Brilioth kritiserar Giertz: »Det förefaller mig, som om Du i grunden opererar med ett dubbelt sanningsbegrepp.» Redan här sätter opponenter nästan texten i halsen. Detta är ju just vad Nygren kritiserades för. Lite längre fram fortsätter Brilioth: »Om en människa råkar vara en troende kristen, men tillika har forskningen som sin uppgift – och i det läget skulle ju varje teolog vara – skulle han alltså ha genomfört en total klyvning av sitt medvetande.» Detta är just vad Nygrens indelning i olika erfarenhetsområden, som inte kunde komma i konflikt med varandra, kritiserades för. Frågan blir då om inte Giertz, som den eklektiker han var, samtidigt tagit intryck av såväl Nygren som Odeberg. Det skulle också förklara oförståelsen, man frestas säga förvirringen, hos såväl Fridrichsen som Brilioth inför Giertz utveckling. Nygren ville man nämligen av andra skäl inte angripa, medan Odeberg betraktades som lovligt byte. Därför angrips Giertz också av Brilioth för det han troligen hämtat från Nygren som om det kommit från Odeberg.

Prästämberet

I avsnitt 5.2.1 jämför författaren Giertz prästvigningstal med det övriga författarskapet. Det är en stor förtjänst att dessa tal nu för första gången blir föremål för forskning. Författaren betonar att Giertz representationstanke innebär att prästen är Kristi sändebud. Att denna tanke förekommer mer frekvent i prästvigningstalen än i det övriga författarskapet, menar jag beror på närkontexten. Enligt 1942 års kyrkohandbok lästes bland andra bibelord vid varje prästvigning 1 Kor. 4:1–2 i 1917 års översättning, »Såsom Kristi tjänare och såsom förvaltare av Guds hemligheter, så må man anse oss. Vad man nu därutöver söker hos förvaltare är att en sådan må finnas vara trogen.» Här har författaren, som annars ofta lyfter fram kontextens betydelse, inte minst prästvigningens ritualens, missat en viktig kontext. Prästvigningens liturgi tränger sig liksom på talen, inte bara med dess tryck på den gudomliga instiftelsen, utan också genom de bibelord som lästes, varav det nyss citerade om prästen som Kristi tjänare och förvaltare är ett av de mest pregnanta. Denna komplettering ifrågasätter inte författarens resultat. En sådan kontextuell läsning av prästvigningstalen snarast stärker författarens slutsatser, men gör dem också mera förståeliga.

I analysen av den inre kallelsen konstaterar författaren att den aktualiseras i prästvigningstalen först 1959 och i princip endast t.o.m. 1968. I stället för att dra alltför vittgående slutsatser av detta, vilket hade kunnat ligga nära till hands med det utvecklingsperspektiv som anläggs i avhandlingen, frågar sig författaren om Giertz andra vinningstal kan ge svar på frågan. Efter att ha använt även tal vid diakonissvigningar kommer författaren fram till att likheterna är uppenbara. Däremot skulle man ur en vidare kontext kunna lägga till den kritiska dimension till den inre kallelsen som i kulturella sammanhang förkunnades av t.ex. Ingmar Bergman i filmen *Nattvardsgästerna* (1963). För präster som tvivlar på sin kallelse utgör betoningen av den yttre kallelsen hos Giertz ett starkt hjälpmedel.

Till författarens kritiska fråga till Giertz teologi hur prästen i sin församlingskontext kan ha auktoritet om inte denna också har en social dimension,

kan man bara säga, att denna sociala dimension var självklar i den ämbetskyrka, där Giertz var verksam. Den sociala dimensionen var ständigt närvarande, inte minst i prästernas arbete på och ansvar för pastorexpeditionen, där de kom i ständig kontakt med människor. Man kan också konstatera att Bo Giertz också som biskop i mycket hög grad levde i denna sociala dimension, när han genom sina visitationer snabbt fick personlig kontakt med både barn, pensionärer, fackföreningsrepresentanter och företagare. Detta var ingenting som han teoretiserade om. För någon med hans bakgrund och intressen var det närmast en självklar förutsättning. Men det blir också tydligt i hans romaner, särskilt i *Stengrunden*, där de äldre prästerna i varje del kan sägas inkarnera just denna sociala dimension.

Giertz första strid om ämbetet: »Fältprästdiskursen»

På s. 201 behandlar författaren Bo Giertz ställningstagande 1940 i frågan huruvida fältpredikanter, alltså även frikyrkopastorer och lekmän, skulle kunna ansvara för nattvardsfirande vid beredskapsövningar. Saken har undersökts av Klas Hansson, men Ollilainen kritiserar på ett nyanserat sätt Hanssons slutsatser. Han finner att Hanssons slutsats är korrekt beträffande konsekvenserna av Giertz agerande, medan dennes »härledning» är felaktig. Hansson har nämligen fäst huvudvikten vid att Giertz avvisade ekumeniskt handlande i frågan. Det är lätt att hos Giertz finna stöd för Hanssons argumentation, nämligen när Giertz avvisar alliansmodellen. Samtidigt har Ollilainen träffat alldeles rätt när han, med stöd av ett brev från Giertz till Gösta Nelson, skriver att det för Giertz avgörande för nattvards förvaltande var den kyrkliga kallelsen (*vocatio*), eller med Giertz egna ord:

Nu äro sakramenten verksamma, icke genom vår tro utan genom Kristi instiftelse. Det viktigaste med nattvarden är alltså att den utskiftas rätt (annars äger man ingen visshet om att det är Herrens lekamen och blod). Till ett sådant rätt bruk hör nu att de skall utskiftas av en Kyrkans tjänare, som härtill har Kyrkans *vocatio*.

Det är den sista punkten, som vållar bekymmer. Kan den möjligen jämkas? Jag erkänner, att strid, särskilt nattvardsstrid, är mig innerligt motbjudande; och jag

skulle inte högre önska än att kunna ge mig till ro och låta saken ha sin gång. Och dock säger samvetet nej. Här står Bekännelsen och mina prästlöften i vägen.

Ollilainen har rätt i att lyfta fram Giertz betoning av den kyrkliga kallelsen, inte främst varken den kyrkorättsliga regleringen eller själva vigningen som sådan. Däremot hade författaren kunnat nå längre, dels därför att det finns betydligt mer källmaterial, dels därför att frågan hade förtjänat att uppmärksammas på mer än knappt en trycksida. Detta är nämligen Bo Giertz första verkliga strid om ämbetet, och det är en strid som han i varje fall inte förlorar.

Giertz brev till Gösta Nelson är daterat 16 juli 1940. Redan tre dagar senare skriver Nelson tillbaka. Medan Giertz hade gjort en skillnad mellan dopet, som »kan utskiftas av lekmän», men »*icke nattvarden*», avvisar Nelson denna distinktion, liksom han principiellt avvisar distinktionen mellan lekmäns sakramentsförvaltning och lekmannapredikan. Han betonar starkt betydelsen av *vocatio*, och argumenterar principiellt utifrån Guds ord, utan närmare definition eller avgränsning. Nelson menar att om man försvarar lekmannapredikan, kommer man också, mot sin intention, att legitimeras lekmannaförvaltningen av sakramenten, »ty man har icke längre Guds ord för sig».

Nelson hänvisar till Schartau, som på ett ställe sagt, att »nödfall gäller lika mycket för nattvarden som för dopet, fastän det förra är ytterligt sällsynt förekommande». Slutligen deklarerar Nelson, att »hela härvan i det närvarande problemet hänger på att man icke vet att skilja mellan krig och krigsfara (beredskap). I krig kan nödfall tänkas föreligga, ehuru icke heller där vanligen, dvs. blott i fråga om döende. Däremot icke vid krigsfara.»

Giertz hade redan den 8 maj vänt sig till Gunnar Rosendal, och vi kan alltså räkna med att Rosendals svar kunnat påverka Giertz brev till ärkebiskop Eidem och till Nelson. Rosendal skriver, kanske något överraskande: »Jag anser, att en lekman kan, med visshet om full validitet i nödfall utdela Nattvarden. Men med 'nödfall' gäller det att vara ytterst försiktig. Och jag anser att sådana omständigheter ej behöva omnämnas.» Rosendal hade upprörts över den blivande fältprosten Algot Anderbergs

promemoria till »oss fältpräster», vilket gett honom anledning skriva till biskop Rodhe i Lund. Sammanfattningsvis konstaterar Rosendal på sitt expressiva sätt:

- 1) Jag skulle hellre ställa upp mig framför en exekutionspluton än jag concelebrerade i en nattvardsfirning med en missions förbundspredikant [sic] eller annan icke prästvigd celebrant.
- 2) Jag skulle hellre intaga sagda ställning än kommunicera vid en sådan nattvardsgång.
- 3) Men jag anser det vara möjligt för en lekman att i yttersta nödfall få celebrera nattvarden med Kyrkans uppdrag. Jag tror icke att någon Kyrka skulle vägra att gå med på detta.

Här kan man lägga märke till vilka formuleringar, som uppenbarligen *inte* övertagits av Bo Giertz. Det intressanta är, att inte heller för Rosendal är vigningen eller prästens *character* oundgängligen nödvändig för ett verkligt och rätt nattvardsfirande. Vad det handlar om är »Kyrkans uppdrag». Och på denna punkt kan Giertz genom Rosendals brev ha befästs i en uppfattning han redan hyste.

1950-talets diskussioner

I avsnitt 5.6.2 kring debatten om ämbetsreformen under 1950-talet saknar jag Giertz argumentation för biskopsmötets förslag till en ny kyrklig lekmannatjänst. Det är väsentligt eftersom Giertz här led nederlag på hemmaplan. I Göteborgs stifts prästsällskap diskuterades förslaget såväl 1955 som 1956. Efter skarp kritik bland annat mot den otydliga gränsdragningen mellan prästämbetet och den föreslagna nya lekmannatjänsten, beslöt prästsällskapet med röstsiffrorna 69–50 att bordlägga förslaget. Giertz gammalkyrkliga vänner avstyrkte, och beslutet kan betraktas som ett försök att rädda biskopens ställning. 1956 återkom ärendet. Giertz föreslog nu att man skulle uttala att den nya tjänsten skulle inordnas i diakonatet, vilket också beslöts med röstsiffrorna 81–69, men eftersom stadgarna krävde 2/3 majoritet för uttalande, föll hela frågan (A. Jarlert, *Göteborgs stifts herdaminne* II, 2014, s. 480). Denna diskussion kunde haft något att tillföra Giertz ämbetsuppfattning, men är intressant främst därför att resultatet troligen bidrog till att Giertz

därefter uppfattade kompromisser eller medelvägar i ämbetsfrågan som omöjliga.

På s. 236 skriver författaren att till skillnad från tidigare, faller accenten hos Giertz vid kyrkomötet 1958 på bibelargumentationen, 1. Kor. 14. och 1 Tim. 2. Dag Sandahl formulerar en skarpare slutsats, när han i *Kyrklig splittring*, s. 24, skriver att »den mycket bestämda koncentrationen på ett bibelställe – 1 Kor. 14 – möter alltså först vid kyrkomötet 1958 som ett minoritetens svar på majoritetens ställningstagande. Dessförinnan har utredningsmaterialet handlat om fler bibelställen och ett försök till både helhetssyn och samsyn.» Slutsatsen gäller alltså inte enbart Giertz, utan vi ser här hur hela debatten smalnar av, först till enbart bibelargumentation, till sist i reservationen mot det fattade beslutet till ett enda bibelställe.

På s. 236 skriver författaren om kyrkomötet 1958: »Efter Nygrens anförande hade Giertz möjlighet att instämma i detta, men det gjorde han inte.» Så förhåller det sig inte. Giertz hade redan instämt i Ernst Staxängs reservation med annan motivering, och hade därför inte möjlighet att instämma även i Nygrens reservation, som kom så överraskande att man sedan sagt att det är tydligt att kyrkomötet blev helt överrumplad (Sten Hidal, »När Svenska kyrkan fick kvinnliga präster», *Signum* 2008 nr 5). Däremot är det riktigt som Ollilainen skriver, att Giertz senare anslöt sig till Nygrens reservation. Han drar slutsatsen att det förefaller som om Giertz gentemot en samhällsorienterad bibeltolkning värnade om den så kallade lutherska formalprincipen. Det är ju riktigt, men det enligt min mening viktiga med Giertz brev från 1990 är att han där placerar in Nygren »utanför den vanliga kontroversen mellan bibelkritik och fundamentalism», och sätter Nygrens historiskt-ekumeniskt motiverade reservation framför den mera biblicistiska som han själv 1958 hade undertecknat. I andra upplagan har författaren ändrat skildringen av förloppet, men inte sin slutsats.

Först i kapitel 6 skriver författaren att:

...grunddragen av de skapelseteologiska perspektiven i Giertz övriga författarskap under 1940-talet är på samma linje som i *Grunden*. Däremot understryker Giertz i sitt övriga författarskap ännu mera än i *Grunden* att livet är en gåva från Gud. Den gåvan ska männis-

kan förvalta och avlägga räkenskap för vid den yttersta domen. Kontinuiteten mellan Giertz författarskap under 1930-talet respektive 1940-talet består i att människans egoism är en slags huvudsynd.

Men redan på s. 79 har författaren citerat Giertz beskrivning av sin Palestinaresa 1931: »Jag kunde läsa min bibel med helt nya ögon. Den doftade jord och vardag, den speglade en verklighet som man ännu kunde se med egna ögon.» Citatet aktualiserar något som är tydligt såväl i Giertz romaner som i hans predikan: den tydliga uppskattningen av skapelsens skönhet och verklighet. Samtidigt ser han skapelsen som fallen, men synden framstår som ännu mera tragisk därför att den inträffar i en skapelse, som dock har bevarat så mycket av sin ursprungliga skönhet, något som inte minst naturskildringarna i romanerna 1941 och 1943 kraftigt understryker. Man kan däremot säga att i *författarskapet* kan de positiva skapelseteologiska aspekterna avläsas först i *Grunden*, men för mig som kyrkohistoriker är det självklart att förändringar i en teologs utveckling ofta inträffat innan, kanske långt innan de fixerats skriftligt.

SAMMANFATTANDE OMDÖME (DISPUTATIONSUPPLAGAN)

Den systematisk-teologiska avhandlingen »Bo Giertz om prästämbetet. Uppdragets teologi» är den första i sitt slag. Utifrån ett forskningsläge med ett stort antal delundersökningar av olika aspekter på Giertz teologi har forskningsfronten förts framåt utifrån en fast empirisk grund, med hjälp av en pedagogiskt fungerande teoretisk ram, och genom en framgångsrik, kritisk analys. De inledande kapitlen om Giertz antropologi, bibelsyn och ecklesiologi ger inte något framtungt intryck. Genom att inte begränsa undersökningen till Giertz skrifter om prästämbetet har teologin om ämbetet kunnat tolkas utifrån helheten, och denna helhet fått bidra till belysningen av ämbetsteologin. Den mer kontroversiella ämbetsteologin framstår däri- genom som mer begriplig för läsaren.

Endast på ett fåtal ställen förekommer övertolkningar eller överdrifter. I de flesta fall skiljer författaren skickligt mellan säkra, välgrundade slutsatser och försiktiga ställningstaganden, där källorna kan

läsas även i annan riktning. Den svårighet som ligger i teologins eklektiska karaktär har inte hindrat författaren från att urskilja dess inre sammanhang och konsistens. Samtidigt har kritiska frågor ställts till Giertz teologi.

Det är uppenbart att mycken tidigare forskning antingen inte använt sig av källmaterial från 1950-talet och senare eller inte tagit tillräcklig hänsyn till det, även om det är en överdrift att säga att ingen gjort det. I den med stor envishet upprepade frågan efter förändringar i Bo Giertz teologi har författaren genom flitig läsning även av sent material fördjupat bilden av denna teologi. Detsamma gäller användningen av Giertz prästvigningstal, som förut inte gjorts till föremål för forskning.

Metodiskt har min kritik handlat mest om olika perspektiv inom olika teologiska ämnen, där jag menar att ett kyrkohistoriskt perspektiv har annat och mer att tillföra. Det är uppenbart att styrkan i avhandlingen ligger i tolkningen av teologiska texter och deras sammanhang. När det gäller historiska situationer som prästvigningar eller kyrkomöten avtar säkerheten, men det rör sig inte om någon huvudsak i denna typ av undersökning. Ollilainens avhandling är inte den definitiva framställningen av Bo Giertz och prästämbetet, men den utgör ett värdefullt bidrag till tolkningen av Bo Giertz om prästämbetet.

En del av min kritik har gällt sådana kompletteringar som om de funnits med snarast skulle stärkt avhandlingens redan befintliga resultat, t.ex. den både dogmatiskt och pastoralt intressanta diskussionen om uppsåtlig synd 1957. Andra anmärkningar kvarstår, som den beklagliga avgränsningen mot romanen *Riddarna på Rhodos*, som har något att tillföra när det gäller Giertz senare utveckling, eftersom den räknar med den kristna kyrkans nya situation i en mångreligiös värld. Den kvarstående kritiken gäller även perspektiv som kunnat tillföras från Giertz rättegångspredikningar.

Trots att handledaren, enligt författarens förord, strax efter slutseminariet sagt att manuskriptet skulle vara färdigt till sakgranskning om åtta veckor gör avhandlingen inte intryck av att ha stressats fram. Denna omständighet vittnar närmast om avhandlingstextens redan tidigare höga kvalitet.

Författaren är att gratulera till en kvalitativt högtstående forskningsprestation.

ANDERS JARLERT

Sven Arne Flodell (red.)

ETT HOPPFULLT TIDENS TECKEN. Från elitism till holism. Stiftelsen Sverige och Kristen Tro 1916–2016.

Skellefteå: Artos 2017, 262 sid.

»Ett hoppfullt tidens tecken» benämnde Stockholmsbörsens chef Bengt Rydén initiativet till en konferens 1993 om »Pengar, politik och moral» som arrangerades vid en tidpunkt när Sveriges ekonomi befann sig i ett skakigt läge. Det hoppfulla var att kyrkan ägnade sig åt frågor om moral och pengar. Föredragshållare vid konferensen var utom bland andra Rydén rektorn vid Uppsala universitet, professor Stig Strömholm, professorn i etik i Lund Göran Bexell och dåvarande universitetskanslern Carl-Gustaf Andrén. Initiativtagare och värd för konferensen var vid detta tillfälle Stiftelsen Sverige och Kristen Tro (SSKT). Syftet med konferensen var att, liksom hade skett när stiftelsen grundades 1916, visa på och knyta band mellan kyrklighet och samhälle.

Ett hoppfullt tidens tecken. Från elitism till holism är också namnet på den bok som 2017 utkommit på Artos i samband med stiftelsens hundraåriga existens år 2016. Volymen innehåller ett antal artiklar som ger olika aspekter på stiftelsens historia, dess faser av organisation, skiftande verksamhet och drivande personer.

Stiftelsen grundades alltså 1916 genom ett lekmannainitiativ. Läget för den svenska kyrkligheten var vid förra sekelskiftet utmanande. Frikyrkligheten upplevdes vid tiden som livskraftig samtidigt som de olika folkrörelserna, inte minst arbetarrörelsen, präglades av en stark kyrkokritik. Den svenska kyrkan upplevdes av många som oförmögen att hantera tidens utmaningar, inte minst genom sin tröga organisation. En del präster trodde sig till och med vara den sista generationen kyrkokristna.

Vändningen kom dock i och med initiativ som unglyrkorörelsen, Svenska kyrkans Diakonistyrkelse, tidskriften *Vår Lösen* och Sigtunastiftelsen.

Mitt i detta fick den värmländske brukspatronen Ernst Kjellberg en idé om att den svenska kristenheten behövde en ny reformation, till gagn för både kyrka och stat. Genom sitt nätverk samlade han en samhällelig och kyrklig elit till att, med sina egna donerade medel till förfogande, grunda det som då fick namnet »Stiftelsen för Sverige och Kristen Tro». Kjellgren stod för idén och finansieringen, men överlämnade styrelsen och besluten till landets kyrkliga elit, bland andra biskoparna Gottfrid Billing, J.A. Eklund och Ernst Lönegren, samt rektor Manfred Björkquist. Det här var under studentkorstågens tid och förkunnandet av Kristi evangelium hade till uppgift att bringa »syndernas förlåtelse till Sveriges folk». Stiftelsens uppgift var evangelisation genom att, som de själva menade, bemöta kritiken mot kyrkan med saklighet, kunnighet och rediga resonemang. SSKT startade upplysningsverksamhet med föredrag, bokutgivning och studiecirklar. Till stiftelsens 50-årsjubileum ströks prepositionen »för» i namnet och i stället inriktades verksamheten mot att försöka bringa kyrka och samhälle närmare varandra, med förståelse och dialog i fokus. Detta har allt sedan dess pågått med anordnande av konferenser och seminarier med kristna, religiösa, kulturella och vetenskapliga inslag.

Om den ovan tecknade stiftelsehistorien berättar Sven Arne Flodell, medarbetare i stiftelsens ledning i fyrtio år, i den inledande avdelningen som fyller över halva boken av jubileumsskriften.

Därefter följer sex bidrag av fem författare. Sven-Erik Brodd, präst och kyrkovetare, tecknar organisationens historia speglad i dess sekreterare och styrelser under 100 år. Detta avsnitt är kopplat till det fylliga personregister som finns i boken. Brodd konstaterar i sin inledning till artikeln att personhistoria är eftersatt och inte alldeles enkelt att ägna sig åt. Han tecknar dock med ett ibland sprött material några konturer av hur de olika styrelserna sett ut och arbetat. Att just sekreterarna sätts i fokus förklaras med att det varit just de som till stor del genomfört och präglat arbetet. Dessa utgör under 100 år ett häpnadsväckande lågt antal personer, den nuvarande inkluderad: åtta.

De därpå följande tre artiklarna har ett tydligt då-, nu-, och sedanperspektiv. Sven Thidevall,

biskop och kyrkohistoriker, tecknar i sitt bidrag »Då var det 1916» en fyllig och välskriven kyrkohistorisk bakgrund till varför Stiftelsen inrättades.

Nästa tidsartikel är skriven av Kajsa Ahlstrand, präst och missionsvetare, och har rubriken »Nu är det 2016». Ahlstrand skildrar på ett intresseväckande vis med ett antal väl valda ordpar hur samhället och kyrkan förändrats mellan 1916 och 2016. En av hennes slutsatser är att de senaste hundra åren lett till en mer mångfaldig och mjukare kyrka, mer »vänstrare», enligt Ahlstrands egen terminologi. Där hade undertecknad gärna sett en vidare diskussion av påståendets politiska innebörd.

Men en organisation är inte bara dåtid, eller ens nutid. Om den funnits länge måste också någon våga höja blicken. I den här volymen finns en artikel som tydligt blickar framåt. Jonas Idestrom, präst och kyrkovetare, ger några tankar framåt i sitt bidrag, »Vad händer efter 2016?». Utifrån sin forskning tecknar han några utmaningar inför framtiden som Sveriges kristenhet står inför. Han pläderar för meningsfull och reflekterad liturgi och något han kallar Gudsrikespräglad förhållningssätt – att låta de kristna praktikerna få prägla hela livet på ett både personligt och gemensamt plan.

En annan artikel med framåtblickande karaktär är författad av Hans Corell, jurist och diplomat. Sammanhanget är emellertid något besynnerligt. I innehållsförteckningen ges Corells bidrag rubriken »Framtidsperspektivet och vårt gemensamma mål». Utifrån det är det alltså lätt att få intrycket, att Corell skulle sätta SSKT:s framtid och mål i fokus. Dock blir den som tolkat rubriken så förvånad, för själva artikeln har rubriken »FN i framtidsperspektiv» och ger en i sig mycket insiktsfull skildring av FN-diplomaten Corells syn på Förenta Nationerna och vikten av att dess målsättning – fred och frihet – blir en alltmer känd verklighet för många. Artikeln är mycket intressant och välskriven, men dess plats i SSKT:s jubileumsvolym är inte självklar.

Få saker är beständiga i tillvaron, men SSKT är en organisation som överlevt i hundra år och har visat sig både anpassningsbar och behövlig. Kanske består och verkar SSKT i många år till, och förblir »ett hoppfullt tidens tecken».

ANDREAS WEJDERSTAM

Arthur Einarsson, Börje Karlsson,
Nils-Göran Nilsson, Ebbe
Ragnarsson & Sven Sjunnesson (red.)
HUS I GUDS TJÄNST. Missionshusens
historia inom Evangelisk Luthersk
Mission Syds verksamhetsområde.

Helsingborg: BV-förlag 2018, 246 sid.

De senaste decennierna har det genomförts flera regionala projekt för att inventera och dokumentera väckelserörelsernas materiella kulturarv i form av missionshus och kapell. Många av dessa byggnader för idag en osäker tillvaro och har avyttrats, rivits eller omvandlats för profant bruk.

I vissa fall har inventeringsprojekten initierats av länsstyrelser (som i Kronobergs och Jönköpings län), ibland av enskilda entusiastiska forskare som Stig Floréns arbete i Västra Götalands län, ibland har det varit fråga om en akademisk forskning som konstvetaren Inger-Britt Holmblads avhandling om Svenska Missionsförbundets byggnadsverksamhet i Gästrikland, Hälsingland och Dalarna.

I en del fall har samfunden och missionssällskapen själva tagit initiativ. Detta gäller kring den föreliggande boken, som behandlar Evangelisk Luthersk Missions (ELM) missionshus inom norra Skåne, södra Småland, västra Blekinge och delar av Halland. ELM Syd, som den regionala organisationen kallas, har en komplicerad organisationshistoria, som en del av det nationella missionssällskapet Bibeltrogna Vänner (BV) och de regionala organisationerna Hässleholms Lutherska Missionsförening (HLM) och Nordöstra Skånes Missionsförening (NSM). Akronymerna är många!

BV framträdde som en minoritetsgruppering inom Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS), och blev en självständig organisation 1911. BV fick genom HLM och NSM ett markerat styrkebalte i norra Skåne från Kullen i väst över hela landskapet i östlig riktning, mot Blekingegränsen till Jämshögs och Ysane socknar i Blekinge i öster. I nordöst behandlas några missionshus i södra Halland och i södra Småland. Rörelsen har några få utlöpare utanför detta tydliga kärnområde, i Lund, Malmö, Karlskrona, Halmstad och på Ven.

Denna egenartade spridningskarta kommen-

teras inte så mycket i boken, men den har djupa historiska rötter i den skånska väckelserörelsen vid 1800-talets mitt, de olika missionsföreningarnas bildande och deras vägval vid de olika splittringarna inom den nyevangeliska rörelsen, vid Svenska Missionsförbundets bildande 1878 och BV:s tillkomst 1909–1911. BV har haft verksamhet i andra landskap men av spridningskartan på nuvarande ELM:s hemsida framgår att verksamheten nästan helt upphört i stora delar av landet, men att ELM är märkbart livskraftigt inom sitt historiska styrkeområde i norra Skåne och i viss mån i övre Norrlands kustland.

Missionshusen presenteras med nutida bilder och efter tillgängligheten med historiska bilder. Källorna är ofta HLM:s och NSM:s minnesskrifter, och muntligt material. Det äldsta missionshuset var det äldre i Hjärsåsllilla, byggt redan 1860 och ett av landets äldsta alla kategorier.

Det är slående att de allra flesta missionshusen är uppförda i en mycket anspråkslös stil, med få yttre tecken på sin användning. Det är ofta rödmålade långsträckta byggnader med fönsterrader som med små medel indikerar att huset är ett gudstjänstrum och inte ett boningshus. Få byggnader har sakrala byggnadsdetaljer som spetsbågiga fönster eller någon slags tornliknande takprydnad. ELM:s helgedom i Stockholm kallas för Roseniuskyrkan och Roseniusnamnet är mycket aktat inom rörelsen – så kallas gudstjänstlokalen i Bjärnum och tidigare även i Kristianstad för Roseniuskapellet. Vissa av de i bruk varande husen har kors och ELM:s logotyp.

BV har varit en av den svenska kristenhetens mest uttalat anti-ekumeniska organisationer. I 75-årsskriften från 1986 talas om att ekumeniken är »farlig och betecknas som olydnad», och alla former av samarbete i andliga frågor avvisas med bestämdhet, eftersom den evangelisk-lutherska renlärligheten och den absoluta bibeltroheten anses vara BV:s existensberättigande. I nutiden torde öppenheten ha ökat, men det är intressant att det tycks ha funnits en betydligt större pragmatism kring byggnadsfrågor.

Vid uppdelningen 1909–1911 kunde det på mindre orter uppstå två grupper bland de »väckta», som lyssnade på antingen EFS eller BV-anknutna

organisationers predikanter. Ibland gick det, trots den stora bitterhet som uppstod, att samsas i ett gemensamt missionshus. Under senare decennier har missionsföreningarna i många fall köpt eller sålt kyrkolokaler som tidigare tillhört andra samfundsmissionsföreningar och församlingar. Så har ELM-föreningen i Kristianstad numera sin verksamhet i det som förut var Pingstkyrkan.

Boken om missionshus inom ELM-Syds verksamhetsområde är ett gott exempel på kyrkohistorisk mikrohistoria och kan förhoppningsvis inspirera andra gräsrotsforskare att följa spåren efter väckelserörelsens materiella kulturarv.

CARL-JOHAN IVARSSON

Jan von Bonsdorff, Ingmar Brohed och Anders Jarlert (red.)

KYRKBYGGNAD OCH KYRKORUM.
Forskningsfrågor. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Konferenser 90)

Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2017, 134 sid.

Kyrkobyggnaderna har varit och är ett centralt forskningsobjekt för humanvetenskaperna. Att döma av några nyligen utgivna antologier som återgår på brett upplagda forskningskonferenser har intresset för ämnet långt ifrån falnat. Kanske kan man t.o.m. tala om en viss vitalisering, där historiska perspektiv allt oftare används för att belysa frågor och problemställningar som är aktuella idag. Forskningen bedrivs ofta vid forskningsinstitutioner som har lång tradition inom området. En konferens arrangerad av Uppsala universitet 2011 hade som syfte att ge en överblick över aktuell konstvetenskaplig forskning inom området. Inläggen publicerades 2014 i antologin *De kyrkliga kulturarven. Aktuell forskning och pedagogisk utveckling* (Acta Universitatis Upsaliensis, Arcus Sacri nr 1, red. av E. Karlsmo, J. Lindblad och H. Widmark). Samtidigt markerar också nya aktörer sitt intresse för forskning om och kring kyrkobyggnaderna. Svenska kyrkan, som genom församlingarna förvaltar det största sammanhängande kultur-

arvet i Sverige, arrangerade 2014 en interdisciplinär konferens om kyrkligt kulturarv. Ett urval inlägg av akademiker verksamma inom Svenska kyrkan finns återgivna i antologin *Mellan himmel och jord. Svenska kyrkans kulturarv inför framtiden* (red. av G. Gunnér och M. Södling).

Den föreliggande boken hör till samma genre. Även här är det en forskningsinstitution med lång tradition inom ämnet som står som seminariearrangör och utgivare av volymen, nämligen Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Likväl en sådan anrik institution som Vitterhetsakademien har under senare tid förnyat sitt arbete kring det kyrkliga kulturarvet. Konferensen initierades av det så kallade Sockenkyrkonätverket som arbetar i nära anslutning till Vitterhetsakademien. Syftet med Sockenkyrkonätverket är att bevaka och sprida kunskap om landets sockenkyrkor och deras kulturhistoriska värden, genom seminarier och publikationer riktade till bransch-kunniga och forskningsvärlden.

Boken innehåller sex artiklar. Tonvikten ligger framför allt på frågor som berör restaureringshistoria och restaureringsideologi. Konstvetaren och antikvarien Anna Elmén Berg skriver om moderniseringarna av medeltidskyrkorna i Övre Norrland (motsvarande Luleå stift), framför allt med utgångspunkt från händelseförloppet och åtgärderna i Öjebyns kyrka 1963–1964. Arkitekten och professorn i restaureringskonst Kerstin Barup redogör för de principer och överväganden som gjordes vid den senaste och mycket omfattande ut- och invändiga restaureringen av Kalmar domkyrka, en restaurering som hon genom sitt arkitektkontor var ansvarig för (kyrkan återinvigdes 2013). Konstvetaren Herman Bengtsson och arkitekten och konstvetaren Jakob Lindblad beskriver Uppsala domkyrkas restaureringshistoria i det långa perspektivet, från medeltid fram till nutid. Arkitekten och arkitekturhistorikern Hans Ponnert skriver om Theodor Wählin, dominerande restaureringsarkitekt i Skåne under 1900-talets första decennier. Artiklarna utgår samtliga från ett historiskt perspektiv och lägger fokus vid en eller flera fallstudier, men reflekterar också förtjänstfullt över de frågor som kyrkobyggnaderna står inför idag. Flertalet av

de ovan nämnda artiklarna bygger på eller sammanfattar mera omfattande studier som är också är publicerade som egna monografier.

En artikel bör dock lyftas fram som särskilt intresseväckande just för att den lyfter frågor som på många sätt är brännande och pekar framåt. Stephan Borgehammar, professor i praktisk teologi, utgår i sin artikel från kyrkornas historiska betydelse, men argumenterar samtidigt på ett tydligt sätt för att tolkningen och förståelsen av historien ger oss viktiga förutsättningar för kyrkornas förvaltning även i framtiden.

Borgehammars artikel handlar om de värden som kan knytas till Dalby kyrka i Skåne, en av de äldsta stående stenbyggnaderna i Skandinavien. Enligt Lunds domkyrkas nekrologium var det kung Sven Estridsson som först byggde en kyrka i Dalby. Kyrkans byggnadshistoria tolkades tidigt och de etablerade dateringarna står fortfarande oemotsagda: långhuset cirka 1053–1066, det ursprungliga koret och västpartiet cirka 1075–1081. Borgehammar använder historiska källor, arkeologiska undersökningar och iakttagelser i murverket för att berätta kyrkans historia i åtta faser, från dess tillblivelse och tidiga förändringar som kloster- och sockenkyrka, över de moderniseringar av praktisk och estetisk art som skedde under det sena 1800-talet och 1900-talets förra hälft, till de senaste femtio årens kulturvårdande insatser vars huvudsyfte varit att bevara byggnadens historia och karaktär. Kyrkobyggnaden kan enligt Borgehammar användas och tolkas som ett historiskt dokument, som berättar såväl om samhälleliga och ideologiska förhållanden, liksom om ett kyrkligt bruk som förändrats över tid.

Det brukar sägas att kyrkobyggnaderna har rika dokumentvärden. Den långa, nära tusenåriga historien innebär också att kyrkobyggnaderna kastar ljus över tider med få texter bevarade. Ett exempel från kyrkans äldsta byggnadsfas som Borgehammar särskilt lyfter fram är de egenartade kolonnerna som är insatta i Dalby kyrkas södra mittskeppsmur. Motivet är mer symboliskt än konstruktivt. Borgehammar visar genom att rekonstruera den äldsta kyrkans plan, hur kyrkans måttförhållanden och kolonnernas placering återgår på den bibliska

beskrivningen av Salomos tempel. Borgehammar menar att den äldsta kyrkan konstruerats som en biblisk symbol för det kristna livet och evigheten. Kyrkan i sig bär vittnesbörd om hur man tänkte och trodde i Skåne på 1000-talet, något inga bevarade texter kan upplysa oss om.

Men Borgehammar stannar inte vid att beskriva Dalby kyrkas historiska dokumentvärden. Har inte Dalby kyrka andra egenskaper som är mer värdefulla än dess ålder? I vilken mån kan man på platsen uppleva och förstå kyrkobyggnadens kvaliteter? Hur mycket av kyrkans historia kan besökaren uppfatta genom att betrakta byggnaden och dess omgivning? Och hur användbar är den egentligen för församlingen idag? Även om församlingen högt värdesätter kyrkans historia och tradition, beklagar man samtidigt dess praktiska brister. Sammantaget, menar Borgehammar, finns det en tydlig skillnad mellan Dalby kyrkas dokumentvärden å ena sidan och dess upplevelse- och nyttovärden å den andra.

Som Borgehammar konstaterar har vi i kyrkornas 1900-talshistoria sett en pendelrörelse mellan åtgärder som syftar till renovering respektive konservering – något som antologins övriga bidrag också tydligt illustrerar. Under 1900-talets andra hälft och fortfarande idag har de konserverande insatserna dominerat, dvs. målen har i huvudsak syftat till att fasthålla en befintlig karaktär. Möjligen har vi i vår egen tid börjat se tendenser till en pendelrörelse tillbaka, genom att mer omfattande förändringar kommer till stånd i vissa kyrkorum. Det är samtidigt viktigt, menar Borgehammar, att inte förenkla denna beskrivning. Beroende på kyrkorummets och åtgärdens art kommer bägge förhållningssätten alltid att finnas.

Borgehammar lyckas i artikelns avslutande resonemang väva samman den historiska analysen och ställa högst relevanta frågor kring hur byggnaden kan och bör förvaltas i framtiden. Att erkänna diskrepansen mellan olika värden är första steget på väg mot en förändring till det bättre. I fallet Dalby borde man, fortsätter författaren, överväga åtgärder som dels gör dess historiskt givna grundkaraktär lättare att uppfatta, dels gör den mer lämpad för kyrklig användning i det expansiva samhället. Pietetsfullt genomförd skulle inga kulturhistoriska värden

behöva förminska eller förvanskas, tvärtom skulle befintliga värden förhöjas och nya tillföras.

Även om Borgehammar övertygar i sin analys och i sina förslag, erkänner han också att flera faktorer begränsar möjligheterna till sådana förändringar. Det ena handlar om de ekonomiska faktorerna. En omfattande restaurering ligger idag utom räckhåll för församlingens ekonomiska kapacitet. Den kyrkoantikvariska ersättningen, dvs. de statliga medel som Svenska kyrkan erhåller för vård- och underhållsåtgärder, är endast avsedd för sådana kostnader som är motiverade utifrån kyrkans befintliga kulturhistoriska värden. Den andra begränsande faktorn handlar enligt författaren om att vi inte ännu inte bestämt oss för hur vi vill värdera Dalby kyrka och hur vi vill att den ska uppfattas i framtiden – vill vi att byggnaden ska framstå som ett historiskt dokument, en klenod och en artefakt, eller vill vi ge den något av sin funktionalitet och skönhet tillbaka? Våra uppfattningar om byggnader, våra sätt att klä dem i ord utifrån hur vi betraktar dem, skapar förutsättningar för vård och vanvård, utveckling och förfall, avslutar författaren.

Antologins bidrag visar att det pågår en grundforskning om kyrkor idag, som ökar vår historiska förståelse om hur man förhållit sig till och gestaltat kyrkobyggnaderna genom tiderna. Borgehammars artikel visar att denna kunskap är viktig. Att förstå och tolka byggnaders historia och kvaliteter gör att vi kan bättre kan fatta medvetna val om hur kyrkorna ska förvaltas i framtiden utifrån sina individuella förutsättningar.

MARKUS DAHLBERG

Hanna Enefalk

SVENSKARNA OCH DERAS KYRKOR.

Stockholm: Medströms 2017, 303 sid.

Under de senaste åren har vi sett ett stadigt ökande intresse för det kyrkliga kulturarvet från såväl allmänhet, antikvariska myndigheter som forskarsamhälle. Till viss del kan detta förklaras av de olika kommunikationsåtgärder som genomförts av Svenska kyrkan som ett led i arbetet med den

statliga kulturantikvariska ersättningen, KAE. I forskarvärlden märks exempelvis det stora »Sockenkyrkoprojektet» som genomfördes 1996–2001.

Enefalks bok bör läsas mot bakgrund av dessa rörelser i samtiden. Författaren vill med boken »lyfta fram den roll kyrkan i allmänhet och sockenkyrkorna i synnerhet spelat för människorna i Sverige». Framställningen behandlar framför allt perioden fram till 1800-talets slut. Geografiskt rör vi oss primärt inom det nutida Sveriges gränser.

I boken får läsaren först och främst möta de olika perspektiv på tidig-modernt kyrkoliv som lyfts fram inom såväl etnologi som allmänhistoria. Även delar av den rent kyrkohistoriska forskningen diskuteras löpande i framställningen. Med grund i den tidigare forskningen tecknar Enefalk med varsam hand konturerna av såväl kyrkoorganisationens som kyrkobyggnadernas social- och kulturhistoria. Framställningen ger ett nästintill ömsint intryck, utan att för den skull någon gång förfalla till naivitet. Till bokens verkliga fördelar hör att den på ett tydligt sätt lyfter fram hur den agrara socknen fungerade som en andlig gemenskap.

Den kritiske, teologiskt tränade, läsaren kan anmärka på att kyrkobegreppet i Enefalks framställning är något flytande. Utan närmare definitioner står termen »kyrka» för såväl byggnad, organisation som social gemenskap. Då framställningen i första hand är tänkt att fungera som en översikt och en introduktion, vållar denna vaghet egentligen inga bekymmer för läsaren. Vad som åsyftas framgår i allmänhet implicit av sammanhanget. I vissa avsnitt är framställningen föredömligt detaljerad med genomgångar av diverse förordningar, kungliga brev och relevanta beslut i konsistorierna. Akribin är i allmänhet god. Endast på några enstaka ställen har felaktigheter smugit sig in i framställningen, exempelvis när Henric Schartau placeras på västkusten (s. 243).

Enefalks bok är såväl initierad som lättläst. Boken förtjänar att läsas av en intresserad allmänhet – inom, såväl som utom, de rent kyrkliga sammanhangen. För alla som närmar sig ämnet kyrkohistoria på universitetsnivå bör den läsas som en lättillgänglig och koncentrerad introduktion till de forskningsfrågor som dominerat inom andra histo-

rievetenskapliga discipliner. *Svenskarna och deras kyrkor* visar hur kyrkohistorieämnet har fortsatt mycket att vinna på att i tvärvetenskaplig dialog fördjupa de ämnesspecifika frågorna.

ERIK SIDENVALL

SKRIFTSERIER OCH
MEDARBETARFÖRTECKNING

Skriftserier

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN

Äldre serier

- I *Kyrkohistorisk årsskrift* utg. årligen sedan 1901.
II:1 *Biskop J. Rudbeckius' kyrkio-stadgar för Wästerås stift*, utg. av Herman Lundström. 1900.
II:2 *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan* utg. av Jaakko Gummerus. 1901–1902.
II:3 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Första serien. Synodalakter från Uppsala ärkestift 1526–1800. 1903–1908.*
II:4 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Andra serien. Strängnäs stift 1–3. 1909–1911.*
III:1 *Olof Wallquists självbiografiska anteckningar* utg. av Josef Helander. 1900.
III:2 *Biskop A.O. Rhyzelii anteckningar om sitt lefverne i urval* utg. av Josef Helander. 1901.
IV:1 *Ärkebiskop Abrahams råfst* utg. av O. Holmström. 1901–1902.
IV:2 *Akter rörande ärkebiskopsvalet i Uppsala 1432 samt striden därom mellan konung Erik och svenska kyrkan* utg. av Algot Lindblom. 1903.

SERIE II-IV är avslutade.

II. Skrifter, ny följd (New Series)

Editores: professorerna Gunnar Westin (1–10), Sven Göransson (11–30), Ingun Montgomery (31–41), Harry Lenhammar (42–50), Ruth Franzén (51–58) och Oloph Bexell (59–)

1. Sven Göransson, *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660*. 1950.
2. Sverker Ölander, *Anton Niklas Sundberg intill ärkebiskopstiden*. 1951.
3. Sven Göransson, *De svenska studierorna och den religiösa kontrollen. Från reformationen till frihetstiden*. 1951.
4. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland 1820–1855*. 1952.
5. Sven Göransson, *Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664*. 1952.
6. Henrik Gladh, *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853*. 1953.
7. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland efter 1855*. 1954.
8. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. I. Das apostolische Vikariat 1783–1820*. 1954.
9. Martin Gidlund, *Kyrka och väckelse i Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880*. 1955.
10. Tore Heldtander, *Prästillsättningar i Sverige under stormaktstiden. Tiden före kyrkolagen 1686*. 1955.
11. Sven Göransson, *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav*. 1956.
12. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. II. Das apostolische Vikariat 1820–1873*. 1958.
13. Sven Göransson, *Folkrepresentation och kyrka 1809–1847*. 1959.
14. Theodor Freeman, *Pehr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift*. 1965.
15. *Från gammallutherdom till nyprotestantism. Studier tillägnade Hilding Pleijel*. 1965.
16. Ingemar Björck, *Tradition och förnyelse. Pastorat och präster i Visby stift 1800–1920. En strukturstudie*. 1967.
17. *Från Ansgar till radiokyrkan*. 1970.
18. Sven Göransson, *Kyrkohistorisk orientering*. 1970.
19. *Från reformation till enbetssträvanden. Forskningshistorisk översikt från Kyrkohistoriska institutionen i Uppsala 1956–1970*. 1970.
20. Sven Göransson, *Kyrkan och världskrigen*. 1972.
21. *Birgitta och hennes tid*. 1973.
22. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen på Tidabolm. Högreståndsväckelse och socialt ansvar i ett begynnande industrisambälle*. 1974.
23. Harry Nyberg, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövgrens utveckling 1852–1896/98*. 1975.
24. *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris*. Red. Ragnar Norrman. 1976/1976.
25. Karl Axel Lundquist, *Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890–1911*. 1977.
26. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen. Från sekt till kristet sambälle 1907–63*. 1977.
27. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik. De politiska partierna – skolan och kristendomen. En studie i svensk skolpolitik under 1940-talet*. 1977.
28. Alvin Isberg, *Svensk mission och kyrklig verksamhet i Estland 1873–1943*. 1975.
29. Lennart Tegborg, *Församlingsförnyelse i Svenska kyrkan. Svensk kyrkohistoria från fem utsiktspunkter från 1878 till nutid*. 1975.
30. *The Church in a Changing Society*. CIHEC-Conference in Uppsala 1977. 1978.
31. Henry Wiklund, *Predikant Pastor Präst. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens samfundsproblematik 1940–1972*. 1979.
32. Erik Esking, *John Bunyan i Sverige under 250 år 1727–1977*. 1980.
33. Sven Hansson, *Uppsalateologerna och Svenska kyrkan 1840–1855*. 1980.
34. Birgitta Rengmyr, *Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925*. 1982.
35. *Predikhistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke André*. 1982.
36. Karl Axel Lundqvist, *EFS i demokratis tidevarv. Utvecklingen som inomkyrklig rörelse 1918–1927*. 1982.
37. *Kyrkohistorisk årsskrift 1900–1980. Systematiskt register utarbetat av Ragnar Norrman*. 1983.
38. Anders Bäckström, *Religion som yrke. En studie av de svenska prästkandidaternas bakgrund och rolluppfattning vid 1970-talets slut*. 1983.
39. Lars Samuelsson, *Väckelsens vägar. Pingströrelsens framväxt i Lycksele och Arvidsjaur socknar fram till ca 1940*. 1983.
40. Hjalti Hugason, *Bessastadaskolan. Ett försök till prästskola på Island 1805–1846*. 1983.

41. Harald Wejryd, *Från konventikel och väckelse till friför-samling och denomination. En skildring av Den fria missionens i Finland uppkomst och utveckling fram till 1890*. 1984.
42. Ragnar Norrman, »På det övriga prästerskapets bekostnad». *Den utökade tjänsteårsberäkningen i Sverige i författningar, debatt och praxis 1809–1850*. 1986.
43. Carl-Eber Olivestam, *Idé och politik II. De politiska partierna – skolan och ideologin. Mellan två skolreformer 1950–1962*. 1986.
44. Björn Svärd, *Väckelsen i lokalsambället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905*. 1987.
45. Ingmar Gustafsson, *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921. Debatten inom Svenska Missionsförbundet*. 1987.
46. Tore Nyberg, *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*. 1991.
47. Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 1993.
48. Harry Lenhammar, *Genom tusen år. Huvudlinjen i Nordens kyrkohistoria*. 1993.
49. Carl F. Hallencreutz och Sven-Ola Lindeberg (utg.), *Olaus Petri – den mångsidige svenske reformatorn*. 1994.
50. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen, kyrkorna och samhället: en studie kring tidsningen Dagen 1964–1974*. 1996.
51. Kjell O. Lejon, *Gravbällarna i Uppsala domkyrka – och människorna under dem. Ett stycke kultur- och kyrkohistoria*. 1996.
52. *Kyrkohistorisk årsskrift 1900–2000. Register utarbetat av Ragnar Norrman*. 2000.
53. Sven Thidevall, *När kartan inte längre stämmer. Svenska kyrkans församlingssyn i ett samtidshistoriskt perspektiv*. 2003.
57. Sven Thidevall, *Folkkyrkans tid. Församlingsinstruktionerna berättar*. 2005.
58. Cecilia Wejryd, *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003*. 2005.
59. Björn Svärd, *Med sikte på reform. Ett studium av förståelsens funktioner i Emanuel Linderholms kyrkohistorisk beskrivning samt jämförelser med Sven Göranssons trosinterpretation*. 2007.
60. Ruth Franzén, *Ruth Rouse among Students. Her Pioneering in Global, Missiological and Ecumenical Perspectives*. 2008.
61. Karl Axel Lundqvist, *Från prästvælde till lekmanastyre. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen som inomkyrklig lekman-närörelse i Skelleftebygden 1875–1923 speglat i riksperspektivet*. 2008.
62. Staffan Runestam, *Biskoparna och kriget. Kyrkliga aktioner under Andra världskriget med särskild hänsyn till Arvid Runestams insats*. 2009.
63. Björn Ryman, *Brobyggarkyrka. Svenska kyrkans engagemang i utrikesfrågor*. 2010.
64. Joh. Lindblom, *Från Askeby till Uppsala. Minnen ur mitt liv* utg. med inledning och kommentarer av Oloph Bexell. 2011.
65. *Press pietism och lokalkyrka. Kyrkohistoriska föreläsningar vid ett symposium med anledning av Harry Lenhammars 80-årsdag jämte dennes bibliografi* utg. av Oloph Bexell. 2011.
66. Harry Lenhammar, *Swedenborgaren Tybeck – den avsatte prästen*. 2011.
67. Joel Halldorf, *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen*. 2012.
68. Torbjörn Aronson, *Högkyrklighet och kyrkopolitik. Kretsen kring Svensk Luthersk Kyrkotidning fram till ca 1895*. 2014.
69. Urban Claesson, *Kris och kristnande. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713. Pietism, program och praktik*. 2015.
70. *Vid hans sida. Den svenska prästfrun under 250 år –*

ideal och verklighet. Red. Ulrika Lagerlöf Nilsson & Birgitta Meurling. 2015.

71. *Kyrkan och idrotten under 2000 år*. Red. Alexander Maurits & Martin Nykvist. 2015.

72. *Klas Hansson, Kyrkan i fält. Fältpräster i det svenska försvaret – organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900*. 2016.

73. *Sven Thidevall, Kampen om samhällsreligionen. Dagens Nyheters djävulskampanj 1909*. 2016.

74. *Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare*. Red. av LarsOlov Eriksson & Torbjörn Larspers. 2016.

75. *Ragnhild Lundgren, Strängnäs domkyrkbibliotek. Systematisk katalog över tryckta böcker*. 2 vol. 2017.

MEDDELANDE FRÅN

KYRKOHISTORISKA ARKIVET I LUND.

NY FÖLJD

Red: professor Anders Jarlert

- Bo Ahlberg (utg.), *Henric Schartau till Fredrica Skragge-Nettelblad. Själa- värdsbrev 1805–1821*. 2000.
- Anders Jarlert och Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund. Fyra föreläsningar*. 2000.
- Sven O. Berglund, *Laurentiistiftelsen i brytningstid. Minnen från ett studenthems tillkomst och uppbyggnad*. 2000.
- Göran Gustafsson, *Begravningssed på 1990-talet. Materialredovisning och resultatöversikt*. 2001.
- Anna Minara Ciardi, *Lundakanikernas levnadsregel. Aachenregeln och Consuetudines canonicae – översättning från latinet med inledning och noter*. 2003.
- Owe Samuelsson (utgivare), *Johan Ternströms levnadsminnen*. 2004.
- Samuel Rubenson och Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar. Fyra föreläsningar*. 2005.
- Göran Gustafsson, *LUKA 27 om kyrklig sed 2002. Materialbeskrivning, resultatredovisning, analys exempel*. 2006.
- Tord Larsson (utg.), *Den gustavianska bibelkommissionen. Första protokollsbooken*. 2009.
- Anders Jarlert (utg.), *»Bäste biskop!». Korrespondensen mellan drottning Victoria och biskop Botfrid Billing 1900–1924. Utgiven med kommentar och noter*. 2010.
- Anders Jarlert (utg.), *»I dag Konung, i morgon död». Matthias Steuchius likpredikan över Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora och Änkeherbtiginnan Hedvig Sofia*. Utgiven med inledning och kommentar. 2015.
- David Gudmundsson (utg.), *Fältprästen Erich Medeéns dagbok från Nederländerna 1688–1690*. Utgiven med inledning, noter och register. 2017

BIBLIOTHECA

HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS

- K G Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik*. 1972.
- Karl-Johan Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*. 1972.
- Göran Åberg, *Enhet och frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia*. 1972.
- Hugo Söderström, *Confession and Cooperation. The Policy of the Augustana Synod in Confessional Matters and the Synod's Relations with other Churches up to the Beginning of the Twentieth Century*. 1973.
- Ingmar Brohed, *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet*. 1975.
- Lars Edvardsson, *Kyrka och Judendom. Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens verksamhet 1875–1975*. 1976.
- Ingmar Brohed, *Offentligt förhör och konfirmation i*

Sverige under 1700-talet. En case study rörande utvecklingen i Lunds stift. 1977.

8. Leif Eeg-Olofsson, Johan Dillner. *Präst, musiker och mystiker.* 1978.

9. Göran Åberg, *Sällskap – samfund. Studier i Svenska Alliansmissionens historia fram till 1950-talets mitt.* 1980.

10. Kristin Drar, *Konungens herravälde såsom rättvisans, fridens och frihetens beskydd: Medeltidens fursteideal i svenskt hög- och semmedeltida källmaterial.* 1980.

11. Rhode Struble, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna. Den svenska Pingströrelsens församlingssyn 1907–1947.* 1982.

12. Hans Wahlbom, *Husförboret under regressionsperioden i Lunds stift.* 1983.

13. Anders Jarlert, *Ämbete och tro. En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet.* 1984.

14. Alvin Isberg, *Kyrkopolitik och nationalitet. Ett dilemma för minoritets-kyrkorna i mellankrigstidens Polen.* 1985.

15. Anders Jarlert, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker.* 1987

16. Rune Imberg, *In Quest of Authority. The »Tracts for the Times» and the Development of the Tractarian Leaders 1833–1841.* 1987.

17. Rune Imberg, *Tracts for the Times. A Complete Survey of All the Editions.* 1987.

18. Aleksander Radler, *Peregrinatio religiosa. Studien zum Religionsbegriff in der schwedischen Romantik. Teil 1: Die christliche Persönlichkeits-philosophie Erik Gustaf Geijers.* 1988.

19. Kjell O U Leijon, *Reagan, Religion and Politics. The Revitalization of »a Nation under God» during the 80s.* 1988.

20. Birgitta Rosén, *Fädernas kyrka – Församlingens bus. Svenska kyrkan och gudstjänstrummet ca 1890–1930 med speciell hänsyn till Stockholm.* 1988.

21. Lars Aldén, *Stifts kyrkans förnyelse. Framväxten av stiftsmöten och stiftsråd i Svenska kyrkan till omkr 1920.* 1989.

22. Pétur Pétursson, *Från väckelse till samfund. Svensk pingstmission på öarna i Nordatlanten.* 1990.

23. Jan Carlsson, *Region och religion. En regionindelning utifrån den kyrkliga sedens styrka på 1970-talet.* 1990.

24. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint.* 1990.

25. Rune Imberg, *Biskops- och domprostutnämningar i Svenska Kyrkan 1866–1989.* 1991.

26. Kristin Parikh, *Kvinnoklostren på Östgötaslätten under medeltiden.* 1991.

27. Alf Lindberg, *Förkunnarna och deras utbildning. Utbildningsfrågan inom Pingströrelsen, Lewi Petrus ideologiska roll och de kvinnliga förkunnarnas situation.* 1991.

28. Thomas Björkman, *Ein Lebensraum für die Kirche. Die Rundbriefe von Landesbischof D. Moritz Mitzenheim 1945–1970.* 1991.

29. Anders Björnberg, *Teaching and Growth. Christian Religious Education in a Local and International Missionary Context.* 1991.

30. Mats Selén, *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833–1882: A Study in Religious Conflict.* 1992.

31. Catharina Segerbank, *Dödstanke i svensk romantik. Odödlighetstanke och uppståndelsetro hos tre svenska diktare: P.D.A. Atterbom, J.O. Wallin, E.J. Stagnelius.* 1993.

32. Kjell O U Lejon, *»God Bless America!» President Georg Bushs religio-politiska budskap.* 1994.

33. *Resan till Continenten. Christian August Sylvans rese-dagbok.* Redigerad av Carl-Edvard Normann. Slutförord och med förord av Barbro Lindgren. 1995.

34. *Hilding Pleijel Symposium 1993. Ett hundraårsjubileum.* 1995.

35. Anders Jarlert, *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in Northern Europe, 1930–1945, with Special Reference to Scandinavia and Germany.* 1995.

36. *Church and People in Britain and Scandinavia.* Ingmar Brohed (editor). 1996.

37. *Barnet i kyrkohistorien.* Anders Jarlert (redaktör). 1998.

38. *Owe Samuelsson, Sydsvenska baptister inför mydigheter.*

Tillämpning av religionsbestämmelser i Lunds och Växjö stift 1857–1862. 1998

39. *Kyrka och nationalism. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet.* Ingmar Brohed (utgivare). 1998.

40. Ingegerd Sjölin, *Dopsed i förändring. Studier av Örebro pastorat 1710–1910.* 1999.

41. *Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum.* Anders Jarlert (Herausgeber). 1999.

42. Rune W. Dahlén, *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer. Bibelsynsfrågan i Svenska missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionskolan och samfundsledningen.* 1999.

43. *Lars Rubin, Engagemang i Lutherhjälpen. Studier av motiv och drivkrafter hos frivilligt aktiva.* 2000.

44. *Erik Sidenvall, Change and Identity: Protestant English Interpretations of John Henry Newman's Secession, 1845–1864.* 2002.

45. *Tuve Skånberg, Glömda gudstecken. Från fornkyrklig dopliturgi till allmogens bomärken.* 2003.

46. *Stig Alenäs, Lojaliteten, prostarna, språket. Studier i den kyrkliga »försvarskningen» i Lunds stift under 1680-talet.* 2003.

47. *Lund – medeltida kyrkometropol. Symposium i samband med ärkestiftet Lunds 900-årsjubileum, 27–28 april 2003. Per-Olov Åhrén & Anders Jarlert (red.).* 2004.

48. *Arkiv Fakultet Kyrka. Festskrift till Ingmar Brohed. Anders Jarlert (red.).* 2004.

49. *Revival and Communication. Studies in the History of Scandinavian Revivals 1700–2000.* Arne Bugge Amundsen (Ed.). 2007.

50. *Jarl Jergmar, Biskopsmötet i Sverige 1902–1924.* 2007.

51. *Magnus Friedrich Roos – ein Württembergtheologe und Schweden.* Anders Jarlert (Herausgeber). 2011.

52. *Ingvar Bengtsson, »Allt detta lovar jag». Löftesmomentet vid prästvigning, med särskild hänsyn till debatten om prästeden vid kyrkomötena 1868–1893 och dess senare följder.* 2011.

53. *Hans Ahlfors, Julkrubban i Svenska kyrkan. Julkrubbans reception i Stockholms, Göteborgs och Lunds stifts gudstjänstrum fram till 1900-talets slut.* 2012.

54. *Alexander Maurits, Den vackra och erkända patriarkalismen. Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundensiska högkyrkligheten, ca 1850–1900.* 2013.

55. *Ingvar Bengtsson, »Detta öppna brev». Spiritualitet och regelverk i prästbrev inom Svenska kyrkan.* 2013

56. *David Gudmundsson, Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armen 1611–1721.* 2014

57. *Vekkelsens mötesteder.* Arne Bugge Amundsen (red). 2014.

58. *Historiebruk i väckelseforskningen.* Kurt E. Larsen (red.). 2016

59. *Johan Herbertsson, Rättegångsgudstjänsten i Sverige. Reglering och förändring 1684–1989.* 2016

60. *Anna Minara Ciardi, On the formation of cathedral chapters and cathedral culture. Lund, Denmark, and Scandinavia, c. 1060–1225.* 2016

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS.

STUDIA HISTORICO-ECCLESIASTICA

UPSALIENSIA

Editores: *Sven Göransson (1–33), Ingun*

Montgomery (34–35), Harry Lenhammar

(36–38), Ruth Franzén (39–42) och Oloph Bexell

(43–)

1. *Arne Palmqvist, Kyrkans enhet och papalismen.* 1961.

2. *Allan Sandewall, Konventikel- och sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809–1900.* 1961.

3. Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferium 1521–1528*. 1961.
4. Rolf Sjölander, *Presbyterian Reunion in Scotland 1907–1921. Its Background and Development*. 1962.
5. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen och den nyevangeliska kolportörverksamheten. Till frågan om högreståndsväckelsen och friföringsrörelsen*. 1963.
6. Bror Walan, *Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890*. 1964.
7. Arne Palmqvist, *De aktuella kyrkobergreppen i Sverige. En undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat*. 1964.
8. Alf Härdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*. 1965.
9. Sten Alsne, *Fran prästtjenden till reglerad lön. Pastoraliekonventionerna i Uppsala ärkestift 1810–1862*. 1966.
10. Bertil Rehnberg, *Prästeståndet och religionsdebatten 1786–1800*. 1966.
11. Harry Lenhammar, *Tolerans och bekännelse tvång. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795*. 1966.
12. Alvin Isberg, *Livlands kyrkostyrelse 1622–1695. Reformsträvanden, åsiktsbrytningar och kompetensvister i teori och praxis*. 1968.
13. Nils Staf, *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet*. 1969.
14. Lennart Tegborg, *Folkskolans sekularisering 1895–1909. Upplösning av det administrativa sambandet mellan folkskola och kyrka i Sverige*. 1969.
15. Alf Tergel, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901–1911*. 1969.
16. Alvin Isberg, *Kyrkoförvaltningsproblem i Estland 1561–1700*. 1970.
17. Ragnar Norrman, *Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekyreringen i Uppsala ärkestift 1786–1965*. 1970.
18. Bengt Wadensjö, *Toward a World Lutheran communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929*. 1970.
19. Ingemar Lindén, *Biblicism, Apokalyptik, Utopi. Adventismens historiska utveckling i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939*. 1971.
20. Hjalmar Sundén, *Teresa från Avila och religionspsykologien*. 1971.
21. Öyvind Sjöholm, *Samvetets politik. Natanael Beskou och hans omvärld intill 1921*. 1972.
22. Ingun Montgomery, *Värjostånd och lärostånd. Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamak och prästerskap i Sverige 1593–1608*. 1972.
23. Alvin Isberg, *Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617–1704*. 1973.
24. Alvin Isberg, *Ösels kyrkoförvaltning 1645–1710. Kompetensvister och meningsmotsättningar rörande funktionssättet*. 1974.
25. Alf Tergel, *Från konfrontation till institution. Ungkyrkörörelsen 1912–1917*. 1974.
26. Harry Lenhammar, *Religion och tryckfrihet i Sverige 1809–1840*. 1974.
27. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skåninge, Officium parvum beate Marie Virginis, Vår Frus tidedgård, utgiven med inledning och översättning av Tryggve Lundén, I*. 1976.
28. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skåninge, Officium parvum beate Marie Virginis ... Tryggve Lundén, II*. 1976.
29. Nils Karlström, *Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934*. 1976.
30. Sture Järpemo, *Väckelse och kyrkans reform. Från religiös sällskapsbildning i Stockholm till inre mission och samfund 1771–1858*. 1977.
31. Sven L. Anderson, *En romantikens kyrkoman. Frans Michael Franzen och den andliga förnyelsen i Sverige under förra delen av 1800-talet*. 1977.
32. Nils Staf, *De svenska legationspredikanterna i Konstantinopel*. 1977.
33. Harry Lenhammar, *Allmänna Kyrkliga Mötet 1908–1973*. 1977.
34. Alvin Isberg, *Svensk lutherdom i österled: relationer till ryska och baltiska diasporaförsamlingar och minoritetskyrkor 1883–1941*. 1982.
35. Ingemar Lindén, *1844 and the Shut door problem*. 1982.
36. Ragnar Norrman, *Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720–1820. Från änkehjälp till familjepension*. 1993.
37. Harry Lenhammar, *Kyrkan i sockenstämmorna. Uppvidinge härad/kontrakt ca 1820 till 1860*. 1994.
38. Scott E. Erickson, *David Nyvall and the Shape of an Immigrant Church. Ethnic, Denominational, and Educational Priorities among Swedes in America*. 1996.
39. Nils Kristenson, *Rädda familjen. Kristen opinionsbildning i befolkningspolitiska och sexaletiska frågor under 1930-talet*. 1997.
40. Gunnar Granberg, *Gustav III – en upplysningskonungstro och kyrkosyn*. 1998.
41. Nina Sjöberg, *Hustru och man i Birgittas uppenbarelser*. 2003.
42. Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka. Harald Hallén och folkkyrkans genombrott. En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. 2004.
43. Nils-Eije Stävare, *Georg Gustafsson – församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen*. 2008.
44. Torbjörn Aronson, *Den unge Manfred Björkqvist. Hur en vision av kristendomens möte med kultur och samhälle växer fram*. 2008.
45. David Bundy, *Visions of Apostolic Mission. Scandinavian Pentecostal Mission to 1935*. 2009.
46. Torbjörn Larsson, *Konfessionalitet och medbestämmande. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens struktur och den nyevangeliska väckelserörelsens regionala nivå fram till 1922*. 2012.
47. Klas Hansson, *Svenska kyrkans primas. Ärkebiskopsämbetet i förändring 1914–1990*. 2014.
48. Mats Larsson, *»Vi kristna unga kvinnor». Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet*. 2015.
49. Fredrik Santell, *Svenska kyrkans diakonistyrelse. Tillflöden och tillkomst, organisation och verksamhet intill 1939*. 2016.
50. Birgitta Brodd, *Ärkebiskop Erling Eidem under kyrkstrid och världskrig. En studie i förhållningssättet till Tyskland under andra världskriget med beaktande av de svensk-engelska kyrkorelationerna 1933–1945 belyst genom tre utrikesdepartement*. 2017.

UPPSALA STUDIES IN CHURCH HISTORY

(Böckerna endast tillgängliga i digital form
via databasen Libris.KB.se)

- Magnus Lundberg, *A Pope of their Own. El Palmar de Troya and the Palmarian Church*. 2017.
- Klas Hansson, *Mottagning av ärkebiskop. Från tillträde i enkelhet till offentlig pompa*. 2017.
- Patrik Andersson, *En katolsk Ansgar för en katolsk kyrka: Ansgar-jubileer och historieber, 1920–1930*. 2017.
- Andreas Mazetti Petersson, *Antonio Possevino's Nuova Risposta: Papal Power, Historiography and the Venetian Interdict Crisis, 1606–1607*. 2017.
- Magnus Lundberg, *Tomás Ruiz: Utbildning, karriär och konflikter i den sena kolonialtidens Centralamerika*. 2017.
- Helwi Cadavid Yani, *M. A Colombian Nun and the Love of God and Neighbour: The Spiritual Path of María de Jesús (1690s–1776)*, 2018.
- Magnus Lundberg, & James W. Craig, *Giuseppe Maria Abbate: The Italian-American Celestial Messenger*, 2018.
- Helena Hahr Kamienski, *Kristen lärare i rabbinisk tradition: Om Henrik Steen och Svenska Israelmissionen*, 2018.

Kyrkohistorisk årskrift 2018

FÖRTECKNING ÖVER MEDARBETARE

- Lars Aldén, teol. dr, kontraktsprost em., Växjö
Erik J. Andersson, leg. läk, teol. kand, doktorand, Åbo
Roger Andersson, fil. dr, docent, forskare, Stockholm
Niklas Antonsson, teol. mag, doktorand, Åbo
Carl Axel Aurelius, teol. dr, biskop em., professor, Malmö
Carsten Bach-Nielsen, Lic. theol, universitetslektor, Århus
Martin Berntson, fil. dr, teol. kand, professor, Göteborg
Stephan Borgehammar, teol. dr, professor, Lund
Hedvig Brander Jonsson, fil. dr, docent, universitetslektor, Uppsala
Carl-Gustav Carlsson, teol. dr, universitetslektor em., Lund
Anna Minara Ciardi, teol. dr, förlagschef, Lund
Erik Claeson, teol. master, doktorand, Lund
Urban Claesson, teol. dr, professor, Falun
Markus Dahlberg, fil. dr, enhetschef, Uppsala
Magnus Evertsson, teol. dr, kyrkoherde, Kristianstad
David Gudmundsson, teol. dr, fil. mag, docent, universitetslektor, Lund
Johan Herbertsson, teol. dr, forskare, Lund
Ragnar Holte, teol. dr, fil. kand, professor em., Lund
Heinrich Holze, Dr. theol, professor, Rostock
Carl-Johan Ivarsson, fil. mag, Söderköping
Carsten Jahnke, Dr. phil. habil, universitetslektor, Köpenhamn
Anders Jarlert, teol. dr, fil. kand, teol. dr h.c., professor, Lund
Moa Karlsson, teol. master, doktorand, Århus
Holger Klintonberg, teol. mag, Marieholmsbruk
Kari Lawe, teol. dr, fil. kand, Eslöv
Harry Lenhammar, teol. dr, professor em., Uppsala
Magnus Lundberg, teol. dr, professor, Uppsala
Mattias Lundberg, fil. dr, professor, Uppsala
Antti Marjanen, teol. dr, professor em., Helsingfors
Alexander Maurits, teol. dr, fil. mag, universitetslektor, prefekt, Lund
Hugh McLeod, PhD, professor em., Birmingham
Daniel Mladenovic, fil. kand, teol. stud, Lund
Martin Nykvist, teol. mag, doktorand, Lund
Ida Olenius, teol. master, doktorand, Uppsala
Katarina Pålsson, teol. master, doktorand, Lund
Hedwig Schönback, fil.dr. antikvarie, Stockholm
Sven-Åke Selander, teol. och fil. dr, teol. dr h.c., professor em., Lund
Erik Sidenvall, teol. dr, docent, avdelningschef, Växjö
Bengt Stolt, fil. dr, teol. dr h.c., docent, Uppsala
Birgit Stolt, fil. dr, teol. dr h.c., professor em., Uppsala
Sven Thidevall, teol. dr, biskop em., Örebro
Aud V. Tønnesen, teol. dr, professor, Oslo
Andreas Wejderstam, teol. och fil. mag, doktorand, Uppsala
Cecilia Wejryd, teol. dr, docent, universitetslektor, Uppsala
Yvonne Maria Werner, fil. dr, professor, Lund
Anders Winroth, fil. dr, professor, Yale (New Haven)
Jes Wienberg, fil. dr, professor, Lund

UR INNEHÅLLET

Artiklar

ERIK SIDENVALL

Frihetens följder. Om tolkningen av Sveriges kristnande under
1700-talet 15

*Abstract: How eighteenth-century Swedish historians understood the process of
Christianisation* 22

HEDVIG SCHÖNBÄCK

1700-talets begravningsplatser – sanitet, arkitektur och
stadsplanering 23

*Summary: The eighteenth century cemeteries – sanitation, architecture
and urban planning* 31

MOA AIRIJOKI

Språkliga omplanteringar i Ökenfädernas trädgård. Inledande
undersökning av den kopto-arabiska tänkespråkstraditionen
med hjälp av en ny kyrkohistorisk databas 37

Abstract: Transplanting Monastic Literature 59

ERIK J. ANDERSSON

Nya Vaktaren och andra världskriget 61

*Summary: The journal Nya Vaktaren on the development in European politics
from the rise of German National Socialism 1933 to the end of World War II
during 1945* 82

Meddelanden och dokumentation 85

Recensioner 93

ÅRGÅNG 118 (2018)

ISBN 978-91-982192-7-2

ISSN 0085-2619