

KYRKO-
HISTORISK
ÅRSSKRIFT



2019

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN 1:119
PUBLICATIONS OF THE SWEDISH SOCIETY OF CHURCH HISTORY 1:119

Kyrkohistorisk årsskrift 2019

Redigerad av ANDERS JARLERT

Professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet



*With abstracts/summaries in English
und eine Zusammenfassung auf Deutsch*

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> (från 2020: www.kyrkohistoria.org)

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> (från 2020: www.kyrkohistoria.org)

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 Stiftelsen Lindauers fond

Sättning: Daniel Karlsson, PCG Malmö, 2019

Tryck: ÅkessonBerg, 2019

ISBN 978-91-982192-8-9

ISSN 0085-2619

Innehåll

Inledning

Kyrkohistorisk årsskrift 2019 (Anders Jarlert)	9
In Memoriam Carl-Gustaf Andrén med bibliografi 1987-2019	13
In Memoriam Ingmar Brohed med bibliografi 2005-2018	23
In Memoriam Ragnar Norrman	29

Artiklar

HÅKAN MÖLLER

Mellan skål och psalm. Wallin som tillfällesdiktare och psalmbearbetare	33
<i>Summary: Toast and Hymn. Wallin as writer of occasional poetry and rewriter of hymns</i>	38

MATTIAS LUNDBERG

De många strängarna på Davidsharpan i Norden. Den sjungne Johan Olof Wallin	39
<i>Summary: The Sung J.O. Wallin:</i>	46

ANDREAS MAZETTI PETERSSON

The Perfection of the Political Life. As Thought on by Paolo Paruta (1540-1598)	47
---	----

FREDRIK NORBERG

“Mine lands blodh till tienst”. En undersökning av Andreas Servius’ bönbok ”Någre Christilige och Catholische böner” av år 1593, med särskild hänsyn till dess förlagor, innehåll och funktion	79
<i>Zusammenfassung: Das katholische Gebetbuch von Andreas Servius – Geschichte, Vorlagen, Spiritualität und Funktion.</i> ...	106

JOUKO TALONEN

International Laestadius	107
--------------------------------	-----

FLEMMING KOFOD-SVENDSEN

Nyevangelismens komme til Danmark	129
<i>Abstract: The Swedish Evangelical Movement in Denmark</i> ...	151

KJELL Å MODÉER

Kyrkans rätt framför dess lag. Europé och jurist i den svenska folkkyrkans tjänst. Göran Göransson (1925-1998) – en kyrkorättshistorisk biografi	153
<i>Abstract: Law and Justice Prior to Legislation</i>	173

Meddelanden och dokumentation

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen	177
Det äldsta domkapitlet i (Gamla) Uppsala – datering (Bertil Nilsson)	180
Goffredus och Västgötalagen (Anders Winroth)	183
Ärkebiskop Erling Eidems homiletiska kvarlåtenskap i Uppsala Universitetsbibliotek (Anders Jarlert)	189

Recensioner

Allmän kyrkohistoria	193
Nordisk kyrkohistoria	227

RECENSERADE BÖCKER I BOKSTAVSORDNING

<i>Israel Acrelius</i> , Beskrifning om de Swenska Församlingars Forn och Närwarande Tilstånd. Textbearbetning och kommentarer av Hans Lindqvist. (David Gudmundsson)	236
---	-----

<i>Anna Alebo, Lars Eric Axelsson, Anna Minara Ciardi & Per Arne Joelsson (red.)</i> , Som hjorten längtar. Pilgrimskap i Lunds stift – och bortom. (Hans-Erik Lindström)	272
---	-----

<i>Stig Alenäs, Ingmar Brohed & Anna Minara Ciardi (red.)</i> , Lunds stift i världen. Från mission till emigration. (Johannes Ljungberg)	270
---	-----

<i>Nadine Amsler</i> , Jesuits and Matriarchs. Domestic Worship in Early Modern China. (Magnus Lundberg)	207
--	-----

<i>Johanna Andersson</i> , Den nödvändiga manligheten. Om maskulinitet som soteriologisk signifikant i den svenska debatten om prästämbete och kön. (Yvonne Maria Werner)	257
---	-----

<i>Petter Antti</i> , Särkilax och kyrkan som försvann. (Siv Rasmussen)	232
---	-----

<i>Anders Arborelius et al.</i> , Kyrkornas hemligheter. Stockholm. (Fredrik Santell).....	281	<i>Rune Imberg & Torbjörn Johansson (red.)</i> , Den mångfacetterade reformationen. (Martin Berntson).....	202
<i>Jan Bej-Şawoce (red.)</i> , Jakobiter. Vilka är de? Uppkomsten av dagens syrisk-ortodoxa kyrka. En historisk bakgrund. Del I. (Svante Lundgren).....	224	<i>Anders Jarlert</i> , Göteborgs stifts herdaminne 1620–1999. IV. Orusts och Tjörns, Vikornes södra och norra kontrakt. Utg. i samarbete med Bengt O.T. Sjögren och Ann-Britt Johansson. (Hakon Långström).....	273
<i>Jürgen Beyer</i> , Lay Prophets in Lutheran Europe (c. 1550–1700). (Urban Claesson).....	210	<i>Lenka Jiroušková</i> , Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier. Text und Kontext der <i>Passio Olavi</i> (mit kritischer Edition). Band 1: Untersuchung. Band 2: Edition und Bildmaterial. (Stephan Borgehammar).....	193
<i>Bromma församling (red.)</i> , Bromma kyrka 850 år. 1168–2018. (Jes Wienberg).....	275	<i>Lennart Jonsson (red.)</i> , Lunds stift i världen. 1845–2014. (Märta Bodin).....	269
<i>Chen Hon-Fai</i> , Catholics and Everyday Life in Macau. Changing Meanings of Religiosity, Morality and Civility. (Magnus Lundberg).....	222	<i>Torsten Kälvevemark</i> , Katedralen som sprängdes. Den ryska kyrkans martyrium 1918–1938. (Elisabeth Löfstrand).....	219
<i>Liesbeth Corens</i> , Confessional Mobility and English Catholics in Counter-Reformation Europe. (Magnus Lundberg).....	205	<i>Bente Lavold & John Ødemark (red.)</i> , Reformasjonstidens religiøse bokkultur cirka 1400–1700. Tekst, visualitet og materialitet. (Kajsa Brilkman).....	230
<i>Ingvar Dahlbacka, Jakob Dahlbacka & Elin Malmer (red.)</i> , Visioner för en bättre värld. Pietismen som transnationell, reformatorisk och utopisk drivkraft. (David Gudmundsson).....	214	<i>Lena Liepe</i> , A Case for the Middle Ages. The public display of medieval church art in Sweden 1847–1943. (Solfrid Söderlind).....	243
<i>Lars Ekelund, Mats Fredrikson, Sverker Linge, Jonas Sällberg & Göran Tagesson</i> , Kyrkan, rummet, landskapet. Vreta kloster, Flistad, Stjärnorp, Ljung och Allhelgonakyrkan i sitt sammanhang. (Katarina Hallqvist).....	279	<i>Daniel Lindmark (red.)</i> , Carl Olof Rosenius betydelse. Regionalt, nationellt och internationellt. (Andreas Wejderstam).....	241
<i>Benny Grey Schuster</i> , Om påskelatteren. (Bent Groth Hansen).....	203	<i>Daniel Lindmark & Jan Samuelson (red.)</i> , Kvinnor och andlighet i norr. Historiska och litterära perspektiv. (Cecilia Wejryd).....	268
<i>Johan Herbertsson</i> , 1689 års katekes av Olaus Swebilius. (Urban Claesson).....	235	<i>Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.)</i> , The Sami and the Church of Sweden. Results from a White Paper Project. (Torjer A. Olsen).....	264
<i>Mikael Hermansson</i> , »En allians av något slag». Förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och Church of England. 1909–1954. (Urban Claesson).....	245	<i>Jette Lund</i> , En Altertavle af Fru Ingemann. Lucie Marie Ingemanns alterbilleder. (Hedvig Brander Jonsson).....	240
<i>Magdalena Hillström, Eva Löfgren & Ola Wetterberg (red.)</i> , Alla dessa kyrkor. Kulturvård, religion och politik. (Jes Wienberg).....	276	<i>Pia Lundqvist</i> , Ett motsägelsefullt möte. Svenska missionärer och bakongo i Fristaten Kongo. (Erik Sidenvall).....	242
<i>Bo Kristian Holm & Nina J. Koefoed (red.)</i> , Lutheran Theology and the shaping of society. The Danish Monarchy as Example. (Daniel Mladenovic).....	229		

<i>Michael Maurer</i> , Konfessionskulturen. Die Europäer als Protestanten und Katholiken. (Hartmut Lehmann).....	212	<i>Johan Sundeen</i> , Att tjäna är människans storhet. Idéhistoriska essäer om Birger Forell. (Alexander Maurits).....	253
<i>Bertil Murray & Margareta Murray-Nyman</i> , Din egen Anne-Margrethe. Fragment från en svunnen tid. (Lars Aldén).....	256	<i>Johan Sundeen</i> , En utsträckt hand till masseländets land. Antinazisten och Tysklandsvännen Birger Forell 1893–1958. (Alexander Maurits).....	253
<i>Eva Odelman (red.)</i> , Nicolai de Aquaevilla Sermones moralissimi. Atque ad populum instruendum utilissimi supra evangelia dominicarum totius anni. (Stephan Borgehammar).....	194	<i>Ragnar Svenserud (red.)</i> , Visby, världen och Guds rike. Dominikanernas tid på Gotland. (Johnny Grandjean Gøgsig Jakobsen).....	227
<i>Veronica O'Mara, Virginia Blanton & Patricia Stoop (red.)</i> , Nuns' Literacies in Medieval Europe. The Antwerp Dialogue. (Erik Claeson).....	196	<i>Esaias Tegnér</i> , Esaias Tegnér's kyrkliga tal. Utgivna av Barbro Wallgren Hemlin på uppdrag av Tegnérssamfundet. I. Åren 1813–1823. (Valborg Lindgårde).....	238
<i>Anders Persson</i> , Den levande närvaron av Ordet. Åtta essäer om bilden av den rosenianska och laestadianska väckelsen i norrländsk skönlitteratur. (Beata Agrell).....	266	<i>Esaias Tegnér</i> , Esaias Tegnér's kyrkliga tal. Utgivna av Barbro Wallgren Hemlin på uppdrag av Tegnérssamfundet. II. Åren 1824–1830. (Valborg Lindgårde).....	238
<i>Ulrich Pfisterer</i> , The Sistine Chapel. Paradise in Rome. (Kari Lawe).....	200	<i>Letizia Treves (red.)</i> , Bartolomé Bermejo. Master of the Spanish Renaissance. (Kari Lawe).....	198
<i>Richard Pleijel</i> , Om Bibel 2000 och dess tillkomst. Konsensus och konflikt i översättningsprocessen inom Bibelkommissionens GT-enhet. (Sten Hidal).....	263		
<i>Roger Price</i> , The Church and the State in France, 1789–1870. 'Fear of God is the Basis of Social Order'. (Daniel Mladenovic).....	217		
<i>Andreas Johannis Prytz</i> , En utfärdspredikan över Johan Hindrickson Rytter till Levene och Bestorp 1644. (David Gudmundsson).....	234		
<i>Fredrik Santell</i> , Stifts kyrkan kraftsamlar. Etableringen av Svenska kyrkans stiftsgårdar 1937–1953. (Klas Hansson).....	255		
<i>Victoria Smolkin</i> , A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism. (Martin Nykvist).....	220		
<i>Jonathan Strom</i> , German Pietism and the Problem of Conversion. (Daniel Mladenovic).....	215		
<i>Johan Sundeen</i> , 68-kyrkan. Svensk kristen vänsters möten med marxismen 1965–1989. (Martin Berntson).....	261		
		Skriftserier och medarbetarförteckning	
		SKRIFTSERIER	
		Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen.....	285
		Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny följd.....	286
		Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis.....	286
		Acta universitatis upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia.....	288
		Uppsala Studies in Church History.....	289
		MEDARBETARFÖRTECKNING.....	290

Kyrkohistorisk årsskrift 2019

REDAKTÖR ANDERS JARLERT

DEN WALLINSKA PSALMBOKEN 200 ÅR

Psalmen ”Det ringer till vila och veckan går ut, Guds sabbat signalerar och mödan har slut” skrev Johan Olof Wallin först 1838. Den är därför den enda wallinspsalm i 1937 och 1986 års psalmböcker som inte fanns med i den psalmbok som fått sitt namn av psalmens författare. Här låter jag den psalmen få uttrycka Svenska Kyrkohistoriska föreningens tacksamhet och saknad av sin hedersledamot, professor Ingmar Brohed, som den 27 mars avled i en ålder av 79 år: ”Det ringer till vila och veckan går ut, Guds sabbat signalerar och mödan har slut”. En minnesteckning publiceras längre fram i denna årsskrift jämte minnesteckningar av professor Carl-Gustaf Andrén och docent Ragnar Norrman, på vilka Wallinspsalmens ord också kan tillämpas.

Kyrkohistoriska dagen 2019 uppmärksammade 200-årsminnet av 1819 års psalmbok, kallad den wallinska. ”Till skillnad från grannländerna upplevde Sverige en litterär storhetstid vid början av 1800-talet. På så sätt är det för 1819 års psalmbok nya och karakteristiska innehållet, psalmen av år 1819, en speciellt svensk företeelse.” Så skriver Allan Arvastson i *Den svenska psalmen*.¹ När 1819 års psalmbok på 1930-talet var föremål för en grundlig omarbetning, hade den för många blivit en vördad och kär helgedom, eller som titeln på en skrift av ärkebiskopinnan Anna Söderblom från 1936: *Riv ej ned den gamla kyrkan! Ett ord om psalmboken*.

Arvastson framhåller med rätta, att den wallinska psalmen är känslig för samtida händel-

ser.² Men denna känslighet har fått en sådan form och klang att den överlevt glömskan av själva dessa händelser och i stället upplevt nya tillämpningar. Vem tänker väl idag på Napoleon när man Första söndagen i Advent sjunger ”Ej kommer han med härar Och ej med ståt och prakt”? Däremot kan man på internet läsa om en före detta muslim som istället låter samma ord beskriva kontrasten mellan Jesus och profeten Muhammed.³ Den psalmen är inte skriven av Johan Olof Wallin, utan av Frans Michael Franzén, vilket påminner oss om att den wallinska psalmboken är mer än Johan Olof Wallin. Kanske är det just Franzéns psalmer som idag är de mest sjungna och älskade ur den wallinska psalmboken, förutom ”Bereden väg” även nattvardspsalmen ”O Jesus, än de dina” med sitt poetiska uttryck för en evangelisk Jesu hjärta-fromhet, och ”Vad ljus över griften”, som visserligen kanske lever mera på sin melodi än på sin text, men ändå alltså är oskiljaktig från en svensk Påskdag.

Av Wallins egna psalmer har ”Var hälsad, sköna morgonstund” kommit i skymundan sedan julottan från att ha varit det svenska kyrkoårets folkliga höjdpunkt på många håll blivit en alltmer ovanlig relik. ”Din klara sol går åter opp” mötte ett motsvarande öde när den allmänna skolans morgonböner avskaffades. Andra psalmer har behållit sitt både personliga och litterära värde utan att vara särskilt ofta sjungna, till exempel ”Var är den Vän, som överallt jag söker”.

2 Arvastson 1963, 153.

3 <https://detgodasamhallet.com/2016/12/02/ej-kommer-han-med-harar/>, 2019-04-16.

1 Allan Arvastson, *Den svenska psalmen*. Lund 1963, 142.

Den wallinska psalmboken kom till i romantikens sammanhang. Det var därför naturligt att professor Paula Henrikson på Kyrkohistoriska dagen talade om romantikerna och det eviga. Psalmboken har, särskilt under det senaste halvsekle, fått utstå mycken kritik för sin ibland hårda bearbetning av den äldre psalmen. Om detta, men också om att Wallin är mer än den wallinska psalmboken påmindes vi om när professor Håkan Möller talade om Wallin som tillfällesdiktare och psalmbearbetare. Och som jag redan antytt blev den wallinska psalmboken levande inte minst genom att den sjöngs. Professor Mattias Lundberg talade om den sjungne Wallin. De båda sistnämnda föredragen publiceras här.

Så kan det vara hög tid att låta Johan Olof Wallin själv få tala:

”En äkta psalm är ej ett akademiskt vitterhets-stycke; den är ej gjord att kittla örat och inbillningen med granna bilder, frappanta vändningar och en hänförande verskonst; den sjunges ej eller läses, på det smaken må renas, världskännedomen höjas och språkfärdigheten förkofras, utan blott för hjertats rening, andaktens höjande och själens förkofran i tro, hopp och christeligt sinnelag. Är detta, redan i sin allmänlighet, obestridligt, så må det i synnerhet gälla om våra gamla goda Kyrkosånger, dessa heliga återljud från tider af en frisk religiositet, hvilka så länge bevisat sig som en Guds kraft till människors uppbyggelse, och ännu på det innerligaste samljuda med alla christeliga hjertans ljufvaste rörelser och högsta behof. De hafva hos ett christeligt folk blifvit en national-egendom, som ej kan saklöst förskingras, så länge ännu något hjerta protesterar deremot; klenoder, som, kanske någon gång i ett århundrade, må besigtigas och, der så är af nöden, afdammas men ingalunda uppsmältas och formas på ny modell, så länge de i sitt gamla vördnadsvärda skick ännu helst igenkännas af de fromma. För hvilka skulle de ock omskapas, eller lemna platsen åt andra saker? Jo, för dem, hvilka dock slutligen med samma likgiltiga öga skola i dessa

ämnen anse det nya som det gamla, och tro sig nog upplysta att ej behöfva någondera. Nej! Låt oss ej taga brödet ifrån barnen. Huruvida min hand härvid varit nog varsam, lemnar jag att döma åt de erfarne.”⁴

Wallins Företal till 1816 års Förslag till Svensk Psalmbok representerar inte bara en omsvängning i psalmboksarbetet. Det är, med sin kritik mot det ”granna”, ”frappanta” och ”hänförande”, och sin kontraponering av hjärta, andakt och själ med världskännedom och språkfärdighet, ett utmärkt exempel på den nya inställningen till kristendomens väsen. Det handlar inte längre om att förkasta ortodoxiens formuleringar, inte heller om att upprepa dem, utan om att ”besiktiga” och ”avdamma”. Den kritiska frågan är förstås om man kan säga att Wallin själv stannade där. Han har ju beskyllts för att göra det barnsliga högtidligt och ersätta Luthers omedelbara evighetsglädje med en långt mera komplicerad längtan efter det eviga.

Senare i samma företal formulerar Wallin de berömda orden om att ”en väl inrättad Psalmbok bör --- vara allom allt; allas tillhörighet och allas tillflykt: den enfaldiges som tänkarens, den känslofulles som den mera kallblodiges, enslingens som verldsmenniskans, oskuldens som brottslingens; och detta allt genom alla mellangrader.” Hans konklusion blir, att ”andakts-sånger äro känslans summariska uppfattningar af det Gudomliga Ordet, ämnade för bestämda fall till den jordiska vandrarens tillrättavising”. Psalmboken är alltså inte längre en dogmatik på vers, men den får inte heller vara fri diktning. Psalmerna är ”känslans summariska uppfattningar av det Gudomliga Ordet”, och just därför kan de tjäna till vandrarens vägvisning. När man läser sådant, undrar man om det ändå inte är Wallin som är Sveriges motsvarighet – och kontrast – till Danmarks Grundtvig.

1819 års psalmbok kritiserades och uppskattades av de fromma. Samtidigt som tidsandan svängt i kristocentrisk riktning, kontrasten

⁴ Johan Olof Wallin, Företal till 1816 års Förslag till Svensk Psalmbok.

mellan ljus och mörker skärptes, och evighetslängtan fick nya nyanser, innehöll psalmboken ibland övertydliga spår av föregående decenniens omtydning av den lutherska rättfärdiggörelseläran i eticerande, ibland rent moraliserande riktning.

Den wallinska psalmboken fick i en mening aldrig samma ställning som 1695 års psalmbok. Medan Bibeln under hela 1700-talet inte trycktes i mer än 164 000 exemplar nådde psalmboken i minst 250 upplagor ett antal av 1 500 000. 1800-talet blev däremot bibelspridningens stora århundrade. Psalmboken var inte längre allernärstående. Inte heller infördes den wallinska psalmboken med en gång, som sin företrädare och sina efterföljare. Under övergångsperioder sjöng man endast psalmer som fanns i båda böckerna med respektive psalmnummer uppsatta på var sin tavla, men även detta kunde, som 1836 i Arby, Kalmar stift, leda till handgripligheter, då fyra sockenmän helt enkelt tog ner de nya numren från tavlan. I Örby, Göteborgs stift ("läseriets vagg"), dröjde man med införandet av 1819 års psalmbok ända till 1862, och ännu vid kyrkomötet 1868 omtalades att det i Kalmar stift fanns föräldrar som på sin dödsbädd lät barnen med handen på Bibeln svära att aldrig använda den nya psalmboken. I Åby i samma stift avlystes 1695 års psalmbok först 1890, och i Kristvalla 1898.⁵

Till sist en ögonblicksbild från ett sjukbesök på sommaren omkring 1990. Jag handledde några dagar en kandidat, och vi skulle tillsammans besöka en mer än 100-årig kvinna på ett sjukhem. Jag hade noga instruerat kandidaten att när man besöker en så gammal person, måste man ha med sig 1937 års psalmbok. Men när vi kom dit, läste den gamla damen psalmer utantill – enligt den wallinska psalmboken, som nu alltså fyller 200 år.

Kyrkohistoriska föreningen ger varje år handledare möjlighet att nominera akademiska uppsatser till ett pris för bästa kyrkohistoriskt

relevanta bidrag. I föl delades två priser ut. Den ena uppsatsen publicerades, omarbetad till artikel, i KÅ 2018. Den andra, Andreas Mazetti Peterssons "Nuova Risposta: On the Conception of Papal Superiority in Spiritual and Temporal Matters During the Interdict Crisis of 1606-1607" har publicerats i annan form. Här återges i stället samme författares "The Perfection of the Political Life. As Thought on by Paolo Paruta (1540-1598)". I år gick priset till Fredrik Norberg för masteruppsatsen "Mine lands blodh till tjenst. En undersökning av Andreas Servius' bönbok 'Någre Christilige och Catholische böner' av år 1593, med särskild hänsyn till dess förlagor, innehåll och funktion". Uppsatsen identifierar och diskuterar avancerade problem, insatta i ett såväl inhemskt som internationellt forskningssammanhang. Den empiriska analysen av ett material delvis på främmande språk håller hög nivå med trovärdiga slutsatser som diskuteras på ett nyanserat sätt.

Värdefulla nordiska in- och utblickar presenteras när professor Jouko Talonen skriver om "International Læstadius", dr Flemming Kofod-Svendsen om "Nyevegelismens komme till Danmark", och professor Kjell-Åke Modéer om "Kyrkans rätt framför dess lag. Europé och jurist i den svenska folkkyrkans tjänst. Göran Göransson (1925–1998) – en kyrkorättshistorisk biografi".

I avdelningen Dokumentation och meddelanden gör professor Bertil Nilsson en datering av det äldsta domkapitlet i (Gamla) Uppsala, professor Anders Winroth skriver om Goffredus och Västgötalagen, och professor Anders Jarlert presenterar ärkebiskop Erling Eidems homiletiska kvarlåtenskap i Uppsala Universitetsbibliotek.

Den omfattande recensionsavdelningen avslutar som vanligt årsskriften med en kritisk granskning av nya doktorsavhandlingar, nyutkomna skrifter i närmiljön och internationell litteratur med kyrkohistorisk relevans.

⁵ Anders Jarlert, Sveriges kyrkohistoria 6. Romantikens och liberalismens tid. Stockholm 2001, 35, 39f.



IN MEMORIAM

Carl-Gustaf Andrén 1 juli 1922 – 18 april 2018

AV OLOPH BEXELL

F.d. universitetskanslern och professorn Carl-Gustaf Andrén har avlidit i sitt nittiosjätte levnadsår. Med undantag för några korta prästmissiv och sju år i Stockholm på 1980-talet, som den svenska högskolevärldens främste företrädare, hade han alltifrån skoltiden hela sin livsgärning förlagd till Lund.

Till sitt ursprung var han genuin hallänning, i tungomålet anade man börden. Släkten Andrén stammar från Svarträ och fadern var kyrkoherde i Getinge. När denne, som licentierat i etik, avled strax efter sin femtioårsdag, flyttade modern med yngste sonen Carl-Gustaf till Lund, där han tog studentexamen. I staden fanns redan de äldre syskonen Ingrid, som blev lektor i moderna språk vid Katedralskolan där, och Åke, som med tiden blev professor i praktisk teologi i Uppsala.

Efter teol.kand.-examen blev Carl-Gustaf Andrén prästvigd i Göteborg 1948 och tjänstgjorde som pastorsadjunkt i de halländska pas-

toraten Grimeton och Eldsberga och därefter som sjömanspräst i London och Antwerpen 1949–50. Det är omvittnat hur han då lika självklart rörde sig i manskapets mässar som i skeppares salonger. Åren i utlandskyrkan kunde han senare beskriva såsom formerande för livet.

Därefter återvände han till det akademiska Lund. Som Sven Kjällerströms elev disputeerade han sju år senare i praktisk teologi på en avhandling om konfirmationssakramentet i svensk medeltid och dess upphörande vid reformationen. Framställningen slutade med Johan III:s försök att återinföra den gamla ordningen i vårt land. Undersökningen klarlade både de liturgiska bruken och en övergripande episkopal praxis, kopplad till visitationsinstitutet.

Som en svensk källa för kännedomen om konfirmationen hade Andrén använt en s.k. *Summula*, författad av Uppsaladekanen Laurentius av Vaksala och bevarad i några handskrifter från tidigt 1300-tal. Den var en lärobok för

vanliga församlingspräster med kanonistiskt, dogmatiskt, pastoralliturgiskt och pastoralteologiskt innehåll. Under arbetet med avhandlingen hade han i en uppsats i *Kyrkohistorisk årsskrift* – festskriften till Gunnar Westin 1955 – genetiskt undersökt summulans föreskrifter om konfirmationen och klarlagt deras relation till kanoniska källor, främst Gratianus' dekret och Gregorius IX:s dekretaler. Efter handskrifterna hade han sedan ederat det relevanta kapitlet av texten.

När Carl-Gustaf Andrén skulle disputerade hade hans bror Åke hunnit bli professor i Uppsala. Denne och Kjölleström beslöt att i samverkan över fakultetsgränserna skapa en ny, till ämnet knuten vetenskaplig skriftserie, *Bibliotheca Theologiae Practicae*. Sådan lärosätessövergripande samverkan hade man tidigare aldrig sett. Andrén's avhandling blev nummer 1 i BTP-serien och hans svåger Ulf Björkmans nummer 2; med tre veckors mellanrum disputerade de våren 1957. Samtidigt kom från Uppsala de två följande avhandlingarna i serien och den blev snabbt etablerad. Inför dess start fick Andrén i uppdrag att i samarbete med C.W.K. Gleerups förlag och Håkan Ohlssons boktryckeri typografiskt och i detalj formge den nya bokserien. Omslagen med bilder i flerfärgstryck blev unika för varje bok och böckerna fick ett för tidens akademiska tryck modernt och mycket tilltalande utseende. Alltsedan licentiandand-åren hade han haft anställning hos Gleerups som redaktionssekreterare för trebandsverket *Nordisk teologisk uppslagsbok* (1952–57) och han var väl förtrogen med praktikaliteter kring bokproduktion. Mer än sextio år senare publicerade han sina minnen av hur BTP tillkom. De trycktes undàngömt, insprängda i seriens volym nummer 100.

Omedelbart efter disputationen blev Carl-Gustaf Andrén docent och innehade sådan befattning 1958–64. Konfirmationens teologi och funktion blev ett fortsatt tema i hans forskning. Vid Lutherska världsförbundets internationella konfirmationsseminarium i Loccum

1961 föreläste han om reformationstiden, vilket resulterade i hans medverkan i standardverket *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation* (1962). Hans första tryckta skrift, i *Hallands Nyheter* 1948, hade rört konfirmationens sentida roll som myndighetsförklaring. I Svenska kyrkan hade konfirmationen en teologiskt oklar ställning och varken bekännelseskriterierna eller kyrkolagen gav därvid någon vägledning. 1942 års ritual innehöll alternativ med olika teologi. I *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1961 följde Andrén de successivt införda liturgiska momenten och aktens förändring genom seklen och visade hur konfirmationen var att förstå utifrån dopet. Det var i Svenska kyrkan fråga om en av henne själv instiftad ordning för dopundervisning och fostran till den kristna bekännelse, som fick sitt svar i inbjudan till nattvarden.

Under denna period arbetade han också med boken *De septem sacramentis. En sakramentsutläggning från Vadstena kloster ca 1400*, som utkom 1963. Det var en edition av fyra bevarade manuskript till en teologisk-homiletisk skrift, som han försåg med en inledande omfattande och lärd översikt över sakramentslärans utvecklig alltifrån fornkyrkan. Genom detaljanalys placerade han handskriften i dess europeiska sammanhang, skolastiken; från nominalismen fann han inget inflytande. Samtidigt kunde han klarlägga att det var fråga om ett svenskt originalarbete.

Docentåren präglades eljest av undervisning och han medverkade i den av Sven Kjölleström utgivna läroboken *Praktisk teologi. En handbok i kyrkans organisation och verksamhetsformer* (1959), som kom i flera upplagor. Med 1969 års studieordning var det dags för ett nytt läromedel för grundkursen. Då var Andrén ämnesföreträdare och blev redaktör för den därefter länge använda *Kyrkokunskap. Bekännelse, struktur, gudstjänst* (1971). I båda läroböckerna medverkade han i konfessionskunskapsavsnittet. Bland mycket annat skrev han nu också en rad artiklar i *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* (1963–72) och då naturligtvis den stora artikeln

»Konfirmation» (8, 1963).

Efter desexåren som docent anställdes André n 1964 som chef för den nyinrättade utbildningsbyrån vid Lunds universitet och utnämndes tre år senare till Kjölle rström efterträdare som professor i praktisk teologi.

I sin installationsföreläsning vände han sig mot en annan period, än där han tidigare arbetat. Förenta Nationernas samtidigt infallande »De mänskliga rättigheternas år» blev incitamentet till att han talade om begreppet 'frihet' i svensk religionsfrihetslagstiftning. Han visade hur detta uttryck i regeringsformens ofta citerade 16 § hade tolkats vid dess tillkomst 1809, och därefter i dissenterlagarna 1860 och 1873 och i 1951 års religionsfrihetslag. En förskjutning hade ägt rum från perspektivet konungens skyldigheter gentemot undersåtarna och till den enskilde medborgarens mänskliga rättigheter utifrån FN-deklarationen härom. Deklarationens uppfordran engagerade Carl-Gustaf André n som pensionär i Raoul Wallenberg Institutet för mänskliga rättigheter, där han var ordförande under hela 1990-talet.

Såsom vice ordförande för det 1968 inrättade Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning ledde han projektet *Reformationen i Norden – kontinuitet och förnyelse* med två konferenser och en rapportvolym 1973. Vetenskapliga uppsatser fortsatte att komma från hans skrivbord. Översikten över hans författarskap visar en stor bredd, med ämnen såsom avlatsbrevens pastoralteologiska funktion, medeltidens bibelöversättningsarbete, de medeltida Knutskillena, staden Skanör och stiftsstad en Lund, liksom om de liturgiska bestämmelserna i 1571 års kyrkoordning, Karl XII:s relation till den luthersk-ortodoxa fromhetstypen, den svenska ämbetsdebatten på 1920-talet och kyrkomedlemskapets koppling till dopet och svenskt medborgarskap och därtill om mycket annat. I den av mig utgivna boken *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer* (1996) gav han en bred översikt över sitt ämnets utveckling i Lund och i minnesboken Åke André n – *ett mångsidigt*

professorsliv (2008) skrev han både biografiskt och vetenskapshistoriskt om sin bror. I sin sista, posthumt tryckta skrift, inledningen till symposievolymen *Reformationen i Lund–Malmö–Köpenhamn* (2019), gav han vid 94 års ålder en personlig och pregnant kommentar till svensk reformationsforskning under 1900-talet.

När Håkan Ohlssons bokförlag i början av 1960-talet beslöt att, genom det som blev åttabandsutgåvan *Kyrkolagarna* (1965–75), modernisera och tematisera sin gamla kyrkolagsutgivning ingick André n i redaktionskommittén och publicerade själv det inledande bandet om *Svenska kyrkans bekännelse och grundläggande dokument* (1965).

Hans obrutna engagemang i och för Svenska kyrkan kom till uttryck när han under docentåren var ordförande i Sveriges kristliga studentrörelse eller när den tidigare sjömansprästen 1969–95 gick in som ledamot och blev en aktiv vice ordförande i Svenska kyrkans sjömansvårdsstyrelse, senare med namnet Styrelsen för Svenska kyrkan i utlandet; detta förde honom ut på globala resor med uppdrag i kyrkans tjänst. Åren 1983–86 satt han på ett opolitiskt mandat i Svenska kyrkans centralstyrelse. Mellan 1977 och 1986 var han ordförande i det idag mera än tvåhundraåriga Svenska bibelsällskapet och framträdde då med ett lärt högtidstal vid varje årssammankomst.

Som ny professor blev Carl-Gustaf André n 1967 ledamot av fakultetsberedningen för humaniora och teologi och hade på så sätt en central och viktig funktion i kontakten mellan fakulteterna och universitetskanslersämbetet. Åren 1975–77 var han sin fakultets dekanus och fick därigenom alltmera utlopp för sin talangfulla fallenhet för administrativa värv. När livsbanan sedan gick ut på vidare domäner lämnade han visserligen fakulteten, men fortsatte i mån av tid med sin forskning. Han var 1977–80 rektor för Lunds universitet och därefter, fram till sin pensionering tio år senare universitetskansler och chef för universitets- och högskoleämbetet. Ämbetsgörö mäl en blev många och ansvars-

fyllda, men här är inte platsen att skildra den delen av hans livsgärning.

Carl-Gustaf Andréns namn är djupt förbundet med den svenska teologiutbildningens förändringar under det senare 1900-talet. När riksdagen 1965 hade fattat ett principbeslut om att de hävdvunna fria akademiska studierna skulle regleras kom han, såsom chef för universitetets utbildningsenhet i Lund, att ingå i det om hette Universitetskanslersämbetets arbetsgrupp för fasta studiegångar m.m., enklare omtalad med sin akronym UKAS. Det stod klart att tiden hade gått ifrån det humboldtska universitetsidealets tanke om studenternas *Lernfreiheit*. Ackompanjerad av kraftigt och ihållande buller i ny och nedan – avsikten var att larmet skulle tydas såsom då uti rättens krater – lade arbetsgruppen det händelserika året 1968 fram sina rätt modesta, men i samtiden mycket kontroversiella förslag om yrkesinriktade utbildningslinjer vid de filosofiska fakulteterna. Sina minnen från denna turbulenta tid har Andréns tecknat i antologin *Det röda Lund* (1998).

Ungefär samtidigt togs ett nästa steg i samma riktning: en översyn också av de teologiska fakulteternas utbildning. Andréns blev ordförande i den expertgrupp som tillsattes för att utarbeta en ersättning för den gällande stadgan från 1955. Detta resulterade i 1969 års studieordning, där den gamla översiktskursen ersattes med en grundkurs i religionskunskap efterföljd av en s.k. språktermin. Dess saga blev emellertid intellång, när UKÅ redan samma år tillsatte ännu en utredning om den religionsvetenskapliga utbildningens mål och organisation, förkortad RUMO. Andréns ingick inte däri, men tillkallades såsom expert. Prästutbildningen kom åter att anpassas till en ny lärarutbildnings behov och skolans förutsättningar. Ungefär samtidigt som RUMO-utredningen 1971 publicerade sitt betänkande med förslag till genomgripande förändringar av studiernas innehåll och uppläggning var Andréns färdig med en statlig enmansutredning om de praktisk-teologiska övningsinstitutens framtida ställning. Han

utvecklade tanken att den praktiska prästutbildningen förlängdes till två terminer, skildes från universitetet och förlades till två pastoralinstitut under kyrkligt huvudmannaskap. Saken var inte enkel att lösa och mycken diskussion och åtskilligt arbete av många händer återstod, men 1980 genomfördes den förändring han förslagit. Förgäves hade han samtidigt skisserat hur domkapitlen borde få ansvaret för en obligatorisk prästfortbildning.

Det var allom uppenbart hur Carl-Gustaf Andréns i sin personlighet var begåvad med osedvanlig arbetskapacitet och konstruktiv idérikedom och i eminent grad var präglad av de gamla ämbetsmannadygderna rättrådighet, integritet och oväld. Till detta ska läggas hans stora intresse för människor och mjuka och vänliga sätt att möta dem. I universitetsvärlden, kyrkan och kulturlivet fick han tunga uppdrag och tog arbetskrävande ansvar på många fält. Kontaktnätet var omfattande och han invaldes som ledamot i en lång rad kungliga akademier och vetenskapliga samfund. Av offentligheten engagerades han i rader av utredningsuppdrag. Som framgår av efterföljande bibliografi åtog han sig enbart under pensionärsåren sju enmansutredningar och deltog såsom ledamot eller expert i ytterligare femton, varav nio såsom ordförande. Ett av de sista, tillika nog det mest känsliga, gällde att klarlägga tillkomsten och tillämpligheten av och ansvaret för den svenska steriliseringslagstiftningen 1935–1976. Stat och samhälle behövde en historisk genomlysning och ett sakligt underlag för att göra upp med ett mörkt kapitel i sitt nära förflutna och sedan principer för hur staten skulle göra gott för dem som drabbats. Vid 75 års ålder tog Carl-Gustaf Andréns på sig uppdraget som regeringens särskilde utredare. Ingen kunde vara mera skickad för detta. Han hade en saklig skärpa och osviklig redbarhet och stod fri från andra lojaliteter än sanning och rätt. Av alla var han oomtvistligt respekterad och av ingen ifrågasatt.

Avkoppling fick han på familjens sommarställe på Öland. I Runsbäck i Torslunda socken

hade de tre syskonen från Getinge sina stugor nära varandra. Arbetet i trädgården, Alvarets öppna vidder och studiet av fåglar och blommor gav rekreation och stimulans. Det vidgade hans vetande om den natur som så mycket intresserade honom.

Carl-Gustaf Andrén hade ett gott minne, mycket att berätta om många möten och erfarenheter och delade gärna muntligt med sig. Några tillbakablickande memoarer skev han aldrig,

men lämnade ett framåtblickande testamente i sin bok *Visioner, vägval och verkligheter* (2013) om de svenska universitetens och högskolornas utveckling och förändring under den period han upplevt och varit med om att forma. På sin sextiofemårsdag 1987 fick han en festskrift. Dess titel sammanfattar den värld där han fanns och där han tog ansvar: *Kyrka och universitet*.

Carl Gustaf Andréns bibliografi 1987–2019

1987

Kunskapens möjligheter och kunskapens makthavare. Återblick och perspektiv. Avskedsföreläsning 17 december 1987. (Stencil)

1988

Den instängslade människan, i: *Kunskapens Konst. UHÅ-forum i Göteborg 2 oktober 1987*, 1988 s. 38–39.
Opening of the Symposium and introduction, i: *Research Innovation and Business Enterprise. Proceedings from the seminar in Helsinki, June 3-4, 1987*, ed. A. Klingström, 1988, s. 7–11.

1989

(tillsammans med B. E. Y Svensson) Forskningsläget i Sovjet, i: *Forskningens villkor i omvärlden*, Ds 1989:43, 1989, s. 81–90.
Hilding Pleijel, i: *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Årsbok 1989*, s. 31–33.
Danskt undervisning i: *Svenska dagbladet* 25.5 1989.
Universitetet – en samhällsfunktion, i: *Universitet och sambälle. Festskrift tillägnad Martin H:son Holmdahl*, 1989, s. 13–23.

1990

Att leva för att lära, i: *90-talets kamp om kunskap*, red. C. Nyhed, Folkuniversitetet 4, 1990, s. 11–16.
Människans ansvar – ett miljöperspektiv utifrån normer och idéer, i: A. Jernelöv, *Miljöforskningen – vilka var de viktiga frågorna, vilka är de nu och*

vilka blir de i framtiden? IVL-rapport 1990, s. 27–29.

1991

Bibelöversättningsarbete i det medeltida Sverige, i: *Den svenska bibeln. Ett 450-årsjubileum*. Samfundet Pro Fide et Christianismos skriftserie nr 13, 1991, s. 13–21.
En universitetskanslers perspektiv, i: *Sveriges förenade studentkårer (SFS) under åttiotalet – pensionsfärdig eller pånyttfödd? Jubileumskronika SFS 70 år SFS senat 50 år*, red. T. Persson, 1991, s. 67–70.

1992

Allan Arvastson. Minnesord, i: *Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Årsberättelse 1991–1992*, s. 25–28.
Förord, i: *Mark och träd från Linné till Brundtland. Tvärvetenskaplig temadag om miljövärd och landskapssyn, Lund 20 oktober 1992*, red. C.-G. Andrén, G. Bexell och A. Rapp, 1992, s. 7–8.
De medeltida avlatsbrev – instrument för kyrkans verksamhet, i: *Kungs-Husby i Trögd. Kungsgård, kyrka och socken*. Studier i det medeltida Sverige 6, Riksantikvarieämbetet, 1992, s. 85–104.
En dynamisk tid, i: *Ständigt nya grenar. Kursverksamheten Folkuniversitetet vid Lunds universitet femtio år*, 1992, s. 66–76.

1993

Var finns den akademiska friheten? i: *Universitetstidningen (Göteborgs universitet) 1993:4* s. 12.
Academic Freedom and University Autonomy, i: *Aca-*

democratic Freedom and University Autonomy. Papers on Higher Education. CEPES, 1993, s.40–49.

Kyrkan och moralen, i: *Pengar, politik och moral.*

Stiftelsen Sverige och Kristen Tro 6, 1993, s.

1994

The Role of Religions in the Protection of the Environment, i: *Study Week on: Man and his Environment. Tropical Forests and the Conservation of Species 14–18 May 1990. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia 84, 1994, s. 295–307.*

Hjalmar Sundén, i: *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Årsbok 1994, s. 31–35.*

Utkik och rorsman – på SKUT, i: *Festskrift till Åke Sundelin, 1994, s.*

Opening address. Meeting Foreign Cultures. A special arrangement to celebrate the 75th anniversary of the Royal Society of Letters at Lund (1993), i: *Scripta minora. Studier utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1993–1994:2, s. 5–6.*

Lärdomens traditioner. Folkuniversitetet, 1994, s. 5–22.

Kunskap som förnyar och förvandlar – ett historiskt perspektiv mot 2000-talet, i: *Att bygga för kunskap. Festskrift till Hans Wieslander, 1994, s. 19–33.*

1996

Pehr Edwall i sitt sammanhang, i: *Liturgi – Diakoni – Martyri. En vänbok till Pehr Edwall, 1996, s. 23–30.*

Kyrkovetenskap ur lundaperspektiv, i: *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer*, red. O. Bexell, 1996, s. 37–57.

Examensrättsprövningar och deras effekter – ett fyra-årigt perspektiv, i: *1993 års högskolereform. Vad blev det av den? Sju vittnesmål efter tre år.* Högskoleverkets skriftserie 1996:6 S, 1996, s. 58–67.

C. Gejrot, *Diplomata Novevallensia. The Nydala Charters 1172–1280*, 1996, rec. i: *Kyrkohistorisk årsskrift 1996, s. 201–202.*

1997

Högskolemässighet i teologisk utbildning, i: *Svensk kyrkotidning nr 31–32, 1997, s. 376–378.*

1998

Åren kring 68, i: *Det röda Lund*, red. K. Salomon & G. Blomqvist, 1998, s. 39–47.

”Såsom en kristlig konung”. Karolinsk fromhet och

dess påverkan på Karl XII, i: *Tsar Peter och kung Karl. Två härskare och deras folk*, red. S. Oredsson, 1998, s. 95–115.

Personalutveckling – ett spänningsfält mellan harmoni och konflikt, i: *Dokumentation från Personalutvecklingens dag 21 oktober 1998.* Tema: Lunds universitet Mångfaldens universitet. Möjligheter och utmaningar, 1998, s. 13–14.

Universitetsbegreppet, i: Höskola i dynamisk utveckling – fyra högskolors förutsättningar att bli universitet. *Högskoleverkets rapportserie 1998:11 R*, 1998, s. 84–96.

Åldermannasynoden i Skanör 1256 och behovet av åldermannasynoder i vår tid, i: *Then Sölf Fuel 1998:3, s. 4–6.*

1999

Åldermannasynoden i Skanör 1256 och behovet av åldermannasynoder i vår tid (II), i: *Then Sölf Fuel 1999:1 s. 4–5.*

2000

Idéhistorisk översikt av de lärda sällskapens historiska roll, i: *Lärda sällskap. De regionala lärda sällskapen inför ett nytt millennium. Per Lindblad-symposium ... 23–24 mars 2000*, red. P. Meurling, 2000, s. 13–29.

Sven-Åke Selander – vetenskapsman och pedagog, i: *Kyrka – universitet – skola. Teologi och pedagogik i funktion. Festskrift till Sven-Åke Selander.* Religio 52, 2000, s. 15–22.

Lärdomens traditioner. Om akademier och lärda sällskap, i: *Underrättelser från Hallands akademi*, 2000, s. 1–18.

2001

1900-talet: Fakultet, universitet och samhälle, i: *Theologicum i Lund. Undervisning och forskning i tusen år*, red. B. Olsson, G. Bexell och G. Gustafsson, 2001, s. 38–56.

2003

Magisterprövningarna och Mitthögskolan, i: *Sveriges nästa universitet – Mitthögskolans första 10 år*, red. A. Gunnmo, 2003, s. 105–115.

Sverige och Medelhavet. De svenska medelhavsinstitutionens uppbyggnad och utveckling under ett halvsekel, i: *Accurata descriptio. Studier i kartografi, numismatik, orientalistik och biblioteksväsen, tillägnade Ulla Ehrensverd.* *Acta Bibliothecae Regiae Stockholmiensis LXIX*, 2003, s. 13–30.

2004

- Lund – en växande kyrkometropol, i: *Lund – medeltida kyrkometropol. Symposium i samband med ärkestiftet Lunds 900-årsjubileum, 27-28 april 2003*, red. P. O. Ahrén & A. Jarlert, 2004, s. 171–187.
- Fred och endräkt, i: *Knutsposten. Medlemsblad för Gillenföreningen Sankt Knut i Lund*, nr 2 2004, s. 5 och 8.
- Frågan om kvinnliga präster. Ett debattinlägg från teologiska fakulteten i Lund på 1920-talet, i: *Arkiv – Fakultet - Kyrka. Festskrift till Ingmar Brohed*, red. A. Jarlert. *Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis* 48, 2004, s. 279–292.

2005

- Ett 300-årsjubileum i motvind, i: *Under Lundagårdskronor*, sjätte samlingen, 2005, s. 266–275.
- Endast den som ser långt, i: *Vandring med Dag Hammarskjölds Vägmärken. 20 röster från Lund*, red. A. Alebo, 2005, s. 6–7.

2006

- Knuts-gillet under medeltiden, i: *Sankt Knuts Gille 1256-2006*, s. 11–21.
- Sankt Knuts gille i Tallin, i: *Sankt Knuts Gille 1256-2006*, s. 147–153.
- Medborgerliga fri- och rättigheter i regeringsformen 1974. Processen och motiven för införande (Civil Freedoms and Rights in the Swedish Constitution of 1974: the Process and the Rationale), i: *Human Rights Law: from Dissemination to Application. Essays in Honour of Göran Melander*, eds J. Grimheden and R. Ring. The Raoul Wallenberg Institute Human Rights Library vol 26, 2006, s. 321–341.
- Avlatsbrev från Västgötadeln av Skara stift, i: *Avlatsbrev från Västgötadeln av Skara stift*, red. J. Hagberg, 2006, s. 9–50.
- Då – nu – sedan. Ett åttahundraårigt Knutsgillesperspektiv, i: *Knutsposten. Medlemsblad för Sankt Knut i Lund*, nr 2, 2006, s. 12–14.
- Anders Bruzelius: En drivande kraft i S:t Knuts Gille / Minnesord/ *SDS* 2006-10-30.
- Linné på Öland, Folkuniversitetet 2006.
- Bengt Petri 1913-2006, i: *Fysiografiska sällskapets årsbok* 2006, s. 140–142.
- Forskningspolitikens historia i Sverige från 1940-talet, i: *Lärda sällskap. Symposiet De lärda sällskapen och framtiden Lund 4-5 september 2006*, red. S. Ståhl, 2006, s. 11–41.

2007

- Att forma vår framtid. Bioteknikens möjligheter och problem*, red. U. Görman, C.-G. Andrén & G. Hermerén, Förford, 2007, s. 9–11.
- Endast den som ser långt, i: *Pax. Vandring med Dag Hammarskjölds Vägmärken. 22 röster från Lund*, red. A. Alebo, andra upplagan, 2007, s. 6–7.
- Vetenskapens och vetenskapsidealens framtid, i: *Forskningens gråzoner – tillrättaläggande, anpassning och marknadsföring i kunskapsproduktion*, red. W. Agrell, 2007, s. 174–202.
- Kan staten äga en människa eller hennes kvarlevor? i: *LUM* 2007:3, s. 40.
- Var finns förtroendet?, i: *Universitetslärares*, nr 18, 2007, s. 14.
- Lutherska Världsförbundet – intryck och reflektioner vid ett 60-årsjubileum, i: *Gotländskt och kyrkligt. Festskrift till Ove Lundin*, 2007, s. 203–208.

2008

- Brott och straff. En enkätundersökning från 1837 om straffens verkan, i: *Förbistringar och förklaringar. Festskrift till Anders Piltz*, 2008, s. 46–54.
- Anders W. Svenningsen: Initiativrik och uppskattad ålderman i Knutsgillet / Minnesord tillsammans med Nils Eksandh och Karin Lennartsson/, i: *SDS* 2008-05-04.
- Gunnar T. Westin / Minnesord tillsammans med Jan-Sture Karlsson och Per Thullberg/, i: *Svenska Dagbladet* 2008-08- .
- Gustaf Ivarsson: Skrev avhandling om klosterväsendet / Minnesord/ i: *SDS* 2008-09-08.
- Knutsgillet, en 800-årig obruten tradition, i: *Gråborg på Öland. Om en borg, ett kapell och en by*, 2008, s. 203–212.
- Knowledge – Power – Possibility. Historic outline of relationships between universities, cities and states, i: *”UNIVER-CITY. The old middle-sized European academic town as framework of the global society of science – challenges and possibilities*, ed. B. Larsson, 2008, s. 27–38.
- The Environmental Studies Programme. Reflections on a Development, i: *The environmental programme*, 2008.
- Åke Andrén. En biografisk kontur, i: *Åke Andrén – ett mångsidigt professorsliv*, 2008, s. 9–16.
- Åke Andrén – reformationsforskaren, i: *Åke Andrén – ett mångsidigt professorsliv*, 2008, s. 27–41.

2009

S.-Å. Selander och K.-J. Hansson (red.) Martin Luthers psalmer i de nordiska folkens liv. Ett projekt inom forskarnätverket Nordhymn, 2008. Rec. i *Gudstjänst och vardag*. Årsbok för Svenskt Gudstjänstliv 2009, s. 212–216.

Erland Rexius. Minnesord. Svenska kyrkans tidning 9.4; SDS 19.4; UNT; SvD; GP.

Högsta kvalitet – hur når man det i utbildningen? En studie om användningen av anslaget till grundläggande utbildning i ämnet historia vid Lunds universitet, 2009, s. 1–11 (datorutskrift).

Högsta kvalitet – hur når man det i utbildningen? Genomgång och analys av sex ämnens förslag till kvalitetsförbättrande åtgärder, 2009, s. 1–10 (datorutskrift)

2010

Satsa mer på grundutbildning. *Sydsvenska Dagbladet* 2010-07-31.

2011

Bertil Törnell. Minnesord, tillsammans med P. Alm m fl. *Sydsvenska Dagbladet* maj 2011.

Lillemor Kim. Minnesord, tillsammans med Torsten Källemark, *Svenska Dagbladet* 2011-07-29.

Hur hanteras oredlighet i forskning? Samtal vid Symposiet Forskningens etiska gränser, Lund 18 maj 2010, Fysiografiska Sällskapet, 2011 s. 47–50.

[Stig Strömholm] Universitetspolitiker – utifrån ideal och verklighet, i: *Stig Strömholms tryckta skrifter 1942.2011*. Bibliografi sammanställd av Brita Alroth. Med sex inledande essäer. Red. S.-E. Brodd, L. Elmevik, P. Ström. 2011, s. 13–24.

Tal till en nittioåring. *Vetenskapssocieteten i Lund. Årsbok 2011* s. 5–9.

2012

Styrd eller fri forskning – en förtroendefråga, i: *Symposiet Forskningens frihet*, Lund 17 maj 2011, red. S. Ståhl, Kungl. Fysiografiska Sällskapet i Lund, 2012, s. 15–21.

Svenska forskningsinstitutet i Istanbul 50 år, i: *Dragomanen* 14/2012; Jubileumsnummer SFII 50 år., s. 15–22.

Hanna Källström, Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden. Linköping och Lund. 2011, rec. i: *Svensk teologisk kvartalskrift* 2012:2 s. 95–96.

Carl-Edvard Normann som fakultetskollega, i: *Kyrkohistorisk årskrift* 2012, s. 113–118.

2013

Ernst Erik Ehnmark. Minnesord tillsammans med Christer Hjort, Göran Blomqvist och Torsten Källemark, april 2013 i *SvD* och *DN*.

Vänskap och samarbete i 60 år [Per Erik Persson 90 år] i: *Svensk teologisk kvartalskrift* 2013, s. 43–46.

Jean Gersons *Ars moriendi*, Om konsten att dö, Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie, 45, rec. i: *Årsbok för svenskt gudstjänstliv* 2013, s. 184–188.

Visioner, vägval och verkligheter. Svenska universitet och högskolor i utveckling efter 1940. Nordic Academic Press 2013, 288 s.

Att förverkliga visioner. 70 år på universitet och högskolor, i: *Gaudeamus* 2013 nr 6, s. 12–13.

2014

Anna Lisa Hallgren. Minnesord (tillsammans med Karin Andrén), 2014-04-06 i: *Sydsvenska Dagbladet* och i *Svenska Dagbladet* 2014-04-04.

Förord, i: *A. Blomstrand, Destination Rotterdam. Ur en sjömansprästs dagbok med fokus på 1960-talet*, 2014, s. 7–8.

2015

Rotary och internationella rörelser, i: *Lund Rotary Club. Jubileumsskrift 1935–2015*, 2015 s. 9–13.

Birger Gerhardsson 1926–2013, i: *Kungl. Fysiografiska Sällskapet i Lund. Årsbok 2013–2014*, (minnesord, tillsammans med Samuel Byrskog) s. 134–136.

Sven-Ola Lindeberg. Minnesord, i: *Svenska Dagbladet* 2015-08-07 och *Sydsvenska Dagbladet* 2015-08-14 (tillsammans med Stig Strömholm).

Eisleben-kollekten 1695. En svensk hjälpkaktion, i: *Kyrkohistorisk årskrift* 2015, s. 194–195.

2016

Medborgarskap och kyrkligt medlemskap. Debatten 1809–1860, i: *Kyrklig rätt och kyrklig orätt – kyrkorättsliga perspektiv. Festskrift till professor Bertil Nilsson*. Redaktörer Martin Berntson & Anna Minara Ciardi. BTP 97. 2016, s. 143–156.

Sven-Ola Lindeberg, 1928–2015, i: *Vetenskapssocieteten i Lund. Årsbok* 2015, s. 89–91.

2017

1947. Lutherska världsförbundet – minnen från dess bildande i Lund (med Veronica Helm Andréasson: 1517–2017. Reformationsjubileet – vi möter Martin Luther, Katharina von Bora och Philipp Melancthon.), s. 3–8.

2019

Inledning, i: Anders Jarlert (red.), *Reformationen i Lund – Malmö – Köpenhamn*. Lund 2019, s. 7–10.

Utredningar

ENMANSUTREDNINGAR

1989

Forskningsetisk prövning. Organisation, information och utbildning. Betänkande av forskningsetiska utredningen, SOU 1989:74. Jämte specialstudie SOU 1989:75. 216 s.

1996

Folkbildningen – en utvärdering. Slutbetänkande av Utredningen för statlig utvärdering av folkbildningen, SOU 1996:159. Jämte specialstudier SOU 1995:141; 1996:75; 1996:122; 1996:127 och 1996:154. 175 s.

1999

Steriliseringsfrågan i Sverige 1935-1975. Ekonomisk ersättning. Delbetänkande av 1997 års steriliseringsutredning, SOU 1999:2. 296 s.

2000

Steriliseringsfrågan i Sverige 1935-1975. Historisk belysning. Kartläggning. Intervjuer. Slutbetänkande av 1997 års steriliseringsutredning, SOU 2000:20. Jämte specialstudie SOU 2000:22. 355 s.

2009

Högsta kvalitet – hur når man det i utbildningen? En studie om användningen av anslaget till grundläggande utbildning i ämnet historia vid Lunds universitet. 11 s.

Högsta kvalitet – hur når man det i utbildningen? Genomgång och analys av sex ämnens förslag till kvalitetsförbättrande åtgärder. 10 s.

2015

Utredning om vetenskaplig oredlighet. Högskolan i Jönköping

UTREDNINGAR SOM ORDFÖRANDE

ELLER LEDAMOT

1990

Utbildning för 2000-talet. Bilaga 22 till Långtidsutredningen 1990 (tillsammans med E. Wallin och B.-C. Ysander). 80 s.

Civilingenjörsutbildningens kvalitet. En studie genomförd av Ingenjörsvetenskapsakademiens utbildningskommitté, 1990. 32 s. (Ordförande)

1992

Magisterexamen vid vissa högskolor. Ds 1992:127. 26 s. (Ordförande)

1993

De frikyrkliga seminarierna som högskolor – en utredning. Kanslersämbetets rapport 1993:1. 55 s. (Ordförande)

Magisterexamensprövning. Kanslersämbetets rapport 1993:2. 23 s. (Ordförande)

1994

Examensrätt inom lärarutbildningsområdet – delrapport från Lärarexamensgruppen. Kanslersämbetets rapport 1994:2. 41 s. (Konsult till sakkunniga)

1995

Konstnärlig magisterexamen. Kanslersämbetet rapport 1995:1. 21 s. (Expert)

Fortsatt magisterexamensprövning. Kanslersämbetets rapport 1995:3. 23 s. (Ordförande)

Examensrätt för Waldorfutbildningar. Kanslersämbetets rapport 1995:6. 94 s. (Expert)

Årkestiftsutredningen. Svenska kyrkans utredningar 1995:9. 119 s. (Ledamot)

1996

Examensrättsprövning. Uppföljning av teologisk utbildning. Högskoleverkets rapportserie 1996:18 R. 59 s. (Ordförande)

1997

Magisterexamen söker identitet. Utvärdering. Högskoleverkets rapportserie 1997:40 R. 158 s. (Ordförande)

Tillväxt och växtverk. Uppföljning av magisterexamensrätt på medelstora högskolor. Examensrättsprövning. Högskoleverkets rapportserie 1997:40 R. 55 s. (Ordförande)

1998

Magister- och kandidatexamen i huvudämnen inom vård och omsorg. Högskoleverkets rapportserie 1998 R. 73 s. (Ledamot i ledningsgruppen)

1999

Magisterexamen söker identitet. Utvärdering. Del II. Historia, litteraturvetenskap, datavetenskap, elektroteknik, kemi. Högskoleverkets rapportserie 1999:3 R. 116. (Ordförande)

*

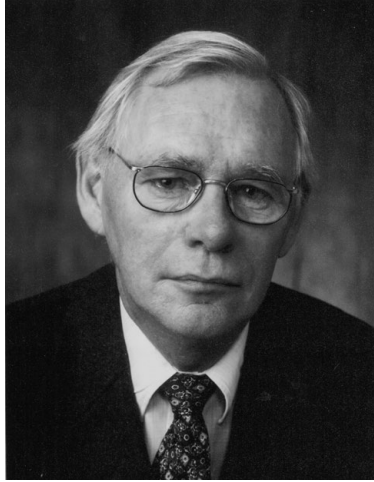
KNUTSPOSTEN, Medlemsblad för Gillesföreningen Sankt Knut i Lund

- 1986:3, s. 11–16 Vice stolsbroderns, Carl-Gustaf Andrén, högtidstal.
- 1987:1, s. 35–36 Vice stolsbroderns, Carl-Gustaf Andrén, tal till jubelbröder och systrar.
- 1988:1, s. 27–29 Stolsbroderns, Carl-Gustaf Andrén, tal till jubelbröder och systrar.
- 1991:1, s. 6–28 Äldermannens parentation över avlidna bröder och systrar.
- 1991:3, s. 33 Ronnebygillet årshögtid.
- 1992:1, s. 7–35 Äldermannens parentation över avlidna bröder och systrar.
- 1993:1, s. 4–7 Äldermannens hälsnings- och välkomststal.
s. 8–30 Äldermannens parentation över avlidna bröder och systrar.
s. 31–33 Äldermannens tal till jubelbröder och jubelsystrar.
- 1994:1, s. 5–26 Äldermannens parentation.
s. 29–30 Högtidssammankomster i Landskrona och Malmö (CG+Karin)
- 1995:1, s. 4–5 Välkomststal hållet av äldermannen.
s. 6–24 Parentation över avlidna bröder och systrar.
s. 26 Äldermannens tal till jubelbröder och jubelsystrar.
- 1996:1, s. 4–5 Välkomststal hållet av äldermannen.
s. 6–26 Parentation.
s. 27–28 Tal till jubelbröder och systrar.
- 1996:3, s. 11–12 Äldermannastämma och adeldrickning i Skanör (CG+Karin).
- 1997:1, s. 4–5 Välkomststal.
s. 6–26 Parentation.
s. 27–28 Tal till jubilarerna.
s. 34 Laholmsgillet årshögtid den 1 februari
- 1997:2, s. 14–15 30-årsjubileum i Visby – rapport

- från ett nygammalt systergille,
- 1998:1, s. 4–5 Välkomststal.
s. 6–24 Parentation.
s. 25–26 Tal till jublarerna.
s. 34–35 På högtidssamkväm i Malmö – rapport från ett systergille (CG+Karin).
- 1998:2, s. 4–5 Martin Weibull in memoriam. Ur äldermannens Carl-Gustaf Andrén's ord vid begravningsgudstjänsten i Lunds domkyrka.
- 1999:1, s. 4–6 Välkomststal.
s. 7–27 Parentation.
s. 28–29 Tal till jubilarerna.
- 1999:2, s. 8–10 Gillen i samverkan. Rapport från äldermannasynoden å Glimmingehus den 9 juli 1999.
s. 17–19 Från storbilds-TV till medeltida dans – rapporter från jubilerande och icke-jubilerande systergillen i Sverige (CG+Karin).
- 2000:1, s. --6 Välkomststal.
s. 7–21 Parentation.
s. 22 Tal till jubilarerna.
s. 27–29 Äldermannaskiftet – Svenningens axlade kedjan under pågående gille.
- 2001:2, s. 4–6 Faktarik visit hos svunnen syster. Knutsgillena äldermannaresa till Estland 9-13 maj 2001 (CG+Karin).
- 2002:1-2, s. 30 Bengt Henriksson in memoriam.
- 2004:2, s. 5 och 8 Fred och endräkt.
- 2006:1, s. 15 Ystadgillet högtidssammankomst (CG+Karin).
- 2006:2, s. 12–14 Då-nu-sedan. Ett åttahundraårigt Knutsgilles perspektiv. (Högtidstal vid S:t Knuts Gille's 750-års jubileum av äldermannasynoden i Skanör år 1256–2006).
- 2008:1, s. 63 S:t Knuts Gille i Lund, en 800årig dansk-svensk tradition/ vid 350-årsminnet av freden i Roskilde 1658/.

ARTIKLAR I NATIONALENCYKLOPEDIN

Signerade och osignerade.



IN MEMORIAM

Ingmar Brohed

3 januari 1940 – 27 mars 2019

AV ANDERS JARLERT

Ingmar Brohed avled den 27 mars 2019, 79 år gammal. Han var son till kyrkoherde Nils Brohed och folkskollärarinnan Ingegerd f. Jacobsson.

Broheds namn förekommer i *Kyrkohistorisk årsskrift* första gången 1970. Det är som författare till en stor recension av fyra volymer i serien *Jus Ecclesiasticum*, som behandlar kyrkorättsfrågor från 1500-talet till upplysningstiden. I *KÅ* 1971 följde ännu en recension av två volymer i denna serie. De anknyter till doktorsavhandlingen om stat, religion och kyrka som problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet, som kom 1973. Brohed beskriver den själv i ett brev till Ragnar Bring:

”I min avhandling har jag mest sysslat med 1700-talets juridiska uppfattning av kyrkan och dennas yttre förhållande till en på naturrätten grundad uppfattning av staten. Förvånande var det då att konstatera, hur upplysningen trängde undan den lutherska uppfattningen, som ju

tidigare så helt dominerat i Sverige.” Samtidigt betonar han att avhandlingen har ”mycket ringa inslag av utpräglat teologiska och dogmatiska undersökningar och begreppsbestämningar. Även de mer teologihistoriska inslagen blev på grund av källmaterialets beskaffenhet få. Dock menar jag, att även i frågor som rör kyrkans yttre form, hur den uppfattades sociologiskt och juridiskt under 1700-talet, ryms mycken teologi.”

Under de följande åren recenserade Ingmar i *KÅ* böcker med anknytning till upplysningstiden, naturrätten eller kyrkorätten, jämte ett par opponentrecensioner. Med tiden skulle det bli närmare 50 recensioner.

Liksom sina båda företrädare hade han först siktat på lektorstjänst i gymnasiet, men först sökte han sig till Universitetsbiblioteket. Dåvarande överbibliotekarien ville inte anställa honom, eftersom de redan hade för många teologer. Så kom han i stället till Landsarkivet

1971–74. Det skulle visa sig vara till stor nytta både för arkivet och för Ingmars egen verksamhet som kyrkohistoriker.

Under tiden på Landsarkivet ordnade han bland annat Lunds domkyrkas arkiv, och inte minst David Hedegårds arkiv, där enbart huvudserien innehåller ca 17.000 brev. Avhandlingen hade fått docentbetyg, men docenttjänsten blev inte ledig förrän 1975. Ämnesprofessor Carl-Edvard Normann var född 1912, och skulle alltså snart gå i pension. Med två nya, större undersökningar meriterade sig Brohed för tjänsten. Båda byggde på den omfattande arkivkännedom han förvärvat som arkivarie. I båda beträdde han metodiskt nya vägar. De var så kallade *case studies*, inspirerade från sociologi, statsvetenskap och historia. Genom att i en sådan fallstudie undersöka ett fenomen inom ett begränsat område eller vid en begränsad tidpunkt, kunde generaliserande slutsatser dras. Det blev först ”Prostmötet i svenska kyrkan under 1900-talet. Dess tillkomst och första verksamhetstid i Lunds stift och dess framväxt i övriga stift”, 1975, sedan den något större ”Offentligt förhör och konfirmation i Sverige under 1700-talet. En case study rörande utvecklingen i Lunds stift”, 1977. I båda arbetena handlade det om framväxten av något nytt, ett nytt organ respektive en ny rit. De äldre delarna av prostmötets arkiv hade han 1973 upptäckt vid en på landsarkivets vägnar förrättad inspektion av Ängelholms kyrkoarkiv. I synnerhet arbetet om offentligt förhör och konfirmation korrigerade tidigare forskning. Brohed kunde visa hur först ett offentligt förhör med nattvardsbarnen och något senare en konfirmationsakt under 1700-talet alltmer spred sig i församlingarna i Lunds stift. Han har beskrivit hur undersökningen står i traditionen från Pleijel med forskning om den kyrkliga seden, men metodmässigt bestämd av lundensisk etnologi och kulturgeografen Torsten Hägerstrands innovationsstudier. Spridningsförloppet förklarades, samtidigt som han behandlade de teologiska frågorna, till exempel rådsplan för en pietistisk motivering för

konfirmationen.

Karakteristiskt för hur Ingmar uppfattades är ett brev från dåvarande redaktionssekreteraren i *Kyrkohistorisk årskrift* Ragnar Norrman till Bertil Rehnberg den 28 december 1981 med ett recensionsexemplar av boken om konfirmationen. Han skriver: ”Boken kom ju redan 1977 varför vi måste få med en anmälan i KÅ 1982 innan det blir alldeles för sent. Ingmar har varit missnöjd över att vi inte tagit in någon recension på hans bok, men eftersom han är så snäll så dröjde det många år innan han sade något så att vi observerade att boken inte hade anmälts.”

År 1977 sökte Ingmar professuren i Uppsala, men fick den inte. Tillsättningen av professuren i Lund 1978 blev inflammerad. Samtliga tre sakkunniga förordade Brohed, men i tjänsteförslagsnämnden föll röstsiffrorna 6–3 mot medsökanden Lars Österlin. Sven Kjollerström engagerade sig för Österlin och Birgitta Odén talade i konsistoriet för denne. Konsistoriet förordade Österlin. Brohed utnämndes slutligen.

Brevväxlingen mellan Brohed och den 47 år äldre Hilding Pleijel kan följas i detalj, eftersom Brohed redan när han lämnade sin tjänst i Lund 1995 förde över de brev han fått av Pleijel till den Pleijelska samlingen på Universitetsbiblioteket. Här möttes två arkivforskare, båda med breda perspektiv och akribi i detaljerna. Trots andra både yttre och inre olikheter är likheten ibland påfallande, särskilt när man läser biskopsbiografierna i Lunds stifts herdaminne. Efter att ha läst fem stora biografier av Pleijel och en av Carl-Edvard Normann, känner man liksom på nytt igen sig i de tre följande, som skrivits av Brohed. De vida utblickarna och intresset för kombinationen av idéer och människor i deras konkreta, historiska kontexter förenar dem. År 1993 tog Brohed initiativet till det första Hilding Pleijel-symposiet, som sedan fått hittills sex efterföljare.

I ett brev den 1 mars 1984 formulerar Pleijel sin beundran för hur Brohed kunde hinna med allt, och fann förklaringen i att han ”av en nådig Försyn begåvats med en mindre vanlig

organisatorisk och administrativ förmåga”. Under professorstiden lades sexton doktorsavhandlingar fram i kyrkohistoria, de flesta med Brohed som huvudhandledare. Ingmar var inte de stora gesternas man och glänste inte på ytan, men 1987–90 var han prodekanus och 1990–95 dekanus vid Teologiska fakulteten i Lund, därtill var han 1992–97 sekreterare och 2007–2009 ordförande i Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Regionalt var han verksam som sekreterare i Lunds stifts herdaminneskommitté, i Stiftshistoriska sällskapet i Lund, och senast som ledare av projektet Lunds domkyrkas historia.

År 1995 lämnade Brohed sin tjänst vid Lunds universitet för att bli forskningschef vid Svenska kyrkans forskningssekretariat i Uppsala, men staden Lund lämnade han aldrig. I Uppsala kom han till sin rätt såväl administrativt som forskningsmässigt. Även arkivkunskapen blev här användbar. Det stora projekt han här engagerade sig i var det nya åttabandsverket Sveriges kyrkohistoria. I ett föredrag, publicerat i Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok 1999, har han, inte utan en viss stolthet, skildrat de många ofullbordade försöken att skriva Sveriges kyrkohistoria, med början hos Olof Celsius på 1760-talet, för att så nå fram till det då alltså pågående projekt, som 2005 avslutades med Ingmars eget band om 1900-talet, det åttonde, rubricerat ”Religionsfrihetens och ekumenikens tid”. Att man gick i land med detta stora projekt, beskriver han i sitt föredrag som beroende inte minst av ”en mycket väloljad och disciplinerad forskningsorganisation”. Som huvudförfattare till band VI kan jag intyga att ett sådant professionellt utbyte kring disposition, text och bild är ovanligt. Två seminarier serier anordnades, dels med de åtta huvudförfattarna var för sig, dels med dessa och varje volyms författare av specialartiklar. Som forskningschef hade han också ett övergripande ansvar för utgivningen av serien Tro & Tanke och dess supplementserie.

Ett problem som särskilt intresserade Brohed var kyrkohistorieämnets resurser och framtid. I

det nyssnämnda brevet till Ragnar Bring 1973 skrev han: ”Som bekant finns vid de svenska universiteten sammanlagt fyra tjänster i ämnet kyrkohistoria. Det saknas ju helt forskarasistenttjänster och universitetslektorat. I längden kommer det att få svåra följder för den kyrkohistoriska forskningen i Sverige. Universitetslärares tid fylls alltmer av att sköta en svällande byråkrati och tiden åt egen forskning krymper.”

I ett föredrag drygt nio år senare är tonläget annorlunda, trots att de yttre förutsättningarna ännu inte förändrats. Han beskrev det i brev till Hilding Pleijel 1983 som att han inte delade ”den pessimism som finns hos många på grund av små resurser i ämnet kyrkohistoria. Det finns mycket att göra och många möjligheter öppnar sig att skaffa pengar till olika forskningar.” I föredraget 1982 beskrev han en viktig framtidsväg som samarbete. Som exempel nämner han för Lunds del det tvärvetenskapliga medeltidseminariet, den religionsetnologiska forskningen kring det av Pleijel grundade Kyrkohistoriska arkivet, samt det nordiska forskningsnätverket med det 1968 bildade Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning.

Det nordiska samarbetet var viktigt för Ingmar. Han redigerade själv den välmatade volymen ”Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610”, utgiven i Oslo 1990, och den stora ”Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet”, 1998. Då hade det formaliserade nordiska samarbetet övergått i andra former, och boken gavs ut i den kyrkohistoriska serien i Lund, *Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis*. Där publicerades även resultatet av den första skandinavisk-brittiska kyrkohistorikerkonferensen i York, som Ingmar redigerade: ”Church and People in Britain and Scandinavia”, 1996. I det nordiska sammanhanget medverkade han även i ”Kirken, krisen og krigen”, Bergen 1982, samt i ”Nordiske Folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945”, utgiven i Århus 2001. Som en erkänsla

för sina nordiska insatser promoverades han 1999 till hedersdoktor vid Åbo Akademi ”för sin grundläggande historiska forskning rörande religionens politiska funktion samt för sina betydelsefulla insatser att befrämja det nordiska samarbetet på den kyrkohistoriska forskningsens fält”.

Ett annat intresseområde var kyrkorummets. Brohed invaldes 1995 i Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, och höll sitt inträdesföredrag över ämnet ”Att riva eller bevara kyrkor? Kyrkohistoriska kommentarer till ett aktuellt problem”. Just kyrkobyggnaderna, deras vård, restaureringsalternativ och eventuella övertalighet kom att sysselsätta honom i Akademiens sammanhang ända till och med redigeringen av konferensvolymen ”Kyrkobyggnad och kyrkorum. Forskningsfrågor” år 2017. Under lång tid var han av Vitterhetsakademien utsedd ledamot av ledningskommittén för utgivande av Sveriges kyrkor. Ett annat exempel är hans föredrag om ”Statlig kulturminneslagstiftning och kyrkobyggnader. Maglarps kyrka som testfall” i Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 2007, där han kombinerar sitt intresse för kyrkobyggnaderna med avhandlingens inriktning på rätts-historia. Regeringsrättens dom med tillstånd till rivning av Maglarps kyrka, som tillämpade kulturminneslagens ”särskilda skäl” bifogas i trycket föredraget. I *KÅ* behandlar hans sista recension en avhandling om ”Theodor Wählin, Arkitekten och restaureringskonsten. En yrkes-

biografi” (2013).

Vid Svenska kyrkohistoriska föreningens årsmöte den 20 oktober 1978 valdes Brohed till ledamot av arbetsutskottet. Det var ett starkt förnygrat arbetsutskott som då trädde till, med Ingun Montgomery som ordförande, Ingmar Brohed som vice ordförande och Ragnar Norrman som skattmästare. Ingmar kvarstannade som vice ordförande till 1998, och som ledamot till 2004, då föreningen efter hans 26 år i arbetsutskottet kallade honom till sin hedersledamot. Uppdraget som vice ordförande var långt ifrån av formell art. Relationerna mellan kyrkohistorikerna i Lund och Uppsala hade inte alltid varit de bästa. Ingmar var den förste lundensaren som tog sin uppgift som vice ordförande i Svenska kyrkohistoriska föreningen på sådant allvar att han verkligen reste till Uppsala och deltog i det löpande arbetet även med redigeringen av *Kyrkohistorisk årsskrift*. Vid föreningens 100-årsjubileum 2000 bidrog han med ett hundraårsperspektiv på svensk kyrkohistorisk forskning, och förutom minnesord om företrädarna Pleijel och Normann, skrev han till 100-årsminnet 2012 en artikel om ”Carl-Edvard Normann, forskaren, läraren, personen”.

Till sin 65-årsdag fick Ingmar Brohed en festskrift med titeln ”Arkiv Fakultet Kyrka”. Dess titel och innehåll speglar hans intresse- och verksamhetsområden.

Ingmar Broheds bibliografi 2005–2018

2005

- Sveriges kyrkohistoria 8. Religionsfrihetens och eku-menikens tid*. Verbum 2005.
- Nation och region. Kalmarstiftets tillkomst. I: *Kalmar stift 1603–1915–2003. Föredrag vid Kalmar stifts 400-årsjubileum och Växjö Stiftshistoriska Sällskaps 25-årsjubileum den 29 mars 2003 i Kalmar*. 2005, s. 11–23.

2006

- Pietism och herrnhutism. I: *Signums svenska kultur-historia, vol. 4, Frihetstiden*, s. 69–96, 2006.
- In memoriam Bill Widén. *Kyrkohistorisk årsskrift 2006*, sid 12–13.
- [Rec]: Jarlert, Anders (red.), Bo Giertz. Präst – biskop – författare & Imberg, Rune (red.), Talet om korset – Guds kraft. Till hundraårsminnet av Bo Giertz födelse. Församlingsfakultetens skriftserie 6. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2006*, sid 317–321.

2007

- Lars Österlin. I: *Svenska Dagbladet* 2006 6/11.
Lars Österlin *5/10 1923 † 17/10 2006. I: Årsberättelse. *Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*. 2007 s. 26–30.

2008

- Statlig kulturminneslagstiftning och kyrkobyggnader. Maglarps kyrka som testfall. I: Årsberättelse. *Kungl Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*. 2007–2008, s. 17–29.
Åke Andrén. I: *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien Årsbok* 2008, s. [35]–42.

2009

- [Rec]: Bexell, Peter och Weman, Gunnar (red.): Kyrkorummet – kulturarv och gudstjänst. I: *Gudstjänst och vardag. Svenskt gudstjänstliv 2009*, s. 194–196.
Jörlanda Badförening 1937–1985. En folkrörelsehistoria mellan bofasta och sommargäster. Del 1. I: *Kode hembygdsförening årsskrift 2009*, s. 6–12.
Inledning. I: Jarlert, Anders (red.): *Kyrkohistoria. Perspektiv på ett forskningsämne*. Kungl. vitterhets Historie och Antikvitets Akademien Konferens 70. 2009 s. 7–11.
Ursprung och förändring – Bostadsrättsföreningen Zettervall i Lund 1958–2008. Medförfattare Kerstin Cederlund. 2009. 28 sid.
[Rec.]: Östlund, Joachim: Lyckolandet- makt och legitimering. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2009*, s. 214–216.
[Rec.]: Hössjer Sundman, Boel (red.): Äntligen stod hon i predikstolen! Historiskt vägval. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2009*, s. 267–273.

2010

- Jörlanda Badförening 1937–1985. En folkrörelsehistoria mellan bofasta och sommargäster. Del 2. I: *Kode hembygdsförening årsskrift 2010*, s 6–13.
”Frivilliga verksamheters former” avspeglade i visitations- och prästmötesprotokoll under de första decennierna av 1900-talet. Symposium. I: *Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. Årsbok 2011*, s. 45–56.

2011

- [Rec.]: Stark, Håkan: Det som hände... Från Asmunds källa till Brömsebro. En dagboksberättelse. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2011* s. 341–343.
[Rec.]: Hägg, Göran: Gud i Sverige. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2011* s. 343–345.

2012

- Carl-Edvard Normann, forskaren, läraren, personen. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2012* s. 105–112.
[Rec.]: Bexell, Oloph (utg.): Press, pietism och lokalkyrka. Kyrkohistoriska föreläsningar vid ett symposium men anledning av Harry Lenhammars 80-årsdag jämte dennes bibliografi. 2011. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2012* s. 338–340.

2013

- [Rec.]: Ponnert, Hans: Theodor Wählin. Arkitekten och restaureringskonsten. En yrkesbiografi. 2011. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2013*, s. 222–224.
[Rec.]: Braw, Christian: Himmelrikets skrin. En berättelse om Ingvar Hector och den kyrkliga förnyelsen. 2013. I: *Kyrkohistorisk årsskrift 2013* s. 252–254.
Individ eller kollektiv. Pietism och herrnhutism i Lunds stift under 1700-talet. I: Alenäs, Stig, Brohed, Ciardi, Anna Minara (red.): *Lunds stift i världen – från mission till emigration. Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift 2016*, s. 157–178.

2014

- Lunds Allhelgonakyrka. En beskrivning. Ny upplaga 2018. 14 sidor

2015

- De baltiska teologiska konferenserna 1961–1990. I: Sidenvall, Erik (red.), Som i en spegel. Kyrka och teologi i möte med DDR, s. 79–87.

2017

- [Red. m. Jan von Bonsdorff o Anders Jarlert]: Kyrkobyggnad och kyrkorum. Forskningsfrågor. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2017. 134 sid



IN MEMORIAM

Ragnar Norrman

22 april 1937 – 22 juni 2019

AV HARRY LENHAMMAR

Norrman var född i Stockholm men växte upp i prästgårdsmiljö i Strängnäs stift. Först i Aspö med sin av medeltiden starkt präglade kyrka och sedan i Tosterö. Sin gymnasieutbildning fick han i Nyköping och blev student 1956. Sedan flyttade han till Uppsala där han bedrev studier främst vid den teologiska fakulteten. Han tillhörde Sven Göranssons forskarseminarium. Genom Göranssons förslag kom han tidigt med i arbetet för att skapa ett nytt Herdaminne för ärkestiftet. Redan på 1930-talet hade förslag väckts att det gamla herdaminnet måste omarbetas. I detta arbete var Norrman verksam 1962–2017. Det är bakgrunden till den avhandling han lade fram 1970 ”Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekryteringen i Uppsala ärkestift 1786-1965”. Den gav docentbetyg och fortsättning till mycket ingående studier. Prästens ställning blev hans forskningsområde. Hans forskning gav nya infallsvinklar. Särskilt kan nämnas ”På det övriga prästerskapets

bekostnad”. Den utökade prästerliga tjänsteårsberäkningen i Sverige i författningar, debatt och praxis 1809–1850” (1986). Norrman ville låta skildringen av prästernas förslag och livsöden bli mycket bredare än de rent personbiografiska. Han belyste därför kyrkoförsamlingarnas sociala, regionala och lokala förhållanden. Där möter också kvinnans problem och ställning när hon blev änka, först ”Klockaränkornas nådår” (KÅ 1989), sedan ”Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720–1920. Från änkehjälp till familjepension” (1993). Det blev ett bidrag till genusforskningen.

Som yrkesgrupp är prästerna en mycket betydande grupp både i kyrkans historia och i samhällets då den under seklerna genomgått stora förändringar. Genom reformationen blev de inte endast bärare och förkunnare av den rätta tron. De skulle också länge ha ansvar för folkundervisning och folkräkning. Samtidigt

hade de i sin gärning att följa och förmedla eller kritisera de nya tankar som mötte i aktuella debatter. Prästen skulle tillhöra de lärda och följa med sin tid och i sekler hade han också ett ansvar som eget stånd i riksdagen. De hade uppgifter som ”herdar” i många avseenden. Att följa prästerna är att ge belysning som visar utvecklingen av hela samhället ur ett kompletterande perspektiv. Hans forskning gav även bidrag till annan forskning.

I *KÅ* skrev Ragnar Norrman flera artiklar som breddar hans profil. Särskilt kan nämnas redan den första artikeln (1968), om domprosten som ordinator vid prästvigningarna i Uppsala under 1700-talet, och den artikel (1979) om prästerna och vaccinationen, som kan synas perifer, men i själva verket öppnar för en djupare förståelse för prästernas ställning och uppgifter. Därtill skrev han ett drygt 50-tal recensioner. I Kyrkohistoriska föreningens arbetsutskott invaldes han 1977 och blev föreningens skattmästare, och kvarstannade på denna post till 1992. 1978–83 var han även redaktionssekreterare för *Kyrkohistorisk årsskrift*. Stor nytta har man av det register han utarbetade för *KÅ* 1900–1980 och det i flera avseenden utvidgade registret 1900–2000.

För arbetet med ärkestiftets herdaminne blev Norrman arbetsledare och redaktör för delarna. Till sin hjälp hade han flera medarbetare och den slutliga granskningen med kompletteringar och korrigeringar utförde han själv. Samarbetet har uppenbarligen fungerat. Av stort intresse är att de många uppslag medarbetarna eller Norrman

själv mött under arbetets gång men inte haft plats för i själva herdaminnestexten samlats i två separata skrifter: ”Delar i en helhet” I:5 (2007) och ”Stiftshistoria i Uppsala” I:7 (2015). Det är en bitvis mycket stimulerande läsning som ger uppslag till ny forskning.

I institutionens och fakultetens arbete deltog Norrman. Han hade docentförordnande 1979–1986 och tjänstgjorde fyra gånger som fakultetsopponent vid disputationer i kyrkohistoria.

Norrman verkade större delen av sin tid på olika uppgifter i Uppsala. Endast en kort tid tjänstgjorde han utomlands. 1981–1983 var han t.f. prof. i Oslo. Vistelsen där med närhet till de norska arkiven gav honom möjlighet att gå in på ett nytt forskningsfält, som norska kyrkohistoriker undviktit. Resultatet blev den 427 sidor stora ”Quislingkyrkan. Nasjonal samlings kyrkopolitik 1940–1945” (1998).

Formellt hade han förordnande som docent till 1996 och tjänst som lektor till 2002 men hade många uppdrag av tyngd utanför sina förordnanden. Genom egen forskning och som arbetsledare har Norrman på ett alldeles avgörande sätt drivit fram och kvalitetssäkrat forskningsområdet kyrkans lokalhistoria.

För sina insatser tilldelades Ragnar Norrman 2018 av ärkebiskopen Stefansmedaljen som tack för sina stora insatser, som många under kommande år kommer att söka kunskap och inspiration från. Hans gärning vittnar om den stora betydelse en engagerad arkivforskning kan bidra med för att förstå det förflutna i nuet.

ARTIKLAR

HÅKAN MÖLLER

Mellan skål och psalm

Wallin som tillfällesdiktare och psalmbearbetare

Med antydning till underbett, satt, tung, allvarlig, rent av mörk – så blickar Johan Olof Wallin emot oss på många av de porträtt och byster som lämnats åt eftervärlden. Davidsharpan i Norden, Hemsjukans och Dödens ängels diktare – kan inte ha varit en muntergök. Att skapa en bild av personligheten genom verket eller än oftare genom en viss del av verket tycks vara en evigt återkommande frestelse för litteraturhistoriker och andra humanvetare. Tematiken säger något om livssynen, och rytmen och bilderna röjer ett temperament. Att liv och dikt hänger samman är egentligen ett lika självklart som trivialt påstående. I olika teoretiska tappningar kritiserades under 1900-talet dock vad som ansågs vara aningslösa kopplingar mellan liv och dikt. Det var inte övertygelsen att det finns samband mellan ett verk och författarens liv som kan vara viktigt att frilägga för en förståelse av verket som gendrevs med sofistikerade teorier. Invändningarna gällde främst att författarens liv och personlighet inte ensamt eller ens i första hand var nyckeln till förståelsen av verket.

När det gäller ett författarskap av Wallins typ, som i mångt och mycket är resultatet av en litteraturuppfattning som redan under hans livstid var på väg att överges av de tongivande esteterna och författarna, blir det extra vanskligt att dra långtgående slutsatser om livssyn och personlighet utifrån de efterlämnade texterna. Hans ärende skiftade efter situation, publik och genre – hans repertoar rymde sällsynt många roller. Men just i

hans särskilda förmåga att finna de rätta orden för det enskilda tillfället och den enskilda personen ligger samtidigt något av hans särart som författare. Hans i olika sammanhang demonstrerade hantverksskicklighet gjorde honom i själva verket till den ideala psalmförfattaren och psalmbearbetaren.

Att Wallin under flera decennier mycket ofta anlätades som diktare och talare vid högtidliga tillfällen är välkänt. Han tillhörde de som trots litteraturformens dalande estetiska anseende tog på sig uppdrag efter uppdrag som gick ut på att leverera några för det enskilda tillfället passande versrader. Minnesdikter över enskilda, gravdikter, invigningsdikter, och skålar vid solenna tillfällen. Med hans många offentliga uppdrag, som pastor primarius i Storkyrkoförsamlingen, som överhovpredikant, som riksdagsman i prästeståndet, och som ledamot av de flesta av stadens Akademier, följde också tillfällen då det förväntades eller rent av fordrades att han skulle framträda i tal och vers. Hans fallenhet för detta hantverk var uppenbar och hans mångsidighet snart ett faktum. Tillfällesdikterna i bred mening utgör vid närmare beseende en mycket stor del av Wallins samlade diktning. När Bernhard von Beskow summerade Wallins livsgärning framhöll han just hans roll som en av tidens stora offentliga talare: ”Under en tidrymd af nära trettio år hafva hufvudstadens invånare varit vane att höra Wallin tolka nästan hvarje betydelsefull tilldragelse för kyrkan,

fäderneslandet, konungahuset”.¹ Publiken, adressaterna, och miljön, rummet, var avgörande för hur den retoriskt skolade Wallin manövrerade i förhållande till det passande.

Till bilden av högtidsdiktaren och Storkyrkopredikanten kan också fogas den humoristiske och satiriske versifikatören. Under hela sitt liv skrev han också gärna sådan vers – när omständigheterna så medgav.

Redan hans närmaste efterträdare på stol 1 i Svenska Akademien, Anders Fryxell, fann anledning att framhålla denna redan då kanske mindre kända sidan av Wallins diktande. Fryxell skriver att Wallin hade ”en stor förmåga i den humoristiska, nästan satiriska stilen” – och understryker just att det var i festligare och i socialt mindre sammanhang som Wallin bidrog med den här typen av dikt: ”Blott förtroligare vänner kände denna hans förmåga; uppmärksamma betraktare anade dock något sådant af de infall, hvilka, lika sprittande satirer, mot hans vilja i obehågade sällskapsstunder sprungit öfver läpparna.”² Man kan få intrycket att Wallin verkligen fann ett nöje i att dikta i den uppslupna stunden.

Han visade också tidigt prov på lusten att skriva lekfullt, skämtsamt och med satirisk udd. I denna typ av dikt brukade Wallin gärna oväntade ordbildningar, ”låga” ord och udda rimord. Dikter som ”Huse-Synen” (1803), ”Skämtsamma gratulationsrim” (1805), ”Scen ur Skolkammaren” (1805) ”Crête de Coq, *Ordensvisa*. Afsjungen i ett slutet sällskap af Kuckeliku-Orden” (1805), och det Lenngren-inspirerade porträttet i dikten ”Det andeliga lifvet” (1805) – är alla värtaliga prov på denna sida av Wallins diktkonst från det första decenniet av 1800-talet. Den sistnämnda dikten – ”Det andeliga lifvet” – försvarar väl sin plats i den långa raden av prostar som rullar runda som ostar genom den svenska litteraturhistorien, och tillhör

tveklöst de poetiskt mest lyckade – dikten rymmer oförlömliga strofer som:

Gud ske lof...Jag vardt så fet och lat...
Hå! – så fick jag ändtligt pastorat,
Der jag kan få hvila ut lekamen...
Underligt har Herren hulpit mig
Genom denna jämmerdalens stig –
Underligt i pastoral-examen.

När prästen väl gift sig kan han dröja kvar i sänghalmen om morgnarna och låta sig bli uppsad:

Då mor-lilla uppstår klockan sju,
Jag till väggen vänd i frid ännu
Par tre timmar snarkande fördrifver,
Tills med gäspande jag låter opp
Ögat ändtligt mot min morgonkopp
Och i sammetsplaggen tåligt klifver.

Sedan på sin länstol uti mak
Man sin *Best Virginia Tabak*
Sitter uti nattrocken och dammar.
Så – med *högan röst och Guds basun* –
Ropar man på frukosten, och frun,
Som en annan Sara, straxt hörsammar.³

Femtio år efter Wallins död – 1879 – uppmärksammas hans gärning stort, och i det sammanhanget finner också biblioteksmannen och skriftställaren Christoffer Eichhorn anledning att åter påminna om humoristen Wallin. Det är något i den officiella bilden av Wallin, precis som jag själv inledningsvis ville antyda, som lockar hans uttolkare att lyfta fram också den muntre och poetiskt ystre diktaren. Vi kan idag le åt Eichhorns förklaring till varför vi möter också denna sida hos en diktare med Wallins profil. Humorn är en självklar del av ”det svenska lynnet”, och de flesta stora svenska skalders kan uppvisa denna sida om de bara är ”äkta folkliga” – menar Eichhorn. Så varför skulle inte den store psalmdiktaren som själv i påtaglig grad påverkat det svenska folket inte äga den humoristiska sidan – det skulle ändå vara bra märkligt, avrundar Eichhorn sin tesdrivna bevisföring, som onekligen ter sig som ett cirkelresonemang.⁴ Men

1 Bernhard von Beskow, ”Lefnadsteckning i Kongl. Vetenskaps-Akademien Handlingar för år 1839”, i *Minne af Johan Olof Wallin*, utg. af Sven August Hollander, Stockholm 1865, s. 96.

2 Anders Fryxell, ”Inträdes-Tal hållet i Svenska Akademien Den 23 Maj 1841”, *Svenska Akademiens Handlingar Ifrån år 1796*, del 21, Stockholm 1845, s. 18 f.

3 Johan Olof Wallin, *Dikter* (Svenska författare utg. av Svenska Vitterhetssamfundet 22), utg. av Emil Liedgren och Sten Malmström, del 1, Stockholm 1955, s. 225 f.

4 Christoffer Eichhorn, ”Wallin som humorist”, *Nya svenska studier. Strödda bidrag till fäderneslandetslit-*

det ska betonas att Eichhorn med sin tolkningsram följer en väl inarbetad 1800-talstradition. Hans Järta hade i sin recension av Wallins *Vitterhets-Försök* (1821) just förankrat Wallins snille i ”det nationliga” och närmare bestämt i det regionalt nationella, i Wallins fall i fosterbygden Dalarna.⁵ Så kan det gå när entusiasmen triumferar över den litterära kritiken – som de konkurrerande recensenterna Atterbom och Palmblad påpekade, och tillade spefullt: ”Och Sweriges störste lyriska sångare: Kellgren, Lidner, Bellman, Franzén – woro desse från Dalarna?”⁶

På den lustiga versen fick han säkert, mellan skål och vägg, en omedelbar och positiv respons. Annat var det med psalmdiktandet, som den kritikkänslige Wallin ändå insåg att han hade mycket att vinna på att exponera för granskning och kritik. Ett sätt att tidigt testa om psalmerna dög var att publicera försöken i pressen. När det som markerar en ny och avgörande fas i Wallins psalmboksarbete, 1816 års förslag, var på väg att bli klart dryftar han med vännen och psalmkollegan Johan Åström möjligheten att undan för undan publicera psalmer i *Stockholms Posten* och på så vis få kommentarer och synpunkter som kunde vara av värde för det fortsatta arbetet. Men det skulle ske under anonymitet – han ville ha kritik på det han gjorde men inte själv bli kritiserad. I januari 1816 skriver han till Åström att det kunde gagna psalmboksarbetet:

[...] att både Du och jag, då och då, läto på detta sätt, under djup Anonymité, våra melethemata [...] komma under en slags granskning af Publiken. Vi skulle ej då kunna undgå att få höra hvarjehanda omdömen, som ej alla vore att förakta.⁷

Men han drar uppenbarligen öronen åt sig, och är tveksam till det kloka i att publicera ett urval psalmer i en ”verldslig tidning” som *Stockholms Posten* med tanke på att de eventuella reaktio-

nerna kanske inte skulle komma dem till del. Anonyma psalmförsök – till vem skulle synpunkterna adresseras?⁸

Det fanns nu andra vägar att gå, och han hade redan i början av sin psalmförfattarbana låtit publicera häften med provpsalmer, både original och bearbetningar. Tillsammans med Michael Choreaus lät han ge ut *Omarbetning af svenska psalmer försökt af Michael Choreaus och Joh. Ol. Wallin* (1807). Denna samling som utkom i flera upplagor följdes av Wallins egna provpsalmböcker från 1809 och 1811: *Psalmer af Joh. Ol. Wallin*, ”Fortsättning” respektive ”Andra Fortsättning”. Wallins egna psalmer ökar undan för undan i häftena från dessa år. Till en början var Wallin som psalmbearbetare i första hand inriktad på att förbättra psalmerna estetiskt, eller som han själv uttrycker det: ”förbättra psalmtexten i enlighet med de gällande poesireglerna” – det betyder att korrigera ofullständiga rim, accentfel, ord med vokaler som strukits av metriska skäl, meter (annan meter än trokeisk eller jambisk) och uppenbart ålderdomliga och ord och fraser.⁹

Det är den hyllade Horatius-översättaren som här går till verket som psalmbearbetare, enligt Emil Liedgren uppmuntrad av den gustavianske smakdomaren Carl Gustaf af Leopold.¹⁰ Han hade alltså tidigt visat påfallande flinkhet med det poetiska hantverket.¹¹ Bakgrunden till satsningen på att bearbeta den äldre svenska psalmdiktningen var naturligtvis den kritik som hade vuxit fram mot bristerna i 1695 års psalmbok. Rikspsalmboken är förbunden med kravet att ”uthärda århundraden”, som Samuel Ödmann påpekade i företalet till sina egna *Försök till Kyrko-Sånger* (1798).¹² Hundra år efter psalmbokens tillkomst klagade Ödmann i samma förord över att många psalmer sedan länge hade kommit att uppfattas

8 Se *ibid.*, s. 23.

9 Esbjörn Belfrage, *Johan Olof Wallin som psalmbearbetare* (Wallinsamfundets skriftserie nr 26 År 1987), Borlänge 1987, s. 5.

10 Emil Liedgren, *Johan Olof Wallin i yngre år (1779–1810)*, Stockholm 1929, s. 175 f.

11 Se Möller, 2000, s. 25 ff.

12 Samuel Ödmann, *Försök till Kyrko-Sånger*, Upsala 1798, s. 3 (egen pag.).

teratur-, konst- och odlingshistoria, Stockholm 1881, s. 68.

5 Se Håkan Möller, *Den wallinska dikten. Från informatorsärens till Dödens ängel*, (diss.) Uppsala 2000, s. 206 ff.

6 Citerat efter *ibid.*, s. 212.

7 Citerat efter Håkan Möller, *Den wallinska psalmen* (Bibliotheca Theologiae Practicae. Kyrkovetenskapliga studier 56), (diss. Uppsala) Stockholm 1997, s. 22.

som obrukbara: ”Vår gamla psalmbok har 413 Psalmer [...]. Af dem äro minst 300 numror, som på femtio år aldrig blifvit sungne vid någon offentlig Gudstjenst, och förmodeligen än mindre hädanefter nyttjas.”¹³ Ödmann menade att den oupplysta delen av allmänheten inte var en mottagarkategori vars behov ensamt skulle tillåtas styra ett förnyat psalmboksarbete. Hänsyn borde också tas till de krav som ”Christna af högre odling” kunde ställa på en psalm. Det var dessutom rimligare att med psalmen söka höja bildningsnivån hos allmogen än att sänka psalmen till allmogens bildningsnivå.¹⁴ Så resonerade upplysningsmannen Ödmann. Det var det gustavianska tidevarvets vindar som hade dragit in över den gamla psalmboken.

I själva verket hade det redan tidigt under 1700-talet höjts kritiska röster mot psalmboken. Kritiken sköt i huvudsak in sig på två förhållanden. För det första språkets och i någon mån melodiernas brister. För det andra framstod trosinnehållet i vissa psalmer som förlegat i ljuset av de nya religiösa lekmanakretsarnas andliga sång och de teologiska förskjutningarna under upplysningsidéernas inflytande. Det förra ledde enligt kritiken ofta till missförstånd och tolkningssvårigheter och det senare till att somliga psalmer framstod som innehållsligt i otakt med tiden. Men också psalmbokens föga användarvänliga disposition och avsaknaden av en mängd psalmer för särskilda tillfällen var återkommande synpunkter i den växande kritiken under seklets gång.¹⁵

Den unge Wallin – den gustavianske lärjungen – följde i spåren av denna utveckling. Men från och med psalmböckerna 1811 (*Psalmer. Andra fortsättningen*) svänger han i sin inställning till det gamla psalmodset och därmed till bearbetandets inriktning. Förordet ger besked om Wallins nya inriktning i psalmfrågan. Han tar avstånd från de flesta av sina egna tidigare bearbetningar. De psalmer från 1695 års psalmbok som han nu bearbetat ligger närmre originalet än tidigare bearbetning-

ar.¹⁶ Han rör sig bort från Choreaus ideal. Det fanns säkert olika skäl till varför Wallin nu omprövide sin tidigare estetiska hållning – Haeffners uppsats ”Öfver ChoralMusiken”, tryckt i romantikernas husorgan *Phosphoros* i två delar 1810, har anförts som en bidragande orsak.¹⁷ Och i Haeffners ärkeromantiska artikel, som börjar brett i ett estetiskt-existentiellt särställande av musiken som konst och så småningom smalnar av mot kyrkomusikaliska och koralteoretiska frågor, får Wallin just de kritiska synpunkter som han i det tidigare anförda brevet till Åström efterlyser. Haeffner tar nämligen upp Choreaus och Wallins psalmböcker från 1807 som exempel på hur illa det kan gå när inte den ”syllabiska sången” – ”det vill säga att en not måste alltid svara mot en stafvelse” – får styra valet av till exempel slutord i en psalmrad. Haeffner har inte funnit ett enstaka fel, hans kritik är inte ett utslag av felsökeri – han ser ett större problem, en tendens i bearbetarnas arbetssätt, han säger att han, ”[i] annat fall hade [...] kunnat anföras flera för finare öron alldeles olidliga exempel.”¹⁸

Haeffners avslutning gav säkert den unge Wallin en del att tänka på inför det fortsatta arbetet: ”Utgifvandet af en ny psalmbok är således icke en lätt sak, som man vanligen tror. Förfelas ändamålet, så utsättes religionen ännu mer för gyckleri, då tvertom de svagare ställen som den gamla psalmboken innehåller, skrivas på tidevarvets räkning.”¹⁹

Ett par av Haeffners allmänna synpunkter på psalmen och psalmbruket kan också anföras därför att de kom att ge eko i Wallins egna ståndpunktstaganden och yttranden om psalmens funktion och roll under loppet av 1810-talet. Först om psalmspråket: ”prunkande ord, vidtsfäfvande bilder [bör] undvikas, och hvarje ord bör hämtas djupt ur hjertat och väcka andaktens stilla, heliga känsla.” Och därefter om psalmtraditionen och

13 Ibid., s. 7 (egen pag.)

14 Ibid., s. 4 (egen pag.)

15 Sture Kristofersson, *Psalmbokförslagen av år 1765–67 och 1793*, (diss. Lund) Stockholm 1939, s. 22–75.

16 Johan Olof Wallin, *Psalmer. Andra fortsättningen*, Stockholm 1811, Förord.

17 [Johann Christian Friedrich] Häffner, ”Öfver ChoralMusiken”, *Phosphoros* 1810, del 1 (s. 51–64), del 2 (s. 110–115), (Svenska Vitterhetssamfundets faksimilutgåvor 3:1), Stockholm 2010. Se Belfrage som också uppmärksammar Haeffners dubbelartikel, s. 7 f.

18 Haeffner, citaten från s. 112 och s. 113.

19 Ibid., s. 113.

psalmbruket: ”Utomdess borde man besinna, att menigheten ogerna bortbyter de urgamla sånger, som sedan århundraden skallat inom de gråa tempelmurarna och ofta inom de trånga väggarna af hans boning; aldraminst mot modernt fuskeri.”²⁰

I *Polyfem* året därpå (mars 1811) är tongångarna likartade: ”I allmänhet är det just detta bemödande att foga sig efter tiden, att omarbета och utsmycka, som skadat religionen”.²¹ Till detta kommer, som bland annat Esbjörn Belfrage påpekat, Geijers skrift *Om falsk eller sann upplysning i afseende på religionen* (1811).²² Där går Geijer hårt åt tendenserna i samtiden att modernisera språket i de kyrkliga böckerna, varibland psalmboken.

Geijers och Haeffners syn på det för folket igenkännliga och uppbyggliga andaktsspråket skulle återkomma i Wallins egen psalmpraktik såväl som i hans inflytelserika bibelsällskapstal från 1816, samma år som hans nya och banbrytande psalmboksförslag utkom. Wallin hade i sitt bibelsällskapstal tagit temperaturen på sin samtid, en ny vår för religionen randades – men det språk som de religiöst nytända skulle framsäga sin tro på var gammalt och vördnadsbjudande. En ny tid, men ett gammalt beprövat språk. Det blev heller ingen ny bibelöversättning.²³ Wallins insats som psalmbearbetare skulle härnäst präglas av vad Liedgren har kallat ”en historisk-romantisk pietetssynpunkt”.²⁴

När vi når fram till det redan nämnda psalmboksförslaget, som skulle bana väg för 1819 års psalmbok – *Förslag till Svensk Psalmbok utgifvit af J. O. Wallin från 1816* –, blev reaktionerna övervägande mycket positiva. Till de som verkligen gjorde en insats som sorgfälligt och känslig

granskare hörde kollegan i skrået, Frans Michael Franzén. Wallin tog till sig och utnyttjade också de kritiska synpunkter som kom på detta senare förslag. Inte minst de som kom från Franzén. Wallin hade känt av stämningarna i tiden, han hade utnyttjat sitt uppövade och säkerligen förfinade hantverkskunnande som textbearbetare, översättare och förmågan att hitta rätt ord för rätt tillfälle och rätt person – och slutprodukten blev 1819 års psalmbok.

Kunde Wallin med sina med tiden allt fler officiella uppdrag, hans höga grad av representativitet, som krävde ett bruk främst av de officiösa rollerna och maskerna, också fortsättningsvis finna tid och rum för en muntert turnerad vers? Ja, i den trängre kretsen tillät han sig att ta ut de verbala svängarna också längre fram i livet. I Svenska Akademiens arkiv (i Bernhard von Beskows kvarlåtenskap) finns en dikt av Wallin till just vännen, kollegan och Akademibroderern von Beskow. Ingressen parodierar hyllningsgenrens typiska mångordighet, dess detalj- och titulärsjuka: ”Till / f.d. / Tambur-Majoren vid. f.d. Södra Bataljon, / m.m. / Öl- och Mjölbulden samt Gickt- och Dikt-krämaren, / then Vål-borne och -födde Herren / Herr Björn von Bibito, / några välmenta beklagelse- och trösterim / vid Hans helsosamma sjuke-potta / till bruk och nyttjande / Kort- och tjenstvilleligen framräckta / af / Authore Demoheraclito Dulcamaro Bacchalaureo.” Detta är en komisk degradering av genrens höga anspråk – endast gångbar i den trängre vänkretsen.

Diktens två första strofer äger rent av burleskens grovkornighet – tilltalet är riktat direkt till mottagaren:

Du ligger och drar Dig på din Kanapé,
och tycker att tiden är rasande lång.
Jojo! men en lärdom jag nu Dig kan ge:
Så kommer det efter, det ölet, en gång!

Om alla de glas, af det skummande öl
Du klunkar i Dig, skulle uppspydda bli,
Bevaross! Bevaross! det blefve en göl
så stor, att Du sjelf kunde drunkna deri;

Det kan nog ha svingats ett och annat ölstop när herrarna träffades i olika middagsammanhang,

20 Ibid., s. 112 och s. 114.

21 Citerat efter Belfrage, s. 8.

22 Ibid., s. 8.

23 Se Håkan Möller, ”Känslans språk. J. O. Wallin och hans försvar av den gamla översättningen”, *Den gamla översättningen. Karl XII:s bibel och dess receptions-historia. Föredrag vid en konferens i Lund den 21-25 februari 2003 anordnad av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*, red. Tord Larsson och Birger Olsson, Stockholm 2005, s. 9–19.

24 Emil Liedgren, *Neologin, romantiken, uppvaknandet 1809–1823 (Svenska kyrkans historia 6:2)*, Stockholm 1946, s. 252.

men de hyperboliska uttrycken för den omåttliga konsumtionen – som fortsätter i den tredje strofen: ”Det blefve en fataburs-sjö, ur hvars famn / fram-tittade hufvun af katt och af hund, / i Lindvurmars skinn och i Argusars hamn, – / fast, dränkta och tysta, de fastnat på grund;” – får skrivas på vän-skapskretsens konto.²⁵

SUMMARY

Toast and Hymn. Wallin as writer of occasional poetry and rewriter of hymns

The humoristic and satirical poetry, as well as the early stages of Johan Olof Wallin's (1779–1839) development as a re-writer and writer of hymns.

The subject of this essay is the humoristic and satirical poetry, as well as the early stages of Johan Olof Wallin's (1779–1839) development as a re-writer and writer of hymns. Wallin's skilfulness as an author of occasional poetry was early on recognised and he became one of the most often engaged occasional poets of his time. As a poet, Wallin was both receptive and multifaceted, and this was a talent that he used both as a writer of, the less known and seldom commented, humoristic and rather burlesque poetry, written mainly for his inner circles of friends, and became crucial when he started his most astonishing achievement: to improve and during the second decade of the nineteenth century complete what was to become the Swedish hymnbook of 1819.

25 Wallin, *Dikter*, del 4, Stockholm 1967, s. 191 f.

MATTIAS LUNDBERG

De många strängarna på Davidsharpan i Norden

Den sjungne Johan Olof Wallin

Johan Olof Wallins texter har tonsatts i ungefär lika hög grad som han själv ”textsatt” redan befintliga melodier. Inom alla huvudkategorier av hans skaldekonst – om än naturligtvis långt ifrån varje enskild dikt – finns rader som i olika former kommit att sjungas snarare än läsas eller deklameras fram. Fördelningen mellan kategorierna är dock ojämn. De moraliska styckena från informatorsåren och tillfällighetsdiktningen har av lätt insedda skäl långt mer sällan kommit att ges musikalisk gestalt än vad som är fallet med till exempel psalmerna (både i form av i efterhand tonsatt psalmdiktning och där Wallin enligt luthersk hymnodisk praxis omvänt har förhållit sig till en tidigare befintlig melodi). Även den övriga religiösa diktningen har ofta fått klingande form, liksom de stycken som Wallin med inbjudande titel kallat ”visor”. Till och med de större sammanhängande diktverken har i vissa fall klätts i musik, om än bara i kortare avsnitt. Nedan tecknas några skönjbara tendenser i musiken till Wallins dikter i hans samtid och i hans mer bestående efterverkan.

*

En inte obetydlig mängd av Wallins tillfällighets-texter och religiösa diktning har tillkommit inom ramen för konkreta samarbeten med musiker eller tonsättare. Ett sådant exempel är kantaten *Skynda*,

Euterpe som framfördes i Storkyrkan 21 december 1816, med text av Wallin och musik av Kungl. Musikaliska akademins sekreterare Pehr Frigel (1750-1842). Detta var ett stort offentligt tillfälle och verkets mottagande är väldokumenterat. Det rör sig om en kantat för två soloröster, kör och stråkar. Frigel anger i handskriftsmaterialet som ödmjukhetssignal sitt namn ”F++”, vilket han inte sällan gjorde. Hans handstil röjer honom dock: hela materialet, såväl stämmor som partitur är skrivna i hans hand. Titelsidan lyder inledningsvis:

”Cantate / Orden af Biskop m.m. Wallin / satt i Musik / af / F++”¹

Detta är på sätt och vis en typ av representativt offentlig tillfällesdiktning där kronprinsen (senare kung Karl XIV Johan) hyllas i hög och vitter stil. Texten skiljer sig på samma gång stilmässigt från Wallins hyllningsdikter till vänner och jämlingar, och genom sitt akademiska anslag från de tonsatta hyllningarna till Gustav III ett par decennier tidigare.² Överlag framstår i framförandets

1 Uppsala universitetsbibliotek, Sv. Vok.mus.hs. 55. Att Frigel skrivit detta titelblad först långt senare är uppenbart, då ju Wallin inte var biskop vid denna tidpunkt.

2 Se exv. den av Joseph Martin Kraus tonsatta *Zum Geburtstage des Königs* av Christoph Heinrich Gröning 1783 (VB 41).

offentliga sammanhang de lärda elementen både i Wallins texter och Frigels musik som ovanliga även vid tidpunkten och jämfört med olika senare svenska världsliga kantater avsett för framförande i kyrkorum. Kantatens libretto trycktes i *Stockholmsposten* julafton 1816.³ Frigel har inramat verket med två körer och mittendelen består av ett instrumentalparti (ett ytterligare har tillkomponerats senare) och en dubbelaria: sopran och tenor har först var sina strofer sedan en gemensam, alla tre med köromkväden. Slutkören exemplifierar en retorik som tycks försöka uttrycka en upplyst folklig patriotism inom ramen för ett offentligt gudstjänstsammanhang – ett slags bön till den högsta försynen rörande den två år gamla norsk-svenska unionens ”Skandiska nation”:

Gud! Bevara kungahuset!
Friden, friheten och ljuset
fröjde slott och tjäll!
Åran, dygden, religionen:
göre Skandiska nationen
mäktig, trygg och säll!

Frigel var sakkunnig åt prästeståndet i kyrkomusikaliska frågor och satt 1811-1818 i den psalmbokskommitté som under dessa år alltmer kom att ledas av Wallin. Under den tiden satte han musik inte bara till kantater av detta slag, utan även till många av Wallins psalmförslag redan innan de fått den form i vilken de kom att fixeras i 1819 års psalmbok. Kungl. Musikaliska akademien, där Frigel var sekreterare, var en viktig instans i psalm- och korallboksfrågor, och både Wallin och Frans Michael Franzén föreslogs redan 1814 för inval i akademien (bägge valdes in fyra år senare). Bland de texter av Wallin som Frigel tonsatte finns ”Tron”. Även denna text är högst betecknande för tidevarvet. Det rör sig om en bön som knappt ens löst parafrazerar någon antagen trosbekännelse, men med trinitarisk form i tre verser (Fader/Son/Ande) och av stort historiskt intresse ur såväl teologiska som litterära perspektiv. Den första strofen lyder:

”Jag tror uppå en Gud / som med sitt ord befallt
naturens prakt och tingens skara / och varelses och
verldar vara och styr och uppehåller allt.

O, kraft och vishet utan like! / Du göms oändlige
för dödlighetens syn / men dygden vördar din försyn
så vidsträckt som ditt allmaktsrike.”⁴

Frigels korallliknande sats visar prov på ett konsekvent mixolydiskt modus, vilket klingar märkligt för den som är van vid klassiskt tonal korallstil. Detta hänger samman med de arkaiserande intressen han odlade i vad som hölls för ”äldre kyrklig stil” (han var en stor samlare av äldre kyrkomusik). Efter denna skapargudens vers följer två verser som vänder sig trinitariskt till ”medlaren” respektive ”andan”. ”Tron” fanns med i Wallins psalmboksförslag av 1816. I förändrad form fann den väg in i den slutliga psalmboken. Under processens gång blev ”dödlighetens syn” dock till ”tankens skumma syn”, en ganska drastisk omgestaltning, eller snarare total omdiktning.

*

Även den världsliga diktningen (åtskillnaden är naturligtvis sällan helt lätt att göra hos sådana som Wallin och Franzén) har ofta kommit att tonsättas. Wallin och den store klarinettvirtuosen Bernhard Crusell (1775-1838) stod varandra personligen mycket nära under 1820-talet. Crusell tonsatte en rad Wallin-dikter, däribland ”Jag i Falu skola gått”, ”Smeden” och ”Suck vid målet”.⁵ Den senare vann stor spridning, och såldes i ett tryck i stor upplaga till stöd för ”de nödlidande i Dalarne”. Denna insamling under nödåret 1837-38 engagerade Wallin mycket, och under resa i sitt barndoms stift medförde han tydliga exemplar av detta tryck för överlämnande vid visad gästfrihet.⁶ När Crusell 1838 gick ur tiden uppmärksammades sången i en dödsruna i dagstidningarna, där en anonym skribent har skaldat ”Vid Crusells grav”:⁷

”Lik himlens qvällsvind i Cypressens krona
din sista suck* vid målet för oss ljöd.
Då kom en vingad genius och bjöd
din rena harmoni i andra rymder tona [etc.]”

4 Wallin, 1816, s. 17.

5 Rörande ”Smeden”, se Möller, 2000, s. 349.

6 Murray, 1987, s. 155-156.

7 *Post- och inrikes tidningar* 1838 8/8 och *Nytt Dagligt Allehanda* samma datum.

3 *Stockholmsposten* (n:o 300), 24/12 1816.

Vid asterisken anges ”Den hädangångnes sista komposition, till ord af Wallin.” Nu anser den moderna forskningen inte alls att det är helt klart att sången var Crusells sista komposition, men uppfattningen stod fast i samtiden. Så även hos Wallin själv, som i brev till Bernhard von Beskow skriver: ”Så fick jag då ge orden till hans svanesång [...] Det är dock bra man får dö en gång. Denna glada känsla förnyas hos mig var gång, jag ser gott folk gå hädan.”⁸

Vad gäller tillfällesdiktning var Crusell ofta kallad eller lockad till samarbete med Wallin. Som nummer 5 i andra häftet av hans *Sångstycken med accompagnement för Forte Piano* (1824) finner vi ”Sång inom Preste-Ståndet vid en Middag den 1sta Maj 1823”, en Wallin-text som inom skålsångens starkt idealiserande konventioner uppehåller sig vid ”ljuset” och ”friheten” som påstås ha inlagts i människans bröst av Gud (prästeståndets debatter i psalm- och koralfrågor, såsom de framträder i protokollen, lämnar en mot sångtexten i fråga starkt kontrasterande bild).

Frigel och Crusell hörde inte bara till sin tids stora tonkonstnärer, utan gör sig gällande i främsta rangordningen i svensk musikhistoria över huvud taget. Men Wallin tonsattes också av mindre drivna och – om värderingen tilläts – mindre framstående tonkonstnärer. En av dessa var Johan Gustaf Lundberg (1800-1880), riksdagsman och amatörmusiker, som bland annat tonsatte ”Lycksalig den, som, stödd på eget stop”. Denna kategori lättare strofiska sånger till Wallintexter lever idag inte i romanssammanhang, utan (i den mån den alls lever) bland uttolkare av den litterära visan. Så har vissångaren Peder Svan till exempel sjungit in ”Lycksalig den” på skiva.⁹ Framtiden får utvisa i vilken mån vissångare upptäcker Wallintonsättningar jämte basfödan av Bellman och Taube, men de förtjänar vidare uppmärksamhet både på lyrikens och musikens meriter.

Näst efter psalmerna torde Wallins under 18-

och 1900-talen i sång mest spridda dikt vara hans ”Jordens oro viker.” Ett antal tonsättare har tagit sig an texten, men Ludvig Normans (1831-1885) brett upplagda version för dubbelkör SSAATTBB är den som avsatt i särklass störst musikhistoriska spår. Tonsättningen tänjer genom meditativa omtagningar ut de helt korta raderna till en stor motett. Dikten lyder i sin helhet:

”Jordens oro viker
för den frid som varar.
Grafven allt förlikar,
himlen allt förklarar.”

Dikten har mytologiserats genom den kommentar den tillfogades i utgivningen av Wallins samtliga dikter: ”Denna inskrift, hvaraf begynnelsebokstäfverna af de trenne orden uti första raden utgöra initialbokstäfverna till Wallins eget namn [Jordens oro viker = Johan Olof Wallin], fanns bland hans efterlemnade papper och har blifvit anbragt såsom inskrift på hans grafvård.”¹⁰ Här återkommer samma topos som i Crusells tonsättning av ”Suck vid målet” då det återigen antyds att konstnärskapet och karaktären hos personerna i fråga på något sätt summerats i ett slags förklarad kondensat under livets sista timmar. Denna romantikens omhuldade idé har genom hela Europa gett upphov till många liknande historier om tonsättares och skalders ”ord på dödsbädden”, varav vissa kan beläggas, andra vederläggas, men där vi i de flesta fall inte kan göra någotdera. Sant är i alla fall att Wallins dikt, klädd i toner, och med sådan historia gav upphov till en veritabel subgenre av denna sorts dödsnarrativ. Så finner vi till exempel på prästen, psalmdiktaren och översättaren Johan Michael Lindblads (1817-1893) gravsten vad som påstås ha varit hans sista ord, på samma versmått med samma initialstruktur (Johan Michael Lindblad = Jorden mycket lovar):

”Jorden mycket lovar
knappt och flyktigt giver
Himlen rikt begåvar
med vad evigt bliver.”

Denna sorts rena epigoneri visar på Wallins

8 Citerad i Murray, 1987, s. 156. Även Oscar Blom (1877-1930), organist i Hedvig Eleonora kyrka, tonsatte långt senare ”Suck vid målet” (*Sex sånger för röst och piano*, s.d.)

9 LP *Från Bellman till Taube* (Telestar TRS 11 070), 1969.

10 1847, vol. I, s. 153.

ställning under det senare 1800-talet. På den musikaliska sidan finner vi samma fenomen: John Moréns (odat.) och Ivar Widéens (1941) tonsättningar av "Jordens oro viker" förhåller sig vid närmare analys bägge på olika sätt till Normans mönsterkomposition, om än med mindre anspråksfulla anslag.

*

Wallins psalmer hör ju naturligtvis till de mest ofta ljudande av strängarna på "Davidsharpan i Norden", även om det finns ett stort spann mellan de med störst genomslag och de med en mer modest receptions historia. Värt att notera är att de inte bara sjungits som psalmer i skola och kyrka – i psalm- och koralbokens form – utan också ofta har tonsatts med originalmelodier som solo-sånger eller körsatser. Herman Palm (1863-1942) har exempelvis skrivit en under långa perioder i svenska läroverkskörerna sjungen a cappella-sats över "Var är den vän som överallt jag söker" (n:r 481 i 1819 års psalmbok).

Wallin har som psalmdiktare ofta jämförts med Luther, men en skillnad i de avseenden vi här diskuterar är att Wallin inte själv i någon utsträckning var melopoet – han insisterade inte på egna musikaliska sättningar av sina texter. En likhet som Wallins arbete däremot företer med Luthers trehundra år tidigare är att han ofta först försökte förmå andra att skriva psalmer efter egna identifierade och uppställda behov¹¹, men i slutändan nästan alltid kom att skriva dessa själv, antingen beroende på bristande intresse hos andra skaldar, eller som resultat av kritik mot de arbeten dessa inlämnade. Wallins arbete med vad som kom att bli psalmboken 1819 hade bland annat sin upprinnelse i hans, Franzéns, Samuel Ödmanns m.fl.:s egna psalmförslag under gustaviansk tid, och kulminerade i de sista årens kommittéarbete.¹² Detta

arbete, som redan nämnts i samband med Frigel ovan, var av en art som gjort att man kommit att kalla psalmboken 1819 för den "Wallinska", liksom 1695 års psalmbok (med koralpsalmbok 1697) fått heta den "Svedbergiska". Erik Gustav Geijer har gett sin beskrivning av värvet – återigen i dödsrunans idealiserade form:

"Det fanns inget aktningvärdare, älskligare än Wallin, sysselsatt med sin psalmbok. Man kunde ej se en samvetsgrannare arbetare för ett stort mål, ej någon som oförbehållsammare offrade all fåfånga för det verkliga, ej något tålsammare för anmärkningar och rättelser, då de funnos grundade; ehuru denna foglighet var förenad med tillräcklig fasthet i hvad han ansåg för godt och rätt. Man måste se en man i sitt arbete för att rätt veta, hvad han går för. Jag har sett Wallin i hans största arbete; och jag har allt från denna anblick för honom hyst en beundran, kärlek och vördnad, hvilkas grund ingenting kunnat störa, och hvilka det är mig en tillfredställelse att vid detta tillfälle än en gång få tala...."¹³

Värt att notera är uppfattningen att arbetet görs "för det verkliga", och att Wallin visat öppenhet för kritiska synpunkter, med det avgörande tillägget: "då de funnos grundade".

Hur såg då detta psalmboksarbete ut mer konkret? Detta kan i detalj följas i Wallins och Franzéns egna efterlämnade skriftställarskap, samt i psalmbokskommitténs arkiv, och prästeståndets långa debatter i enskilda psalm- och koralfrågor.¹⁴ I Wallins fall är ett mycket viktigt källkomplex hans "Choral-studier", bevarade på Uppsala universitetsbibliotek.¹⁵ Låt oss betrakta ett exempel där Wallin själv diktat på en meter som visar att han förutsatt en given melodi och där målet tycks ha varit att etablera en ny julotepsalm, och slå ut den under hela 1700-talet överlägset mest sjungna (vilket kan avläsas i såväl

13 Geijer [1840], 1875, ss. 210-211.

14 Det musikaliska arbetet med psalmboken 1819 och koralboken 1820-21 har behandlats ingående av Anders Dillmar, 2001. Rivaliteten mellan Haeffner och Frigel har belysts i Lundberg, 2014.

15 "Choral-studier", UUB Vok.mus.hs. 93:3. En okatalogiserad samling brev, anteckningar och excerpter efter släkten Frigel påträffades helt nyligen av författaren, av en ren tillfällighet, i institutionsarkivet för musikvetenskap, Uppsala universitetsbibliotek. Även detta innehåller material rörande Wallins, Haeffners och Frigels arbete med psalmer och koralmelodier.

11 Håkan Möller har till exempel visat hur Wallin försökte förmå andra att skriva s.k. "kasualpsalmer" (psalmer för en bonde, för kvinnor, för en kung, eller på temata som "vaksamhet" och "prövning"). Möller, 1997, s. 151-152.

12 En fyllig översikt till de stil- och idéströmningar som påverkade svensk psalmdiktning under dessa år ges hos Liedgren, 1916, ss. 34-90. Se även Liedgren, 1929, ss. 217-227.

ögonvitnesskildringar som i koralhandskrifter) julottepsalmen nummer 1: ”Var kristtrogen fröjde sig”. Wallin m.fl. ville av olika skäl ersätta denna, och samtidigt hade man arbetat språkligt på en ny översättning av ”Wie schön leuchtet der Morgenstern”. Den senare lydde i 1695 års psalmbok ”Så skön lyser then morgenstiern”, men fick hos Wallin en upplyst och mindre teutoniskt smakande form: ”Så skön går morgonstjärnan fram” (endast inledningsfrasen behålls, i övrigt total nydiktning). Philipp Nicolais koralmelodi till denna text har en högst ovanlig meterklass, unik för alla svenska koralböcker: //:8/8/7://2/2/4/4/4/8. Det finns författaren veterligt bara två melodier i lutherskt omlopp runt 1800 som har två 2-stavelsegrupper mitt i versen, nämligen just ”Var kristtrogen fröjde sig” och ”Så skön lyser the morgenstiern”. Dessa stod dessutom nära varandra i psalmboken av 1695. Bägge har dessutom samma fallande terssprång på dessa tvåstaviga avbrott, vilket i ”Var kristtrogen” utgör två ”Eia!”-rop.¹⁶ Nu valde alltså Wallin att dikta en ny julpsalm på Nicolais melodi, vilket blev ”Var hälsad morgonstund”, där de fallande terserna motsvarande ”Eia!”-ropen blev ”unga / sjunga”.

I efterhand kan man konstatera att om målet varit att slå ut ”Var kristtrogen fröjde sig” – anmodan att skriva kom till Wallin från ärkebiskopen Lindblom¹⁷ – så lyckades man 1819 relativt väl. Idag anses den vara den självklara första julottepsalmen. Men källorna under 1800-talet visar att det inte var någon lätt seger. ”Var kristtrogen” var så förknippad med julottan hos allmogen att den ofta togs som vapen mot den nya psalmbokens ordning (varom mera nedan) och i det s.k. Pleijelska materialet (LUKA) på Lunds kyrkohistoriska arkiv kan man ännu på 1900-talet avläsa en förväntan att finna just detta förhållande hos allmogen. LUKA-materialet är etnografiska enkäter över kyrklig sed, och med rundtskick av dess fasta frågeformulär har man återkommande etnograferat lekmän i varje svensk församling.

Fråga nummer 18 i formuläret lyder: ”Var det sockensed med särskilda psalmer vid de olika högtidsdagarna? (”Den blomstertid nu kommer” på midsommardagen, ”Var kristtrogen fröjde sig” på juldagen o.s.v.)”, vilket visar att man alltså känt till den här tecknade koralfrågan redan när enkäten sammanställdes. Mycket riktigt framgår också i många församlingar att om kantor och präst hade satt upp Wallins ”Var hälsad sköna morgonstund” i kyrkan så sjöng man i stället under husfars ledning ”Var kristtrogen” efter hemkomsten efter julotta och julmessa.¹⁸

*

Den typ av ”protest” eller ”friktion” i receptionen av 1819 års psalmbok som här illustrerats med de två julottepsalmerna hade starka fästen ute i alla stift. Allmogen hade tagit 1695 års psalmbok starkt till sig – oaktat man ägde egen psalmbok eller ej – och allt från memorerade textliga och musikaliska former till själva psalmnumren ändrades inte med lätthet när 1819 års bok damp ner ute i stiftet.¹⁹ Man var från centralt håll medveten om detta och önskade inte på något sätt reta upp eller skapa oreda med en helt ny bok. I kungligt cirkulär av den 29 januari 1819 påbjuds bruk av den nya psalmboken ”jemte den gamla”, vilket alltså inte satte 1695 års bok ur spel. Denna formulering fanns redan i 1814 års *Förslag till förbättrade kyrkosånger*, utgiven av psalmbokskommittén. I företalet skriver Wallin där att ett mål är att ”så inrätta den nya psalmboken, att den, utan anstötlighet och utan förvillelse, måtte kunna, jämte den gamla begagnas: till dess de nya psalmerna hunnit bliva allmänneliga kringspidda, kända, och till gemensamt bruk antagna.”²⁰ Denna skrivelse var nog nödvändig, men uppsköt psalmboksfrågan på ett sätt som inbjuder till jämförelse med den svenska folkomröstningen om kärnkraften 1980. Beslutet kom i bägge fallen i praktiken att tolkas som att den karolinska psalmboken respektive kärnkraften ska utfasas ”någon gång i framtiden,

16 Hans Bernskiöld har närmare analyserat detta melodi-komplex, se *Psalmernas väg*, 2014, vol. I, ss. 312-313.

17 Se Per Olof Nissers textkommentar i *Psalmernas väg* vol. I, s. 310.

18 LUKA: ”Frågor angående religiösa föreställningar och kyrklig sed”, svar på fråga 18.

19 Wentz, 1959.

20 1814. Se kommentar i Olsson, 1949, s. 94.

när så är möjligt”. Att man ute i kyrkans lokala instanser var medveten om att bruket av nya psalmboken inte var tvingande framgår när det till exempel i Edestad (Lunds stift) togs till protokollet att ”Församlingen helst önskade att få behålla den Gamla Psalmboken intill dess att den af Kongl. Maj:t blefve ålagd att antaga den nya.”²¹

Wallin var alltså högst medveten om att den kommande psalmboken under lång tid skulle komma att användas jämte den rådande. Möjligen anade man också i kommittén att det fanns parter i kyrkolivet som skulle helt motsätta sig den nya boken. Ett intressant fallstudium i psalmboksstrider på lokal nivå utgörs av Kristvalla församlings öppna trots av biskopen av Kalmar stift Anders af Kullberg vid den senares visitation 1841. Då hade biskopens forne vän och Svenska akademi-broder Wallins psalmbok (Wallin nu själv död sedan två år) varit i officiellt bruk i drygt två decennier, men detta hindrade inte Kristvalla församling att vägra använda den. Ärendet är väldokumenterat i form av biskopens visitationsprotokoll, domkapitelsprotokoll, biskopens skrivelser till konungen, Kristvalla sockenstämmas protokoll, samt i en öppen debatt och en med illa dold fascination driven rapportering i *Nordisk kyrkotidning* III/21 1842.²² Som svar på biskopens idoga försök att vid visitationen med ömsom lockelser, ömsom hot införa bruk av Wallins psalmbok stod en närmast enad sockenstämma. Att motståndet rörde just tidsandans upplysta språk och teologi är tydligt från utsagan att den enda av sockenstämmans ledamöter som inte undertecknat vägran att anta nya boken var ”landtbrukaren Holmström, som förmodligen wille utmärka sig såsom hörande till de ’upplyste’”. Man hävdade (1) att biskopens anmärkningar under visitationen skulle strykas eftersom ingen visitationspunkt rörande psalmboken på förhand pålysts; (2) att orgelverket som snart står färdigt bekostats helt av församlingen, som därför äger rätt att själva besluta vilken psalm- och koralbok som ska användas; (3) att församlingen på egen bekostnad låtit föranstalta en ny upplaga av 1695 års psalmbok, varför de bör

få använda denna; (4) att cirkuläret av 1819 endast skrivit att den nya psalmboken får användas jämte den gamla; (5) att socknens invånare genom livslånga erfarenheter övertygats om att den gamla psalmboken är vida bättre och lämpligare för en kristen. Under den sista punkten anføres:

”Från våra fäders och förfäders tider känne wi denna af ålder häfdwunna andaktsbok, och hafwe alltifrån vår spädaste barndom älskat densamma. Wi kunne den nästan utantill, och kunna derutur lära våra barn utan att behöfwa ögonleda dem; öfwa bön och sång under våra mindre hussyslors förrättande, den mörka årstiden om aftnarna wid blotta ljuset af våra spisar, och på samma gång åt våra barn gifwa underwisning i Christdomen; derföra är denna bok oss dyrbar och bättre, än den nya.”

Man vände sig nu direkt till kungen för att förbigå biskopen. Af Kullberg bekräftar i brev till kung Karl XIV Johan 26/1 1842 att ett antal församlingar i Kalmar stift faktiskt genom vad han kallar ”ifrare” låtit trycka en upplaga om inte mindre än 2 500 exemplar av 1695 års psalmbok.²³ Skribenten i *Nordisk kyrkotidning* 19/10 1842 tar helt Kristvallabornas parti mot biskopen, som beskrivs som en maktperson som endast söker driva igenom egna särintressen från en trängre krets. Och visst är kretsen i detta exempel nästan slutet. Af Kullberg var ledamot i Svenska akademien samtidigt som sin vän Wallin, och den konung han skriver till för att försvara sin sak mot Kristvallaborna är den vilken som kronprins 25 år tidigare besjungs av samme Wallin i kantaten *Skynda, Euterpe*. Samma år som den kantaten skrevs (1816) betonar Wallin i förordet till sitt psalmboksförslag både hur viktigt det är att ”samvetsgrant tillse, det intet, som af långligt andaktsbruk blifwit helgadt, måtte förkomma” och att ”ej allenast hålla Allmänheten tillhanda den Svenska Psalmboken, till möjligast nedsatta pris, utan äfven utdela den gratis till de obemedlade”.²⁴ Han hade nog blifvit gruvligen besviken om han vetat att två år efter hans död var landsortsförsamlingar inte bara avvisande till hans psalmbok just på grund av att man ansåg att ”det som af långligt bruk blifwit helgadt” hade

21 Wentz, 1959, s 180

22 *Nordisk kyrkotidning* III/21 1842, s. 249-252.

23 1842, s. 251.

24 1816, s. x och xii-xiii.

utmönstrats, utan också att de investerat surt förvärvade medel för att hellre trycka den gamla boken på nytt än ta emot hans nya subventionerad eller gratis. Nu bör man minnas att församlingar som Kristvalla knappast var representativa för hela landet och att ju längre 1800-talet gick, desto mer ”insjungen i folket” blev Wallin och hans meddiktare i 1819 års psalmbok.

*

Det är tydligt att Wallin som poet liksom exempelvis Carl Michael Bellman och Olof von Dalin i hög grad varit beroende av att hans skaldestycken sjungits fram, oavsett om detta från början varit syftet (som när han diktar till en befintlig koral-melodi och dess meter) eller i de fall då han efter avslutat diktande blivit tonsatt. Lika tydligt är att de poetiska genrer och konventioner som stått i förgrunden för den sjungne Wallin har växlat närmast från generation till generation. Detta beror väl allra närmast på att vissa textsammanhang – exempelvis tillfällesdikten, sällskapsvisan och ordensparentationen – till liten eller ingen grad finns kvar på 2000-talet. Förhoppningen är att denna studie kunnat visa på att den sjungna produktionen efter den man som av Tegnér kallats ”Davidsharpan i Norden” ändå har fler strängar än den enda man oftast spelar på idag: psalmen.²⁵

Tegnér utsaga i sitt sammanhang talar om ”evärderligt qvåde ... stämtdt till Luthers koral”, ett uttalande som författaren veterligt aldrig satts i samband med de ord som tillskrivs Wieselgren, att ”bönderna tala som små Walliner till språk men med Luthers anda”.²⁶ I själva verket ligger nog, vågar nog författaren påstå, evärderligheten i kvädena lika mycket just i de många olika strängarna, inte minst de som knäppts av tonsättarens egna vänner och generationskamrater – Frigel och Crusell – och i alla de andra som efter hans död spelat på harpan.

25 Esaias Tegnér, *Nattvardsbarnen*, 1820, ss. 108-120: "... och med en röst föll församlingen in och sjöng ett evärdeligt qvåde af den höge Wallin, af Davidsharpan i Norden, stämtdt till Luthers koral, och sången på väldiga vingar tog hvar lefvande själ och lyfte den stilla mot himlen ..."

26 Wieselgren, 1900, s. 202.

Källor och litteratur

ARKIVMATERIAL

”Cantate / orden af biskop m.m. Wallin”, musik: Pehr Frigel, Sv. Vok.mus.hs. 55, Universitetsbiblioteket, Uppsala.

”Choral-studier” handlingar efter Johan Olof Wallin, Vok.mus.hs. 93:3, Universitetsbiblioteket, Uppsala.

Handlingar efter Pehr Frigel 1798-1842, Institutionsarkivet för musikvetenskap, Uppsala universitet.

LUKA (Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv), Arkivcentrum syd, Lund.

Periodica

”Biskop af Kullbergs och Christwalla församlings twist om gamla psalmboken”, inrikesartikel i *Nordisk kyrkotidning* 1842 III:21 (10/10), ss. 249-252.

”Vid Crusells graf”, anonym minnesdikt, *Post- och inrikes tidningar* 8/8 1838.

”Vid Crusells graf”, anonym minnesdikt, *Nytt Dagligt Allehanda*, 8/8 1838.

”Skynda, Euterpe” libretto till kantat av Johan Olof Wallin, musik av Pehr Frigel, *Stockholmsposten* (n:o 300), 24/12 1816.

LITTERATUR

Förslag till förbättrade kyrkosånger: Till Kongl. Majt i underdånighet uppgifvit af den för detta ändamål förordnade komité (Stockholm, 1814).

Dillmar, Anders: ”Dödsbugget mot vår nationella tonkonst” : *Hæffnertidens koralreform i historisk, etnohymnologisk och musikteologisk belysning*, Diss., Lunds universitet (2001).

Geijer, Erik Gustaf: ”Minnestal öfver Ärkebiskopen m.m. Johan Olof Wallin” [1840] *Samlade skrifter* vol. VII (Stockholm: Norstedt, 1875), ss. 205-213.

Liedgren, Emil: *Johan Olof Wallin i yngre år* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag, 1929).

----- *Wallins läroår som psalmdiktare 1806-1812*, Diss. Uppsala universitet (Uppsala: Almqvist och Wiksell, 1916).

Lundberg, Mattias: "Två Samuel Ödmann-oratorier som exempel på kompositorisk och musikteoretisk rivalitet 1800–1820: Haeffner vs. Frigel", *Dokumenterat: Bulletin från Musik- och teaterbiblioteket* (2014), ss. 4–31.

Murray, Robert: *Johan Olof Wallins resa genom Hälsingland sommaren 1838* (Delsbo: Åsak, 1987).

Möller, Håkan: *Den wallinska psalmen*, Diss. Uppsala universitet (Stockholm: Almqvist och Wiksell, 1997).

----- *Den wallinska dikten: Från informatorsåren till Dödens ängel* Diss. Uppsala universitet (Uppsala: Lunne, 2000).

Olsson, Bror: *Arvet från Wallin: En bild av Johan Olof Wallin, sammanställd ur hans skrifter* (Lund: Gleerup, 1949).

Psalmernas väg: Kommentarer till text och musik i Den svenska psalmboken, red. Per Olof Nisser, Inger Selander och Hans Bernskiöld, vol. I (Visby: Wessman, 2014).

Tegnér, Esaias: "Nattvardsbarnen", *Samlade skrifter: Ny kritisk upplaga*, red. Fredrik Böök och Ewert Wrangel, vol. III (Stockholm: Norstedt, 1924), ss. 108–120.

Wallin, Johan Olof: *Förslag till Svensk psalmbok* (Stockholm: Grahn, 1816).

----- *Samtliga vitterhetsarbeten af Johan Olof Wallin* (Stockholm: Magnus, 1847)

Wentz, Hilmer: "Hur den Wallinska psalmboken mottogs i sydsverige", *Psalm och sång: Studier tillägnade Emil Liedgren den 21 februari 1959* (Lund: Gleerup, 1959), ss. 179–204.

Wieselgren, Siegfried: *Peter Wieselgren: En lefnadsteckning* (Stockholm: Fahlcrantz, 1900).

SUMMARY

The Sung J.O. Wallin

Johan Olof Wallin (1779–1838) was one of the most productive and acclaimed Swedish poets of the early nineteenth century. His religious poems, larger cyclical poems, incidental poetry and hymns enjoyed a significant popularity well into the twentieth century. He wrote in all stages of life, from his student years, through his years as a spearheading figure in the revision of the Swedish hymnal 1811–1819, to his brief period as archbishop of Uppsala at the end of his life. A large amount of his work has been set to music by different composers and equally often (most notably with the hymns) Wallin has written to specific existing melodies. This study traces some general tendencies in how Wallin's words have been sung to music from his own time and context, as well as far beyond those circumstances. It is concluded that his legacy as a poet to a considerable degree relies on a number of musical settings and that his hymnody met with initial resistance among Swedish laity, but that it eventually became deeply engrained into Swedish culture and general education, in large part due to the melodies and chorale settings to which the hymns were written.

ANDREAS MAZETTI PETERSSON

The Perfection of the Political Life

As Thought on by Paolo Paruta (1540-1598)

Chapter I: The Approaching of the Venetian Interdict

In my thesis, *Nuova Risposta – On the Conception of Papal Superiority in Spiritual and Temporal Matters During the Interdict Crisis of 1606–1607*, I analysed a text, the *Nuova Risposta di Giovanni di Asti*, that was written by the Catholic priest Antonio Possevino (1533-1611) during the time of the Venetian interdict crisis of 1606-1607, which was the culmination of a long and intricate struggle for sovereignty between the Roman Pontiff and the Republic of Venice, the *Serenissima*. Pope Paul V (r. 1605-1621) put pressure on Venice to renounce its claims on sovereignty over matters, which, according to the pope, appertained to his jurisdiction. The Venetians, however, refused to take caution against aggravating his holiness wherefore Pope Paul placed an interdict on the Republic of Venice.

Venice and Rome had in fact a tradition of sharing reciprocal hostile sentiments, which on a few occasions had ended in excommunications. Yet, after the signed peace treaty at the end of the War of the League of Cambrai in 1509, Venice fostered an autonomous church policy whereby it, within its territory, elected its

own bishops. In the wake of the Council of Trent (1545-1563), however, pretensions of wanting to expand and defend papal jurisdiction grew and the papacy, moreover, sought to inculcate religious conformity in Venice, inasmuch as Venice had a reputation of being tolerant toward heterodox religious groups.¹ Bernardino Ochino (1487-1564), the Capuchin priest who renounced his Catholic faith and exiled to Geneva, said that Christ “has begun to penetrate in Italy [...] but I would like Him to enter in glory and openly, and I believe Venice will be the door.”²

At first the government of Venice agreed to meet the pope’s wishes, hence the establishment of an inquisition in Venice, led by Giovanni Della Casa (1503-1556). But as time went by a growing tendency of anti-clerical sentiments developed, strongly enforced by the *giovani*, which is noticeable in the struggle for temporal power in the town of Ceneda in the Veneto region. Through its bishop, Michele Della Torre (1511-1586), the pope claimed temporal power over Ceneda. Venice, on the other hand, did not consider papal temporal jurisdiction to be valid on Venetian territory.

A change toward a vaster polarisation regarding

1 John Jefferies Martin, *Venice’s Hidden Enemies*, p. 16.

2 Ibid, pp. 25–26.

attitudes, one ‘Venetian’ and one ‘Roman’, is presented for in *Della perfezione della vita politica*, which is an aspect of late sixteenth century church politics that would prove important, as the interdict of 1606-1607 was approaching.

I. I. DELLA PERFEZIONE DELLA VITA POLITICA BY PAOLO PARUTA

In this article, I will pay attention to the text *Della perfezione della vita politica*, written in the Italian vernacular by Paolo Paruta (1540-1598) and published in 1579, by reason of its discourse on changing attitudes among fellow Venetian countrymen in the post-Tridentine period. The emphasis of the symbiosis of the two spheres of society, the secular and ecclesiastical, so dear to the distinguished Venetian born cardinal Gasparo Contarini (1483-1542), proves to be questioned in Paruta’s work to the point where the active life of participating in governmental affairs is contrasted to the contemplative life at a leisurely pace in rural hideaways. The delineation, however, of a changing attitude to life, either active or contemplative, is brought forward by a number of spokesmen, some governmental officials, some clergymen, nevertheless all Venetians by birth.

The book *Della perfezione della vita politica* is divided into three parts and covers 479 pages. Although it was published in 1579, the text was composed during most of the 1570’s. The scene of the discussion of the topics related to the perfection of life, is set at a location close to Trent in the north of the Italian peninsula. It allegedly took place during the third and last period of the Council of Trent, in other words sometime during the autumn of 1563. Paruta himself was not present at the gathering but received reports from Francesco Molino, an attendant at the meeting and a friend of Paruta, of the contents of the alleged discussion at Trent.³

According to me, it is reasonable to believe that Paruta might have altered and added from the reports received from Molina. The Italian historian Gaetano Cozzi, moreover, states that

the opinions of Paruta are expressed through the words of Daniele Barbaro (1514-1570), elected patriarch of Aquileia in 1550, and the Venetian diplomat Matteo Dandolo (1498-1570).⁴

In practice, Paruta was not attuned to neither the changing attitudes of the younger generation of Venetian patricians, the so-called *giovani*, who at oftentimes were anti-clerical, nor to the rising clique of post-Tridentine clergymen who set out to reform their dioceses with little thought of compromises. In fact, Paruta negotiated with Pope Clement VIII (r. 1592-1605) on behalf of the Republic of Venice in order to resolve the question of supremacy over the town of Ceneda, since, according to a privilege from the emperor Otto I (912-973) dated in the year of 962, the bishop of Ceneda was entitled to rule the town *in spiritualibus et in temporalibus*. Venice, on the other hand, claimed Ceneda as hers, ever-since Ceneda had been incorporated as part of Venetian territory in the fourteenth century.⁵ Paruta, however, succeeded in finding an agreement with the pope, only to be discarded by the government of Venice for acting too much on his own initiative.

The changing attitudes is present in *Della perfezione della vita politica* yet Paruta himself seems to have held on to Contarini’s vision of the ideal state. Consequently, he did not give heed to the views of Michele Surian (1519-1574), Venetian diplomat to France. His comments are presented in *Della perfezione della vita politica*, and he can be said to have forerun the anti-clerical sentiments of some of the advocates of the Republic of Venice during the interdict crisis of 1606-1607.⁶ Paruta was neither giving heed to the opinions of the curia-friendly bishop of Ceneda, Michele Della Torre, who sought to argue against ambitious involvement in public affairs.

The *via media* taken by Paruta seemed to have been outdated though, by the second half of the sixteenth century to be replaced by two entities; one “Venetian” and one “Roman”. They found

4 Gaetano Cozzi, “Paolo Paruta, Paolo Sarpi e la questione della sovranità su Ceneda”, p. 216.

5 Ibid, p. 180.

6 For instance, Paolo Sarpi (1552-1623) and Doge Leonard Donà (1536-1612).

3 William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty*, p. 201.

it utterly hard to agree amongst themselves and reciprocal hostility would have its peak between 1606–1607 as Pope Paul V placed an interdict on the Republic of Venice.

1.2. PURPOSE AND QUESTION

The purpose of this article is to study the concept of perfected Christian lifestyle, in a selection of writings of early modern Venetian scholarship, either lived actively in civil society or pursued in contemplation separated from civil life. Thus, in this article I will focus my attention on early modern writings and *Della perfezione della vita politica* by Paolo Paruta in particular.

The task of this article will be carried out with the aim of investigating how the concept of perfected Christian lifestyle was characterised in early modern Venice. This will be carried out, in order to supply a basis for further research on whether the different interpretations of the concept can be claimed to have anticipated questions that were dealt with before, during, and in the aftermath of the interdict crisis of 1606–1607.

The concept of perfected lifestyle might have been a vital, if yet implicit, notion, which was elaborated on in the writings connected to the interdict crisis. If so, I hope that this article can supply a basis for further research that will focus on the relation between perfected Christian lifestyle and the Venetian interdict.

My main questions in this article are (i) how the concept of perfected Christian lifestyle is presented for, in the selected writings of early modern Venetian scholarship. And, moreover, (ii) how this concept alters in content from the thought of Gasparo Contarini to *Della perfezione della vita politica*. My subqueries are the following:

- » What are the significant aspects of Contarini's concept of the ideal state?
- » In what manner is the *vita activa* contrasted to the *vita contemplativa* in *Della perfezione della vita politica*?

1.3. SOURCES, PRIOR RESEARCH, AND METHOD

My main source in analysing the concept of perfected Christian lifestyle in early modern Venetian scholarship, is *Della perfezione della vita politica*. The text exists in printed editions of its original publication in 1579, but not in a comprehensible critical edition. By reason of this, I have carried out a transcription of my own based on a printed version from 1599.⁷ The transcription is not full, but covers some topics of the discussions between Michele Della Torre, Daniele Barbaro, Michele Surian, Filippo Mocenigo (1524–1586), Giovanni Grimani (1506–1593), Nicolò Da Ponte (1491–1585), Giovanni Delfino (1529–1584), and Uberto Foglietta (1518–1581). Quotes taken from *Della perfezione della vita politica* are translated by myself, using my transcription as source.

Additionally, I will use *Venice and the Defense of Republican Liberty* (1968) by William J. Bouwsma for its useful comments on *Della perfezione della vita politica*. Regarding the analysis of the thought of Gasparo Contarini, I will mainly rely on *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform* by Elisabeth G. Gleason (1993). Additional articles have been produced, mostly by Italian scholars, some of which I will present and discuss in the analysis of this thesis. A major study, however, on the topic of perfected Christian lifestyle in early modern Venetian scholarship have not been carried out, although William J. Bouwsma discusses certain aspects of this topic.

My methodological approach to *Della perfezione della vita politica* is to use my transcription in order to discuss topics in the text that will be useful to answer to my questions. I will not analyse the whole book due to the extensive amount of material, which encompasses the source. In order to discuss the contrast between the *vita activa* and the *vita contemplativa*, which is presented in the

⁷ The printed version is to be found on the internet (2017-05-31): https://books.google.se/books?id=j_yoRtvzkVwC&pg=PP16&dq=paolo+paruta+della+perfezione+della+vita+politica&hl=sv&sa=X&ved=0ahUKEwiJsrabtZrUUhXE8ywKHUd_D7wQ6AEILjAB#v=onepage&q=paolo%20paruta%20della%20perfezione%20della%20vita%20politica&f=false

text, I have opted to focus my attention on the discussions that are centred around Michele Della Torre, bishop of Ceneda. My main reason for this selection is that Paruta presents him as the most rigid opponent of the *vita activa*. Furthermore, the diocese of Ceneda would play an important role in the growing hostilities between Venice and Rome at the end of the sixteenth century and at the beginning of the seventeenth century. To present the views of the bishop of Ceneda, might be useful for further studies of the Venetian interdict Crisis of 1606-1607.

As far as context is concerned, I rely on the method of Umberto Cosmo (1868-1944), whose research mainly concerned the scholarship of Dante and St. Francis. Cosmo states, in *A Handbook to Dante Studies*, that *La divina comedia* was born out of a “vexation of spirit and was, as it were, its mirror.”⁸ Whenever I comment on context in my analysis, I will use Cosmo’s method of treating textual phenomena as a mirror of the spirit of time. This is the same contextually based method that I used in my magister thesis.⁹

1.4. CENTRAL CONCEPTS

In this section I will sort out four concepts, that are important for this article. The first concept that will be explained is virtue.

Virtue is of course a concept with a variety of connotations depending on which context it is placed in. In this article, I will discuss virtues in general as well as virtues in particular, as they are presented in the texts that I will analyse.

In Classical Antiquity, there was a tradition of considering four virtues as most eminent. In Plato’s work *Symposion* it is noticeable that the virtues of prudence, justice, fortitude, and temperance are part of the tradition of the prime virtues in Classical Antiquity. Prudence, justice, fortitude, and temperance are also called the four cardinal virtues and according to Josef Pieper the intellectuals of Classical Antiquity “took for granted

not only the idea of virtue, which signifies human rightness, but also the attempt to define it in that fourfold spectrum.”¹⁰

Aristotle considered happiness to be an activity of the soul “in accordance with perfect virtue.”¹¹ Aristotle’s elaboration on virtue is important for the development of the concept and probably there are no other definitions, regarding the thoughts of virtue, that have been as important in western philosophical and theological tradition as those expressed by Aristotle. Aristotle makes a distinction between moral virtues and intellectual virtues:

“philosophical wisdom and understanding and practical wisdom are intellectual, liberality and temperance moral. For when speaking of a man’s character we do not say that he is wise or understanding, but that he is good-tempered or temperate; yet we praise the wise man also with respect to his disposition, and we call those dispositions which deserve praise ‘virtues’.”¹²

When further elaborating on virtues, Aristotle regards them, not as feelings such as “appetite, anger, fear, confidence, envy, joy, friendly feeling, hatred, yearning, emulation, pity and [...] general movements of the soul which are accompanied by pleasure or pain.”¹³ On the contrary, Aristotle regards virtues as dispositions, which, according to him, is the definition of “the genus of virtue.”¹⁴ In the tradition of Christianity, Aristotle’s definition has traditionally been combined with a biblical concept of virtue. In 1 Cor 13:13, the apostle Paul praises love as the greatest of all virtues. Together with faith and hope, these three virtues represent the theological virtues. Undisputedly, the cardinal virtues and the theological virtues have played, and still play, an important part of traditional Christian understanding.

Moreover, Niccolò Machiavelli (1469-1527) elaborated on another form of *virtù*. He pictured his *virtù* as incompatible with Christian virtue which meant “to act according to circumstances

8 Umberto Cosmo, *A Handbook to Dante Studies*, p. 5.

9 Andreas Mazetti Petersson, *Nuova Risposta – On the Conception of Papal Superiority in Spiritual and Temporal Matters During the Interdict Crisis of 1606-1607*, p. 7.

10 Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, p. ix.

11 Aristotle, *Aristotle’s Ethics*, p. 25.

12 Ibid, p. 27.

13 Ibid, p. 33.

14 Ibid, p. 33.

rather than any static values or religious commandments [...] the ultimate virtue ‘in the world’ was the ability to disregard virtue.”¹⁵ I do not deny the fact that there could be traces of influence from Machiavelli on some of the commentators in *Della perfezione della vita politica*, but I argue that none of its commentators bear such a stark dichotomous approach to Christian virtue as presented by Machiavelli. Therefore, I will not consider Machiavelli’s form of *virtù* as a proper definition of virtue in this article.

The next concept that I will explain is ‘Perfected Christian lifestyle’. This is a concept which I consider helpful, since the texts which will be dealt with in this article are writings written by Christian people, either prelates or lay people, with Christian lifestyle as key signature. The term ‘virtuous life’ could well be used, but I suggest that it should not be taken for granted that such a term is valid in every case. Moreover, the idea of an ideal state does not necessarily have to refer to a virtuous state, in other words the notion of the ability of man to carry out virtues should not be taken for granted in early modern scholarship.

For instance, when Martin Luther (1483–1546) presents his doctrine of the two kingdoms, he does not seem to promote virtues as a way to perfect the Christian lifestyle or the Christian state. According to Luther, “the spiritual kingdom is ruled by grace and gospel, and it needs no compulsion or laws.”¹⁶ I suspect that virtue has little or no significance to Luther, given his idea on the depravity of mankind due to the original sin. Although in most cases, in early modern Venetian scholarship, a virtuous life or a virtuous state equals ‘Perfected Christian lifestyle’.

In the writings, which will be discussed in this article, the terms *vita activa* and *vita contemplativa* are pivotal. The *vita activa* refers to civil life, a life lived actively in a ‘worldly society’. The *vita contemplativa* refers to a life lived in contemplation in a ‘secluded society’. In the twelfth- and

thirteenth centuries, however, the contrast between these modes of life is pictured as less polarised in the thoughts of Dante (1265–1321) and Francesco Petrarca (1304–1374). They considered the *vita contemplativa* to be favourable, but not necessarily to be solely a constituted part of monastic life, yet, such a pose, according to Petrarch “is most easily struck while within the walls of a convent.”¹⁷ Petrarch connects *otium* to the *vita contemplativa*, thus leisure. According to Petrarch, leisure is a prerequisite for the *vita contemplativa*. *Negotium*, according to Petrarch, is part of the *vita activa*, thus civil affairs are prerequisites for the *vita activa*.¹⁸ Although neither Dante nor Petrarch chose to live in a convent, “both clearly revered it as an ideal.”¹⁹ As follows, the speakers of *Della perfezione della vita politica* struggle with the same questions as Dante and Petrarch did, in other words how to deal with the requirements of ordinary life whilst searching to fulfil an ideal of a life in contemplation.

The concepts of the two *vitae* should not be confused with the question of celibacy vis-à-vis marriage. Although the Council of Trent “reaffirmed the superiority of celibacy,”²⁰ the *vita activa* does not equal a preference for the marital status. This both Contarini and Doge Donà exemplify, who, although they chose to live in chastity, favoured the *vita activa*. Neither does the *vita contemplativa* explicitly advocate celibacy.

In addition, it should be mentioned that devotional treatises were important in education according to the decisions of the Council of Trent that were aimed towards laity.²¹ The *vita contemplativa*, as presented in *Della perfezione della vita politica*, is therefore perhaps better understood against the backdrop of Tridentine education whereby the notion of the general call to perfection and sainthood is taken for granted. Hence, all human beings are considered to be able to love God

17 Paul. A Lombardo, “Vita Activa Versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati,” p. 84.

18 Ibid, p. 83.

19 Ibid, p. 84.

20 Eire, p. 714.

21 Cf. Ibid, p. 411.

15 Carlos M. N. Eire, *Reformations*, p. 696. Cf. Machiavelli, *il principe*, p. 27–28.

16 Ibid, p. 697. Cf. Martin Luther, “Temporal Authority”, in *Luther Selected Political Writings*, p. 54ff.

and lead a mystical life.²² Carlos Eire, moreover, states, in relation to the devotional treatise *Introduction to the Devout life*, written by Francis de Sales (1567-1622) in 1609, “that a life of genuine devotion could be led in the world as well as behind cloister walls or in some far-flung mission field was already taken for granted in many Catholic circles.”²³

The fourth concept of importance for this article is the concept of Venetians. In this thesis, I prefer to make a distinction between native Venetians and *Venetians*. Venetians, as I make use of the term, are those who support the public affairs of the Republic of Venice and its values even when they clash with those of Rome. In other words, when papal directives and claims contradict the interests of the Republic of Venice, a Venetian will advocate the interests of Venice at the expense of papal interests. A Roman, on the other hand, is an advocate of papal (at oftentimes temporal) interests at the expense of the interests of other nations. The terms Venetian and Roman have, in this sense, nothing to do with nationality by birth. Accordingly, a native Venetian could well be a Roman and vice versa.

1.5. OUTLINE

In this section, I will present the outline of this article. In Chapter 2, I will discuss the thought of Gasparo Contarini. In section 2.1., I will provide information of the religious milieu that Contarini was brought up in. In section 2.2., I will discuss the positioning of Contarini with regard to the *vita activa*. In section 2.3., I will describe his theory of the ideal state.

In Chapter 3, I will pay attention to *Della perfezione della vita politica*. In section 3.1., I will discuss the style and genre of the text. In sections 3.2., 3.3., and 3.4., I will analyse the selected parts of *Della perfezione della vita politica*.

In Chapter 4, I will conclude the results of the analysis. In section 4.1., I will summarise and evaluate the results of the discussion of Chapter

2. In section 4.2., I will conclude the analysis of *Della perfezione della vita politica*. In section 4.3., I will briefly discuss the results of my thesis in the context of the prelude to the Venetian interdict crisis of 1606-1607.

²² Cf. *Ibid.*, p. 412.

²³ *Ibid.*, p. 703. Cf. Francis de Sales, *Introduction to the Devout Life*, p. 5ff.

Chapter 2: Gasparo Contarini

In this chapter, I will discuss the thought of Gasparo Contarini with an emphasis put on his presentation of the ideal state. This will be done with the purpose of providing an answer to the question of what the significant aspects of Contarini's concept of the ideal state are.

In section 2.1., I will discuss the religious milieu that Contarini was brought up in. In section 2.2., I will present Contarini's positioning in relation to the *vita activa*. Finally, in section 2.3., I will describe his theory of the ideal state.

2.1. GASPARO CONTARINI AND VENICE IN THE EARLY SIXTEENTH CENTURY

Gasparo Contarini was born in Venice in 1483, in the very same year that Martin Luther was born. Oddly enough, the two seem to have shared a similar religious experience at a young age. In 1511, on Holy Saturday, after having been to confession, Contarini, in a similar way to Luther's *Turmerlebnis*, experienced the inadequacy of his own works, which caused him a troubled state of mind for some time.²⁴

The religious milieu that Contarini was brought up in owed much debt to the church reforms of Ludovico Barbo (1381-1443) as he, after having been delegated to the task by papal commission, reformed the Benedictine abbey of Santa Giustina in Padua. Barbo particularly emphasised the need for humanist training, as a way to deepen piety and religious zeal. Barbo, altogether, succeeded in his ambition at Santa Giustina and soon thereafter the Benedictines of San Giorgio in Alga in Venice was introduced to Barbo's reform programme.²⁵ Famous humanists such as Aldo Manuzio (1449-1515) and Ermolao Barbaro (1454-1493) gathered in circles that held meetings at Santa Giustina and San Giorgio in Alga, as would Gasparo Contarini

and his friends Paolo Giustiniani (1476-1528) and Vincenzo Quirini (1479-1514).

In the scholarship of Elisabeth G. Gleason and Barry Collet, it has been stated that the idea of *fide sine operibus* was accepted in reformed Venetian Benedictine circles in the beginning of the sixteenth century.²⁶ The idea of works as inadequate whereby faith in the merits of Christ is understood to be sufficient for salvation was, according to Gleason and Collet, part of the Christocentric spirituality, which influenced Contarini and his friends. Contarini's own elaboration on the concept of justification was presented for at the colloquy in Regensburg in 1541. Contarini composed the *Epistola de iustificatione*, where he presented a double justification. The first justification, Contarini wrote, is imperfect, although intrinsic and inherent and given through baptism and man is free to cooperate with grace. But, since man is fallen in sin, the first justification does not suffice for salvation, therefore man, according to Contarini, is in need of the second justification which is the imputed justice granted through the merits of Christ.²⁷

In 1513, Giustiniani and Quirini authored the *Libellus Leonem X*, which proposed ideas in how to reform the Catholic church. The text stated that general councils ought to be held every five years and that the church should engage in the task of uniting the Orthodox churches with the church in Rome. It stated that the church in Rome should take action in order to convert Jews and Muslims to Christianity.²⁸ The text, moreover, emphasised the need to increase the learning of clergymen as well as to translate liturgical texts into the vernacular in order to use them in the holy mass. Thus, the proposals by Giustiniani and Quirini were steeped in deep religious zeal and concern for the church, but more importantly they addressed Pope Leo X (r. 1513-1521) in person. This was carried

24 Elisabeth G. Gleason, *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform*, p. 17.

25 Barry Collet, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation*, p. 2 & Eire, p. 419.

26 Collet, pp. 155-185 & Gleason, pp. 17-18.

27 Collet, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation*, 278; and Alister McGrath, *Iustitia Dei*, 315.

28 Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition*, p. 117 & Stefano Tabbacchi, "Paolo Giustiniani".

out with the intention of reforming the church, not beginning at its lower levels, but from its head.²⁹

The influence of Giustiniani and Quirini was profound on Contarini, and they all shared an affinity for Neoplatonic literature, especially the writings of Pseudo-Dionysius Aeropagite (c. sixth century).³⁰ Moreover, Contarini was created cardinal and was appointed by Pope Paul III (r. 1534-1549), along with other notable clergymen, to author a proposal for church reforms. The text, *Consilium de emendanda ecclesia*, was published in 1537, which concluded, in the same manner as the *Libellus*, that church reforms must start with the head and the rest would follow.

The liquidation of the systems of nepotism and of patronage that the *Consilium* proposed would, however, not be realised at this stage in history, since much of the affairs of the Papal court were dependent on such systems. Gleason states that when Contarini suggested to reform the systems “he had no precise conception of what such a loss would have meant for the Farnese and how inconceivable it was for the pope to accept his radical proposal.”³¹ In sum, Contarini’s proposals for church reform were treated, by the papal administration, in a similar manner as the proposals of Giustiniani and Quirini: with silence.

2.2. GASPARO CONTARINI AND THE VITA CONTEMPLATIVA

Although Contarini held his friends in high esteem, on one important question they disagreed. Giustiniani and Quirini had entered the Camaldolese monastery of San Michele, on the island of Murano outside of Venice, to become hermits. In letters during the years of 1511 and 1523 it is possible to follow the written exchanges between Contarini and his friends regarding the discussion of perfected Christian lifestyle, either lived in contemplation or in action.

These letters were edited and published in 1953 by the historian Hubert Jedin, which gave histori-

ans and scholars insight into Contarini’s formative years.³² In this article, I will not attempt to describe the different topics of these letters, but merely highlight the discussion of perfected Christian lifestyle that can be found in them.

During the same year, in 1511, that Contarini had his profound religious experience, which led him to fully trust the mercy of God and not his own works, his friend Quirini entered the monastery at San Michele and joined Giustiniani, who had entered the year before.³³ In a letter to Quirini, Contarini says that “solitary life is not natural to man, whom nature has made a sociable animal.”³⁴ The eremitical life, according to Contarini, “is almost beyond human nature [...] and one cannot do violence to one’s own nature without running serious risks.”³⁵ Contarini, moreover, says that in Venice, Quirini was looked upon as selfish for leaving his homeland, “like a soldier who deserts his unit or a sailor who jumps ship.”³⁶

Interestingly enough, it was not Quirini who wrote a reply to Contarini, but Giustiniani. In his reply, he says that Contarini is heretical for not denying the superiority of monastic life.³⁷ Contarini, however, was intimidated by the mere thought of entering monastic life. Still, at this stage in life he had not yet become the explicit spokesman for the *vita activa* and his letters show that he enjoyed the tranquillity of his country villa and took pleasure in music as well as leisurely company of friends and relatives.³⁸ What’s more, neither Contarini nor Giustiniani seem to differentiate between the *vita contemplativa* and monastic life, which was what Petrarch did. Accordingly, it is likely that Contarini and Giustiniani implicitly accepted the precondition for contemplation, as described by Petrarch, which is *otium* hence the connection by both of contemplation and eremitical seclusion.

32 Ibid, p. 11.

33 Tabbacchi, “Paolo Giustiniani”.

34 Gleason, p. 20.

35 Ibid, p. 20

36 Ibid, p. 20.

37 Ibid, p. 21.

38 Ibid, pp. 23-25.

29 Tabbacchi, “Paolo Giustiniani”.

30 Gleason, p. 83.

31 Ibid, p. 183. Farnese was the family name of Pope Paul III.

2.3. GASPARO CONTARINI AND THE TWO SPHERES OF SOCIETY

Contarini developed his thought from the basis of personal experience. Thus, perfected Christian lifestyle was, for Contarini, the *vita activa* led in accordance with human nature. Very few, he believed, could live a life in contemplation and be isolated from the worldly society. Furthermore, at the core of Contarini's thought is the notion of hierarchy and harmony, as well as the central role of reason, in the created world. In his work *Compendium primae philosophiae*, published in 1527, Contarini defines man as "partly spiritual and partly material [and] can come close to the celestial intelligences by the use of reason."³⁹ Moreover, in his rebuttal of *Tractatus de immortalitate animae*, by Pietro Pomponazzi (1462-1525),⁴⁰ published in 1516, Contarini held that reason could prove the immortality of the soul.⁴¹

When dealing with the two spheres of society, Contarini elaborates on the secular and ecclesiastical societies and not as Saint Augustine (354-400), in *The City of God*, of the temporal and heavenly cities. In 1517, Contarini wrote *De Officio viri boni ac probi episcopi* which predated Luther's doctrine of the two kingdoms by six years. In Luther's treatise one reads that "every Christian lives in two kingdoms simultaneously, one earthly and one spiritual, and the two are intertwined and inseparable."⁴² Additionally, Luther states that "all who are not Christians belong to the kingdom of the world."⁴³ For Contarini there seems to be no division between Christians and non-Christians, neither is there a sharp limit between the secular and ecclesiastical spheres for they are both

temporal and operate in the present, they are only hierarchically distinct from each other.

The ecclesiastical sphere, according to Contarini, is superior to the secular, inasmuch as it functions as the transmitter of Christian doctrines. Its ruler is the bishop who "is between the divine spirits and the human race [...] and must participate in both the angelic and the human nature."⁴⁴ It is noticeable that Contarini did not envision that a bishop should have mandate over secular law, but rather respect the secular institutions and not "shield guilty clerics committed to the secular jurisdiction."⁴⁵ The pope is, furthermore, according to Contarini, the possessor of *plenitudo potestatis* with "authority to make final decision on matters of dogma and faith."⁴⁶ Thus, the church is hierarchically superior to the secular state, yet they should work "harmoniously in their separate spheres for the good of the society."⁴⁷ Consequently, the secular jurisdiction should not interfere with the ecclesiastical and vice versa and together they form one society. Its principal head is the pope, but he operates only in the ecclesiastical sphere, which is hierarchically superior to the secular sphere. The secular state is then, according to Contarini, autonomous in its own sphere.

Venice, moreover, was the ideal state as far as Contarini was concerned. Superior to the Great Council, the Senate and the Doge should, according to Contarini, behave to the Council of Ten, which consisted of an elite of Venetian nobles that grew in influence under the dogeship of Andrea Gritti (r. 1523-1538) and ran the Republic as an oligarchy. In addition, Contarini pictured the secular state to be concerned with heresy "for heresy, like civil crime, endangered both societies and undermined the foundation of all government."⁴⁸ Subsequently, Contarini argues that the Senate should watch "over justice in the state just as God watches over justice among mankind."⁴⁹ As for Venice,

39 Ibid, p. 84.

40 Pomponazzi held that the soul according to Aristotle is mortal and cannot be separated from matter. Cf. Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, p. 129.

41 But not explain the status of the soul "when separated from matter [...] faith alone can do that." Gleason, p. 80.

42 Eire, p. 697. Cf. Martin Luther, "Temporal Authority", in *Luther Selected Political Writings*, p. 54ff.

43 Ibid, p. 697. Cf. Martin Luther, "Temporal Authority", in *Luther Selected Political Writings*, p. 54ff.

44 Gleason, p. 94.

45 Ibid, p. 96.

46 Ibid, p. 108.

47 Ibid, p. 109.

48 Ibid, p. 97.

49 Ibid, p. 104.

Contarini thought its society to be reflecting the “hierarchical cosmic order.”⁵⁰

According to Elisabeth G. Gleason, Contarini “prized all the virtues but gave pride of place to prudence [...] without which a man in a responsible position could not be effective, whether in church or state.”⁵¹ I believe that it is likely that Contarini took influence from studying Thomas Aquinas (1225-1274) when developing his thought on prudence.⁵² Contarini considered the mind to be superior to the body and therefore the state should be run by reason so that “right understanding can triumph over obstacles posed by the material world.”⁵³ In the *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas says that prudence belongs to reason “but resides only in the practical reason,”⁵⁴ and the end of the practical reason is the application to action in order to regulate the means.⁵⁵

The practical aspect of prudence, which Contarini seems to have found in the theology of Aquinas, puts him, according to me, as more inclined to wanting to participate in the *vita activa* than in the *vita contemplativa*. Moreover, Contarini proves to share the Venetian governmental characteristic of considering the common good to be superior to the individual good, a characteristic which is also to be found in the theology of Aquinas. Right reason, Aquinas says, “judges the common good to be better than the good of the individual.”⁵⁶ Even when elaborating on the saints, Contarini holds fast to the image of the state, inasmuch as he imagines the saints to be “citizens of the City of God who pray for us, their fellow citizens.”⁵⁷

Augustine’s *City of God* could well have served as an intertext in the works where Contarini elaborates on the ideal state, but, according to me,

the angle from which Contarini deals with the ideal state is mainly temporal. Augustine, on the other hand, says that “the statesmen corrupt their political values when they understand the aims of these virtues within the limited temporal horizons of this present life.”⁵⁸ Thus, Augustine’s perspective, unlike the perspective of Contarini, is in essence about the heavenly city where only the love of God is the remaining virtue since “in the heavenly city prudence will no longer be obliged to judge between the good and bad, because evil will not exist [...] only one virtue exists in the heavenly city, namely the love of God.”⁵⁹

When touching upon the craft of ruling, it again seems plausible that Contarini follows the teaching of Aquinas, as Contarini holds that ruling is proper to those of a hierarchically elevated status. According to Contarini, it is only through nobility by birth that makes possible governmental participation.⁶⁰ In relation to ruling, Aquinas says that “it is evident that the subject as subject and the slave as slave are not competent to rule and govern, but rather to be ruled and governed. Therefore, prudence is not the virtue of a slave as slave, nor of a subject as subject.”⁶¹ The hierarchical understanding of society is prevalent in the thought of Contarini, consequently governing, according to Contarini, is proper to the prudent man. By leaning on Aquinas, Contarini avoids the task of redefining man inasmuch as Aquinas holds that prudence is not from nature.⁶² Thus, man is still defined as a rational animal by Contarini, according to his nature. In addition, by ascribing prudence to nobility by birth Contarini merely states that nobility by birth is the necessary condition whereby a person is able to participate in governmental affairs, which does not deprive the subjects of their natural rationality.

I am not aiming at over-emphasising the choice of prudence in the work of Contarini at too much

50 Ibid, p. 116.

51 Ibid, p. 95.

52 See Gleason, p. 83, for a discussion of the theological influence on Contarini.

53 Ibid, p. 25.

54 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, Secunda Secundae Partis*, Quest. 47, Art. 2.

55 Ibid, Quest. 47, Art. 3 & 6.

56 Ibid, Quest. 47, Art. 10.

57 Gleason, p. 104.

58 Robert Dodaro, “Augustine on the Statesman and the Two Cities”, p. 390.

59 Ibid, p. 391.

60 Gleason, p. 115.

61 Aquinas, *Summa Theologiae, Secunda Secundae Partis*, Quest. 47, Art. 12.

62 Ibid, Quest. 47, Art. 15.

expense of other virtues. Moreover, it is noticeable that the prime choice of virtue according to the Myth of Venice has traditionally been justice. The historian Marion Leather Kuntz states that, according to the Myth of Venice during the lifetime of Contarini, the Republic of Venice was considered to practice justice above all other virtues, as the Decalogue was paradigmatic for Venetian justice.⁶³

In conclusion, Contarini seems to favour the *vita activa* hence his choice of prudence as the prime virtue of his ideal state. The *vita activa*, however, is not, as far as Contarini is concerned, involved with merely the secular sphere, but also with the ecclesiastical which Contarini judges to be hierarchically superior to the secular.

Furthermore, by focusing on the temporal horizon and church reforms, Contarini deals with ecclesiastical matters with the concern of its practical aspects. The discussion of the ecclesiastical state is not a meditation on a church in heaven, but rather on a church on earth in harmony with the secular sphere. This synthesis is what the historian Gaetano Cozzi labels as *intergrazione*. I agree with Cozzi as he suggests that Contarini imagined that “there could not be a contrast between the civil life and the spiritual life [...] given the fact that the political power contributed to the religious, in order to achieve the supreme limits of the society.”⁶⁴

At this stage of this article, I have discussed the thought of Contarini on the ideal state as he, through his works, presents a modified synthesis of the *vita activa* and the *vita contemplativa*. In *Della perfezione della vita politica* by Paolo Paruta, however, it is noticeable that the younger generation of Venetians in the post-Tridentine period would not hold on to Contarini’s integrated *vita*. I will now move on to the discussion held in Trent in the year of 1563, which Paruta describes in his text.

Chapter 3: Introduction to the Analysis of *Della Perfezione della Vita Politica*

In this chapter, I will analyse *Della perfezione della vita politica* in order to present in what manner the *vita activa* is contrasted to the *vita contemplativa*. The text is divided into three parts and the analysis of it will be chronological rather than thematical, in other words I will analyse the chosen parts of the text as themes occur. Part of the original text is transcribed by me and is found at the appendix to this article. Before analysing the text, I will discuss certain peculiarities of *Della perfezione della vita politica* such as style and genre in order to supply a better understanding of the text.

3.1. STYLE AND GENRE

In this section, I will discuss *Della perfezione della vita politica*,⁶⁵ written by Paolo Paruta. The text is written in the style of a dialogue, which was common in the early modern period. Cardinal Pietro Bembo (1470-1547), for example, wrote some of his major works, *Gli Asolani* and *Prose della volgar lingua* in the style of a dialogue. This style of writing was in turn common in philosophical writings in Classical Antiquity. *Symposion* by Plato (428 BC–348 BC), for instance, served as a model of style for Bembo as he wrote *Gli Asolani*.

The philosophy of Plato, moreover, is prevalent in the *Perfezione*, but also Aristotelian, Neoplatonic, Stoic, Augustinian and Thomistic philosophies. The broad range of philosophical and theological thoughts represented in the text, serves to picture the heterogeneity among the Venetians inasmuch as the participants in the dialogue are all native Venetians. The setting of the dialogue is Trent in 1563, in the interim of the last sessions of the Council of Trent. The participants in the gathering are ambassadors, Venetian officials, bishops and priests. According to Paruta, the ambassadors Nicolò Da Ponte (1491-1585) and Matteo Dandolo (1498-1570) invited the others to

63 Marion Leather Kuntz, “Venice and Justice: Moses and Saint Mark”, p. 153.

64 Cozzi, *Venezia Regina*, p. 7. My translation.

65 From here on abbreviated to *Perfezione* in this thesis.

dinner whereupon they commenced a discussion on the proper way to perfection of life.⁶⁶

According to Paruta, his friend Francesco Molino reported of the event. Thus, it will be a difficult task to answer to the question whether the details of the dialogue, presented in the *Perfezione*, corresponds to the content of the *actual* conversation held in Trent in 1563. Notwithstanding, I rely on the comment of Bouwsma, who states that the *Perfezione* is “presented as the record of an actual event; and since those alleged to be present were in every case real personages, some still alive when the work was published. It is likely that the book reflects, if not their actual words, the attitudes and opinions they were known to hold.”⁶⁷

In the section of method in this article, I described the reasons for the selection of certain parts of the *Perfezione*. I have chosen to focus on the dialogue between Michele Della Torre, the bishop of Ceneda, and those who agree or object to his comments. This method will, I believe, be relevant in the task of representing the extremes, as far as opinions are concerned, of the gathering. This will serve the purpose of discussing in what manner the cleavage between the “party” that advocated for the superiority of a life lived in contemplation and those who advocated the *vita activa* is presented in the *Perfezione*.

Michele Della Torre was born in 1511, unfortunately there remain very few details of his upbringing or of his education. What historians do know is that he was born into a noble family in Udine, in the Republic of Venice, and that he probably studied at the University of Padua around 1529 to 1534. This is reasonable to believe, since it was common for young boys of the aristocracy to enter higher education at about 18 years of age. According to Paul F. Grendler, the normal length of university studies was five years.⁶⁸ In 1534, furthermore, Alessandro Farnese was elected Pope Paul III (r. 1534-1549) and Della Torre moved to Rome shortly afterward. In 1547, after the death of Cardinal Marino Grimani (c.1488-1546), Pope

Paul appointed Della Torre to be bishop of Ceneda, whereupon the pope elected Della Torre papal nuncio to France. In 1551 to 1552 he participated in the second period of the Council of Trent and he likewise participated in the third and last period of the Council, from 1562 to 1563. Moreover, Della Torre was elected cardinal of the Catholic church in 1583 and in the conclave of 1585, he was considered a *papabile*. In February of 1586, Della Torre passed away in Ceneda.⁶⁹

In general, historians and scholars who have commented on the *Perfezione* have come to an understanding of Paruta’s own position in the choice between the *vita activa* and the *vita contemplativa*. According to Gino Benzoni, Paruta, in his presentation of the two entities pictured in the *Perfezione*, seems to favour the civil life. The dialogue, Benzoni says, “advocates the positive aspects of the civil commitment and opposes the engagement in contemplation.”⁷⁰ Benzoni, furthermore, states that the *Perfezione* argues that “in the case of the *Serenissima* the patriotic commitment to justice, the need to govern, is doubtless more beneficial even in comparison to the spiritual [...] there is more intellectual and emotional richness in the active life, marked by a very high degree of communication and participation.”⁷¹ According to Alberto Tenenti, Paruta did his utmost to make virtue “avoid its sterile isolation and bring it down from its unpleasant pedestal.”⁷² According to William J. Bouwsma, moreover, Paruta “aimed to supply an elaborate defense, at the deepest level, of the challenged values of Venetian life.”⁷³

Interestingly enough, Paruta himself, who in 1592 was appointed Venetian diplomat to Rome,⁷⁴

66 Nicolò da Ponte was elected Doge of Venice in 1578.

67 Bouwsma, p. 201.

68 Grendler, “Gasparo Contarini and the University of Padua,” p. 138.

69 Biographical information on Michele Della Torre: Jacopo Bernardi (ed.), *La civica aula cenedese con li suoi dipinti*, pp. 239-263. In 1587, Marcantonio Mocenigo (1538-1598) was appointed bishop of Ceneda.

70 Gino Benzoni, *La forma dialogo*, p. 31. My translation.

71 Ibid, p. 31. My translation.

72 Alberto Tenenti, *Il nobile veneziano*, p. 114. My translation.

73 Bouwsma, p. 202.

74 Cozzi, “Paolo Paruta, Paolo Sarpi e la questione della sovranità su Ceneda,” p. 202.

seems to have blamed his youthful ambitions. According to Bouwsma, Paruta admitted that “it would have been better if he had studied holy things [...] and most seriously of all, he expressed his regret that he had devoted himself to an active life which he had compelled to transact the world’s business at the expense of the greater good of his soul.”⁷⁵

3.2. ANALYSIS OF BOOK I OF THE PERFEZIONE

Gathered in Trent in 1563, the bishop of Ceneda, Michele Della Torre, after having listened to the ambassadors as they discussed “their duties, their travels, and their experiences in various parts of Europe,”⁷⁶ contrasts their appreciation for the *vita activa* by stating that “the court life was always so full of tedium [...] this I know when I compare the tranquillity in Ceneda with the torment of the diplomatic mission in France. [...] Public commitments implicate a preference for a sternly distressing conduct in favour of a cheerful leisurely life.”⁷⁷ Ambassador Surian replies to Della Torre’s statement by saying: “What is our life but actions? [...] The one who commences to run the Republic, moves himself away from leisurely life, the death of our soul, and dedicate himself to a true and happy life.”⁷⁸

It is noticeable, early on in the dialogue, that the two positions regarding how to lead a perfected Christian life is taking shape. Della Torre is drawing from experience of his diplomatic mission at the French court of Henry II (1519-1559) that public life changes the human striving of perfection into being less perfect beings, inasmuch as vices grow in the soul of the ambitious man. The mind of the ambitious man, Della Torre says, “are dominated by our enemies; by envy, by ambition, by greed.”⁷⁹ Surian, on the other hand, emphasises actions as good and leisurely life as its antithesis.

In William J. Bouwsma’s comment on the

dialogue, he says that “Surian’s position seems closely related to major tendencies in Venetian Evangelism.”⁸⁰ A problematic comment, I believe, since this movement is rather difficult to pinpoint as far as the content of its ideas is concerned. One faction of Venetian Evangelism, or rather the *spirituali*, was led by Cardinal Reginald Pole (1500-1558) and the poet Marcantonio Flaminio (1498-1550), who at least partly wrote the *Beneficio di Cristo*, and one faction was led by Contarini. These factions, which gathered together in Venice from time to time, were, however, loosely organised and hardly “parties” that launched a program of theological thought. What seems to have brought them together, other than friendship, was their common belief that salvation was dependent on faith alone, thus they all sheered a belief in the doctrine of justification of faith without the aid of works.⁸¹ I, therefore, contend that Bouwsma’s statement of the close relation between Surian’s position and Venetian Evangelism is inaccurate on a particular level, since it lacks further description to what faction he refers to. On a general level, however, it may be said that Surian’s position can be traceable to ideas held by both *spirituali* factions.

In order to argue in favour of the *vita activa*, Surian tells of how Cato the Elder (234 BC–149 BC), who had withdrawn from public life to his country villas, changed his mind and returned to Rome to oppose his opponent Metello. They who abandon the Republic, Surian says, “leave the ship to the ferryman and the ship overflows [...] many are the duties which we have toward the fatherland.”⁸² Surian draws from an antique theme, but is not in accord with the renaissance notion of the world’s decline since the time of the Classical Antiquity. Rather, Surian, according to Bouwsma, “combines the familiar idea of rebirth with a claim to the superiority of the modern world [...] he points in evidence to Venetian fortresses, as impressive in their way as Roman aqueducts.”⁸³

75 Ibid, p. 256.

76 Bouwsma, p. 202.

77 Paolo Paruta, *Della perfezione della vita politica*, p. 9.

78 Ibid, p. 10.

79 Ibid, p. 11.

80 Bouwsma, p. 208.

81 Cf. Marcantonio Flaminio, “Apologia del Beneficio di Cristo,” pp. 83-142.

82 Paruta, p. 13.

83 Bouwsma, pp. 222-223.

Furthermore, I argue that in the philosophical attitude of Surian there lies a tendency to downplay the practical aspect of prudence, contrary to the thought of Contarini, in favour of a duty based moral in accordance with the requirements of each particular state. Reason, moreover, is reduced by Surian to pursue a mere function of counselling the intellect. The will, on the other hand, is looked upon as the prime property of man. Logically, Surian says that “if the human attribute is not reason but will, it is evident that man is essentially an active rather than a contemplative being.”⁸⁴

In the writings of Contarini, the ideal state is presented but the stance among the younger generation of Venetian patricians suggests a change of the absolute claim of Contarini in favour of a relative understanding of man and state. According to Bouwsma, the new spirits of Venice held that “peoples differ as well as people; hence the form of government appropriate to one situation may be wrong for another [...] the whole earth has been given for the habitation of men, it does not follow that the same condition is as good (or bad) for all.”⁸⁵

The to-be patriarch of Aquileia, Daniele Barbaro, is in accord with Surian and claims that “patriotism [...] is rooted in nature. This is first proved by its universality but more profoundly by its indispensability to civil life, itself a requirement of nature. ‘If the love of country should be destroyed [...] all the dignity of civil life would collapse, and all our striving for the virtue would be in vain.’”⁸⁶ Additionally, patriotism was a common Venetian trait during the post-Tridentine period, spurred on by the victory at Lepanto in 1571. This would play an important role in the agitative pamphlets, tracts and in other written defence in favour of Venetian autonomy during the period of the Venetian interdict crisis.

Furthermore, on the elaboration on nature, Surian withholds the traditional Christian notion of nature as created by God. An act in accordance

with nature is therefore an act in accordance with the will of its creator. Surian claims that nature “assigns different gifts to different men; and the harmony of the universe itself a wondrous resolution of the variety of its components.”⁸⁷ Patriotism, according to Surian, is planted in the soul of man by God, thus, according to Surian, “Venice serves a religious end.”⁸⁸

In his reply to the opinions of Surian, Della Torre emphasises the condition of the civil man which, according to Della Torre, equals a renunciation of liberty. A man who engages in public affairs is “at no point in time the master of himself,”⁸⁹ for he, according to Della Torre, “is watched by everyone,”⁹⁰ subsequently these men “are late to realise that we ourselves are put in a gloomy prison.”⁹¹

In answering to the image of Cato the Elder, Della Torre says that it was Cicero (106 BC-43 AD) who brought Cato to Rome, which seems to be a confusion of Catos on the part of the bishop of Ceneda or possibly by Paruta himself. On the contrary, it was Cato the Younger (95 BC-46 BC) and not Cato the Elder who lived at the time of Cicero. Nevertheless, Della Torre draws his focus not on Cato but on Cicero, who refused to act according to the customs of Rome and therefore was deprived of honour from his fatherland. The advice therefore, according to Della Torre, is to escape the slavery of public affairs in order to exercise the virtues. He who aim at worldly richness such as glory and wealth, Della Torre says, “confuses the mind and leaves the intellect aside.”⁹²

In his critic of the moral judgment of Surian, Michele Della Torre holds that virtue should not be valued according to the results of action, in other

84 Ibid, p. 208.

85 Ibid, p. 213.

86 Ibid, p. 214.

87 Ibid, p. 213.

88 Ibid, p. 213.

89 Paruta, p. 14.

90 Ibid, p. 14.

91 Ibid, p. 15.

92 Ibid, p. 16. According to Carlos Eire sceptical philosophy was taught at the University of Padua “among their favoured texts, Cicero’s *On the Nature of the Gods* and *On Divination* stood high on the list.” Eire, p. 666.

words not to be reduced to mere utility,⁹³ rather it is proper to appreciate good counselling and the inner qualities of virtuous intentions. A wise man, Della Torre suggests, should escape the labour of public affairs where results, rather than intentions, are estimated good. He claims that a man who wishes to engage in public affairs deliberately wants to “cause confusion within himself [...] and expects reward for the good government of others.”⁹⁴ Surian replies that reward can be expected, if a man places his efforts in order to supply others with their needs. According to Surian happiness and the goods are to be found in the city and not outside of it. Della Torre, on the other hand, denies any such effects to be observed in man at any given time or place. Only a shadow of happiness is to be found in this life, Della Torre claims.⁹⁵

I contend that Della Torre’s presentation of happiness in this life echoes the concept of Plato, as he considers man to be able to experience the ideas only in a limited way as imperfect images of ideas through sensory experiences.⁹⁶ Thus, according to Della Torre, merely a shadowy experience of happiness is to be found in this life. In the next life though, when true projection is exposed, moral judgement becomes irrelevant.⁹⁷

I, moreover, consider this theory to bear resemblance to the thought of Saint Augustine, who grants that prudence, justice and fortitude will no longer be in use in the afterlife since “only one virtue exists in the heavenly city, namely the love of God.”⁹⁸

There is, moreover, in the exposition of Della Torre, a sceptic approach toward science, which I consider to be similar to the cynicism found in Ecclesiastes in the Old Testament. Della Torre

calls human studies vanity as is “every effort to find any happiness,”⁹⁹ which parallels the biblical passages: “vanity of vanities; all is vanity [...] for in much wisdom is much grief: and he that increaseth knowledge increaseth sorrow.”¹⁰⁰ Additionally, in order to argue in favour of his theory, Della Torre claims that clear light is kept in the human soul. This light, however, does not shine bright for man since the soul is exposed to the darkness of matter. Consequently, true light which enables real happiness to be found, is, according to Della Torre, kept from man. Thus, a mere concept of happiness is attainable to man, which, Della Torre states, is an imperfect and vain representation of happiness. This concept, Della Torre mentions, is held in such high esteem among many people that it becomes an object of devotion. In effect, human happiness is looked upon, as far as Della Torre is concerned, as an invention, because “if it was real and natural for us, it would have been known to all,”¹⁰¹ logically, Della Torre claims, Providence would have aimed all our actions to this end.

Della Torre, furthermore, asserts that the human life resembles a labyrinth: “we are put in this world and not on a racing course where we run toward a winning prize of happiness. Rather it is more like a labyrinth, in that our steps cannot turn someplace else other than to try to come out of it as fast as possible.”¹⁰² Moreover, Della Torre’s image of a labyrinth of continuous wandering applies, not just to the vain search for happiness, but also to the search for knowledge. Philosophers, Della Torre holds, all claim to have reached the truth despite the often-contradictory messages of their doctrines: “they cannot all have philosophised well, on the contrary it is necessary that most of them have been deceived, nevertheless each and every one of them claim to have reached the truth and their arguments lead others to believe.”¹⁰³

Once more, there are echoes of Ecclesiastes in the manner in which Della Torre describes the

93 Bouwsma, p. 203.

94 Paruta, p. 11.

95 Ibid, p. 100.

96 Plato, *The Republic*, Book VII, pp. 220–251.

97 Paruta, p. 100.

98 Dodaro, p. 391. In the heavenly city “Augustine also calls wisdom a virtue identical in nature with its reward, which is happiness.” Cf. 1 Cor 13:12: “for now we see in a mirror; but then face to face: now I know in part; but then shall I know even as also I have been known.”

99 Paruta, p. 100.

100 Ecclesiastes 1:2; 1:18 (KJV).

101 Paruta, pp. 100–101.

102 Ibid, p. 101.

103 Ibid, p. 102.

meaningless and the human incapacity of seeking and gaining knowledge. There is also, I presume, an echo of biblical warnings of false prophets who intend to confuse man with their teachings.¹⁰⁴ Furthermore, Della Torre claims that it is prerequisite that the “naked truth is exposed freed from every veil to the soul, if the wings of thought shall be raised to contemplation.”¹⁰⁵

The concept of contemplation in the *Perfezione* is understood by Bouwsma as “the most comfortable way of life in a world of troubles; and as it points to scientific or metaphysical interests, this conception of the *vita contemplativa* seems to reflect not so much its intensification or exaltation as its secularization.”¹⁰⁶ In most part this description fits well with Della Torre’s approach, given the fact he considers the *vita activa* to render a troubled life where only the needs of the body are provided for. Contemplation, according to Della Torre, is a superior act to the engagement in public affairs. I do not, however, fully agree with Bouwsma that the *vita contemplativa* reflects a process of secularization. On the contrary, in the comments of Della Torre, contemplation seems to carry an ecstatic quality, which is beyond the sensory experiences of man.

The tradition of contemplation, in other words the lessening of the self in favour of letting the awareness of the mystery of faith take precedence, is to be found in the tradition of Christian monasticism. Bernard of Clairvaux (1090–1153), for instance, thought of love and contemplation as the supreme activities of man, but according to Bernard “both love and contemplation are necessarily dark to the beginner. We don’t have the inner eye to see them, nor to do them.”¹⁰⁷ Thusly, Bernard states that only a person who practices the quality of humility can rise to contemplation.

This understanding of contemplation, or rather the precondition for contemplation, comes close, I contend, to the description given by Della

Torre inasmuch as he urges the wise man, who knows that the *vita activa* cannot produce the precondition for the superior activity, which is contemplation, to escape the vices imbedded in the *vita activa*. Additionally, Della Torre seems to share Petrarch’s understanding of *otium*, leisure, as the precondition for contemplation, whereas *negotium*, affairs, is the precondition for civil life. Della Torre, I argue, indicates that the *vita activa* is a negated form of the *vita contemplativa* in the same manner as vices are negated forms of virtues. As follows, it is plausible to believe that Della Torre considers *negotium* as a negation of *otium*, which might be observed in the word *neg-otium*. It is not, however, explicitly spelled out in the *Perfezione*, yet this systematisation of the concepts fits well with the overall presentation of the comments delivered by Della Torre.

Moreover, Aristotle, whose writings were thoroughly studied at the University of Padua where Della Torre probably studied,¹⁰⁸ says that contemplation is the highest form of activity. To contemplate, according to Aristotle, is an act of contemplating the one who contemplates himself, in other words God.¹⁰⁹ Contrary to Aristotle, however, Della Torre does not believe that happiness can be reached by pursuing contemplation. Happiness, according to Della Torre, is to be found neither “in the civil life, nor in the contemplative.”¹¹⁰ Additionally, the idealistic and harmonic description of the ideal state, presented in the writings of Gasparo Contarini, stands in stark contrast to the sceptic approach of Della Torre as the latter tends to desacralize the harmonious state envisioned by Contarini.

Conspicuously, Della Torre judges the *vita contemplativa* to lack vices and the choice of such a way of life is to choose to avoid sinful actions. Della Torre’s exposition, however, does not give heed to promote good works or actions of altruism, kindness or love to his neighbour. Notwithstanding, the advocacy of Della Torre of

104 Cf. Eze 13; Math 7:15 & Gal 2:4.

105 Paruta, p. 102.

106 Bouwsma, p. 203.

107 Bernard Bonowitz, *Saint Bernard’s Three-Course Banquet*, p. 43.

108 Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, p. 33.

109 Aristotle, *Aristotle’s Ethics*, pp. 228–232.

110 Paruta, p. 103.

the *vita contemplativa* could be said to forerun and yet contrasts the genre of early modern devotional treatises which became an important aspect of the Catholic reformation. These treatises were handbooks in how to lead a perfected Christian life which became best-sellers in the Catholic parts of Europe. For instance, Luis de Granada (1505-1588), Lorenzo Scupoli (1530-1610), and Francois de Sales were important authors in the genre of devotional treatises.

Furthermore, these writers emphasised that the mystical life included asceticism and withdrawal from the *world*. The *world*, however, was merely intended to describe the contrast to prayer, contemplation, charity works and fasting. All these things, the devotional treatises explain, are within reach in the civil society as well as in rural places. In the exposition of Della Torre, however, the *world* is geographically as well as metaphorically intended, which makes his comment unfit to be placed within the genre of devotional treatises of the Catholic reformation, which the following quote, in English translation taken from the De Sales' *Introduction to the Devout life*, illustrates: "A vigorous and constant soul can live in the world without receiving any worldly taint, can find springs of sweet piety in the midst of the briny waters of the world."¹¹¹

When commenting on contemplation, moreover, Surian initially says that "there is nothing more real and natural than to be sociable."¹¹² Nevertheless, Surian does not deny that contemplation of eternal verities is the highest good but contemplation, Surian asserts, is beyond the capacity of human being, which is very much what Contarini claims in some of his written work. Surian affirms that "we need to be content with the perfection that our humanity has capacity to deal with, inasmuch we are humans and it befit us to live in our lowly and earthly life."¹¹³ Furthermore, Surian stresses that the human intellect is of divine origin but it has to be pursued, in this life, by the bodily senses and

therefore the intellect is depended on matter, which is contrary, Surian suggests, to the contemplation which Della Torre depicts, in other words a pure act of the intellect. Accordingly, contemplation in the thought of Surian is presented as an abstraction from reality and the antithesis of civil life.

It is possible that Surian was influenced by the thought of Pomponazzi who wrote that the soul is inseparable from matter. But Surian could likewise have been influenced by Contarini, who defines man as partly spiritual and partly material. Moreover, according to Bouwsma, Surian rejects the "clerical identification of man's proper essence with his intellect [...] by his very nature man is not fitted to exist exclusively, or primarily, in the spiritual realm."¹¹⁴ Surian further says that "any human being who proposes to devote this life to the contemplation of eternity would thus be guilty of presumption, of attempting to storm heaven prematurely."¹¹⁵

I suggest that Contarini's thought on the *vita contemplativa* is more in accord with the thought of Surian than that of Della Torre, given the notion of the meaninglessness of trying to engage in contemplation. Della Torre would agree in the hardship of engaging in contemplation, but for him it was not beyond human capacity to reach such an end although, according to Della Torre, such activity do not render happiness.

The archbishop of Cyprus, Filippo Mocenigo, is thereafter called upon in order to conclude the discussion in the first book of the *Perfezione*. Mocenigo says that Della Torre has argued well and that he, Mocenigo, has been convinced by Della Torre that thinking and intention are more perfect than action. The intellect, according to Mocenigo, is not perfect but perfect enough for him to renounce the *vita activa* in favour of the *vita contemplativa*.¹¹⁶ Interestingly enough, when Mocenigo, who were a part of the papal administration for many years, withdrew from public life he retired to the same Camaldolse monastery

111 Eire, p. 703.

112 Paruta, p. 14.

113 Ibid, p. 105.

114 Bouwsma, p. 205.

115 Ibid, p. 205.

116 Paruta, p. 106.

that Giustiniani and Quirini had joined. Mocenigo spent his last days in the monastery and died in 1586.¹¹⁷

3.3. ANALYSIS OF BOOK 2 OF THE PERFEZIONE

The discussion in the second book of the *Perfezione* is commenced by the bishop of Torcello, Giovanni Delfino (1529-1584), who denies that virtue is the golden means of the passions. Passions, according to Aristotle, can be fear, anger, love, hunger, hate etc.¹¹⁸ Having passions, Aristotle says, “at the right time, about the right things, toward the right people, for the right end, and in the right way [...] this is proper to virtue.”¹¹⁹ According to Delfino, however, by depicting virtue as the golden means of passion is to deliberately “delimit vice and have nature to change into virtue.”¹²⁰ These who argue in this fashion, Delfino claims, is similar to those who “plant thorns to collect grapes,”¹²¹ which might be a reference to the biblical passage of Isaiah 5:1-7: “My vineyard [...] I looked that it should bring forth grapes, brought it forth wild grapes? [...] it shall not be pruned, nor digged; but there shall come up briars and thorns.” Precious fruits, Delfino says, is only to be found in the vineyard of reason.¹²²

Della Torre agrees with the argument presented by Delfino and launches into a comment on the birth of vices. According to Della Torre, every passion is “born from a corrupt judgment regarding the question of good and evil.”¹²³ Della Torre seems, I suggest, to draw from the Thomistic concept of good and evil. According to Thomas Aquinas “good, as such cannot be a term wherefrom, but

only whereto, since nothing shuns good as such [...] in like manner, nothing desires evil, as such [...] wherefore evil cannot have the aspect of a term whereto.”¹²⁴ The virtuous man, on the other hand, is not, according to Della Torre, affected by any external object, neither horrifying nor amusing, in that he [...] is misled by them. If any passion suddenly appears, reason shuts it out,”¹²⁵ therefore, according to Della Torre, passions cannot touch the root of the soul. The one, however, who is not disposed to obey reason, Della Torre affirms, nurtures a serpent at the bosom. The serpent, Della Torre argues, will “never be tamed nor will it lose its poison.”¹²⁶

Della Torre obviously emphasises reason as the supreme quality of the soul. Surian and Barbaro, however, are inclined to favour will, which according to Thomas Aquinas is a natural appetite, as “queen of the soul.”¹²⁷ According to Barbaro the appetitive power, in other words an inclination or tendency, “is first to be moved, and reason comes into being only to regulate a set of prior motion.”¹²⁸ This is what happens when the soul experiences music, Barbaro says. In order to seek to live a virtuous life, Della Torre proposes, one has to discard the notion of passions as desirable. Everyone, Della Torre says, has different inclinations which lead to vices, thus he exemplifies these various tendencies by describing Chimaira, in the *Illiad*: “It was said of him that he had the breast of a lion, the stomach and feet of a goat, a snakelike body [...] different alternatives for different lives.”¹²⁹ In contrast to the comment of Della Torre, Barbaro pictures Orpheus, another character in Classical Antiquity literature, who was “a wise man to whom Eurydice was given as wife, which means concupiscence in order to show that appetite is inseparable from wisdom [...] his

117 Elena Bonora, “Filippo Mocenigo.”

118 In accordance with Aristotelian philosophy, passion can be “(i) appropriate to the situation, (ii) appropriate to the situation but realized in inappropriate ways, or (iii) inappropriate by failing to arise when and where it should.” Aristotle, *Aristotle’s Nichomachean Ethics*, p. 212.

119 Ibid, p. 212.

120 Paruta, pp. 194-195.

121 Ibid, p. 195.

122 Ibid, p. 195.

123 Ibid, p. 195.

124 Aquinas, *Summa Theologiae, Prima Secundae Partis*, Quest. 23, Art. 2.

125 Ibid, p. 195.

126 Ibid, p. 196. The serpent is again an image, found in the Bible as the devil in Genesis 3:1-15 is depicted as a serpent.

127 Bouwsma, p. 207.

128 Ibid, p. 207.

129 Paruta, p. 200.

pride can be curbed for him to obey reason, but not at all separate it from us.”¹³⁰ Thus, it is noticeable that the idea of matter and soul as inseparable is again highlighted, this time by Barbaro, although in accordance with the comments given by Surian in the first book of the *Perfezione*.

Surian returns in the second book, once more stressing that human happiness is attainable in this life only when accepting man in the context of living a *humanly* life. This time it is not Della Torre who steps forward to reply to the comment of Surian, but the patriarch of Aquileia, Giovanni Grimani (1506-1593). In fact, Grimani was questioned in a hearing at Trent in 1563 after suspicion of leaning toward Lutheranism. Grimani was a friend of Pole, Flaminio and others of the *spirituali*, whose members were suspected of heresy, some even put to trial, such as Pietro Carnesecchi (1508-1567), who was executed in Rome in 1567.

In the *Perfezione*, Grimani says that the virtuous man who acts according to his nature acts imperfectly. There is another greater virtue though, according to Grimani, “which is given to a few and these who are utterly perfect are considered as noble and among us produce many more honourable effects among us.”¹³¹ These elected few acts according to wisdom, and not according to nature, which educates them to “renounce every earthly matter and seeks to raise [them] to contemplation of the divine things.”¹³² This particularly rare virtue is superior to the passions, Grimani discloses.

I suspect that there is a line of thought, in Grimani’s comment, similar to the thought found in the *Beneficio di Cristo*. Salvation in the *Beneficio di Cristo* hinges on the predestination of God to eternal life, which enables the predestined to acquire faith. Faith is given by the Holy Spirit from hearing the Gospel and, according to the *Beneficio di Cristo*, it is faith alone that justifies man. Justification, according to the *Beneficio di Cristo*, is not intrinsic, inasmuch as the human nature remains

totally deprived, but extrinsic. This is presented, in the *Beneficio di Cristo*, as a debt that has been paid for by Jesus Christ, as he suffered and died on the cross. Justification, moreover, will lead to sanctification which is the Holy Spirit working in the justified person. This in turn brings forward good actions, which are the effects of justification but not efficacious in yielding justification.¹³³

Grimani does not explicitly speak the theological language of the *Beneficio di Cristo*, but rather the philosophical which the style of *Perfezione* requires. Nevertheless, an act according to nature is described by Grimani as imperfect and matter is looked upon as something which wisdom urges the virtuous man to renounce. Wisdom, I suggest, could be interpreted as the synonym for the Holy Spirit.¹³⁴ In the comment of Grimani, wisdom is active since it leads the few, or, according to my interpretation, the predestined, to contemplation of divine things.

Della Torre continues the discussion by affirming that the magnanimous man should stay the same in every condition despite the fact that luck comes and goes, like that of a square-shaped stone “which is the same in every angle and similar to itself in every respect.”¹³⁵ The magnanimous man should not, however, let himself be struck by fear, which, according to Della Torre, will decrease virtue. Nor should he be bothered with luck, which ought to be treated with indifference by the magnanimous man. In addition, it seems as if the ethics of Stoicism might have been influential on the thought of Della Torre, as presented by Paruta, inasmuch as Della Torre often stresses the necessity to be free from passions and gain peace of mind in order to act according to reason. To verify such an influence, however, is difficult since Della Torre does not use fundamentally Stoic concepts such as ἀδιάφορα or λόγος.¹³⁶ I believe that it is suf-

130 Ibid, p. 201.

131 Ibid, p. 204.

132 Ibid, p. 205.

133 Benedetto da Mantova & Marcantonio Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, pp. 39-42.

134 The reference to the Holy Spirit as wisdom is moreover common in different Bible texts. Cf. Job 32:6-9; Acts 6:9-10; Acts 15:28; 1 Cor 2:11; 1 Cor 2:12-14; 1 Cor 12:8 & Col 1:9.

135 Paruta, p. 222.

136 John Sellars, *Stoicism*, pp. 55 & 111. Philipp Melan-

ficient to spot the parallels of thought, although I am hesitant to stretch the presumed similarities too far due to the fact that documentation of literary preferences of Della Torre is sparse or in any case hard to come across.

Bouwsma, moreover, claims that Stoic concepts are prevalent in the *Perfezione* as he claims that Paruta “attributes to a group of ecclesiastics at Trent this mixture of Platonism, Stoic withdrawal, and a vague theism.”¹³⁷ Certainly, Stoicism had a renaissance during the second half of the sixteenth century as the distinguished humanist Justus Lipsius (1547-1606) founded a Neo-Stoic movement. Lipsius, Professor at the University of Louvain, was highly estimated by the pope and the cardinals in Rome. After the publication, in 1589, of Lipsius’ most famous work *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, they offered him employment at the University of Bologna.¹³⁸ The influence of Lipsius, however, is unlikely to have been spread to the gathering at Trent in 1563. If there are Neo-Stoic influences in the comments presented in the *Perfezione* it is probably an addition done by Paruta himself. The remark by Bouwsma, moreover, of vague theism in the *Perfezione* is another example of his interpretation, a manner of interpretation which stresses secularisation and divergence from the Christian tradition, that I have already argued against. I, contrary to Bouwsma, hold that explicit themes taken from the tradition of Christianity is to be found in Paruta’s text.

In opposition to the notion of Della Torre, Barbaro maintains that man should take advantage of good fortune, yet it should be done in a manner of moderation. The wise man, Barbaro says, should not be “drunk by an abundance of wishes in that he is kept in too much suffering and sadness by their unfulfillment.”¹³⁹ Barbaro is leaning on the philosophy of Aristotle, inasmuch as Aristotle considers

good fortune to be necessary for a happy life.¹⁴⁰ Della Torre, contrariwise, estimates that a magnanimous soul should discard the advantages of good fortune and never deviate from the true state of nature. Yet again, there are hints of Stoicism in the comment of Della Torre. Thus, Stoic ethics learn that a good life is led in affirmation of nature, which is reason.¹⁴¹ Notwithstanding, Della Torre accuses Barbaro for not wanting to risk the honour of the philosophers by confronting their so-called truths. Additionally, I have already mentioned the scepticism of Della Torre regarding philosophy, which in fact could speak against a fondness of his of a certain school of philosophy.

The search for knowledge, or rather the scepticism proved by the comments of Della Torre, ought to be put into its proper context. In Chapter 2, I told of the controversy regarding Pomponazzi’s views on the mortality of the soul. Later, in 1543, Andreas Vesalius (1514-1564) published *De humani corporis fabrica* which questioned the scientific research of Hippocrates (460 BC–370 BC) and of Galen (130–210). In the very same year that Vesalius published his work on medicine, *De revolutionibus orbium coelestium* by Nicolaus Copernicus was posthumously published. This work-piece argues for a heliocentric model for the solar system. Both Vesalius and Copernicus were at one point or another present at the University of Padua and both had their critics. Thus, it is reasonable to believe that Della Torre was one of many critics of the conjecturing scientific novelties, whose advancements were thought to eventually be proved erroneous.

Moreover, theology as an academic discipline was still considered the “queen of the sciences,”¹⁴² but, according to Carlos Eire, “disciplines other than theology steadily gained a higher status.”¹⁴³ By reason of this, the Jesuit order began to promote colleges of their own. The Jesuit Antonio Possevino, clearly aims at repudiating Pomponazzi’s philosophy when saying that “if a philosopher

chthon (1497-1560), on the other hand, used the term ἀδιάφορα in his theological discourse. Eire, p. 552.

137 Bouwsma, p. 203.

138 Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, pp. 498–499. Lipsius don’t, however, settle in Bologna.

139 Ibid, p. 293.

140 Aristotle, *Aristotle’s Ethics*, p. 161.

141 Sellars, pp. 125–129.

142 Eire, p. 412.

143 Ibid, p. 412.

was not first a good theologian, then he would inevitably introduce ‘pestilential errors on the mortality of the soul or the like.’¹⁴⁴ The presence of the Jesuit order, furthermore, on Venetian soil, was promoted by Contarini in 1542 when they established a college in Padua.¹⁴⁵

Gasparo Contarini, a cardinal just like Della Torre, was influenced by Neoplatonic thought which is noticeable in his stress of harmony and hierarchy in the universe and in the state. Surian, however, inverts the Neoplatonic concept of metaphysical perfection in the *Perfezione*, which in Neoplatonic philosophy is simple. Surian, contrariwise, argues that metaphysical perfection is complex, therefore perfection “is denied to any individual but is often conceded to a group. The virtuous multitude is always more perfect.”¹⁴⁶ Della Torre, jokingly, replies to Surian’s comment that their perfected civil man is in no need of a law since he “could be law and lead himself.”¹⁴⁷ Della Torre rebuts Surian’s argument by referring to the many passions which flourish in civil life which he regards to bring forth vices.

Monsignor Foglietta, thereafter, replies to Della Torre by arguing that lust, which he considers to be a natural inclination and therefore good, is to be appreciated because it leads us human beings to “the preservation of ourselves and our species [...] which gives us life and immortality.”¹⁴⁸ Della Torre, in his reply, is not shocked by the statement made by Foglietta as he says: “it is obvious for us that a way of life filled with vanity and dissipation

has, in our time, been [...] introduced among the Italian people.”¹⁴⁹

It appears as if Della Torre is not just critical of his own time, because he blames the Roman emperors Caligula (r. 12-41), Nero (r. 37-68) and Heliogabalus (r. 218-222) for having lived in utter luxury and jealousy whilst forsaking the good of the Roman people.

Neither is Della Torre impressed by the Venetian government, which he claims to be short of answers unless matters are dealt with in the tribunals of Venice. As far as Della Torre is concerned, this comment could well be an implicit critic of the struggle for power over Ceneda whereby the government of Venice and the pope had great difficulties communicating with each other.¹⁵⁰ Barbaro counterattacks by suggesting that the officials of Venice “were perhaps convinced that the men in the purple clothes had changed to another species since they despise that which is descent to mankind, namely to be friendly and human.”¹⁵¹

Barbaro, furthermore, remarks on the sceptical tone of the examples of Roman emperors presented by Della Torre, by maintaining that history is a “vast repository of instructive experience [...] just as prudence is the beginning of all our good actions, so it can almost be said that history is the source of prudence.”¹⁵² In order to learn from history, Barbaro asserts, no situation will appear new, thus the prudent man will handle difficulties more easily. Prudence, moreover, which Barbaro estimates highly, is the very same virtue that Contarini held so dear.

So far in the dialogue, I sense that Contarini’s vision of state is better appreciated by the advocates of the *vita activa* than the prelates, who convey the impression of favouring the *vita contemplativa* at the expense of the *vita activa*.

144 Grendler, p. 296.

145 Ibid, 480. The *giovani*, however, was reluctant and suspicious of the Jesuit college whose curriculum they labelled as *anti-studio*. Contarini as well as the bishop who succeeded Della Torre in Ceneda, Marcantonio Mocenigo, welcomed the Jesuits in Padua. Nevertheless, the Jesuit college was closed down and in 1606 every Jesuit was commanded, by the Venetian government, to leave the Republic of Venice. Previously, Mocenigo had been offered by Claudio Acquaviva (1543-1615), the fifth Superior General of the Jesuit order, to have a preacher sent to his diocese in 1591, possibly from the Jesuit college in Padua. Cozzi, “La questione della sovranità su Ceneda”, p. 193.

146 Bouwsma, p. 216.

147 Paruta, p. 247.

148 Ibid, p. 256.

149 Ibid, p. 287.

150 Mazetti Petersson, pp. 2022.

151 Ibid, p. 303. The men in the purple clothes would imply cardinals.

152 Bouwsma, p. 219.

3.4. ANALYSIS OF BOOK 3 OF THE PERFEZIONE

The third book begins with a reply of Michele Della Torre to Ambassador Surian's statement that fullness of years meant fullness of blessings.¹⁵³ These benefits, according to Surian, were great benefits to man.¹⁵⁴ Della Torre, however, claims that "our life, regardless of age, is slave to many and very serious misfortunes in that death can be said to be cure rather than punishment [...] in order to enjoy a more peaceful existence."¹⁵⁵ In addition, Della Torre says that he who appreciates life too much, "as if necessary for happiness, will always be involved in caring for its preservation and in fear of losing it."¹⁵⁶

The Stoic lines of thoughts are again touched upon, in the description given by Della Torre, inasmuch as for the Stoics there could be no more unworthy way of living than being a slave to someone else. Therefore, to choose death would be more appropriate than being a slave.¹⁵⁷ Surian's statement, on the other hand, resembles the view presented in the Book of Psalms in the Old Testament of how God blesses his people with a long life: "With long life will I satisfy him, and shew him my salvation."¹⁵⁸

Shortly after the above-mentioned topic is put to rest, Ambassador Da Ponte, introduces the topic of beauty. According to Da Ponte, one who has been blessed with a beautiful body needs to clothe the soul with virtues in order to equate inner and outer appearance, because it is not proper, according to Da Ponte, to fail "to prove worthy of this opinion that nature has done of him and through actions confirm this expectation [...] our perfect civil man has been deigned to use this abundance of nature to gain big fruits."¹⁵⁹ In response, Della Torre expresses that this beauty lasts so little: "as soon as spring dawns in our youthful days, the old age of

winter, when all beauty is unambiguously extinct, is already approaching. Just as the flower, that in the morning at dawn is born fragile and lively, at night by sunset the very same then lies weak and dry."¹⁶⁰ Consequently, Della Torre invites the gathering to ignore appraisal of long life and beauty contrary to the views of Surian and Da Ponte, who affirm the good of outer beauty and thusly consider a long life as a blessing given by God.

The next topic, which is opened up, concerns nobility. Della Torre considers every virtuous man to be noble, antithetical to the one who is vicious: "even if he is the emperor of the world, he will never truly be noble. He is unworthy of such an award."¹⁶¹ Moreover, Della Torre exclaims: "what purpose does it serve to ovate the shadow of nobility?"¹⁶² True nobility, Della Torre puts forward, belongs to virtue itself and as far as origin is concerned man "should have a natural disposition toward virtue."¹⁶³ Here, Della Torre agrees with Thomas Aquinas who holds that virtue is "an ordered disposition of the soul"¹⁶⁴ and "a habit."¹⁶⁵ Additionally, Della Torre says that "the whole mankind originates from the same principle, through which we are born noble and eminent."¹⁶⁶ Furthermore, Della Torre claims that "if each and everyone wants to recall where he comes from, he sees the road that leads to heaven."¹⁶⁷

The latter comment by Della Torre could bear traces of Neoplatonism, since, according to Neoplatonic philosophy, "whatever exists is an 'overflow' of the One, and pervading all reality, at its different levels, is the ardent longing for union with what is higher, and ultimately with the One itself."¹⁶⁸ Neoplatonism in the thought of Della Torre,

160 Ibid, p. 333. Della Torre once again, I argue, seems to echo the scepticism of Ecclesiastes: "childhood and youth are vanity." Eccl. 11:10 (KJV).

161 Paruta, p. 343.

162 Ibid, p. 363.

163 Ibid, p. 363.

164 Aquinas, *Summa Theologiae, Prima Secundae Partis*, Quest. 55, Art. 2.

165 Ibid, Quest. 55, Art. 1.

166 Paruta, p. 363.

167 Ibid, p. 363.

168 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, pp. 21–22.

153 Ibid, p. 205.

154 Ibid, p. 205.

155 Paruta, p. 320.

156 Ibid, p. 321.

157 Sellars, p. 109.

158 Ps. 91:16 (KJV).

159 Paruta, p. 333.

I suggest, could very well have been an indirect influence through the reading of Saint Augustine and Pseudo-Dionysius the Aeropagite, who were influenced by Neoplatonic philosophy.¹⁶⁹

After a while the Bishop of Torcello, Monsignor Giovanni Delfino, interrupts Della Torre and asks Ambassador Da Ponte if he believes that women could participate in nobility. Da Ponte answers: “without a doubt because they are a part of our genesis.”¹⁷⁰ On the other hand, Da Ponte includes only women born into noble families to “participate in the nobility of their ancestors.”¹⁷¹ Thus, according to Da Ponte the virtue attributed to women is relative in that only noble women can participate in virtue.

Della Torre, moreover, does not consider women to be able to participate in virtue at all. Which virtue, Della Torre responds, “can women transmit to anybody, when they do not have any [virtue] in themselves?”¹⁷² In Bouwsma’s comment one reads that the bishop of Ceneda, Michele Della Torre, was “a conventional antifeminist,”¹⁷³ who “denies that women are capable of virtue; having only a material role in human reproduction.”¹⁷⁴ I believe that it is fair to regard the opinion of Della Torre, not according to anachronistic terms such as *antifeminist*, but rather consider that Della Torre lived in the sixteenth century in a time when the natural philosophy of Aristotle was very much esteemed as superior teaching in the academic discipline of medicine.¹⁷⁵ According to Aristotle, women only had a passive role to play in procreation. Thus, I contend that it is likely to believe that Della Torre affirmed the notion of Aristotle.¹⁷⁶ Subsequently, if women do not participate actively in the act of procreation, logically, according to this notion, women would not be considered to be

able of any transmission to her child. In addition, I would like to remind my reader of the contextual methodical approach of this thesis, which consider textual phenomena as a mirror of the spirit of time. The above-mentioned discussion of nobility and my comments on this topic exemplify my use of this methodical approach.

Notwithstanding, in other early modern literature women are pictured less negative in terms of their ability to be virtuous. Luis de León (1528-1591), the Augustinian friar who wrote *La perfecta casada*, or rather in English *The Perfect wife* (1583), in which he emphasised the role of the wife in running a household, and “in preservation of Christian virtues and the fundamental values of her society.”¹⁷⁷ As follows, it is possible to conclude that the opinion of Della Torre is not representative of the general view of clergymen of women and virtue. Moreover, it would have been interesting to ask Della Torre whether he believed that female saints had the ability to be virtuous. On the other hand, Della Torre might not have held this opinion of women and virtue himself. The possibility, however, that this opinion could have been ascribed to Della Torre by Paruta, without consent, should, I believe, be taken into consideration while pondering on Della Torre’s comment on women and virtue as presented in the *Perfezione*.

The final part of the discussion concerns whether wealth is good or bad. Da Ponte speaks in favour of promoting wealth as a means to achieve good food, good education, and the leisure for virtuous actions.¹⁷⁸ Da Ponte puts forward, just as Aristotle, the necessity to act according to one’s nature inasmuch as “the desire to grow rich is as natural in us as the desire to live.”¹⁷⁹ What Da Ponte strives for is not a life beyond the *vita activa*, but in accordance with it in order to live humanly.¹⁸⁰ Wealth, moreover, according to Da Ponte is “the true mother of all the arts [...] in the city where riches abound, therefore, the arts flourish. Remove the need of the artist and the

169 Henry Chadwick, “Augustine”, p. 329 & Hubertus R. Drobner, *The Fathers of the Church*, p. 533.

170 Paruta, p. 384.

171 Ibid, p. 384.

172 Ibid, p. 384.

173 Bouwsma, p. 217.

174 Ibid, p. 217.

175 Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, pp. 269-271.

176 Aristotle, “Generation of Animals,” I:20, 728^a1-35.

177 Eire, p. 716.

178 Bouwsma, p. 211.

179 Ibid, p. 211.

180 Ibid, p. 211.

payment for his works, and men will immediately decline into degraded indolence.”¹⁸¹

Della Torre responds that wealth must not be made into an idol, whereby natural desire is replaced by passion. Those who deny the natural desire to ignore wealth, Della Torre states, are not “inclined toward the mercy of God.”¹⁸² Here, Della Torre brings forth a traditional Christian concept of God’s mercy which fulfils the human nature, which in turn is prerequisite for salvation.¹⁸³ Nevertheless, Della Torre says, “the poor lives just as the rich and the rich dies just like the poor with the difference that for many poor persons, life is more cheerful and death less bitter than for many rich persons.”¹⁸⁴

Della Torre hereafter presents an exposition of how the king of Lidia, Croesus, was proved to be inferior in happiness, despite his wealth, by a citizen of simple birth.¹⁸⁵ Poverty, moreover, according to Della Torre, and not richness, is the true mother of all the arts for wealth is “the educator of vain thoughts, the teacher of evil actions [...] plunder, genocide, adultery.”¹⁸⁶ Della Torre, I suggest, once again echoes words from Ecclesiastes, in this case; “folly is set in great dignity, and the rich sit in low place.”¹⁸⁷

In his appraisal of the past, Della Torre does not, as was common in the renaissance, romanticize over the culture of Antiquity, but rather appreciates the time when people lived in simple huts “which protected against rain and sun,”¹⁸⁸ and men wore modest clothes. Such a life, Della Torre maintains, promoted virtuous life and these men did not manufacture “clothes of purple and gold, which do not only cover the body but even cover the defects of the soul; ignorance, pride, the

vain idea of one’s own self-sufficiency.”¹⁸⁹ Rome, Della Torre says, was once a good city where its inhabitants lived happily freed from needs. After the Punic wars, however, “they were introduced to the value of gold together with many enjoyments. The souls were in such a way infected by the disgraceful desire for wealth that the respect for the common good and for the fatherland immediately aroused the trust of private interest.”¹⁹⁰

Thus, the appreciation of the common good is suggested by Della Torre to have been a characteristic of the Roman people well before the foundation of the primitive church. The primitive church was, moreover, to be a continuous reference of model in order to reform the church in the writings of the advocates of the Republic of Venice during the interdict crisis of 1606–1607.

In contrasting wealth, Della Torre mentions that only the true wealth or true richness is desirable. True richness consists of “enjoying heaven and earth and desire nothing, nothing apart from seeking the needs that are in accordance with nature.”¹⁹¹ The Stoic philosophical tendency of Della Torre is balanced this time by the biblical concept of being “poor in spirit,”¹⁹² for he who desires many things, Della Torre says, “will never achieve them in fullness.”¹⁹³ In addition, Della Torre draws from Saint Paul as he claims that true liberty is a gift from God, which no human power can deprive from man, consequently nobody will be excused “the evil that he does or the good that he fails to do.”¹⁹⁴

A tyrant, Della Torre exclaims, cannot change our will, nor drive away from the good. The wrong road leads, Della Torre says, to “excessive desire of self-preservation, of patriotism, of citation, which are the real tyrant for our souls.”¹⁹⁵ In effect, Della Torre concludes his part of the dialogue by stating that “if man is to be adorned with the true virtue

181 Ibid, p. 211.

182 Paruta, p. 295.

183 Rom 5:12-21 (KJV); 1 Cor 15:22 (KJV); 15:45 (KJV); Kelly, pp. 170-174.

184 Paruta, p. 395.

185 Ibid, p. 396.

186 Ibid, p. 397.

187 Eccl. 10:6 (KJV).

188 Paruta, p. 397.

189 Ibid, p. 397.

190 Ibid, p. 398.

191 Paruta, p. 399.

192 Matt. 5:3 (KJV).

193 Paruta, p. 399.

194 Paruta, p. 434; Cf. Rom. 7:19 (KJV).

195 Paruta, p. 434.

and not its shadow he will make a strong shield against the abominable things and continuously seek exile, poverty, death itself in order not to abandon justice.”¹⁹⁶ Along these lines, Della Torre sums up his general opinion, which is to withdraw from the *vita activa* in order to pursue the righteous life freed from the urgings of civil life.

I have now analysed those comments of the *Perfezione* that are part of my selection. I have discussed how the *vita activa* is contrasted to the *vita contemplativa* in the *Perfezione* and I have reported of how the thoughts on perfected Christian lifestyle are presented. In the next chapter, I will summarise the results of the analysis in this article. Additionally, I will briefly discuss whether the results of the analysis fit with the development toward some of the sentiments that prevailed around time of the interdict crisis of 1606-1607.

Chapter 4: Conclusion

I have now reached the chapter where the results of the analysis will be concluded. In chapter 2, I focused my attention on the thought of Gasparo Contarini, whose theory of the ideal state was of interest in order to answer to the questions of what the significant aspects of his ideal state are, and how the concept of perfected Christian lifestyle is put forward in the scholarship of Contarini.

In chapter 3, I analysed selected parts of the *Perfezione* by Paolo Paruta and in this chapter I will present the results to the question of how the concept of Christian lifestyle is described in the *Perfezione*, and in what manner the *vita activa* and the *vita contemplativa* is contrasted. I will further on, in this chapter, present the answer to the question of how the concept of perfected Christian lifestyle alters when the thought of Contarini is compared to the theories put forward in the *Perfezione*. Conclusively, I will give an excursus, where I will discuss if the results of this thesis can be put into the context of the prelude to the interdict crisis of 1606-1607.

4.1. EVALUATION OF THE RESULTS OF CHAPTER 2

I will begin the evaluation of the results of the analysis by presenting the significant aspects of the ideal state in the thought of Gasparo Contarini. In chapter 2, I discussed the ideal state according to the thought of Contarini and it is noticeable that Contarini did not draw a sharp line between the secular and ecclesiastical spheres. Contarini often preferred to make use of the epithet ‘spheres’ instead of the commonly used ‘societies’ or ‘cities’ in the writings of Augustine. Contarini considered both spheres to be temporal and operating in the present and together they form one society. The distinction, according to Contarini, between the secular and ecclesiastical spheres are merely hierarchical. As follows, the ecclesiastical sphere, according to Contarini, is superior to the secular but the bishop, for instance, has no authority over secular law and the two spheres must not interfere

196 Ibid, p. 434.

with each other. Consequently, although the pope is the formal head of the society, it is the secular sphere that should be concerned with heresy inasmuch as Contarini argues that it undermines the foundation of all government. Contarini, moreover, pictured Venice as the model for how an ideal state should be constituted, whereby the Council of Ten would preferably function as superior head in the secular sphere.

The characteristics of Contarini's elaboration on the ideal state has made me conclude that he was aiming to present a synthesis between the spiritual and the civil life because of his emphasis on the way by which they both contributed to the good of the society. The lack of limit between both spheres additionally, manifests a reciprocal agreement between the two spheres with regard to where the different fields of authority begin and end. In the writings of Contarini there is, furthermore, no discrepancy between the theory of the ideal state and the concept of perfected Christian lifestyle. On the contrary, they go together, thus I suggest that it is valuable to get a grip of the significant aspects of the theory of the ideal state, in order to follow the arguments of Contarini in favour of a certain way of proper living.

Contarini proved in his letters to his friends, Giustiniani and Quirini, that he considered the eremitical life, in other words a form of contemplative life lived in seclusion and in poverty, to be almost beyond human nature. Contarini is thereby affirming the idea that man is a sociable animal and solitary life is not natural to man. Perfected Christian lifestyle, for the great majority, is, according to Contarini, possible to reach within the society, either in the ecclesiastical or the secular sphere. Consequently, for Contarini there seems to be little option to live outside of the society where the engagement in the task of the common good cannot be fulfilled.

As I mentioned in the conclusion of chapter 2, Contarini advocated an integrated *vita* whereby the ecclesiastical and the secular spheres contribute to the good of the common society. In addition, society, in the thought of Contarini, must be combined with the virtue of prudence which is the

end of practical reason. Ruling, moreover, needs prudence, consequently, according to Contarini, prudence is necessary in order to govern a state but not sufficient. Subsequently, participation in governing the ideal state requires nobility by birth in that the governor is in an elevated status. As follows, prudence and nobility by birth together form the foundation for governing a state. Conclusively, prudence and practical reason form the basis of Contarini's theory of perfected Christian lifestyle and, as I have already mentioned, such qualities, according to Contarini, are to be carried out in the integrated *vita activa*.

4.2. EVALUATION OF THE RESULTS OF CHAPTER 3

In chapter 3, I analysed a selection of topics taken from the *Perfezione*. In this section, I will summarise and conclude the most important discussions given in chapter 3 of this article. Initially, I will provide answers to the question in what manner the *vita activa* and the *vita contemplativa* is contrasted in the *Perfezione*. Thereafter, I will answer to the question of how the concept of perfected Christian lifestyle is described in the *Perfezione*. In answering to the above-mentioned questions, I will also discuss how the concept of perfected Christian lifestyle alters when the thought of Contarini is compared to the different comments given in the *Perfezione*.

The bishop of Ceneda, Michele Della Torre, presents a defence of the *vita contemplativa* as he considers it to be superior to the *vita activa*. The life lived in action, according to Della Torre, fattens the vices, is full of tedium and renounces one's own liberty. Della Torre, moreover, claims that he who focuses on worldly interests, where actions are valued good or bad according to their utility as opposed to their intentions, leaves the human intellect aside. Doubtlessly, there is an obvious mistrust against the civil life in the thought of Della Torre for the world promotes pragmatism, happiness, worldly richness, and the serving for bodily needs, all of which Della Torre judges as aspects of slavery. In sum, Della Torre discards the *vita activa* on the basis of its inability to form the

precondition for contemplation, the most eminent of all activities, inasmuch as it lacks leisure, or *otium*. As follows, the *vita activa* is presented by Della Torre as a lack of precondition for contemplation in that the *vita activa* to him bears no positive connotations. Accordingly, the *vita activa* is desacralized by Della Torre, contrary to the image presented by Contarini, as he propounds an escape from the public affairs in order to avoid the infectious vices found in the *vita activa*.

Contrary to the opinion of Della Torre, Surian defends the *vita activa* by stating that leisure is the death of our soul and the state should not be abandoned, which is where happiness is to be found. According to Surian, the soul is equipped with patriotism wherefore the choice of leaving the active life is contrary to man's nature and he adds that there is nothing more natural and real to man than to be sociable. There is a tone of realism in the words of Surian as opposed to the scepticism of Della Torre, since Surian, although he does not deny that contemplation is the most eminent of all activities, argues that in order to live humanly man ought to foster the gifts of this life and adapt to worldly circumstances. Contemplation, therefore, is not to be aimed toward since it, according to Surian, is beyond the capacity of human being and would render the attempt of storming heaven prematurely. Contarini's theory of the *vita activa*, moreover, certainly shares more similarities with Surian's opinion than the comments of Della Torre. Yet, Contarini maintains that the spiritual and the civil realms are intertwined to a point where they merely differ hierarchically. In Surian's exposition, however, the *vita activa* is presented as less integrated wherefore the *vita contemplativa*, in Surian's exposition, implies an antithetical abstraction when compared to the *vita activa*.

The contrast between the two *vitae* is of course involved in the discussion of perfected Christian lifestyle. The foundation of perfected Christian lifestyle, as I have discussed in the analysis of the *Perfezione*, is either built upon the *vita activa* or the *vita contemplativa* but it is obvious, on the basis of the analysis of the *Perfezione*, that the discussion between Della Torre, on the one hand,

and Surian, Barbaro, and Da Ponte, on the other, goes beyond contrasting the two *vitae*. Thus, the concept of perfected Christian lifestyle is justifiable in order to explain phenomena that advances from the explicit discussion of the two *vitae*.

According to Michele Della Torre perfected Christian lifestyle consists of discarding the notion of passions as desirable as opposed to be obedient to reason. Della Torre conveys the impression of wanting to close all doors to compromises and pragmatism, as he judges death to be a better option than to care for one's own self-preservation, if it stands in the way of obeying reason. Reason, moreover, is at one point in the exposition of Della Torre connected to God's mercy, thus, he who does not obey reason is not inclined toward God's mercy. Della Torre, moreover, proves his scepticism toward the search for knowledge, consequently such engagement, according to Della Torre, should be castoff if it clouds reason. Indifference, then, in order to gain happiness is not a means to an end for Della Torre, on the contrary, the means to fulfil a perfected Christian life, according to Della Torre, is contemplation, preconditioned by leisure.

Contrary to Della Torre's search for a leisurely life stands the opinions of Surian, Barbaro, and Da Ponte. Rather than escaping human conditions, they wish to manoeuvre their lives according to life's circumstances. According to Surian, one has to act in accordance with the requirements of each state. The will, moreover, rather than reason is, according to Surian, the prime property of man, subsequently reason merely functions as a counsellor to the intellect which is run by the will. Just as nature assigns different gifts to different people, Surian claims, the form of government appropriate to one situation may be wrong for another. The flexibility of governmental affairs in the thought of Surian, is not to be found in the opinion of Contarini, whose absolute claims regarding an ideal state stands in stark contrast to Surian's relativistic take on the ideal state. According to Contarini, the ideal state is one and not in multitude.

Duty to each state seems to be the foundation of the moral of Surian. Barbaro, however, emphasises

the importance of prudent action. Barbaro's tool at hand, for better training in how to act prudently, is history. Since history carries experiences no situation will appear new, Barbaro argues, in fact learning from history enables the prudent man to handle difficulties with greater ease than those who are unexposed to such instructions that history carries. In sum, Barbaro and Surian differ in their notion of perfected Christian lifestyle. Barbaro emphasises prudence, just as Contarini does, and Surian, on the other hand, accentuate duty and flexibility according to the requirement of each situation.

The qualification, moreover, to live virtuously is clearly pictured in the *Perfezione* as more difficult as far as women are concerned. In the thought of Della Torre, there seems to be few possibilities, or rather no possibilities to fulfil the requirements for a virtuous lifestyle. As follows, virtues, in the comments of Della Torre, are not specified to certain virtues. What is more, a virtuous act, according to Della Torre, is an act according to reason, which is to consent to inherit virtue. The inherit virtue, encourages man to discard the vices, but only resides in males. Subsequently, women cannot, according to Della Torre, neither transmit nor receive virtue, since the obstacle is physical.

Da Ponte, on the other hand, affirms that women can participate in virtue. Nevertheless, in order for virtue to be actualised in women they need to be of noble rank, otherwise they are unable, according to Da Ponte, to act virtuously. Da Ponte's argument, furthermore, bears resemblance to Contarini's belief that nobility by birth is required in order to participate in governmental affairs, where the virtue of prudence, according to Contarini, is particularly important for the sake of safeguarding the common good. Whether women can practice virtue or not is not elaborated on by Contarini, but it is likely that he considered only males to be able to rule the government. There is, however, no indication, in the thought of Contarini, of excluding noble women from practicing virtues.

Lastly, Contarini's notion of perfection is contrasted by the thought of Venetians who tend to relativize the absolute claim imbedded in the

theory of Contarini, especially through the voice of Surian and Da Ponte, which strives away from a moral based on reason and toward an understanding of moral as partly based on duty, and partly based on utility.

I have now summarised and concluded the analysis of this article and stated the answers to my questions given in chapter 1. In the next section, I will present a brief excursus in the interest of discussing if the results in this article can provide for clarity in the prelude to interdict crisis of 1606-1607.

4.3. EXCURSUS

In this chapter I have presented the results of the analysis and I have identified that thoughts change when the theories of Contarini are compared to the comments presented in the *Perfezione*. Notwithstanding, it is possible to grasp that there is a continuity kept from the thought of Contarini to Surian, Barbaro and Da Ponte, which is noticeable in the stress of patriotism, the practical aspects of virtue, and the importance of nobility of rank in order to govern.

In 1578, Da Ponte was elected doge, and this entailed that the Council of Ten was reduced of its governing of Venetian public affairs, as the *giovani* became more influential. The focus of the *giovani*, spurred by the victory against the Turks at Lepanto in 1571, was Venetian independence from foreign politic involvement. Spain, was a particular threat to the Republic of Venice, and since Spain and the Papal States had strong ties, the pope and the Jesuits were not popular among the ruling class in Venice.¹⁹⁷

Some characteristics, furthermore, of late sixteenth century Venetian politics was its emphasis on philosophy, which, according to the *giovani*, "finds its perfection only in utility to the state and other human needs."¹⁹⁸ This line of thought has been criticised by Della Torre in *Perfezione*, which proves that the new attitude, prevalent among the *giovani*, had already been introduced to some

197 Bouwsma, p. 230.

198 Ibid, p. 235.

extent by Venetians, who were not necessarily a part of the *giovani* movement.

In the *Perfezione*, moreover, Della Torre could be said to have been the spokesman of the ‘Roman party’, yet there are remarkably little resemblances between the exposition of Della Torre, in the *Perfezione*, and the defence of papal superiority in temporal and spiritual matters during the interdict crisis. The change had gone from discussing virtues, lifestyle and personal choices to defend papal temporal jurisdiction, and the *semper eadem* of the Catholic church during the course of history. I believe that it is fair to state that it was the Venetians, rather than the Romans, who set the agenda for the topics that were being dealt with at the time of the interdict crisis.

The ‘Venetian party’ during the time of the interdict crisis was, however, still in tune with the continuation of Venetian thoughts dated back to Contarini, inasmuch as the doge, Leonardo Donà, emphasised that the pope is superior in the ecclesiastical sphere, but with the addition that God has also created the secular sphere and it was up to the secular government, not the ecclesiastical, to put clergy to trial if they misbehaved. Donà, moreover, often went to confession and received communion frequently but preferred the *vita activa* and discarded the *vita contemplativa*. Subsequently, at the prelude to the interdict crisis Bouwsma states that “a catholic and a papist [in the manner of not being a supporter of papal temporal authority, my note] was not the same thing.”¹⁹⁹ A thought, no doubt, that would be challenged as the stage of interdict crisis moved from its prelude to its actuality.

Sources and Literature:

- Aristotle, *Aristotle's Ethics*. Warrington, John (ed.). London: J. M. Dent & Sons Ltd. 1963.
- Aristotle, *Aristotle's Nichomachean Ethics: A Critical Guide*. Miller, Jon (ed.). New York, NY: Cambridge University Press, 2011.
- Aristotle, *Generation of Animals, The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, Volume One*. Barnes, Jonathan (ed.). Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1984.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae, Volume 23, Virtue (1^a 2^{ae}. 55-67)*. Trans. Hughes, W. D. London, UK: Eyre & Spottiswoode, 1969.
- , *Summa Theologiae, Volume 36, Prudence (2^a 2^{ae}. 47-56)*. Trans. Gilby, Thomas. London, UK: Eyre & Spottiswoode, 1974.
- Benzoni, Gino, “La forma dialogo”, in Branca, Vittore & Ossola, Carlo (eds.), *Crisi e rinnovamenti nell'autunno del rinascimento a Venezia*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1991.
- Bernardi, Jacopo (ed.), *La civica aula cenedese con li suoi dipinti: Gli storici monumenti e la serie illustrata de' vescovi*. Ceneda: Domenico Cagnani Tip. Editore, 1845.
- Bonora, Elena, “Filippo Mocenigo”: Treccani, La cultura italiana: [http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-mocenigo_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filippo-mocenigo_(Dizionario-Biografico)/) (2017-05-29).
- Bonowitz, Bernard OSCO, *Saint Bernard's Three-Course Banquet: Humility, Charity, and Contemplation in the De Gradibus*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013.
- Bouwsma, William J, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1968.
- Collet, Barry, *Italian Benedictine Scholars and Reformation*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Cosmo, Umberto, *A Handbook to Dante Studies*. Oxford, UK: Basil Blackwell & Mott, Limited. 1950.
- Cozzi, Gaetano, “Paolo Paruta, Paolo Sarpi e la questione della sovranità su Ceneda”, in

199 Bouwsma, p. 254.

- Bolletino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano*. Vol 4 (1962): pp. 176-237. "Venezia Regina", in Branca, Vittore & Ossola, Carlo (eds.) *Crisi e rinnovamenti nell'autunno del rinascimento a Venezia*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1991.
- Chadwick, Henry, "Augustine", in Young, Frances; Ayres, Lewis; and Louth, Andrew (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, pp. 328-341. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Da Mantova, Benedetto & Flaminio, Marcantonio, *Il beneficio di Cristo*. Caponetto, Salvatore (ed.), Third Edition. Torino: Claudiana srl, 2009.
- Dodaro, Robert, "Augustine on the Statesman and the Two Cities", in Vessey, Mark (ed.), with Reid, Shelly, *A Companion to Augustine*, pp. 386-397. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012.
- Drobner, Hubertus R., *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction*. Trans. Schatzmann, Siegfried S., William Harmless (ed.). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.
- Eire, Carlos M. N., *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven and London: Yale University Press, 2016.
- Flaminio, Marcantonio, "Apologia del Beneficio di Cristo," in Marcato, Dario (ed.), *Apologia del Beneficio di Cristo e altri scritti inediti*, pp. 83-142. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1995.
- Gleason, Elisabeth G., *Gasparo Contarini: Venice, Rome and Reform*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1993.
- Grendler, Paul F, "Gasparo Contarini and the University of Padua" in Delph, Ronald K., Fontaine, Michelle M., and Martin, John Jefferies (eds.), *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy*, 135-150. Kirksville, MO: Truman State University Press, 2006.
- , *The Universities of the Italian Renaissance*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2002.
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*. Fifth, Revised Edition. London, UK: Continuum, 1968.
- King James' Bible. <http://www.kingjamesbibleonline.org/> (2017-05-29).
- Kuntz, Marion Leathers, "Venice and Justice: Moses and Saint Mark," in Delph, Ronald K., Fontaine, Michelle M., and Martin, John Jefferies (eds.), *Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy*, 151-168. Kirksville, MO: Truman State University Press, 2006.
- Lombardo, Paul A., "Vita Activa Versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati," *Italica*, Vol. 59, No. 2 (Summer 1982), pp. 83-92.
- Luther, Martin, "Temporal Authority", in *Luther Selected Political Writings*, ed. J. M. Porter (Fortress Press, 1974), pp. 55-56.
- Machiavelli, Niccolò, *Il Principe di Nicolò Machiavelli, al magnifico Lorenzo di Piero De Medici*. Venetia: Aldus, 1540.
- Martin, John Jefferies, *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1993.
- Mazetti Petersson, Andreas, *Nuova Risposta – On the Conception of Papal Superiority in Spiritual and Temporal Matters During the Interdict Crisis of 1606-1607*. Magister Thesis, Uppsala Universitet, 2016.
- McGrath, Allister, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Oakley, Francis, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Paruta, Paolo, *Della perfezione della vita politica*. Venice: Domenico Nicolini, 1599. (2017-05-31): https://books.google.se/books?id=j_yoRtvzkVwC&pg=PP16&dq=paolo+paruta+della+perfezione+della+vita+politica&hl=sv&sa=X&ved=oahUKewi-JsrabtZrUAhXE8ywKHUd_D7wQ6AEIL-jAB#v=onepage&q=paolo%20paruta%20della%20perfezione%20della%20vita%20politica&f=false
- , *Della perfezione della vita politica*. Ed: Andreas Mazetti Petersson. Uppsala, 2017.

- Pieper, Josef, *The Four Cardinal Virtues*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1965.
- Plato, *The Republic*. Ferrari, G. R. F. (ed.), Trans. Griffith, Tom. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- Sales, Francis De, *Introduction to the Devout Life*, ed. John K. Ryan, Image Books, Indiana: Indiana University, 1972.
- Sellars, John, *Stoicism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Tabbacchi, Stefano, “Paolo Giustiniani”: Treccani, La cultura italiana: [http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-giustinian_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-giustinian_(Dizionario-Biografico)/) (2017-05-29).
- Tententi, Alberto, “Il nobile veneziano”, in Branca, Vittore & Ossola, Carlo (eds.) *Crisi e rinnovamenti nell'autunno del rinascimento a Venezia*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1991.

FREDRIK NORBERG

“Mine lands blodh till tjenst”

En undersökning av Andreas Servius’ bönbok ”Någre Christilige och Catholische böner” av år 1593, med särskild hänsyn till dess förlagor, innehåll och funktion¹

1. Inledning

Hösten år 1579 lämnade sjutton unga män Sverige för att påbörja akademiska studier vid olika jesuitiska universitet på kontinenten. En av dessa unga svenskar var en 26-årig man från Hälsingland med det latiniserade namnet Andreas Servius, som inskrevs vid det nygrundade jesuitkollegiet i Olmütz i Mähren. Tio år senare återvände han till Sverige som nyvigd katolsk präst, för att under några år verka som själasörjare hos de kvarvarande birgittinsystrarna i Vadstena kloster. Efter att åter ha lämnat Sverige för fortsatta studier i utlandet kom han att sammanställa och ge ut en katolsk bönbok på svenska, *Någre Christilige och Catholische böner*, tryckt i den schlesiska staden Neisse år 1593. Det är denna bönbok som står i fokus för föreliggande undersökning.

Att en katolsk bönbok ges ut i ett så sent skede av den svenska reformationseran är i sig intressant. Året 1593 torde annars vara förknippat med Uppsala mötes beslut att definitivt orientera den

svenska kyrkoprovinsen mot en luthersk identitet i och med antagandet av *Den augsburgska bekännelsen* som officiellt bekännelsesdokument. Trots alla beslut som kyrkomötet fattat med udden riktad mot katolsk tro och praxis, fortsatte under några år katolsk missionsverksamhet i landet. I denna verksamhet spelade Servius’ bönbok en viss roll då den delades ut tillsammans med andra katolska skrifter som en del i jesuiternas bokmission med centrum i Vadstena. Utöver att vara ett tidsdokument från denna tid kan Servius’ bönbok betraktas som ett intressant verktyg i försöken att återföra den svenska kyrkoprovinsen till den romerska moderkyrkan.

SYFTE OCH METODOLOGISKA ÖVERVÄGANDEN

Syftet med studien är att presentera och analysera Andreas Servius’ bönbok *Någre Christilige och Catholische böner*. Servius’ bönbok är unik på så sätt att den är ett exempel på en uttalad katolsk bönbok från en tid av pågående religionsskifte, då frågan om Sveriges konfessionella identitet fortfarande var öppen. Denna undersökning kan således

1 Denna artikel är en förkortad version av min masteruppsats som framlades vid Lunds universitet i februari 2018.

bidra till en fördjupad bild av tidsperiodens andaktslitteratur och förståelsen av andaktslitteraturens praktiska funktion, både i den enskilda bedjarens vardag och i det större historiska sammanhanget i en tid av religiös omvandling.

Problemformuleringen motiveras delvis av Andreas Servius' egna ord om sin bönbok. För det första anger Servius i bönbokens rubrik att bokens böner är "sammandragne och förswenskade", vilket ofrånkomligt leder till frågor om förlagor. För det andra avslöjar bönbokens titel bokens bestämda konfessionella identitet vilket leder till frågor om hur dessa tar sig uttryck i innehållet. För det tredje motiverar Servius i sitt förord utgivandet av bönboken med att peka på tidens religiösa omvandling vilket väcker frågor om bönbokens syfte och funktion, dels i den enskilda bedjarens liv, dels i det större historiska sammanhanget. Utifrån detta formuleras forskningsfrågan som följer:

Från vilka förlagor hämtade författaren böner, vilka tidstypiska fromhetsdrag och konfessionella särdrag kan man urskilja och vad säger det om bönbokens syfte och funktion?

För att besvara dessa frågor måste man ta hänsyn till den historiska kontexten och bönboken får därför betraktas i ljuset av tidens religiösa omvälvningar och den samtida bönbokslitteraturen. En viktig del av studien har därför varit att jämföra Servius' bönbok med annan bönbokslitteratur från 1500-talet, där digitaliserade tysk- och latinspråkiga bönböcker utgjort merparten av det undersökta källmaterialet.²

Då reformationstiden präglades av konfessionell ambivalens – något som inte minst utmärkte Johan III:s och Sigismunds regeringsår, men också märktes på katolskt område där olika rörelser betonade olika aspekter inom teologi och fromhetsliv – har samtida dogmatiska verk och teologiska kommentarer varit viktiga för urskiljandet

av konfessionella särdrag.³ Även verk om reformationstidens spiritualiteter och samtida bönböckers praktiska funktion har här spelat en viktig roll.⁴

2. Den historiska bakgrunden

DEN KYRKOPOLITISKA UTVECKLINGEN UNDER JOHAN III OCH SIGISMUND

Johan III:s regeringstid (1568–1592) präglades av en relativ tolerans gentemot katolsk tro och katolska institutioner, något som på den katolska sidan väckte förhoppningar om en möjlig rekatalisering av Sverige, inte minst tack vare kungens äktenskap med den polske kung Sigismund II:s syster Katarina Jagellonica.⁵ I slutet av år 1577 sände påven Gregorius XIII generalsekreteraren för jesuitorden, Antonio Possevino, till Sverige i syfte att förhandla om ett återförande av den svenska kyrkoprovinsen till den romersk-katolska kyrkan.⁶ Efter drottning Katarinas död 1583 avtog dock kungens intresse för förhandlingar med påven, varpå den katolska missionsverksamheten i landet begränsades.⁷

Johan III:s död 17 november 1592 ledde till en kyrkopolitisk dragkamp mellan den nye katolske kungen Sigismund och dennes farbror hertig Karl. Det kyrkliga nationalkonciliet i Uppsala sammankallades av hertig Karl och öppnades 1 mars år 1593 med syftet att fastställa enhet i lära och ceremonier.⁸ Redan i inledningsanförandet betonades *Den augsburgska bekännelsen* och att kung Sigismund inte skulle tillåtas något inflytande över

3 Som ett samtida katolskt "bollplank" har Petrus Canisius' *En liten Cathechismus* (1579) varit en viktig referens. Mot samtidens lutherska ståndpunkter refereras exempelvis till Laurentius Petris *Then svenska kyrkeordningen* (1571) och delar av Svenska kyrkans bekännelsekrifter.

4 Här kan särskilt nämnas *Christian Spirituality* (volym 2) och Fastiggis & Pereiras *The Mystical Theology of the Catholic Reformation* respektive Duffys *The Stripping of the Altars* och Hedströms artikel "Tradition, variation, kontemplation: bönböcker från svensk medeltid". Se litteraturlistan.

5 Nyman 1997, 136.

6 Andrén 1999, 187.

7 Andrén 1999, 207.

8 Andrén 1999, 212.

2 Paul Althaus' *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur* (1927) och Sigfrid Estborns *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet* (1929) har varit studiens huvudsakliga översikts- och referenslitteratur.

landets religion.⁹ Enligt mötesbesluten skulle ”alla uppenbara papister” utvisas ur landet och ingen skulle få prästvigas som inte svor trohet till den av kyrkomötet antagna bekännelsen.¹⁰

Kung Sigismund försäkrade vid sin kröning 19 februari 1594 att hans undersåtar skulle hålla sig till den tro som överensstämde med den antagna bekännelsen och Uppsala mötes beslut.¹¹ Trots det kom Sigismund att under sin regeringstid premiera katoliker på statliga ämbeten och katolsk gudstjänst tilläts på ett antal platser, bland annat i Vadstena kloster.¹² Hertig Karls och ständernas reaktion blev emellertid kraftig och 29 september 1595 beslutades vid riksdagen i Söderköping att alla katolska gudstjänstrum skulle stängas och att alla katolska präster och lärare skulle lämna landet.¹³

KATOLSK MISSIONSVERKSAMHET I SVERIGE

År 1576 hade kung Johan III grundat en teologisk högskola i Stockholm, *Collegium Regium Stockholmense*, som under jesuiten Laurentius Nikolai Norvegus’ (”Klosterlasse”) ledning 1576–1580 blev en viktig plattform för jesuitorden i Sverige och arbetet med landets rekatolicering.¹⁴ Ett antal av högskolans studenter anslöt sig till den katolska tron och skickades ut till prästseminarier på kontinenten, för att sedan återvända till Sverige som katolska präster.¹⁵

Trots att jesuiterna officiellt tvingades lämna landet efter drottning Katarina Jagellonicas död hösten 1583, fortsatte deras missionsverksamhet med centrum i Vadstena kloster. I samband med Antonio Possevinos andra besök i Sverige år 1580 hade det noterats att klostret betjänades av två ålderstigna präster, varav den ene var en kvarvarande birgittinmunk.¹⁶ Efter att denne

avlidit skickades några jesuitutbildade präster till Vadstena. En av dem var Andreas Servius som tro- ligen anlände där år 1589.¹⁷ Under dessa prästers ledning bedrevs både privat skolverksamhet för pojkar och utdelning av katolsk litteratur i staden. Utöver Servius’ bönbok utdelades också Petrus Canisius’ katolska lilla katekes.¹⁸

Den jesuitiska missionen och alla planer på att rekatolicera Sverige fick dock ett tvärt slut. Efter riksdagen år 1595 och Sigismunds nederlag vid slaget vid Stångebro år 1598 omöjliggjordes i praktiken all romersk-katolsk verksamhet i landet.

3. Bönboken

BÖNBOKSEXEMPLARET

Den fullständiga titeln på bönboken är *Någre Christilige och Catholische böner, sammandragne och förswenskade av M. Andrea Seruio Gymnasij Nissensis pro tempore Philosophiæ professore*. Titelbladet upplyser oss om att boken trycktes år 1593 i den schlesiska staden Neisse (pol. Nysa) i det som idag är sydvästra Polen. Vidare anges att boken trycktes av Andreas Reinheckel, som var förläggare till ”thenss högwerdiges Förstes och Herres, H. Andreae medh Gudz nådh Biscops til Bresslaw, Behmes krones Förbundz Förstes, Rom. Kay. May. Rådz, och öffuerstes Landzhöffding i Schlesien”, vilket avser furstärkebiskopen av Breslau (pol. Wrocław), Andreas von Jerin (1540–1596). Dennes vapensköld finns tryckt i slutet av boken.

Det bevarade exemplaret på Kungliga biblioteket i Stockholm har tillhört en Ingeborg Gylda. Exemplaret är tämligen litet till formatet. Bokens pärmar, som har måtten 15 x 9 cm, är inbundna i rikt utsmyckat brunt läder och är försedda med två spännen av mässing. Det totala sidantalet är 360, bladantalet 180 och inlagan mäter 14 x 8 cm. Formatet, som kan jämföras med en modern

9 Andréen 1999, 214f.

10 Andréen 1999, 216.

11 Andréen 1999, 226.

12 Cnattingius 1969, 89f.

13 Andréen 1999, 228.

14 Andréen 1999, 178f.

15 Garstein 1963, 105ff.

16 Cnattingius 1969, 61.

17 Cnattingius 1969, 75ff. Servius stannade i Vadstena fram till år 1592, varefter han var verksam i Neisse och sedan i Graz i Steiermark från år 1594. I Graz hade han också tagit sin teologiska examen och blivit prästvigd år 1589. Se Garstein 1980, 347.

18 Cnattingius 1969, 85 och 93.



Ill. 1 och 2. Bönbokens ytterpärmar består av rikt dekorerat läder med spännen av mässing och mäter 15 x 9 cm. Första uppslaget efter titelbladet illustreras med en korsfästelsescen med jungfrun Maria och tre män i tidstypisk 1500-talsklädsel. Övriga illustrationer i bönboken består av ärkebiskopen av Breslaus vapensköld, serafansikten och alduslöva. Till höger kan noteras författarens dedikation till kung Sigismund. Foto: Kungliga Biblioteket

fickalmanackas, möjliggjorde för innehavaren att enkelt kunna ha med sig bönboken under dagen.

Efter titelbladet och en illustration föreställande korsfästelsen, följer författarens förord och dedikation riktad till kung Sigismund. Adresserat till sin "stormechtige och Höghborne Herre och Konungh" förklarar Servius med viss polemisk ton att många i hans samtid förvisso gärna vill öva sig i bönen men att de saknar ordning för hur och vad man ber. När de söker själens "tröst och lekedomar" finner de istället hennes "förderff och förgiff". I denna tid – "ther öffuer sigh Gudh förbarne" – vill människorna inte bara ha en ny tro utan också ett nytt sätt att be, samtidigt som "wäre salige faders bruk" anses vara rena narraktigheterna. Just därför vore det enligt Servius gott att "någre gudfructige och catholische böner" sammanställs och försvenskas "mine lands blodh till tienst". Bönboken avslutas med ett efterord med rättelser samt en innehållsförteckning.

ÖVERSIKT ÖVER BÖNBOKENS INNEHÅLL

Vid första anblicken kan det te sig som att bönbokens 118 böner och andakter saknar tydlig disposition. En del böner kan tyckas ha fogats in slumpvis och böner som rör liknande ämnen kan

återkomma på olika platser i boken. Författaren konstaterar dock i efterordet att en bön är felplacerad.

Rubrikerna är för det mesta korta och tydliga, exempelvis: "När tu wpstår"; "Till Faderen"; "Efter Schrifftemål"; "När Krigh för handen är", men ibland är rubrikerna något längre, som när bönerns och andakternas innehåll värderas som särskilt "gudfructighe" eller "gudelige", såsom exempelvis: "Følge någre gudelige böner i huilke hela Christi lidande och leffuerne förfatade äre"; "Ena gudfructigh böön, nyttigh i all nöd, sammandragen mest wtur alle Davidz Psalmer".

Bönerna berör olika situationer i det kristna livet. Här kan inledningsvis urskiljas böner för den kristna vardagsrutinen (morgonandakt, böner i samband med bikt och kommunion, aftonandakt), följt av böner om olika privata andliga behov. Sedan följer ett antal förböner, vilka överensstämmer i ordningsföljd ganska väl med punkterna i den liturgiska förbönen, *litanian*. Därefter följer två böner tänkta att brukas i ett själsligt tillstånd av "svaghet" ("ens suadmodiges böen" och "om ett fullkomligere stand"). Nästa avdelning böner består av tacksägelse för Guds gåvor, skapelsen och Kristi lidande, som sedan övergår till

en kategori böner riktade till Kristus. Därefter återkommer några böner i tillstånd av själslig och kroppslig svaghet, vilka inleds med en bön som bygger på Psaltaren, ”nyttigh i all nöd”. På dessa följer två böner i samband med predikan. En egen avdelning i boken utgör en *mässandakt*, avsedd att brukas under mässfirandet med böner som rör den romerska mässans olika liturgiska moment. Därefter följer betraktelser över Kristi lidande, följt av en ordning för självrannsakan inför skriftermål

(bikt) utifrån de tio budorden. Denna botpräglade del av bönboken fortsätter så med *de sju botpsalmerna* ur Psaltaren, med tillhörande böner mot *de sju dödssynderna*. Dessa utmynnar sedan i en bön om en evig salighet, följt av tre ytterligare böner i samband med kommunionen, vilka avslutar boken.

Utifrån ovanstående genomgång kan man urskilja tolv avdelningar böner och andakter:

I.	Nummer 1–17 och 118:	<i>Böner för det kristna vardagslivet.</i>
II.	Nummer 18–31, 37–42, 44–46 och 115:	<i>Böner om egna andliga behov.</i>
III.	Nummer 32–36, 43 och 47–58	<i>Förböner.</i>
IV.	Nummer 59–60 och 71–73:	<i>Böner i stunder av själslig och kroppslig svaghet.</i>
V.	Nummer 61–63:	<i>Tacksägelser.</i>
VI.	Nummer 64–70:	<i>Böner till Kristus.</i>
VII.	Nummer 74–75:	<i>Böner i samband med predikan.</i>
VIII.	Nummer 76–98:	<i>Böner under mässan.</i>
IX.	Nummer 99:	<i>Betraktelse över Kristi liv och lidande.</i>
X.	Nummer 100:	<i>Samvetsrannsakan inför skriftermål.</i>
XI.	Nummer 101–114:	<i>De sju botpsalmerna och böner mot dödssynderna.</i>
XII.	Nummer 116–117	<i>Böner vid kommunion efter botgöring och skriftermål.</i>

Avdelningarna följer som vi ser någorlunda bönerns nummerordning med undantag för några böner: nummer 37–46 och 115 har förts till avdelning II (*Böner om egna andliga behov*); nummer 43 och 47–58 har förts till avdelning 3 (*Förböner*); och nummer 71–73 har förts till avdelning IV (*Böner i stunder av själslig och kroppslig svaghet*). Som nämnts ovan skulle bön nummer 118 enligt författarens intentioner egentligen haft numret 7, varför den placeras i avdelning I. Några av dessa avdelningar får ses som ungefärliga, exempelvis: *böner för det kristna vardagslivet*, *böner om egna andliga behov* eller *böner i stunder av själslig och kroppslig svaghet*. Denna uppdelning i dessa tre avdelningar kan således behöva en närmare motivering:

Den första avdelningen böner rör sådant som hör till *det kristna vardagslivet*. Nummer 1–4 berör morgonandakten följt av 5, 6, 7 och 118 som riktar sig till den heliga Treenigheten. Därpå följer nummer 8–9, som berör skriftermålet,

följt av 10–12, som berör kommunion. Nummer 13–17 berör aftonandakten, inklusive tre böner för självrannsakan och om syndernas förlåtelse (15–17). Att dessa bönekategorier följer i ungefär denna ordningsföljd är återkommande i tidens bönböcker.

Den andra avdelningen rör *egna andliga behov*, exempelvis: bön om Andens sju gåvor (18); om en salig död (21); emot anfäktningar i tron (28) och själens ”innerliga begär” efter det eviga livet (115). Den tredje avdelningen rör böner i stunder av *andlig och kroppslig svaghet*: en ”svagmodigs” bön (59); en bön om ett mer helgat liv (60); en längre bön ”i all nöd” utifrån Psaltarens psalmer (71); ytterligare en bön när man är ”svag till kropp och själ” (72); en syndares åkallan till Gud med den förlorade Sonen som förebild (73). Dessa två avdelningar skulle kunna sägas vara likartade, men den tredje har samtidigt en egen karaktär. Den sistnämnda bönekategorin präglas av en

uppgivenhet över det egna andliga och kroppsliga tillståndet: endast Gud kan hjälpa.

Den tolfte avdelningen bildar en egen kategori: *böner vid kommunion efter botgöring och skriftermål* (bikt), böner nummer 116 och 117. Detta motiveras av böernas placering efter de tre botpräglade avdelningarna i slutet av boken (avdelning IX, X och XI: böerna 99–114). Dessa kommunionböner har en prägel av att endast Kristus kan bota den bedjandes svaghet, samtidigt som man också bönfaller honom att mottagandet av sakramentet inte skall vara den bedjande till dom.

Övriga avdelningar utgör tydliga genrer som avlöser varandra i ordningsföljd: *förböner; tack-sägelses; böner till Kristus; böner i samband med predikan; böner under mässan; betraktelse över Kristi liv och lidande; samvetsrannsakan inför skriftermål* och; *de sju botpsalmerna med böner mot dödssynderna*.

4. Den samtida bönbokslitteraturen och bönbokens förlagor

Mot slutet av 1400-talet uppstod i Tyskland en bönboksgenre med böcker under titeln *Hortulus animæ* eller *Seelengärtlein* (sv. "själens örtagård" eller "själens lilla trädgård"). Dessa fick under 1400- och 1500-talen stor spridning och undanträngde snart de folkliga tideböckerna. Innehållet var omfattande och varierat, och bestod inte sällan av en samling stoff från de olika typer av andaktsböcker som var populära vid denna tid. Utöver sådant innehåll som togs över från tideböckerna, innehöll *Hortulus animæ* också exempelvis morgon- och aftonböner, allhelgonalitanian, böner till Treenigheten och de tre gudoms-personerna, syndabekännelser och biktformulär.¹⁹ Hortulibönböckerna kom att bli en förbindelse-länk mellan den medeltida andaktslitteraturen och de andaktsböcker som sedan dök upp under reformationstiden, till vilka de ofta fungerade som förlagor.²⁰

De första tryckta bönböckerna i Sverige uppkom

under 1490-talet. De flesta av de förreformatoriska bönböcker som finns bevarade är handskrifter tillverkade i Vadstena kloster. Detta bokbestånd består av tideböcker och bönböcker samt hybrider av dessa. Det mesta av det bevarade materialet från denna tid är på svenska och avsett för privat bruk.²¹

Den första lutherska boken innehållande böner, *Een nyttugh underwijsning* av Olaus Petri, trycktes i Stockholm år 1526. Böerna i denna består av en omarbetad översättning av Martin Luthers *Betbüchlein*.²² Det dröjde sedan närmare tjuo år innan en komplett reformatorisk bönbok gick i tryck; en bönbok som fogades till Luthers lilla katekes, 1544. Denna så kallade "Catechismus-bönboken" innehåller böner *för alla människor, mot pesten, mot frestelser*, en *litanian* och *Psalms 118* – böner som lika gärna kunde ha förekommit i en förreformatorisk andaktsbok.²³ En mer omfattande luthersk bönbok, *Een Bönebook*, trycktes år 1552. Denna 352 sidor omfattande bönbok blev populär och utkom i totalt tre upplagor, varav den sista år 1590.²⁴ Förlagorna till denna är av allt att döma tyska.²⁵

Att den första egentliga reformatoriska bönboken har tyska förlagor är betecknande för hela 1500-talets andaktslitteratur. Sigfrid Estborn (1892–1985) konstaterar i sin *Evangeliska svenska bönböcker från reformationstidevarvet* att det tyska inflytandet över den svenska andaktslitteraturen var betydande.²⁶ Detta beroende av tyska förlagor kom också att fortsätta under hela 1600-talet och in på 1700-talet.²⁷ Andreas Servius' bönbok är på denna punkt inget undantag, vilket vi kommer att återkomma till nedan.

21 Hedström 2017, 140ff.

22 Hedström 2017, 159.

23 Hedström 2017, 161.

24 Estborn 1929, 146f.

25 Estborn 1929, 151ff.

26 Estborn 1929, 116.

27 Lindquist 1950, 40f. Se också Lindquist 1939. *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet: med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker*.

19 Estborn 1929, 14 och Thurston 1911.

20 Schrott 1937, 3.

RELATIONEN MELLAN PROTESTANTISK OCH KATOLSK BÖNBOKSLITTERATUR

Ett utmärkande drag för reformationstidens protestantiska och romersk-katolska andaktslitteratur i Tyskland är dess beroende av förreformatoriskt material. 1900-talets forskning om bönböcker från 1500- och 1600-talen har visat att både lutherska och katolska bönboksförfattare inte sällan har använt sig av samma förlagor. En banbrytande ansats att belägga dessa förhållanden gjordes av Paul Althaus (1861–1925) i hans *Forschungen zur evangelischen Gebetliteratur* (utgiven postumt år 1927). Althaus kunde också konstatera ett beroende mellan katolsk och protestantisk andaktslitteratur, där både lutherska och katolska författare lånade material från varandras bönböcker.

Att låna material från andras verk, och i förekommande fall ge ut hela verk i eget namn, var inget ovanligt under 1500-talet. Någon upphovsrätt där författaren har ensamrätt på sina egna texter fanns heller inte förrän ungefär tvåhundra år senare.²⁸ Särskilt anmärkningsvärt är att konfessionella gränser sällan var hinder för inlån av material från andra andaktsböcker, trots att sådana gränser vid denna tid var centrala i storpolitiska konflikter och offentligt förmedlade gemenskapsföreställningar. Innehållet i en bön ansågs ofta viktigare än dess upphovsman.²⁹

BÖNEKATEGORIER OCH ALLMÄNNA FROMHETSDRAG

Det faktum att den sena reformationstidens katolska och protestantiska bönböcker inte sällan byggde på gemensamma källor och stod i en längre medeltida tradition, innebar att bönböckernas disposition, innehåll och böneämnen var likartade.³⁰ De medeltida bönekategorierna och rubrikerna överfördes ofta rakt av till de nya bönböckerna, även om de inte sällan fylldes med nykomponerat innehåll.³¹ Ibland kan dessa innehållsliga skill-

nader ha teologiska orsaker: allt som förekom i en förreformatorisk bönbok kunde inte rakt av överföras till en luthersk, likväl som allt medeltida material inte kunde accepteras i en posttridentinsk romersk-katolsk bönbok.³²

Utöver olika bönekategorier präglades senmedeltidens och 1500-talets andaktslitteratur av samtidens karaktäristiska grundhållningar och attityder. Estborn identifierar tre allmänna drag och synsätt som han menar kom att utgöra förbindelselinjer och anknytningspunkter mellan senmedeltidens och reformationstidens andaktslitteratur:

1. *En pessimistisk syn på världen och människolivet.* Reformationstiden var präglad av konflikter, uppror, religionskrig och pestepidemier, något som påverkade den allmänna stämningen och därmed också tidsperiodens andaktslitteratur.³³ Ett preludium till detta kan skönjas i den senmedeltida sinnesstämningen. Jordan är en ”jämmerdal”, ett ”fängelse” eller ett ”pinorum”. Andaktslitteraturen andas en längtan från jordelivets stormiga och farliga hav till den trygga himmelska hamnen.³⁴

2. *Botstämning.* Senmedeltiden och den efterföljande reformationstiden präglades av en ständig beredskap till bot och bättring för världens och den egna frälsningens skull. Den pessimistiska synen på världen, jordelivet och människan berodde mycket på tidens yttre omständigheter eller ”världsläget”, som vi skulle säga idag. Just det sistnämnda ledde också till en stark *eskatologisk* eller *apokalyptisk* stämning som började under senmedeltiden och levde vidare under hela reformationstiden.³⁵ Botstämningen hade också

28 ”Upphovsrätt” 1996, 72–73.

29 Estborn 1929, 355.

30 Estborn 1929, 362.

31 Estborn 1929, 362.

32 Lienhard 1987, 289. Som exempel kan nämnas den medeltida bönbokslitteraturens rikliga innehåll av *avlatlöften* som kopplades till diverse böner och andaktsformer. Överdrivna avlatlöften förbjöds uttryckligen i en bulla utfärdad av påven Pius V daterad 11 mars 1571. Se Thurston 1911.

33 Estborn 1929, 371.

34 Estborn 1929, 372.

35 Estborn 1929, 388f.

en stark koppling till passionsmystiken och dess fokus på Kristi lidande.³⁶

3. *Kristusfromhet*. Ett påfallande drag i den senmedeltida bönbokslitteraturen är, utöver den rikliga mängden böner till Maria och helgonen, den innerliga kristocentriska fromheten. I centrum för denna kristocentriska fromhet stod *passionsmystiken* med fokus på Kristi lidande och *imitatio Christi-idealet* med fokus på Kristusefterföljelse.³⁷ Dessa kristocentriska böner präglas av en djup och innerlig kärlek till Kristus.³⁸

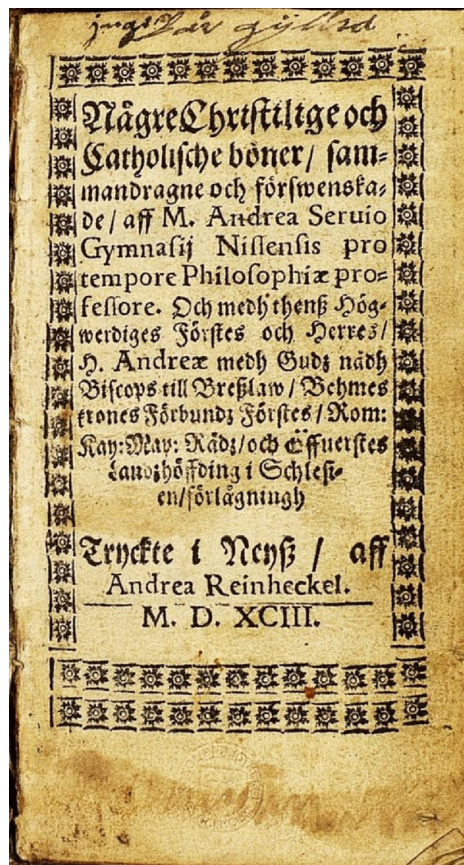
BÖNBOKENS FÖRLAGOR

I titeln till Andreas Servius' bönbok *Någre Christilige och Catholische böner* upplyses vi om att bokens böner är "sammandragne och förswenskade" av Servius själv. Det rör sig enligt Servius' egna uppgifter således inte om egenskrivna böner. Boken är av allt att döma – i likhet med merparten av det sena 1500-talets katolska och protestantiska bönbokslitteratur – ett samlingsverk med material från andra samtida och äldre utländska bönböcker.

Som nämnts ovan var den svenska bönbokslitteraturen starkt beroende av tyska förlagor. Vid en jämförelse med samtida katolsk och luthersk tyskspråkig och latinsk andaktslitteratur, kan det konstateras att uppemot två tredjedelar av Servius' bönboksmaterial troligen härstammar från tre verk, samtliga författade av jesuiter från det dåvarande tysk-romerska riket. Det rör sig här om böner hämtade ur bönboksdelen i den tyska utgåvan av Petrus Canisius' lilla katolska katekes, *Kurtze Erklärung der fürnemsten Stuck des wahren Catholischen Glaubens. Auch rechte vnd Catholische Form zu betten*; Petrus Michaelis Brillmachers *Serta honoris*; och Simon Verepæus' *Precationum piarum Enchiridion*.

Utöver dessa huvudförlagor kan det noteras att Servius också har lånat enstaka böner från andra verk. Förutom en bön som kan härledas till en

samling texter och böner som tillskrivs kyrkofadern Augustinus,³⁹ rör det sig om två böner som återfinns i de tyskspråkiga *Christliche betbüchlein* och *Geistliche Ristkammer*.⁴⁰ Det är svårt att avgöra om dessa tre bönböcker verkligen är primärkällor till Servius' bönbok eller om de nämnda bönerna också kan återfinnas i annan samtida eller förreformatorisk litteratur som Servius har haft tillgång till. För att avgöra detta krävs ytterligare filologisk granskning.



Ill. 3. Titelbladet med upplysningar om att bönboken tryckts med tillstånd av ärkebiskopen av Breslau, Andreas von Jerin, i Andreas Reinheckels tryckeri i Neisse, år 1593. Foto: Kungliga Biblioteket

36 Kieckhefer 1987, 102f.

37 Estborn 1929, 16f. och Kieckhefer 1987, 84f.

38 Estborn 1929, 18.

39 Nämligen *Drey Bücher des H. Augustinii, Meditationes, Soliloquia vnd Manuale*, sammanställd av Johannes Schwayger i Köln, 1571. Se Althaus 1927, 137.

40 Utgivna av Friedrich Nausea i Wien år 1545 respektive Fuger zu Hirschberg och Georg Scheidenstein i Innsbruck år 1592.

PETRUS CANISIUS' BETTBUCH VND
CATHECHISMUS

Petrus Canisius är den i sammanhanget mest kände bönboksförfattaren. Han föddes under namnet Peter Kanis år 1521 i Nijmegen i dagens Nederländerna.⁴¹ Canisius inträdde som ung i jesuitorden, prästvigdes och blev en uppskattad predikant och apologet. Han var i denna roll verksam bland annat i Augsburg mellan åren 1559–1566, där han genom sin predikoverksamhet lyckades föra många människor tillbaka till den katolska tron.⁴² Petrus Canisius dog i schweiziska Fribourg år 1597 och helgonförklarades 1925, varvid han tilldelades titeln kyrkolärare.⁴³

Canisius är också berömd för sitt författarskap, varav hans katekeser blev mycket inflytelserika under lång tid. I en ny tyskspråkig utgåva av hans lilla katekes från år 1563 tillfogades den bönbok som i denna studie undersöks som förlaga till Andreas Servius' bönbok. Den här undersökta utgåvan trycktes år 1590 och har titeln *Bettbuch*

vnd Cathechismus. Nach rechter Catholischer form vnd weyß. Canisius' katekes översattes till svenska år 1579 under titeln *En liten Cathechismus eller kort summe på then rette Christeligh och Catholiske troo, alle Christne på thenne tijdh storlighe aff nödden*, och redigerades troligen av Laurentius Norvegus efter att ha översatts av svenska studenter i Rom.⁴⁴ Denna svenska utgåva, som spreds i landet tillsammans med Servius' bönbok, saknade dock bönboksdelen.

Vid en jämförelse mellan Petrus Canisius' *Bettbuch* och Andreas Servius' bönbok kan man konstatera att åtminstone sex av Servius' böner kan härledas till Canisius. Nedan följer ett jämförelsexempel där detta tydligt kan urskiljas. I Canisius' bönbok finner vi denna bön under den långa rubriken "Volge Gebet, bey dem Ampt der heyligen Meß zugebrauchen. Und erstlich, wie man sich darzu erwecken vnd beraiten soll". Hos Servius lyder rubriken kort och gott "Ena böön I Messen" (nummer 10):

<i>Canisius</i>	<i>Servius</i>
<p>Aller liebster HERR Jesu Christe, du wahres liecht, der du alles erlauchtest, du ewige Warheit, darinn alle schätz der weißheit beschlossen: Ich bitt dich vmb gnad, das mein weitschwaissig vnnd vnngeschickt gemüt recht eingezogen, vnd bey disem heyligen Ampt so geschickt wird, daß ich vor dem Angesicht deiner aller höchsten vnd heiligsten Maiestet, meinem schuldigen fleiß, andacht vnnd reuerentz erzaige. Dann ich glaub vnnd waiß, daß du inn der höchsten liebe vnd trewe, hie verrichtest mit deinem ewigen Himlischen Vatter, das hochwichtig vnd vbertreflich werck, daran stehet vnnd hangt mein vnnd aller meiner freunde, ja auch deß gantzen Menschlichen Geschlechts ewigs hail vnd seligkeit.</p>	<p>O elskeligh Herre Jesu Christe, tu sanne lius, som all tingh wplyser, tu Ewige sanningh, i huilken är all wijsheet.</p> <p>Jag beder innerligh om thina nådh, at mitt hierte, och min hogh, måge ifrån alt werdzlig bekymmer och timeligh omsorg fryat wara, på thet iagh här for titt ansichte, tigh oförhindrat tiena må, medh all gudfructigheet, flijt och wördigheet.</p> <p>Ty iagh weet och troor, at tu samt fadern, medh alsom störste kärleek och mildheet, här tracterer</p> <p>och förläter, thet höguerdigh och oransakeligh werck, på huilket min, och hele werdennes, saligheet och welferdh henger.</p>

41 Heiding 2017c, 161.

42 Heiding 2017c, 171f.

43 Heiding 2017c, 172.

44 Heiding 2017b, 10f. För den svenskspråkiga utgåvan i faksimil samt översättning till nutidssvenska, se Hagberg 2017.

<p>Ey du klare Sone, ewige weißheit vnd gerechtigkeit, eröffne nun meine inwendige augen vnd sinne, Erleuchte vnd erwecke mein sündigs hertz, mit dem rechten glantz deines Göttlichen angesichts, auf daß ich mit danckbarem andächtigem gemüt, vnd wahrer geistlicher frucht hie möge ansehen vnd bedencken das heilig, wunderbarlich, raine Opffer deines vollkommen gehorsams deiner höchsten gedult, vnd deiner hitzigsten vnd vnaußsprechlichen liebe, welches opffer du vor zeiten in deinem aller grössersten vnd letzten seufftzen vnd schmerzen, auff dem Altar deß schmehlichen Creutzes volbracht, vnd so thewr dem Himmlischen Vatter für vns auffgeopfert hast mit deinem rosenfarben blut, ja auch mit deinem gantzen zarresten leib, vnnd edlesten leben, so du hoher Priester vnnd Ertzhirt so gar trewlich für vns darstrecken, vnd für die gantze Welt miltiglich auffopfferen woltest.</p>	<p>Tu klare sool, Ewigh wijsheet och reterferdigheet, ypna mine hiertes ögon och sinna: vpueck och vplys mit syndig och mörkre hierte, medh thins gudomeligs ansichtes skeen, at iagh</p> <p>här medh ett reent, ömiukt och gudfructigt, hierte fructsamlig öffueruäger och betenkier, thet helge och rene,</p> <p>thins fulkomliges lydnas offer, titt stora tolamodh, thin osägelig kärleek. Hulket offer tu genom thin bittra död och lidande, på korsans trä för osz fulkomnat haffuer, genom thins oskylliges blodz wtgiutelse: thinom him[m]e]lske Fader till lydna, och osz till saligheet.</p> <p>Tigh öffuerste Preste, för titt helsomme och dyrbare offer tigh wari äre och loff för wthan ende. Amen.</p>
--	---

Vi kan här konstatera att Servius har uteslutit vissa ord och därmed kortat ned bönen. Invokationen är dock näst intill ordagrann. Därefter förenklar Servius språket något, exempelvis utesluter han ”diesem heyligen Ampt” (=”denna heliga tjänst”) och ”dem Angesicht deiner aller höchsten vnd heiligsten Maiestet” (=”ditt allra högsta och heliga majestäts ansikte”) blir hos Servius kort och gott ”titt ansichte”. Istället för ”aller meiner freunde, ja auch deß gantzen Menschlichen Geschlechts ewigs heil” (=”alla mina vänner, ja också hela det mänskliga släktets frälsning”), skriver Servius ”hele werdenes saligheet”. Servius omformulerar också bönen slut genom att infoga en avlutande lovprisning och ett ”amen”.

PETRUS MICHAELIS BRILLMACHERS SERTA HONORIS

Böner ur Petrus Michaelis Brillmachers bönbok utgör huvudparten av de i denna undersökning identifierade källorna till Servius’ bönbok. Författaren föddes år 1542 i Köln, inträdde 1558 i jesuitorden och prästvigdes i Mainz 1567. Han återvände så småningom till Köln där han gjorde sig känd som kontroversteolog och försvarare av den katolska tron. Från 1588 blev han ledare för både jesuitkollegiet i Münster och stadens gymnasium, och han fick därmed stort inflytande över jesuiternas skolverksamhet i ordensprovinzen

och den katolska reformationen i staden. Brillmacher dog i Mainz år 1595.⁴⁵

I sin hemstad Köln utgav Brillmacher år 1561 en latinsk bönbok med titeln *Serta honoris et exultationis ad Catholicorum devotionem exornandam et exhibilandam*, vilken består av 141 böner och meditationer uppdelade på tre avdelningar: böner under veckodagarna; böner för olika ständer och personer; och böner för de främsta kyrkliga högtiderna.⁴⁶ Mycket av innehållet i *Serta honoris* är sådant som lika gärna skulle kunna finnas i en protestantisk bönbok, vilket enligt nyare forskning kan förklaras av att bönbokens innehåll delvis bygger på en luthersk förlaga.⁴⁷ Althaus noterar att *Serta honoris* också innehåller material som är typiskt konfessionellt romersk-katolskt, exempelvis finns här meditationer som tydligt följer mönstret i Ignatius av Loyolas andliga övningar, men också exempelvis hänvisningar till mässoffret, böner till Maria, helgonen och skyddsängeln samt böner för de avlidna.⁴⁸ Brillmachers bönbok – som även gavs ut i delvis omarbetade tyskspråkiga upplagor – var ganska inflytelserik också

45 Iserloh 1955. ”Brillmacher, Peter Michael”.

46 Althaus 1927, 91f.

47 Se Althaus 1927, 92 och Koch 2001, 397.

48 Althaus 1927, 92.

på lutherskt område, varav Philipp Kegels *Zwölf geistliche Andachten* är ett exempel.⁴⁹

Vid en jämförelse mellan Servius' bönbok och Brillmachers *Serta honoris* och *Catechismus* kan konstateras att inte mindre än 55 böner tycks härstamma från denne författare. En intressant iakttagelse är också att vissa likheter finns mellan Brillmachers latinska bönbok och Servius' bönbok i det konstnärliga utförandet. Latinets "Serta honoris" betyder "ärekrans" och bönbokens sidor är dekorerade med en grön krans runt texten. Också sidorna i Servius' bönbok har en dekorativ

ram, som skulle kunna tolkas som en stiliserad krans, möjligen inspirerad av Brillmachers *Serta honoris* (jfr. ill. 2, 3 och 4).

Nedanstående jämförelseexempel består av en bön ur den mässandakt som Servius har hämtat – nästintill i sin helhet – ur Brillmachers *Serta honoris*.⁵⁰ Bönen, som är tänkt att bedjas strax efter konsekrationen, har där rubriken "Paulò ante consecrationem" (nummer 21) och motsvaras av "Näst för Sacramentsans wphögelse" (nummer 88) hos Servius:

<i>Brillmacher</i>	<i>Servius</i>
<p>Laudo te, et magnifico, o Pater cælestis, sanctum nomen tuum, pro hoc incruento, et iugi sacrificio, in quo tibi a solis ortu usque ad occasum (sicut Propheta tuus Malachias prædixit) offertur, sub speciebus panis et vini, dilectissimus filius tuus, non ad id tantum, ut ipsius passio et pretiosa mors (per quæ se in cruce cruento modo semel pro nobis tibi obtulit, æterna redemptione inventa) ad memoriam nostrum revocetur: verum etiam ut tuum et illius tam eximium beneficium predicetur, et meriti illius particeps reddamur, et fedus, quod nobiscum pepigit, in nobis obfirmetur: pro quibus, aliisque omnibus beneficiis quæ hinc manant, gratias tibi hodie unanimi conatu agimus, te obnixe orantes, ut hoc Sacrificium de manu huius Sacerdotis, tanquam de filio tuo unigenito (cuius minister est) suscipere velis, pro meis et omnium fidelium necessitatibus: Atque per illud ipsum Sacrificium (tanquam per hostiam veram pacificam) largiri veram, quam mundus dare non potest, pacem tueri nos ab omnium hostium nostrorum visibilium, aut invisibilium, paci nostræ insidiantium, machinationibus: solari infirmos et egros, confortare debiles, erigere deiectos, quærere perditos, reducere erroneos liberare captivos, convertere impios, conservare et perficere iustos, viuis inviolatam tuam gratiam, defunctis perpetuam donare salutis requiem. Nobis autem, qui hic præsi o sumus, concedere digneris, ut vera cum devotione, reverentia, et stabili fide sacrificio huic participantem, dulcedine salvifice præsentia tuæ delibuti, et in cordibus nostris exultantes, dignas tibi gratiarum actiones celebremus. Amen.</p>	<p>Jagh loffuer tigh Himmelsche Fader, och wphöger titt helge namn, för titt oblodigh och dagerligh offer, i huilket alt från solennes wpgångh in till nidergång offerers thin elskeligh Son, icke alenest till ena åminnelse, om thet blodigh Offer, genom huilket han sigh sielffuan på korsans galge offerade.</p> <p>Wthan och at wij här igenom aff hans rika förskyllan skule deelactige warda, och thet förbund som han medh oss giort haffuer, dageligh bekræfftas och stadfestas: huilke welgerninger så och andre, som hadan haffue sina krafft och wrsprångh.</p> <p>För thesse och alle andre tacke wij tigh ömiukeligh bediandes, at tu tetta helge, och nådefulle Messoffer, wardigas aff nådh och barmhertigheet, för mine och andre Christ[t]rognes nötorffter anama,</p> <p>och ther medh förläna then sanna friden som werden icke giffua kan, så och oss beuara för alle wåre Fiender, synlige och osynlige, som om offridh beflite sigh: giff the siuke sina helse, sterck the suage, söök igen the bort[t]appade, förlosa alle arme och elende fånger, omuen the ogudactige, the frome och gudfructige i sine förre dygder och liffuerne behall och föröka, the liffuandes giff thina nådh, och the döde ena Ewigh roo och huila, Amen.</p>

49 Althaus 1927, 95.

50 Jag passar härmed på att tacka fil. dr. Martina Björk för hjälpen med granskningen av de latinska bönerna.

Också här ser vi hur Servius genom sin översättning förenklar och kortar ned bönen innehåll genom att tautologierna reduceras, meningar stryks och Brillmachers återkommande parenteser utesluts. Detta märks redan i första stycket där en parentes med en hänvisning till profeten Malaki utesluts: "sicut Propheta tuus Malachus prædixit" (= "såsom din profet Malaki har förutsagt").⁵¹ Även om mässoffermotivet också är tydligt i Servius' översättning av bönen utesluter han Brillmachers "sub speciebus panis et vini" (= "under brödets och vinets gestalt") och nöjer sig med att kalla mässan för Guds "oblodigh och dagerligh offer". Innehållet i nästa parentes, om att Jesus offrade sig själv på "korsans galge", bakas in i själva bönen men Servius utesluter orden "æterna redemtione inventa" (= "sedan han erbjudit den eviga förlösningen"). Likaså utesluts orden om prästens händer, vid bönfallningen om att Gud i sin nåd och barmhärtighet må ta emot mässoffret. Servius stryker också nästa parentes där Brillmacher skriver att offret skall ge frid "som om det vore det sanna fridsgivande offret" (lat. "tanquam per hostiam veram pacificam"), och nöjer sig att be Guds mottagande av offret skall "förlåna then sanna friden som werden icke giffua kan". Hela det sista stycket (från "Nobis autem...") utesluts i Servius' översättning.

SIMON VEREPÆUS' PRECATIONUM PIARUM ENCHIRIDION

Simon Verepæus (även Verryphen eller Vereept) föddes år 1522 i Dommelen i nederländska Brabant. Någon gång innan 1550 prästvigdes Verepæus men han inträdde i jesuitorden först 1566. Från år 1583 var han bosatt i 's-Hertogenbosch där han blev rektor för stadens katedralskola 1589. Han dog i samma stad år 1598.⁵²

Verepæus religiösa författarskap omfattade utöver en katekes som han gav ut år 1573 tre latinska bönböcker, varav hans *Precationum piarum Enchiridion* gavs ut första gången år 1564.⁵³ Denna

bönbok utkom också i en tyskspråkig upplaga i Köln år 1571,⁵⁴ vilken dock inte har kunnat undersökas i denna studie. Vid en genomgång av den latinska utgåvan av bönboken kan konstateras att sex böner samt de två inledande instruktionerna till morgon- respektive aftonandakten i Servius' bönbok, kan härledas till Verepæus. Också denna bönbok är ett samlingsverk med material från äldre och samtida andaktslitteratur. Ett uttalat motiv för att ge ut sin bönbok var för Verepæus att bemöta den i samtiden allt mer spridda protestantiska bönbokslitteraturen, denna "sacrilega et nefanda hæresis" (= "hädiska och gräsliga heresi").⁵⁵

Det följande jämförelseexemplet behandlar en morgonandakt i Verepæus' respektive Servius' bönböcker bestående av den inledande instruktionen om hur den bedjande bör uträtta sin morgonandakt. Hos Verepæus har instruktionen rubriken "Meditatio et exercitium Matutinum" (sidan 22). Motsvarande instruktion hos Servius har rubriken "Nyttige Puncter för Morgenbönen" (nummer 1).

51 Jfr. bönen formulering med Malaki 1:11.

52 Neuwelaerts 1974, 961f.

53 Neuwelaerts 1974, 962. Nya upplagor trycktes in på mitten av 1600-talet.

54 Utgiven under titeln *Außerlesengulden Schatzbüchlein usw.*

55 Althaus 1927, s. 96f.

<i>Verepæus</i>	<i>Servius</i>
I. Mane cum primum expergesceris, cum Prophe[t]a Regio orabis ilico Dominum, ut mentis tuæ oculos salutari lumine Spiritus sui sic illustret, ne unquam in peccati consensum, et proinde in mortem alliciaris, ac obdormias.	1. När tu wakner så beed Gudh, at han genom then Helge Ande wplyser thins Hiertans ögon, at tu icke samtycker till syndh ther medh tu tigh döden förwerffer.
II. Deinde cum surgis, munies te signo +, cum ea quæ mox sequentur precatione.	2. Ternäst när tu wpstår, så teckna tigh medh, thes heliges Korstekn, och läsz then näst efterföljande böön.
III. Iam indutus, non statim ad fabulas, aut inanes cogitationes te convertes, sed in silentio, mente ad Deum elevata, præparabis te ad infra scriptas precationes.	3. När tu är kledder, skall tu tigh icke straxt till onyttige tanker eller taal giffua, wthan medh stillero tigh till morgon bönen bereda.
III. Post hæc tecum serio propones, te nihil illo die velle committere, quo DEUS aut proximus offendatur.	4. Sädan sät tigh alwarlige före, at tu tigh flitige wakter, för Gudz och thins nästes förtörnelse.
V. Consultum præterea fuerit obiter horas diei percurrere, et generatim quid toto die facturum sis, tecum supputare.	5. Så är och rådeligh, att tu öffuerlägger, haudh tu i samma dagh synderlige göra will: ther till tu i thina böön Gudz nådh och hielp begera kan.
<i>Precatio cum mane expergisceris</i> ILLUMINA, Domine, oculos meos, neunquam obdormiam in morte, nequando dicat inimicus meus, prævalui adversus eum.	2. När man wackner ena böön, Psalm 12 Herre wplys mine ögon at iagh icke afsomner i dödenom, at min Fiendh icke må sägia, iagh är honom öffuermechtigh worden.
<i>Precatio cum surgis</i> In nomine Domini nostri IESU Christi Crucifixi surgo. Ille me benedicat, + regat, custodiat, et ad vitam perducatur æternam, Amen.	3. När tu wpstår I thens korsfestes Jesu Christi namn ståår iagh wp. Han migh + welsinna + Riger + Bewara, och till thet i Ewige lifvæ föra, Amen.

Servius är här ganska trogen sin förlaga. De på instruktionen efterföljande två böner (varav den första är hämtad ur Psaltaren 12) är ordagranna översättningar av Verepæus' texter. Det kan dock noteras att Servius i bön nummer 3 lagt till två korssymboler, där den bedjande kan göra korstecknet. Några större avvikelser finner vi i själva instruktionen. Exempelvis kan vi notera att Servius i första paragrafen skriver "Gudh" som översättning för "Dominum" (= "Herren"). I

samma stycke stryker han att den bedjande – i hänvisningen till psaltarpsalmen om den helige Andes upplysning – skall be med "Propheta Regio" (sv. "den kunglige profeten") David. I tredje paragrafen stryker Servius orden om att "höja sinnet till Gud" ("mente ad Deum elevata"). Vidare är femte paragrafens avslutning omformulerad och utvidgad.

BÖNBOKENS FUNKTION,
TIDSTYPISKA FROMHETSDRAG
OCH KONFESSIONELLA SÄRDRAG

I bönbokens förord förklarar Andreas Servius att det i den egna tiden råder en religiös förvirring vilken tycks har fått konsekvenser för den enskilde kristnes andaktsliv:

[N]u på thenna tidh (ther öffuer sig Gudh förbarme) will nestum huar och een icke alene för sigh, hoffua een besynnerligh tro, wthan och ett nyt sät, thereffter lempar till at bedia: wåre saliges faders bruuk, halts nu för narrerij.

I denna nya religiösa situation ser sig Servius kallad att erbjuda alternativ. I egenskap av romersk-katolsk präst tycks han dock inte nöja sig med att hänvisa till gamla förreformatoriska andaktsformer, han ser sig snarare kallad att med hjälp av utländskt material sammanställa en bönbok som är ”mine lands blodh till tienst”. Servius vill med sin bönbok erbjuda färdigt formulerade böner i syfte att bringa ordning för den enskilda kristna människan i hennes andaktsliv. På den svenska ”bönboksmarknaden” fanns vid denna tid ett antal bönböcker i omlopp, varav många var svenskspråkiga utgåvor av tysk andaktslitteratur. Även om dessa böcker förvisso kunde ge ordning och ramar för landsmännens böneliv, rörde det sig om lutherskt präglad andaktslitteratur. Servius vill däremot med sitt urval se till att ”hans” bedjare håller sig till ”een retskaffens böön”, vilken är en ”troenes öffningh”, och att hon därmed undviker sådant själsligt ”fördärv” och ”gift” som leder på villovägar. Han vill därför erbjuda en bönbok med riktiga, kristliga och *katolska* böner – böner som han till största delen hämtar från den kontinentala katolska reformationens bönböcker.

Det *didaktiska* eller *fostrande* syftet är inte att ta miste på: Med bönboken vill Servius fördjupa den bedjande i – eller leda henne till – den katolska tron. Att bönböcker kunde ses som evangeliserande eller missionerande kan anas i ett samtida vittnesmål från vadstenaprästen Magnus Laurentii som i ett brev till den påvliga nuntien Antonio Possevino, daterat mars år 1595, efterfrågar fler svensk-

språkiga katolska andaktsböcker, vilka ansågs mycket upplysande för personer av annan tro.⁵⁶

Vem riktade Servius sin bönbok till? Enligt Servius egna ord är bönboken, som vi sett, utgiven för att vara hans ”lands blodh till tienst”, det vill säga riktad till hans landsmän: ”synderlige them, som fremande tungemåål icke lärt haffue, antingen the äre i I.K.M. hoff eller i Swerge.” Alltså är den tänkt att brukas av svenskar både i Sverige och i kung Sigismunds hov i Polen, särskilt sådana som saknar kunskaper i främmande språk. Kanske rent av lekmän utan högre utbildning? Att boken främst riktar sig till lekmän kan vi också ana utifrån bönerna för olika yrkeskategorier, där varken präster eller klosterfolk nämns. Men vilka lekmän tänkte han på specifikt när han valde ut böner att översätta och sammanfoga till en svenskspråkig katolsk bönbok?

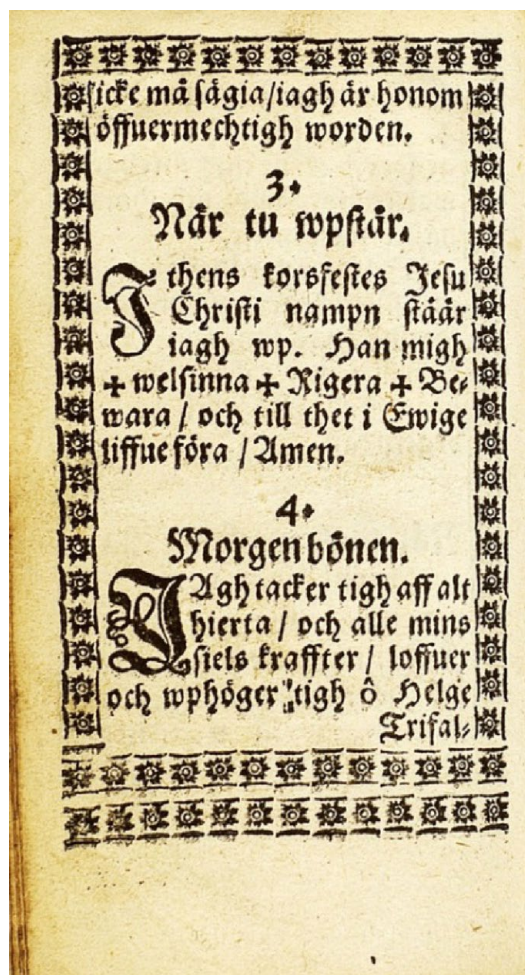
Vi kan tänka oss att Servius i egenskap av präst mött människor med ett behov av den typ han beskriver i sitt förord: Människor som vill ha ett ordnat böneliv men inte vet hur de skall gå till väga. Efter möten med dessa människor – eller kanske också av egna privata erfarenheter – har han troligen fått en bild av vilken hans potentiella ”läsekrets” kan tänkas vara. Dem vill han nu hjälpa, och där är hans bönbok ett redskap. Ser vi till innehållet i Servius’ bönbok kan vi notera att den både innehåller ”Ens öffuerheetz böön” (nummer 37) och ”Ens tienares böön” (nummer 46). Oavsett hur det såg ut i praktiken tyder detta på att författarens *intention* åtminstone kan ha varit att också andra än högreståndspersoner som Ingeborg Gylta skulle ha tillgång till bönboken.⁵⁷ En viktig aspekt att väga in här är hur bönboken spreds. Servius’ bönbok utdelades, som redan nämnts, bland annat genom den jesuitiska bokmissionen med centrum i Vadstena.⁵⁸ Utdelningen möjliggjorde måhända

56 Cnatingius 1969, 93.

57 Under senmedeltiden hade bönböcker troligen främst varit en angelägenhet för högreståndspersoner. Dels var läskunnigheten större bland dessa, dels var böcker dyra produkter. Se Hedström 2017, 138 och Hansson 1982, 219f. Eamon Duffy framhåller däremot att även personer i de lägre stånden brukade bönböcker. Se Duffy 2005, 221ff.

58 I Vadstena bedrev jesuiterna också skolverksamhet för pojkar. En elev som förtjänar att nämnas är his-

att också läskunniga med knappa resurser kunde ta del av den svenskspråkiga katolska bönboken.



Ill. 4. Några böner ur morgonandakten. Notera de tre korstecknen i "När tu wpstår" som Servius har infogat som dock inte finns i förlagan, Simon Verepæus' *Precatio-num piarum Enchiridion*. Foto: Kungliga Biblioteket

BÖNBOKEN I DEN BEDJANDES VARDAG

Även om Servius intention med hela bönbokens innehåll är att erbjuda sina landsmän ordning för bönelivet, kan nog den första avdelningens böner med numren 1–17 och 118 (som är felplacerad) betraktas som en *grundstruktur* för hur en kristen

skall ordna sitt vardagliga böneliv. Det rör sig om böner för morgonandakten, följt av böner till treenigheten och var och en av de tre gudomspersonerna. Därefter böner i samband med bikt och kommunion samt, som avslutning, en aftonandakt med böner av botkaraktär. Bönen till den helige Ande (nummer 7) innehåller dock båda formerna: där avslutas bönen med en vädjan om att den helige Ande skall komma till "mitt hierte".

Om bönerna 1–17 och 118 kan ses som en grundstruktur för den kristna vardagsandakten, kan övriga delar av bönboken ses som alternativ till *fördjupad andakt* och erbjuda *variation* till bönelivet. Exempelvis kan här nämnas de återkommande bönerna i samband med bikt och kommunion. Övriga bönekategorier kan betraktas som en "katalog" över böner för olika tillfällen, situationer och sammanhang. Men här finns också specifika böner för olika personer och yrkeskategorier.

Bland övriga bönekategorier finns förböner, tack-sägelseböner, allmänna böner till Kristus, böner om den helige Andes gåvor, böner om ödmjukhet och andra dygder som den bedjande kan använda när helst det känns angeläget. Bönbokens mässandakt och biktspegel har en rent praktisk funktion, vilka den bedjande kan använda sig av i samband med deltagandet i mässan och som förberedelse för bikt. Mellan mässandakten och biktspegeln finns ett antal böner som rör Kristi lidande och liv. Efter biktspegeln följer Davids sju botpsalmer riktade mot de sju dödssynderna och sedan en bön med rubriken *Sieleennes innerligh begär om thet Ewigh och odödeligh liffuet* samt ytterligare två böner i samband med mässans firande: *Ena Andra böön för Sacramentet* respektive *Effter Sacramentet*.

"DEN IDEALE BEDJAREN"

Bönen är enligt Servius, som han uttrycker det i sitt förord, "storlige för nödene". Den är nödvändig i en gudfruktig människas liv och är den främsta bland alla kristna övningar och dygder. En god kristen bör därför ägna sig åt bön. Men ett individualistiskt präglad böneliv – bortkopplat från den katolska gemenskapen – riskerar leda till själsligt fördärv och därför gäller det att be med böner som

torikern Johannes Messenius (1579–1636), som efter skolgången i Vadstena gick vidare för studier vid jesu-itkollegiet i Braunsberg. Se Nyman 1997, 237.

är ”christilige och catholische”. Ett antal böner innehåller vädjanden om att Gud skall bevara den bedjande i den katolska tron.

Bönbokens ideale bedjare börjar sin dag med bön. Redan när hon vaknar på morgonen skall hon med ord ur *Psaltaren* 13 be om Guds upplysning och skydd mot ”fienden” och vid uppstigandet skall den bedjande teckna sig med ett trefaldigt korstecken och be att Kristus skall välsigna, regera och bevara henne. Därefter skall hon föresätta sig om att under dagen stå emot synden och så inte förarga vare sig Gud eller sin nästa. Vädjan om hjälp att stå emot synden och tacksägelsen för att Gud bevarat henne under natten präglar den efterföljande morgonbönen.

Dagen avslutas på ett liknande sätt, med tacksägelse för att Gud av nåd bevarat den bedjande under dagen, varefter den bedjande skall rannsaka sitt samvete och bekänna sina synder för Gud och be om förlåtelse. Innan den bedjande somnar skall hon be om att Guds beskydd under den kommande natten.

Syndamedvetenheten och ödmjukheten inför den egna svagheten är något som återkommande betonas i bönerna. Den bedjande skall vara *ständigt beredd till bot och bättring*. Detta leder ofrånkomligt över till nästa ideal, nämligen att den bedjande skall vara *en brukare av botens sakrament*, skriftermålet (bikten). Bönboken erbjuder en rad syndabekännelser och böner om förlåtelse samt förberedelseböner inför bikt och tacksägelse efter bikt. Bönboken erbjuder också ett redskap för samvetsrannsakan i form av en biktspegel. Till hjälp att framkalla ånger för synden är också bönbokens böner och betraktelser till åminnelse av Kristi lidande och död samt botpsalmerna och bönerna mot dödssynderna.

Den ideale bedjaren förväntas också att *under andakt delta i mässan* och där tillbedja Kristus i sakramentet samt mottaga honom i kommunionen. Kan hon av någon anledning inte ta emot sakramentet, finns det i mässandakten en bön om andlig kommunion (nummer 96). Det kan antas att deltagande i mässan för den genomsnittlige svensken begränsade sig till i bästa fall sön- och helgdagarna. I vissa socknar på landsbygden var

inte ens under den katolska tiden söndaglig mässa en självklarhet.⁵⁹ Även om de större städernas katedraler och klosterkyrkorna tidigare hade kunnat erbjuda ett rikare utbud av mässfiranden var tillgängligheten till daglig mässa mycket begränsad, i synnerhet med tanke på det långt gångna religionsskiftet.⁶⁰ Vad som dock framgår av bönbokens mässandakt är att den förutsätter mässa på latin enligt romersk ordning – detta i en bönbok som ges ut samma år som Uppsala möte beslutar att avskaffa Johan III:s liturgi på grund av dess påstått ”påviska” karaktär.⁶¹ Här kan nämnas att det i den ovan nämnda biktspegeln räknas som en synd mot det tredje budet att deltaga i gudstjänster hos dem som är ”affalne ifrån troon”. Under samma punkt räknas det också som en synd om man har ”försumat Messan på Sundager eller bodne helge dager wthan laglig förfal.”

Vidare har den ideale bedjaren *sin tro, sitt hopp och sin kärlek hos Gud, Kristus*. Den varma personliga relationen till Gud är nämligen ett fromhetsdrag som präglar hela bönboken. Den bedjande tackar för att hon är utkorad till att vara hans ”fosterbarn”. Gud har så ofta hjälpt henne i nöd och motgång (nummer 61). Hon är tacksam för Kristi stora kärlek som han genom sitt ”lidande, kors och döo, oss beuist haffuer” (nummer 63). Människan är helt beroende av Gud – hon kan varken tänka eller göra någonting som är fullkomligt utan Guds hjälp. Den ideale bedjaren anförtror därför allt i Guds händer.

TIDSTYPISKA FROMHETSDRAG

De tre tidstypiska fromhetsdrag som Estborn noterat – *pessimistisk syn på världen och människolivet*, *botstämning* och *kristusfromhet* – präglar i allra högsta grad också Servius' bönbok. Dessa fromhetsdrag bör betraktas som anknytnings-

⁵⁹ Helander (et al.) 2006, 56.

⁶⁰ Bara det faktum att 1571 års kyrkoordning förbjuder privat-, requiem- och votivmässor bör ha inneburit att antalet mässtillfällen vid 1590-talet minskat avsevärt också i städerna. Se *Then Swenska Kyrkeordningen 1571*, XXXIII.

⁶¹ Johan III:s *Liturgia Suecanæ Ecclesie* beskrivs i beslutet som ”een port och ingång til all annen Påwesck grufweligh wilfarelse.” *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, 709.

punkter som visar på att reformationstidens protestantiska och romersk-katolska bönbokslitteratur på dessa punkter stod på en gemensam förreformatorisk grund.

Dessa är naturligtvis inte de enda fromhetsdragen i denna tid. Exempelvis kan *sakramentsfromheten* nämnas, där både katoliker och lutheraner gav uttryck för en djup vördnad inför Kristi reella närvaro i de eukaristiska gåvorna, samtidigt som man hade olika syn på mässan som ett offer och tillbedjan av Kristus i hostian utanför mässans kontext. Även synen på dopet – samt i viss mån också bikten – förenade de två grupperna.⁶²

I det följande går vi igenom de tre tidstypiska fromhetsdragen i relation till Servius bönbok. Jag väljer dock här att omformulera Estborns begrepp något för att göra dem mer språkligt lätthanterliga:

Pessimism

Den tidstypiska pessimismen i synen på världen och människan är återkommande i bönboken. *Världen* beskrivs som en ”iemmerdal”, ”thette store och farligh Haffuet” eller ”then iemmerfulle haffstrannen” och den är fylld av idel ”bedrägerij”, ”falskheet” och ”frestelse”.

Synen på *människan* präglas i stort av en ödmjuk – nästan självföraktande – föreställning om den egna syndigheten och ovärdigheten. Den bedjande är en ”arm och elend syndare, i syndenne afflat och födder, benägen aff migh sielff till allt ondt, obequemd och obenegen till thet goda” (nummer 15). I samma syndabekännelse framkommer det att den bedjande därför är ”migh sielffuan ledh, och hater migh och mine öffuerträdelse”. Den bedjandes själ är som en ”watnlösz och ofructsam åker” (nummer 18). Den bedjande är ”icke wärdigh kallas at thin Son”, ”icke wärdigh [at] åkalla titt helga namn” och hon presenterar sig som ”Jagh ouerdige synder”. Den bedjandes ovärdighet kommer särskilt till uttryck i böner i samband med kommunion.

Denna pessimism bygger på den kristna föreställningen om syndafallet, som berör både män-

niskan och hela skapelsen. Men det är inte ”kört”, ty detta pessimistiska mörker har ett slut i Kristus och hans försoningsgärning på korset.⁶³ Just därför övergår ständigt detta pessimistiska drag – via botstämningen – i den varma kristocentriska fromhet vi återkommer till nedan.

Botstämning

Antalet botböner, syndabekännelser och samvetsrannsakingar i bönboken uppgår till inte mindre än trettiofyra stycken, varav biktspegeln och botpsalmerna och bönerna mot dödssynderna omfattar uppemot trettio respektive femtio sidor vardera. Denna beredskap till bot betonas redan i morgonandakten. De fyra bönerna till Tre-nigheten inleds också med en vädjan om Guds förbarmande. Aftonbönen har också den samma botmotiv.

Botstämningen går tillbaka på synen på människan som en ”arm och elend syndare”. Syndamedvetenheten leder till en vilja till bot, bön om förlåtelse och omvändelse i syfte att försonas med Gud. Den bedjande kan här identifiera sig med bibliska gestalter, som exempelvis sonen i Jesu liknelse om den förlorade sonen (Luk. 15:11-32), som återvänder till sin fader under ånger och bön om förlåtelse (bön nummer 73).⁶⁴

Syndaskulden beskrivs inte bara som en individuell angelägenhet, den är också kollektiv. Folkets gemensamma synder förstås ofta som förklaringen till tidens oro och nöd. Gud straffar inte bara i en avlägsen framtid (på den yttersta dagen) utan detta kan också ske här och nu. Samtidens stora oenighet i religionen och folkets stora nöd är exempel på något som anses ha uppstått på grund av ”wäre synder och otacksamheet”, varför Gud låter Satan härja fritt (nummer 48). Den bedjande uppmanas därför att hålla fast vid den gamla tron.

Också tider av krig och ofred förstås som ett Guds syndastraff för att folket har övergivit Gud: ”Ach Herre thet är wære synders förtiente straff: wij haffue synnat och orett gjort för tigh wår helses brund” (nummer 49). Man ber därför om

62 Lienhard 1987, 280ff. Också hos lutheranerna förekom sakramentstillbedjan, men endast inom ramen för mässan. Se Pahlmblad 1998, 214ff.

63 Jfr Rom. 5:15-16.

64 Bönen har rubriken ”Ens Synderes åkallelse till Gudh med then förlorat Sonen”.

den helige Andes utsändande över folket så att de vänder tillbaka till Gud: ”Herre förbarme tigh öffuer titt folck, som tu medh thin dyra blodh igenlöst haffuer, tag ifrån oss thins wredes rijs”.⁶⁵

Hungersnöd och missväxt (nummer 50) och pestepidemier (nummer 51) betraktas också de följer av straff för folkets synder och otro. ”Hunger och dyrtidh” ses som konsekvenser av att människorna har missbrukat Guds gåvor: ”wij bekenne then nöö som för handen är, wara wåre synders förtiente straff”.

Kristocentrism

All denna dramatiska botstämning och bilden av Gud som en sträng bestraffare övergår i varma beskrivningar av Gud som barmhärtig och god, inte sällan med böner riktade till den andre gudomspersonen; frälsaren Jesus Kristus. Det tredje karaktäristiska fromhetsdraget som präglar bönboken är just denna varma och innerliga kristocentriska fromhet.

Här kan man göra några språkliga iakttagelser. Inledningsvis kan det konstateras att Kristus ibland tilltalas med ord som vanligtvis brukar syfta på hela gudomen eller bara Fadern, exempelvis kallas han för ”Skapare” och hans omsorg om människan beskrivs ibland med orden ”faderligh kärleek”. Återkommande titlar som Kristus får dela med de två andra gudomspersonerna, är beskrivningar av Gud som en nådens källa. Han är exempelvis en ”salighetennes brund”, ”barmhertighetennes brund” och en ”ewigh liffsans brund”.⁶⁶ Utöver gängse titlar som ”Herre”, ”Frelsare”, ”Gudz lamb”, ”Hirde” beskrivs Kristus exempelvis som ”Ewig sanningh”, ”trogen läkare”, ”min dyrbarare skatt” och ”salighetennes hamn”.

I ingresserna kan man särskilt lägga märke till den kärleksfulla förtrolighet och innerligheten som präglar tilltalet, exempelvis: ”O elskeligh Herre Jesu Christe”, ”O milde Jesu, O liuffligh Jesu, O Jesu then rene Jungfrw Marie Son” och

”O Herre Jesu Christe, mins siels lijff, och then Himmelsche spiss och wällust”.

Fokuset på Jesu lidande och de passionsmystiska dragen, som syftar till att väcka den bedjande till botstämning och understryka Kristi återlösningsverk, tillhör också den kristocentriska fromheten. Pessimismen och botstämningen som vi tidigare berört har en tendens att ständigt övergå till påminnelser om just Kristi försoningsverk. Passionsmystiken finner vi bland annat i en tjugofyra sidor lång andakt med sju ”gudelige böner i huilke hela Christi lidande och leffuerne förfatade” (nummer 99) och ”Om Christi Pines åminnelse ena böön” (nummer 66). I en bön till ”Christi såår” (nummer 65) beskrivs Kristi kärlek som större än människans syndighet och att den bedjande har sin återlösning i Kristus. Pessimismens och botstämningens mörker är aldrig hopplöst; ljuset Kristus lyser alltid upp i slutändan och gör natten till dag och den bedjandes förtvivlan går över i hopp.

Denna kristocentriska fromhet och dess innerliga språkbruk är en kontrast inte bara till det pessimistiska fromhetsdraget, utan också till ett tidigt lutherskt fokus på Gud i sin trefaldiga helhet.⁶⁷ Den kristusfromheten fick dock med tiden en renässans också i lutherska bönböcker, och blev under 1600-talet och framåt ett viktigt drag i den pietistiska och herrnhutiska andaktslitteraturen.⁶⁸

KONFESSIONELLA SÄRDRAG

Katolsk identitet och polemik mot ”kätterij och splitj”

Redan i bönbokens titel och i förordet framgår det att bönboken är uttalat katolsk. Begrepp som ”Catholische böner”, ”then catholische troon” och ”then Cattholisch körkon” återkommer bönboken igenom och kan här betraktas som ett första exempel på konfessionella markörer. Användandet av begreppet ”katolsk” behöver dock kommenteras närmare. Medeltiden igenom användes på svenska ofta varianter av ordet ”allmännelig” som översättning av latinets ”catholicam” i trosbe-

65 Angående äldre föreställningar om syndastraff, se Larsson Heidenblad 2012, 59–86.

66 Också den helige Ande beskrivs med liknande ord, ”nådennes brund”, liksom också hela gudomen: ”wår helses brund”.

67 Estborn 1929, 392f.

68 Estborn 1929, 104.

kännelsernas ord om kyrkan.⁶⁹ ”Allmännelig” var således inget nytt begrepp som infördes av lutheranerna. Det bör vidare noteras att den oöversatta användningen av begreppet ”katolsk” i svensk text inte nödvändigtvis heller var konfessionellt betingat.⁷⁰ Men begreppet kom ändå att under reformationstiden få en konfessionell prägel och blev med tiden synonymt med något, eller någon, som hörde till den romerska kyrkan. Vid tiden för utgivandet av Servius’ bönbok lär begreppet i stort sett redan varit erövrat av den påvetrogna sidan.⁷¹ Det är också i denna betydelse vi skall förstå Servius’ användning av begreppet.

En del böner har ett perspektiv där det framgår att den katolska kyrkan och den katolska tron står under ständiga hot. En bön där detta särskilt kommer till uttryck är en bön med rubriken ”Imoot anfäncinger i troon” (nummer 28), där den bedjande ber till Kristus och försäkrar honom om sin tro och lydnad, och därmed också hjälp om att stå fast i den katolska tron. Den kyrka Servius genom denna bön beskriver, är byggd på ett fast ”hellebergh, huilken Hilwites porter (thet är kätterij och Splijt) icke Skule öffueruinna”. Här ser vi en tydlig referens till Matt. 16:18-19;⁷² ett bibelord som i katolsk teologi ligger till grund för påvens anspråk på att vara aposteln Petri efterträdare och därmed alla kristnas herde. Den bedjande bönfaller sedan Gud att han skall beskydda henne från att avfalla från denna tro, och bekänner och lovar ”migh i then Catholisch Körtionnes tro och enigheet willie liffua och döo: ther till hielpa migh thina asägeligh nåd och barmhertigheet, Amen.” För en läsare av Servius’ bönbok kan det utifrån

detta inte ha rätt något tvivel om *vilken* kyrka och *vilken* tro det är som man syftar på i denna bön.

Polemik mot dem som lämnat den katolska kyrkans gemenskap är också återkommande i bönboken.⁷³ Det handlar här dels om böner där ”kättare” och ”splitactige” behandlas i ganska hårda ordalag, men vi ser också en hel del böner där man uttrycker stor omsorg om de som farit vilse. Så exempelvis i en förbön om ”alles Ständers Nötöfftter” (nummer 32), där den bedjande väddjar till Gud att ”igenkalle the bedragne till then Christiligh Catholisch kiörken igen.” Frestelsen att avfalla från den katolska tron ses i bönerna som ett reellt hot. Särskilt tilliten till att furstarna skall stå kvar i denna tro är heller inte helt orubblig – vilket väl tidens nyckfulla kyrkopolitik bidragit till, och som tydligt framgår av en bön för världslig överhet (nummer 35). Värt att notera är att den bönen förutsätter att regenten just nu befinner sig på ”then rette wegen”, som här sannolikt skall förstås som den katolska tron och troligen syfta på den ännu okrönte kung Sigismund.

Sakramentsfromhet

De konfessionella särdragen kommer särskilt tydligt till uttryck i bönbokens sakramentsfromhet. I bönboken behandlas inte samtliga sju katolska sakrament men dock bikten, eukaristin, dopet och äktenskapet.

Betoning på bikten har redan nämnts, och det bör inledningsvis understrykas att bikten brukades både bland katoliker och lutheraner vid denna tid. Lutheranerna var däremot vacklande i synen på om bikten kunde räknas som ett sakrament. De lutherska reformatörerna ifrågasatte också nödvändigheten i att bikta inför präst och att den biktande behövde räkna upp alla synder för att få absolution.⁷⁴ Ser man till Servius’ böner i samband med bikt är det däremot tydligt att han förutsätter

69 Se Helander 2006, 131.

70 Begreppet används exempelvis i den svenska 1600-talsutgåvan av Matthias Hafenerfers lutherska katekes *Compendium doctrinae coelestis*. Se Häggglund 2010, 211.

71 Uppgifter utifrån en mejlkonversation med Magnus Nyman, professor vid Newmaninstitutet i Uppsala, 2018-01-17. Det kan noteras att Petrus Canisius använder beteckningen ”katolik” (”en Catholisk”) i sin katekes, se exempelvis Hagberg 2017, 101.

72 ”Du är Petrus, klippan, och på den klippan skall jag bygga min kyrka, och dödsrikets portar skall aldrig få makt över den.” (Bibel 2000).

73 Esttborn hävdar i sin avhandling att Servius’ bönbok i sin helhet utges med ett ”polemiskt syfte”, av det som här framkommer kan dock detta påstående anses vara starkt överdrivet. Se Estborn 1929, 354 (not 93).

74 Angående Luthers syn på bikten, se Lienhard 1987, 284. Laurentius Petri ifrågasatte det bibliska ursprunget till den sakramentala bikten inför präst, varför den kunde betraktas som frivillig. Se *Then Swenska Kyrkeordningen* 1571, XXX.

att det är en präst som hör bikten och ger absolutionen. I bön nummer 8 står det att den biktande bekänner sina synder för prästen ”ömiukeligh, fullkommeligh och sanferdeligh”, och den biktande blir ”genom sacramentsens krafft, aflöst, reen och frij”. I bönbokens biktspegel (nummer 100) kan den bedjande rannsaka sitt samvete mot tio Guds bud och de sju dödssynderna. Denna typ av biktspeglar med detaljerade uppräknningar av synder sågs inte med blida ögon av de lutherska reformatorerna.⁷⁵

De tydligaste dragen av katolsk sakramentsfromhet finner vi i bönerna som rör mässan och kommunionen. Här finns ett stort antal böner med fokus på mässan som ett offer för levande och döda, sakramentsstillbedjan, andlig kommunion och transsubstantiation. I dessa böner kommer bönbokens katolska identitet som allra tydligast fram. Mäsofferteologin framträder särskilt i bönbokens mässandakt (bönerna 76–98). I bön nummer 88 kan vi ana en markering gentemot den protestantiska uppfattningen, då den bedjande lovprisar den himmelske Fadern för hans ”oblodigh och dagligh offer” i vilket Kristus offeras ”icke alenest till ena åminelse om thet blodigh Offer”.⁷⁶ Här handlar det om att Kristi offer på Golgata närvarogörs i mässan – ”tetta helge, naruarande och nådefulle Mesoffer” – och man ber att Gud skall ”för mine och andre Christrognes nötorffter anama, och ther med förläna then sanna friden som werden icke giffua kan”. Detta bör förstås utifrån bön nummer 85 där församlingen på prästens uppmaning, ”Orate fratres”,⁷⁷ svarar med det romerska mässordinariets ord: ”Herren anama

tetta offer aff thine hender sit helge namn till loff och ärhe, till våra och sina helge körkies nytto och welferd”.⁷⁸ Denna typ av mäsofferteologi – där offret fram bärs till ett visst syfte – var oacceptabel för reformatorerna.

En annan punkt där lutheranerna kritiserade katolsk lära om eukaristin var frågan om *andlig kommunion*. Även i denna fråga står Servius’ på en fast katolsk grund, vilket exempelvis framgår av bön nummer 96, ”När Presten anammer Sacramentet”. Här säger sig den bedjande inte vara beredd att ta emot det heliga sakramentet, men hennes själ önskar likväl ”tigh [=Kristus] i andeligh måtto wndfå till sina wederquäckelse.”

Helgelsen och livet efter detta

I de böner som rör helgelsen och livet efter detta finner vi också teman som är typiska för katolsk teologi och fromhet, men som är sällsynta eller saknas i den samtida protestantiska andaktsliteraturen, nämligen de sju dödssynderna (huvudsynderna), fokuset på dygder och goda gärningar, de tre själskrafterna och förbön för de döda.

Till *de sju dödssynderna*⁷⁹ (huvudsynderna) räknas högmod, girighet, okyskhet, avundsjuka, frosseri, vrede och lättja. I Servius’ bönbok möter vi dessa både i slutet av biktspegeln och i en andakt där den bedjande skall läsa sju botspsalmer från Psaltaren – tillsammans med en bön fogad till varje psalm – emot var och en av de sju huvudsynderna. Liknande andakter återfinns i föreformatorkiska och samtida katolska bönböcker. Den katolska teologins skiljande mellan *dödliga* respektive *förlåtliga* synder var något som kritiserades av reformatorerna, som menade att alla synder är dödliga, men också förlåtliga.⁸⁰

Betoningen på *dygder och goda gärningar* är

75 Estborn 1929, 342 och Then Svenska Kyrkeordningen 1571, XXVI. Luther var däremot här inte helt konsekvent, i sin *Betbüchlein* från 1522, utvecklar han själv de tio budorden med exempel på synder mot respektive bud. Se Estborn, 343.

76 Samtidigt som både tyska och svenska reformatorer avvisade mäsofferläran, särskilt med hänsyn till idén om ”förtjänst”, hävdade Laurentius Petri att Kristi offer ”warder j Messone förhandlat”. Se *Then Svenska Kyrkeordningen*, ”Till läsaren”.

77 Ur *Ordo Missæ (Missale Romanum)*: ”Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem” (sv. ”Bed, bröder, att mitt och ert offer blir välbehagligt inför Gud Fader allsmäktig”).

78 Ur *Ordo Missæ (Missale Romanum)*: ”Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostrum, totiusque Ecclesie suæ sanctæ”.

79 Benämningen brukar skifta mellan ”dödssynder” och ”huvudsynder”. Servius kallar dem ”the 7. dödliche synder” medan Canisius kallar dem ”siw hoffuudsynder”. Hagberg 2017, 139. Om uppdelningen mellan dödlig synd och förlåtlig synd i katolsk teologi, se *Katolska kyrkans katekes* 2010, §§1859–1863.

80 Estborn 1929, 343 och Batka 2014, 237f.

ett annat återkommande tema. Dygderna brukar delas upp i de tre *gudomliga* eller *teologala*: tro, hopp och kärlek (jfr 1 Kor. 13:13) respektive *de sju* dygderna som bygger på den helige Andes frukter enligt aposteln Paulus (Gal. 5:22-23).⁸¹ De sju dygderna svarar mot de sju huvudsynderna, något som Canisius också tar upp i sin katekes.⁸² Servius betonar i ett antal böner behovet av att växa till i dygder. Så exempelvis i bönen om ”the 7 Andans gåffuer” (nummer 18) där den bedjande ber: ”giff migh gudactigheet, at iagh i böner, gode ger[ni]nger, dygder och öffninger effter min Gudh nådenes brundh och honom öffuer all tingh begärer, söker, finner och elsker.” Särskilt betonar Servius ödmjukhetens dygd, så exempelvis i bön nummer 19, som har just rubriken ”Om Ömiukdheet”. Ödmjukheten ses här som den främsta av alla dygder och all goda dygders rot.

De tre gudomliga dygderna är också de återkommande. Så exempelvis i en bön om att förökas i ”troen, hoppet och kärleken” (nummer 20), där den katolska identiteten betonas när den bedjande ber om att inte minst växa till i ”then retta fulkommeligh Catholische liffactigh och liffgörande troon” som är en ”oöffueruinligh skiold, medh huilken iagh wtsläcker alle Sathans glöggade piler.” Här är det den katolska tron som räknas som grunden till alla dygder.

Enligt romersk-katolsk teologi är dygderna något man själv kan öva sig i. Ett dygdigt liv är att växa till i helgelsen och att bli allt mer lik Gud.⁸³ Hos Servius möter vi detta i bönen om den helige Andes gåvor (nummer 18), där den bedjande med ”böner, goda gärningar, dygder och övningar” vill söka, finna och älska Gud. I bön nummer 83 ber man om att få bli kvar i den ”Christiligh och Catholisch troennes bekenelse” in till änden och strida för denna tro, ”oss i alle gode gerninger och dygder öffuandes, på thet wij effter tetta förgängeligh liffuet medh alle wtkorade måge bekomma then Ewigh kronan”. Denna tanke på *samverkan* mellan människan och Gud, var särskilt känslig

för lutheranerna då den ansågs strida mot idén om rättfärdiggörelsen genom nåden allena.⁸⁴

Ett annat återkommande tema i bönboken är de tre *själskrafterna*: minnet, förståndet och viljan. Dessa identifierades redan av Augustinus i hans *De Trinitate* som tydliga uttryck för Treenighetens ”avbildlighet” hos människan. Denna tanke vidareutvecklades på 1200-talet av Bernhard av Clairvaux som identifierade var och en av själskrafterna som analoga med Treenighetens personer: *minnet–Fadern; förståndet–Sonen; viljan–den helige Ande*.⁸⁵ Vi finner detta också i Ignatius’ av Loyola *Andliga övningar*.⁸⁶

Hos Servius nämns ibland själskrafterna i förbifarten som fullt naturliga begrepp för den bedjande. Detta ser vi exempelvis i en bön där den bedjande tackar och lovar ”aff alle sielennes kraffter” att Gud har skapat henne till sin avbild (nummer 62). Men i bönbokens finns det också böner för var och en av de tre själskrafterna: ”Om Förstondh” (nummer 24), ”Om Minne” (nummer 25) och ”Om een godh willie” (nummer 26).

Förbönen för de döda är ett ytterligare exempel på ett konfessionellt särdrag där Servius står på en tydlig katolsk grund. Vi möter i bönboken två böner som särskilt berör detta tema: bön nummer 58 med rubriken ”För then som afsomnat är” och mässandaktens bön nummer 91 med rubriken ”Om the dödes i hugkommelse i Messen”. I båda dessa böner finns tydliga formuleringar om att Gud skall förlåta sina avlidna tjänare och tjänarinor och ge dem sin frid, i bön 91 är detta vädjande särskilt knutet till mässoffret. Båda böner visar på att den bedjande förväntar sig att hennes (och andras) böner skall vara den avlidna till hjälp att nå den himmelska saligheten.

Också i den allmänna förbön som har rubriken ”Om alles Ständers nötoffter” (nummer 32) utgår man från att förbönerna skall ”tiena och hielpa”

81 Hagberg 2017, 139.

82 Ibid.

83 Se *Katolska kyrkans katekes* 2010, §1803.

84 Se exempelvis *Konkordieformeln*, artikel III: 22 och 23, där den katolska förstälens avvisas som ”villfarelse”.

85 Martz 1974, 36. Så uttrycks det exempelvis i Bernhards *Meditationes*: ”By Memory, wee are like to the Father, by *Understanding* to the Sonne, by *Will* to the holy Ghost.” (Citerat ur Martz).

86 Ignatius av Loyola 2005, 40.

de avlidna om de ”äre stadde i sådanne skickelse”, dvs. att de befinner sig i ett tillstånd där de levandes förböner kan hjälpa dem att nå ”then ewigh roo, liusz och saligheet”. Även om det inte här sägs rakt ut torde detta betyda att Servius räknar med skärseldens existens. Ett nedtonande av skärselden är dock inget unikt för Servius’ bönbok. Också Canisius, Brillmacher och Verepæus låter skärselden vara mer underförstådd än explicit – kanske som en reaktion på den senmedeltida fokuseringen på avlaten, som efter Tridentkonciliet reducerades avsevärt.⁸⁷

Jesuitiska drag

Eftersom Andreas Servius genomgick sin prästerliga utbildning vid högskolor som hade nära band till jesuitorden, är det troligt att han präglades av jesuiternas spiritualitet och praxis. Vid tiden för bönbokens utgivande hade jesuitorden kommit in i en slags ”mognadsfas” med inriktning på kontemplativ och utåtriktad verksamhet med fokus på mission och litteraturproduktion.⁸⁸ Ordengrundaren Ignatius’ av Loyola andliga övningar hade en särskilt viktig plats i ordens spiritualitet.

Ett allmänt fromhetsdrag typiskt för den jesuitiska spiritualiteten är betoningen på andlig *fullkomning*⁸⁹, självförbättring och helgelse. Enligt denna tanke är alla kristna kallade till helighet och att förena sig med samt efterlikna Gud i kärlek och barmhärtighet.⁹⁰ Den andliga fullkomningen är riktad åt två håll: den kristne själv och hennes nästa.⁹¹

I Servius’ bönbok finner vi detta drag i beton-

ingen på bot och övandet i dygderna. Men också de återkommande självrannsakingarna och syndabekännelserna syftar till att den bedjande skall bli fri från synden och de egna tillkortakommandena i relationen till Gud och medmänniskan. Tydligast kommer detta till uttryck i morgon- och aftonandakterna samt inte minst i en bön med rubriken ”Om ett fulkomligere stand” (nummer 60), där livet i Kristi efterföljd och strävan efter att förenas med Gud särskilt betonas. Med drastiska ordalag uttrycks här behovet av att hata sitt eget liv för att kunna frigöra sig från synden och vinna det eviga livet. Viktigt att notera är att den bedjande anser sig själv kunna närma sig Gud och därmed ta del av den helgelse och fullkomning som det innebär att leva i hans närhet.

Till fullkomningen hör också föresatsen att motstå synden, att sedan rannsaka sitt samvete, bekänna sina synder för Gud och be honom om förlåtelse. Hos Servius finner vi också detta tydligt i bönbokens morgon- och aftonandakter. I instruktionen för morgonandakten finner vi uppmaningen om att be Gud hjälpa den bedjande att inte samtycka till synd (första punkten) och att hon skall föresätta sig om att inte förtörna vare sig Gud eller sin nästa under den kommande dagen. Detta har en tydliga likheter med Ignatius’ instruktioner för den dagliga självrannsakan i hans *Andliga övningar*.⁹²

Ignatius betonar särskilt vikten av samvetsrannsakan och enligt de andliga övningarna skall man under dagen och kvällen ägna tid till detta. Denna allmänna rannsakan sker genom att man 1) tackar Gud för hans välgärningar, 2) ber om nåden att få kännedom om ens synder och att man avvisar dem, 3) begär redovisning av själen över de synder man begått under dagen, 4) ber om förlåtelse för de synder man begått i tankar, ord och gärningar och slutligen 5) att man föresätter sig om bättring.⁹³ Ett liknande mönster finner vi i instruktionen för aftonandakten i Servius’ bönbok, där den bedjande skall: 1) tacka Gud för att han bevarat henne under dagen, 2) betänka alla de synder hon

87 Också i Canisius’ katekes nedtonas skärselden och nämns bara kort i stycket om kyrkan och de heligas gemenskap. Se Hagberg 2017, 96f. Vad gäller synen på förböner för de döda var lutheranerna något ambivalenta. I *Augsburgska bekännelsens apologi* konstateras det att man inte förbjuder förbönen för de döda, samtidigt som man bestämt avvisar tanken på mässfrande för de dödas skull. Se *Svenska kyrkans bekännelseskifter* 2000, 286. På svensk mark avvisade dock Laurentius Petri bestämt förbönen för de döda, se *Then Svenska Kyrkeordningen* 1571, LX.

88 Fastiggi & Pereira 2006, 172 och O’Malley 2012, 88f.

89 På engelska används begreppet ”perfection”. På svenska tycks översättningen ”fullkomning” (ibland ”fullkomnande”) vara den allra vanligaste.

90 Fastiggi & Pereira 2006, 65f.

91 Fastiggi & Pereira 2006, 167.

92 Ignatius av Loyola 2005, 31.

93 Ignatius av Loyola 2005, 38 och 188.

begått – i tankar, ord, gärningar och försummelse – mot sin nästa och Gud, 3) be Gud att han behåller den bedjande i sin faderliga omsorg och beskydd. I den efterföljande bönen (nummer 14) ber man om förlåtelse för de synder man begått under dagen. Denna följs av en syndabekännelse (nummer 15), vilken avslutas med orden: ”iagh will medh thins nådhz tilhielp göra boot, och mit leffuerne bettra” – alltså en bön om hjälp att göra bot och en föresats om bättring. Den efterföljande bönen (nummer 16) är en bön om ånger som i sin tur följs av ytterligare en bön om förlåtelse (nummer 17).

Den sakramentsfromhet som präglar Servius' bönbok har också den tydliga drag av jesuitisk spiritualitet. Särskilt understryks biktens och eukaristins betydelse för den enskilde kristne.⁹⁴ Vittnesmål om jesuiternas predikoverksamhet under mitten av 1500-talet visar på att ett av målen med denna verksamhet var att föra människor till botens sakrament och till eukaristin, eller uppmuntra dem till flitigt bruk av dessa två sakrament.⁹⁵ Ignatius betonar också i sina *Andliga övningar* regelbunden delaktighet i dessa två sakrament som en viktig beståndsdel i den andliga fullkomningen.⁹⁶ I den jesuitiska missionen i områden som var föremål för en rekatoliseringsprocess var det just biktens och mässans som betonades, vid sidan av kyrkans auktoritet och andra ifrågasatta katolska läropunkter.⁹⁷ Kanske är det just därför Servius så tydligt förfäktar den katolska förståelsen av dessa sakrament; mässans offerkaraktär och den sakramentala biktens.

*Frånvaron av böner till Maria,
helgonen och skyddsängeln*

Ett exempel på något som skiljer Andreas Servius' bönbok från samtida katolska bönböcker är

94 O'Malley 2012, 304.

95 O'Malley 2012, 117. O'Malley nämner att sådana predikningar inte sällan rörde upp svallande känslor bland både åhörare och predikanter av tårar, suckar och klagan – sådant man kanske idag mer förknippar med exempelvis karismatiska, pentekostala eller evangelikala sammanhang.

96 Ignatius av Loyola 2005, 39f.

97 O'Malley 2012, 150f och 161f.

avsaknaden av böner till Maria, helgonen och skyddsängeln. I senmedeltida bönböcker var sådana böner ofta mycket framträdande vid sidan om de kristocentriska bönerna, något som också präglade reformationstidens katolska bönböcker.⁹⁸ Detta gäller inte minst de förlagor vi har kunnat urskilja i avsnitt 4. Vördnaden för Maria och helgonen var också central i den jesuitiska spiritualiteten, även om överdrifter avvisades med bestämdhet.⁹⁹ I Servius' bönbok nämns Maria, helgonen och skyddsängeln endast i förbifarten – och förvisso under stor vördnad – men de är aldrig föremål för direkt tilltal.

Vad detta kan bero på är svårt att uttala sig om och kräver egentligen en fördjupad undersökning. Uteslutandet av sådana böner tycks dock vara ett medvetet beslut av Servius. Detta märks tydligt när man jämför Servius böner och andakter med förlagorna. Man kan tänka sig olika förklaringar till detta. En något vågad gissning skulle kunna vara att Servius är påverkad av reformkatolsk eller rent av luthersk teologi på just denna punkt. En annan möjlighet är att han anpassar bönboken till en ickekatolsk publik som skulle kunna tänkas ”stötas bort” av dylika böner. Ja kanske rent av beror det på censur? Ingen av dessa förklaringar är dock särskilt övertygande: Servius är på andra punkter – som vi sett – så pass uttalat katolsk att det inte vore logiskt att han skulle ”självcensurera” på just denna punkt. Mäsoffret, skärselden och ”gärningslära” var här större stötestenar än vördnaden för Maria, helgonen och skyddsängeln, som under denna tid fortfarande var mycket utbredd i den folkliga religiositeten.¹⁰⁰

En möjlig förklaring kan vara att Servius helt enkelt räknade med att Maria-, helgon- och änglafromheten var levande och naturlig för hans läsekrets, och att hans främsta och viktigaste syfte med bönboken var ett annat, nämligen att ge människor ett redskap till ett ordnat böneliv där relationen mellan Gud och människa var första prioritet.

98 Se exempelvis Estborn 1929, 16, 19 och 62.

99 O'Malley 2012, 305–309.

100 Se Brodd och Härdelin 1996 och Nyman 1997.

6. Slutsatser

Utifrån efterforskningar i det digitaliserade materialet och Althaus' studie har ett antal bön- och andaktsböcker kunnat urskiljas som troliga förlagor till Servius' bönbok. Två tredjedelar av bönbokens böner och andakter bygger sannolikt på främst tre utländska jesuitiska källor. Förlagorna till 38 av 118 böner är dock fortfarande okända. Det är möjligt att en fortsatt undersökning av det tillgängliga digitaliserade materialet skulle kunna erbjuda en lösning på uppgiften att identifiera dessa förlagor.

Genom att jämföra och kontrastera bönbokens texter med dogmatiskt material och litteratur som behandlar tidsperiodens fromhetsuttryck, kan följande kontateras: att bönboken präglas av tidstypisk pessimism, botstämning och kristocentrism; att bönboken har en tydlig katolsk identitet och präglas av en omsorg för dem som inte lever i gemenskap med den romersk-katolska kyrkan; att det finns en betoning på bikten och mässans offermotiv; att bönboken innehåller typisk katolskt gods som de sju dödssynderna; att det finns en betoning på dygder och goda gärningar, själskrafterna och bönen för de döda; att bönboken har typiska jesuitiska drag när det kommer till betoningen på regelbunden bikt och kommunion samt den personliga strävan efter andlig fullkomning.

Studiens tredje delfråga rörde vad bönbokens förlagor, fromhetsdrag och konfessionella särdrag säger om bönbokens syfte och funktion i den enskilde bedjandes liv och i det större historiska sammanhanget. När Servius sammanställde och lät trycka sin samling av "Christilige och Catholische böner" var frågan om Sveriges konfessionella status fortfarande öppen. Sedan kung Johan III:s dagar hade jesuiterna bedrivit ett rekateroliceringsarbete i landet och efter Johans död ärvde katoliken Sigismund tronen. Denne hade i egenskap av polsk kung erfarenhet av statligt understödd katolsk evangelisation och kyrklig restauration. Det är sannolikt att Servius och hans jesuitiska prästkollegor i Sverige och hos systrarna i Vadstena hade stora förhoppningar och förväntningar på den nye kungen. Samtidigt hade den nya tron fått

fortfäste bland de högre stånden, prästerskapet och åtminstone delar av borgerligheten – och samma år som Servius' bönbok gick i tryck samlades det kyrkomöte i Uppsala som kom att bli ödestigert för all romersk-katolsk verksamhet i landet.

Som vi sett sammanställde Servius sin bönbok med den uttalade intentionen att ge sina landsmän ett redskap för ett ordnat böneliv. Men bönboken hade sannolikt också ett annat och större syfte: Med den rådande politiska situationen och tronskiftet i åtanke samt också de långt framskridna planerna från högsta ort i Vatikanen, sammanställer Servius sin bönbok med övertygelsen om att Sverige snart träder in i ett nytt kyrkopolitiskt läge där en katolsk restauration är inom räckhåll. I detta läge vill Servius erbjuda sitt "lands blodh" en samling kristliga och katolska böner för ett ordnat böneliv. Utöver detta vill han också att denna bönbok skall fungera i ett kommande nytt läge där den romersk-katolska kyrkan är återetablerad i landet och katolsk tro och praxis åter har blivit det normala.

I ett sådant läge är det av största vikt att en nyutgiven katolsk bönbok innehåller böner för det sakramentalt präglade vardagslivet, där mässan och bikten – enligt romerk-katolsk ordning – är en vardaglig angelägenhet för var man, och inte bara för en begränsad krets vid kung Sigismunds hov eller vid Vadstena kloster. En god katolik skall regelbundet och väl förberedd – i enlighet med de jesuitiska idealen – bikta sig och gå i mässan under andakt och med vördnad inför den heliga handlingen; mässoffret. Den mäsсандakt som Servius infogat i sin bönbok ger brukaren ett redskap för aktivt deltagande i den latinska mässan enligt det romerska missalets ordning. Bönerna är tydligt anpassade till att bes enskilt under en gudstjänst frid på latin. I ett nytt läge där mässans firande enligt romersk rit blivit den normala ordningen, kan Servius' bönbok ha en *didaktisk* eller *fost-rande* funktion. Genom att exempelvis appellera till lekmannens grundläggande tro på och vördnad inför Kristi reella närvaro i altarets sakrament – en tro som både en katolskt sinnad och lutherskt påverkad lekman förväntas omfatta – kunde Servius leda den bedjande i "rätt" riktning med

hjälp av bönen formuleringar. Bönbokens formuleringar fördjupar så dess brukare i en katolsk tro och praxis.

Denna fostrande funktion sker också på andra punkter i bönboken: den erbjuder former för ett rikt böneliv; den erbjuder kristna ideal för den bedjande att eftersträva; den uppmanar till samvetsrannsakan och botfärdighet; den uppmuntrar

till regelbunden bikt; den uppmuntrar förbönen för medmänniskan, levande såväl som döda, överheten och kyrkan; och den fördjupar kärleken till Kristus och uppmanar till meditation över hans liv, lidande och död. Sammantaget utgör bönboken ett redskap för den enskilde kristne till att sträva efter andlig fullkomning i förening med Gud.

Käll- och litteraturförteckning

BÖNBÖCKER

- Brillmacher, Petrus Michaelis, *Serta honoris et exultationis ad Catholicorum devotionem exornandam et exhilarandam*. Köln 1567 (1561).
- Canisius, Petrus, *Bettbuch vnd Cathechismus. Nach rechter Catholischer form vnd weyß zu betten*. Dillingen 1590 (1563).
- Füger zu Hirschberg und Scheidenstein, Georg, *Geistliche Ristkammer das ist Neues Christliches Catholisch Bettbuch*. Innsbruck 1592.
- Nausea, Friedrich, *Christliche betbüchlein auff der aller durchleuchtigsten und großmächtigsten Fürstin unnd Frawen Anna Königin und Ertzhertzogin zu Österreich, begore nach vermögen heyliger schrift gemacht*. Wien 1545.
- Schwayger, Johannes, *Drey Bücher des H. Augustini Bischoffs vnd Kirchenlehrers Meditationes, Soliloquia, vnd Manuale zu Latein genant: Darinnen Christliche Catholische vnd andächtige Gebett vnd Gottselige Betrachtungen begriffen*. Köln 1663 (1571).
- Seruius, Andreas, *Någre Christilige och Catholische böner, sammandragne och förswenskade, aff M. Andrea Seruio Gymnasij Nissensis pro tempore Philosophiæ professore. Och medh thensz Högwerdiges Förstes och Herres, H. Andrea med Gudz nådh Biscops till Breszlaw, Böhmes trones Förbundz Förstes, Rom: Kay: May: Råd, och Öffuerstes Landzhöffding i Schlesien, förlågningh*. Neisse 1593.
- Verepaeus, Simon, *Precationum piarum Enchiridion. Ex Sanctorum Patrum et illustrium tum veterum tum recentium auctororum scriptis et precationum libellis, diligenti cura, studio et labore, concinnatum*. Dillingen 1580 (1567).

ÖVRIGA KÄLLOR
OCH ANFÖRD LITTERATUR

- Althaus, Paul, *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*. Hildesheim 1927.
- Andrén, Åke (red.), *Sveriges kyrkohistoria 3: Reformationsstid*. Stockholm 1999.
- Batka, L'ubomír, "Luther's Teaching on Sin and Evil." I *The Oxford Handbook of Lutheran Theology*, red. L'ubomír Batka, Irene Dingel & Robert Kolb. Oxford 2014.
- Brodd, Sven-Erik och Alf Härdelin, *Maria i Sverige under tusen år: del II. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994*. Skellefteå 1996.
- Cnattingius, Hans, *Vadstena klostets sista tid*. Uppsala 1969.
- Collijn, Isak, *Sveriges bibliografi intill år 1600*. Band 3, 1583–1599. Uppsala 1933.
- Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580*. New Haven/London 2005 (1992).
- Estborn, Sigfrid, *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet: med en inledande översikt över medeltidens och över reformationstidens evangeliska tyska bönelitteratur*. Stockholm 1929.
- Fastiggi, Robert och José Pereira, *The Mystical Theology of the Catholic Reformation: An Overview of Baroque Spirituality*. Lanham 2006.
- Garstein, Oskar, *Rome and the counter-reformation in Scandinavia: until the establishment of the S. congregatio de propaganda fide in 1622*. Vol. 1, (1539–1583). Oslo 1963.
- Garstein, Oskar, *Rome and the counter-reformation in Scandinavia: until the establishment of the S. congregatio de propaganda fide in 1622*. Vol. 2, (1583–1622). Oslo 1980.
- Gillingstam, Hans (red.), "Gylta." I *Äldre svenska främläskatter*, II (1), 34–42. Stockholm 2007 (2001).
- Hagberg, Johnny (red.), *Petrus Canisius – Katolikernas lilla katekes*. Skara 2017.
- Hansson, Stina, "Afsatt på swensko": 1600-talets tryckta översättningslitteratur. Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet 5. Göteborg 1982.
- Hedström, Ingela, "Tradition, variation, kontemplation: Bönböcker från svensk medeltid." I *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*, red. Fredrik Heiding och Magnus Nyman, 137–167. Skellefteå 2017.
- Heiding, Fredrik och Magnus Nyman (red.), *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*. Skellefteå 2017.
- Heiding, Fredrik, "Nordiska studenter i jesuiternas klassrum." I *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*, red. Fredrik Heiding och Magnus Nyman, 275–305. Skellefteå 2017a.
- Heiding, Fredrik, inledningskapitlet i *Petrus Canisius – Katolikernas lilla katekes*, red. Johnny Hagberg, 9–13. Skara 2017b.
- Heiding, Fredrik, "Vem var Petrus Canisius?" I *Petrus Canisius – Katolikernas lilla katekes*, red. Johnny Hagberg, 161–172. Skara 2017c.
- Helander, Sven, Sven-Erik Pernler, Anders Piltz & Bengt Stolt, *Mässa i medeltida socken*. Skellefteå 2006 (1993).
- Herjulfsson, Ritwa, "Arje Maje grase – om kvadrö-

- jande Maria-tro i svenskt bondesamhälle.” I *Doften av rykande veckor: reformationen ur folkets perspektiv*, red. Fredrik Heiding och Magnus Nyman, 369–388. Skellefteå 2017.
- Hägglund, Bengt och Sjöberg, Cajsa, *Matthias Hafner-effier. Compendium doctrinae coelestis: Utgiven med översättning, inledning och kommentar. Mit einem deutschen Vorwort*. Skara 2010.
- Ignatius av Loyola, *Andliga övningar och tio brev*. Översättning från den spanska originaltexten och kommentar av Fredrik Heiding S.J. Skellefteå 2005.
- Iserloh, Erwin, ”Brillmacher, Peter Michael.” *Neue Deutsche Biographie*, bd. 2, 613–614. Berlin 1955.
- Katolska kyrkans katekes: Catechismus Ecclesiae Catholicae. Svenska*. Vejbystrand 2010 (1997).
- Kegel, Philipp, *Zwölf geistliche Andachten*. Leipzig 1593.
- Kieckhefer, Richard, ”Major Currents in Late Medieval Devotion.” I *Christian Spirituality II: High Middle Ages and Reformation*, red. Jill Raitt, 75–108. New York 1987.
- Koch, Traugott, *Johann Habermanns ”Betbüchlein” im Zusammenhang seiner Theologie: Eine Studie zur Gebetsliteratur und zur Theologie des Luthertums im 16. Jahrhundert*. Tübingen 2001.
- Larsson Heidenblad, David, *Vårt eget fel: moralisk kausalitet som tankefigur från 00-talets klimatlarm till förmoderna syndastraffsföreställningar*. Höör 2012.
- Lienhard, Marc, ”Luther and the Beginnings of the Reformation.” I *Christian Spirituality II: High Middle Ages and Reformation*, red. Jill Raitt, 268–299. New York 1987.
- Lindquist, David, *Studier i densvenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet: med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker*. Uppsala 1939.
- Lindquist, David, ”Tysk och engelsk linje i svensk andaktslitteratur.” I *Forum theologicum. Årsbok för Härnösands stifts teologiska sällskap*, VII. Härnösand 1950.
- Martz, Louis L, *The poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*. New Haven 1974 (1962).
- Neuwelaerts, M.A, ”Ver(r)epaeus.” *Nationaal Biografisch Woordenboek*, bd. 6, 961–964. Bryssel 1974.
- O’Malley, John W, *De första Jesuiterna*. Översättning: Per Beskow. Skellefteå 2012.
- Pahlmblad, Christer, *Mässa på svenska: Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*. Lund 1998.
- Schrott, Alois, ”Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Reformation.” *Zeitschrift für katholische Theologie* 61 (1): 1–28. Innsbruck 1937.
- Svenska kyrkans bekännelseskriterier*. Stockholm 2000 (1957).
- Then Svenska Kyrkeordningen*. Stockholm 1571.
- Thurston, Herbert, ”Prayerbooks.” I *The Catholic Encyclopedia*, bd. 12. New York 1911.
- Vadstenadiariet: Latinsk text med översättning och kommentar*. Stockholm 1996.
- Waldén, Bertil (et al.), ”Djurklou.” *Svenskt biografiskt lexikon*, bd. 11, 301. Stockholm 1945.

Zusammenfassung

DAS KATHOLISCHE GEBETBUCH VON ANDREAS SERVIUS – GESCHICHTE, VORLAGEN, SPIRITUALITÄT UND FUNKTION.

Der Schwerpunkt dieses Studiums liegt auf der Präsentation und Analyse eines schwedischen Gebetbuches, das in der Schlesischen Stadt Neiße im Jahr 1593 herausgegeben wurde. Der Titel des Gebetbuches ist „Någre Christilige och Catolische böner“ („Einige Christliche und Katholische Gebete“) und wurde von dem Schwedischen Katholischen Priester Andreas Servius zusammengestellt. Die Fragen der Untersuchung lauten: Wo waren die Hauptquellen der Gebete in diesem Gebetbuch? Welche zeitgenössischen Frömmigkeitszüge kann man in dem Gebetbuch finden? Und vor allem: was bedeutet das für die Absicht und der Funktion dieses Gebetbuches, im Alltagsleben der Benutzer sowie im größeren historischen Kontext in der es zusammengestellt war?

In seiner Vorrede erzählt Andreas Servius das die Gebete des Buches von ihm selbst gesammelt und „schwedisiert“ (d.h. auf Schwedisch übersetzt) wurden. Deshalb war eine sehr wichtige Aufgabe dieser Untersuchung die Vorlagen zu finden und festzustellen. Aus biografischen Quellen wissen wir, dass Servius überwiegend an deutschsprachigen Jesuitischen Hochschulen studiert hatten, wie zum Beispiel in Mähren und in der Steiermark. Wir wissen auch dass der Großteil der schwedischen

Gebetliteratur im 16. Jahrhundert deutschsprachige Vorlagen hatte. Deshalb war es natürlich Deutsche Gebetbücher von der Reformationszeit zu studieren, der durch digitalisierte Auflagen über Bibliotheken in Deutschland und Österreich Online vorhanden sind.

Eine zweite Aufgabe der Untersuchung war den Inhalt des Gebetbuches zu analysieren und zeitgenössische Frömmigkeitszüge bzw. konfessionelle Kennzeichen zu identifizieren. Für die Kristallisierung dieser Kennzeichen und Charakteristika sind aktuelle Forschungsbeiträge über die Spiritualität des Mittelalters und der Reformationszeit verwendet. Das Inhalt ist mit zeitgenössischen Quellen des Andachtslebens sowie mit dogmatischen und liturgischen Quellen verglichen und kontrastiert, mit dem Ziel die hauptsächliche Absicht und die Funktion dieses Gebetbuches zu untersuchen.

Durch dieses Studium konnte gezeigt werden; 1) dass ungefähr zwei Drittel der Gebete und Andachten des Gebetbuches aus drei Deutschen Jesuitischen Gebetbücher stammen; 2) dass typische Charakteristika für die Katholische und Jesuitische Spiritualität wie Beichte, Kommunion und das Messopfer sowie Sündenverständnis, Gewissensforschung, Buße und Selbst-Perfektion sehr betont sind; 3) dass die hauptsächliche Absicht und Funktion des Gebetbuches didaktisch ist und dass es ein Werkzeug für eine konfessionelle „Erziehung“ und Vorbereitung seiner Benutzer für eine möglich nahe bevorstehende Restauration der Katholischen Kirche in Schweden unter dem König Sigismund ist.

JOUKO TALONEN

International Laestadius

Introduction

The sermons of Lars Levi Laestadius (1800–1861), the vicar of Karesuando and later the vicar of Pajala, divided the parishioners into two groups but at the same time they also generated revivalism which was massively dynamic. The Laestadian revival movement, begun in the years 1845–1846, spread out to the whole region of the Cap of the North already during Laestadius’s lifetime. The movement experienced an exceptionally heavy expansion in the 1870s and 1880s. At the end of the 19th century, the outposts of Laestadian revivalism were Hammerfest in the north, Tallinn in the south, the great city of St. Petersburg in the east and the city of Astoria on the Pacific Ocean.¹

The revival movement, developed in the region of the Cap of the North, spread out in the 19th century across language and national borders. It spread outside Scandinavia, e.g., to North America, Russia, and Estonia. Laestadian missionary work later took place in South America, Africa and Asia. The influence of this special religious movement has been remarkable on the social, cultural and even political life of the northern parts of Scandinavia. In practice, the Laestadian revival movement is the most widespread religious movement to have

arisen in the Nordic countries and by far the most international of the revivalist movements as well.²

Dean Laestadius was not just an ordinary pastor in the Evangelical Lutheran Church of Sweden in the 19th century. First of all, as a well-known revival preacher, he was the so-called “Trumpet of the North”. But, he was also a scientist who specialized not only in Theology and Philosophy of Religion but in Botany, Zoology and Sami culture as well.³

Quite a large amount of research has been done and a significant number of other texts have been produced on Laestadius in Sweden, Finland, and Norway. Some articles focused on Laestadius have also been published in Denmark.⁴ Some of these are based on historical facts, but some presentations and books belong to popular literature as novels. Dr. *Pekka Raittila* named about 116 items about Laestadius in 1967.⁵ Since 1967, research concerning Laestadius has advanced significantly.

Laestadius’s jubilee year, 2000, which marked the 200th anniversary of the birth of Laestadius produced a small amount of scientific research. The numerous events held throughout the year also aroused new interest in this revivalist man named as “the North Bothnian citizen of the century”.

2 *Talonen* 1983; 2014, 31.

3 *Franzén* 1979; *Talonen* 2005d; *Ojala* 2007.

4 *Jensen* 1928; *Wulff* (*Neutzsky*) 1952; *Dahlbäck* 1961; *Raittila* 1967, 279–287.

5 *Raittila* 1967, 279–287.

1 *Talonen* 2014, 20–23.

Later, the annual Laestadius week was a tradition in Pajala for many years.⁶

In this article the purpose is to research Laestadius's texts as well as biographies and research focused on Laestadius *outside Scandinavia*. At the same time the article is a documentation of the international legacy of Laestadius. I put emphasis on the Baltic states and Germany.



The classic portrait of Lars Levi Laestadius painted by the artist Emile Lasalle. The basis for this painting was a lithograph by Charles Giraud. Picture: Wikipedia Commons.

LAESTADIUS AND FRENCH SCIENTISTS

Laestadius never travelled outside Scandinavia, although some writers such as P. W. Aurén and Emil F. Nervander have written about a Laestadius trip to Germany. According to them, Laestadius visited Straubing in Bayern in the 1850s and gave a sermon in St. Peter's Church of the local parish.⁷ Norwegian researcher *Kristian Nissen* has corrected this erroneous information with clear arguments already at the end of the 1930s.⁸

Even though Laestadius never travelled outside Scandinavia, he was an international personality

in his time. Compared to the earlier research, the latest research has given more attention to Laestadius's academic connections abroad. Laestadius was awarded The Medal of Honour of the Legion of Honour of France, which is a sign of his academic connections with France. Between 1838 and 1840, the French *Académie des Sciences* sent three research expeditions to the arctic areas of Northern Europe. The project was supported by King Louis Philippe I himself. The research group was travelling with the French corvette, *La Recherche*, and it was led by the physician and zoologist Joseph Paul Gaimard. Its destination was Northern Scandinavia and the North Atlantic islands, Svalbard, Iceland and the Faroe Islands. Laestadius was one of the five Swedish participants of the expedition, and he was guiding the expedition to northern Scandinavia in 1838. It seems that, among others, Laestadius befriended the researcher Xavier Marmier (1803–1892), and in 1839 they hiked together to the village of Galanito. Laestadius also entertained French guests in his rectory. The classic portrait of Laestadius, painted by the artist Charles Giraud, was also created thanks to the expedition made in 1839. Later, when Emile Lasalle made a lithograph of the portrait, he added the Medal of Honour awarded to Laestadius.⁹ This portrait of Laestadius is commonly used in various publications and books. It has also been displayed in public spaces, such as chapels, but in private homes as well.

The artist François-Auguste Biard also painted a picture in which Laestadius is preaching to Lappish people outdoors. This painting is partly quite imaginative, not very realistic.¹⁰

It must be noted that besides the French researchers, a Hungarian linguist and ethnographer (ethnologist) Antal Reguly (1819–1858) paid a visit to the rectory of Karesuando in July 1840. Reguly and Laestadius discussed Sami mythology.

6 *Ihonen* 2002, 359–363; *Talonen* 2002a, 343–358. An important collection of articles focused on Laestadius and Laestadianism was published in Tromsø in 2000. *Nordeval & Nettet* 2000.

7 *Aurén* 1894, 87–88; *Nervander* 1908, 35–36. See also *Castrén* 1932, 140–141; 1938, 94–95.

8 *Nissen* 1939.

9 *Willers* 1949, 51, 54, 56, 67–69, 100; *Franzén* 1979, 29; *Marmier* 1999, 21–81; *Pentikäinen* 2000b, 332, 336; 2002a, 36–43; 2014; *Nissen* 2002; *Ojala* 2007, 81–91, 95, 97–99, 103; *Mercer* 2007, 127, 136–138; *Pentikäinen & Pulkkinen* 2011, 93–99.

10 www.hs.fi/kulttuuri/art-2000005095886.html (Mikko-Pekka Hämäläinen); *Willers* 1949, 52; *Marmier* 1999, 31.



French artist François-Auguste Biard (1799–1882) painted a picture in which Laestadius is preaching to Lappish people outdoors. This painting is partly quite imaginative and not very realistic. Picture: <https://yle.fi/aihe/artikkeli/2015/12/29/ranskan-viimeinen-kuningas-louis-philippe-lapissa-2>. Accessed 2 Dec 2017. (John Nurmisen säätö)

In his diary Reguly noted that during his whole Scandinavian exploration he had learned the most from Laestadius.¹¹

The results of the expedition were reported in the publication series *Voyages de la commission Scientifique du Nord* from 1840. Laestadius is also mentioned as one of the scientists who wrote the natural history and botanical publications of the series. Laestadius received a subscription of the research about Sami mythology and traditional religions of Lapland, which shows that he was regarded as an expert in these matters. Laestadius wrote a report about the subject between 1840 and 1845, but for various reasons it was never published. For a long time, the manuscripts about Lappish mythology were unaccounted for, but they were later found.¹²

In 1960, a Swedish pastor, Harald Grunström, published the text of Laestadius's mythology in Swedish, but it was not the text written by the author himself *in extenso* but a publication

based on original manuscripts. DTh Pastor Nilla Outakoski published a Finnish translation of Laestadius's mythology in 1994. The translation was based on the original text, which Outakoski had collected from several archives. Finally, in 1997, Laestadius's text got the recognition it deserved when the research was published in its original language *Fragmenter i lappska mythologin* in extenso by Professor Juha Pentikäinen. The book was published in Finnish in the jubilee year of Laestadius, in 2000. It was translated by Risto Pulkkinen and likewise edited by Juha Pentikäinen. This scientific translation was republished in 2011.¹³

The English translation of the book, called *Fragments of Lappish Mythology*, was published in 2002 by Aspasia Books (Beaverton, Ontario, Canada). It was translated from the Swedish *Fragmentar i Lappska Mythologien* by Börje Välimäki. The introduction and afterword were written by Professor Juha Pentikäinen.¹⁴

11 Pentikäinen 2000a, 7; 2014, 112–112; Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 99–100; Ojala 2007, 102–103.

12 Pentikäinen 2000a, 7–11; 2002a, 40–52; 2014, 134–170; Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 97–135.

13 [Outakoski]1994; Laestadius 2000; 2011a; Pentikäinen 2000a, 12–16; Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 101–135.

14 Laestadius 2002; Pentikäinen 2000b; 2002a; 2002b.

SERMONS AND
OTHER RELIGIOUS TEXTS

The first postil, a collection of sermons, of Lars Levi Laestadius was published in Finnish in Luleå in 1876. Since then, several postil volumes have been published in Nordic countries, Estonia and the United States. The publication of sermons in Sami started in 1903.¹⁵ The most influential Finnish postil was a tripartite volume, *Saarnat I–III*, which was published at the beginning of the 21st century. It contains all the known sermons given by Laestadius, and it is based on the primary sources.¹⁶

By now Laestadius's sermons have been published in Finnish, Swedish, Sami, Norwegian, English, German, Russian, Estonian and Latvian. Furthermore, they have been translated into Dutch by Annemieke Pasma from Veenendaal. She has been a Laestadian Christian since 2005 and has translated altogether 87 of Laestadius's sermons up to 2017.¹⁷ And in 1934 one of Laestadius's sermons was even published in Chinese in the parish newspaper, *Hsin-J-Pao*, of the Lutheran Church of China.¹⁸ The Firstborn Laestadians in America – as well as in Europe – have been very active in publishing the sermons of Laestadius because the reading of the Dean's sermons is an important part of the order of service. The first English collection of sermons of Laestadius, *House Postilla*, was published already in 1894.¹⁹ Following that, there have also been published *New Postilla* (1925, translation of the Finnish *Uusi Postilla*), *Third Postilla* (1924, translation of the Finnish *Kolmas Postilla*), and the *Fourth Postilla* (1985). New printings have been made since. The

small collection of sermons of Laestadius, *The Little Postilla*, with 32 sermons was published in 2010 in Finland.²⁰

As the reading of Laestadius's sermons has such a vital role in the revival meeting activity of the Firstborn, new fields of international operation have mostly been followed by a publication of Laestadius's postils in the language of the destination country. The Firstborn Laestadian preachers made a preaching trip to Austria and Germany for the first time in 1977–1978, organized from Finland.²¹ Later, this "European" activity spread to the Netherlands and Great Britain as well. And so, the German version of Laestadius's postils, *Predigten*, translated by Mr. Jyrki Heinonen was published in 1995.²² After the collapse of the Communist system, Finnish Laestadian missionary work also began in Russia, where Laestadianism had already been a well-known movement at the end of the 1800s. Laestadianism spread to St. Petersburg at the beginning of the 1870s. Even though its connections with Finland and other Nordic countries were cut off, Laestadianism remained as a religious group in Soviet Russia during the Communist period (1917–1991). Along with migration, it spread out in the Soviet Union to some places, even to Riga, the capital of Soviet Latvia, in 1947. These so-called "Old Believers" made contact with Finnish conservative Laestadians at the beginning of the 1990s.²³

The Finnish Laestadians, especially Firstborns and the Rauhan sana group have also had an important role in the rise and development of the Ingrian Evangelical Lutheran Church. As a result

15 Raittila 1967, 273–277.

16 E-mail of Seppo Leivo 11 Oct 2018; *Laestadius* 1996–2000. On the recent research in Scandinavia focused on Laestadius's sermons, see *Outakoski* 1991; *Kujanpää* 1997; *Elgvin* 2010; 2016.

17 E-mail of Raimo Airamo on 18 Sep 2017; *Peltomaa* 1993; *RSi* 4 / 2008, 27; *Talonen* 2013, 48.

18 *HÄ* 1934, 83; *Talonen* 2013, 48. At the beginning of the 1990s Mr. Juha-Lassi Tast translated one of Laestadius's sermons from 1857 into the Livonian language: Lars Levi Laestadius jutlōks Pajala pivākuodās 1857 (text from 1994). JTA.

19 *Laestadius* 1939; *Raittila* 1967, 276, *Kulla* 2004, 101.

20 E-mail of Raimo Airamo on 4 Aug 2017; www.laestadiusdextexter.se/prices.htm (accessed 7 Aug 2017); *Laestadius* 2008; 2010a; *Saarnivaara* 1947a, 307; *Raittila* 1967, 276; *Hepokoski* 2000, 54. The *New Postilla* and *Third Postilla* also include a short biography of Laestadius written by pastor Per Lorens Stenborg, a son-in-law of Provst Laestadius. Texts and material on Lars Levi Laestadius JTA; *Raittila* 1967, 285. On Lars Levi Laestadius's sermons and other texts in English, see, among others, *Kulla* 1984–1985, 3, 6–7, 16–17, 81, 94–96, 259–261; *Father's Voice* [I]–III 1992–2007; *Granqvist* 2015, 254–262.

21 E-mail of Raimo Airamo 18 Sep 2017; *Talonen* 1983, 107.

22 *Laestadius* 1995.

23 *Talonen* 1989, 13–14; 2013, 54.

of Firstborn Laestadian activity, a brief Russian collection of sermons, *Сборник проповедей* (1999), has been published. In 2010 a new extended version of the Russian Laestadius postil was published, *Проповейдей*.²⁴

A new collection of Laestadius sermons in Russian was published in 2016 in St. Petersburg. The collection, called *Проповеди*, consists of 12 sermons, of which two sermons were also published in the *Проповейдей* in 2010. Ten sermons are published for the first time in Russian. The sermons were translated by Aino Petrova, who also published the booklet at her own expense.²⁵

From St. Petersburg the movement spread to eastern Estonia in 1886. In Laestadianism's Great Schism at the turn of the 19th and 20th centuries, Estonian Laestadianism adopted the protest of the New Awakening. Between the world wars, after the exaltation had evened out, the Laestadian New Awakening continued its work in Estonia, which had declared independence in 1918. After the collapse of Communism, three Laestadian groups (SRK-centred Conservative Laestadians, the Firstborn and the Rauhan Sana group) have operated in Estonia since 1990.²⁶

One of the most sophisticated players in the early stage of Estonian Laestadianism was a fisherman-preacher Klaus Huusman (1870–1920) who lived in Narva-Jõesuu and was acting as a priest in Narva during the period of national crisis (1918–1919). He edited and published some religious literature for Estonian Laestadians. The most influential publication of Huusman was a collection of Laestadius's Estonian sermons, released during 1912–1913. He published the above-mentioned “postil” as separate leaflets part by part. According to a pre-announcement there were supposed to be 18 parts. The last one was meant to be released in January 1914. The plan was not realized to this extent. Thirteen parts were published of Laestadius's postil. Most of this edition has been preserved.

Parts 1–5, 8–10 and 12–13 are in the records of H. K. Erviö, in the National Archives Service in Finland. In the National Library of Finland there is only one part (part 2). In the department of the archives in the National Library of Estonia (*Eesti rahvuraamatukogu arhiiv*) only part 10 is preserved. The Academic Library of Tallinn University (*Akadeemiline raamatukogu*) has only the first part. The most complete record is found at the Estonian Literary Museum (*Eesti Kirjandus Museum*) in Tartu (parts 1–10, 12–13).

The print run of different parts of the postil edited by Huusman fluctuates between 500 and 2000 copies. It was possible to subscribe to the postil via the editors of the Moravian magazine *Kristlik Perekonna leht*. It is unlikely that the postil would have spread outside the small Estonian Laestadian community.

The sermons of the above-mentioned postil were mainly from *Uusi Postilla* (*New Postilla*) from the year 1897. At the turn of the 19th and 20th centuries this postil was greeted with gratitude within the rising New Awakening. At the beginning of the 1910s the new postil was also more readily available. Most of the sermons translated by Huusman were thus dated back to the 1850s, from the period of the expansion of the revival, brimming over with elemental religious enthusiasm.²⁷

The new Estonian selection of Laestadius's sermons, *Jutlustekogu*, was published in 2014. It is based on a new, tripartite postil edition collected by the Finnish Firstborn in 1996–2000,²⁸ which contains all the known sermons given by Laestadius. The Estonian edition contains 113 sermons. It is identical to the Latvian and Russian postil editions published earlier because all the editions include the same sermons. At the end of the postil, there is a brief description of Laestadius in Finnish and in Estonian. The Estonian edition was translated by Pastor Urmas Oras. The book was edited by Pekka Ryttilä.²⁹

24 *Laestadius* 1999; [2010b].

25 E-mail of Raimo Airamo on 30 March 2017; *Laestadius* 2016.

26 *Talonen* 1989; 2013, 49–50.

27 *KPL* 9 / 1912, 216; 10 / 1912, 239; *Laestadius* 1912–1913; *Talonen* 1989, 29–32; 2013, 50–51.

28 *Laestadius* 1996–2000.

29 *Laestadius* 2014.

The connections between the Laestadian communities of Riga and Finland were created in the late 1990s. The revival meeting work of SRK (“the Central Association of the Finnish Associations of Peace”) begun in May 1998. The first revival meeting of the Firstborn in Latvia was held in October 1999. From 2000 onward, Finnish Firstborn preachers, invited by Latvians, started regular preaching tours in Latvia. Altogether, revival meetings of the Firstborn Laestadians have been held in 40 places in Latvia since 1999.³⁰

By the time the Firstborn started their preaching work in 1999, the name “Laestadius” was not completely unknown in Latvia. Laestadius’s texts were published for the first time in Latvian in the biographical book *Saucēja balss* (“The Crying Voice”) written by Ilārs Plūme in 1995. Inter alia, Pastor Plūme published a sermon preached by Laestadius in the evening on the second Sunday of Advent in Härnösand in 1843.³¹ In 2001 Juris Jeršovs (Vaive, Vidzeme), the contact person of the Firstborn for the work in Latvia, started to translate Laestadius’s sermons from Russian and German texts. Jeršovs also translated some sermons from the German postil. In 2004 there were already about ten sermons translated. In April 2004 one of Laestadius’s sermons, translated by Jeršovs, was printed for the first time in the journal *Draudzes Vēstis* (“The Message of the Congregation”), which was issued once a month in the Dundaga local parish and edited by Diāna Siliņa.³²

After that, at least a few of Laestadius’s sermons were printed in the same magazine before the release of the official postil edition. On 17 September 2011 Laestadius’s sermon and a brief presentation of him were printed in *Svētdienas Rīts* (Sunday Morning), the journal of the LELC. Edīte

Didrihsone, a retired architect living in Ventspils, provided the material for the journal.³³

The Firstborn included arrangements for the Latvian Laestadius postil in their publishing strategy for the first time in 2007. However, the crucial factor for publishing Laestadius’s sermons was the above-mentioned Edīte Didrihsone, a retired architect living in Ventspils. The publishing of the Russian *Проповейдей* in 2010 also encouraged the translation of the sermons into Latvian. After receiving the book, Didrihsone started to translate a new postil in which the linguistic form was revised from the earlier edition. Jeršovs and some Finns took part in the revision of the publication; some concepts required careful reflection due to cultural differences.³⁴

The collection of Laestadius’s sermons, *Sprediķi*, edited by Raimo Airamo, was published in Finland at the end of 2011. It includes 113 sermons of Laestadius. The printing was 300 copies. The book at issue is specifically a religious book to be used in revival services.³⁵ In June 2012 the postil was presented to the Latvian church population by Reverend Armands Klāvs in *Svētdienas Rīts*.³⁶

How were the sermons selected for the Russian postil volumes in 1999 and 2010? The dogmatic content was one factor when selecting the sermons, but the criteria were fairly practical as well. The sermons had to give a many-sided picture of Laestadius’s teachings, and they must also be addressed to the listeners of today. The baseline was that the sermons were not to be too long because people were meant to follow them in the meetings. They were also supposed to cover broadly enough the texts of the whole church year. Some sermons had already been translated into Russian, which also had something to do with the final selection. The Russian postil provided the basis for the Latvian

30 *Talonen* 2013, 54; *Airamo* 2016, 76–78.

31 *Plūme* 1995, 45–56, 61–68, 76–82. Already at the beginning of the 1990s, Juha-Lassi Tast had translated one of Laestadius’s sermons from 1857 into Latvian and it was distributed in a number of copies. Larsa Lēvi Lestādīusa sprediķis Pajalas baznīcā 1857 (text from 1994). JTA.

32 *DV* 52 / 2006, 1–3; *Talonen* 2013, 55.

33 *DV* 57 / 2006, 1–2; 82 / 2008, 1–2; *SvR* 9 / 17 Sept 2011; *Talonen* 2013, 55–56.

34 *Laestadius* 2010a; 2010b; *Talonen* 2013, 56.

35 *RSi* 1 / 2012, 23; *Laestadius* 2011b; *Talonen* 2013, 56; *Airamo* 2016, 77.

36 *SvR* 5 / 2012, 15 (Armands Klāvs, *Izdoti Lestādīusa sprediķi*); 2 / 2013, 17. Many sermons of Laestadius have also been published on the home-page of the Piltene church district of the LELC. www.piltenesiecirknis.lv (svētrunas).

sermon collection published in 2011 and the Estonian *Jutlustekogu* volume published in 2014. Those include the same sermons as the Russian volume.³⁷

Besides collections of sermons, there are also some others of Laestadius's religious texts available to the international forum. The classic work of Laestadius *The Voice of One Crying in the Wilderness*, his periodical published from 1852 to 1854, was published in 1988 in the USA by the Old Apostolic Lutheran church in America.³⁸ Some texts of the *Dårhusjonet*, the most important religious philosophical work of Laestadius, have also been translated into English in the USA. One part was even published, but I do not know the year of publication.³⁹ Finally, in 2015 the whole text of *Dårhusjonet* was published by the Swedish publishing house *Biblioteca Laestadiana* under the title *The Lunatic*. The book was printed by Book Concern Printers in Hancock (Michigan). *The Lunatic* was translated from Swedish by Dr Anders Strindberg, who is also a Lutheran pastor (*Missionsprovinsen i Sverige*) and lives today in California.⁴⁰ In addition, it is important to note some of Laestadius's texts in English on the Internet as well.⁴¹ Generally speaking, Laestadius's message has become more well known internationally since the 1980s.

BIOGRAPHIES ON LAESTADIUS

The fascinating personality of Laestadius has inspired many scholars and authors to write biographies and fictive tales about him. So, many kinds of biographies, small articles, and even studies

on Laestadius can be found published in the Baltic states, Germany, Switzerland, Austria, the Netherlands, Hungary, and in the United States. Laestadius has also been described in some travel stories from northern Scandinavia. Among others, the above-mentioned Xavier Marmier reported on Laestadius in his travel book *Lettres sur le Nord* (Letters from the North), whose fifth edition was already published in France in 1850.⁴² In addition, we can find some descriptions of Laestadius in various languages on the Internet as well.⁴³

A Swedish author, Märta Edqvist (née Borgensstierna, 1878–1960), was married to Vicar Carl Edqvist, who was also an author and researcher of Laestadianism and the so-called Readers movement. Carl Edqvist served as vicar in Jukkasjärvi and Vittangi parishes in northern Sweden between 1913 and 1920. That is why he was familiar with the Laestadian awakening movement.⁴⁴ In 1917 his wife, Märta Edqvist published a novel *Norrskensflammar*, in which Laestadius was presented as a central figure. Even though the book was a novel, it was based on historical facts.⁴⁵ Ten years later this book was published in German. The translator was Maria Kroeger, who in her preface (*Vorwort*) also described Lapland as a geographical area as well as the life of Laestadius, especially his childhood and youth. The German publisher was the publishing house *Licht im Osten* (Light in the East).⁴⁶

In 1933, this book was published in Hungary, translated by Pál Podmaniczky.⁴⁷ During the

37 E-mail of Raimo Airamo 9 Oct 2018; e-mail of Seppo Leivo 2 Nov 2018.

38 *Laestadius* 1988. See also *Kulla* 1984–1985, 117–122, 254–259. Laestadius identified himself into John the Baptist in the New testament.

39 E-mail of Raimo Airamo on 4 Aug 2017; *Laestadius* s.a.; 1988. In the collections of Raimo Airamo there are also some copies of *Dårhusjonet* English translations done by Alma and Arthur Niska in the USA. See also *Kulla* 1984–1985, 94–96.

40 E-mail of Lars-Erik Wikberg on 4 Sep 2017; *Laestadius* 2015. Book review *TA* 3 / 2018, 278–279. (Jouko Talonen).

41 See www.laestadiustexter.se (Lauri Koistinen).

42 *Marmier* 1840, 133, 136; *Raittila* 1961, 25; 1967, 283. For other descriptions of foreign travellers to northern Scandinavia, see *Raittila* 1967, 279 (Léonie d'Aunet); 287 (André Bellesort); 294 (Bayard Taylor).

43 For example, https://en.wikipedia.org/wiki/Lars_Levi_Laestadius; https://hu.wikipedia.org/wiki/Lars_Levi_Laestadius (accessed 31 Aug 2017); https://www.heiligenlexikon.de/BiographienL/Lars_Levi_Laestadius.html (accessed 11 Aug 2017); <http://metrolutheran.org/2012/04/the-prophet-of-Lapland/> (Thomas E. Jakobsen) (accessed 27 Jan 2015).

44 *A[menius]* 1944, 314; *B[oh]m* 1944.

45 *Edqvist* 1917. The book was published in Finnish in 1927 under the title *Revontulten mailta*. *Edqvist* 1927b.

46 *Edqvist* 1927a.

47 *Edqvist* 1933.

inter-war period and in the 1940s, there was a special interest in Finnish religious awakening movements in Hungary, especially focused on Finnish Pietism. This was a result of the Hungarian-Finnish exchange of students of theology, which began in 1927. After 1939, conservative Laestadians also had some influence in the Evangelical Lutheran Church of Hungary.⁴⁸ Information about Laestadius and Laestadianism was published in Hungary after WWII, especially in the Christian journal *Élő Víz*.⁴⁹

In the 1930s, Laestadianism became more tolerated in Finnish society and at the Evangelical Lutheran Church of Finland. As for the mission of the Estonian Laestadian New Awakening, it encountered prejudice on the south side of the Gulf of Finland. In Estonia the Laestadian revivalist movement was not known in the way it was known in the Nordic countries. Nevertheless, the Estonian Laestadians strove to publicize outside their own circles. Thus, in the 1930s the operational activity not only strove for its internal mission and revivalism but also aimed at increasing general knowledge of Laestadius and Laestadianism in Estonia. After the beginning of the mission work of the Laestadian Faction of the Finnish Missionary Society (Suomen Lähetyseuran lestadiolainen haaraosasto, SLLH) in Estonia, the Association of Peace in Narva (*Narva rahuiühenduse selts*) published a small-scale booklet called *Lühike sona L. L. Laestadiuse usuliikumisest* ("A few words on the revivalist movement of Laestadius"). It was written by a Finnish preacher called Heikki Karsikas and translated into Estonian by a vicar, Hendrik Kokamägi. It focused on briefly describing the phases of Laestadius's life and the doctrinal emphases of the revivalist movement.⁵⁰

In 1936, the Reverend Heinrich Karm wrote an article *Lars Leevi Laestadius voimsa ärätusliikumise isa* ("Lars Levi Laestadius – the Founding

Father of an Important Revival Movement") in which he covered the founders of Laestadianism (Laestadius, Raattamaa), the Great Schism of Laestadianism at the turn of the 19th and 20th centuries and the activity of that time.⁵¹

However, the most influential publication of the 1930s was the Estonian translation of the monograph on Laestadius written by a senator, Kaarlo Castrén (1860–1938). The translation task was done by Valve Kogamäki, the daughter of Heinrich Kogamäki. A Master of Theology, Karl Tiit, also read the manuscript before printing. The book was published by the Association of Peace in Narva. The book, *Põhjamaasuurärataja Lars Levi Laestadius*, was almost a direct translation from Castrén's Finnish edition. At the end of the book, *Crapula Mundi*, Laestadius's pastoral writing, and two brief articles of his were also published. In Finland, Castrén's book had gained approval even within the Conservative Laestadians. Kaarlo Castrén, who was acting as the Prime Minister in 1919, was a well-known progressive politician of the Young Finnish Party, later the so-called Progressive Party. His father J. R. Castrén (1828–1894) acted as chaplain of Turtola from 1859 to 1874 and as vicar of Karunki from 1874 to 1894. Kaarlo Castrén received some permanent influence from his Laestadian home.⁵² In January 1939, a brief presentation of Castrén's book's Estonian edition was published in the magazine *Eesti Kirik*.⁵³

The Laestadian revival became known in Germany already in the 19th century. The magazine *Neues Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche*, published by K. K. Mynkel in Hanover, also provided information about Laestadianism in 1881–1882.⁵⁴ Later, the information about Lars Levi Laestadius and the revival movement named after him, was offered to the German-speaking public by Ernst Alker (also

48 Talonen 1983, 102–103.

49 For example, *Élő Víz* 1 / 1 Jan 1950 (Laestadius Lörinc két karácsonya). See also Koren 1947, 13–17; *Pohjanpää* 1993, 218–220.

50 Karsikas [1931]; Talonen 1989, 64. On Hendrik Kokamägi, see Proos 2002.

51 Karm 1936; Talonen 1989, 64.

52 Castrén 1932; 1938; Talonen 1989, 63–64; 2013, 52. On Castrén, see Vares 2003.

53 EK 4 / 26 Jan 1939; Talonen 2013, 52.

54 Raittila 1967, 287; see *Neues Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Theologie und Kirche* 33 / 1881; KK 1882, 143–151 (report written by K. A. Heikel).

in Austria),⁵⁵ Friedrich Hauss,⁵⁶ Jörg Erb⁵⁷ and Burkard Krug.⁵⁸ It is also important to mention L. J. van Valen's article in Dutch, *Lars Levi Laestadius. De apostel van Lapland*, from 2002, published in *Terdege*, a Christian family paper in the Netherlands.⁵⁹



The former Prime Minister of Finland, Kaarlo Castrén (1860–1938), published the biography of Laestadius in 1932. It was also published in Estonian in 1938. Picture: Finnish National Board of Antiquities (Collection of historical pictures).

The intriguing personality of Lars Levi Laestadius has attracted a surprisingly large number of authors. A Swedish author, Harry Blomberg (1893–1950), created a story whose events centred on the revivalist from the northern polar cap. Blomberg's novel, *Det brinner i snön*, was published in 1935.⁶⁰ Blomberg's novel was published in Finnish later in 1935,⁶¹ in Norwegian in 1937,⁶² in Danish in 1936,⁶³ in Dutch in 1938⁶⁴ and in German in Switzerland

in 1940. The translator of the German edition was Else von Hollander-Lossow.⁶⁵

Again, in 1937, Andreas Markusson (1893–1952), one of the most significant novelists in Norway, published a Laestadius-themed novel titled *Han som kjempet mot mørket*. This novel received international distribution as well. The book was published in Finnish in 1938.⁶⁶ Later, many editions of this novel were published in Germany, translated by Konstantin Reichardt.⁶⁷



German pastor and author Alfred Otto Schwede (1915–1987) was largely interested in Nordic countries. Picture: Internet: Kuvat (Alfred Otto Schwede):Super Sonntag on 13 April 2015 (accessed 2 Dec 2017)

For the German audience, Laestadius and the revival movement of the northern polar cap have been popularized the most by Alfred Otto Schwede (1915–1987), a Lutheran pastor and author who was living in the German Democratic Republic (*Deutsche Demokratische Republik*, DDR) after WWII. In many respects, Schwede's description of the Scandinavian nations and the Arctic church and cultural history is a cultural act, which may have not received the recognition it undoubtedly should have had.

A. O. Schwede studied theology and Swedish

55 Alker 1930; Raittila 1967, 279.

56 Hauss 1959, 40–43.

57 Erb 1963, 341–347; ES 12/1963, 179 (Esko Häkli).

58 Krug 1974, 59–60. Krug had specialized particularly in Paavo Ruotsalainen.

59 Van Vaalen 2002.

60 Blomberg 1935; Saarisalo 1970, 249.

61 Blomberg 1936a.

62 Blomberg 1937.

63 Blomberg 1936b.

64 Blomberg 1938.

65 Blomberg 1937; 1940; Raittila 1961, 21. On Blomberg, B[ohman] 1942; Stolpe 1950; Löfström 1950.

66 Markusson 1937; 1938; Sivertsen 1965, 303–305; Raittila 1961, 21; Dahl 1971, 159–160; Knutsen 2000, 231–232.

67 Markusson 1996.

at Leipzig University in the 1930s. He was living in Sweden in 1938–1939. He finished his academic studies in 1939. In 1945, he became a prisoner of war because he had acted as a soldier in WWII. After being freed, Schwede worked as a reverend in Haynsburg, Uthleben and Brandenburg-Görden, in the DDR. After 1961, he worked as a freelance writer. Schwede was an exceptionally talented, energetic and active writer and translator. He mastered many foreign languages, Swedish, Norwegian, Danish, Finnish, English, French and Spanish, for example. After studying theology, he was also familiar with the so-called ancient languages, Hebrew, Greek and Latin.⁶⁸

Schwede's literary activity was exceptionally prolific: 70 titles and 40 translations. His scope was large. He wrote biographical descriptions of Abraham Lincoln, Kaj Munck, Carl von Linné, Gustav II Adolf, Nathan Söderblom, and Paavo Ruotsalainen, just to mention a few. One of his last works was a biographical account of Hallgrímur Petursson, a hymnal poet living in Iceland in the 17th century.

Schwede was without a doubt the best-known author in the Evangelical Church in the DDR. The publishing company *Evangelische Verlagsanstalt* (Berlin) published over 40 of his books.⁶⁹

During WWII Schwede had received a book that told about Laestadius. Schwede wanted to learn more about his life's work.

That man started to intrigue me. I started to search for information about him and I found an academic book about him – unfortunately it was available only in Finnish. Believe it or not, but I started to study Finnish by myself in the evenings to be able to understand the book with a dictionary.⁷⁰

The book that introduced Laestadius to Schwede was the already-mentioned biography of Laestadius – a classic written by Senator Kaarlo Castrén.⁷¹

Dedicated to his cause, Schwede wrote a biographical novel about Laestadius from the pieces he had managed to pull together. *Lars Levi*

Laestadius – der Lappenprophet was published in 1953 by the publishing company *Evangelische Verlagsanstalt*, which operated in Berlin.⁷²

A new edition of the book was published already in the following year. Schwede's book was published on the other side of the Iron Curtain, in West Germany, as well. In a few years the book became quite popular. In 1959 there were already 8 editions, and by 1960 as many as 10.⁷³ The book was a prelude to Schwede's extensive career as an author. Perhaps success as a describer of Laestadius's life events gave him enthusiasm and strength to keep moving forward.

In any case, Schwede's book about Laestadius gave the German readers the basic information about the life events of the revivalist of the northern polar cap. Even though the book was in the form of a novel, Schwede described the beginning of the Kaaresuvanto revival in 1845–1846, Juhani Raatamaa's (1811–1899) part in the beginning of the revival and also the tragic events of the year 1852 in Kautokeino. The book also contained some quotations, including an extract of the farewell sermon Laestadius gave in Kaaresuvanto in 1849, for example.⁷⁴ Later Schwede also published some other books about Laestadian figures and Lapland.⁷⁵

Professor Aapeli Saarisalo published a popular biography about Laestadius in 1970 with the title *Laestadius – Pohjolan pasuuna*.⁷⁶ The book filled a need, since there was no contemporary book about Laestadius's life available at that time. Saarisalo, a professor emeritus, had written biographies about many influencers within the church and revival movements, and he was especially known for his connections with Israel and his studies concerning the Holy Land, which he had been pursuing for decades. The issue with *Laestadius – Pohjolan*

68 [Stüssi] 1997, 84–86; *Talonen* 2002b, 290.

69 Bräuer & Vollnhals 1995, 89, 248–254; *Talonen* 2002b, 291–292.

70 Schwede 1977, 266.

71 Schwede 1977, 267; *Talonen* 2002b, 292.

72 Schwede 1977, 267; *Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums (GV) 1911–1965*. 120, 214; *Talonen* 2002b, 293.

73 *ES* 1962, 59 (Esko Häkli); Schwede 1954; 1977, 267; *Talonen* 2002b, 293.

74 Schwede 1954, especially 134–135. See *Laestadius* 1964 no. 67 II, especially 327–320.

75 Schwede 1963; 1975.

76 Saarisalo 1970.

pasuuna was that in his book Saarisalo had used especially large parts from Provost Per Boreman's book *Laestadianismen* (1954) as well as from the compilation called *Lars Levi Laestadius och hans gärning*, which had been published in 1965 in Sweden and edited by Dr. Gustaf Dahlbäck and Per Boreman. Saarisalo mentioned these books in his prologue, but this procedure cannot be considered advisable. Dr. Pekka Raittila criticized Saarisalo harshly for this conduct in *Teologinen Aikakauskirja (Finnish Journal of Theology)* in 1971. In many parts, Saarisalo's book was translated quite directly, but not always very successfully from his Swedish authors.⁷⁷

Mrs. Aila Foltz translated the biography written by Saarisalo into English. The translation was completed in 1992, but it has never been published.⁷⁸ Later, Saarisalo's book was also translated into Russian, and a small edition of this book was printed in 2015.⁷⁹

There are also some small biographies of Laestadius in English. Vicar Aatu Laitinen's classic *Muistoja Lapin kristillisyydestä* was published in an English version under the title *Memoirs of Early Christianity in Northern Lapland* in 1973 in America. The translator was Mr. Helmar Peterson. Laitinen also wrote a small biography of Laestadius in his memoirs as well.⁸⁰ Gus Hjalmar Wantaja (1894–1969) was a preacher among the Old Apostolic Lutherans (Firstborns), serving, among other positions, as pastor in Calumet, Michigan. He also made mission trips throughout the USA and Canada.⁸¹ He wrote a short biography of Lars Laestadius. The reprinted version of this booklet was published in 2009.⁸² The Swedish Mrs. Gerda Pehrson wrote a small book about Lars Levi and his younger brother Petrus Laestadius

(1802–1841) as a textbook for the use of Swedish schools in 1967. This book, called *Bröderna Laestadius*, includes quite general facts about the life and work of Lars Levi Laestadius. The book was pre-reviewed by theologian Bertil Lunell and published by Bokförlaget Liber.⁸³ Later, Mr. Carl Kulla, Apostolic Lutheran preacher and publisher, published the English version of this small book in 2006. It was translated by Gordon Rosenlund and edited by Kulla and Mr. Ted Matson.⁸⁴

American biographies of Laestadius also include an unpublished paper by Mr. Warren Hepokoski. It was published in 1993. A revised and expanded version came out in the jubilee year of Laestadius in 2000.⁸⁵ A biography of Laestadius from 1989 by the Finnish Docent, Pastor Seppo Lohi, was published in English in 2019. It was translated by Mr. Paul Sorvo and edited by Mr. Paul Waaraniemi. The book was published by the Laestadian Lutheran Church, which is church body of American Conservative Laestadians.⁸⁶

In 2005 was published a collection entitled *A Godly Heritage. Historical View of the Laestadian Revival and Development of the Apostolic Lutheran Church in America*. It was edited by Aila Foltz and Miriam Yliniemi with Rodger Foltz, Jouko Talonen, and Elmer Yliniemi. The monograph is based on scientific research but it belongs mostly to the so-called popular literature. It includes five articles about Laestadius's life and work from different aspects as well as texts about Laestadianism, and about American Laestadianism. The articles focused on Laestadius were written by Uuras Saarnivaara,⁸⁷ Jouko Talonen,⁸⁸ and Aila Foltz,⁸⁹ who also wrote an article about Mary of Lapland (*Lapin Maria*), an important spiritual woman in the life of Laestadius.⁹⁰ In the

77 TA 1971, 126–130 (Pekka Raittila). See Boreman 1954, 11–116; Boreman & Dahlbäck 1965.

78 Saarisalo 1992. Mrs. Aila Foltz also translated Seppo Lohi's biography of Laestadius (1989) in the 1990s, but it has not been printed or distributed as copy as well. Lohi 1989; Talonen 1998, 349.

79 Saarisalo 2015.

80 Laitinen 1973, 3–30.

81 Ruonavaara 1974, 110–112.

82 Wantaja s.a.; 2009.

83 Pehrson 1967.

84 [Pehrson] 2006.

85 Hepokoski 2000.

86 Lohi 1989; 2019.

87 Saarnivaara 2005.

88 Talonen 2005a; 2005b; 2005c.

89 Foltz 2005a.

90 Foltz 2005b.

book there are also some spiritual texts of Laestadius.⁹¹

The above-mentioned article of Uuras Saarnivaara is a short biography of Laestadius. It was translated by Aila and Rodger Foltz from the author's book *He elivät Jumalan voimassa* (volume 3) ("They Lived in the Power of God") from 1974.⁹² Later this biography was also printed in Saarnivaara's posthumous work, *They Lived in the Power of God*, in 2011. This book presented Lutheran revival leaders in northern Europe. It was a translation from Saarnivaara's Finnish texts made by the Foltz couple.⁹³ Mark A. Granqvist, Professor of Church History at the Luther Seminary (Minneapolis), has edited the collection of *Scandinavian Pietists* published in 2015 in the USA. This book also includes a short presentation of Laestadius and his sermons.⁹⁴ We must also take into account the Finnish Professor Hannu Juntunen's article on Laestadius and the "northern revival" in the journal *Lutheran Forum* in 2015.⁹⁵

These biographies of Laestadius and novels about him can give foreign readers some glimpses of his life and work, including the beginning of Laestadianism. However, from the viewpoint of church history, many of these books are not factual scientific biographies.

RESEARCH ON LAESTADIUS

Generally speaking, relatively little academic research into Laestadius has been done outside the Scandinavian countries. Instead, we can find research in English done by Scandinavian researchers, especially in the 2000s.⁹⁶ Because the

purpose of this article is focused on the research on Laestadius done or published outside Scandinavia, I do not take into account Scandinavian research, even if this research published in English is available to the international forum.

Of course, in many general overviews on Laestadianism or other texts focused on Scandinavian church history there is some information on Laestadius and his life, work and message. Also, research focused on Laestadianism as the revivalist movement of Arctic areas and a part of Sami culture sometimes includes information about Laestadius as well. These texts give the international forum some glimpses of the life and work of the "Trumpet of the North".⁹⁷ However, there are some scientific texts focused specially on Laestadius especially from the 1980s in the Baltics, in Germany, in the Netherlands and in America.

The sole monograph on Laestadius printed in Latvian is a brief book *Saucēja Balss* ("The Crying Voice") written by Ilārs Plūme. It was published by a Christian Student Association at the University of Latvia in 1995. The book is based on a work (Bachelor's thesis) which was completed in 1993 in the Faculty of Theology at the University of Latvia. The printed version covers a brief presentation of the life of Laestadius, description of the beginning of the revival in Karesuando starting from the mid-1840s, Laestadius's texts and a rundown of their author's views. Some texts of Laestadius, the author's review, *Lestadiānisms šodien* ("Laestadianism today"), and a short biography of Juhani Raattamaa, written by Dr. Uuras Saarnivaara, were also published at the end of the book. Plūme's book received some attention in Latvia. However, for its level of information the book is quite modest due to the fact that the author, although talented as such, does not know Nordic languages. He was only able to use literature concerning Laestadius and Laestadianism written in English and German.⁹⁸ In the mid-1990s the American Warren

91 *A Godly Heritage* 2005, 73–78, 81–85

92 *Saarnivaara* 1975, 365–384; 2005.

93 *Saarnivaara* 2011, 165–187.

94 *Granqvist* 2015, 13, 245–262. On the cover of this book we can see the church of Kvikkjok. Kvikkjok was a small parish in Lapland, Sweden, where Lars Levi Laestadius and his younger brother Petrus Laestadius grew up. Their elder half-brother Karl-Erik (1775–1817) served as pastor in Kvikkjok Parish.

95 *Juntunen* 2015.

96 For example, *Hallencreutz* 1987; *Kristiansen* 2004; *Joensuu* 2016; *Heith* 2018.

97 For example, *Westeson* 1931, 35–40; *Saarnivaara* 1947b, 7–13; *Mériot* 1975; *Outakoski* 1987; *Volk* 2007, 6–19; *Kulla* 2004, 24–28; *Miller* 2007, 26–28, 49–76, 168; *Kakkuri* 2017, 407.

98 *Plūme* 1995. The short biography of Juhani Raattamaa was translated into Latvian by Ivo Sildegs.

Hepokoski translated Plüme's work into English, but it was never printed.⁹⁹

A Master's thesis on Laestadius and the origins of the movement was produced by the German *Anke Reiss* in Bonn in 1986.¹⁰⁰ The thesis, titled *Lars Levi Laestadius und die Anfänge des Laestadianismus*, was written as Reiss's pedagogical qualification and supervised by Professor Kurt Schäferdiek. Reiss had become interested in Laestadius and the revival movement bearing Laestadius's name while living in Sweden, where he spent one year.

I met the name Lars Levi Laestadius for the first time when I was spending a year in Sweden. I was amazed at the level of the intrinsic value the revival movement bearing his name still has in the societal and spiritual life in Northern Scandinavia. Therefore, I became interested in studying Laestadius more deeply.

According to Reiss there was no German literature available in the field, which made studying difficult for him. To make matters worse, the Scandinavian literature was hard to use. Reiss utilized Laestadius's works, especially his work *Dårhusjonet*. He was familiar with the works of the most influential Swedish scholars (Per Boreman, Gustaf Dahlbäck, Olaus Brännström, Carl J. E. Hasselberg, Lennart Lundmark, Gunnar Wikmark). However, he was not acquainted with the Norwegian Laestadian literature, except that of Olof Havdal. Of the German literature, Reiss was familiar with only one article, which was written by Ernst Alker in 1928. However, a couple of Finnish studies have found their way into Reiss's bibliography: a doctoral thesis written by Hannu Juntunen about Laestadius's viewpoints on the church and a study about Ostrobothnian Laestadianism written by Erik Wentin.¹⁰¹

99 English translation of Plüme's study. Manuscript. JTA.

100 Reiss 1984. Reiss's study was translated into Finnish by Jyrki Heinonen in 1993. I have one copy in my Research archives. Veronika Jupová wrote a short study about the birth and development of Laestadianism and its situation in Finland at the beginning of the 2000s in the Faculty of Philosophy at Charles University in Prague (*Univerzita Karlova v Praze*) in the academic year 2004–2005. She also wrote about the life and work of Laestadius. *Jupová* 2004–2005.

101 Reiss 1984. On Alker's article, see *Raittila* 1967, 279.



The Dutch researcher Nellejet Zorgdrager is a specialist in the history of the so-called Kautokeino tragedy in 1852. Picture: https://www.nrk.no/sapmi/ekspertens-dom_--gaup-er-flink-1.4548921 (Norsk Rikskringkasting 17.1.2008, Eilif Aslaksen), accessed 22 Sep 2017.

Some Dutch researchers of cultural anthropology at the University of Groningen were interested in northern Scandinavia and the Sami people as well as in northern Laestadianism in the 1970–1980s. They also did research in northern Scandinavia, not just in their offices in Groningen. A collection of articles called *Læstadianisme vroeger en nu* was published by the Institute of Cultural Anthropology of the University of Groningen (*Instituut voor Culturele Antropologie, Rijksuniversiteit Groningen*) in the Netherlands in 1982. In his large article *Geschiedenis van het læstadianisme* (“The History of Laestadianism”), researcher *Jelle Kleistra* also wrote a quite large part about the life and work of Laestadius. He used texts of Swedish scholars, such as Per Boreman, Olaus Brännström and Gustaf Dahlbäck.¹⁰² On the tragedy of Kautokeino (1852) wrote *Nellejet Zorgdrager*.¹⁰³ Later she also defended her dissertation on this subject in the Netherlands in 1989. This work by the title *De strijd der rechtvaardigen, Kautokeino 1852: Religieus verzet van Samen tegen intern Noors kolonialisme* (“The Battle of the Righteous, Kautokeino 1852: Religious resistance of Sami People

102 Kleistra 1982, 5–75, especially pp. 21–49 (Lars Levi Læstadius: leven en werken tot de opwekking); Talonen 1998, 351–352.

103 Zorgdrager 1982a.

against Norwegian colonialism”) was also translated into Norwegian and published in 1992.¹⁰⁴

On Sami problematics we must also note Terry-Lee Marttinen’s study *Lars Levi Laestadius, Sami Women, and Religion in 19th Century Sweden* from 2015. She also uses some of Laestadius’s texts in English as primary sources. The author’s text is available on the Internet as well.¹⁰⁵

Laestadius’s scientific connections with France became the object of research and discussion again in the 2000s. Professor *Jan Borm* (Versailles) has focused his interest on the French “La Recherche” Expedition (1838–1839).¹⁰⁶ Professor (emeritus) *Juha Pentikäinen* (b. 1941) published especially many texts about Laestadius as a scientist and specialist of Lappish mythology in the 2000s. Many of his texts have been published in English,¹⁰⁷ but one even in Hungarian.¹⁰⁸ Pentikäinen, who is Professor of Science of Religion (emeritus) at the University of Helsinki, is, among other things, also a specialist in Sami culture and Shamanism as well. His special interest in Laestadius and Laestadianism arises from his own spiritual background in conservative Laestadianism. His parents took him on a trip to Lapland and Laestadius’s paths for the first time in 1949; he wrote his first composition in school about this journey.¹⁰⁹

It is also important to note Professor Mika Vähäkangas’s short article, *Lars Levi Laestadius (1800–1861) – A Hybrid of Enchantment and Disenchantment*, in the collection of articles called *Creation and Salvation* from 2012. This book was the sixth volume in the series *Studies in Religion and the Environment* edited by Ernst

M. Conrادية. The collection of texts written by different authors contains descriptions of various Nordic theologians including, among others, Laestadius. According to Vähäkangas, Laestadius took northern natural, cultural, and linguistic realities into account in his preaching and writing.¹¹⁰

Conclusions

Dean Lars Levi Laestadius never travelled outside Scandinavia, but he was an international personality in his time. Compared to the earlier research, the latest research has given more attention to Laestadius’s academic connections abroad. Laestadius was awarded The Medal of Honour of the Legion of Honour of France, which is a sign of his academic connections with France. Between 1838 and 1840, the French *Académie des Sciences* sent three research expeditions to the arctic areas of northern Europe. The research group was travelling with the French corvette, *La Recherche*. Its destination was northern Scandinavia and the North Atlantic islands, Svalbard, Iceland and the Faroe Islands. Laestadius was one of the five Swedish participants of the expedition, and he was guiding the expedition to northern Scandinavia in 1838.

One result of this scientific activity of Laestadius can be seen in his work, *Fragments of Lappish Mythology*. This important study was recently also published in English in 2002 in Canada. It was translated from the Swedish version *Fragmenter i Lappska Mythologien*.

Laestadius’s sermons have been published in Finnish, Swedish, Norwegian, Sami, English, German, Estonian, Latvian and Russian. Some sermons have also been translated into Dutch, but not published. The Firstborn Laestadians have been especially active in publishing the sermons of Laestadius because the reading of the Dean’s sermons is an important part of the order of their services. Some others of Laestadius’s religious and theological texts have also been translated into English. Besides collections of sermons there are also some other religious texts of Laestadius

104 *Zorgdrager* 1989; 1992. Also *Zorgdrager* 1982b.

105 *Marttinen* 2015.

106 *Borm* 2014.

107 *Pentikäinen* 1998; 2000c; 2002a; 2002b; 2014; s.a.

108 http://epa.oszk.hu/02300/02357/00013/pdf/EPA02357_Credo_07_2001_3-4_019-058.pdf (Juha Pentikäinen: Lars Levi Laestadius születésének 200. évfordulójára). This article, published in *Credo*, the Lutheran Journal in 2001, was translated by Márta Csepregi. The text was a shortened translation of the preface of Laestadius’s work *Fragments of Lappish Mythology*.

109 *Pentikäinen* 2002a, 11.

110 *Vähäkangas* 2012, 148–151.

available to the international forum. The classic work of Laestadius, *The Voice of One Crying in the Wilderness*, his periodical published between 1852 and 1854, was published in 1988 in the USA by the Old Apostolic Lutheran Church in America. *Dårhusjonet*, the most important religious philosophical work of Laestadius, has also been translated into English and published by the Swedish publishing house Biblioteca Laestadiana in 2015.

Quite a large amount of research and other work has been done on Laestadius in Sweden, Finland, and Norway. Some texts focused on Laestadius have even been published in Denmark. Some of these are based on historical facts, but some presentations and books belong to popular literature as novels. Dr. *Pekka Raittila* listed about 116 items about Laestadius in 1967. Since 1967, new books have been published on Laestadius as well.

Novels, biographies and other texts about Laestadius can be found published in the Baltic states, Germany, Austria, Switzerland, the Netherlands, Hungary, Russia and in the United States from 1927 to the 2000s. Many of the novels and biographies of Laestadius are translations from Finnish or Scandinavian languages. Among the authors of these books we can mention Märta Edqvist, Harry Blomberg, Andreas Markusson, A. O. Schwede, Kaarlo Castrén, and Aapeli Saarisalo. These popular biographies of Laestadius and novels about him can give foreign readers some glimpses of his life and work, including the beginning of Laestadianism. However, from the viewpoint of

church history, many of these books are not factual scientific biographies.

In addition, some small studies and articles, including a Master's thesis, on Laestadius have been published outside Scandinavia as well. Laestadius's connections with France became an object of research and discussion again in the 2000s. Professor *Juha Pentikäinen* has been especially active in describing Laestadius's role as a scientist and his contacts with France. Some Dutch researchers of cultural anthropology at the University of Groningen were interested in northern Scandinavia and the Sami people as well as northern Laestadianism in the 1970–1980s. The collection of articles called *Læstadianisme vroeger en nu* was published by the Institute of Cultural Anthropology of the University of Groningen in the Netherlands in 1982. In his large article *Geschiedenis van het læstadianisme* (“The History of Laestadianism”) researcher *Jelle Kleistra* also wrote a quite large part about the life and work of Laestadius. The tragedy of *Kautokeino* (1852) has been researched by Dr. *Nellejet Zorgdrager* (University of Groningen).

In 2005 a collection of articles, *A Godly Heritage. Historical View of the Laestadian Revival and Development of the Apostolic Lutheran Church in America*, was published. The monograph is based on scientific research but it belongs mostly to so-called popular literature.

Sources and literature

Archival sources

The Research archives of Jouko Talonen (Vantaa) JTA
Material on Lars Levi Laestadius

PRINTED SOURCES

- Alker, Ernst. "Lars Levi Laestadius" in *Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft* (Wien 1930) pp. 219–232.
- A[menius], R[agnar]. "Edqvist, Carin Märta" in *Svenska män och kvinnor. Biografisk uppslagsbok 2* (Stockholm 1944) p. 314.
- Aurén, Petter Wilhelm. *Uleåborgs län. Resedagsbokanteckningar i länet samt under 12 års tjänstgöring i Lappmarken* (Uleåborg 1894).
- Blomberg, Harry. *Det brinner i snön: Roman* (Stockholm 1935).
- Blomberg, Harry (1936a). *Lumessa palaa: Romaani*. Suom. V. Hämeen-Anttila (Hämeenlinna 1936).
- Blomberg, Harry (1936b). *Det brender i sneen*. Paa dansk ved Hakon Stangerup (København 1936).
- Blomberg, Harry. *Det brenner i snoen*. (Translated by Paul Gjesdahl) (Oslo 1937).
- Blomberg, Harry. *Het brandt i de sneeuw: Roman*. (Translated by Thea L. Stibbe) (Voorburg 1938).
- Blomberg, Harry. *Es brennt im Schnee: Roman*. Übersetzt von Else v. Hollander-Lossow (St. Gallen, Switzerland 1940).
- B[oh]m, E[va]. "Edqvist, Carl" in *Svenska män och kvinnor. Biografisk uppslagsbok 2*. (Stockholm 1944) pp. 313–314.
- B[oh]man, N[ils]. "Blomberg, Harry" in *Svenska män och kvinnor. Biografisk uppslagsbok 1*. (Stockholm 1942) pp. 364–365.
- Castrén, Kaarlo. *Kiveliön suuri herättäjä Lars Levi Laestadius. Elämäkerta*. (Helsinki 1932).
- Castrén, Kaarlo. *Põhjamaa suur ärataja Lars Levi Laestadius. Elulugu*. Tõlkinud V. Kokamägi (Tallinn 1938).
- Dahl, Willy. *Nytt norsk forfatterleksikon* (Oslo 1971).
- Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums. *Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums*. (GV) 1911–1965. 120 (München 1980).
- Edqvist, Märta. *Norrskensflammar* (Stockholm 1917).
- Edqvist, Märta (1927a). *Nordlichtflammen. Erzählungen aus den Erweckungsbewegung in Lappland im vorigen Jahrhundert*. Aus dem Schwedischen übertragen von Maria Kroeger (Wernigerode am Harz 1927).
- Edqvist, Märta (1927b). *Revontulten mailta*. Suom. Alex Hellman (Helsinki 1927).
- Edqvist, Märta. *Északi fény. Képek a Lapp ébredés Történetéből*. Fordította Podmaniczky Pál (Sopron 1933).
- Erb, Jörg. *Die Wolke der Zeugen. Lesebuch zum Evangelischen Namenkalender* (Kassel 1963).
- The Father's Voice (I)–III*. 1960–1969, 1970–1979, III. Published by The Old Apostolic Lutheran Church of America (USA 1992–2007).
- Foltz, Aila (2005a). "Lars Levi Laestadius as Family Man" in *A Godly Heritage* (Frazee, MN 2005) pp. 43–51.
- Foltz, Aila (2005b). "Mary of Lapland (Lapin Maria)" in *A Godly Heritage* (Frazee, MN 2005) pp. 53–58.
- A Godly Heritage: Historical View of the Laestadian Revival and Development of the Apostolic Lutheran Church in America*. Edited by Aila Foltz and Miriam Yliniemi with Rodger Foltz, Jouko Talonen, and Elmer Yliniemi (Frazee, MN 2005).
- Granqvist, Mark A. (2015). *Scandinavian Pietists. Spiritual Writings from 19th Century Norway, Denmark, Sweden, and Finland*. Edited and with an Introduction by Mark A. Granqvist (New York & Mahwah NJ).
- Haus, Friedrich. *Väter der Christenheit III. Von den Männern und Frauen der Erweckungsbewegung bis zu den Blutzeugen der Gegenwart* (Wuppertal 1959).
- Hepokoski, Warren. *Lars Levi Laestadius and the Revival in Lapland*. Revised and expanded copy. [Culpeper, VA 2000]. JTA.
- Ihonen, Markku. "Lestadiolaisuuden tutkijat koolla Pajalassa" in *SKHSV 89–91 (1999–2001)*. Toim. Hannu Mustakallio (Helsinki 2002) pp. 359–363.
- Jensen, Jens Jakob. "Lars Levi Laestadius. En Mand fra det høje Nord og hans Gerning", *Kirke og Folk* 1928 pp. 115–121.
- Jupová, Veronika. *Vznik a vývoj laestadiánského hnutí a jeho současná situace ve Finsku. Zápočtová práce* (Univerzita Karlova v Praze. Filosofická fakulta 2004–2005). Copy. JTA.
- Karm, H.J. "Lars Levi Laestadius – vöimsa äratusliikumise isa", *Noorte Juht* 1936:10 pp. 310–312.
- Karsikas, H. *Lühike sona L.L. Laestadiuse usuliikumisest*. Tolk. H. Kokamägi. Rauuühenduse Seltsi väljanne No. 3. [Tallinn (1931)].
- Koren, Emil. *Észak ébresztői* (Győr 1947).
- Krug, Burkard. *Erweckung im hohen Norden. Streiflichter aus den Erweckungsbewegungen in Skandinavien* (Bad Liebenzell 1974).
- Kulla, Carl A. *The Streams of Life*. Compiled, Edited, Published and with an Introduction by Carl A. Kulla. [Brush Prairie, WA 1984–1985].
- Kulla, Carl A. *The Journey of an Immigrant Awakening*

- Movement in America. A Brief History of Laestadianism and The Apostolic Lutheran Church* (Brush Prairie, WA 2004).
- Laestadius, Lars Levi. *Lars Levi Laestadius' House Postilla Sermons, which he has preached on special occasions, at reading examinations and to the sick*. Translated by Edward Sunberg, Alma Uskoski & Artur Niska. [New edition] (Minneapolis, MN 1939).
- Laestadius, Lars Levi. *Postilla II* (Helsinki 1964).
- Laestadius, L.L. *The Voice of One Crying in the Wilderness. A Periodical Published in the Years 1852–1854*. An American Translation by The Old Apostolic Lutheran Church of America. [Sine loco (USA 1988)].
- Laestadius, Lars Levi. *Predigten*. [Translated by Jyrki Heinonen]. (Lahti 1995).
- Laestadius, Lars Levi. *Saarnat I–III* (Lahti 1996–2000).
- Laestadius, Lars Levi. Сьорник проповейдей. [Лахти (Lahti) 1999].
- Laestadius, Lars Levi. *Lappalaisten mytologian katkelmia*. Suom. Risto Pulkkinen. Toim. Juha Pentikäinen. Tietolipas 170 (Helsinki 2000).
- Laestadius, Lars Levi. *Fragments of Lappish Mythology*. Edited by Juha Pentikäinen. Translated by Börje Vähämäki (Beaverton, Ont. 2002).
- Laestadius, Lars Levi. *The Fourth Postilla* (Hancock, MI 2008).
- Laestadius, Lars Levi (2010a). *The Little Postilla* (Lahti 2010).
- Laestadius, Lars Levi (2010b). Проповейдей. [Лахти (Lahti) 2010].
- Laestadius, Lars Levi (2011a). *Lappalaisten mytologian katkelmia*. Suom. Risto Pulkkinen. Toim. Juha Pentikäinen ja Risto Pulkkinen. [Toinen täydennetty painos]. Tietolipas 231 (Helsinki 2011).
- Laestadius, Lars Levi (2011b). *Sprediği*. Tulkotäjs Edite Didrihsone (Lahti 2011).
- Laestadius, Lars Levi. *Jutlustekogu*. Soome keelest tõlkinud Urmas Oras (Lahti 2014).
- Laestadius, Lars Levi. *The Lunatic. An Insight into the Order of Grace*. Translated by Anders Strindberg. (Haparanda 2015) [Printed in Hancock MI].
- Laestadius, Lars Levi. Проповеди (Санкт-Петербург 2016).
- Laestadius, Lars Levi. *Därbusjonet. A Book of Lars Levi Laestadius*. The First part. Translated from Finnish. (Sine anno) JTA.
- Laitinen, Aatu. *Memoirs of Early Christianity In Northern Lapland*. Translated by Helmar Peterson (New York Mills, MN 1973) pp. 3–30.
- LDS. *Lexikon deutschsprachiger Schriftsteller* (Leipzig 1968).
- Löfström, Inge. “Harry Blomberg och Svenska kyrkan” in Harry Blomberg. *En minnesbok*. Red. av Sven Tolpe. (Stockholm 1950) pp. 134–164.
- Marmier, Xavier. *Lettres sur le nord. Danemark, Suède, Norvège, Laponie et Spitzberg*. Par X. Marmier. Tome second (Paris 1840).
- Marmier, Xavier. *Pohjoinen maa. 1800-luvun Lappia ja Suomea ranskalaisin silmin*. Toim. ja suom. Marja Itkonen-Kaila (Helsinki 1999).
- Markusson, Andreas. *Han som kjempet mot mørket* (Oslo 1937).
- Markusson, Andreas. *Mies, joka taisteli pimeyttä vastaan: Romaani Lars Levi Laestadiuksen elämästä*. Suom. Aukusti Simojoki (Helsinki 1938).
- Markusson, Andreas. *In der Finsternis wohnen die Adler: Lars Levi Laestadius – in der Wildnis Lapplands*. 2. Taschenbuchauflage (Giessen & Basel 1996).
- Nervander, E. *Matkakuvaelmia ja muistoja Lapin rajoilta*. Suom. Toimi Juuti (Pori 1908).
- [Outakoski, Nilla]. “Lars Levi Laestadius ja Fragmenter” in *Lars Levi Laestadius: Katkelmia lappalaisten mytologiasta*. Toim. Nilla Outakoski. Deanu Kultur ja Musean – sarja 3 (Tallinn 1994) pp. 4–11.
- Peltomaa, Lauri. *Lars Levi Laestadius: Predikotextregister. Prekentekest register. Saarnatekstirekisteri. Table of sermon texts* (Alingås 1993).
- Pentikäinen, Juha (2002a). “Acknowledgements” in *Laestadius, Lars Levi: Fragments of Lappish Mythology*. Edited by Juha Pentikäinen. Translated by Börje Vähämäki (Beaverton, Ont. 2002) pp. 9–11.
- Pehrson, Gerda. *Bröderna Laestadius* (Stockholm 1967).
- [Pehrson, Gerda]. *The Laestadius Brothers*. Translated from the Swedish by Gordon Rosenlund. Edited by Ted Matson & Carl Kulla (Brush Prairie, WA 2006).
- Pohjanpää, Lauri. *Bizonysägtevök fellege*. Forditotta Molnár Rudolf (Budapest 1993).
- Plüme, Ilärs. *Saucēja balss* (Rīga 1995).
- Proos, Taimi. *Südametunnistuse pärast. Hendrik Kokamägi elust ja tööst* (Tallinn 2002).
- Ruonavaara, Arnold. “Gus Hjalmar Wantaja (1894–1969)” in *History of Living Christianity in America*. Compiled and edited by the committee selected by the Old Apostolic Lutheran Church of America (Hancock, MI 1974) pp. 110–112.
- Saarisalo, Aapeli. *Laestadius – Pohjolan pasuuna* (Porvoo & Helsinki 1970).
- Saarisalo, Aapeli. *Laestadius – Trumpet of the North*. Translated from Finnish by Aila Foltz [Plymouth, MN 1992]. Not printed. Copy. JTA.
- Saarisalo, Aapeli. Лестадиус – Пророк севера. Translated by Aino Petrova (Гёйоль 2015).

- Saarnivaara, Uuras. *He elivät Jumalan voimassa III* (Suolahti 1975).
- Saarnivaara, Uuras. "Lars Levi Laestadius (1800–1861)" in *A Godly Heritage* (Frazee, MN 2005) pp. 17–35.
- Saarnivaara, Uuras. *They Lived in the Power of God. Lutheran Revival Leaders in Northern Europe*. Translated by Rodger N. Foltz and Aila Saarnivaara Foltz (Minneapolis, MN 2011).
- Schwede, Alfred Otto. *Lars Levi Laestadius. Der Lappenprophet. Ein Lebensroman*. 2. Aufl. (Berlin. 1954).
- Schwede, Alfred Otto. *Sie kamen aus dem Torne-Tal. Die Jünger des Laestadius* (Berlin 1963).
- Schwede, Alfred Otto. *Lappländisches Tagebuch*. 2. Aufl. (Berlin 1975).
- Schwede, Alfred Otto. "Ukko-Paavo elämäkertomaanin aiheena" in *Paavo Ruotsalainen 1777–1852. Juhlakirja*. Toim. Olavi Tarvainen (Lapua 1977) pp. 265–274.
- Talonen, Jouko (2002a). "Lars Levi Laestadiusen juhlavuosi 2000" in SKHSV 89–91 (1999–2001). Toim. Hannu Mustakallio (Helsinki 2002) pp. 343–358.
- Talonen, Jouko (2005a). "Lars Levi Laestadius as Scientist" in *A Godly Heritage* (Frazee, MN 2005) pp. 37–41.
- Talonen, Jouko (2005b) "Lars Levi Laestadius as Revival Preacher" in *A Godly Heritage*. (Frazee, MN 2005) pp. 59–66.
- Talonen, Jouko (2005c). "The Main Features of the Proclamation of Lars Levi Laestadius" in *A Godly Heritage* (Frazee, MN 2005) pp. 67–72.
- Tolpe, Sven. "Harry Blomberg" in *Harry Blomberg. En minnesbok*. Red. av Sven Tolpe (Stockholm 1950) pp. 182–211.
- van Vaalen, L.J. "Lars Levi Laestadius. De apostel van Lapland" in *Terdege* 2002:18 pp. 60–63.
- Volk, J.R. *Piätisten in Scandinavië* (Gouda 2007).
- [Wanttaja, Gus Hjalmar]. *Biography of Lars Levi Laestadius*. "The Great Prophet". Reprinted in 2009. [Old Apostolic Lutheran church, USA 2009].
- Westeson, Hjalmar. *Zonnestrallen over de noorsche landen* (Den Haag 1931).
- Wulff (Neutzsky), Trolli. "Ødemarksprofeten" in *Indre Missions Tidende* 1952:8 pp. 94–95.

INTERNET SOURCES

- www.laestadiustexter.se/prices.htm (accessed 7 Aug 2017)
- www.hs.fi/kulttuuri/art-2000005095886.html
Mikko-Pekka Heikkinen: Enontekiöläismies näki maalauksen pietarilaisen museonjohtajan seinällä – se olikin 150 vuotta kadoksissa ollut taideaarre (accessed 23 Feb 2017).
- www.piltenesiecirknis.lv (svētrunas).
http://epa.oszk.hu/02300/02357/00013/pdf/EPA02357_Credo_07_2001_3-4_019-058.pdf (Juha Pentikäinen: Lars Levi Laestadius születésének 200. évfordulójára).
- https://en.wikipedia.org/wiki/Lars_Levi_Laestadius (accessed 31 Aug 2017).
- https://hu.wikipedia.org/wiki/Lars_Levi_Laestadius (accessed 31 Aug 2017).
- https://www.heiligenlexikon.de/BiographienL/Lars_Levi_Laestadius.html (accessed 11 Aug 2017).
- www.laestadiustexter.se (accessed 20 Sep 2017).
- <http://metrolutheran.org/2012/04/the-prophet-of-Lapland/> (Thomas E. Jakobsen) (accessed 27 Jan 2015).

E-MAILS

- Mr. Airamo, Raimo, Lahti (e-mails in 2017–2018).
- Mr. Seppo Leivo (e-mails in 2018)
- Mr. Lars-Erik Wikberg (e-mails in 2017).

NEWSPAPERS AND PERIODICALS

- DV Draudzes Vēstnesis 2006, 2008
Élő Víz 1950
- EK Eesti Kirik 1939
- ES Elämän Sana 1963
- HÄ Huutavan Ääni 1934
Indre Missions Tidende 1952
Journal of Finnish Studies 1998
Kirke og Folk 1928
Kirkens verden 1961
- KK Kristillinen Kuukauslehti 1882
- KPL Kristlik Perekonna leht 1912
Lutheran Forum 2015
Neues Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Theologie und Kirche 1881
Noorte Juht 1936
Nordkalotten – Pohjois-Kalotti – Nuor'ta Kalot'ta 1961.
Norsk Tidsskrift for Misjonvitenskap 2016
- RSi Rauhan Side 2008, 2012–2013

- SvR Svētdienas Rīts 2011–2013
 TA Teologinen Aikakauskirja 1971, 2014, 2018
 Terdege 2002

SCIENTIFIC LITERATURE

- Airamo, Raimo. "Herätysliikkeet löysivät toisensa" in *Rozentäls-seuran Kulttuurikirja 2016* (Helsinki 2016).
- [Baumgartner, Gabriele]. "Schwede, Alfred Otto" in *Biographisches Handbuch der SBZ/DDR* (München 1997).
- Boreman, Per. *Læstadianismen. Femoskandiens märkligaste väckelse och dess förhållande till kyrkan*. Andra genomsedda och kompletterade upplagan (Stockholm 1954).
- Boreman, Per & Dahlbäck, Gustaf (red.). *Lars Levi Læstadius och hans gärning. Festskrift till hundraårsminnet av hans död den 21 februari 1861* (Stockholm 1965).
- Borm, Jan. "La Recherche – Ranskalainen tutkimusretkikunta Pohjolassa" in *Ranskan viimeisen kuninkaan retkikunta – La Recherche Lapissa*. Toim. Tuula Kousa (Helsinki 2014) pp. 15–63.
- Bräuer, Siegfried & Vollnhals, Clemens (Hrsg.). "In der DDR gibt es keine Zensur". *Die Evangelische Verlagsanstalt und die Praxis der Druckgenehmigung 1954–1989* (Himberg 1995).
- Dahlbäck, Gustaf. "Naturforskaren – der blev vækelsesprædikan", *Kirkens verden* 1961 pp. 360–369.
- Elgvin Østtveit, Lilly-Anne. "Unik teologi på samisk grund: Lars Levi Læstadius' forkunnelse i nyere forskning" in *Norsk Tidsskrift for Misjonvitenskap* no. 2–3 / 2016.
- Elgvin Østtveit, Lilly-Anne. *Lars Levi Læstadius' spiritualitet*. Bibliotheca theologiae practicae 88. Diss. (Uppsala. Skellefteå 2010).
- Franzén, Ollé. "Læstadius, Lars Levi" in *Svensk biografiskt lexikon* 22. (Stockholm 1979) pp. 27–32.
- Hallencreutz, Carl F. "Lars Levi Laestadius' attitude to Saami religion" in *Saami Religion*. Based on papers read at the Symposium on Saami Religion held at Åbo, Finland, on the 16th–18th of August 1984. Edited by Tore Ahlbäck (Åbo & Stockholm 1987) pp. 170–184.
- Heith, Anne. *Laestadius and Laestadianism in the Contested Field of Cultural Heritage. A Study of Contemporary Sámi and Tornedalian Texts*. Northern Studies Monographs 6. (Umeå 2018).
- Joensuu, Kosti. *The Physical, Moral and Spiritual. A Study on Vitalist Psychology and the Philosophy of Religion of Lars Levi Laestadius*. Acta Universitatis Laponiensis 337. Diss. (Rovaniemi 2016).
- Juntunen, Hannu. Lars Levi Laestadius and the Nordic Revival in *Lutheran Forum* no. 4 (Winter) 2015, pp. 34–38.
- Kakkuri, Teemu. "Laestadianism, Sociocultural Developments of" in *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation 2* (Lanham & Boulder & NY & London 2017) pp. 407–409.
- Kleistra, Jelle. "Geschiedenis van het læstadianisme" in *Læstadianisme vroeger en nu* (Groningen 1982) pp. 5–75.
- Knutsen, Nils M. "Progressiv kraft eller reaksjonær bakevje? Andreas Markussons skildring av læstadianismen" in *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*. Red. Øyvind Norderval & Sigmund Nesset (Tromsø 2000) pp. 225–234.
- Kristiansen, Roald E. "Religious Philosophy for Fools: On the Philosophical Basis for L.L. Laestadius' Theology" in *The Legitimacy and Autonomy of Religion*. Lectures given at an international Symposium for Philosophy of Religion at the University of Tromsø, Norway in August / September 2001. Eds. Ketil Bonautet & Roald E. Kristiansen (Tromsø 2004) pp. 65–82.
- Kujanpää, Lassi. *Kristillinen saarna. Lars Leevi Laestadiuksen saarnojen funktionaalishistoriallinen analyysi*. Publications of the Department of Finnish, Saami and Logopedics (University of Oulu) no 9. Diss. Oulu 1997.
- Lohi, Seppo. *Sydämen kristillisyyys. Lars Levi Laestadius ja lestadiolaisen herätyksen alkuvaiheet* (Oulu 1989).
- Lohi, Seppo. *Christianity of the Heart. Lars Levi Laestadius and the Beginning phases of the Laestadian revival*. (Loretto MN 2019)
- Marttinen, Terry-Lee. *Lars Levi Laestadius, Sami Women, and Religion in 19th Century Sweden*. A study. Oxford Brookes University (2015). Paper-copy from Internet. JTA.
- Mercer, Wendy S. *The Life and Travels of Xavier Marmier (1808–1892). Bringing World Literature to France* (Oxford 2007).
- Mériot, Christian. "Une réponse religieuse a une situation de dépersonnalisation ethnique en Laponie: le mouvement Laestadien" in *Cahiers du centre d'études et de recherches ethnologiques. Université de Bordeaux II*. (Sine loco 1975) pp. 31–73.
- Miller, Barbara Helen. *Connecting and Correcting. A Case Study of Sami Healers in Porsanger*. Diss. Leiden. Open Access (Internet, accessed 2017).
- Nissen, Kristian. "Onko Lars Levi Laestadius koskaan ollut Fennoskandian rajojen ulkopuolella?" in *SKHSV XXVII (1937)*. (Helsinki 1939) pp. 81–89.

- Nissen, Kristian. *Recherche-ekspedisjonen. Svalbard-minner 22*. [Kilde: Norsk geografisk tidsskrift VII / 1941] (Sine loco 2002).
- Nordeval, Øyvind & Nesset, Sigmund (red.). *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Laestadius 200 år*. Universitetsbiblioteket i Tromsø skriftserie nr 23. Tromsø 2000.
- Ojala, Jorma. *Lars Levi Laestadius. Tiedemies ja pappi* (Juva 2007).
- Outakoski, Nilla. "Čuorvvot" in *Saami Religion* (Åbo & Stockholm 1987) pp. 208–210.
- Outakoski, Nilla. *Lars Levi Laestadiusen saarnojen maahiskuva*. Diss. Scripta Historica XVII. (Helsinki. Oulu 1991).
- Pentikäinen, Juha (2000a). "Esipuhe" in *Lars Levi Laestadius: Lappalaisten mytologian katkelmia*.
- Suom. Risto Pulkkinen. Toim. Juha Pentikäinen. Tietoliipas 170 (Helsinki 2000) pp. 7–16.
- Pentikäinen, Juha (2000b). "Laestadiusen mytologia – avain saamelaisten sisäiseen maailmaan" in *Lars Levi Laestadius: Lappalaisten mytologian katkelmia* (Helsinki 2000) pp. 328–371.
- Pentikäinen, Juha (2000c). "Lars Levi Laestadius as Sami Mythologist and Mythographer" in *Sami Folkloristics*. Edited by Juha Pentikäinen in cooperation with Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva, Krister Stoor. NNF Publications 6 (Turku 2000) pp. 41–74.
- Pentikäinen, Juha (2002a). "Introduction" in *Laestadius, Lars Levi: Fragments of Lappish Mythology*. Edited by Juha Pentikäinen. Translated by Börje Vähämäki (Beaverton, Ont. 2002) pp. 15–52.
- Pentikäinen, Juha (2002b). "Afterword. Laestadius's Fragments of Lappish Mythology 1840–1845" in *Laestadius, Lars Levi: Fragments of Lappish Mythology* (Beaverton, Ont. 2002) pp. 307–330.
- Pentikäinen, Juha. "Lars Levi Laestadius Revisited. A Less-Known Side of the Story", *Journal of Finnish Studies* (Special Issue: *Exploring Ostrobothnia*, ed. by Börje Vähämäki) 1998:2 pp. 103–135.
- Pentikäinen, Juha. "Kadonnut mytologia – Lars Levi Laestadiusen unohdettu suurtyö" in *Ranskan viimeisen kuninkaan retkikunta – La Recherche Lapissa* (Helsinki 2014) pp. 111–170.
- Pentikäinen, Juha. "Lars Levi Laestadius and the Laestadians" in *And I'll take the low Road. Proceedings, Plus from Finn Faith Forum*. Ed. by Walter J. Kukkonen & Ralph Jalkanen (New York Mills, MN sine anno) pp. 28–40.
- Pentikäinen, Juha & Pulkkinen, Risto. *Lars Levi Laestadius – yksi mies, seitsemän elämää* (Helsinki 2011).
- Raittila, Pekka. "Laestadius kirjallisuudessa", *Nordkalotten–Pohjois-Kalotti–Nuor'ta Kalot'ta* 1961:1 pp. 24–25, 36.
- Raittila, Pekka. *Lestadiolaisuuden matrikkeli ja bibliografia*. SKHST 74 (Helsinki 1967).
- Reiss, Anke. *Lars Levi Laestadius und die Anfänge des Laestadianismus. Eine Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts*. Wissenschaftliche Arbeit im Rahmen des Ersten Staatprüfung für das Lehramt für die Sekundarstufe II (Bonn 1984).
- Saarnivaara, Uuras (1947a). *Amerikan laestadiolaisuuden eli Apostolis-luterilaisuuden historia* (Ironwood, MI 1947).
- Saarnivaara, Uuras (1947b). *The History of the Laestadian or Apostolic-Lutheran movement in America* (Ironwood, MI 1947).
- Sivertsen, Dagmar. "Laestadianismen i norsk skjønnlitteratur" in *Lars Levi Laestadius och hans gärning* (Stockholm 1965) pp. 295–306.
- [Stüssi, Anna]. "Schwede, Alfred Otto" in *Deutsches Literatur-Lexikon*. 3. Aufl. (Bern & München 1997) pp. 84–86.
- Talonen, Jouko. "Lestadiolaisuuden ekspansioista" in *Sinun sanasi on totuus*. Teol. ja fil. tohtori Uuras Saarnivaaralle hänen täyttäessään 75 vuotta 17.2.1983. Toim. Eino J. Honkanen & Jarmo Mäki-Mikola (Helsinki 1983) pp. 94–113.
- Talonen, Jouko. *Viron lestadiolaisuus 1886–1953*. SHS 16 (Rovaniemi 1989).
- Talonen, Jouko. "Kansainvälistä lestadiolaisuuden tutkimusta" in *Rohkea, reima ja horjumaton*. Scripta Historica XXVII (Oulu 1998) pp. 349–356.
- Talonen, Jouko (2002b). "Alfred Otto Schwede lestadiolaisuuden kuvaajana" in *SKHSV 89–91* (1999–2001). Toim. Hannu Mustakallio (Helsinki 2002) pp. 289–305.
- Talonen, Jouko (2005d). "Laestadius, Lars Levi (1800–1861). Herätysliikkeen perustaja, Pajalan kirkkoherra" in *SKB 5* (Helsinki 2005) pp. 654–660.
- Talonen, Jouko. "Laestadius ja lestadiolaisuus Baltiassa" in *Opin poluilla*. Juhlakirja Miikka Ruokasen täyttäessä 60 vuotta. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen & Mika Vähäkangas. STKSJ 275 (Helsinki 2013) pp. 47–62.
- Talonen, Jouko. "Lestadiolaisuuden synty, leviäminen ja hajaannukset" in *TA 2014:1* pp. 19–34.
- Vares, Vesa. "Castrén, Kaarlo (1860–1938)" in *SKB 2* (Helsinki 2003) pp. 151–153.
- Vähäkangas, Mika. "Lars Levi Laestadius (1800–1861) - A Hybrid of Enchantment and Disenchantment" in *Creation and Salvation*. Vol 2: A Comparison on Recent Theological Movements. Ed. by Ernsts Conradie. Studies in Religion and the

THANKS

I would like to thank theologians Tanja Vallivirta and Anna Ruokamo for translating this article. I also want to thank Mr. Raimo Airamo (Lahti), Mr. Seppo Leivo (Vantaa) and Mr. Lars-Erik Wikberg (Haparanda) for their help in the preparation of this article. Language consultant: Prof. Robert Whiting.

SPECIAL THANKS

Special thanks to the Swedish-Finnish Cultural Foundation, which supported my research work on Laestadius at Kungliga Biblioteket in Stockholm in 2010.

- Environment. Studien zur Religion und Umwelt 6 (Münster & Zürich 2012) pp. 148–151.
- Willers, Uno. *Xavier Marmier och Sverige*. Skrifter utg. av Personhistoriska samfundet 12 (Stockholm 1949).
- Zorgdrager, Nellejet (1982a). “Kautokeino 1852. De strijd om eigen identiteit i een crisissituatie” in *Læstadianisme vroeger en nu* (Groningen 1982) pp. 149–248.
- Zorgdrager, Nellejet (1982b). “Enkele bibliografische aantekeningen voor de studie van het læstadianisme” in *Læstadianisme vroeger en nu* (Groningen 1982) pp. 249–257.
- Zorgdrager, Nellejet. *De strijd der rechtvaardigen Kautokeino 1852. Religieus verzet van Samen tegen intern Noors kolonialisme*. [The Battle of the Righteous. Kautokeino 1852] Diss. (Utrecht 1989).
- Zorgdrager, Nellejet. *De rettferdiges strid. Kautokeino 1852*. Oversatt fra nederlandsk av Trond Kirkeby-Garstad (Larvik 1997).

ABBREVIATIONS AND TERMS

- DDR Deutsche Demokratische Republik
- DTh Doctor of Theology
- JTA Jouko Talosen tutkimusarkisto (Research Archives of Jouko Talonen)
- LELC Evangelical Lutheran church of Latvia
- NJ New Jersey
- NNF Nordic Network of Folklore
- SKB Suomen Kansallisbiografia (National Biography of Finland)
- SKHST Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia (Publications of the Finnish Society of Church History)
- SKHSV Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja (Yearbook of the Finnish Society of Church History)
- SRK Suomen rauhan yhdistysten keskusyhdistys (the Central Association of the Finnish Associations of Peace)
- SLLH Suomen Lähetysseuran lestadiolainen haaraosasto (the Laestadian Faction of the Finnish Mission Society)
- STKSJ Suomalaisen Teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja (Publications of the Finnish society for theological literature)

FLEMMING KOFOD-SVENDSEN

Nyevangelismens komme til Danmark

I denne artikel skal primært undersøges, hvad der gik forud for oprettelsen i 1868 af *Bornholms Forening til Evangeliets Fremme*, der i 1869 blev til *Luthersk Missionsforening til evangeliets fremme i Danmark*. Hvornår, hvordan og i hvilken kontekst kom *nyevangelismen*¹ første gang fra Sverige til forskellige steder i Danmark?² Til sidst bringes en oversigt over *Luthersk Missionsforenings* organisatoriske fremvækst.

DEN ENGELSKE MENIGHED I HELSINGØR OG DENS VIRKNINGSHISTORIE

I 1425 eller 1426 indførte den danske konge Erik af Pommern (ca. 1382-1459, konge fra 1396) øresundstolden. Den gav indtægter til den danske stat, og den kom til at danne grundlag for Helsingørs liv, vækst og fremgang, men den forudsatte også

en stab af medarbejdere med både økonomisk og sproglig kompetence. Det betød, at der i Helsingør opstod en britisk koloni, som kom til at spille en fremtrædende rolle i byens liv.

Da flere fra den engelske koloni var kirkeligt aktive, blev den første anglikanske menighed i Danmark grundlagt i Helsingør i 1781.³ Da adskillige af medlemmerne i den anglikanske menighed var præget af den evangeliske vækkelse i England i begyndelsen af 1800-tallet,⁴ havde de et klart ønske om at drive mission. I en periode var stifteren af Det Danske Bibelselskab Ebenezer Henderson (1784-1858) præst for menigheden.⁵ Selv om der er lidt uenighed om detaljerne, tyder alt på, at det var repræsentanter for den engelske menighed, der var initiativtagere til de tidlige søndagsskoler i Danmark omkring 1830 i henholdsvis Helsingør og Lyngby.⁶ Da man begyndte gudelige

1 Ordet nyevangelisme bruges med udgangspunkt i Bengt Hägglunds definition: *Teologins Historie*, 5. oplag, Stockholm 1984, 366 og Anders Jarlerts beskrivelse i: *Sveriges kyrkohistoria 6. Romantikens och liberalismens tid*, redigeret af Lennart Teglberg et al., Stockholm 2001, 152-159.

2 I Finn Aa. Rønne: "Rosenius og Danmark" i: *Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare*, redigeret af Lars Olov Eriksson og Torbjörn Larpers, Skellefteå 2016, 141-157, skriver Rønne i note 3, at hans fremstilling "ikke mindst bygger på Flemming Kofod-Svendsens artikler i den kommende antologi *Nyevangelismen i Danmark*". Den antologi er imidlertid ikke blevet realiseret, så de omtalte artikler er ikke blevet publiceret. Denne artikel er en forkortet udgave af de omtalte artikler.

3 J.W.G. Norrie: "De britiske menigheder i Helsingør" i: *Personalthistorisk Tidsskrift*, redigeret af H. Hjorth-Nielsen København, 1940, 77-106.

4 J. Oskar Andersen: *Festskrift i anledning af Det Danske Missionsselskabs hundrede-aars-jubilæum*, København 1921, 3-24.

5 Andersen: *Festskrift*, 24; Felix Olafsson: *Ebenezer Henderson Bibelselskabets stifter*, København 1989, 41-42. Henderson var efterfølgende aktiv i svensk kirkeliv: Jarlert: *Sveriges kyrkohistoria 6*, 107.110.113.194.

6 J. Steen og H. Hoffmeyer: *Kirkelig Forening for Indre Mission i København 1865-1915*, København 1915, 36; Svend Borregaard: *De Børn Gud gav os*, København 1950, 14-18; Elith Olesen: *Børn og unge i dansk kirkeliv*, København 1958, 27-30; Paul Holt: *Kirkelig Forening*

forsamlinger⁷ i Fredensborg-Asminderød omkring 1830, blev de fra 1834-1835 understøttet af nogle af de engelske damer fra den engelske menighed i Helsingør.⁸ Da sognepræsten i Lyngby-Taarbæk i Nordsjælland Bone Falck Rønne (1764-1833) efter stiftelsen af Det Danske Missionsselskab i 1821 indledte samarbejde med Brødremenigheden/Brødresocietetet i København om en missionsindsats på Grønland med blandt andet bibel- og traktatformidling på grønlandsk, fik Rønne gennem sin gode ven Chargé d'Affaires Browne kontakt til den engelske menighed i Helsingør, der beredvilligt støttede missionsindsatsen.⁹

Bone Falck Rønne blev overbevist om, at han i tillæg til sine gudstjenester skulle holde bibelforklaringer i private hjem søndag eftermiddag. Den 25. februar 1821 holdt han den første bibellæsning i sit sogn. Da tilstrømningen hurtigt blev så stor,

for *Indre Mission i Danmark gennem 100 år 1861-1961*, København, 1961, 72; Jens Kr. Pedersen: "Årene 1883-1983" i: *100 år i tjeneste*, redigeret af H. Jensmark, Fredericia 1983, 13; forfatter ukendt, "Søndagsskolens start i England og udbredelse til andre lande" i: *Søndagsskoler i 130 år*, redaktør ukendt, Fredericia 2014, 19.

7 Omkring år 1800 begyndte de religiøse vækkelser, som bredte sig over store dele af Danmark i 1820'erne, 1830'erne og 1840'erne. De enkelte sammenkomster kaldtes gudelige forsamlinger og den religiøse vækkelse *Den Gudelige Forsamlingsbevægelse*. Derfra udviklede sig *Den grundtvigske bevægelse*, *Kirkelig Forening for Indre Mission*, *Luthersk Missionsforening*, *Den Lutherske Frikirke*, *Kristelig Lutheransk Trossamfund* og *Baptistkirken*. Disse vækkelser er grundigt beskrevet i syv bind i: *Vækkelsesernes frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede*, redigeret af Anders Pontoppidan Thyssen og udgivet i årene 1960-1977.

8 Knud Banning: *Forsamlinger og mormoner*, København 1960, 71. Ved Grundloven af 1849 blev der indført religionsfrihed i Danmark. Den 14. juni 1850 ankom den første mormonmissionær til København, og få måneder senere blev den første mormonmenighed etableret. I de følgende år voksede antallet af mormoner takket være en betydelig missionsvirksomhed. Da dr.theol. H.L. Martensen (1808-1884) i 1854 tiltrådte som biskop over Sjællands Stift, udsendte han et cirkulære til stiftets provster, hvor han dels bad om en redegørelse for mormonismens stilling i de enkelte provstier og dels om en redegørelse for de gudelige forsamlings udbredelse og især deres stillingtagen til folkekirkens lære, gudsdyrkelse og læreembede i de enkelte provstier. Provsterne anmodede så sognepræsterne om en redegørelse fra de enkelte sogne. Alle disse redegørelser, som Knud Banning (1924-2008) udgav i 1960, er et vigtigt kildemateriale til at følge *Den Gudelige Forsamlingsbevægelse* i de enkelte sogne.

9 Andersen: *Festskrift*, 143-148.

at bibellæsningerne ikke kunne holdes i et privat hjem, var Rønne på udkig efter et større lokale. Rønne fik da øje på et lyststed i Taarbæk, som de engelske grossererere Watt og Gordon ejede. De ønskede ikke at udleje deres lysthus, men de ville gerne sælge det. Selv om Rønne ikke kendte de to englændere fra den engelske menighed i Helsingør, tog han den 5. marts 1821 ind til de to grossererere på deres kontor i København. Resultatet af mødet blev, at de to grossererere forærede Rønne deres ejendom, som han kaldte *Haabet* og brugte til at holde bibellæsninger i.¹⁰

Den senere missionær Vilhelm Edmund Vigo Wright (1849-1908) var opvokset i en familie i Helsingør tilknyttet den engelske menighed. Han fik sit åndelige gennembrud i England. Han var en ener, der brændte efter at fortælle andre om Jesus Kristus. Han var initiativtager til gårdmission efter engelsk mønster og til midnatsmission,¹¹ ligesom han var aktiv i søndagsskolearbejdet. Han blev den første Scripture Union sekretær i Danmark 1883-1908.¹² Han var tolk, da den engelske vækkelsesleder Lord Radstock (1833-1913)¹³ i 1879

10 Andersen: *Festskrift*, 124-131; T. Løgstrup: *Det danske Missionsselskabs Historie*, København 1907, 7-9; Niels Bundgaard: *Det danske Missionsselskab I*, København 1935, 21-22; Harald Nielsen: *Bone Falck Rønne*, Frederiksberg 2014, 116-118. Nielsen oplyser, at Rønne har beskrevet hele forløbet om erhvervelsen af Haabet i sin dagbog. Haabet kan kaldes Danmarks ældste missionshus; Jørgen Falk Rønne: *Det første blad af Indre Missions Historie i Danmark*, København 1929, 66-68.

11 I perioden 1850-1900 flyttede mange fra landområderne til København, der gennemløb en stærk industrialisering. I den udvikling blev mange sociale tabere, adskillige blev præget af alkoholisering og flere unge piger endte i prostitution. I den situation påbegyndte Københavns Indre Mission (oprettet i 1865; ud over forkyndelse lagde bevægelsen også vægt på et diakonalt-socialt arbejde) et målrettet opsøgende arbejde, hvor medarbejdere opsøgte værtshusgæster og prostituerede. Dette opsøgende arbejde er beskrevet: M. Thomsen: *Gaardmissionær R.B. Clausen*, København 1904; P. Hoyer-Christensen: *Gaardmissionær Rasmus Buch Clausen*, København, 1942, 29-45; Paul Holt: *Nød dem - Kirkelig Forening for Indre Mission i København gennem trekvart Aarhundrede*, København, 1940, 70-79.

12 Om Scripture Union i Danmark: Flemming Kofod-Svendsen: "Bibellæsning i Danmark" i: *Teologi med hjertet*, redigeret af Lars Jensen et al., København, 2001, 47-67.

13 Om Lord Radstock: Elith Olesen: *De frigjorte og trællefølket*, Frederiksberg 1996, 61.67.112.132.187.212-

talte ved den stort anlagte vækkelseskampagne i København.¹⁴

DEN GUDELIGE FORSAMLING I HELSINGØR

To brødre Christian Schubell (1760-1848) og Gotfred Schubell (1781-1871) var indvandret fra Frankfurt an der Oder i Preussen til Helsingør, hvor de havde slået sig ned som bødkere.¹⁵ Den 5. april 1792 blev Christian Schubell i Sankt Olai Kirke gift med Ingeborg Villads, enke efter Johan Villads.¹⁶

I 1820'erne støttede brødrene Schubell Det Danske Missionselskab.¹⁷ Familierne Schubell og medlemmer af den engelske menighed begyndte at holde opbyggelsesmøder sammen. Disse møder blev snart udvidet til egentlige gudelige forsamlings hos familien Gotfred Schubell. Af og til samledes de vakte formentlig også i nogle af de engelske hjem.¹⁸ Ifølge Kaj Baagø begyndte de gudelige forsamlings i Helsingør omkring 1835-1836.¹⁹ Sognepræst ved Sct. Olai Kirke, Johan Carl Johansen, karakteriserede den gudelige forsamling i sin indberetning til biskop Martensen i 1854 som

”af lidt pietistisk eller methodistisk Charakter”.²⁰ Pastor Johansen tilføjede, at initiativtagerne var nogle formuende og i moralsk henseende ærværdige engelske familier, der ved privat bibellæsning og udbredelse af religiøse traktater søgte at fremme det religiøse liv. Ifølge Kaj Baagø uddelte de engelske familier de traktater, som Bone Falck Rønne udgav på sit traktatselskab.²¹ Også danske vakte var aktive i de gudelige forsamlings i Helsingør. Sognepræst Johansen understregede, at de ikke var separatister, men tværtimod flittige kirkegængere, og nogle af dem hørte til hans bedste venner.²² Eftersom der var en militærkaserne i forbindelse med Kronborg slot, kom adskillige soldater til Helsingør, hvoraf flere havde været aktive i den begyndende vækkelse rundt om i Danmark. Det gjaldt fx lægprædikanten Niels Johansen (1815-1899), der i 1838-1840 var soldat ved ”Kronens Regiment” i Helsingør. Niels Johansens far Johan Nielsen (1789-1867) blev omvendt og var aktiv inden for *Den Gudelige Forsamlingsbevægelse* på Fyn,²³ hvor han snart blev en af forsamlingsbevægelsens dygtigste talere og ledere.²⁴ Niels Johansen kendte således de vakte kredse fra sin barndom. Som 16-årig oplevede Johansen sin personlige omvendelse. Han begyndte tidligt at optræde som offentlig taler og sjælesørger i forsamlingsbevæ-

213.217.233.241.243.289.344.355.357.445.669.682.693.747; Lars Österlin: *Stockholms Väckelsen kring Lord Radstock*, Stockholm 1947; Torsten Bergsten: ”Till belysning av Lord Radstocks verksamhet i Sverige. Brev från och till Emil Melander” i: *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1947, 244-285; Nikolai Leskov: *Schism in High Society. Lord Radstock and his Followers*, Nottingham 1995; David Fountaine: *Lord Radstock and the Russian Awakening*, Southampton 1988.

- 14 Christian Gad: *Da vi var unge*, København 1928, 25.
15 Martinus Svaabeck, Andreas Rønne og Christian Vestergaard: *Luthersk Missionsforening 1868-1918*, Rønne, 1922, 63; Kaj Baagø: *Vækkelse og Kirkeliv i København og Omegn*, bind 1 i: *Vækkelsesernes Frembrud i Danmark i første Halvdel af det 19. Århundrede*, redigeret af Anders Pontoppidan Thyssen, København 1960, 156. En bødker var en håndværker, der lavede tønder, kar, fade og lignende af træstaver.
16 Sankt Olai Sogns elektroniske kirkebog. I kirkebogen blev Ingeborg Villads tituleret ”enkemadam” og karakteriseret som ”dydelig og gudfrygtig”.
17 Baagø: *Vækkelse og Kirkeliv*, 156-157, hvor det nævnes, at både Christian Schubell og Gotfred Schubell står opført i Det Danske Missionselskabs regnskaber i 1827.
18 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 64; Baagø: *Vækkelse og Kirkeliv*, 156-157; Banning: *Forsamlings*, 64.
19 Baagø: *Vækkelse og Kirkeliv*, 156.

20 Banning: *Forsamlings*, 64.

- 21 Baagø: *Vækkelse og Kirkeliv*, 156. Bone Falck Rønne oprettede i 1820 Lyngbye evangeliske Tractat-Selskab, som han i 1829 kaldte Det Danske Tractatselskab. Om den nærmere grundelse for oprettelsen af Traktatselskabet: Falk Rønne: *Det første blad af Indre Mission*, 62-63. De første traktater, Rønne udsendte, var oversat fra engelsk og havde et vækkende og opbyggeligt indhold. Nogle traktater bragte også informationer om verdensmissionen. Men Traktatselskabet forsvandt ud af historien efter Rønnes død (Andersen: *Festskrift* 1921, 117-120; Nielsen: *Bone Falck Rønne*, 102-105, 164). I 1857 stiftedes Forening for gudelige Smaa Skrifters Udbredelse (Det danske Traktatselskab), der snart blev præget af folk med tilknytning til Indre Mission, blandt andet sognepræst Carl Asschenfeldt-Hansen (1856-1934). I 1907 udsendte det skriftet *Om Brugen af Guds Ord* af Carl Olof Rosenius.
22 Banning: *Forsamlings*, 64.
23 Frederik Nygård: *Kristenliv i Danmark*, København 1897, 393-398, 419-421; Louis Blauenfeldt: *Sennepstræets Rod*, København 1913, 58-63.
24 Emil Larsen: ”Lægprædikant Niels Johansens omtumlede tilværelse” i: *Kirkehistoriske Samlinger*, 1973, 187.

gelsen. Han følte sig kaldet til at tale med hvert menneske, han mødte på sin vej, om omvendelsens nødvendighed. Nogle gange talte far og søn ved samme møde.

Niels Johansen var en belæst mand med en naturlig veltalenhed. Når han talte, lyttede folk, og hans vidnesbyrd gjorde et stærkt indtryk, hvor han kom frem.²⁵ Johansen færdedes meget blandt de vakte i byen, hvor han følte sig hjemme og var velanskrevet.²⁶

Jens Larsen (1804-1874) blev født i Tikøb Sogn i Nordsjælland. Han kom i smedelære og blev i 1827, 22 år gammel, viet i Tikøb Kirke til Kirstine Joensdatter, 35 år gammel, enke efter smed Jens Nielsen i Jonstrup, Tikøb. Jens Larsen kom 1841 i Ålsgårde nordvest for Helsingør i kontakt med en fynsk familie, som opmuntret af en fra den engelske menighed var begyndt at holde forsamlinger. I denne kreds virkede Johansen som prædikant,²⁷ hvor Jens Larsen hørte Johansens forkyndelse og flere salmer af Brorson, som fik stor åndelig betydning for ham. Larsen blev omvendt og åbnede snart sit eget hjem for forkyndelsen af Guds ord, og da han blev opfordret, begyndte han selv at tale Guds ord.²⁸ Larsen blev i den følgende tid den ledende inden for vækkelsen i Nordsjælland, der hurtigt bredte sig i de nærmeste sogne lige til Kirke Værløse, knapt 50 km sydvest for Helsingør, ”saagodt som ved denne ene Mand”.²⁹ Larsen boede i Tikøb, til han i 1850 flyttede til Kirke Værløse, og det var under betegnelsen ”smeden fra Kirke Værløse”, at han var med til at stifte *Foreningen for den Indre*

Mission i 1853.³⁰ Han blev ansat som den første indremissionær³¹ og blev kendt over hele landet.

DEN SVENSKKE INDVANDRING

Fra slutningen af 1840'erne begyndte *nyevangelismen* for alvor at finde fodfæste i landskaberne Skåne, Halland og Blekinge i Sydsverige, og siden har den stået stærkt i disse områder.³² Fra samme tid begyndte en markant svensk udvandring til Danmark primært fra de samme områder. Denne svenske indvandring bestod af både faglært (murere, tømrere, malere) og ufaglært arbejdskraft (stenhuggere og sæsonarbejdere i landbruget, hvor der fra ca. 1870 skete en omlægning i landbruget fra korn til rodfrugtproduktion). De store kvindearbejdspladser fandtes navnlig i tekstil- og beklædningsindustrien og i mindre grad inden for næringsmiddelproduktionen. Mange mænd arbejdede ved statsbanerne, sporvejene, som kuske og sømænd og inden for post-, tele- og telefonvæsenet, mens kvinderne fortrinsvis var inden for detailhandelen. Den svenske indvandring bestod helt overvejende af enkeltindivider og havde karakter af en ungdomsindvandring, idet over 70% var under 30 år. Arbejdslønnen i Københavnsområdet lå mellem en tredjedel over til dobbelt så højt som lønniveauet i Sydsverige. Geografisk skete indvandringen til den østlige del af Nordsjælland, til Københavnsområdet, især Amager, til Bornholm og Lolland-Falster. De svenskere, der udvandrede til Amager, bosatte sig især i Sundby. Den faglige arbejdskraft søgte især til København med den begyndende industrialisering. I 1880'erne var hver ottende mandlig håndværks- og industriarbejder i København svenskfødt, og for kvindernes vedkommende drejede det sig om hver tiende. I 1901 udgjorde

25 Holt: *Indre Mission 100 år*, 80-83; jævnfør Banning: *Forsamlinger*, 70.

26 Larsen: ”Lægprædikant Niels Johansens omtumlede tilværelse”, 194.

27 *Den Indre Missions Tidende* nr. 21/1863, 337-338. *Den Indre Missions Tidende* er udgivet siden 1854.

28 Blauenfeldt: *Sennepstræets rod*, 96; Paul Nedergaard: *Præste- og sognehistorie*, hefte 6, København 1951, 421; Holt: *Indre Mission 100 år*, 83; *Den Indre Missions Tidende* nr. 21/1863, 338; Esper Thidemann Nielsen: *Jens Larsens virksomhed inden for den tidligste Indre Mission indtil cirka 1861*, Aarhus 1977, 2-4.

29 *Den Indre Missions Tidende* nr. 21/1863, 338; Baagø: *Vækkelse og Kirkeliv*, 158-159.

30 Louis Blauenfeldt: *Den Indre Missions historie. Et Festskrift*, København 1912, 1-12; Holt: *Den Indre Mission 100 år*, 85-100; Kurt Larsen: *En bevægelse i bevægelse*, Fredericia 2011, 31-39.

31 Enkelte gange bruges betegnelsen ”indenrigsmissionær”, se fx Elith Olesen: ”Kup eller redningsaktion? Omkring tilblivelsen af Kirkelig Forening for den indre Mission i Danmark 1861” i: *Kirkehistoriske Samlinger* 1983/84, 54.

32 Hjalmar Holmquist: *Handbok i Svensk Kyrkohistoria. 3. Från romantiken till världskriget*, Stockholm 1941, 30-47.

den svenske befolkning i Bornholms amt 6,3% af befolkningen.³³ Den store svenske indvandring skete i nøjagtig de samme områder, hvor *Luthersk Missionsforening* først fik et stærkt fodfæste. I årene 1850-1910 udvandrede 82.843 svenskere til Danmark.³⁴ Kort sagt kan man sige, at de svenske udvandrere fulgte nærhedsprincippet, det vil sige, at til Helsingør, København og Amager kom der flest fra Malmøhus len, men også mange fra Kristianstads len. Til Bornholm kom der flest fra Østerlen i Skåne.³⁵

ROSENIUS OG AHN FELT

Carl Olof Rosenius (1816-1868) fik især blivende betydning for nyevangelismen som redaktør af *Pietisten* 1842-1868. Derudover øvede han sin indflydelse på følgende tre måder. 1. Som prædikant hvor han især fremtrådte som bibeludlæggeren. Mange af hans artikler i *Pietisten* havde han først holdt som prædikener, bibeltimer eller andagter. 2. Som brevsriver. Mange fra vækkelsen kontaktede Rosenius for at få åndelig vejledning.³⁶ 3. Agatha

og Carl Olof Rosenius havde et meget gæstfrit hjem, hvor besøgende ofte sad med ved spisebordet. Mange boede også hos dem i kortere eller længere tid som fx i 1866 Chr. Møller (1834-1907) fra Bornholm, som i 1868 stiftede *Bornholms Forening til Evangeliets Fremme*, der i 1869 blev til *Luthersk Missionsforening til evangeliets fremme i Danmark*. Rosenius gav Møller sjælesorgerisk hjælp og åndelige råd.³⁷ Det var på den måde, at Rosenius for mange blev en stor åndelig autoritet.³⁸

En af Rosenius' nære medarbejdere var sangevangelisten Oscar Ahnfelt (1813-1882), der virkede utrætteligt som rejseprædikant og sangevangelist med stor folkelig gennemslagskraft. Mange blev omvendt gennem hans forkyndelse og sang. Men vi har ikke bevarede prædikener og artikler af ham, så vi mere præcist kan formulere indholdet i hans forkyndelse. Af bevarede breve fremgår, at han har opfattet sig som discipel af Rosenius. Rosenius var hans lærefader, men de var ikke enige i alle detaljer. Hans blivende betydning var, at han samlede 200 vækkelsessange i sangbogen *Andelige Sanger, dels samlade, dels bearbetade samt utgivna af Oscar Ahnfelt*. Folkeligt blev den kaldt *Ahnfelts Sangbog*.

Da nyevangelismen kom til Danmark

Christian Schubell blev som enkemand gift med svenskeren Ellen Andersson (født 1795), der var kendt med nyevangeliske kredse i Sverige. En af Ellen Schubells bekendte, fru Bernström i Helsingborg, skrev til hende og anmodede hende om at modtage Oscar Ahnfelt og lade ham holde møder i hendes hus.³⁹ Efter at Ellen og Christian

33 Richard Willerslev: *Den glemte indvandring. Den svenske indvandring til Danmark 1850-1914*, København 1983; Richard Willerslev: "Tilvandringen af svenske arbejdere 1840-1918" i: *Fremmede i Danmark*, redigeret af Bent Blüdnikow, Odense 1987, 119-138; Annelise Rasmussen: "Svenske arbejdere på Lolland-Falster 1870-1900" i: *Fremmede i Danmark*, 141-160; Kurt Lund: *Utvandringen till Danmark. Fattigmans Amerika*, Aarhus 2011; Elisabeth Bloch og Henning Bro: "Svenskere over Øresund i mere end 300 år" i: *Over Øresund for Broen*, redigeret af Elisabeth Bloch et al. Kastrup 2000, 9-30; Inger Kjær Jansen: "Hvor broen lander. Svenskere i Tårnby Kommune gennem 250 år" i: *Over Øresund for Broen*, 31-56; Elisabeth Bloch: "Indvandringsboom, kontrol og diskrimination" i: *Over Øresund for Broen*, 136-159.

34 R. Willerslev: "Nettoudvandringen fra Sverige til Danmark 1850-1910. En komparativ undersøgelse", *Scandia* 45, nr. 1/1979, 83-106. Om den svenske indvandrings betydning for *Luthersk Missionsforening* opståen og vækst se Flemming Kofod-Svendsen: "Om de indvandrede hollændere og svenskere på Amager og Luthersk Missions opståen" i: *Amagerantologien*, redigeret af Søren Mentz, København 2018, 104-149.

35 For yderligere information henvises til mag. art. Henning Benders (f. 1944) hjemmeside og hans artikel "Indvandringen til Bornholm fra de skånske landsdele og Småland 1850-1920", i: *Ale, Historisk Tidsskrift för Skåne, Halland och Blekinge* nr. 3/2012, 1-25 (især s. 12-13).

36 B. Wadström: *Ur Minnet och Dagboken*. Första delen, Stockholm 1900, 313-316.

37 Wadström: *Dagboken* 1900, 65; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 8; Sven Lodin: C.O. Rosenius, Stockholm 1956, 288-290.

38 Per Erik Gustafsson: *Hans Henrik von Essen och Den nyevangeliska kolportörsverksamheten*, Stockholm 1963, 147. 165.

39 C.A.: *Några Drag ur Oscar Ahnfelts liv och verksamhet, Korsblomman* 1884. Genoptrykt i musikken til Ahnfelts Sanger, Örskelljunga 1966, 5; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 63; *Mindeskrift* for Evangelisk-Luthersk Missionsforening paa Bornholm, Rønne 1942, 7; Frits Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, København 1943, 38; *Västra*

Schubell havde giftet sig, boede de i Stjernegade 6, som Christian Schubell havde boet i, siden han blev gift første gang.⁴⁰ I Ellen Schubells hjem holdt Ahnfelt møde i 1849. Det var første gang, det nyevangeliske budskab lød i Danmark, idet Ahnfelt både prædikede og sang vækkelsessange. Ahnfelt medbragte også, som han plejede, flere eksemplarer af *Pietisten*, der blev fordelt blandt tilhørerne. I de følgende mange år besøgte Ahnfelt Danmark mange gange. Börje Karlsson har i en kort afhandling i anledning af 200-året for Ahnfelts fødsel omtalt, at Ahnfelt i perioden 1855-1865 besøgte Nordsjælland og København flere gange om året.⁴¹

Ahnfelts forkyndelse af Kristi stedfortrædende forsoningsdød for os, mens vi endnu var syndere (Rom 5,8), og at dette fuldbragte værk var sket ganske uafhængigt af os mennesker, hvordan den

enkelte føler det, virkede som et stærkt befriende budskab blandt andet for Gotfred Schubells datter Ingeborg.⁴²

Møderne i Ellen Schubells hus fortsatte. Med udgangen af 1854 blev Ellen Schubells hus solgt til parykmagermester Johan Christian Pedersen,⁴³ og møderne blev flyttet over til Gotfred Schubells og hans hustru Marie Christine Bierring Schubells (født 1788) hus.⁴⁴ De boede i Sct. Anna Gade, der lå få hundrede meter fra Stjernegade. Hvis ikke Ahnfelt eller en anden prædikant var til stede for at prædike, læste man højt fra *Pietisten*.⁴⁵ Ingeborg Schubell var forelæser, men i forlængelse af oplæsningen holdt hun en opbyggelig tale, hvor hun udlagde Guds ord.⁴⁶ Hun blev således den første kvindelige prædikant i en dansk nyevangelisk forsamling.⁴⁷ Da mødedeltagelsen voksede, idet der også kom nogle fra blandt andet Snekkersten og Tibberup, flyttedes møderne i 1874 fra ægteparret Schubells hjem i Sct. Anna Gade til Lundegade 1, idet det var lykkedes Gotfred Schubell med Oscar Ahnfelts hjælp at købe en større ejendom, hvor Ahnfelt ejede den rummelige mødesal på første sal, mens Schubell og senere hans søn Johan drev bød-

*Skånes Missionsforening 1856-1906. Minnesblad tecknade af Föreningens Vänner, Helsingborg 1906, 13; Ebbe Kaas: Forbindelse med Skåne. To artikler om den rosenianske vækkelse i årene 1850-1900, Brændstrup 2016, 126-127. I Sct. Olavs kirkebog står, at Christian Schubell døde 24. nov. og blev begravet 30. nov. 1848. I en nekrolog står der, at han døde hen ved 89 år gammel efter et halvt års tiltagende svaghed og en måneds sygeleje. Eftersom fru Bernström udtrykkeligt skrev til Ellen Schubell med anmodning om, at møderne med Ahnfelt blev holdt i "hendes Hus", har hun sikkert været klar over, at Christian Schubell var død. I Luthersk Missionsforenings nyere historiskrivning synes forfatterne derimod at skrive ud fra den opfattelse, at Christian Schubell levede, da Ahnfelt første gang prædikede i Helsingør i Ellen Schubells hjem. (Samuel Roswall: *En banebryder. En bog om Chr. Møller - Luthersk Missionsforenings første leder - og den historie han blev en del af*, Hillerød 1985, 20; Kaas: *Forbindelse med Skåne*, 131-132. Indbyggertallet var i 1850 i Helsingør 8.111 personer. Til sammenligning med andre byers indbyggertal i 1850 skal nævnes, at i København og Frederiksberg var indbyggertallet 132.569, i Slagelse 4.011, i Hillerød 1.929, i Sorø 901, i Frederiksværk 739, i Odense 11.122, i Århus 7.886, i Ålborg 7.745, i Randers 7.338; i Viborg 4.039, i Vejle 3.300, i Skjern 887, i Herning 700, i Esbjerg 25, i Rønne 4.717. Alle tal er hentet fra J.P. *Trap Danmark* femte udgave København 1953-1972.*

40 Klara Lund: "Prædikant og sanger", i: *Missionsvennen* nr. 6/1968, 98; Kenno Pedersen, Helsingørs gader og stræder i mands minde, Helsingør 2003, 97; *Missionsvennen* er udgivet af *Luthersk Missionsforening* siden 1901 primært som et internt informationsblad, herunder information om ydre mission. I dag udgives bladet under navnet *Tro og Mission*.

41 Börje Karlsson: "Oscar Ahnfelt - ett 200-årsminne" i: *Begrunda* nr. 1/2014, 13-19; jævnfør Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 11.

42 C. A.: *Några Drag*, 5; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 64.

43 Pedersen: *Helsingørs gader og stræder*, 97; huset i Stjernegade 6 er bevaret i velholdt stand og kan besigtiges i dag.

44 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 64.

45 Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 38.

46 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 65.

47 I den nyevangeliske bevægelses begyndelse findes eksempler på kvinder, der læste højt af skrifter af Luther og især af *Pietisten* til de mange læsemøder, der blev afholdt. Et kendt eksempel er Maja Lisa Söderlund/Nilsdotter (1794-1851), der også betød meget for Rosenius som hans åndelige rådgiver og sjælesorger (Lodin: *Carl Olof Rosenius i unga år*, 242-256). Hun foretog prædikerejser rundt i Norrland, hvor hun nogle gange alene reciterede prædikener af Luther, andre gange reciterede en prædiken og derefter aflagde et langt vidnesbyrd, eller selv holdt en prædiken. Ifølge de kilder, jeg har fundet, har hendes fremtrædelsesform været bestemt af de lokale forsamlings ønsker. I Skåne omtales lærerinden Matilda Sjöström som en tidlig kvindelig prædikant, men da man fik mandlige prædikanter, sagde hun, at nu var der ikke længere behov for en prædiken af en kvinde, og så satsede hun på søndagsskolearbejdet (*Nordöstra Skånes Missionsforening, 1858-1958*, Hässleholm 1958, 23-24).

kerforretning i stuetaen.⁴⁸ *Luthersk Missionsforening* holdt møder i 80 år (1874-1954) i mødesalen i Lundegade 1, som var *Luthersk Missionsforenings* andet missionshus på Sjælland, idet det ældste var blevet bygget i Esrum i 1870.⁴⁹ Fordi folk kom til møderne i Helsingør fra et større område, blev *Pietisten* og *Ahnfelts Sangbog*⁵⁰ spredt til forskellige steder i Nordsjælland, hvor man samledes i mindre grupper til oplæsning, samtale, bøn og sang. Ud fra disse grupper voksede *Luthersk Missionsforening* frem.⁵¹ Jens Larsen bevarede kontakten med kredsen i Helsingør; han holdt således 20.12.1854 forsamling hos madam Schubell og 06.01.1855 hos bødkermeister Schubell.⁵² Takket være Ahnfeldts møder i Helsingør lærte Niels Johansen og Jens Larsen nogle af sangene i de første hefter i *Ahnfelts Sangbog* at kende.⁵³ Det er baggrunden for, at nummer 21 i *Ahnfelts Sangbog Jeg véd et Land af idel Lys* af C.O. Rosenius blev sunget, da de var med til at stifte *Foreningen for den Indre Mission* den 17. september 1853 i landsbyen Ordrup ved Ringsted.⁵⁴ Det er første gang,

at en sang af Rosenius er sunget i Danmark uden for et nyevangelisk møde. Da *Indre Mission* i 1895 udsendte den første udgave af deres foreningssangbog *Hjemlandstoner*, var *Jeg ved et land af idel lys* med som nr. 561.

Da Jens Larsen i 1855 på eget forlag udgav heftet *Aandelige Sange til Guds Børns Opbyggelse*, der bestod af 15 sange, hvoraf flere var forfattet af Jens Larsen, indeholdt sangheftet tillige følgende sange fra *Ahnfelts Sangbog*: 1. *Guds Barn jeg er! O salige Ro og Glæde* (Ahnfelts Sangbog nr. 5). 2. *Af idel Lys jeg ved et Land* (Ahnfelts Sangbog nr. 21) og 3. *Nu Lov og Pris! Jeg ved ej mer* (Ahnfelts Sangbog nr. 26). I 1856 udsendte Jens Larsen en ny og udvidet udgave af *Aandelige Sange til Guds Børns Opbyggelse*. Den nye udgave bestod af 34 sange. Jens Larsen havde taget flere sange med af Grundtvig og yderligere fem sange fra Ahnfeldts Sangbog: 1. *Aabent staar Jesu forbarmende Hjerte* (Ahnfelts Sangbog nr. 14). 2. *Jeg er fremmed, jeg er en pilgrim* (Ahnfelts Sangbog nr. 31). 3. *Just som jeg er – ej med et Straa* (Ahnfelts Sangbog nr. 36). 4. *Alt er nu rede* (Ahnfelts Sangbog nr. 39) og 5. *O, hvad Salighed Gud vil skænke*. (Ahnfelts Sangbog nr.44). Af de fem nye sange stod de to allerede i Høyers hefte.⁵⁵ Det var *Aabent staar Jesu forbarmende Hjerte* og *Jeg er fremmed, jeg er en Pilgrim*.

Efter dannelsen af *Foreningen for den Indre Mission* begyndte man allerede i 1854 udgivelsen af *Den Indre Missions Tidende* med Jens Larsen som udgiver. Efter et par år blev han også redaktør. Af de første årgange fremgår, at han var påvirket især i sin sakramenteforståelse af sine kontakter til grundtvigske kredse. Han formidlede også en traditionel pietistisk præget vækkelsesforkyndelse, men endelig finder man også inspiration fra

48 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 67; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 11.38; Klara Lund: "Prædikant og sanger", 98; Kaas: *Forbindelse med Skåne*, 132. Huset eksisterer ikke længere, og i dag er der parkeringsplads, hvor modelokalerne lå.

49 Jan Chrillesen: *Minder og oplevelser*, København 1933, 52; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 39; Nedergaard: *Præste- og sognehistorie* 6, 414; På Ordets grund. *Luthersk Missionsforening 1868-1968*, redigeret af Frode Thorngreen, Hillerød 1968, 70.

50 Om *Ahnfelts Sangbog*: Lövgren: *Ahnfelt*, 42-158; Kaas: *Forbindelse med Skåne*, 154-180; Flemming Kofod-Svendsen, "Ahnfelts Sangbog", *Hymnologi Nordisk Tidsskrift* 47, nr. 3-4 (2018), 99-149.

51 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 65; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 38-40; det fortælles i et jubilæumsskrift til 100-års jubilæet i 1986 for Gilleleje *Luthersk Missionsforenings* missionshus, hvordan man, før missionshuset blev bygget, samledes i private hjem og på byens skole til læsning af Rosenius' skrifter og Luthers prædikener samt til møder med lægprædikanter, *Luthersk Missionsforening i Gilleleje gennem 100 år, 1886-1986*, redigeret af Edith Bæk Carlsen et al., Gilleleje 1986.

52 ⁴⁹ *Den Indre Missions-Tidende* nr. 2/1855, 15.

53 Det første hefte udkom i 1850 med sangene nr. 1-12; det andet hefte udkom i 1851 med sangene nr. 13-22; det tredje hefte udkom i 1853 med sangene nr. 23-32.

54 Niels Johansen: *Indbydelsesskrift til en Missions-Forening for hele Norden. Danmark, Norge og Sverrig*,

København 1853; Blauenfeldt: *Indre Missions Historie*, 11; Olesen, "Kup eller redningsaktion? Omkring tilblivelsen af Kirkelig Forening for den indre Mission i Danmark 1861", 42; Elith Olesen: *De frigitte og trællefolket*, 205-206. Den sang begynder lidt forskelligt i forskellige udgaver af *Ahnfelts Sangbog*. I en udgave begynder den "Jeg ved et Land, et Faderhjem". I en anden udgave "Af idel Lys jeg ved et Land" og i en tredje udgave "Jeg véd et Land af idel Lys". Også på svensk begynder den lidt forskelligt: "Jag vet ett land av idel ljus" eller "Av idel Ljus jag vet ett Land".

55 Høyers sanghefte omtales senere.

Pietisten i hans forkyndelse af Kristus.⁵⁶ Allerede i 1852 havde Jens Larsen udgivet traktaten *Den bedste Ven* på otte sider. Indholdet er en pietistisk vækkelsesforkyndelse, men enkelte steder finder man formuleringer, der klart bærer præg af, at han har læst *Pietisten*. Som årene gik, synes inspirationen fra Rosenius at have være aftagende. Samtidig mistede både bestyrelsen og mange af Indre Missions venner tilliden til Jens Larsen, så han blev afskediget i 1861. Samtidig blev pastor Vilhelm Beck (1829-1901) medlem af hovedbestyrelsen, og snart blev han også Indre Missions virkelige leder.⁵⁷

I 1855 begyndte Niels Johansen udgivelsen af bladet *Brevbærer mellem Kristne til Oplysning og Forbindelse*. I *Brevbærer* 2. årgang⁵⁸ bragte Johansen en artikel fra *Pietisten*.⁵⁹ Johansen var ikke en dogmatisk type, så han bragte en opbyggelig fortælling om en præsts omvendelse. Dette er første gang, *Pietisten* er citeret i et dansk opbyggeligt blad.

I 1865 talte dr. Peter Fjellstedt (1802-1881) i Helsingør.⁶⁰ Fjellstedt havde en særlig evne som bibeludlægger, hvor han var inspireret af traditionen fra teologen Johann Albrecht Bengel (1687-1752), repræsentant for den württembergske pietisme. Fjellstedts store *Bibel med förklaringar* (1849-1856) var i 1890 udkommet i 12 oplag. Den blev flittigt læst blandt vækkelsens folk, da den

forsvarede Bibelens troværdighed mod samtidens bibelkritik, og den er læst helt til vore dage. Som prædikant lod Fjellstedt i udpræget grad Bibelen selv komme til orde. Selv om han var præget af en vis fælleskirkelig tænkning, udgav han i 1854 en ny udgave af *Konkordiebogen*.⁶¹

Forsamlingen i Helsingør nævnte over for Fjellstedt, at det var vanskeligt at få prædikanter med en klar evangelisk forkyndelse. Fjellstedt sørgede så for, at den norske lægprædikant Jakob Traasdahl (1838-1903), der på det tidspunkt virkede som prædikant i Göteborg, i juni 1866 kom på prædikerejse til Helsingør og København, hvor hans møder var velbesøgte.⁶²

Traasdahl var vokset op i et haugiansk miljø.⁶³ I slutningen af 1850'erne kom han til personlig tro på Jesus Kristus via metodismen, og han var en kort tid medlem af *Metodistkirken*. I begyndelsen af 1860'erne læste han Rosenius, og det førte ham til en evangelisk frigørelse. Han begyndte tidligt at rejse som prædikant, hvor han blev kendt for at vidne med ild og glød om forsoningens evangelium, og han indbød enhver til at komme til Jesus "som han var".⁶⁴ Traasdahl fik kald fra Sverige og sagde ja til at virke i Göteborg 1864-1868. Opholdet i Sverige rodfæstede hans nyevangelisme, så da han vendte tilbage til Norge, kom han til at stå som personifikation af det nyevangeliske budskab. Han kom til Bergen i 1870, og han havde Bergen

56 Jens Larsen: "Den indre Mission", *Den indre Missions-Tidende*, nr. 1/1854, 3; Jens Larsen: "Guds Aands paavirkende Naadegjerninger", *Den indre Missions Tidende*, nr. 6/ 1856, 86; Jens Larsen: "Midlerne", *Den indre Missions Tidende* nr. 8/ 1856, 125; Jens Larsen: "Guds riges Evangelium", *Den indre Missions Tidende*, nr. 3/1857, 33-43; Jens Larsen: "Midleren og Midlerne", *Den indre Missions Tidende*, nr. 6/1858, 83-96; jævnfør Banning: *Forsamlinger*, 90, hvor Jens Larsen brugte udtrykket "den frie Naade i Christo"; Olesen: "Kup eller redningsaktion", 42-45.

57 Kurt Larsen: *En bevægelse i bevægelse. Indre Mission i Danmark 1861-2011*, Fredericia 2011, 43-45.

58 *Brevbærer mellem Kristne til Oplysning og forbindelse* nr. 6/ 1856, 54-65. Niels Johansen var redaktør og udgiver 1855-1860.

59 *Pietisten* 2. årg./1843.

60 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 69. Om Fjellstedt: Carl Anshelm: *Peter Fjellstedt I-III*, Stockholm 1930.1935. 1957; Olaus Brännström: *Peter Fjellstedt. Mångsidig men entydig kyrkoman*, Uppsala 1994.

61 *Concordia Pia. Evangelisk-Lutherska Kyrkans Symboliska Böcker jemte Upsala Mötes Beslut af år 1593 samt ett kort historiskt företal af P. Fjellstedt*, Stockholm [1854]1879.

62 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 69; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 53. Han kom også en måned på møderejse til Bornholm (*Budskab fra Naadens Rige*, nr. 6/1866, 95). Den 27. juli 1867 prædikede Traasdahl igen i Helsingør (*Helsingør Avis* 26.07.1867). *Budskab fra Naadens Rige* blev udgivet af Chr. Møller fra januar 1865 og til hans død i 1907. Derefter overgik bladet til *Luthersk Missionsforening*, der siden har stået for udgivelsen. Bladet udgives stadigvæk, nu under navnet *Budskabet*.

63 Fremstillingen bygger især på Johannes Kleppa: "Jacob Traasdahl – kristendomsforståinga og kyrkjesynt" i: *Motstand og tilbedelse. Festskrift til Roald Nikolai Flemestad*, redigeret af Christian Bråten og Ottar Mikael Myrseth 2013.

64 Bernhard Eide: *Det Vestlandske Indremisjonsforbund gjennom 50 år*, Bergen 1948, 16; Carl Fr. Wisløff: *Norsk Kirkehistorie III*, Oslo 1971, 43.

og *Bergens Indremisjon* som sin hovedbase næsten til sin død. Fra 1870 udgav han bladet *Fredsbudet*, der bragte mange artikler fra *Pietisten*. Han drev en boghandel og skrev flere bøger, der også blev læst i Danmark for eksempel *Aandelige Brydninger eller Er du genfødt?* og *Rytteren paa den bleggule Hest*. Flere af hans bøger var skrevet i samme stil som den senere biskop Bo Giertz' (1905-1998) *Sten-grunden*. I hele Norge var Traasdahl kendt som en mægtig prædikant. Med hensyn til kirkesynet var han talsmand for en radikal lægmandslinje, der senere blev videreudviklet af Ludvig Hope (1871-1954), men som var mere radikal end Rosenius' linje. I *Pietisten* i 1856 præsenterede Rosenius den nyoprettede *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen*.⁶⁵ Ved oprettelsen lagde man vægt på, at man byggede på samme teologiske grundlag som den svenske kirke. *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen* var selvstændig, men ville gerne samarbejde med den svenske kirkes præster, hvor det var teologisk muligt og naturligt. *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen* ville især fremme Guds riges vækst i det svenske folk ved kolportørvirksomhed og diakonalt arbejde. Sammenlignes denne præsentation med nordmanden Traasdahls mere principielle lavkirkelighed, aner man hos Traasdahl kimen til en større selvstændighed i forhold til det kirkelige embede for eksempel med lægmandsnadver, end *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen* ved oprettelsen og Rosenius ønskede.

Den 18. maj 1867 påbegyndte Rosenius en møderejse til Sydsverige, hvor hans hustru og deres datter Elisabeth også rejste med. Han skulle nemlig ikke alene prædike, men hele familien skulle den 21. maj deltage i Lina Sandells vielse til den kristne forretningsmand Carl Oscar Berg i "Hökabergs

prästgård" i Småland. Hendes bror Nils Johan Sandell, komminister i Lannaskede, forestod vielsen.⁶⁶ Rejsen forløb som et stort hyldest- og triumftog for Rosenius, der i sprængfyldte kirker prædikede for mange mennesker.⁶⁷ I slutningen af maj besøgte Rosenius også Danmark, hvor han prædikede i København og Helsingør. I København besøgte Rosenius skomager Hans Andersen (1828-1888) og i Helsingør familien Schubel.⁶⁸ I et brev skrevet af Rosenius' sekretær Amy Moberg den 9. maj 1867 til Chr. Møller fremgår det, at Rosenius ønskede at møde Møller under sit besøg i Danmark. Rosenius ville også kunne møde Møller i Helsingborg, hvis det passede bedst. Af brevet fornemmer man, at Rosenius har lagt vægt på at møde Møller. I dag kan vi kun gisne om, hvad Rosenius har ønsket at tale med Møller om. Rosenius har også bedt Moberg om i brevet at takke for modtagelsen af Møllers prøveoversættelse af *Pietisten*, som Rosenius var godt tilfreds med. Men der findes ingen kilder, der fastslår, at de har mødt hinanden.

De danske kilder er overraskende tavse om Rosenius' besøg i Danmark. Ahnfeldts forskellige besøg med mødevirksomhed er omtalt i blade som *Budskab fra Naadens Rige*, *Indre Missions Tidende*, *Dansk Kirketidende* og *Brevbærer mellem Kristne til Oplysning og Forbindelse*, men i disse blade eller *Budstikken – et Folkeskrift til Oplysning og Opbyggelse* findes intet om Rosenius' besøg. Rosenius' møde i København var annonceret i *Kjøbenhavns Adressecomptoirs Efterretninger* 31.05.1867 til afholdelse samme aften i Gothersgade 48.⁶⁹ På det tidspunkt, hvor

65 Carl Olof Rosenius: "Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen", *Pietisten*, nr. 6/1856, 94-96. Om oprettelsen af Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen: Nils Rodén: *Hans Jacob Lundborg. En pil på Herrens båge*, Klippan 1961; Eskil Levander: *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen genom 75 år. Jubilæumsskrift I*, Stockholm 1931, 15-58. Klas Lundström og LarsOlav Eriksson (red.): *Det stora uppdraget. EFS mission 1866-2016*, Klippan 2016, 11-21. Rosenius var ikke den organisatorisk drivende kraft ved oprettelsen, men han støttede fra begyndelsen projektet og blev medlem af den første bestyrelse; Levander: *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen*, 47.

66 Oscar Lövgren: *Lina Sandell*, Stockholm 1965, 130.

67 Anna Marie Riiber: *Lina Sandell*, København 1956, 104-123; Astri Valen-Sendstad: *Lina Sandell*, Oslo 1995, 84-91; Moberg og Sandell: *Carl Olof Rosenii lif och verksamhet*, 276.

68 Moberg og Sandell: *Carl Olof Rosenii lif och Verksamhet*, 274; Otto Ahnfeldt (1854-1910), "Carl Olof Rosenius" i: *Kirke-Leksikon for Norden III*, København 1911, 820; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 13; Lodin: *Rosenius*, 289-292; Roswall: *En banebryder*, 22; P. Verner Hansen: *Født påny*, Århus 1987, 163; Samuel Roswall (red.): *LM i Hillerød 100 år*, Esbjerg 1989, 5.

69 *Kjøbenhavns Adressecomptoirs Efterretninger* er den ældste, danske annonce-avis, hvis spirer går tilbage til 1706: *Hagerups Konversations leksikon bind I*,

Rosenius besøgte Danmark, samledes man i Helsingør til opbyggelige møder hos ægteparret Marie Christine og Gotfred Schubell i Sct. Anna Gade og på Amager hos ægteparret Anna Charlotte og Andreas Truelsen på Kirkevej (nuværende Englandsvej) i Sundbyvester. Men det skete, at man ved særlige anledninger lejede et større lokale, for eksempel da Traasdahl i 1866 holdt møder seks aftener i træ i København. Da var Truelsens private hus for lille, så man lejede en sal i Vingaardsstræde 6 ved Kongens Nytorv.⁷⁰ Rosenius' møde i Helsingør var annonceret i *Helsingør Avis* både 29.05.1867 og 01.06.1867 med følgende annonce: "Religiøst Foredrag afholdes af Missionair Ahnfelt i Hotel d'Oresund Søndagen den 2. Juni Eftermiddag fra 5-7". Det er gådefuldt, at Ahnfelt er nævnt i annoncen, eftersom Rosenius i de forskellige svenske kilder er omtalt som prædikant. Man får en fornemmelse af, at mens Rosenius var kendt i hele Sverige og folk flokkedes om hans prædikestol, hvor han end kom frem, så var i Danmark hans medarbejder Ahnfelt mere kendt. Det var først, da Møller oversatte og udgav *Hemmeligheder i Lov og Evangelium*, at Rosenius' navn blev kendt i bredere kredse i Danmark.

AHN FELT TALTE I ET GRUNDTVIGSK HJEM

En familie Vinther, der boede i den københavnske bydel Christianshavn på det nordvestlige Amager, begyndte at holde gudelige forsamlinger i deres hjem, og samtidig gik de til gudstjeneste hos Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783-1872) i Vartov.⁷¹ Deres søn Karl havde en ven, handskefabrikant N.F. Larsen, aktiv i grundtvigske kredse, der i

Helsingør havde hørt Oscar Ahnfelt, som han var blevet begejstret for og havde karakteriseret som en "meget begavet svensk rejseprædikant," som han havde anbefalet over for familien Vinther.⁷² Vinther nævnte i sin senere udgivne erindringsbog, at Ahnfelt også havde en bror provst Ahnfelt, der var godt kendt blandt Grundtvigs venner i Danmark. Vinther skildrede så Rosenius' virksomhed, hvor store skarer samledes om hans evangeliske forkyndelse, ligesom han nævnte Rosenius' arbejde som redaktør af *Pietisten*, der var meget udbredt i hele Sverige. Vinther understregede tillige, at Rosenius lagde stærkt vægt på forkyndelsen af den frie nåde i modsætning til megen lovkristendom i Sverige. Vinther fremhævede også i sin bog, at Ahnfelt overalt i Sverige samlede fulde huse, men han var ikke så grundig som Rosenius.⁷³

Ahnfelt besøgte familien Vinther sommeren 1852⁷⁴ og boede hos dem en uge, hvor han hver dag holdt møder i deres hjem eller forskellige steder på Amager og en enkelt gang i Opfostringshusets Kapel på Østerbro.⁷⁵ Vinther omtalte møderne som meget opbyggelige, når Ahnfelt talte om forsoningen og retfærdiggørelsen i Kristus. Især havde han været glad, når Ahnfelt sang med sin stærke, men bløde stemme akkompagneret af sin store guitar.

Den unge Vinther og Ahnfelt havde talt meget sammen, men de havde ikke rigtigt fundet hinanden, når de havde drøftet sakramentespørgsmål og kirkesyn. De havde taget hjertelig afsked med hinanden, men Vinther havde ikke oftere hørt Ahnfelt, selv om han ifølge Vinther senere havde talt flere gange i København.

København 1948, 51. Den bygning, Rosenius talte i, er revet ned for længe siden. Jeg vil gerne takke overlæge dr. med., MPA Bent Lind (født 1960), som har fundet annoncen for Rosenius' møde ved at analysere diverse digitaliserede aviser. Denne annonce er det eneste registrerede sted, hvor Rosenius' besøg i Danmark omtales i en samtidig kilde.

70 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 69.

71 Deres søn Karl Harald Nissen Vinther (1829-1908) har i sin bog *Oplevelser fra Menighedslivet i København og Sydøstsjælland*, København, 1895, fortalt om de gudelige forsamlinger i sit hjem og om menighedslivet i København og Sydøstsjælland; Baagø: *Vækkelse og Kirkeliv*, 148.

72 Vinther: *Menighedslivet*, 123-124.

73 Vinther: *Menighedslivet*, 124.

74 Vinther: *Menighedslivet*, 124; Gunnar Westin: *Ur den svenska folkväckelsens historia och tankevärld, Brev från C.O. Rosenius till hans vänner i Amerika*, Stockholm 1931, 67.

75 Det var et kendetegn for den pietistiske vækkelse, at man påtog sig et betydeligt socialt, diakonalt arbejde. I 1753 oprettede man Det Kongelige Opfostringshus, der skulle tage sig af trængende, velbegavede og flittige drenge, og som havde til huse i Randersgade på Østerbro. Da pladsen blev meget trang, flyttedes Det Kongelige Opfostringshus til Hellebækgård i Hellebæk i Nordsjælland.

JENS LARSEN OG AMAGER

Efter at *Foreningen for den Indre Mission* var stiftet den 17. september 1853 og Jens Larsen fra Kirke Værløse ansat som foreningens missionær, begyndte han en omfattende forkyndervirksomhed. Noget af programmet i juli 1854 så sådan ud for Jens Larsen. ”Søndagen den 23de hos Jørgen Pedersen i Staunholt; derefter hos Madam Larsen i Sundbyøster paa Amager;⁷⁶ dernæst i Sundbyøster Skole 2 Dage efter hinanden Forsamling”.⁷⁷ I dagene 1-4.08.1854 holdt Jens Larsen hver dag forsamling i Sundbyøster skole på Amager. I dagene 13., 15.-17., 25., 27.-29., 31. 08.1854 og 5., 8., 10.-12.09.1854 holdt han igen forsamling på Amager, dels på Sundbyøster og Tårnby skoler og dels hos kurvemager Niels Jensen og Hans Magnussen i Sundbyøster og skomager Sophus Lund (forhenværende baptist) i Tårnby. 01.10.1854 holdt Larsen forsamling hos kurvemager Niels Jensen, 03.10.1854 hos skibstømrer S. Aagesen i Sundbyøster og 04.10.1854 igen hos kurvemager Niels Jensen.⁷⁸ Derefter stod der i *Den Indre Missions Tidende*, at nu havde Jens Larsen i sommermånederne arbejdet en del på Amager, og Herren havde velsignet hans tjeneste og ”ledet Sjæle til Sandheds Erkjendelse”. Samtidig blev det tilføjet, at flere brødre med ”Lyst og Evne til at arbejde i Herrens Viingaard” ofte besøgte øen, så de opvakte åndelige behov ville blive husket.⁷⁹ 02.11.1854 holdt Larsen forsamling hos Chrilles Jansen (1800-1874) i Kastrup og 03.11.1854 hos kurvemager Niels Jensen i Sundbyøster.⁸⁰ Chrilles Jansen var far til Jens Chrillesen (1838-1908), Ole Chrillesen (1841-1868) og Jan Chrillesen (1843-1933).⁸¹

76 Til generel information om Amager henvises til Chr. Nicolaisen: *Amagers historie I-III*, Lyngby 1981.

77 *Den Indre Missions-Tidende*, nr. 9/1854, 67.

78 *Den Indre Missions-Tidende*, nr. 11/1854, 86.

79 *Den Indre Missions-Tidende*, nr. 11/1854, 87.

80 *Den Indre Missions-Tidende*, nr. 2/1855, 15.

81 Chrillesen: *Minder*, 5.

LUTHERSK MISSIONSFORENINGENS

BEGYNDELSE

I *Luthersk Missionsforenings* ældste jubilæumsskrift fortælleres, at der omkring 1863 var nogle mennesker, der var vakt til eftertanke om de ting, som hører Gud og evigheden til. Nogle gik i kirke hos pastor Frimodt (1828-1879) ved Sct Johannes Kirke på Nørrebro, der blev betegnet som en meget alvorlig præst.⁸² Flere samledes tillige i et privat hjem i Sundby hos en enke, Johanne Andresen, som åbnede sit hus for disse møder. Kredsen bestod især af unge mennesker, der var først i 20'erne.⁸³ Denne kreds hos Johanne Andresen synes præget af en lovisk kristendomsforståelse, hvor omdrejningspunktet var, hvordan man kunne leve et fromt liv, mens forkyndelsen af forsoningen havde en tilbagetrukket plads.⁸⁴

I *Luthersk Missionsforenings* ældste jubilæumsskrift skildres derefter, hvordan nogle i kredsen ved læsning af Stephanus Prætorius' bog *De Troendes Aandelige Skatkammer*, der pegede på forsoningen, som skete ved Kristi død i synderes sted, fik deres øjne og hjerter åbnet for Guds frelse.⁸⁵

82 Chrillesen: *Minder*, 7; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 67. Jens Christian Rudolph Frimodt blev den første formand for Københavns Indre Mission oprettet i 1865. Efter Frimodts død skrev Chr. Møller en meget smuk nekrolog over ham (*Budskab fra Naadens Rige* nr. 4/1879, 64).

83 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 67; Chrillesen: *Minder*, 7.

84 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 68; Chrillesen: *Minder*, 7; Johannes Esmarch-Jensen: *Trandberg og den 'bornholmske' vækkelse*, Århus 1978, 51.

85 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 68; Chrillesen: *Minder*, 8. Den bog har en lang forhistorie. Stephan Prætorius (1536-1603) ønskede at være en retlærende luthersk teolog, der tilsluttede sig *Konkordieformlen*, men hans fokus var den enkeltes tilegnelse af Bibelens budskab. Han talte også for hedningemission. Prætorius udarbejdede en række opbyggelige traktater, som han tilegnede venner, hvis åndelige vel lå ham på sinde. Den fromme Johann Arndt (1555-1621) samlede og gjorde en række af Prætorius' traktater klar til trykning. De udkom i 1622 året efter Arndts død. Danzig-præsten Martin Stadius reviderede og systematiserede de mange traktater af Prætorius og samlede dem i syv bøger, som han i 1636 udgav under den fælles titel *Geistliche Schatzkammer der Gläubigen*. Stadius' udgave fik stor udbredelse i Tyskland og Skandinavien, idet den kom i kortere eller længere udgaver. Den blev varmt anbefalet af de pietistiske ledere Philipp Jakob Spener (1635-1705)

De, der havde fået syn for evangeliet om frelsen i Kristus, begyndte så efter pinse 1865 at samles hos skibstømrer Andreas Truelsen (1824-1904) og hustru Charlotte Sørensdatter (1832-1923) i Sundby, der var nogle af dem, der ved læsning af *De Troendes Aandelige Skattekammer* havde tilgænet sig Guds frelse.⁸⁶ De begyndte med at læse Luthers prædikener og senere Rosenius' skrifter på svensk.⁸⁷

AHNFELT TALTE FOR EFTERKOMMERE AF DE INDVANDREDE HOLLÆNDERE

Allerede i 1865, da kredsen kun bestod af de fem personer, hvoraf nogle var efterkommere af de indvandrede hollændere,⁸⁸ havde de til et møde i ægteparret Truelsens hjem besøg af Ahnfelt. Næste år fik de også besøg af Traasdahl. Begge

opmuntrede dem til fortsat at læse Guds ord.⁸⁹ Baggrunden for mødet med Ahnfelt var, at den norske skomager Hans Andersen (1828-1888), der var udvandret til Danmark i 1850, havde en mødeaftale med Ahnfelt. Da Andersen imidlertid ikke kunne finde et mødelokale til mødet med Ahnfelt, kontaktede han den unge kreds på Amager, så Ahnfelts møde blev holdt i et privat hjem.⁹⁰ Derefter sluttede Andersen sig til kredsen.⁹¹

Disse møder med Ahnfelt og Traasdahl fik en igangsættende virkning. Man samledes regelmæssigt til læsning af Luther og Rosenius, og i 1866 oprettedes en søndagsskole med Andreas Truelsen som leder.⁹² Det er *Luthersk Missionsforenings* første søndagsskole.⁹³

Kredsen, der voksede, fik af og til besøg af nogle venner fra Sverige, blandt andet en maskinmester Johansen fra et svensk dampskib, som sejlede mellem Stockholm og København. Han talte flere gange for dem og uddelte skrifter og blade. Nogle af vennerne var kendt med kristelige forsamlinger,

og August Hermann Francke (1663-1727). Den blev oversat til svensk i 1664, revideret i 1774-1775 og kom i nyt oplag (under Rosenius bevågenhed) i 1848. Næst efter Luther var Prætorius den forfatter, som Rosenius hyppigst citerede, ligesom han ofte omtalte Prætorius i rosende vendinger. Statius' udgave udkom første gang på norsk i 1866. Statius' udgave blev også udgivet af Svenska Lutherska Evangelieföreningen i Helsingfors. Jeg har tredje udgave fra 1925, men ved ikke, hvornår førsteudgaven udkom. Jeg ved heller ikke, hvornår Statius' udgave første gang udkom på dansk. Det Kongelige Bibliotek har et 4. oplag fra 1846, men *De Stærke Jyder* har i deres mindestue i Gammel Sole nord for Vejle en udgave fra 1750, trykt hos Andreas Hartvig Godiche, København. Den udgave er på 640 sider. Den sidste store danske udgave på 552 sider er fra 1916. Den er udgivet af Selskabet for Udbredelse af kristelig Litteratur i billige Folkeudgaver, Kristeligt Folkebibliotek i København. Den findes hos flere blandt andet *De Stærke Jydere* mindestue. I 2008 udsendte *Luthersk Missionsforenings* Bibelskoles Elevforening et uddrag af Stephan Prætorius' "De troendes åndelige skattekammer" med titlen *De troendes åndelige skattekammer*.

86 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 68; Chrillesen: *Minder*, 8-9; *Budskab fra Naadens Rige*, nr. 11/1893, 171-172; *Missionsvennen*, nr. 8/1933, 86.

87 *Budskab fra Naadens Rige*, nr. 6/1873, 95-96; Chrillesen: *Minder*, 8; Larsen: *Luthersk Missionsforening* 75 år, 53.

88 Ole Chrillesens oldebarn Finn Arne Christensen (født 1941), Middelfart, har dagbøger og andet kildemateriale om sin familie og det kristne arbejde, de har været engageret i. Jeg vil gerne takke Christensen, fordi han velvilligt har stillet arkivmaterialet til min disposition til udarbejdelsen af denne artikel. Dette arkivmateriale dokumenterer, at nogle af deltagerne i *Luthersk Missionsforenings* begyndelse nedstammede fra de indvandrede hollændere. *Budskab fra Naadens Rige*, nr. 11/1893, 171-172.

89 *Budskab fra Naadens Rige*, nr. 11/1893, 171-172; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 69.

90 *Mørke og Lys*, nr. 9/1888, 139. *Mørke og Lys* blev fra 1881 udgivet af Chr. Bau (1856-1897) Christiansfeld og H.A. Jensen (1847-1896) København. H.A. Jensen var født i Norge, men udvandrede til København, hvor han oprettede en kristen boghandel med salg af bøger, salme- og sangbøger samt kristen litteratur. *Mørke og Lys* blev fra 1898 *Evangelisk-Luthersk Missionsforenings* officielle organ og skiftede i 2003 navn til *Liv i troen*.

91 *Mørke og Lys*, nr. 9/1888, 140; *Budskab fra Naadens Rige*, nr. 11/1893, 171-172; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 68-70; Chrillesen: *Minder*, 11; Larsen: *Luthersk Missionsforening* 75 år, 53.

92 Ifølge et upubliceret dokument *En lille slægtshistorie* udarbejdet af fhv. folketingsmedlem Willy Svendsen Bracher i 1980 begyndte søndagsskolen på Englandsvej 25 hos Bertha og Rasmus Svendsen, der havde sluttet sig til *Luthersk Missionsforening*.

93 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 69; Preben Aaberg Jensen "Luthersk Missions ældste søndagsskole 115 år" i: *Missionsvennen* nr.10, 1981, 10-11; Preben Aaberg Jensen: *75 år på Kirkegårdsvej 21*, Esbjerg 1990, 14. Det er karakteristisk for udbredelsen af nyevangelismen, at man samtidig med læsningen af *Pietisten* påbegyndte søndagsskolearbejde: Larsen: *Luthersk Missionsforening* 75 år, 113-121; Thorngreen: *På Ordets grund*, 90-97. I 1874 begyndte Chr. Møller udgivelsen af søndagsskolebladet *Kristelig Børnetidende*.

så de fik sat forskellige aktiviteter i gang, blandt andet en syforening.

Andersen blev i 1854 gift med Marie Elisabeth Bromann, der var veninde med Ingeborg Schubell i Helsingør. Elisabeth Bromann havde gennem Ingeborg Schubell lært *Pietisten* at kende, som hun var blevet glad for at læse. Elisabeth Bromann lærte så sin mand at læse *Pietisten*.⁹⁴ Andersen sluttede sig til Grunnets nydannede *Evangelisk-lutherske Frikirke*.⁹⁵ Samtidig med at Andersen deltog i Grunnets gudstjenester, arbejdede han på at få Ahnfelt til at holde møder i København. Der findes ikke kildemateriale, der belyser Grunnets og Andersens forhold til hinanden, men vi ved, at Grunnet satsede alle kræfter på at opbygge en luthersk frikirke, mens Andersen blev den primære arkitekt i opbygningen af *Luthersk Missionsforening* i København.⁹⁶ Andersen begyndte med at læse af Luthers skrifter og *Pietisten* i den lille kreds på Amager. Så aflagde han også vidnesbyrd/prædikede i forlængelse af læsningen af Luther og Rosenius. Derpå blev han kredsens ledende prædikant og til sidst kredsens egentlige leder.⁹⁷

Da tilslutningen til møderne voksede, kunne man ikke være i det private hjem hos ægteparret Truelsen. Bornholmeren Jørgensen, der var blevet omvendt ved Traasdahls møder i København,⁹⁸ ejede et dampkøkken med en stor spisesal i Borger-

gade i Københavns centrum. Han tilbød så at være vært for møderne, som derefter blev afholdt i dampkøkkenets spisesal i perioden 1. september 1867 til 12. oktober 1868. Den spisesal kunne rumme cirka 300 personer.⁹⁹ Da antallet af deltagere fortsat voksede, blev også den rummelige spisesal i Borgergade alt for lille. Man lejede sig så ind i et større lokale i Vingårdsstræde 6 nær Kongens Nytorv.¹⁰⁰ I disse nye rummelige lokaler trådte *Luthersk Missionsforening* i København offentligt frem den 22. november 1868 som en nyoprettet selvstændig forening under navnet *Luthersk Missionsforening til Evangeliets Fremme i Danmark*, og man valgte en bestyrelse med Hans Andersen som formand. Det er første gang, vi møder ordet *luthersk* som en del af foreningsnavnet på en nyevangelisk forening i Danmark. Der findes ingen kilder, der siger, hvorfra man har fået inspiration til navnet.¹⁰¹

99 *Budskab fra Naadens Rige* nr. 6/1873, 95-96; *Mørke og Lys*, nr. 9/1888, 140; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 69; Jensen: 75 år på Kirkegårdsvej 21, 14. Fra 1856 oprettedes der dampkøkkener eller folkekøkkener i både København og de større provinsbyer. De havde til opgave at levere nærende og billig mad til mindre bemidlede. Borgergades Dampkøkken blev oprettet i 1863 (*Hagerups Konversationsleksikon* bd. II, 582; bd. IV, 99).

100 Den 15. oktober 1872 blev *Luthersk Missionsforening* tvunget til at flytte fra Vingårdsstræde. Man kunne kun finde et ringere lokale i Lille Kirkestræde nr. 1, anden sal. Samtidig voksede tilslutningen til møderne til flere hundrede tilhørere. Derfor gik man i gang med at rejse penge både i Danmark og Sverige for at kunne bygge et stort, rummeligt missionshus (*Budskab fra Naadens Rige* nr. 6/1873, 95-96; *Mørke og Lys*, nr. 9/1888, 140-142).

101 *Mørke og Lys*, nr. 9/1888, 140; *Budskab fra Naadens Rige* nr. 11/1893, 171-173; Thorngreen: *På Ordets grund*, 71. I Oslo var *Den lille evangelisk lutherske Missionsforening* blevet oprettet 1866/1867 hovedsagelig af svenske indvandrere (Diesen: *Veiryddere*, Oslo 1980, 177-178; Rudvin: *Indremisjonsselskapet*, 332-333). Foreningen gik også under navnet "Svenskeforeningen" eller "den svenske missionsforening." Gennem Hans Andersen, der var indvandret fra Norge til Danmark i 1850, fik både Møller og *Luthersk Missionsforening* kontakt med rosenianske kredse i Norge. Både Andersen og Møller har flere gange deltaget i møder i Norge (Ebbe Kaas og Torbjörn Larspers: "Dyre Broder! Nåd och frid i Jesus!" i: *Den rosenianska väckelserörelsen cirka 1890-1920 och bildandet av Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner 1911*, redigeret af Torbjörn Larspers og Rune Imberg, Uppsala 2010, 131 note 92). Det er tænkeligt, at *Luthersk Missionsforening*s første formand i København med sine norske kontakter har været inspireret af missionsforeningen i Kristiania/Oslo og

94 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 67; Evangelisk-Luthersk Missionsforening: *Mindeskraft*, 7.

95 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 70; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 53. Om Grunnets frikirke: Flemming Kofod-Svendsen: "Niels Pedersen Grunnet og Den evangelisk-lutherske Frikirke" i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 44, nr. 1/2017, 25-52.

96 Mens Møller var medarbejder i Trandbergs frimenighed på Bornholm, rejste han i september til Grunnet i København, der den 18. september 1864 ordinerede Møller "til Pastor i den evangelisk-lutherske Frikirke i Danmark". Ved denne lejlighed mødte Chr. Møller Hans Andersen, der var ivrig læser af Rosenius. Andersen åbnede Rosenius' budskab for Møller, så Møller begyndte at læse *Pietisten* (Roswall: *En banebryder*, 52).

97 *Mørke og Lys*, nr. 9/1888, 140; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 69; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 53.

98 Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 53. Møderne er omtalt under Helsingør, hvor Traasdahl også talte.

Omkring 1870 udbød der en større vækkelse på Amager især blandt de indvandrede hollændere.¹⁰² I Luthersk Missionsforenings historie møder man flere hollandske navne som Chrillesen/Crillesen, Dirchsen/Dirksen og Bacher/Backer. I den elektroniske kirkebog over sognene på Amager finder man disse navne utallige gange. *Luthersk Missionsforening* voksede i de kommende år, blandt andet ved at medlemmerne oprettede søndagsskoler, og dermed ikke alene fik kontakt med børnene, men også med deres forældre og øvrige familie. Den 5. november 1876 indviede man et stort missionshus i Nansensgade 94 med plads til 1.000 mennesker. I flere år var det Københavns største mødelokale. Ved indvielsen talte både Ahnfelt og formanden for *Københavns Indre Mission*, sognepræst Rudolf Frimodt.¹⁰³ Hele missionshuset inklusive køb af grund og inventar kostede 93.000 kr.¹⁰⁴

Den stærke vækst i *Luthersk Missionsforening* i København fra fem medlemmer på Amager, der hørte Ahnfelt prædike i 1865, til indvielsen i

1876 af et missionshus med plads til 1000 mennesker skyldtes flere ting. 1. Den store tilgang fra efterkommere af de indvandrede hollændere, der i hjemmene havde læst opbyggelseslitteratur, som havde skabt gudsfrygt, syndserkendelse og forståelse for betydningen af et helligt liv. Den nyevangeliske forkyndelse gjorde dem for alvor til frigjorte kristne. 2. Sognepræst Timms¹⁰⁵ vækkelsesforkyndelse og missionær Jens Larsens flittige mødevirksomhed på Amager havde gødet jorden for den vækkelse omkring 1870, der for alvor fik *Luthersk Missionsforening* til at vokse. 3. En betydelig indvandring af svenskere fra netop de områder i Sydsverige, hvor nyevangelismen fik stor gennemslagskraft. 4. En begyndende indvandring til hovedstaden fra de områder i Danmark, hvor *Luthersk Missionsforening* tidligst fik fodfæste (Nordsjælland, Bornholm, Lolland-Falster og Vestjylland). 5. Endelig var der enkelte fra *Broderresocietetet* og den tidligere pietisme, der sluttede sig til *Luthersk Missionsforening*.

JYLLAND

Hverken Ahnfelt eller andre svenske repræsentanter for nyevangelismen har holdt møder i Jylland. Men i Oslo udgav boghandler Andreas Wilhelm Gram (1821-1897) bladet *Budbæreren*¹⁰⁶ i årene

derfor foreslået Luthersk Missionsforening til Evangeliets Fremme i Danmark som navnet på foreningen i København. Han har ikke medtaget navnet evangelisk. Han har heller ikke medtaget ordet "lille", men i stedet haft den ambition, at hvad der udgik fra arbejdet i København skulle nå hele Danmark. Da Møller i 1874 udsendte *Hemmeligheder i Lov og Evangelium* i 3. oplag, udkom værket også i Norge i kommission hos *Den lille lutherske Missionsforening* ifølge kolofonoplysninger på titelbladet. Naturligvis udkom *Hemmeligheder i Lov og Evangelium* ligesom de andre oplag i Danmark på Møllers eget forlag. Man kan undre sig over, at Møller ikke har medtaget ordet evangelisk. Kan Møller mon her have være inspireret af det navn, man i København havde valgt til foreningens navn? For hjælp til information om *Den lille evangelisk lutherske Missionsforening* vil jeg gerne takke pastor emeritus Jens Jensen (født 1943).

102 Omtalt i Christensens tidligere omtalte privatarkiver.

103 *Peder Kofoeds Dagbog*; Kofoed deltog i missionshusets indvielse; om Peder Kofoed (1830-1893): Birger Pedersen: *Bornholmerne. De satte præg på Luthersk Missions første 150 år*, Fredericia 2018, 45-55; *Budskab fra Naadens Rige* nr. 6 og nr. 11/1876, 96.176; *Mørke og Lys*, nr. 9/1888, 142; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 71; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 54; Thorngreen: *På Ordets grund*, 100; Kaas: *Forbindelse med Skåne*, 118-19; arkivalier i Københavns kommunes bygningsarkiv.

104 *Mørke og Lys*, nr. 9/1888, 142. En betydelig del af beløbet var indsamlet blandt nyevangeliske venner i Sverige.

105 I årene 1835-1866 var den pietistisk prægede Herman Andreas Timm (1800-1866) præst ved Store Magleby Kirke på Sydamer. Han var en nidkær vækkelsesprædikant, der også var med i Det Danske Missionselskab, hvor han i nogle år sad i bestyrelsen. Timm var en flittig sognepræst, der hyppigt gik på husbesøg, levede med sin menighed i sorg og glæde og også arrangerede bibeltimer for sin menighed. Store Magleby Kirke med plads til 600 mennesker var fyldt til bristepunktet af en lyttende menighed, når han prædikede. Mange af efterkommerne af de indvandrede hollændere tog til Timms gudstjenester, også hvis de var flyttet uden for sognet, for eksempel til Sundby. Timm er blevet kaldt "Faderen til troslivet på Amager" (Anders Malling: *Dansk Salme Historie*, bind VII, København 1972, 307). Han har salmerne *Under dine vingens skygge*, *Kender du den livens kilde* og *Bliv hos mig, kære Herre Krist* med i den nyeste Danske Salmebog fra 2002. Alle tre salmer er præget af hans pietistiske vækkelsesforkyndelse.

106 Ola Rudvin: *Indremisjonsselskapet bind 1*, Oslo 1967, 289; Wisløff: *Kirkehistorie*, 42. Gram var født og opvokset i Danmark og flyttede til Oslo i 1843, hvor han i 1855 både oprettede en boghandel og et forlag. At hans blad *Budbæreren* blev solgt så godt i Danmark, kan hænge sammen med, at han som

1858-1876 med oversættelser fra Rosenius' blad *Pietisten*. Hvert nummers første store artikel var sædvanligvis en længere afhandling af Rosenius. Derefter kom mindre stykker og små fortællinger. De jyske lægmandsledere fra *Den gudelige Forsamlingsbevægelse* Iver Viftrup (1793-1878) og Jens Christensen Maarbjerg (1807-1872) lærte bladet *Budbæreren* at kende og blev begejstret for indholdet. De spredte i 1860'erne bladet adskillige steder i Jylland. Det blev nyevangelismens første indgang i Jylland.

I *Luthersk Missionsforenings* ældste jubilæumsskrift fortæller en fra *Indre Mission*, hvordan *Budbæreren* fik indpas i hans hjem. Han fortæller ligeledes, hvordan Rosenius' skrifter *Hemmeligheder i Lov og Evangelium* blev spredt gennem *Indre Missions* kolportører.¹⁰⁷

Da de to første bind af Rosenius' samlede værker udkom i 1868,¹⁰⁸ og Rosenius' kommentar til Romerbrevet udkom i hefter på norsk i 1868-1869, fik de en positiv omtale i *Den Indre Missions Tidende*, hvor der også blev vedlagt subscriptionslister, så Rosenius budskab blev spredt i *Indre Mission* med ledelsens fulde opbakning.¹⁰⁹ Rosenius' skrifter blev solgt af *Indre Missions* kolportører.¹¹⁰ I *En dansk præste- og sognehisto-*

rie fra Viborg Stift hedder det: "Man har tidligt lært Rosenius' skrifter at kende, og Chr. Møller, som oversatte dem, havde et godt navn, inden man kendte ham selv".¹¹¹

BORNHOLM

Den Gudelige Forsamlingsbevægelse synes ikke at have nået Bornholm.¹¹² Baptisterne er sandsynligvis de første, der har bragt en større vækkelse til øen.¹¹³ Ved 75-års jubilæet i 1923 havde baptisterne 757 medlemmer.¹¹⁴

Missionær i *Indre Mission* Jens Larsen besøgte Bornholm første gang i oktober 1854, hvor han i løbet af 14 dage holdt 13 velbesøgte møder med 800-1.000 deltagere.¹¹⁵ Besøget er opmuntrende beskrevet i *Indre Missions Tidende*.¹¹⁶ I juli-august 1855 opholdt Jens Larsen sig i 1½ måned på øen og holdt 37 forsamlinger og besøgte 13 af øens 21 sogne.¹¹⁷ Endelig besøgte Jens Larsen øen i juli 1859, hvor han holdt 22 forsamlinger.¹¹⁸ Tilsyneladende fik Larsens møder på Bornholm ikke de samme

forening, 120; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år 1943*, 71.

111 Nedergaard: *Præstehistorie* 1, 28.

112 Knud Banning: "De sjællandske vækkelser" i: *Vækkelsernes frembrud, II*, redigeret af Anders Pontoppidan Thyssen, København 1961, 169-172; jævnfør Flemming Kofod-Svendsen: "Bibliografi over Rosenius' skrifter udgivet på dansk" i: *Kirkehistoriske Samlinger* 2014, 62-66; Flemming Kofod-Svendsen: "Luthersk Missionsforening, stiftelse og vækst", *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 43, nr. 1/ 2016, 55-78.

113 M. Andersen et al (red.): *Mindeskraft. Bornholms Baptistmenighed 1848-1923*, Rønne 1923; om baptismens fremvækst i Danmark Bent Hylleberg og Bjarne Møller Jørgensen: *Et kirkesamfund bliver til*, Holbæk 1989.

114 Andersen: *Mindeskraft*; Karl M. Kofoed: *Bornholms Kirkehistorie II*, Rønne 1933, 149-154. 222-231; Banning: *Forsamlinger*, 286-292; Banning: *Vækkelser*, 171-172; Hylleberg: *Kirkesamfund*, 16-17. 46.56.80; Kofod-Svendsen: "Bibliografi over Rosenius' skrifter udgivet på dansk", 62-63.

115 Ifølge Henning Bender: "Den svenske indvandring til Bornholm 1850-1920" i: *Bornholmske Samlinger IV. række - 7. bind* 2013, 27, var der i 1855 på Bornholm 28.949 indbyggere.

116 *Den indre Missions-Tidende* nr. 11/1854, 87; *Den indre Missions-Tidende* nr. 3/1855, 20-22; Blauenfeldt: *Indre Mission*, 17-18.

117 *Den indre Missions-Tidende*, nr. 10/ 1855, 76-78.

118 *Den indre Missions-Tidende* nr. 8/1859, 128.

opvokset i Danmark havde gode kontakter til at fremme salget.

107 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 120.

108 De første hefter udkom allerede i 1867. De blev bl.a. brugt som anmelderksemplarer og foromtale af udgivelsen af de to store bind i 1868.

109 Vilh. Beck "Erklæring" [om subscriptionsliste vedlagt *Den indre Missions-Tidende* om dansk oversættelse af artikler fra Rosenius' blad *Pietisten*]. *Den indre Missions-Tidende* nr. 11/1867, 176; Vilh. Beck "Bog anmeldelse" [*Hemmeligheder i Lov og Evangelium*] i Følgeblad til *Den indre Missions-Tidende* nr. 26/1867; Vilh. Beck "Bog anmeldelse" [*Brevet til de Romere, til Opbyggelse i Tro og Gudelighed* udlagt af Rosenius], *Den indre Missions-Tidende* nr. 10/1868, 159; Vilh. Beck "Bog anmeldelse" [*Brevet til de Romere og Hemmeligheder i Lov og Evangelium*], *Den indre Missions-Tidende* nr. 16/1868, 255; Vilh. Beck [omtale eller reklame for *Hemmeligheder i Lov og Evangelium*], *Den indre Missions-Tidende* nr. 26/1868, 413; Vilh. Beck "Bog anmeldelse" [igen en kort omtale eller reklame for *Hemmeligheder i Lov og Evangelium*], Følgeblad til *Den indre Missions-Tidende* nr. 33/1868.

110 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missions-*

følger som så mange andre steder i Danmark, selv om Larsen ifølge beretningerne i *Indre Missions Tidende* mærkede stor religiøs interesse under sine besøg. Dog må Larsen have fået nogen kontakt, idet i alt 33 personer fra Bornholm støttede ham ved at underskrive hans ordinationsadresse.¹¹⁹

Ved Ahnfelts møde på Amager i 1852 var bornholmeren Herman Sonne Wolffsen (1811-1887), der var på forretningsrejse til København, til stede. I 1835 havde Wolffsen været medstifter af keramikfabrikken Søholm, som han i 1838 blev enejer af.¹²⁰ Af en kunde var han blevet indbudt til et opbyggelsesmøde på Amager og havde fået at vide, at den svenske prædikant også sang og spillede fortræffeligt. Ved Ahnfelts forkyndelse fik han fred med Gud.¹²¹ Da Wolffsen kom tilbage til Bornholm, fortalte han sin kone, hvad Ahnfelt havde formidlet i sin forkyndelse, ligesom han medbragte nogle af Ahnfelts sanghefter. Ved at synge Ahnfelts sange fik Wolffsens kone fred med Gud.

Ludvig Marius Theodor Høyer (1815-1883), der var født på Christianshavn, kom antagelig i 1830'erne til Rønne som bogbindersvend. Han blev i 1853 gift med Christiane Marckmann (født 1826). Hun døde imidlertid 1854, og deres nyfødte datter blev døbt på moderens dødsdag. Under sorgen over at have mistet sin hustru kom Høyer til at læse nogle svenske vækkelsessange. Han oversatte og udgav dem under titlen *Aandelige Sange*. Frit efter det svenske.¹²² Af sangheftets 16 sange var de 10 fra de første hefter, der blev til *Ahnfelts Sangbog*, heraf flere af C.O. Rosenius og en af Agatha Rosenius (1814-1874). Dermed var Rosenius introduceret på Bornholm.

I 1856 kaldte Wolffsen Ahnfelt til at prædike på Bornholm, hvor han ud over rådhuset i Rønne også prædikede flere andre steder. Der var stort

fremmøde, og Ahnfelts forkyndelse og sang skabte åndeligt liv hos flere af tilhørerne. Ahnfelt besøgte Bornholm flere gange efter dette besøg, der blev begyndelsen til mange svenske prædikanters forkyndelse på øen. Wolffsen fortalte ofte for sine børn og børnebørn, hvordan det havde været at høre Ahnfelt prædike og synge.¹²³

I 1853 rejste Wolffsens søn Christian Leegaard Wolffsen (1838-1902) til København for at blive uddannet hos Bing & Grøndahl og på Den Kongelige Porcelænsfabrik.¹²⁴ Faderen opfordrede kraftigt sin søn til at høre Ahnfelt, hvis han fik mulighed for det. Christian Wolffsen hørte med stort udbytte Ahnfelt prædike i København, men det var først, da han var vendt tilbage til Bornholm og i 1865 hørte Ahnfelt og Traasdahl prædike, da de var på møderejse på øen, at han fik fred med Gud.¹²⁵ Christian Wolffsen kom med i *Luthersk Missionsforening*,¹²⁶ men hørte til dem, der var kritiske til Chr. Møllers åndelige ledelse af *Luthersk Missionsforening* i 1880'erne. Han blev medstifter af *Evangelisk-Luthersk Missionsforening* på Bornholm i 1892 og blev foreningens første formand indtil 1901 og døde i 1902.¹²⁷ Det er vanskeligt at vurdere, hvor stor betydning Jens Larsens og Ahnfelts møder samt Høyers sangbog har haft for vækkelsens gennembrud på Bornholm, før bornholmeren Peter Christian Trandberg (1832-1896) som ung præst i 1860 vendte tilbage til sin fødeø. Da brød vækkelsen løs på Bornholm. Da Trandberg bl.a. under påvirkning af Søren Kierkegaard (1813-1855) og frimenighedspræsten Niels Pedersen Grunnet (1827-1897) var blevet folkekirkekritisk og indbød til et stort folkemøde i

119 Esmarch-Jensen: *Trandberg*, 6.

120 Ann Vibeke Knudsen: *Søholm, bornholmsk keramik*, Rønne, 1992, 6-7.

121 Ancher Wolffsen: "Tre generationer eller Ahnfelts sanger i Danmark", i: *Bibeltrognä Vänners Julkalender* 1916, 28-31; H. Wolffsen: "Så blev mig åbenbaret - Ahnfelts sange", i: *Julens Budskab* 1950, 15-19.

122 L. Høyer: *Aandelige Sange*, København 1855, forordet dateret Rønne dec. 1854.

123 Westin: *Ur den svenska folkväckelsens historia* 144; Wolffsen: "Tre generationer", 31; Kaas: *Forbindelse med Skåne*, 126.

124 Wolffsen: "Tre generationer", 32; Knudsen: *Søholm* 1992, 12; om Wolffsen: Pedersen: *Bornholmerne*, 35-44.

125 Esmarch-Jensen: *Trandberg*, 40: Ahnfelt var på Bornholm sommeren 1865, mens Traasdahl besøgte Bornholm i slutningen af oktober.

126 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 30. Han karakteriseres således: "Han er en af Byens agtede Borgere og gammel aandelig Mand".

127 Evangelisk Luthersk Missionsforening: *Mindeskraft*, 31; Pedersen: *Bornholmerne*, 43.

Almindingen, mødte op mod 20 % af Bornholms befolkning frem. Ved det møde proklamerede Trandberg sit brud med folkekirken og dannelsen af en luthersk frimenighed. Trandberg sluttede sig hurtigt til Grunnets frimenighed og gjorde smeden Chr. Møller til en af sine mest betroede medarbejdere. Efter at Møller i 1864 var begyndt at læse *Pietisten*, opstod der uenighed og spændinger mellem Møller og den meget pietistiske bodsprædikant Trandberg. I 1866 rejste Møller til Rosenius i Stockholm.¹²⁸ Rosenius opfordrede Møller til at vende tilbage til folkekirken og der prædike Kristus. Samtidig fik Møller gode råd til at oversætte alle opbyggelige artikler i *Pietisten* 1842-1859. Møller fulgte Rosenius' råd og vendte tilbage til folkekirken og tog initiativ til at danne *Bornholms Forening til Evangeliets fremme* den 1. marts 1868 med Møller som formand.¹²⁹ I 1868 udsendte Møller bind 1 og 2 af *Hemmeligheder i Lov og Evangelium* og i 1879 bind tre og fire af *Hemmeligheder i Lov og Evangelium*. Værket var totalt på 1979 tætskrevne sider og måske den mest omfattende udgivelse af Rosenius' samlede skrifter. I juni 1869 afholdt forsamlingen i København med deltagelse fra forsamlingerne i Nordsjælland et møde med Møller som hovedtaler. Her blev man enige om, at den virksomhed, som var etableret i København og på Nordsjælland, skulle forenes med den nystiftede forening på Bornholm til en landsforening under navnet *Luthersk Missionsforening til Evangeliets Fremme i Danmark* med Møller som formand.¹³⁰ Under Møllers dynamiske lederskab dannede *Luthersk Missionsforening* i de følgende år nyevangeliske forsamlinger på Vestsjælland, Lolland, Falster og i Vest- og Sønderjylland. *Luthersk Missionsforening* var ved at blive en landsdækkende bevægelse.

Luthersk Missionsforenings organisatoriske fremvækst

A. BORNHOLM

1. Forløber. Trandberg oprettede *Den evangelisk lutherske Frimenighed* 24.06.1863 i Almindingen.¹³¹

2. *Bornholms Forening til Evangeliets Fremme* stiftedes 01.03.1868 i Aaker ved Aakirkeby.¹³² Der dannedes en foreløbig bestyrelse.

3. Love for *Bornholms Forening til Evangeliets Fremme* blev vedtaget 14.06.1868 ved Gamleborg i Almindingen.¹³³

§1. Enhver levende Kristen maa baade i Følge sin Pligt og sit Hjertes Drift nødvendig være en Medarbejder i Kristi Rige. Da nu Kristi Aand er en forenende Aand, og Bibelen bestemt betegner det kristelige Liv som et Samfunds-Liv, og det ogsaa i det aandelige gælder, at Enighed gør stærk, og at der ved forenede Kræfter kan udrettes mere, end naar disse er spredt – saa har vi besluttet i Guds Navn at træde sammen til en Forening, som antager Benævnelsen: ”Bornholms Forening til Evangeliets Fremme”.

§2. Foreningens *Formaal* er, overensstemmende med denne Benævnelse, at søge, saa vidt Gud giver Naade dertil, at virke for Kristi Riges Fremgang iblandt dem, som kaldes efter hans Navn. Den er saaledes en Missions-Forening og optræder ikke i nogen Maade som et Menigheds-Samfund eller overtager en Menigheds Forretninger, ligesom den ej heller vil virke hen til Dannelsen af nogen saadan, men kun arbejde for det ”ene fornødne”, søge at nære, styrke og befæste det kristelige Liv, hvor det findes, og vække det, hvor det ikke er til Stede, samt ellers raade og hjælpe, hvor Lejlighed gives, eller det muligvis maatte blive forlangt. Foreningen bekender sig i et og alt til Guds Ord i den hellige Skrift og den lutherske Kirkes symbolske

128 Chr. Møller: *Aabent Brev til Hr. Indremissionssekretær Pastor Hansteen!* Rønne 1901, 32.

129 Om alle detaljer ved foreningens oprettelse henvises til Kofod-Svendsen: ”Luthersk Missions forhistorie, stiftelse og vækst”, 55-78.

130 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 14, 70-71; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 14.

131 Karl M. Kofod: *P.C. Trandberg*, København 1925, 136-139.

132 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 8.

133 De følgende formuleringer findes: Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 9-11.

Bøger, og idet den saaledes ikke i noget Punkt optræder med nogen ny Bekendelse, søger den kun at virke hen til, at den rene Lære, vi har i vor lutherske Bekendelse maa blive til Liv og Virkelighed i saa mange Sjæle som muligt.

§3. Som Foreningens Bestyrelse vælges tolv Mænd, hvoraf de fire fratræder hvert andet Aar efter Tur (første Gang efter Lodtrækning). Disse kan genvælges. De vælger selv indbyrdes deres Ordfører og Forretningsmænd.

§4. Medlem af Foreningen og stemmeberettiget ved dens almindelige Møder er enhver, som fører en ren Bekendelse og et ustraffeligt Levned, og som enten ved Pengebidrag eller paa anden Maade understøtter Foreningen i dens Virksomhed.

§5. De Midler, ved hvilke Foreningen vil søge at virke for sit Formaal, er især Udsendelse af Kolportører og Udbredelse af Skrifter.¹³⁴

De følgende paragraffer er af mere administrativ karakter.

4. Den egentlige bestyrelse blev først valgt ved et møde i Almindingen i juli 1869. Chr. Møller blev formand.

5. Det første missionshus var Pistolstræde i Rønne 1869 med mødesal (oprindelig mødelokale for Trandbergs frimenighed) og bolig for Chr. Møller. Det næste missionshus var i Aakirkeby 1872.

6. Vi har ikke kildemateriale, der fastslår, hvornår de enkelte lokale kredse blev etableret. Udviklingen synes ofte at have været, at det lokale arbejde med møder med læsning af Rosenius eller prædiken og søndagsskole er begyndt i private hjem. Når arbejdet voksede, og pladsen blev for trang, byggede man et missionshus. Blandt andet for at kunne optage et kreditforeningslån i missionshuset var det nødvendigt med en lokal juridisk enhed. Det nødvendiggjorde igen, at man etablerede en lokal kreds med medlemmer og valg af bestyrelse. Et eksempel på det er Aakirkeby, hvor man begyndte møderne på Sortegaard, hvor

foreningen også var blevet stiftet. Når det nybyggede missionshus stod færdigt i 1872, flyttede de forskellige aktiviteter ind i missionshuset, og den lokale Lutherske Missionsforening er formodentlig blevet etableret i denne proces.¹³⁵

B. NORDSJÆLLAND

1. Forløber. I 1849 prædikede Ahnfelt ved et møde i Ellen Schubells hus i Stjernegade 6 i Helsingør. Hendes mand Christian Schubell var død 24.11.1848. Møder med forkyndelse og oplæsning af *Pietisten* fortsatte i hendes hus til 1854. Derefter fortsatte møderne hos Marie Christine og Gotfred Schubells hjem i Sct. Anna gade. Der kom deltagere fra et stort opland. Ahnfeldt, Fjellstedt, Traasdahl, Hans Andersen og A. Truelsen prædikede både i Helsingør og på forskellige mødepladser uden for byen enten i private hjem eller lejede lokaler. Havde man ingen prædikant, holdt man læsemøder med oplæsning af *Pietisten*. I 1866 prædikede Møller første gang i Nordsjælland. I 1867 prædikede Rosenius.

2. I 1870 blev det første missionshus bygget i Esrum. Det næste var i Lundegade i Helsingør, hvor møderne i familien Schubells hjem af pladsmæssige grunde blev afholdt i missionsalen fra 1874. Det tredje missionshus blev bygget i Græsted i 1875.

3. *Luthersk Missionsforening, Nordsjællands afdeling* stiftedes den 8. marts 1874. Vedtægterne kendes ikke. Der blev valgt en bestyrelse med Claus Wiinholt, Stokkerup som formand. Nordsjælland omfattede de første år kun Luthersk Missionsforenings arbejde nord for Gribskov. Luthersk Missionsforening i Hillerød var fra stiftelsen i 1889 en selvstændig afdeling, der først i 1908 blev inkluderet i Nordsjællands afdeling.¹³⁶

4. Grundet det fragmentariske kildemateriale ved vi sjældent, hvornår de enkelte kredse blev etableret med lokale bestyrelser og et årligt for-

134 Når man sammenligner med vedtægterne for *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen*, som Rosenius var med til at stifte i 1856, lægger begge foreninger vægt på at udbrede skrifter, der er i overensstemmelse med Bibelen og den lutherske bekendelse (Levander, *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen*, 46-47).

135 Om møder i private hjem i begyndelsen til bygning af et missionshus se for eksempel: *Gilleleje LM 100 år 1886-1986*, redigeret af Edith Bæk Carlsen, Hans Peter Nielsen, Gunnar Larsen, Gilleje 1986, 16-17

136 Roswall, *LM Hillerød 100 år*, 7-9.

eningsmøde. Dog kan følgende oplyses.¹³⁷ Græsted har haft en lokal bestyrelse siden 1877. I 1899 fik man vedtægter for Luthersk Missionsforening i Helsingør og omegn. Det skete altså 50 år efter Ahnfelts første møde i byen. Men siden 1849 har der uafbrudt været nyevangeliske aktiviteter, hvor *Pietisten* og *Ahnfelts Sangbog* har været bærestolperne.

C. KØBENHAVN

1. Forløber. I 1963 samledes en kreds hos en enke Johanne Andresen i Sundby. Den 18. september 1964 var Møller i København og blev ordineret af Grunnet. Ved den lejlighed mødte Møller skomager Andersen, der på den tid gik i kirke hos Grunnet. Samtidig fik Møller nogle årgange af *Pietisten*, hvis indhold Andersen forklarede for Møller. Senere mødte Møller også skibstømrer A. Truelsen i Sundby. I 1865 var der en lille flok, som ”havde faaet Syn for Evangeliet om Frelsen i Kristus”, som skilte sig ud fra kredsen hos Johanne Andresen og samledes hos skibstømrer A. Truelsen¹³⁸. Allerede i 1865, da de kun var fem medlemmer, fik de besøg af Ahnfelt. 31.05.1867 prædikede Rosenius i lejede lokaler i Gothersgade 48. Fra 01.09.1867 blev møderne i Truelsens hjem af pladsmæssige grunde flyttet til Jørgensens spisesal i dampkøkkenet i Borgergade, hvor der ifølge Møllers erindring blev dannet en forening i efteråret 1868.¹³⁹ Da foreningen i København blev dannet, var møderne imidlertid allerede den 12. oktober 1868 af pladsmæssige grunde flyttet fra Borgergade til et større lokale i Vingaardsstræde nr. 6.¹⁴⁰ Da huset blev solgt, måtte man imidlertid 15.10.1872 flytte fra Vingaardsstræde til Lille Kirkestræde 1, 2. sal, der var et væsentligt ringere lokale, som snart blev for lille til den stadig voksende tilslutning.¹⁴¹

2. Den 22. november 1868 oprettede man i

København ”Luthersk Missionsforening til Evangeliets Fremme i Danmark” og valgte en bestyrelse med Hans Andersen som formand. Han var formand indtil 1881.¹⁴² Mens man den 1. marts 1868 på Sortegaard i Aaker alene dannede en forening for Bornholm, var man i København et halvt år senere mere ambitiøs, idet man dannede en lokal forening i landets hovedstad med det sigte at fremme evangeliet i hele Danmark.

3. Foreningen i København ”Luthersk Missionsforening til Evangeliets Fremme i Danmark” fik sine første vedtægter i 1872.¹⁴³

4. Vedtægterne minder meget om de vedtægter, der blev vedtaget for arbejdet på Bornholm i 1868. Dog er der et par karakteristiske forskelle. Hvor man på Bornholm beskrev sit formål som ”især Udsendelse af Kolportører og Udbredelse af Skrifter”, beskrev man i København sit formål: ”Guds Ords Forkyndelse, Udbredelse af Skrifter og Husbesøg, samt ved Søndagsskoler.” Her er formålet formuleret bredere. I følge vedtægterne på Bornholm skulle medlemmerne føre ”en ren Bekendelse og et ustraffeligt Levned”. Ifølge vedtægterne i København skulle medlemmerne føre ”en reen luthersk Bekjendelse og et ustraffeligt Levned”. Det er vanskeligt at vide, hvorfor man i København havde formuleret kravet ”luthersk” til medlemmerne, når man ikke havde gjort det i de oprindelige vedtægter for arbejdet på Bornholm.

5. I 1876 blev missionshuset i Nansensgade 94 bygget.¹⁴⁴

D. LUTHERSK MISSIONSFORENING

I juni 1869 dannedes på et møde i salen i Vingaardsstræde 6 i København, hvor Møller var hovedtaler, *Luthersk Missionsforening til Evangeliets Fremme i Danmark*.¹⁴⁵ Det var en slags

137 Bygger på oplysninger i Nordsjællands-protokollen og andre arkivalier fra Luthersk Missionsforenings arkiv på sekretariatet i Hillerød.

138 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 68-70; Roswall, *En banebryder*, 51-52.

139 *Budskab fra Naadens Rige* 29, nr. 11/1893, 173.

140 *Mørke og Lys* 8, nr. 9/1888, 140.

141 *Mørke og Lys* 8, nr. 9/1888, 140-141.

142 *Budskab fra Naadens Rige* 29, nr. 11/1893, 171-172; *Mørke og Lys* 8, nr. 9/1888, 140; Thorngreen, *På Ordets grund*, 71.

143 Vedtægterne findes i Luthersk Missionsforenings arkiv og er trykt hos N. Herdahl junior Sværtegade og Gammel Mønt København.

144 I Københavns Kommunes bygningsarkiv findes den originale ansøgning om byggetilladelse, ibrugtagningstilladelse samt en mængde dokumenter om senere ombygninger.

145 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missions-*

formaliseret samarbejde af *Bornholms Forening til Evangeliets Fremme*, foreningen i København og arbejdet i Nordsjælland, men navnet på den landsdækkende forening var 100% identisk med det navn, man allerede den 22. november 1868 havde vedtaget for arbejdet i København. Der blev tale om tre selvstændige afdelinger med hver sine love, der dog fik næsten samme indhold. En afdeling var betegelse for Luthersk Missionsforenings arbejde i en bestemt del af Danmark for eksempel Bornholm og Nordsjælland. Under afdelingen hørte flere eller færre lokale kredse. Betegnelsen afdeling og kredse havde man overtaget fra Grunnets frikirke, hvor Trandbergs frimenighed på Bornholm med en række lokale kredse var en afdeling i Grunnets landsdækkende frikirke.¹⁴⁶ Den nye forening fik ingen central bestyrelse, men den havde et fælles navn – som altså var identisk med navnet på afdelingen i København – og var alene et begrænset arbejdsfællesskab, hvor man udvekslede prædikanter og også ind i mellem støttede hinanden økonomisk.¹⁴⁷ Der var tale om en meget decentral, demokratisk opbygget forening i modsætning til den stærkt centralistiske *Indre Mission* med en selvsupplerende, præstestyret hovedbestyrelse. Vilhelm Beck (1829-1901) fik i 1861 omdannet den oprindelige lægmandsprægede, demokratisk opbyggede *Indre Mission* til en præstestyret bevægelse. Som det siges i *Indre Missions eget festskrift* fra 1912, at "Forfatningen fra at være demokratisk nu bliver aristokratisk, idet Generalforsamlinger afskaffes."¹⁴⁸

forening, 14; Larsen, *Luthersk Missionsforening 75 år*, 15; Poul Petersen: "Historiens tale 1849-1968" i: *Missionsvennen* 68 nr. 6/1968, 102-103.

146 Roswall, *En banebryder* note 46.

147 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 70-71; Roswall, *En banebryder*, 77; Petersen, "Historiens tale" i: *Missionsvennen* 68 nr. 6/1968, 102-103.

148 Blauenfeldt, *Indre Missions Historie*, 68; jævnfør Vilhelm Beck: *Erindringer fra mit liv*, Fredericia 1974, 52-55, hvor Beck fortæller om sin indsats i Stenlille i 1861 for at omdanne, det han kalder "denne fuldstændige lægmandsmission".

E. LOLLAND-FALSTER

1. Forløber. I juli 1868 kom Møller første gang til Falster, som han besøgte nogle gange i 1868-1870, hvor han i 1870 også besøgte Lolland.¹⁴⁹

2. I 1881 blev det første missionshus bygget i Sdr. Kirkeby.¹⁵⁰ De næste missionshuse blev bygget i 1885 i Nykøbing Falster og Rå.¹⁵¹

3. Det vides ikke, hvornår de første kredse af Luthersk Missionsforening blev etableret på Lolland-Falster, heller ikke hvornår afdelingen blev etableret, men den første kendte afdelingsformand var skræddermester P. Adamsen fra Nykøbing 1893-1925.¹⁵²

F. VESTSJÆLLAND

1. Forløber. Møller kom første gang til Holbæk i 1869.¹⁵³

2. I 1882 byggedes det første missionshus i Holbæk, og det næste blev bygget i 1885 i Mørkøv.

3. Det vides ikke, hverken hvornår de første kredse af Luthersk Missionsforening på Vestsjælland blev oprettet, eller hvornår afdelingen blev etableret.

G. VESTJYLLAND

1. Forløber. Gennem det norske blad *Budbæreren* var Rosenius' budskab blevet kendt flere steder i Vestjylland fra 1858.

2. Møller kom første gang til Vestjylland i efteråret 1871. Han talte først i Vinderup og derefter i Skjern og de omliggende byer.¹⁵⁴

3. I 1876 byggedes de første missionshuse i Skjern og Finderup.¹⁵⁵ Allerede efter Møllers og Hans

149 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 106-109.

150 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 109.

151 Thorngreen, *På Ordets grund*, 70.

152 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 110; Thorngreen, *På Ordets grund*, 71.

153 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 97.

154 Chr. Møller: *Budskab fra Naadens Rige* 37 nr. 11/1901, 169-172; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 121-130; L. Petersen, *To hundrede aars Trosliv*, København 1926, 94; Roswall, *En banebryder*, 89-90.

155 Møller: *Budskab fra Naadens Rige* 37 nr. 11/1901,

Andersens møder i Skjern i 1874 ser det ud til, at Luthersk Missionsforening blev etableret i Skjern, og før byggeriet af missionshuset i Finderup synes man også at have etableret en lokal forening for Luthersk Missionsforening med en bestyrelse på syv medlemmer.¹⁵⁶

4. Det er vanskeligt at vide, hvornår afdelingen i Vestjylland begyndte, da den ældste bevarede protokol først begynder i 1890, hvor det synes, som om afdelingsbestyrelsen er etableret umiddelbart derefter.¹⁵⁷ Dog tyder meget på, at gårdejer Jeppe Bank, Skjern, der var aktiv i dannelsen af Evangelisk Luthersk Missionsforening i Jylland i 1890-1891 og blev en af de nye bestyrelsesmedlemmer i Evangelisk Luthersk Missionsforening bestyrelse, har været den første afdelingsformand.¹⁵⁸ Bestyrelsen for Luthersk Missionsforening i Vestjylland blev på grund af splittelsen reduceret fra ni til fire medlemmer.¹⁵⁹ Hvor længe afdelingsbestyrelsen har eksisteret inden splittelsen i 1890-1891 vides ikke.

H. SØNDERJYLLAND

1. Forløber. Hans Pedersen Nielsen fra Skast i Vestslesvig deltog i slaget ved Dybbøl 18.04.1864, hvor Gud talte til ham gennem de preussiske granater.¹⁶⁰ Efter uskadt at være vendt hjem fra krigen fandt han fred med Gud. Sammen med venen Hans Poulsen, der samtidig var kommet til tro, begyndte de i 1865 at samle vakte og troende i Ballum,

hvor de sang af Brorsons *Troens Rare Klenodie* og læste prædikener. I 1872 bragte kolportøren Niels Møller fra Tjæreborg *Hemmeligheder i Lov og Evangelium* og *Budskab fra Naadens Rige* til kredsen i Ballum. I marts 1874 besøgte prædikanterne P. Seiersen (1833-1884) fra Bornholm og Chr. Frøsig fra Vestjylland Sønderjylland, og i september 1874 kom Chr. Møller til Ballum.

2. I 1880 stiftedes *Luthersk Missionsforening for Vestslesvig*.¹⁶¹

3. Det første missionshus blev bygget i Ballum i 1891.¹⁶²

4. Efter genforeningen i 1920 blev Luthersk Missionsforening i Sønderjylland en afdeling af Luthersk Missionsforening i Danmark.¹⁶³

ET TÆTTERE SAMARBEJDE

I 1882 var der et opråb i *Budskab fra Naadens Rige*.¹⁶⁴ Det blev foreslået, at man skulle etablere et samarbejde mellem de enkelte afdelinger i Luthersk Missionsforening til gensidig inspiration. Rent konkret blev der også peget på et samarbejde om ydre mission. Her blev det omtalt, at Luthersk Missionsforening burde engagere sig både i hedningemission og mission blandt Guds gamle ejendomsfolk jøderne. Med hensyn til hedningemission havde man sporadisk støttet enkeltprojekter, men Luthersk Missionsforening burde gennemtænke, om man skulle etablere et selvstændigt ydre missions arbejde eller udsende og økonomisk understøtte egne missionærer udsendt gennem et andet missionsselskab. Endelig blev det påpeget, at der i Danmark boede cirka 6.000 jøder hovedsagelig i København. Det var en stor udfordring at nå dem med evangeliet om frelsen i Jesu navn.

I 1885, 17 år efter Luthersk Missionsforenings stiftelse, sendte Københavns afdelings bestyrelse et brev til de øvrige afdelinger og indbød til et "fællesmøde", hvor der fra hver afdeling kunne

162; Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 130; Larsen: *Luthersk Missionsforening 75 år*, 73-74.

156 Svaabeck, Rønne og Vestergaard: *Luthersk Missionsforening*, 131; Bodil Kronborg, Søren Jensen og Poul Erik Pedersen (red.): *- og noget faldt i god jord!* Bogen om Luthersk Missionsforening i Vestjylland, Skjern 1986, 96.

157 Kronborg, Jensen og Pedersen: *- og noget faldt i god jord!*, 136.

158 Thorngreen, *På Ordets grund*, 71; Anders Storgaard-Andersen, Peder Mikkelsen, Paul Otto Kjølner (red.): *Med Gud og hans venskab*, Rønne 1992, 73

159 Ebbe Kaas (red.): *Luthersk Missionsforening i Tarm gennem 100 år 1885-1985*, Tarm 1985, 14.

160 Hans Peter Mogensen, Sven Aage Paulsen, Egon Jensen, Aase Andersen, Ellen Rasmussen og Lena Storgaard (red.): *...slægt efter slægt. Bogen om Luthersk Missionsforening i Sønderjylland*, Hillerød 1993 25-28.

161 Mogensen et al.*slægt efter slægt*, 26.

162 Mogensen et al.*slægt efter slægt*, 26.

163 Mogensen et al.*slægt efter slægt*, 27.

164 Anonym forfatter [den sproglige formulering leder tanken hen på Chr. Møller] "Til Den lutherske Missionsforening" i: *Budskab fra Naadens Rige* 18 nr. 6/1882, 99-100.

sendes et par eller flere mænd for at søge tilvejebragt bedre ordening og nærmere samvirke til Guds riges udbredelse". Tiden var dog endnu ikke moden til et nærmere samarbejde mellem afdelingerne, men en lignende indbydelse fra Jyllands afdeling i 1893 førte til, at det første delegeretmøde blev afholdt den 19. september 1893 i Nansensgade 94 i København. Siden har man regelmæssigt afholdt delegeretmøder. Man arbejdede ud fra det synspunkt, at kun de fælles opgaver skulle tilrettelægges af delegeretmødet. Om dette hedder det i en resolution: "Uden i nogen måde at overtage eller indskrænke de stedlige bestyrelses virksomhed behandler konferencen eller repræsentantskabet kun sådanne sager, som er fælles for hele foreningens virksomhed". Det afgørende var, at man ikke ønskede en overordnet myndighed, der kunne gribe ind i de enkelte afdelingers virksomhed. Man ønskede kun af rent praktiske grunde et organ, der kunne træffe bestemmelse om de fælles opgaver for eksempel ydre mission.¹⁶⁵ Med oprettelsen af delegeretmødet var etableringen af Luthersk Missionsforening som en landsdækkende, decen-

tralt opbygget forening afsluttet. Det falder uden for denne artikel at beskrive foreningens videre udvikling.

Konklusion

Ahnfelt bragte nyevangelismen til Nordsjælland og København. I årene 1849-1876 besøgte Ahnfelt hvert år området flere gange. Fra 1849 har der været en nyevangelisk forsamling i Helsingør. Den bredte sig i de følgende år til dele af Nordsjælland. Fra 1865 har der været en nyevangelisk forsamling i København. Til Bornholm kom nyevangelismen i 1855 med sangheftet *Aandelige Sange*. Frit efter det svenske og Ahnfelts besøg i 1856. Her blev der først dannet nyevangeliske forsamlinger, efter at Rosenius i 1866 havde opfordret Møller til at forlade Trandbergs frimenighed og vende tilbage til folkekirken. Til Jylland nåede nyevangelismen i slutningen af 1860'erne gennem det nyevangeliske, norske blad *Budbæreren*. Der blev først dannet nyevangeliske forsamlinger i Jylland fra begyndelsen af 1870'erne som følge af Møllers hyppige besøg. Der blev først dannet nyevangeliske forsamlinger på Lolland og Falster og Vestsjælland efter besøg af Møller i 1868 og 1869.

165 Thorngreen, *På Ordets grund*, 66; Poul Petersen: "Historiens tale 1849-1968" i: *Missionsvennen* 68 nr. 6 (1968), 102.

ABSTRACT:

The Swedish Evangelical Movement in Denmark

The message of the Swedish revivalist Carl Olof Rosenius was brought to Denmark in 1849. The messenger was the Swedish evangelist Oscar Ahnfelt, who preached his first time at a private family in the city of Helsingør situated close to Øresund. Ahnfelt carried also the devotional magazine *Pietisten* edited of C.O. Rosenius and some songs from his own later edited song book to Helsingør. During the next 27 years Ahnfelt visited Helsingør and Copenhagen many times as a preacher. Ahnfelt preached in 1856 the gospel for his first time at the Island Bornholm in the Baltic. Ahnfelt and his many journeys to Eastern Denmark was an important cause of the establishment in 1869 of the revival movement *Luthersk Missionsforening til evangeliets fremme i Danmark* [Danish Lutheran Mission]. Danish Lutheran Mission has been the most important revival movement in promoting the message of Rosenius all around in Denmark.

In the article it is described how the ecclesiastical situation was in different places in Denmark before the Swedish Evangelical movement came to Denmark. Then there is in the article given an account of the meeting between the local ecclesiastical situation in different places in Denmark and the Swedish revival movement in Denmark. Finally is in the article presented the effect of the Swedish revival movement in Danish church affairs.

KJELL Å MODÉER

Kyrkans rätt framför dess lag

Europé och jurist i den svenska folkkyrkans tjänst

Göran Göransson (1925–1998) – en kyrkorättshistorisk biografi¹

PROLOG

Under efterkrigstiden (1945–1975) sattes den svenska kyrkorätten på svåra prov. Den var traditionellt en autonom rättskälla, som enligt 1809 års regeringsform låg under regeringens och riksdagens gemensamma lagstiftningsrätt och vari ändring och förklaring genom 1865 års representationsförändring också var beroende av kyrkomötets bifall. Kyrkorättens tillämpning fick efterhand alltmer karaktären av en sekulariserad förvaltningsrätt för den svenska statskyrkan. Dessutom avskaffades ämnet kyrkorätt efter flera århundraden från de juridiska fakulteterna, både som undervisningsämne och forskningsområde. Uppsalaprofessorn i offentlig rätt Halvar G F Sundberg (1894–1973) var den siste företrädaren för ämnet vid en svensk juridisk fakultet. Kyrkorätten överfördes till de teologiska fakulteterna och infördes i beteckningen på ämnets professurer. I Lund kom professorn i praktisk teologi med kyrkorätt Sven Kjällerström (1901–1981) att använda kyrkorätten för en historisk argumentation i aktuella kyrkopolitiska diskussioner. Det var följdriktigt konsekvent för honom att under

sin tid som professor (1941–1967) fördjupa sig i kyrkorättens historia.

Efterkrigstidens svenska jurister fostrades i stället in i den av Hans Kelsen inspirerade och värdenutrala s.k. Uppsalaskolan, som präglades av rättsrealism.² Även om dess företrädare i första hand var civilrättare, så dominerade skolan i hög grad också den offentliga rätten, främst förvaltningsrätten, som upplevde en högkonjunktur under utvecklingen av efterkrigstidens svenska välfärdsstat. De svenska juristerna beskrevs som *samhällsingenjörer*. Professorn i filosofi Axel Hägerström (1868–1939) som var Uppsalaskolans upphovsman framhöll i sin installationsföreläsning 1911 att metafysiken var död. Det fanns inga objektiva rättigheter och skyldigheter, de grundades i primitiv vidskepelse och den samtida rättsuppfattningen hade sina rötter i förvirrad metafysik, som måste utrotas en gång för alla.

Den svenska utvecklingen på kyrkorättens område under efterkrigstiden måste placeras i en internationell, främst nordisk och tysk kontext. Det var främst i de lutherska och reformerta kyrkorna i dessa länder som företrädare för den

1 Mitt varma tack till Gudrun Göransson, Birgitta Stymne Göransson och Annika Mörner, vilka välvilligt ställt Göran Göranssons skriftliga kvarlätenkap till mitt förfogande.

2 Max Lyles, *A Call for Scientific Purity: Axel Hägerström's Critique of Legal Science*, Skrifter utgivna av Institutet för Rättshistorisk Forskning: Ser. I, Rättshistoriskt bibliotek, bd. 65, Stockholm 2007.

svenska kyrkorätten fann inspiration under denna tid.

BAKGRUND, UPPVÄXT OCH TIDIG KARRIÄR

Göran Göransson (1925 – 1998) var under 1900-talets senare del den mest framstående och inflytelserike svenske kyrkorättsjuristen. Han blev en förebild och en katalysator för den senmoderna kyrkorätten i Sverige. Han var född och uppvuxen i Göteborg. Hans föräldrar var stadsstatistikern Werner Göransson (1888 – 1965) och hans hustru Jane, född Wester.³ Efter studentexamen på Hvitfeldtska gymnasiet i Göteborg 1943 hägrade en karriär som diplomat. Under krigsåren studerade han främmande språk på Göteborgs högskola, där han 1946 avlade fil.kand. examen i engelska, franska och praktisk filosofi. Därefter fortsatte han med att studera juridik i Uppsala, där han avlade jur.kand. examen 1951.⁴

Redan från barndomen fostrades han till kristen tro. Hans far var gammal barndomsvän med en av sin generations mest betydelsefulla teologer, Torsten Bohlin (1889–1950). Bohlin hade varit teologie professor vid Åbo Akademi och i Uppsala och var därefter biskop i Härnösands stift. Han var en stor beundrare av Nathan Söderblom och dennes ekumeniska teologi.⁵

Sommaren 1940 konfirmerade Torsten Bohlin sin son Torgny tillsammans med en av dennes vänner i Uppsala samt Göran Göransson. Konfirmationstiden under några sommarveckor i Antjärn utanför Härnösand blev betydelsefull för Göran Göransson, som minns sin konfirmationstid som en fantastisk tidsperiod i sitt liv.⁶ Också för Torsten Bohlin var konfirmationsundervisningen detta år viktig. Han utgick från ett manuskript,

som han därefter utgav 1941.⁷ ”Farbror Torsten” blev en äldre förtrogen vän för unga människor som närmade sig religiösa frågor. Biskopen talade med dem om den kristna trons svårigheter och rikedom utifrån sina egna erfarenheter och med ett ”ordförfråd” som vi förstod, noterade Göran Göransson.⁸ ”Hans undervisning förmedlade till oss kallelsen till ett liv fyllt av spänning och innehåll, värt att leva. Så gjorde han det lätt för en ung människa att träffa sitt val[...]”⁹ – och det i en tid då världen stod i brand. ”[H]an underlättade för andra att se till det väsentliga i kristendomen och att våga *börja* tro. Så hjälpte han oss de första stegen, de som är de svåraste och som man tvekar mest inför.”¹⁰

I gymnasiet var Göransson aktiv i *Sveriges Kristna Gymnasiströrelse* och hans kristna engagemang fortsatte under studentåren i *Sveriges Kristna Studentförbund* först i Göteborg och därefter under juridikstudierna i Uppsala.¹¹ Kyrkligt engagemang och intresse för teologi blev en viktig del av hans liv under dessa formativa år.

JURIDIKSTUDIER I UPPSALA – PRÄGLADE AV SEKULÄRT TÄNKANDE OCH RÄTTSLIG REALISM

För den som studerade juridik vid Uppsala universitet åren efter andra världskriget och ställde frågor om rättens grund blev med Göranssons egna ord ”ganska snart frustrerad”.¹² Synen på ”rätten” och den dominerande rättsvetenskapliga positionen på rätten i den svenska välfärdsstaten formulerades av den s.k. Uppsalaskolans representanter. Filosofer, juridikprofessorer och teologer bidrog alla till tidens inflammerade diskurser relaterade till lagarnas anda och deras ursprung.

3 Vem är Vem? Götalandsdelen utom Skåne 1948, 364.

4 Svensk Juristtidning 1952, 334.

5 Gert Borgenstierna, Nils Karlström & Gustaf Risberg (eds.), Torsten Bohlin. En minnes- och vänbok, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag: Stockholm 1950. – Bo Bengtson & Gunnar Åkerstedt, En bok om Torsten Bohlin av 40 författare. J.A. Lindblads Förlag: Uppsala 1950. – Jag tackar Harald Bohlin, Uppsala, för viktig information om hans fader, Torsten Bohlin.

6 Göran Göransson, Min konfirmationslärare, in: Bo Bengtson & Gunnar Åkerstedt, (1950), 307 ff.

7 Torsten Bohlin, Kristen livssyn, 1941. – Detta arbete byggde på Bohlins viktiga arbete, *Evangelisk troslära*. SKD: Stockholm 1937, som i sin tur utgick från hans föreläsningar i Uppsala 1932–35.

8 Göran Göransson, (1950), 307.

9 Göran Göransson, (1950), 308.

10 Göran Göransson, (1950), 310.

11 Ordförande i Svenska Kristna Studentförbundet i Göteborg 1945 och i Sveriges Kristna Studentrörelse i 1949–50.

12 Göran Göransson, Om rätten och rättsteologin, Svensk Teologisk Kvartalskrift, Årg. 71 (1995:3), 112.

Kampen mellan de alltmer föråldrade idealistiska och metafysiskt orienterade rättsliga perspektiven ersattes med mer positivistiska, pragmatiska och realistiska rättsliga koncept. Också den främste representanten för denna skola, civilrättsprofessorn Vilhelm Lundstedt (1882 – 1955) gav inte några för studenterna tillfredsställande svar på deras frågor. Göransson mindes att Lundstedt i sina föreläsningar i skadeståndsrätt "jagade metafysiska orimligheter" i rättsfall från Högsta Domstolen. "Med ett kroppsspråk som vittnade om tydlig avsky sköt han i katedern ifrån sig den volym av Nytt Juridiskt Arkiv, ur vilken han nyss hade refererat ett rättsfall. Men när han sedan på grundval av sin egen samhällsnyttoteori byggde upp ett resonemang kring hur man i stället i det konkreta fallet kunde tänka sig att bedöma skadestandsfrågan, visade det sig att slutresultatet blev i stort sett detsamma som justitieråden på förment grumliga grunder hade kommit fram till!" Göransson ställde frågan om den vagt definierade "samhällsnyttan" som uttryck för de faktiska värderingarna inom ett folk, det som människorna eftersträvar, utgjorde en säkrare grund för den juridiska praktiken än nedärvida föreställningar om vissa bestående 'rättigheter', som inte utan vidare finge kränkas."¹³

Uppsalaskolans främste företrädare i Lund var processrättsprofessorn Karl Olivecrona (1897–1980). Han var elev till Lundstedt och formulerade en teori om "fristående imperativer", fastställda i en allmänt accepterad grundlag. Omfattas de dessutom av mera allmänt omfattande moralföreställningar medverkar imperativerna till att "skapa en föreställning om rättsreglernas bindande kraft".¹⁴

Från ett teologiskt perspektiv fanns det efter kriget en parallell modern diskussion. År 1946 utgav den socialdemokratiska riksdagsmannen Stellan Arvidson (1902–1997) tillsammans med biskopen Torsten Bohlin en mycket uppmärksam och diskuterad bok, *Kristendomen: Mot – för*. När filosofiprofessorn i Uppsala Ingemar

Hedenius (1908–1982) år 1949 utgav sitt klassiska arbete *Tro och vetande* initierade det en omfattande debatt om samtidens religionsuppfattningar och ett kritiskt perspektiv på kyrkans roll i det moderna svenska folkhemmet. Under uppsala-åren tog Göransson aktivt del i diskussionerna om sekularisering och kristen tro. Hans engagemang i den kristna studentrörelsen förde honom och hans blivande hustru fil.stud. Gudrun Forslund (f. 1929) i nära kontakt med inflytelserika teologer, bland andra den profilerade studentprästen under åren 1948 – 50, Krister Stendahl. Som studentpräst hade denne en mycket kontroversiell position i det sena 1940-talets Uppsala.¹⁵

Den förut nämnde professorn i offentlig rätt i Uppsala Halvar G F Sundberg var sedan ungdomen engagerad i kyrkliga angelägenheter.¹⁶ År 1948 utgav han en utförlig kyrkorättskommentar, som i årtionden blev handboken i detta ämne. Han deltog också i tidens aktuella kyrkopolitiska debatter.¹⁷

INTERNATIONELLA KYRKORÄTTSLIGA KONTAKTER OCH NÄTVERK I EFTERKRIGSTIDENS EUROPA

Om den svenska rättskulturen under 1940-talet alltmer gav uttryck för nationell identitet, så blev kontexterna till de intellektuella debatterna i det sena 1940-talets Uppsala alltmer internationella. Internationellt fanns "bland ruinerna efter ett perverterat rättssystem" en engagerad och värdebaserad debatt kring hur rätten och dess grundvalar utvecklats. För framtiden tog man sikte på en internationell rättsordning som skulle förhindra ett upprepande av historien.¹⁸ Efterkrigstidens rättsliga författningsdiskussioner knöts till metafysiska begrepp som "mänsklig värdighet" och naturrätt, särskilt förankrade i den romersk-katol-

13 Göran Göransson, Om rätten och rättsteologin, STK 1995, 15.

14 Jarl Hemberg, Etik och lagstiftning: En studie av rättsfilosofisk teoribildning och konkret lagstiftningsarbete, Verbum-Dialog, Uppsala 1975.

15 Håkan Hagwall, Dagens namn: Krister Stendahl, Svensk Tidskrift 1984, 563 f.

16 Anders Jarlert, Halvar G F Sundberg. I: Kjell Å Modéer & Helle Vogt (red.), Making Scandinavian Law Christian: Law and Christianity in the Writing of Scandinavian Jurists, Routledge 2020 (in print).

17 Fredrik Sterzel, Halvar G F Sundberg, Svenskt Biografiskt Lexikon, Bd 34, Stockholm 2019, 205 ff.

18 Göran Göransson, Om rätten och rättsteologin, STK 71:1995, 112.

ska kyrkans kanoniska rätt.¹⁹ De moderna svenska juristerna, fostrade i Uppsalaskolans värdegrund, var mycket misstänksamma till denna sk. naturrättsrenässans.²⁰

Göransson tillhörde de studenter som stod upp för en kristen tro. ”Jag tror obetingat på ett helvete, ty det är vad världen utan nåd är nära att i vår tid förvandlas till, trots behjärtade människors åtgöranden. Och en evighet utan nåd torde inte vara angenämare. – Men jag tror på Kristus. Ty hans budskap - - öppnar en strimma av förlåtelse och hoppfullhet, hoc est: salighet, mitt i mörkret i Barbarskogen.²¹ Men han förklarade sig också vara en humanist – ”låt vara av det kristna slaget”. Men som jur.stud. tillät han sig ”att tvivla en smula på vårt vanliga rättsmedvetande”.

Efter andra världskriget blev kyrkorna viktiga institutioner för att återuppygga tron på mänsklig värdighet. Detta koncept engagerade såväl teologer som jurister. Biskopen Bohlin hade redan 1942 publicerat en artikel om ”Kampen för människovärdet”, i vilken han uttalade att ”Kristus [är] vår ojämförligt bästa andliga tillgång. Han är vårt olyckliga släktes enda stora förhoppning. I det tecknet skall kampen för människovärdet en gång förvandlas till seger”.²²

Ett antal internationella kristna organisationer rekonstruerades åren efter krigsslutet. Det nordiska inslaget var påfallande såväl i *Lutherska Världsförbundet* (*The Lutheran World Federation*) som i *Kyrkornas Världsråd* (*World Council of Churches*). *Lutherska Världsförbundet* konstituerades vid en konferens i Lund den 30.6. – 6.7.1947.²³

19 Lena Foljanty, *Recht oder Gesetz: Juristische Identität und Autorität in den Naturrechtsdebatten in der Nachkriegszeit*, Mohr Siebeck: Tübingen 2013.

20 Kjell Å Modéer, *Den kulan visste var den tog*, i: Torbjörn Andersson & Bengt Lindell (eds.), *Festskrift till Per-Henrik Lindblom*, Lustus förlag: Uppsala 2004, 443 ff.

21 Göran Göransson, *Självförsvar av en barbar*. Ergo [Organ för Uppsala studentkår], Nr 2: 1950, 23.

22 Torsten Bohlin, *Kampen för människovärdet*. I: Natanael Beskow (red.), *En bok om människan*. Av tjugofem författare, P.A. Norstedt & Söners Förlag: Stockholm 1942, 25. – Göran Göransson fick ett dedicerat särtryck av denna artikel.

23 Jens Holger Schjørring et al (red.), *From Federation to Communion: The History of the Lutheran World Federation*, Fortress Press: Minneapolis, 1997. –

Konferensens tema var *Lutherska kyrkan i världen i dag* och samlade tvåhundra delegater från 26 länder. Till världsförbundets förste ordförande valdes professorn Anders Nygren i Lund. Det upplevdes som en nystart efter kriget, även om händelsen inte fick någon större uppmärksamhet inom den svenska kyrkan.²⁴

Ett par veckor senare samlades Den Kristna Ungdomens Världskonferens, *World's Student Christian Federation* (W.S.C.F.), i Oslo på ett initiativ av den norske biskopen Eivind Berggrav. Den då 22-åriga jur.stud. Göran Göransson deltog tillsammans med ett femtiotal internationellt engagerade svenska studenter, bland dem senare ärkebiskopen Olof Sundby (1917 – 1996). 1200 ungdomar från 75 länder samlades under mottot ”*Jesus Kristus är Herre*”. För Göran Göransson fick mötet med världens ungdom ”i den gemensamma bekännelsen till Kristus som Herre - - en livsavgörande betydelse”.²⁵ Han rapporterade entusiastiskt om ”den uppriktiga och förtroendefulla gemenskap utöver nationella och konfessionella gränser” som präglade mötet. ”[S]om kristna vågar vi tro, att Kristus på en avgörande punkt i historisk tid har segrat, och att hans heravälde är en verklighet bortom tidens gränser. På oss ankommer det, att här i tankar och liv ge vittnesbörd åt det herradömet. Ty endast däri ser vi möjligheten till en lyckligare framtid för denna värld, som tycks dömd till kaos, så länge den tjänar andra herrar.”²⁶ Citatet visar på den frustrerade situation som en ung idealistiskt präglad efterkrigsgeneration kände. Den drömde om en framtid med mänskliga rättigheter och mänsklig värdighet men var samtidigt omgiven av en verklighet med både järnridå och kärnvapenkrig.

För de nordiska deltagarna blev mötet i Oslo också startpunkten för ett betydande ekumeniskt

Ingmar Brohed, *Svensk kyrkohistoria*, Bd 8, Verbum: Stockholm 2005, 267 ff.

24 Jens Holger Schjørring (red.), *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og internationell nyorientering efter 1945*, Aarhus Universitetsforlag: Århus 2001, 417.

25 Göran Göransson, *Kristna världskonferensmötet i Oslo – ett femtioårsminne*. (1997), 92.

26 Göran Göransson, *Oslo 1947*, Göteborgs-Posten Nr 243, Årg. 89, (9.9.1947), 2.

samarbete.²⁷ Krigstidens studenter hade inte haft några möjligheter att göra utrikes resor. Göransson hade hunnit skaffa sig examen i främmande språk utan att ha kunnat besöka länderna där språken talades. När gränserna öppnades sommaren 1945 fick hans generation möjlighet att kompensera denna brist på erfarenhet. Många skaffade sig betydande internationella kontakter. Kristna studenter hade redan före kriget en konferens i Amsterdam, vilken resulterade i en ”nöd-kommitté” för internationella kristna organisationer.

Göransson var aktiv inom WSCF, som ursprungligen hade grundats i Vadstena 1895. Denna organisation hade spelat en betydande roll för ekumeniken redan före och under Första världskriget. Vid Osломötet samarbetade WSCF också med KFUK och KFUM.²⁸ Åtskilliga framstående kristna kyrkoledare var inbjudna, bl.a. Reinhold Niebuhr från New York och Martin Niemöller från Frankfurt/Main. Niebuhr var imponerad av mötet. De traditionella motsättningarna mellan amerikanska och europeiska kristna var alls inte så stora som de tidigare hade varit.²⁹

För den unga generationen, som stod i begrepp att så småningom axla ansvaret, blev Osломötet 1947 både en katalysator och en inspirationskälla. I en entusiastisk artikel i *Göteborgs-Posten* redogjorde Göransson för mötet och refererade bl.a. Niebuhrs och Niemöllers föredrag.³⁰ Niebuhr hade betonat hur Gud kunde använda ”mänskliga institutioner, rörelser eller nationer för att hävda rättfärdighet och rätt, så t.ex. vid krossandet av nazismen.”

27 Oslo-1947: World Conference of Christian Youth. Conference papers and programmes (1947). - På privatskolan Lundsberg höll W.S.C.F. också en sommarskola efter osломötet, den 1-9 augusti 1947. Yale Divinity Library, YMCA - Student Division Records: RG 58, Delegate list and morning prayer service for WSCF Lundsberg Conference, Aug. 1-9, 1947.

28 Gunnar Heiene, Den norske kirke og økumenikken i etterkrigstiden, In: Holger Schjørring (ed.), Nordiske Folkekirker i Opbrud (2001), 392.

29 “[T]he usual differences between American and European Christians were not nearly as wide as in previous years”. Charles C. Brown, Niebuhr and His Age: Reinhold Niebuhr’s Prophetic Role and Legacy, Trinity Press: Harrisburg 2002, 142.

30 Göran Göransson, Oslo 1947, Göteborgs-Posten nr 243 (9.9.1947), 2.

Samtidigt förelåg en risk för att ”dessa redskap själva låna sig åt orättfärdiga syften”. ”Svårigheten är t.ex. att hävda rättvisa men undvika förtryck, att avskaffa eller bestraffa uppenbar orättfärdighet i det sociala eller internationella livet, men inte själv hemfalla åt egenrättfärdighet. Endast genom att ständigt vara öppen för ånger och vilja till bättre ring undgår en mänsklig institution denna fara. Den måste ständigt själv ställa sig under domen.”

Fortfarande efter 50 år erinrade Göransson om sina klara minnesbilder från Osломötet. För en ung jur.stud. från Uppsala blev dagarna i Oslo ”en omtumlande och oförlömlig upplevelse”, mindes han. ”För flertalet av oss, som hade förmånen att få vara med i Oslo 1947, fick mötet med världens ungdom i den gemensamma bekännelsen till Kristus som Herre säkerligen en livsavgörande betydelse”.³¹

Osломötet blev också en prolog inför rekonstruktionen av *Kyrkornas Världsråd* i Amsterdam i augusti 1948. Åtskilliga av de kyrkoledare som deltagit i Osломötet var också framträdande i Amsterdam. Tack vare sina goda språkkunskaper sändes Göransson som ungdomsdelegat också till detta evenemang. Amsterdamkonferensen blev för honom en minnesrik upplevelse. Som nämnts hade grunden lagts till denna organisation redan före kriget. Konferensens tema var ”*Människans kaos och Guds plan*”. Göransson deltog i den aktiva ungdomssektionen, vars uppgift var att vara kontaktorgan för alla i *Kyrkornas Världsråd* deltagande kyrkliga ungdomsorganisationer, att informera dem om aktiviteter inom andra sektioner inom världsrådet samt att företråda kyrkornas ungdom i det samarbete med de ekumeniska ungdomsrörelser inom WSYC, som förberedde Osломötet 1947. En engelsk kyrkoman förutsåg i Amsterdam att ”ungdomen kan bli den mest explosiva kraften i Kyrkornas världsråd”!³²

Tillbaka i Uppsala skrev Göran Göransson en uppskattande artikel om sina erfarenheter i

31 Göran Göransson, Kristna världsyngdomsmötet i Oslo – ett femtioårsminne (1997), 89 ff.

32 Göran Göransson, Amsterdam – splittring eller enhet? SKS – Organ för Sveriges Kristliga Studentrörelse, Nr 4 – oktober 1948, 50 ff.

Amsterdam. Diskussionerna hade enligt honom gett en bild av splittring men också av enhet. Varje medlem av världsrådet fick ta på sig ”en botgörardräkt och ett skammens märke, ty pluralformen (i organisationen) står där som ett memento för alla, att denna organisation är en nödfallslösning, förorsakad av splittringens synd, och ett provisorium som skall arbeta på att göra sig själv överflödig”. Splittringen kom också i hög grad till uttryck genom att kyrkorna fortfarande var ”lierade med en bestämd grupp, klass, ras eller nation, vilket omöjliggör ett enat och klart budskap till alla människor.” Men Göransson såg ett ljus i tunneln, en förbättring ”kanske sammanhängande med ’sekulariseringens frammarsch’. När inte längre varken Västerlandet eller medelklassen framstår som bärare av kristen tro och livssyn, ”blir följden att Kyrkan alltmera blir medveten om sin uppgift att ensam vara salt och ljus i en nyhednisk tid.”³³

Hans starkaste upplevelse från Amsterdamkonferensen var emellertid ”mötet med en botfärdig kristenhet”. Sammanhållningen formulerades som en överlevnadsstrategi: ”*We intend to stay together*” stod att läsa i slutdokumentet. I de kristna kyrkornas stora familj hör alla samman och måste ty sig till varandra ”Släktbanden och familjens intressen skapar en gemenskap djupare än alla åsiktssättningar.” Till detta lade Göransson en personlig erfarenhet: ”En bland de många ungdomsdelegater jag lärde känna, var en ung student från Ceylon, för första gången i Europa. Med honom hade jag några mycket givande samtal, och det var med en rätt egendomlig känsla jag fann, att jag med denne främling från ett annat hörn av världen hade mera gemensamt i tro och livssyn än med de flesta vänner i mitt matlag i Upsala!” För Göransson stärkte denna erfarenhet honom i tron på den Universella Kyrkan som en verklighet ”bortom språk, ras, hudfärg och nationalitet”.³⁴

Göranssons engagemang inom *Kyrkornas Världsråd* förde honom vid två tillfällen (1952 och 1964) till kyrkorättsliga konferenser på Château Bossey ekumeniska institut utanför Genève. Han

deltog troligen också i en viktig ekumenisk konferens inom organisationen i Treysa 1950.³⁵

Mötena med kristna studenter i internationella miljöer påverkade Göransson starkt och betydde mycket för hans kyrkorättsliga arbete i efterkrigstidens Sverige.³⁶ Resan till Amsterdam kombinerades med en studievistelse i Haag 1948. År 1950 var han utbytesstudent i ett krigsdrabbat Bonn. Dessa studievistelser bidrog till att utveckla hans breda folkrättsliga kompetens. I Haag 1948 fördjupade han sina kunskaper om ”*Asylrätten och de mänskliga rättigheterna*”, dokumenterad i en bevarad handskreven uppsats. Ämnet hade hög aktualitet. FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna hade antagits i Paris samma år.

Han redogjorde i denna uppsats för det humana idealet beträffande de mänskliga rättigheterna. Det hade upprätthållits fram ”tills våra dagars totalitära system uppträdde på skådebanan och gjorde gällande en absolut förfoganderätt över individen till liv och lem, som kom till uttryck i nazistisk och sovjetisk lag”. ”En dylik extravagans har naturligt nog väckt motstånd i civiliserade folks rättsmedvetande, och jämsides med en naturrättsens renässans kan man också spåra tendenser till en omprövning av frågan om statens exklusiva bestämmanderätt över sina undersåtar. I det naturrättsliga betraktelsesättet ligger gärna en böjelse att känna förefintligheten av en objektivt giltig rätt, vilken då också bör kunna göras gällande gentemot staten.” Göransson konstaterade, att det hade varit intressant att studera naturrätten i den internationella rätten, men inskränkte sig till ett detaljproblem, ”där konflikten mellan individen och staten på ett särskilt markant sätt kommer till uttryck, nämligen frågan om asylrätten.”³⁷

Bevarade tidningsklipp visar hur Göransson uppmärksammade tidens rättsliga konflikter. Ett sådant område var kyrkoförfattningsrätten. Den amerikanska *Supreme Court* hade 1948 avgjort ett mål, som rörde den ofta förekommande konstitutionella frågan om skillnaden mellan kyrka och stat. Käranden i målet, en bekännande ateist

33 Göran Göransson, Amsterdam, SKS 1948, 52.

34 Göran Göransson, Amsterdam, SKS 1948, 53.

35 Göran Göransson, STK 1995, 113.

36 Carl Gustaf Andrén till KÅM, e-mail 24.3.2017.

37 Göran Göranssons arkiv.

med det närmast bibliska namnet Vashti McCollum, yrkade att domstolarna skulle förbjuda religionsundervisning i statliga skolor och särskilt förbjuda undervisning om de heliga skrifterna. Undervisningen var frivillig men skattebetalarna hade bidragit med utrustning i skollokalerna, att avsätta skoltid och tillfälligtvis också deltagande av skolfunktionärer. I fallet *McCollum v. Board of Education* (1948) skrev domaren Hugo Black domen som representant för domstolens majoritet. Han fastslog, att denna typ av statligt subventionerad undervisning stred mot konstitutionen.³⁸ Göran Göransson sparade tidningsurklippet i frågan från *The Economist*.³⁹

Rasfrågan hade i USA uppmärksammats genom Gunnar Myrdals arbete *An American Dilemma* (1944). I ett avgörande i en distriktsdomstol i Oklahoma, som Göran Göransson också klippt ut från en dagstidning, refererades hur en kvinnlig färgad student Ada Sipuel tillsammans med två andra färgade studenter hade yrkat på att få tillträde till en juridisk fakultet vid University of Oklahoma för "whites only". Distriktsdomaren avslag deras begäran för att det fanns en nystartad juridisk fakultet för färgade i Oklahoma, som han ansåg likvärdig.⁴⁰ Det uppmärksammade målet avgjordes i *Supreme Court* 1948.⁴¹ En enig domstol biföll Ada Sipuel Fishers begäran och gav alla kvalificerade studenter tillträde till samtliga juridiska fakulteter i Oklahoma.

De här lämnade exemplen visar på Göran Göranssons tidiga internationella intressen och utblickar, något som också återkommande kom till uttryck i hans vuxna karriär.

"DET AKADEMISKA MEDBORGARSKAPET ÄR EN VÄSTERLÄNSK TILLGÅNG"

Fem år efter krigsslutet, 1950, fick Göransson ett stipendium för studier vid universitetet i Bonn –

partneruniversitet till Uppsala universitet. Där upplevde han hur livet i ruiner framgångsrikt höll på att rekonstrueras i det nya Västtysklands snabbt växande huvudstad. Utåt sett hade staden fredskarakter, rapporterade han i *Ergo*, uppsalastudenternas husorgan. Uppgiften att vara huvudstad var den dock inte vuxen. "Det är och torde förbli en för sitt ändamål väl lämpad student- och universitetsstad. Den linddoftande Beethovenstaden är en småstadsidyll, där vår Gunillaklockas nattliga klämtanden motsvaras av släckning av gaslyktor längs Rhenpromenaden." Men Göransson fick samtidigt klara inblickar i otidsenligt studentliv i de romersk-katolskt dominerade studentmiljöerna vid det katolskt styrda universitetet. "Och man överraskas och blir betänksam, när man ser den romerska kyrkans målmedvetna strävan att driva politik och dess förmåga att med auktoritativa bud göra våld på den enskilde kyrkomedlemmens samvete i frågor av övervägande politisk art." För de romersk-katolska trosbekännarna fanns bara ett politiskt parti att rösta på, C.D.U. Han såg hur dessa studenter i studentpolitiken gav "en strålande uppvisning i partidisciplin och brist på förståelse för vad som brukar kallas evangelisk frihet." Det var hos de liberala eller evangeliska studenterna han fann "ansvarskänslan för det fackliga och politiska studentarbetet".⁴²

Stora grupper av de tyska studenter han mötte var lyckliga över de internationella studentsammanhang, som efterkrigstidens Europa erbjöd. Göransson såg det "gästspel", som han själv fått göra vid fadderuniversitetet vid Rhen, som både nyttigt och berikande. Det "bidrar till att sätta en litet annan färg på våra studieämnen än just den som vi vant oss vid och ibland leds vid". Hans imperativ blev att flitigt utnyttja det akademiska medborgarskapet som en västerländsk tillgång. "Som student hör man lika självfallet hemma vid varje universitet i vår kulturella hemisfär. Senare i livet blir man tyvärr sällan annat än turist eller på sin höjd gästföreläsare[...]".⁴³ Den unge Görans-

38 *McCollum v. Board of Education*, 333 U.S. 203 (1948).

39 The Supreme Court's 1947 Term, *The Economist*, juli 31, 1948, 183. – Göran Göranssons arkiv.

40 Oklahoma Law School For Negroes Is Upheld. – Göran Göranssons arkiv.

41 *Sipuel v. Board of Regents of Univ. of Okla.*, 332 U.S. 631 (1948)

42 Göran Göransson, Sommartermin vid Rhen, *Ergo* [Organ för Uppsala Studentkår] Nr 9 (1950), 144.

43 Göran Göransson, Sommartermin vid Rhen, (1950), 147.

sons internationella erfarenheter formade honom till en bildad europé i efterkrigstidens svenska "folkhem".

Det Göransson noterade var det politiska engagemanget bland de kristna studenterna, oavsett om det var i organisationer eller vid universitet. "Kristna och maktpolitik" var exempelvis en viktig diskurs inom W.S.C.F.⁴⁴ Under sitt besök i Amsterdam 1948 förvärvade han Karl Barths (1886–1968) lilla bok om *Rechtfertigung und Recht*, som han läste från pärm till pärm.⁴⁵ Det var i detta arbete som teologen Barth kritiserade Hitlers politiserade kyrka, som skilde mellan de tyska kristna, som stödde Hitlerregimen och dess "grundläggande antikristna motkyrka" (*grundsätzlich antichristliche Gegenkirche*) och den bekännande kyrkan.⁴⁶ Den universella rätten är den författning som säkrar kyrkans lära, framhöll Barth. Därför kan kyrkan inte förvägras kyrkorätten. Kyrkan ska istället säkra den genom att förkunna ett gudomligt rättfärdigande.⁴⁷

Efter andra världskriget blev rekonstruktionen av förhållandet mellan en självständig kyrka och den demokratiska rättsstaten en viktig kyrkopolitisk diskurs. Här blev Barths tolkning av det nya testamentet betydelsefullt. Naturrättsrenässansen i slutet av 1940-talet bidrog till rättfärdigandet av en sådan position. Också försvaret av den syndiga människan blev under dessa år en kontrapunkt till den viktigaste frågan om begreppet mänsklig värdighet.⁴⁸ Ett antal europeiska jurister och teologer bidrog till denna diskurs, bland annat den

kalvinsteologen Erik Wolf (1902–1977), som i ett arbete 1947 (*Rechtsgedanke und biblische Weisung*) hade pekat på en enklare väg att lägga en kristen grund för rätten. Bibeln innehåller, enligt Wolf, direkta "Weisungen", dvs. anvisningar för samhälls- och rättsordningen. De var inga rättsregler utan just anvisningar, riktlinjer för praktiserande jurister. "Det är kyrkans uppgift att med hjälp av teologer, jurister, samhällsvetare och ekonomer arbeta fram bibliska riktlinjer, inte som program för ett kristet parti eller en lagbok med kristna levnadsregler, men som en nödvändig vägledning för ett liv värdigt människan såsom Guds skapelse".⁴⁹

Denna omfattande ekumeniska och i grunden naturrättsliga diskurs stod i bjärt kontrast till den då aktuella teologiska svenska debatten med lundateologerna Ragnar Bring (1895–1988), Anders Nygren (1890–1978) och Gustaf Aulén (1879–1977), som dess främsta företrädare.⁵⁰ Aulén, som också engagerade sig i frågan om kyrkan och rätten, såg Göransson som en motståndare till Barth. När Aulén skrev att det kristna kärleksbudskapet i politisk handling kunde formuleras som en "saklig omsorg om nästan" kunde Göransson hänvisa till Barth, som just i den skrift han förvärvade i Amsterdam 1948 hävdade, att "der Staat als Staat weiss nichts von [...] Liebe". Men, framhöll Göransson, "så menar Aulén, att välfärdsstaten uppenbarligen vet någonting om kärlek!"⁵¹ I det sena 1940-talets europeiska diskussioner om rätts-teologi fick således Göran Göransson ett viktigt perspektiv i förhållande till de svenska/nordiska.

44 Christians and Power-Politics . The Student World, Vol. XLI, Nr 3, Third Quarter 1948.

45 Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 2. Ed. Theologische Studien. Eine Schriftenreihe hrsgn. von Karl Barth, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich 1944.

46 Andreas Pangritz, *Politischer Gottesdienst: Zur theologischen Begründung des Widerstands bei Karl Barth*, <https://www.ev-theol.uni-bonn.de/.../politischer-gottesdienst.pdf>, 12.

47 Alice Lorber, *Divine Power and Human Politics: Karl Barths understanding of Church and State in his writings from 1926 – 1946. An Investigation of the Consistency of his Thought*, i: Heather M Morgan, Jerner Letnar erni, Lindsay Milligan (eds.), *Perspectives on Power: An Inter-Disciplinary Approach*, Cambridge Scholars: Newcastle 2010, 175.

48 Jfr Torsten Bohlin, *Kampen för människovärdet*. I:

Stellan Arvidsson/Torsten Bohlin, *Kristendomen: mot – för, Natur och Kultur: Stockholm 1947*, 19 ff.

49 Göran Göransson, *Om rätten och rättsteologin*, STK 1995, 115.

50 Ola Sigurdson, *Teologins uppgift: Traditionsbildningar inom svensk 1900-talsteologi*. I: Ingmar Brohed: *Svensk kyrkohistoria Bd 8, Verbum_ Stockholm 2005*, 397 ff.

51 Göran Göransson, *Om rätten och rättsteologin*, (1995), 115.

EUROPAKONVENTIONEN FÖR MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER OCH RELIGIONSFRIHET

Det fanns under efterkrigstiden en viktig internationell motkraft till de orättssystem som vuxit fram i 1930- och 40-talens auktoritära och totalitära stater. Under den svenska beredskapstiden hade sedermera ärkebiskopen Ruben Josefson (1907–1972) förespråkat kyrkans ansträngning att överföra kristna livsvärden till moderna medborgare.⁵² Det framstod alltmer som ett svår genomförbart projekt. Samhällets sekularisering blev allt tydligare. När svenska regeringen 1951 ansåg sig mer eller mindre förpliktad att ratificera Europakonventionen för mänskliga rättigheter var den först tvungen att för första gången anta en religionsfrihetslag.⁵³ Det mest betydelsefulla i den lagstiftningen för den svenske medborgaren var emellertid inte etablerandet av en positiv religionsfrihet, rätten att utöva sin religion, utan en negativ, dvs. rätten att inte ha någon religion.

För kristna jurister som Göran Göransson var den nya lagstiftningen inte att betrakta som en radikal förändring utan som en del av en lång tradition och en fortlöpande process. Kyrkan var förpliktad att utöva sin gärning utan att därvid ha stöd från staten. ”Den ovillkorliga rätten för individen att lämna kyrkan är för kyrkan själv en religiös nödvändighet, för kyrkan kan inte endast bli en funktion av staten”, påpekade han.⁵⁴ Redan 1929 hade kyrkomötet betonat kyrkans roll i en modern stat och föreslagit en lagstiftning med syfte att vidga rätten till utträde ur kyrkan. När regeringen lade sin proposition till riksdagen om religionsfrihet gjordes också ett uttalande om svenska kyrkans natur. Svenska kyrkan hade aldrig etablerats som en del av statens funktioner. ”Kyrkan är en andlig gemenskap, ett trossamfund, som leder sitt ursprung från de äldsta kristna församlingarna och vars karaktär och verksamhet

bestämmer av dess bekännelse.” För Göransson skulle den svenska statskyrkan, ”i likhet med frikyrkorna och den romersk-katolska kyrkan, ha rätten att genom sina egna organ planlägga och gestalta sitt arbete”. Han argumenterade för att Svenska Kyrkan skulle söka helt nya grundvalar för sitt arbete.⁵⁵ Tillsammans med sin vän och samtida studiekamrat i Uppsala, teologen Carl Strandberg (1926–2013)⁵⁶ argumenterade han för att dopet och inte födseln skulle utgöra förutsättningen för medlemskap i Svenska kyrkan.⁵⁷ Redan under studietiden formulerade Göransson således sin kyrkopolitiska position. Religionsfrihetslagen borde följas av ”en undersökning av vad som *materiellt* sett bör betraktas som kyrklig lagstiftning” och som skulle ge kyrkan möjlighet att genom sina egna organ påverka utformandet av dessa frågor.⁵⁸

Den svenska ratificeringen av Europakonventionen 1952 ändrade i politiskt avseende mycket litet i den då monolitiska svenska rättskulturen. I det svenska folkhemmet kände sig få inkluderade i det omfattande idealistiska paneuropeiska projekt som skisserades genom Romtraktaten 1957. Efter andra världskriget fick Sverige som ett neutralt land en unik ställning i Europa, samtidigt som ett nytt Europa med en traditionellt anknuten europeisk värdegrund växte fram. Endast de som aktivt deltog i dessa diskurser blev medvetna om kraften i densamma.⁵⁹

GÖRANSSON PRESENTERAR SIG SOM PROFESSIONELL KYRKORÄTTSJURIST

Efteravlagd jur.kand.-examen i Uppsala i december 1951⁶⁰ praktiserade Göransson bl.a. som biträdande jurist på Johan Rambergs välrenommerade

52 Ruben Josefson, Rätten och den kristna moralen, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1941.

53 Religionsfrihetslag, SFS 1951:680.

54 Göran Göransson, On Religious Liberty in Sweden, Lutheran World [Publication of the Lutheran World Federation], June 1956, vol. III, No 1, 81.

55 Göran Göransson, Riksdag och kyrkomöte, Kristen student [Sveriges kristliga studentrörelse] nr 5: 1951, 3 ff (6).

56 Oloph Bexell: Carl Strandberg 1926-2013, Svensk Pastoraltidsskrift 2013, 593 ff.

57 Carl Strandberg, Andra kinden – eller väktarns lur. Inför höstens kyrkomötesfrågor, Kristen student, nr 5:1951, 11.

58 Göran Göransson, Riksdag och kyrkomöte (1951), 5.

59 Lennart Petri, Sverige i stora världen. Minnen och reflektioner från 40 års diplomattjänst, Stockholm: Atlantis 1996, 235.

60 (14.12.1951) - Juridiska examina höstterminen 1951, Svensk Juristtidning, 1952, 334.

advokatbyrå i Göteborg, innan han påbörjade sin tingstjänstgöring hos häradshövdingen Manne Zuhr (1893–1968) vid den s.k. Askimsrätten (*Askims, Vättle och Sävedals häradsrätt*) i Göteborg 1952–54. År 1953 ingick han äktenskap med nu fil.kand. Gudrun Forslund, som kom från ett prästhem i Grödinge, Södermanland. De bodde under Göranssons tingstjänstgöring i Göteborg.

Redan hösten 1951 hade socialdemokraterna bildat en koalitionsregering tillsammans med Bondeförbundet, och dess riksdagsman Ivar Persson (1901–1979) utsågs till ecklesiastikminister i den nya regeringen.

Som nämnts hade den nya religionsfrihetslagen betonat att Svenska kyrkan utgjorde en unik statlig institution. Den ”är icke en statsinstitution i samma mening som andra sådana. Den har en annan uppgift och en annan karaktär än statsinstitutioner i allmänhet”, konstaterade justitieminister Herman Zetterberg (1904–1963) i propositionen.⁶¹ Trossamfunden som kyrkorättsliga enheter skulle betraktas som självständiga enheter i förhållande till staten.

När Ivar ”Skabersjö” Persson skulle rekrytera ny personal till departementet insåg hans vän biskopen i Göteborg Bo Giertz (1905–1998) vikten av att få in kyrkorättslig kompetens i departementet. Giertz försökte få honom förstå, att det var ”nödvändigt att få in tjänstemän som har något sinne för vad kyrkan är och vill.” Han kontaktade också professor Halvar G F Sundberg i Uppsala och framhöll för honom, att ”[d]et vore verkligen mycket vunnet, om man kunde få in ett par bra karlar i Departementet. Som universitetslärare kanske Du får en eller annan kontakt eller får ögonen på någon, som möjligen kunde vara lämplig.”⁶²

Sundberg svarade med vändande post. ”[J]ag har två synnerligen kompetenta namn att föreslå omedelbart. Den ena är jur. och fil. kand. Göran

Göransson, som jag tror son till statistikern i Göteborg, den andre teol. och jur.kand. V.D.M. Ivar Nylander. Huruvida de stå att få är mig däremot icke bekant. Jag tror, att Göransson har för avsikt att fortsätta sina studier, och Nylander håller sedan flera år tillbaka på med en avhandling om episkopatet under medeltiden.”⁶³

Kontakten gav uppenbarligen resultat för den 1 augusti 1954 började Göransson sin tjänstgöring i departementet, där han stannade i tio år. Där ville han gärna ta aktiv del i kyrkorättsliga ärenden, men förhindrades genom sin offentligt uttalade tro. Under alla åren i departementet var han engagerad i de kristna ungdomsorganisationerna.⁶⁴ I den socialdemokratiska politiska miljön betraktades han som alltför ”kyrklig”. Det var för honom en besvärande situation, som också upprörde honom.

Göran Göranssons kyrkorättsliga karriär var samtidig med den alltmer uttalade sekulariseringen av det svenska samhället. Bara några år efter att religionsfrihetslagstiftningen hade trätt i kraft initierade riksdagen utredningar rörande skillnaden mellan kyrka och stat. En expertutredning tillsattes 1958; den framlade åtskilliga förslag och avslutade sitt arbete 1968.⁶⁵ En annan kommitté tillsattes av Svenska kyrkan 1956. Denna kommitté, *Kyrkoorganisationskommittén*,⁶⁶ som leddes av biskopen Giertz framlade sitt betänkande 1964.⁶⁷ Göransson deltog från början i denna utredning.

Göransson var väl förtrogen med de viktiga diskurser om mänsklig värdighet och mänskliga rättigheter, som dominerade i den västeuropeiska kristenheten efter andra världskriget. I en artikel 1965 underströk han hur litet genomtänkt hela

61 Sören Ekström, *Makten över kyrkan: Om svenska kyrkan, folket och staten*, Verbum: Stockholm 2003, 71.

62 Bo Giertz till Halvar Sundberg 4.7.1952. Bo Giertz efterlämnade papper, Lunds universitetsbibliotek. – Jag tackar professor Anders Jarlert för denna hänvisning.

63 Ivar Nylander (1915 – 2012), sedermera docent i rätts-historia. – Halvar Sundberg till Bo Giertz 7.7.1952, Bo Giertz efterlämnade papper, LUB.

64 Riksförbundet kyrklig ungdom (ordförande), Kristliga studentförbundet i Göteborg resp. Uppsala (ordförande), Ekumeniska nämnden (ledamot).

65 SOU 1968:11 Svenska kyrkan och staten - Slutbetänkande.

66 Sören Ekström, *Kyrkan och staten: Förteckning omfattande utredningarnas sammansättning* [156] – 1999, 9. Senast besökt: 27 mars 2011. www.sorenekstrom.se/Documents/StatOchKyrka.pdf

67 Sören Ekström, *Makten över kyrkan* (2003), 328.

frågan om människovärdet var i Sverige. Samma media som företrädde en radikal abortpolitik kunde ge ”entusiastiskt stöd åt ansträngningar att flyga viss svåråtkomlig medicin runt halva jordklotet för att rädda ett barn, som lider av en dödshotande sjukdom”. I ett allt mer sekulariserat land var det inte likgiltigt, vilken människosyn som i längden skulle segra – ”den kristna eller den hedniska”.⁶⁸

Även om europakonventionen inte spelade någon avgörande roll i den svenska folkhemskulturen visade Göransson med sina internationella perspektiv och erfarenheter hur viktig konventionen var för upprätthållandet av en rättsstat. ”Angår oss de mänskliga rättigheterna?” Frågan ställdes tjugofem år efter FN-deklarationen om mänskliga rättigheter vid en av *Kyrkans Världsråd* arrangerad konferens i Wien om ”Mänskliga rättigheter och kristet ansvar” (*Human Rights and Christian Responsibility*). Som en förberedelse till den konferensen hölls ett möte i världsrådets ekumeniska center i Chateau Bossey kring temat ”Kampen för mänskliga rättigheter” (*Struggles for Human Rights*). Kristna jurister och samhällsvetare från tjugofem länder deltog. Göran Göransson var den svenske delegaten.

Året därpå, 1974, – samma år som vår nya regeringsform antogs av riksdagen och rättigheterna växte fram som en angelägen fråga – rapporterade han om mötet i Chateau Bossey och pläderade för juristernas ansvar som opinionsbildare, när människor runt om i världen förvägrades elementära mänskliga rättigheter. I Bossey diskuterades hur kristna jurister kunde bidra till att ”inom och utom de rättsliga institutionernas ram stärka rätts säkerheten och hävde de mänskliga rättigheterna, när rättsordningen själv hotar att bli omänsklig”. Problemet var att jurister som professionellt kom i kontakt med dessa problem själva var ”blinda för problemen, eftersom de ofta rekryteras från socialt privilegierade miljöer.” Men som kristna jurister, skrev Göransson, ”har vi särskild anledning att vara lyhörda för dessa frågor och skapa opinion till förmån för dem som är svagast i samhället, som

upplever förödmjukelser och ser sin värdighet som människa kränkt eller förbisedd och som kanske själva saknar medel och möjligheter att göra sin rätt gällande”.⁶⁹

Göranssons plädering för juristernas strid för rätten var densamma som han hade upplevt under gymnasieåren i beredskapstidens Göteborg. Där hade i oktober 1941 rådmannen Andreas Cervin vid Rådhusrätten i Göteborg avgjort det kontroversiella och omskrivna s.k. Kvarstadsmålet.⁷⁰ Samma år hade Cervin utgett en översättning av den tyske rättsvetenskapsmannen Rudolf von Jherings (1818 – 1892) föredrag 1872 om ”Striden för rätten”, *Der Kampf ums Recht*, i vilket denne framhöll individernas, och framför allt juristernas, ansvar att försvara medborgarens rättigheter.⁷¹ Endast därigenom kunde de försvara den rättsordning, som omfattade hela samhället. Jherings arbete utgjorde inte bara för sin samtid utan också för rättsstats-juristerna under orättsåren en viktig inspirationskälla. Göransson summerade 1974: ”Ändå borde det vara en av kyrkans angelägnaste uppgifter att i inhumana situationer föra människornas talan.” Han identifierade sig uppenbart mer med den europeiska än med den svenska positionen: ”Det är gott att under några dagar utomlands få uppleva att man på en del håll inom kristenheten uppfattar det så.”⁷²

TILL LUND SOM STIFTSSEKRETERARE 1963 – 1978

År 1963 lämnade Göran Göransson departementet för att tillträda en tjänst som stiftssekreterare i Lundsstift, entjänsthan innehade i femton år. Göran Göransson med hustru Gudrun och döttrarna Birgitta och Annika flyttade från Stockholm till Lund och etablerade sig i en nybyggd villa på

69 Göran Göransson, Angår oss de mänskliga rättigheterna? Vår Kyrka, Nr 46, 1974, 3.

70 NJA 1942 s. 65. - Ulf Stridbeck, Andreas Cervin. Jurist och människa, [Tillämpade studier i rättshistoria ht 1981], stencil Lund 1981, 65 ff, och Janne Flyghed, Rättsstat i kris. Spioneri och sabotage i Sverige under andra världskriget, Stockholm 1992, 138 ff och 451 ff.

71 Rudolf von Jhering, Striden för rätten, övers. av Andreas Cervin, Stockholm 1941.

72 Göransson, a.a. (1974), 5.

68 Göran Göransson, Skapelse – människovärde – frihet. Kyrkans ungdom, nr 3 (1965), 67.

Mårtens Fälad, *en familie* kallad Nämkarlsgården efter Carl Göran Nämkarls Göransson med rötter i Dalarna.⁷³ Familjen blev väl upptagen i ”den akademiska bondbyns” sociala kretsar, i stiftets olika organ, i teologiska fakulteten, i Knuts-gillet och i rotaryklubben. Gudrun engagerade sig här i Röda Korset och var ordförande i Malmöhusdistriktet 1977–1980, innan hon (efter återkomsten till Stockholm) avancerade till rollen som ordförande i centralstyrelsen 1987–1993.⁷⁴

Under åren i Lund fick Göran Göransson en jordnära och praktisk anknytning till kyrkorätten. I domkapitlet upplevde han konkret kyrkorättens vardagsjuridik. Som föredragande i ”Onsdagsklubben”, som det på onsdagar sammanträdande domkapitlet skämtsamt kallades, fick han handlägga ärenden av det mest skiftande slag. ”Det kan gälla t ex en anmärkning från X-by, där man tycker prästen ägnar för klen intresse åt församlingsarbetet, det kan vara ett namnärnde, där man önskar en korrigerig, det kan gälla pensionsfrågor, tillsättningsfrågor, ja praktiskt taget allting, som har med kyrkan och församlingslivet att göra”, förklarade stiftssekretären i en tidningsintervju.⁷⁵ Inte minst kom ”katedralälskaren” Göran Göransson att engagera sig för stiftets kulturarv, kyrkobyggnaderna, nya som gamla.

Det var också under dessa år som framför allt universiteten förändrades från elitinstitutioner till demokratiskt präglade institutioner för högre utbildning. I Lund ökade antalet studenter på 1950-talet från cirka 3 000 till 6 000, men under 1960-talet ökade antalet till omkring 20 000.⁷⁶ Runt omkring i Europa kom till universiteten den första efterkrigs-generationen, som inte hade några egna upplevelser från krigsåren. Studentrevolterna hade inte bara politiska krav utan också rättighetskrav. Med en global medvetenhet hos studenterna

följde kritik och uppgörelse med kolonialism och förtryck. Lundastudenterna 1968 var en del av denna uppgörelse.⁷⁷

Samma år (1968) samlades också *Kyrkornas Världsråd* till en generalförsamling i Uppsala. Det var de ortodoxa och reformatoriska kyrkornas första sammankomst efter Andra Vatikankonciliet. Frågor rörande kyrkopolitik, demokrati och samhälle, som behandlats i Vatikankonciliet i början av 1960-talet togs nu upp i ”Uppsala 68”. Mötet i Uppsala gjorde ett antal radikala uttalanden i internationella frågor. Det engagerade många unga, ”påverkade av sextioalets frihetlighet”. De tog plats på kyrkliga arenor, de ”hade idéer som de ville förverkliga - - - [och] många av dem [hade] fostrats i ett (utgående) folk rörelsesverige. Många av dem företrädde också uppfattningen att ”[e]n kyrka måste kunna stå fri från den överhet man är satt att ge värderingar och kritisera. - - - En kyrka som inte vågade lita på sina egna resurser, ekonomiska och legitimerande, var heller inte trovärdig”.⁷⁸ Mötet blev en öppning mot ”världens problem”.⁷⁹

Några månader tidigare (7.11.1968) hade fem studenter varav tre teologer stört en turistvisning i Lunds domkyrka för ett antal diplomater, bland annat en från apartheidregimen i Sydafrika. Studenterna protesterade mot apartheid genom att högljutt sjunga ”*We shall overcome*” och hålla bön med temat ”*Rasism är en uppenbar förnekelse av kristen tro*”, en paroll som för övrigt *Kyrkornas Världsråd* deklarerat i Uppsala. Det var uppenbart att här stod lag mot rätt. ”Åklagaren bedömer efter strikt juridiska principer, medan demonstranterna utgår från moraliska värderingar och en internationell totalsyn.” Det krävdes en rättsteologisk värdegrund för att avgöra det här målet, framhöll

73 [Sign.] Pedel, Ett steg upp till nyckelpost, *Sydsvenska Dagbladet* 1.10.1978.

74 Vem är det? *Svensk biografisk handbok*, 1995, 413.

75 [Sign.] ”Him”, Domkapitlet vår största onsdagsklubb, *Sydsvenska Dagbladet* 30.4.1966, 21.

76 Göran Blomqvist, *Elfenbenstorn eller statskepp?: Stat, universitet och akademisk frihet i vardag och vision från Agardh till Schück*. [Bibliotheca historica Lundensis, 71]. Lund: Lund University Press 1992.

77 Kim Salomon & Göran Blomqvist (red.), *Det röda Lund: Berättelser om 1968 och studentrevolten*, Historiska media: Lund 1998.

78 Anders Wejryd, *Kyrkornas världsråd 1968 – ingen marxistisk kidnappning*, *Svensk Kyrkotidning*, Nr 8 (2018).

79 Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria: [Bd 8]. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, *Verbum: Stockholm* 2005, 270 ff.

tre andra teologistuderande i en debattartikel 1969.⁸⁰

”Somliga radikaliserades när åklagaren i den så kallade Domkyrkorättegången i Lund hävdade, att det inte utan vidare kunde göras gällande att psalmsång och bön hade prioritet i ett kyrkorum. Där gick deras gräns.”⁸¹ Teologiprofessorn Per Erik Persson (f. 1923) var de åtalades vittne. Han hade som Svenska kyrkans representant deltagit i Kyrkornas Världsråds generalkonferens i Uppsala 1968. Han redogjorde för uppsalamötets mycket klara uttalande i rasfrågan: ”Kampen mot rasism är en väsentlig uppgift för kyrkan i dag. Och en aktiv insats kan inte göras enbart i ord, det krävs också handling. Att sjunga ”*We shall overcome*” är inte störande. Den sången måste prioriteras framför medeltidsuret. Det förargelseväckande är att kyrkan inte visar sig mer verksam”, framhöll professor Persson.⁸²

För Göran Göransson, som från studentåren varit fostrad i *Kyrkornas Världsråd* var det självklart att stå på studenternas sida. I rättegången vid Rådhusrätten i Lund i mars 1969 uppträdde han som demonstranternas försvarare. Deras brottsliga gärning (”förargelseväckande beteende”) legitimerades väl av de kristna ideal, som han under sina studentår varit med om att forma. I stadens etablerade kretsar, representerade bland annat på hans Rotaryklubb, väckte dock hans ställningstagande ”en del höjda ögonbryn”.⁸³

De tilltalade talade väl för sin sak. Visserligen dömdes de tre teologerna för ”förargelseväckande beteende”, men penningboten sattes till 75 kronor.⁸⁴

Det var under åren som stiftssekreterare i Lund

som Göransson etablerade sig som en nationell expert inom kyrkorätten.⁸⁵ Det var också under dessa år som han tjänstgjorde som expert i socialdemokraten Alva Myrdals (1902–1986) beredning av kyrka-stat-relationen.⁸⁶ Samtidigt togs hans krafter i anspråk som expert i den parallella utredning 1972–77, som biskopsmötet tillsatt med biskopen Arne Palmqvist som ordförande i anledning av den Myrdalska utredningen. Han tillhörde också den studiegrupp för frågor rörande kyrkoorganisationen, som hans biskop i Lund Martin Lindström (1904–2000) tillsatt.

Också i det lagstiftningsarbetet visade han sin principiella inställning till kyrkorätten. När en ny demokratisk församlingsorganisation skulle skapas måste kyrkan samtidigt ge uttryck för att den är något mer än en organisation uppbyggd på sina medlemmar: ”den är ju också *sänd* till oss utifrån – eller ovanifrån – med ett budskap som vi har att förvalta och förmedla till andra, men som vi inte råder över eller kan besluta om.”⁸⁷

Under åren i Lund vidareutvecklade han också sina internationella kyrkorättsliga nätverk och deltog i åtskilliga seminarier och konferenser i första hand i Västtyskland. Tack vare sina breda kunskaper i kyrkorätt och kyrkohistoria – hans framställningar präglades alltid av en historisk argumentation – inbjöds han ofta som en uppskattad föredragshållare både nationellt och internationellt.

KYRKORÄTTSLIG EXPERT I

CIVILDEPARTEMENTET 1978 – 1991

År 1979 flyttade familjen Göransson tillbaka till Stockholm. Året dessförinnan hade Göransson utsetts till departementsråd och föreståndare för kyrkoenheten vid kommundepartementet med åtta medarbetare, av vilka de flesta var jurister.

80 Göran Bexell, Per Axel Svalander och Leif Westerberg, Den sakrala provokationen, Sydsvenska Dagbladet 5.3.1969, 4.

81 Johan Sundeen, 68-kyrkan : svensk kristen vänsters möten med marxismen 1965-1989, Bladh & Bladh Academic Press (2017) - <http://www.ostrasmaland.se/kultur-o-noje/nar-den-kristna-vanstern-motte-marx/>

82 ”Den som går till kyrkan riskerar möta budskapet”, Sydsvenska Dagbladet 6.3.1969.

83 Gudrun Göransson till KÅM, Stockholm 14.3.2019.

84 Anno 1969, Corona: Malmö 1969. – Se också: ”Biskopen som tog ställning” [Martin Lind 75 år] DN 13.3.2019.

85 Sören Ekström, Makten över kyrkan. Om svenska kyrkan folket och staten, Verbum: Stockholm 2003, 206.

86 SOU 1971:29, 1972:36 (Samhälle och trossamfund). – Fredrik Sterzel, Staten och kyrkan, SvJT 1974, 269 ff. – Ingmar Brohed: Svensk kyrkohistoria Bd 8, Verbum: Stockholm 2005, 268 ff.

87 Göran Göransson, Samhället och svenska kyrkan, Vår kyrka nr 28/29 (1972), 9.

Det var en post han innehade fram till sin pensionering 1991. Hans huvudsakliga uppgift var att ansvara för den förestående kyrkorättsreformen. Den svenska kyrkorätten skulle nu anpassas till de nya förutsättningar som den år 1974 antagna regeringsformen skapat med dess portalparagraf att all offentlig makt utgick från folket. Särskilt normgivningskompetensen mellan kyrka och stat måste reformeras. Hur skulle den svenska statskyrkan reformeras för att bli överensstämmande med de nya konstitutionella principerna.

Göransson återkom till departementet vid en tidpunkt då den svenska kyrkorättsreformen hade kört fast. Relationen mellan regeringen och Kyrkomötet var vid denna tid ”minst sagt komplicerad”. Kyrkomötet hade sagt nej i kyrka-stat-frågan och riksdagen hade satt press på Kyrkomötet beträffande samvetsklausulen rörande kvinnor som präster. Kyrkomötet i sin tur lade fram ett förslag som inte kunde få majoritet i riksdagen.⁸⁸ I den nya regeringsformen var folksuveränitetsprincipen den bärande principen. Den var fjärran från kyrkans regler om bekännelse och rättsteologi. Det sekulära samhället var den dominerande kontexten. Diskussionerna om Svenska kyrkans framtid blev en del av denna tidsanda.⁸⁹

”Motståndarna till en i grunden förändrad relation mellan stat och kyrka hade genom Kyrkomötets beslut hejdat den utveckling som inletts genom samtalen mellan regering och kyrka.”⁹⁰ Det blev i stället en tillämpning av den politiska demokratis modell som kom att präglade det nya kyrkomötet. ”Det må beklagas från teologisk synpunkt men är en konsekvens av kyrkans eget vägval 1979.”⁹¹

Luften gick ur kyrka-statfrågan. För många, inte minst för den nytillträdde ärkebiskopen Olof Sundby (1917–1996), innebar detta en stor besvikelse.⁹² I tjugofem hade frågan utretts och diskuterats. ”Många reformkrav hade lagts på is

i avvaktan på att kyrkan själv skulle få ta itu med dem efter ett skiljande från staten.” Nu blev det istället ”staten som utifrån sina bedömningar fick svara för arbetet med kyrkans ’aggiornamento’, anpassning i tiden.”⁹³

Den första stora moderna reformen av den svenska kyrkorätten kom genom *Lagen (1982:942) om svenska kyrkan* 1982. Med den tillskapades ett reformerat och i förhållande till riksdagen självständigt (men politiserat) kyrkomöte.⁹⁴ Göransson var också sakkunnig i den uppföljande 1982 års kyrkokommitté, vilken hade till uppgift att förbereda den nya relationen mellan kyrka och stat.⁹⁵

Som medlem av Biskopskonferensens teologiska kommitté 1983, som hade att fastslå regler för medlemskap i svenska kyrkan, argumenterade Göransson kraftfullt och logiskt för dopet som grunden för detta medlemskap.⁹⁶ Han kritiserades kraftfullt av biskopen Arne Palmqvist, som argumenterade för att medlemskap i den svenska kyrkoorganisationen inte hade att göra med Kristi kyrka som en eskatologisk enhet.⁹⁷ I den nya lagstiftningen var det Göranssons position som segrade.

I sin egenskap av kristen jurist kom hans kombination av juridiska kunskaper i allmänhet och i kyrkorätt i synnerhet att vara honom till stor nytta. Han framstod i det omfattande reformarbetet som en av landets främsta kyrkorättsexperter. Han samarbetade som framgång i kyrkorättsliga frågor med sin vän från uppsalaitiden, domprosten Carl Strandberg (1926–2013) i Strängnäs stift, en framträdande och profilerad företrädare för dem

88 Sören Ekström, a.a. (2003) 135.

89 Sören Ekström, a.a. (2003), 136 ff.

90 Sören Ekström, a.a. (2003), 138.

91 Göran Göransson, *Kyrkolag och rättsteologi*, I: Svensk Kyrkotidning juni 1991.

92 Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, Bd 8, Verbum: Stockholm 2005, 266.

93 Göran Göransson, I: *Kyrkans tidning*, nov 1987.

94 SFS 1982:942-3. – Sören Ekström, a.a. (2003), 148 f.

95 *Framtid i samverkan: 1982 års kyrkokommittés slutförslag till lokal och regional organisation i Svenska kyrkan*, Liber: Stockholm 1986. – Sören Ekström, a.a. (2003), 323.

96 Dopet. Teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt. Rapport från Biskopsmötets teologiska kommission 1983 om dop och kyrkotillhörighet. (1984).

97 Palmqvists inställning kan ha varit ett uttryck för en föräldrad teologi från 1950- och 60-talen, i vilken den öppna folkkyrkan underströks vara ett uttryck för Guds nåd. (R. Bring, R. Josefsson m.fl.) – Gunnar Träskman (anmälan av) Göran Göransson, *Svensk kyrkorätt* (1993), Preben Espersen, Kirkeret, Almindelig del (1993).

som talade för en separation mellan stat och kyrka. Göransson blev som ledamot av kommittéer i denna fråga en viktig deltagare i det offentliga samtalet. Själv benämnde Göransson 1980-talet som ”De kyrkliga reformernas årtionde”.⁹⁸

Göransson var inte bara en centralfigur i tillkomsten av den nya kyrkolagen 1992,⁹⁹ han skrev också den betydelsefulla kommentaren till denna lag.¹⁰⁰ I arbetet *Svensk kyrkorätt* markerade han tydligt att den teologiska dimensionen av kyrkorätten skulle synliggöras:¹⁰¹

”Men begränsar man synfältet till enbart det statliga regelverket, riskerar man att förlora blicken för vad som utgör kyrkorättens specifika väsen. Kyrkan skulle med ett sådant synsätt vara en institution som helt och hållet vore en skapelse av den svenska rättsordningen och som står och faller med förekomsten av en statlig kyrkolagstiftning.”

GÖRANSSON SOM EUROPEISK KYRKORÄTTSJURIST

Med början vid Kyrkornas Världsråds konstituerande sammanträde i Amsterdam 1948 utvecklade Göransson sina internationella nätverk bland europeiska kristna jurister och blev en viktig informant till sina utländska lutherska kollegor om svensk kyrkorätt och om de svenska kyrka-stat-diskurserna från 1950-talet och fram till det sena 1990-talet.

Sedan Myrdal-kommissionen lagt fram sitt förslag 1968 blev det Göransson som i hög grad informerade om förslagen för en utländsk publik. Flera gånger var han inbjuden av den tyska evangelisk-lutherska kyrkan (VELKD) att delta i deras två veckors seminarier för teologer i Pullach nära München. År 1969 presenterade han de svenska reformförslagen,¹⁰² och några år

senare den svenska religionsfrihetslagstiftningen och den pågående reformdiskussionen i kyrka-stat frågan.¹⁰³ När kyrkomötet 1979 hade tagit sitt kontroversiella beslut deltog han vid ett VELKD möte i Liebfrauenberg (Alsace) för en uppföljande presentation av den svenska kyrkopolitiska situationen.¹⁰⁴ Han förmedlade inte bara den svenska utan den nordiska utvecklingen rörande förhållandet mellan stat och kyrka till en tyskspråkig publik.¹⁰⁵

Han återkopplade sina europeiska erfarenheter genom att framför allt för att göra svenska jurister uppmärksamma på hur en jämförelse mellan situationen i Tyskland och Sverige, där kyrkorätten ju försvunnit som examensämne vid de juridiska fakulteterna, kunde se ut.¹⁰⁶ Efter VELKD-mötet i april 1969 skrev han om behovet av svenska kyrkorättsjurister – i förhållande till situationen Tyskland. Han visade att ”en skilsmässa mellan stat och kyrka ingalunda betyder att lagstiftaren eller förvaltningen befrias från att syssla med den kyrkorättsliga problematiken.” Vi har mycket att lära av systerkyrkorna i Tyskland, framhöll han och pläderade för att fler svenska kyrkojurister fick tillfälle delta i sådana kurser i framtiden ”i ett land där kyrkorätten ännu i så hög grad sysselsätter både forskare och praktiker”.

I den tyska rättshistoriska Savigny-tidskriften bidrog Göransson med ett par omfattande artiklar, dels en historisk översikt om den svenska kyrkorätten och dels om dess kyrka-stat-relationer.¹⁰⁷

98 Kyrkans tidning nov 1987.

99 Kyrkolag (SFS 1992:300).

100 Göran Göransson, *Svensk kyrkorätt: en översikt*, Norstedt: Stockholm 1993.

101 Göran Göransson, *Svensk kyrkorätt* (1993), 18.

102 Göran Göransson, *Reform des Staatskirchenrechts in Schweden? Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Vol 15 (1970), 60 ff.

103 Erich Ruppel, *Dritter Studienkurs für Kirchenjuristen in Pullach, Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Vol. 18 (1973), 270 f. – Göran Göransson, *Reform des Staatkirchenrechts in Schweden, Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Vol. 19 (1974), 106 ff.

104 Göran Göransson, 1979–1984, *Fünf Jahre staatskirchlicher Entwicklung in Schweden*, Vol. 29 (1984), 578 ff.

105 Göran Göransson, *Neueste Entwicklungen im Verhältnis von Staat und Kirche in Schweden und den anderen skandinavischen Ländern*. (Föredrag ca. 1980; Manuskript i Göranssons arkiv.)

106 Göran Göransson, *Kyrkorätt – något att lära i Tyskland, Juristnytt, Samhällsvetaren: Organ för Jurist- och samhällsvetarförbundet*, nr 9 (1969), 275 ff.

107 Göran Göransson, ”Die Majestät des Vaterlandes und die Kirche Gottes, die darin ruht”. *Die Entwicklung des Kirchenrechtes in Schweden in 1000 Jahren*, in:

De europeiska kyrkornas förhållande till stat och samhälle blev föremål för ett temanummer i *Theologische Quartalschrift* 1976 där inte bara de teoretiska och rättsliga principerna utan också den förändrade finansiella situationen för ett antal majoritetskyrkor behandlades. Göransson redogjorde för den svenska finanssituationen och pekade på hur de då aktuella reformförslagen totalt skulle förändra finanserna för den svenska kyrkan, som då omslöt 95 % av den svenska befolkningen. Göransson såg faran i hur kyrkoskatten i reformförslagen skulle ersättas av frivilliga bidrag och statliga tillskott i ett system där de statliga bidragen varje år skulle fastställas av riksdagen.¹⁰⁸

Göransson anmälde också tysk kyrkorättslig litteratur för en svensk publik.¹⁰⁹ Hans återkommande credo i dessa artiklar i svenska tidskrifter och dagspress var att den svenska kyrkorätten skulle få samma status som den hade bland hans tyska kollegor.

GÖRAN GÖRANSSON OCH BEGREPPET RÄTTSTEOLOGI (RECHTSTHEOLOGIE)

Genom hela sin karriär kom Göran Göransson att vidmakthålla sin kontinentaleuropeiska syn på kyrkorätten som en autonom rättslig disciplin. Det hade sin grund i teologin. I Tyskland hade rättsteologin (*Rechtstheologie*) länge varit en viktig angelägenhet. Fortfarande på 1990-talet – när kyrkolagsreformen hade antagits och trätt i kraft – återvände han regelbundet till kyrkorättens teologiska kontext.

Hans kollega i Åbo, Gunnar Träskman (1929 – 2007), tog i anledning av den finska kyrkolagsreformen utgångspunkten i en tidskriftsartikel 1991.

Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung (ZRG KA) 66, 1980, 421 ff. - Göran Göransson, Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Staat und Kirche in Schweden, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung (ZRG KA) 81, 1995, 372 ff.

108 Göran Göransson, Die Finanzierung der Kirchen in Schweden, *Theologische Quartalschrift*, 156 årg. 3 häftet 1976, 214 ff.

109 [Anm.] E. Friesenhahn & U. Scheuner, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland* [Berlin 1974-75]: Göran Göransson, Problemet kyrka-stat i tysk belysning, [Under strecket], SvD 1975-10-24.

Träskman kritiserade bristen på kristen reflexion i det svenska kyrkolagsarbetet genom att ställa frågan om kyrkorättens uppgift. Han besvarade den med uttalandet att ”rättsordningens funktion är att skapa de strukturella förutsättningarna för ett förverkligande av kyrkans väsen och uppgift. Då blir den bunden av den gudomliga rätten, d.v.s. till kyrkans konstitutiva element, Ordet och sakramenten.” Hans slutsats blev: ”vi behöver en genomgripande kyrkorättslig på rättsteologin baserad grundforskning.”¹¹⁰

Göran Göransson delade helt Träskmans uppfattning. I en artikel om kyrkolag och rättsteologi utvecklade han sin uppfattning.¹¹¹ Också *Svensk kyrkotidning* framhöll i en ledare 1991 i anledning av det då aktuella kyrkolagsförslaget, att det skulle vara av värde för svenska kyrkan ”om rättsteologiska överväganden rörande grunderna för och utformningen av kyrkolagstiftningen hade funnits med som en del av arbetet med kyrkolagen”.¹¹² Göransson visade emellertid att regering och riksdag i flera fall lyssnat till de teologiska argumenten i reformarbetet, och han ansåg att kyrkan själv var skuld till bristen på teologisk reflexion. ”[K]yrkans beredande och beslutande organ har inte varit mäktiga att formulera ett på entydiga teologiska principer grundat förslag, som skulle läggas fram för riksdagens godkännande” angående bestämmelser om medlemskapet i kyrkan.

Genom den nya regeringsformens ikraftträdande 1975 utgår den offentliga makten av folket och inte ”av Guds nåde”, framhöll Göransson och riktade en fråga med sin klara udd mot kyrkan och teologerna. ”Frågan är bara till vilket rent inomkyrkligt organ statens maktbefogenheter skulle kunna överlämnas, när dessa organ i sin sammansättning i samma mån avspeglar regeringsformens princip och dessutom kan förefalla mindre benägna än statsorganen att ta hänsyn till rättsteologiska principer i sitt beslutsfattande.” Göransson var generellt sett kritisk till utvecklingen av kyrkorätt-

110 Gunnar Träskman, Kyrkorätten som teologi, *Svensk Pastoralidskrift – Kyrkligt Forum*, nr 16 1991.

111 Göran Göransson, Kyrkolag och rättsteologi, *Svensk Kyrkotidning* 1991.

112 *Svensk Kyrkotidning* nr 17 (1991).

ten efter 1974. I en festskriftsartikel till den norske biskopen Andreas Aarflot¹¹³ instämde han helt i Aarflots imperativ *La kirken være kirke*.¹¹⁴

Möjligheterna att påverka statlig lagstiftning och rättspraxis måste ske genom att predika evangeliet och delta i kristna organisationer och i sin egen församling. I den sekulära och från ett religiöst perspektiv neutrala välfärdsstaten i efterkrigstidens Sverige var möjligheterna att nå denna form av ett idealistiskt kristet samhälle mycket liten. Göransson citerade en anonym tysk teolog: ”Hur ska teologin kunna hjälpa till vid uppbyggandet av rättsvetenskapen om juristen inte deltar vid härledningen av dess yttersta anknytning, den till Gud.”¹¹⁵

Göranssons omfattande bidrag till kyrkorätten belönades av såväl kyrkan som akademien. År 1991 tilldelades han den då nyinrättade Stefansmedaljen som ärkebiskopen (då Bertil Werkström) utdelar till högt förtjänta medlemmar av Svenska kyrkan för utomordentlig insats i kyrkan.¹¹⁶ Hans insatser för svensk kyrkorätt från ett såväl teoretiskt som praktiskt perspektiv resulterade i utnämningen till teologie hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund 1995. Fakulteten betonade i sin motivering, att Göransson ”i sin praktiska gärning och i sitt teoretiska arbete med kyrkorättsproblem förvärvat djupa insikter och redovisat kunskaper präglade av kvalificerad analytisk överblick och värdefull pedagogisk förmåga.”¹¹⁷

Isin promotionsföreläsning behandlade Göransson temat ”*Om rätten och rättsteologin*”. Han anknöt till ett uttalande av Ruben Josefsson, som var ”en av de få teologer som på 40-talet tog upp en dialog med Uppsalaskolan” och med Vilhelm Lundstedts syn på samhällsnyttan som ett uttryck för faktiska värderingar inom ett folk. I sin bok ”*Rätten och den kristna moralen*” (1941) framhöll Josefsson att ”då rätten är ett uttryck för den inom folket härskande livsåskådningen, kommer kyrkans ansvar för rättens utgestaltung främst att visa sig i hennes strävan att i folket inplantera kristna livsvärderingar.”

Göransson konstaterade att även om vi idag lever i en annan kontext var frågan fortfarande aktuell. ”I dag skulle den ena och mera omfattande uppgiften för rättsteologin kunna vara att finna ut, hur sådana värderingar skall formuleras för vår tids människor för att kunna omsättas i ett regelverk för ett mångkulturellt samhälle. Här finns då, enligt min mening, också uppgifter för ett teologiskt studium av vilka grundläggande värderingar vi delar och kan hävda tillsammans med andra religionssamfund som är företrädda i vårt land.”

En andra uppgift för rättsteologin i vår tid – präglad av ”skenande utveckling inom teknik, biologi och medicin” – hjälps politiker och lagstiftare åt att fatta goda beslut. Den teologiska etiken skulle, enligt Göransson, kunna fungera som rättsteologi, och ”ge råd åt statsmakterna, när de inom de nämnda lagstiftningsområdena har att göra svåra avvägningar mellan olika intressen men har ambitionen att ändå ställa människan och hennes välfärd i centrum.”¹¹⁸

Göransson citerade Josefsson 1995, samma år som Sverige blev medlem i den Europeiska Unionen och inkorporerade Europakonventionen om mänskliga rättigheter som svensk lag. Han ville se kyrkorätten ur ett mer kontextuellt perspektiv som beaktade kyrkorättens historiska djupstrukturer. De teologiska principerna, så betydelsefulla för kyrkorätten, måste enligt honom beaktas. Kyrko-

113 Göran Göransson: Normgivningskompetens och kyrka-stat-relation i svenskt perspektiv. In: Per-Otto Gullaksen (ed.), *Reform og embete: Festskrift til Andreas Aarflot på 65-årsdagen den 1. juli 1993*, Oslo: Universitetsforlaget 1993.

114 Andreas Aarflot, *Let the Church be the Church. The Voice and Mission of the People of God*, Minneapolis 1988 (Norsk upplaga: *La kirken være kirke*, Cappelen: Oslo 1990).

115 »Wie soll die Theologie bei der Grundlegung der Rechtswissenschaft helfen, wenn der Jurist den Rückgang auf die letzte Bindung, auf Gott nicht mitmacht?« - Göransson, *Om rätten och rättsteologin*, Svensk Teologisk Kvartalstidskrift (STK), årgång 71 (1995), 115.

116 Stefansmedaljen utdelades till Göran Göransson i Uppsala 1991-09-16. - <https://www.svenskakyrkan.se/arkebiskopen/stefansmedaljen>

117 Lunds universitet: Doktorspromotionen 24.5.1995. Hedersdoktorer 1995 Teologiska fakulteten.

118 Göransson, *Om rätten och rättsteologin*, I. Svensk Teologisk Kvartalstidskrift (STK), årgång 71 (1995), 117.

rätten är inte bara en uppsättning av förvaltningsrättsliga regler, den har också en underliggande teologi, en *rättsteologi*, som tillhörde europarättsens transnationella gränslösa djupstrukturer. I det avseendet anknöt Göransson till Karl Barths koncept och de debatter som han redan åren kring 1950 hade mött om rättens andliga och fundamentala värden.

Göransson blev uttolkaren av den i vår sekulära tid alltmer diffust sammanflätade relationen mellan rätt och teologi. Hans rättsteologiska position har fått allt större betydelse för den Svenska kyrkan efter 2000 men också för en internationell publik.¹¹⁹

När Maastrichtfördraget hade undertecknats 1992 tog Europeiska ekumeniska kommissionen för kyrka och samhälle (EECCS) initiativet till diskussioner med kyrkorna i den blivande Europeiska unionen om relationen mellan kyrka och stat i den europeiska gemenskapen. Genom sina goda internationella kontakter, särskilt till tyska Lutherska kyrkan utsågs Göransson till observatör av *Nordiska Ekumeniska Rådet* vid de inledande konsultationerna i Bryssel i april 1993.¹²⁰ Han rapporterade sina intryck vid rådets årsmöte i Åbo i maj samma år.¹²¹

Han sammanfattade sina intryck från Bryssel. ”[Ä]ven om man som nordbo kan ställa sig kritisk till vissa av EG:s arbetsformer och gärna vill hoppas att en samlad nordisk anslutning till EG kan bidra till att förändra dem i riktning mot större öppenhet och mera av representativ demokrati i beslutsordningen”, framhöll han att det var angeläget att de nordiska kyrkorna nära bevakade sina intressen. Framför allt genom deras i många fall mycket nära relationer till staten och deras beroende av den statliga lagstiftningen fanns anledning att ställa den i relation till EG:s/EU:s normgivning – och detta oavsett om de nordiska

länderna var medlemmar eller inte av EG/EU.¹²² Vid sin presentation av rapporten vid mötet i Åbo inledde han med att framhålla att han var ”personligen en livlig anhängare av europatanken och EG som ett tänkbart instrument för förverkligandet av en nära gemenskap.” Men han hade frågetecken i kanten för en hel del av EG:s arbetsformer och på den punkten hade hans invändningar snarare stärkts under besöket i Bryssel.¹²³

GÖRANSSON OCH SVENSKA KYRKANS FÖRÄNDRADE RELATION TILL STATEN

I det fortsatta arbetet rörande en förändring av relationen mellan kyrka och stat kom Göran Göransson att ta aktiv del. Han var expert i *arbetsgruppen för utvärdering och analys av kyrkomötesreformens tillämpning*,¹²⁴ och tillsammans med Sören Ekström (1943–2017) sakkunnig i *Utredningen om ekonomi och rätt i kyrkan* 1989–1992 (ERK-utredningen) med hovrättspresidenten Carl Axel Petri som ordförande.¹²⁵ Den år 1992 tillsatta *kyrkoberedningen* hade också Carl Axel Petri som ordförande (1929–2017).¹²⁶ Det blev denna beredning som öppnade förutsättningarna för en ny relation mellan kyrka och stat. Den introducerade också den nya rättsfiguren *trossamfund*. Det innebar att Svenska kyrkan blev ett självständigt rättssubjekt med kyrkomötet som högsta beslutande organ. För Göransson var detta en följdriktig utveckling. ”Kyrkorättens källor finns inte i av staten givna lagregler bara. De finns i bibel och bekännelseskriterier också. Det var därför enligt Göransson meningslöst att söka skilja mellan å ena sidan rättsregler som tillhör den juridiska sfären och å den andra sidan religiösa normer och anvisningar med hemortsrätt bara i teologin. Kyrkans rättsordning, framhöll

119 Kjell Å Modéer, Religionens plats i det offentliga rummet: Rättshistoriska och rättskulturella perspektiv, I: STK (2005), 2 ff.

120 Brev från Virpi Pakkanen-Wiberg (NER) till Göran Göransson, Uppsala 9.3.1993.

121 Rapport avgiven vid NECRs årsmöte i Åbo 22.5.1993.

122 Göran Göransson, Rapport från en EECCS-konsultation om kyrka-stat-relationerna och EG. (Manuskript)

123 Rapport vid Nordiska ekumeniska rådets årsmöte i Åbo 22/5 1993, [Anförande; manuskript]

124 Sören Ekström, a.a. (2003), 326.

125 Sören Ekström, a.a. (2003), 326.

126 Kyrkoberedningens betänkande Staten och trossamfundet, SOU 1994:42

Göransson, måste bestämmas ”med hänsyn tagen till kyrkans bekännelse och tradition”.¹²⁷

Kyrkoberedningen talade i stället för ”skilsmässa mellan stat och kyrka” om en relationsförändring.¹²⁸ Göransson deltog i arbetet i denna kommission genom att utreda förhållandena rörande kyrkans egendom.¹²⁹

Hans sista utredningsuppdrag var att som expert i Kammarkollegiet utreda förutsättningarna för kyrkans egendom i anledning av relationsförändringen mellan kyrka och stat, som skulle äga rum 2000.¹³⁰ Han kom emellertid också att delta i de diskurser som en relationsförändring innebar ur ett rättsteologiskt perspektiv. Vid ett kyrkorättsligt seminarium i Lund i oktober 1996 talade han över ämnet ”Folkkyrkans tro” och framhöll att det i den nya situationen var angeläget att ”trygga bekännelsen”. Han såg en sådan ”skyddad” lösning i att i en preambel ta in en bestämmelse om bekännelsen i samfundets stadgar, som man hade gjort i den episkopala kyrkan i USA och i en del tyska evangelisk-lutherska kyrkor.¹³¹ Dessa synpunkter beaktades vid tillkomsten av den nya kyrkoordningen 1999.

EPILOG OCH SAMMANFATTNING

Göran Göransson var som kyrkorättsjurist unik i efterkrigstidens Sverige. Han var juridiskt korrekt och en stringent analytiker – men han var samtidigt en from kristen, vilket han inte dolde i en tid då rationell gudsförnekelse och negativ religionsfrihet dominerade både politiska och akademiska diskurser. I efterkrigstidens Sverige framstod Göran Göransson därför som en förebild, som såg

bortom tid och rum, som såg de långa linjerna och de djupstrukturer som kyrkan förmedlade, och som kunde förankra och jämföra dess väsen med en större europeisk kontext.

När han avled 1998 hade lagstiftningen rörande relationsförändringen mellan den autonoma kyrkan och staten just antagits av riksdagen.¹³² Genom sin kunskap och erfarenhet hade han i decennier varit en viktig katalysator för den moderna svenska kyrkorätts förändring. Även om efterkrigstiden för kyrkan var en kontext, som i hög grad präglades av sekularisering, kom han envetet genom decennierna med hjälp av en historisk argumentation att plädera för de djupstrukturer, som präglar europeisk kyrkorätt och rättsteologi. I det viktiga reformarbetet på 1980-talet var det av utomordentlig vikt att en kristen jurist som Göran Göransson kunde styra arbetet inom civildepartementet. När väl de många organisatoriska reformernas 1980-tal var över var det enligt honom kyrkan själv som skulle ta över. Kanske vågar man hoppas, skrev han i en artikel 1987, att kyrkan med en reformerad organisation var bättre rustad att ta ansvar för sin verksamhet. ”Den bör då under återstoden av [seklet] kunna samla sig kring sin egentliga uppgift och det budskap den har att föra fram till människor i nästa årtusende.”¹³³ Han fick också genom Carl-Axel Petris utredning möjlighet att föra det stora autonomiprojektet i hamn. Relationsförändringen skapade förutsättningar för Svenska kyrkan att leva upp till de kollektiva förväntningar som, enligt honom, ställdes på en senmodern folkkyrka.

”Och kanske är det just som denna folkets kyrka, en del av det svenska samhället, som Svenska kyrkan har sin speciella kallelse. Då behöver den vara rikstäckande. Och för det behöver den en tryggad ekonomi. Inga större organisationer i vårt folkrörelse-Sverige tycks i dag ha möjlighet att leva upp till sina medlemmars eller samhällets förväntningar utan statligt eller kommunalt stöd i en eller annan form. Men folkkyrka är förden-skull inte detsamma som statskyrka. Det är något

127 Per-Olov Ahrén, *Kyrka och kyrkorätt*. [Anm. av Göran Göransson, *Svensk kyrkorätt*] *Svensk Kyrkotidning* 1994:22, 249 f.

128 Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria*, Bd 8, *Verbum*: Stockholm 2005, 278.

129 Göran Göransson & Robert Schött, *Kyrklig egendom: en kommentar*, Norstedts Juridik: Stockholm 1996.

130 SOU 1997:47. Experter: F.d. departementsrådet Göran Göransson, direktorn Lennart Stolt, kyrkojuristen Anders Karlberg, lantmätaren Thomas Linder och professorn Bertil Bengtsson.

131 Göran Göransson, *Folkkyrkans tro*, Material för kyrkorättsseminarium i Lund den 11 oktober 1996. [Manuskript] Göran Göranssons arkiv, 11.

132 Lag om Svenska kyrkan, SFS 1998:1591

133 Göran Göransson, *De kyrkliga reformernas årtionde*, *Kyrkans tidning*, nov. 1987.

som borde klargöras från teologiskt håll. Frågan för trossamfundet Svenska kyrkan i dag är väl närmast om, och i så fall i vilka former, en pluralistisk och i livsåskådningsfrågor neutral stat är beredd att ta ansvar för detta och andra trossamfundets verksamhet.”¹³⁴

Hans verk lever i hög grad vidare in i det nya milniet. Nya perspektiv inom rättsvetenskapen har betonat nödvändigheten av att beakta religiösa, teologiska och etiska normer och strukturer. Man kan i dag till och med tala om rättens desekularisering.¹³⁵ Ett exempel på detta utgör Svenska kyrkans kyrkoordning 1999, som antogs av kyrkomötet detta år och började tillämpas efter relationsförändringen 2000. Till kyrkoordningen har till varje kapitel fogats en teologisk preambel, som innehåller den teologiska legitimering för de förvaltningsrättsliga regler som kapitlet innehåller.¹³⁶ Preamblarna bidrar i hög grad till att identifiera kyrkorätten som något mer än förvaltningsrättslig lagstiftning.

Detta exempel visar inte bara på en relationsförändring i förhållandet kyrka – stat. Det visar också hur Göran Göranssons envisa kamp för kyrkorätten nådde resultat i en post-sekular kontext, en kamp som byggde på en tro och övertygelse och som hade kommit till uttryck redan under studieåren i Göteborg och Uppsala. Hans både teoretiska och praktiska bidrag som jurist till rättsteologin återkommer inte minst i ämnet *Rätt och Religion, Law and Religion*, som i dag fått fäste vid de juridiska fakulteterna i Sverige och internationellt.¹³⁷

134 Göran Göransson, Behöver staten ta ansvar för kyrkan?, I: Jørgen Straarup (red.), Religionsfrihet och folkkyrka: Jurister, samhällsvetare och teologer om ändrade relationer mellan stat och kyrka, [Religion och samhälle 74; Tro & Tanke. Svenska kyrkans forskningsråd 1992:3], 121.

135 Kjell Å Modéer, Religionens plats i det offentliga rummet: Rättshistoriska och rättskulturella perspektiv, STK 2005, 2 ff.

136 Preamblarna i kyrkoordningen som en garanti för bekännelsen rekommenderades av Göransson i ett anförande om ”Folkkyrkans tro” vid ett kyrkorättsligt seminarium i Lund den 11.10.1996.

137 Kjell Å Modéer, Religionens plats i det offentliga rummet. Rättshistoriska och rättskulturella perspektiv. STK 2005, 1 ff. - Lisbet Christoffersen, Kjell Å Modéer, Svend Andersen (red.), Law & Religion in

Förutom en gedigen bakgrund som jurist hade han alltsedan sin konfirmationstid en förtrogenhet med kyrkans inre liv och väsen samt med dess eumeniska internationella arbete. Han formulerade själv i något sammanhang sin plats i juridiken och teologin: ”– Jag tror att man arbetar både villigare och gladare om det finns ett sådant personligt engagemang i botten!”¹³⁸

I slutet av sin karriär utgav Göransson också ett par större arbeten, som kom att bli hans testamente inte bara inför den då aktuella sista akten i Kyrka-statdebatten utan också in i vår tid. I sitt arbete *Svensk kyrkorätt* markerade han sin syn på kyrkorättens teologiska aspekter. Det gällde i synnerhet frågan om kyrkorättens väsen: ”[B]egränsar man synfältet till enbart det statliga regelverket, riskerar man att förlora blicken för vad som utgör kyrkorättens specifika väsen. Kyrkan skulle med ett sådant synsätt vara en institution som helt och hållet vore en skapelse av den svenska rättsordningen och som står och faller med förekomsten av en statlig kyrkolagstiftning.”¹³⁹ Gunnar Träskman var full av beundran: ”Göran Göransson och Svenska kyrkan är att gratulera för ett välskrivet, inspirerande och gediget verk om den svenska kyrkorätten.”¹⁴⁰

I detta arbete klargjorde Göransson också sin position som kyrkorättsjurist med utgångspunkt att synliggöra kyrkorättens väsen. Svenska kyrkans kyrkorätt fick genom Göran Göransson både sin historiskt förankrade kultur och sin identitet. Hans verk ”hjälp oss se på vilka sätt vi kan förändra utan att göra våld på den historiskt framvuxna identitet som de flesta av oss vill bevara.”¹⁴¹

the 21st Century – Nordic Perspectives, Copenhagen, DJØF Publishing, 2010.

138 Gösta Daninge, Kyrkoenheten viktig länk i samarbetet stat – kyrka!, Vår kyrka Nr 19 (1980), 8.

139 Göran Göransson, Svensk kyrkorätt. En översikt, Norstedts juridik, Stockholm 1993, 18.

140 Gunnar Träskman, [Rec.] Göran Göransson. Svensk Kyrkorätt: En översikt (1993) och Preben Espersen. Kirkeret. Almindelig del (1993).

141 Per-Olov Åhrén, Kyrka och kyrkorätt, Svensk kyrkotidning 1994: 22, 250.

ABSTRACT

Law and Justice Prior to Legislation:

A EUROPEAN AND ECCLESIASTICAL
LAWYER SERVING THE SWEDISH
FOLK-CHURCH

*Göran Göransson (1925 – 1998) – A Legal
Biography within Ecclesiastical History*

West-European legal cultures experienced dramatic turns after World War II. In the late 1940s a renaissance for Natural law and idealistic perspectives on the law had a great impact for the reconstruction of the *Rechtsstaat* and the reestablishing of the Rule of Law. In the 1950s, however, pragmatism, realism and secularization increasingly again dominated European jurisprudence as well as legal practice. This modern legal paradigm was challenged during the last decades of the 20th century. Instead the human rights revolution and globalization resulted in post-secularism (desecularization) and retraditionalization. They became important keywords for the current late modern legal culture.

This article focuses on a Swedish legal actor within ecclesiastical law, Göran Göransson, who became an important exception within his generation of jurists. He was raised as an active Christian and studied law at Uppsala University in the late 1940s (dominated by Scandinavian legal realism, “The Uppsala School of Law”). Within theology there were parallel radical modern discourses the years after the war.

Göransson’s Christian affiliations brought him into international organizations like *The World Council of the Churches* and *World’s Student Christian Federation*. He attended their international formative conferences in Oslo and Amsterdam 1948

and since then he developed international networks among European Christian jurists. He also became the Swedish communicator to Lutheran scholars and networks on Swedish Church-State relations from the 1950s and up to the late 1990s.

Göransson became the most prominent lawyer within Swedish ecclesiastical law during the postwar time. As an expert he served within the department for home affairs (civildepartementet) regarding the relation between church and state. He also wrote an extensive commentary to the new church law. In 1995 he published an article “On Law and the Legal Theology (Rechtstheologie)”, *Om rätten och rättsteologin*, based on the lecture he held when he received an honorary degree at the Lund Faculty of Theology. Göransson underlined in this article, that Church law is not only administrative law, it has an underlying theology, a *Rechtstheologie*, which belongs to the borderless deep structures of the European law.

The faculty emphasized in its justification for Göransson’s honorary degree, that he “in his practical deed and in his theoretical work within ecclesiastical law acquired deep insights and reported knowledge characterized by qualified analytical overview and valuable educational ability”.

In this year, 1995, Sweden became a member of the European Union and incorporated the European Convention of Human Rights into Swedish law. Göransson wanted to regard the Church law from a more contextual perspective upholding the contextual deep-structures of ecclesiastical law. The theological principles, so special for the ecclesiastical law, had to be observed, he said in his 1995 lecture. “Church law is not only a set of administrative legal rules, *Verwaltungsrecht*, it has also an under-lying theology, a *Rechtstheologie*, that belongs to the transnational borderless deep structures of European law. In that sense he connected to the concept of Karl Barth and the debates he had met regarding fundamental common values in the early 1950’s.

MEDDELANDEN OCH DOKUMENTATION

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

ÅRSMÖTESPROTOKOLL

25.04.2019 (1) Tid: Kl. 14:05

Plats: Lärosal IV, Universitetshuset, Uppsala

1. Öppnande

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens ordförande förklarade årsmötet öppnat.

2. Protokolljusterare

Professor em. Oloph Bexell 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 2018

Sedan sekreteraren läst upp årsberättelsen för verksamhetsåret 2018 (bil. 1) beslutades att verksamhetsberättelsen skulle läggas till handlingarna.

7. Ekonomisk redogörelse för verksamhetsåret 2018

Skattmästaren läste upp den ekonomiska redogörelsen för verksamhetsåret 2018 (bil. 2). Därefter beslutades att redogörelsen skulle läggas till handlingarna.

8. Revisionsberättelse för verksamhetsåret 2018

Revisorn Ötjan Blom läste upp revisionsberättelsen för verksamhetsåret 2018 (bil. 3). Resultat och balansräkning fastställdes av årsmötet.

9. Fråga om ansvarsfrihet för skattmästare och arbetsutskott

På förslag av revisorerna beslutade årsmötet att bevilja skattmästaren och arbetsutskottet ansvarsfrihet för verksamhetsåret 2018.

10. Val av arbetsutskott

Till ledamöter i arbetsutskottet omvalde årsmötet Martin Berntson, Carl Sjösvärd Birger, Anders Jarlert, Magnus Lundberg, Bertil Nilsson, Stina Fallberg Sundmark och Andreas Wejderstam.

11. Val av två revisorer jämte två revisorssuppleanter

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

12. Fastställande av årsavgift och arvode för Kyrkohistorisk Årsskrift

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

Årsmötet fastställde arvodet gällande Kyrkohistorisk årsskrift till 20 000 kr för redaktören och 15 000 kr för redaktionssekreteraren.

13. Övriga frågor

Arbetsutskottets vice ordförande Stina Fallberg Sundmark tackade föreningens ordförande för det gångna verksamhetsåret. Domprost em. Harry Nyberg erinrade om betydelsen av medlemsrekrytering.

14. Avslutning

Ordföranden avslutade årsmötet.

Uppsala, datum som ovan

Andreas Wejderstam, *Sekreterare*

Olof Bexell, *Protokolljusterare*

Anders Jarlert, *Ordförande*

SVENSKA KYRKOHISTORISKA
FÖRENINGEN – ÅRSREDOVISNING

Resultaträkning	2018	2017
Intäkter		
Medlemsavgifter	32 996	48 434
Försäljning		
Summa rörelseintäkter	32 996	48 434
Anslag KÅ Lindauerska stiftelsen	40 000	35 000
Anslag KÅ Nils Henriksson stiftelse	100 000	100 000
<i>Summa anslag</i>	<i>140 000</i>	<i>135 000</i>
Övriga föreningsintäkter och ränta	1 883	
<i>Summa övriga intäkter</i>		
Totalt intäkter	174 879	183 434
Kostnader		
Tryckeri och layoutkostnader	72 386	70 139
Distributionskostnader	26 167	31 606
Redaktionskostnader	39 713	39 713
<i>Summa kostnader KÅ</i>	<i>138 266</i>	<i>141 458</i>
Föreningsutgifter	38 326	24 335
Bankavgifter och skatt	1 589	1 656
<i>Summa kostnader föreningen</i>	<i>39 915</i>	<i>25 991</i>
Totalt kostnader	178 181	167 449
Årets resultat	- 3 302	15 985

Balansräkning

Tillgångar	2019-01-31	2018-01-31
Plusgiro	31 275	36 480
Nordea Sekura	102 538	103 004
Nordea Företagskonto	4 105	2 222
Summa kapital	137 918	141 706
Skulder		
Ingående kapital	141 706	124 386
Redovisat resultat	- 3 302	15 985
Summa skulder och kapital	138 404	140 371

Föreningen äger 223 A-aktier i Stora Enso och 197 C-aktier i Industrivärden till ett värde per 2019-01-31 av 65 996 kr.

Uppsala den 22 mars 2019

Anders Jarlert

Ordförande

Carl Sjösvärd Birger

Skattmästare

REVISIONSBERÄTTELSE

Undertecknade revisorer har granskat Kyrkohistoriska Föreningens räkenskaper för tiden 1/2 2018 – 31/1 2019. 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 verifierationer 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 25 mars 2019

Birgitta Lövgren

Örjan Blom

Årsberättelse för verksamhetsåret 2018

Under det gångna verksamhetsåret har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i sedvanlig ordning arrangerat Kyrkohistoriska dagen, som inföll torsdagen den 19 april 2018. Temat var *1700-talet – på tröskeln till moderniteten*. Föreningens och dagens ordförande professor Anders Jarlert inledde med en kort föreläsning över ämnet för dagen. Föreläsningar hölls sedan enligt följande.

- Docent Erik Sidenvall, *Frihetens följder. Om tolkningen av Sveriges kristnande under 1700-talet.*
- Professor Urban Claesson och docent Karin Hassan Jansson: *Katekespluralismen under 1700-talet i Sverige och Danmark.*
- Fil. dr Hedvig Schönbäck: *1700-talets begravningsplatser – sanitet, arkitektur och stadsplanering.*

Föreningen har utgivit den etthundraartonde årgången av *Kyrkohistorisk årsskrift* under redaktion av professor Anders Jarlert. I årsskriften ingår bidrag av två av de ovan nämnda föreläsarna vid Kyrkohistoriska dagen. Vidare förekommer artiklar av teol. kand. Erik J. Andersson, Åbo, och av mottagaren av föreningens uppsatspris teol. master Moa Airijoki, Århus. Under avdelningen ”recensioner” behandlas drygt 60 böcker. Några böcker har anmälts i samlingsrecensioner. Ansvarig för årsskriftens recensionsavdelning har varit docent David Gudmundsson.

Under verksamhetsåret har professor em. Oloph Bexell varit redaktör för föreningens skriftserie, *Skrifter* utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen II. En titel har under verksamhetsåret

givits ut i serien: Nr. 76. Fredrik Santell, *Stifts-kyrkan kraftsamlar: etableringen av Svenska kyrkans stiftsgårdar 1937-1953*. Artos, Skellefteå.

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 Martin Berntson och professor em. Bertil Nilsson.

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

Föreningen hade vid verksamhetsårets slut 160 medlemmar. Därutöver erhåller 74 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 2018 fyllt sin stadgeenliga uppgift att genom föreläsningar samt genom utgivande av årsskriften och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap.

Uppsala i april 2019

Andreas Wejderstam, sekreterare

Det äldsta domkapitlet i (Gamla) Uppsala – datering

BERTIL NILSSON

Det tidigaste säkra belägget för existensen av ett regulärt domkapitel i (Gamla) Uppsala anses utgöras av det gåvo- och skyddsbrev som ärkebiskop Peter utfärdade någon gång under sin ämbets tid 1188–1197. Dateringen av brevet skulle på rimliga grunder kunna sättas till 1188 eller i alla fall till början av ämbets tiden. Kapitlets medlemmar omtalas i dokumentet både som kaniker (*canonici*) och bröder (*fratres*).¹ Det har emellertid framhållits att det finns indicier som talar för att kapitlet kan ha funnits redan på 1160-talet.² Frågan är om detta antagande kan göras sannolikt utan bruk av de indicier som tidigare anförts inom forskningen. Till stöd för detta skulle eventuellt ett brev av påven Alexander III (1159–1181) kunna anföras som tidigare inte diskuterats utifrån frågan om existensen av ett domkapitel. Det skulle i så fall vara det äldsta kända belägget för ett sådant i (Gamla) Uppsala. Brevets terminologi är dock inte är helt klar, men det är värt att granska den.

Originalen är bevarat i Svenska Riksarkivet. Det är utfärdat den 8 november i Benevento. Någon antydning om årtal för detta finns inte. Olika förslag har därför framförts, vilka ligger mellan åren 1167 och 1178. Den enda hållpunkten för dateringen är utfärdandeorten och påvens vistelse där, något som gör 1169 till det mest sannolika årtalet.³

Brevet har i princip bara en adressat, även om den utgörs av ett flertal personer: *Dilectis filiis*

uniuersis Vpsalensis ecclesie parrochianis. Detta är inte helt entydigt. K.B. Westman menade att uttrycket kunde syfta antingen på hela Uppsala ärkestifts sockenbor och endast på dem, eller också på hela kyrkoprovinsens, det vill säga alla Sveriges sockenbor. Han översatte frasen med orden ”till alla den uppsaliensiska kyrkans underlydande”.⁴ ’Underlydande’ är knappast en adekvat beteckning oavsett vilken den geografiska syftningen är. Grundbetydelsen hos substantivet *paroecianus* (med en rad stavningsvarianter) i kyrkolatinet vid denna tid var dels ’sockenbo’, dels ’sockenpräst’. Med tanke på brevet innehåll är det uteslutet att det är sockenpräster i stiftet eller kyrkoprovinsen som är adressaterna. Det bör också framhållas att bland de trettiotalet påvliga brev – de flesta från Alexander III – som riktades till Sverige respektive Danmark – eller både och – under 1100-talet är det inget annat som är ställt till ’parrochiani’. Brevet är alltså redan i den meningen speciellt. Roten *paroec-* kunde dock, som Westman påpekade, även avse fenomen som hade med ’stift’ eller ’kyrkoprovins’ att göra, inte enbart ’socken’. En kontroll av belägg i olika glossarier ger emellertid vid handen att ’socken’, ’församling’ är den absolut vanligaste betydelsen. Frågan är då vart ’Uppsala kyrkas sockenbor’ hörde. Christian Lovén har antagit, visserligen utan skriftligt källstöd, att kyrkan i (Gamla) Uppsala redan såsom domkyrka också var sockenkyrka. Han har för detta hänvisat till förekomsten av dopfont från mitten av 1200-talet, alltså innan ärkesätet överfördes till Östa Aros (dagens Uppsala).⁵ Hans antagande passar således med det aktuella brevet och styrks av det. Dessutom, och så långt jag kunnat se, användes inte *ecclesia Vpsalensis* i någon övergripande betydelse, som skulle relatera till stiftet som helhet eller kyrkoprovinsen, åtminstone inte under den aktuella tidsperioden. Det är således knappast

1 Lovén 2010, s. 20 med not 69; Diplomatarium Suecanum = DS nr 98; Svenskt diplomatariums huvudkartotek över medeltidsbrev = SDHK nr 264.

2 Se Lovén 2010, s. 21–22.

3 DS från år 1829 nr 62 anger 1167–1178; SDHK nr 221 anger ”kanske snarare 1167–1168?” [med frågetecken]; Sveriges traktater med främmande magter från år 1877 = ST nr 45 anger 1169 med resonemang i not 1 s. 84; Westman 1915, s. 145 med not 2 följer ST och anger att påven ”vid denna tid (1167–70)” vistades i Benevento; Diplomatarium Danicum från år 1963 = DD 1:2 s. 344 anger att det endast är något av åren 1168 eller 1169 som kan komma i fråga. Båda åren vistades påven i Benevento under november månad. DD anser att 1169 är det troligaste av dem, men utan att det är fullständigt säkert.

4 Westman 1915, s. 145 med not 3.

5 Lovén 2010, s. 23.

rimligt att *Vpsalensis ecclesie parrochiani* skulle vara några andra eller flera än sockenborna vid domkyrkan i (Gamla) Uppsala.

Till skillnad från samtliga övriga brev som Alexander riktade till Lunds respektive Uppsalas kyrkoprovins behandlar det aktuella brevet ett enda specifikt och lokalt men ändå grundläggande kyrkorättsligt problem, aktualiserat av förhållanden i just (Gamla) Uppsala som avsåg kyrkornas prelater (*ecclesiarum prelati*). För första gången för svensk del – vilket även påpekats av K.B. Westman⁶ – är det därigenom dokumenterat att påven ställde det grundläggande kyrkorättsliga kravet på *privilegium fori*. Det innebar att ”andliga” personer, kyrkans män och kvinnor (*virii religiosi, feminae religiosae*) inte fick ställas inför världslig domstol utan skulle dömas i kyrklig rättsinstans.

Vilka var då de prelater som påven syftade på? Det är uppenbart att påven räknade ärkebiskop Stefan bland prelater: han och inte heller någon annan prelat fick dras inför världslig domstol, heter det. Men när brevet avser sockenborna i (Gamla) Uppsala, vilka andra prelater kan de då ha revolterat mot enligt det kyrkliga synsättet. Ordet ’prelat’ förekommer endast ytterligare en gång i påven Alexanders korrespondens till Sverige. I ett brev från ungefär samma tid⁷ använder påven sammanhållet beteckningarna biskopar, präster och andra prelater.⁸ Det handlar om att kungar, furstar och ”andra kristna” skall visa vördnad mot den romerska kyrkan såsom ”er moder och lärare” och ödmjukt visa de nämnda kyrkans ämbetsbärare lydnad. Det är alltså tydligt att prelater utgör en särskild grupp, samtidigt som den inkluderar både biskopar och präster. En kontroll av olika lexikon för medeltidslatinet ger följande betydelser för *praelatus*: ’innehavare av hög tjänst inom kyrkan (särsk. vid domkapitel) el. i kloster’; ’prälat, højere gejstlig’; a) ’Bischof’, b) ’kirchlicher Würdenträger, der dem Bischof untersteht’, c) ’Vorsteher eines Ordenshauses’, d) ’klosterlicher Würdenträger,

der dem Abt untersteht’; ’qui maius officium ecclesiasticum habet (de archiepiscopis, episcopis, praepositis ordinis, abbatibus etc.’ De lexikaliska upplysningarna konkretiseras av ett brev från Alexander III till ärkebiskop Eskil av Lund, också det daterat i Benvento den 8 november och sannolikt år 1169.⁹ Det riktade sig till *venerabilis fratribus E., Lundensi archiepiscopo, apostolicae sedis legato, episcopis et dilectis filiis abbatibus, prioribus et aliis praelatis per Daciam constitutis*. Även här avser prelater rimligtvis personer inom det högre prästerskapet.

För vårt vidkommande bör alltså åtminstone så mycket kunna sägas att påven sannolikt inte avsåg att församlingsborna i (Gamla) Uppsala hade rättsligt trakasserat sockenpräster runt om i Uppland, men vilka de nämnda prelaterna var, är det svårare att avgöra. Som redan nämnts inbegreps ärkebiskopen bland dem, men vilka var de andra? De har tillhört det högre prästerskapet, och de enda rimligt tänkbara sådana som var knutna till den kyrkliga miljön i (Gamla) Uppsala var kaniker i det regulära domkapitlet. Således skulle detta brev kunna utgöra det äldsta belägget för existensen av ett sådant i (Gamla) Uppsala.

Tolkningen kompliceras dock av uttrycket ’kyrkornas prelater’. Vilka kyrkor skulle det vara fråga om, som församlingsborna i (Gamla) Uppsala relaterade till på ett sådant sätt att de utövade tvång mot deras prelater? Påven tycks i övrigt ha varit ordentligt informerad om förekomsten av domkapitel i Danmark. Samma dag som ovan avsände han ett brev till *dilectis filiis Ripensis ecclesie canonicis*.¹⁰ Det fanns alltså kaniker i Ribe. I juni 1180 avgick en skrivelse från påven till *dilectis filiis Nicolao decano et canonicis Roschildensibus, tam praesentibus quam futuris canonice substituendis*.¹¹ Också i Roskilde fanns således kaniker och en dekanus vid namn Nils. Varför skulle påven inte ha känt till om motsvarande förhållanden gällde i (Gamla) Uppsala och således nämnt kaniker i stället för prelater? Och givetvis måste man fråga sig vilken information

6 Westman 1915, s. 146.

7 DS nr 55 anger 1165–1181; SDHK nr 210 anger 1165, 1165–1181 ”kanske snarare 1171–72?” [med frågetecken]; ST nr 48 anger 1171 (1172); DD 1:3 nr 27 anger 1171–1172.

8 *Episcopis, sacerdotibus & aliis praelatis vestris humiliter obedire*

9 DD 1:2 nr 190. Om dateringen, se DD 1:2 s. 344.

10 DD 1:2 nr 98.

11 DD 1:3 nr 91.

påven faktiskt hade om förhållanden i (Gamla) Uppsala. Vad hade de som ”berättat” och ”rapporterat”, som det heter, framfört till honom?

Å andra sidan utställde kung Svend Grathe någon gång under åren 1146–1157 ett privilegiebrev till *Universis ecclesie catholice filiis tam prelatibus quam subditis*. Även om brevet är riktat till allmänheten framgår det att ’de underlydande’ här mer specifikt avser Ribe kyrkas landbor och att biskopen inbegrips bland prelaterna. Vilka de övriga prelaterna är framgår dock inte men det handlar med all sannolikhet om överordnade präster. I sitt testamente räknade biskop Sven av Århus upp de närvarande när han upprättade detta den 27 augusti 1183: *presentibus regni principibus et ecclesiae prelatibus istis uidelicet...* Dessa utgjordes av kung Knut och hertig Valdemar samt ärkebiskop Absalon, ytterligare tre biskopar samt en abbot.¹²

Det kan antagligen finnas mer material från senare hälften av 1100-talet som kan användas till belysning av förhållandena i (Gamla) Uppsala, men än så länge kan en slutsats av ovanstående genomgång formuleras på följande sätt: Det finns skäl att anta att det äldsta belägget för existensen av ett regulärt domkapitel vid domkyrkan i (Gamla) Uppsala härrör från 1169, men det finns inga bindande bevis för det.

PÅVEN ALEXANDER III:S BREV

Alexander biskop, Guds tjänares tjänare, hälsar alla Uppsala kyrkas kära sockenbor (*parrochiani*) med apostolisk välsignelse. Det har berättats för oss och påpekats i några personers rapportering att en del av er, på djävulens ingivelse, har brukat revoltera mot kyrkornas prelater (*ecclesiarum prelati*). När ni anklagat dem för olika brott, har ni haft för vana att tvinga dem att stå till svars för dessa inför lekmäns domstol. Detta torde framstå förvånande för alla, som om fåret borde slakta sin herde eller utlämna honom till bestraffning och fördömelse. Genom denna apostoliska skrivelse befäller vi er alla och föreskriver att ni hädanefter ingalunda företar er något liknande till fara för

era själar utan ödmjukt visar vår vördnadsvärde broder S[tefan], er ärkebiskop, som vi för er frälsnings och tillväxts skull har sänt till dessa trakter såsom er fader och herde, vederbörlig lydnad och vördnad i allt och inte dristar er till att anklaga honom eller någon annan kyrkans prelat (*prelatus*) inför lekmän eller dra dem inför världslig domstol. Ty nyssnämnde ärkebiskop kan inte underställas någon annans granskning än den romerske biskopens [originalet har härefter en rasur motsvarande en halv rad]. Därför: det som inte på något sätt är tillåtet för någon kung eller furste bör inte ni ens i någon mån göra anspråk på för egen del, då det står i strid mot er frälsning, ty därav har ni, icke oförskyllt, att frukta den allsmäktige gudens vrede. Givet i Benevento den 8 november [VI. Jdus Nouembris]. (Min översättning).

REFERENSER

- Diplomatarium Danicum* 1:2 1053–1169. Eds Lauritz Weibull & Niels Skyum-Nielsen. København 1963.
- Diplomatarium Danicum* 1:3 1170–1199. Eds C.A. Christensen, Herulf Nielsen & Niels Skyum-Nielsen. København 1976–77.
- Diplomatarium Suecanum* 1. Ed. Joh. Gust. Liljegren. Holmiæ 1892.
- Lovén, Christian, ”Biskopssätets historiska bakgrund”, Hans Göthberg, Christian Lovén och Göran Dahlbäck, *Domkyrkan i Gamla Uppsala. Uppsala domkyrka 2: Domkyrkan i Gamla Uppsala. Nuvarande domkyrkans omgivning*. (Sveriges kyrkor vol. 228). Uppsala 2010, s. 11–22.
- Svenskt diplomatiums huvudkartotek över medeltidsbrev = www.riksarkivet.se/sdhk
- Sveriges traktater med främmande magter jemte andra dit hörande handlingar*. 1: 822–1335. Ed. O. S. Rydberg. Stockholm 1877.
- Westman, Knut B. *Den svenska kyrkans utveckling från S:t Bernhards tidevarv till Innocentius III:s*. Stockholm 1915.

12 DD 1:3 nr 113.

Goffredus och Västgötalagen

ANDERS WINROTH

Kungliga bibliotekets handskrift B 59, ”vår äldsta bok”, är välkänd för att innehålla den tidigaste nedteckningen av en svensk landskapslag, den Äldre Västgötalagen.¹ Som sådan har den länge tilldragit sig forskningens intresse, som dock mestadels fokuserats på själva lagen och de historiska längderna över Sveriges kungar och Västergötlands lagmän och biskopar. De andra så kallade bilagorna har ägnats mindre intresse, särskilt de som avfattats på latin. Detta ändrades dock när Göran B. Nilsson 2012 publicerade sin bok *Nytt ljus över Yngre Västgötalagen*. Nilsson hävdade på ett övertygande sätt att B 59 tillhörde Skarakerkan, som använde boken för att notera kyrkans krav i samband med förhandlingarna om den Yngre Västgötalagen.² En av ”bilagorna”, tidigare känd som Lydekini excerpter men som Nilsson hellre kallar Laurentius bok, är helt enkelt kyrkans förslag till nya eller omformulerade lagstycken; en annan, vilken Nilsson benämner Latinbalken, eftersom den är avfattad på detta språk, innehåller kyrkans föreskrifter att användas i biskopens egen domstol.

2011 gav Per-Axel Wiktorsson ut handskriften i en mönstergill utgåva med faksimil och nusvensk översättning, vilket för första gången gör det egentligen möjligt att studera den medeltida handskriften av Äldre Västgötalagen och dess ”bilagor” som en helhet.³ Den tidigare utgåvan som trycktes 1827 av Hans Samuel Collin och Carl Johan Schlyter delade upp på olika håll i utgåvan vad utgivarna

uppfattade som olika texter enligt den tidens utgivningsprinciper. Åke Holmbäck och Elias Wessén följde i deras fotspår med sin nusvenska översättning från 1946.⁴ Som Nilsson påpekar är det inte helt omöjligt att utforska B 59 genom den tidigare utgåvan och översättningen, men arbetet blir synnerligen krångligt. Tack vare Wiktorsson är det nu bekvämt att fortsätta Nilssons spännande arbete.

Laurentius bok innehåller alltså ”minnesanteckningar förda av klerken Laurentius i samband med organiserade förhandlingar om tillskapandet av en moderniserad och till mer än det dubbla omfånget utvidgad Yngre Västgötalag.”⁵ En skrivare vid namn Lydekinus anger i B 59 att han kopierat innehållet i Laurentius bok. Wiktorsson har funnit hans handstil också i ett brev från 1330, varav framgår att Lydekinus då var kyrkoherde vid S:t Olofskyrkan i Lödöse.⁶

Laurentius skrev (och Lydekinus kopierade) nästan alla sina anteckningar på svenska, förutom det latinska stycke som utgivarna numrerat 66 på fol. 62r-v. Det handlar om helgerån och dess kyrkliga bestraffning bannlysning. Forskningen har tidigare inte observerat att stycket är ett citat från den mycket spridda kyrkorättsliga handbok som författades av Goffredus de Trano, en italiennare vars karriär tog honom från studier i Bologna under den berömda läraren i romersk rätt Azo, till en professur i samma ämne i Neapel. Han blev sedan auditor (domare) i den påvliga domstolen Rota Romana. Påve Innocentius IV upphöjde Goffredus, som han kände sedan deras gemensamma studieår, till kardinal 1244. Dock dog den nyligen utkorade kardinalen redan 1245.⁷

Under sina sista år författade Goffredus en

1 Jag tackar Per-Axel Wiktorsson, som vänskapsfullt diskuterat handskriften med mig, och Hjalmar Winroth för redigeringshjälp.

2 Göran B. Nilsson, *Nytt ljus över Yngre Västgötalagen: Den bestickande teorin om en medeltida lagstiftningsprocess*, Rättshistoriskt bibliotek 69. Stockholm, 2012. Han sammanfattar sina resultat i Göran B. Nilsson, ”Handskriften B59 och Yngre Västgötalagen”, i Per-Axel Wiktorsson (red.), *Äldre Västgötalagen och dess bilagor* i Cod. Holm. B 59. [Skara] 2011.

3 Per-Axel Wiktorsson, *Äldre Västgötalagen och dess bilagor* i Cod. Holm. B 59, Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie 60. [Skara] 2011.

4 Åke Holmbäck and Elias Wessén, *Äldre västgötalagen, Yngre Västgötalagen, Smålandslagens kyrkobalk och Bjärköarätten*, Svenska landskapslagar ser. 5. Stockholm 1946.

5 Nilsson 2011, s. 45.

6 Wiktorsson 2011, bd 1, s. 20-24.

7 Om Goffredus, se Kenneth Pennington, *Bio-bibliograp-*

handbok i kyrkorätt kallad *Summa super titulis decretalium*, som sammanfattar alla aspekter av då gällande kyrkorätt i samma ordning som de tematiskt organiserade titlarna i den officiella lagbok som påve Gregorius IX:s hade utfärdat 1234 (känd som hans *Decretales* eller *Liber extra*). *Summa* blev mycket populär för att den lättfattligt och översiktligt presenterade alla aspekter av gällande kyrkorätt. Goffredus mästerverk kan fortfarande med fördel läsas av den som vill lära sig om sådant. Det är bekant att flera exemplar av boken fanns i medeltida och moderna nordiska bibliotek. Så äger, t ex, Uppsala Universitetsbibliotek två exemplar (C 543 och C 564), av vilka det senare under medeltiden tillhörde biskop Arne Sigurdsson av Bergen (d. 1314).⁸ Lunds Universitetsbibliotek äger ett annat exemplar från 1200-talet (Medeltidshandskrift 11), som kan vara identiskt med den bok dekanen Benedictus 1285 testamenterade till prästen Nicolaus Gregorii.⁹ Riksarkivets databas över medeltida pergamentomslag förtecknar elva fragment av Goffredus *Summa*, vilka alltså kommer från böcker som har funnits i svenska bibliotek vid reformationens indragningar.¹⁰ Andra exemplar, som inte längre kan spåras, tillhörde kaniken Hemming i Uppsala (d. 1299), biskop Hemming av Åbo (d. 1366), kyrkoherden Johannes Ragvaldi i Skepptuna (d. tidigast 1348), och domkyrkorna i Uppsala och i Hólar i norra Island.¹¹ Det har säkert funnits många fler exemplar; min

forskning om ämnet är inte särskilt uttömmande. Utdrag från Goffredus återfinns dessutom i flera medeltida nordiska laghandskrifter, t ex i Island (där de dock uppträder i isländsk översättning) och i Norge.¹² Det är alltså knappast en överraskning att ett utdrag dyker upp i B 59. Det är påfallande att många nordiska excerpter och översättningar från Goffredus och andra kontinentala kyrkorättsliga arbeten ofta rör just bannlysning.

Citatet från Goffredus i B 59 förekommer i hans verk under rubriken ”*De immunitate ecclesiarum, cemiterii et rerum ad eas pertinentium*” (”Om frälset hos kyrkor, kyrkogård, och de saker som tillhör dem”). Denna del sammanfattar alltså det rättsliga innehållet i titel 49 i tredje boken av *Liber extra* (eller, som den numera hävdvunna hänvisningen lyder, X 3.49). Det är i denna titel där vi hos Goffredus finner de ord som skrivits av i B 59.¹³

Det stycke från Goffredus som B 59 citerar handlar om skillnaden mellan automatisk och utdömd bannlysning, eller för att använda kyrkorättens tekniska terminologi: skillnaden mellan *excommunicatio latae sententiae* och *excommunicatio ferendae sententiae*. I det senare fallet handlar det om ”vanlig” bannlysning, då en kyrkoman, ofta en biskop, utdömde bannlysning som kyrkligt straff (för övrigt det hårdaste straff en kyrklig domstol kunde utdöma). Det förra fallet omfattar de synder som ansågs så svåra att bannlysningen blev automatisk. Det var Gud eller lagen själv som bannlyste. I det citerade stycket förklarade Goffredus att det var en sådan särskilt svår synd att bränna ned eller bryta en kyrka. Men om syndaren helt enkelt hade kränkt kyrkan eller dess personal, eller om hen hade stulit något, så var det i och för sig helgerån, men inte så allvarligt att bannlysning följde automatiskt.

De argument Göran B. Nilsson presenterat för

hical Guide to Medieval and Early Modern Jurists, http://amesfoundation.law.harvard.edu/BioBibCanonists/Report_BioBib2.php?record_id=a240.

8 Margareta Andersson-Schmitt, Monica Hedlund och Håkan Hallberg, *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung*, Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis XXVI. Stockholm 1988-1995, bd 5, s. 345 och bd 6, s. 326-327. Det förra exemplaret tillhörde under medeltiden domherrestiftet i Frauenburg i Tyskland.

9 <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:alvin:portal:record-14713>.

10 <https://sok.riksarkivet.se/MPO>, sökord: ”Godefrius”.

11 Tönnes Kleberg, *Medeltida Uppsalabibliotek, 2: Bidrag till deras historia till 1389*, Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala 1972, s. 32, 65, 75 och 98. Uppsala domkyrka ägde 1369 tre exemplar. Domkyrkan i Hólar ägde 1396 två exemplar av ”Goffredus”, varav ett var delat i två band, se Sigurður Lindal, ”Um þekkingu Íslendinga á rómverskum og kanónískum rétti frá 12. öld til miðrar 16. aldar”, *Úlfjótur* 50 (1997), s. 265.

12 Kristoffer Vadum, ”Bruk av kanonistisk litteratur i Nidarosprovinsen ca. 1250-1340” (PhD avh., Universitetet i Oslo 2015), s. 210 och 390-392.

13 Jag har använt Goffredo da Trani (Goffredus Tranensis), *Summa super titulis decretalium novissime cum repertorio et numeris principalium et emergentium questionum impressa* (Lyon 1519; faksimiltryck Aalen 1968), vilket också finns tillgängligt på internet: https://works.bepress.com/david_freidenreich/17/. En annan utgåva, tryckt i Venedig 1564, är tillgänglig, t ex: https://archive.org/details/bub_gb_y8oITi5czCQC.

sin ”bestickande teori” är övertygande: denna del (Laurentius bok) av handskriften B 59 utgör Skarakyrkans minnesanteckningar tillkomna i samband med förhandlingarna tidigt på 1300-talet om den lagreform som förde till Yngre Västgöotalagen. Man kan undra varför detta stycke från Goffredus och just detta stycke står som den enda texten på latin på de sidor som Lydekinus hade kopierat (uppenbarligen utan att närmare förstå det kyrkorättsliga innehållet i Goffredus ord). Goffredus diskuterar det kyrkliga straffet bannlysning, vilket som sådant inte hör hemma i de världsliga västgötska lagböckerna, och alltså inte ”borde” ha någon relevans vid diskussionerna om att reformera lagen.

En jämförelse mellan den äldre och den yngre lagen (vilket ju rekommenderas av Nilssons ”bestickande teori”) kan ge en fingervisning om varför stycket från Goffredus finns bland dessa anteckningar. Den Äldre Västgöotalagens kyrkobalk 7 stadgar att ”blir kyrkan uppbruten och mässkläder stulna, det är nidingsverk,” för vilket tre gånger nio (alltså 27) markers böter föreskrivs.¹⁴ Böterna är dryga för vad som uppenbarligen uppfattats som ett svårt brott. Samma stycke upprepas ordagrant i den Yngre Västgöotalagens kyrkobalk 11, fast med tillägget att om tjuven ertappas på bar gärning i kyrkan eller på annat ställe med de saker han stulit, då ”skall han låta sitt liv därför”.¹⁵ Straffet har alltså blivit betydligt strängare när tjuven tas på bar gärning, en skärpning av påföljden.

Den yngre lagen innehåller ytterligare ett stadgande om kyrkobrytare, vilket inte har någon motsvarighet alls i den äldre lagen, nämligen bland Urbotamålen: ”det är nidingsverk att bryta en kyrka”.¹⁶ Urbotamålen omfattar de brott som är så svåra att brottslingar inte kan gottgöra dem genom böter, utan de blir nidingar, alltså fredlösa, utstötta ur samhället.¹⁷ Straffet har skärpts i för-

hållande till vad som utmättes i både den äldre och den yngre kyrkobalken.¹⁸

Jag föreslår att Skarakyrkan vid förhandlingarna om den västgötska lagreformen med hänvisning till Goffredus argumenterat för ett strängare straff för kyrkobrytare än de i och för sig dryga böter som den äldre kyrkobalken föreskriver: Goffredus sade att kyrkobrytare är automatiskt bannlysta, och alltså bör de i världslig rätt bli fredlösa; kyrkan stöter ut brottslingarna ur kyrkans gemenskap, och som en konsekvens utstöts de även ur samhället. Detta har alltså lett till Urbotamålen föreskrift om fredlöshet för kyrkobrytare. De västgötska förhållandena återspeglar den ofta observerade motsvarigheten mellan kyrklig bannlysning och världslig fredlöshet.¹⁹ Hur regeln om dödsstraff för kyrkobrytare tagna på bar gärning kommit in i lagen belyses däremot inte av utdraget från Goffredus. Den allmänna kyrkorätten förbjuder kyrkomän att på något sätt argumentera för dödsstraff.

UTGÅVA

Eftersom vi nu vet att det latinska stycke 66 i Laurentius bok är ett citat från kyrkorättsexperten Goffredus blir utgivarens arbete enklare, och några onöjaktigheter i tidigare utgåvor kan här rättas. Stycket är annars svårt att ge ut, för skrivaren Lydekinus har på handskriftens högersidorna skrivit sin text långt ut mot sidans kant, vilket inneburit att de sista bokstäverna på varje rad försvunnit genom århundradenas slitage. Dessutom har Lydekinus uppenbarligen inte förstått allt han kopierat, med några felskrivningar som följd.

Här följer min nya utgåva av det relevanta stycket i B 59. Jag följer Wiktorssons konventioner:

14 Wiktorsson 2011, bd 2, s. 10-11.

15 H. S. Collin och C. J. Schlyter (red.), *Westgöta-Lagen*, Samling af Sveriges gamla lagar 1. Stockholm 1827, s. 85; Holmbäck and Wessén 1946, s. 207.

16 Urbotamål 2 § 6: Collin och Schlyter, s. 119; Holmbäck och Wessén 1946, s. 248.

17 *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* (Malmö 1956-1982), bd 12, sp. 299-303 och 632-637.

18 Latinbalken, § 78, föreskriver 27 markers böter och dessutom bannlysning för kyrkobrytare (Wiktorsson 2011, bd 2, s. 284-258). Ordalagen är inte hämtade från Goffredus. Latinbalken är att betrakta som den lagbok med lokala föreskrifter som jämte den allmänna kyrkorättens stora verk användes i Skarabiskopens kyrkliga domstol. I detta fall registrerar den straffet som föreskrivs i kyrkobalken (böter) och det kyrkliga straffet bannlysning, motsvarande fredlösheten i den yngre lagens urbotabalk.

19 Elizabeth Walgenbach, ”Excommunication and Outlawry in the Legal World of Thirteenth-Century Iceland”. PhD avh., Yale University, 2016.

radindelningen är densamma som i handskriften; bokstäver som förkortats bort i handskriften trycks med kursiv, medan sådant som borde ha stått där men inte längre kan läsas står i kursiv inom raka [klammer], liksom några rättelser av skrivarens misstag.

Noterna signalerar skillnader mellan min och tidigare utgåvor. Utgåvan följs av en ny översättning inklusive korrigerade upplösningar av Goffredus hänvisningar till kapitel i kyrkorätten. För både utgåva och översättning har jag haft stor nytta av Wiktorssons faksimil, utgåva och översättning (Holmbäck och Wessén översatte aldrig detta stycke), men jag har också genom vänligt tillmötesgående från Kungliga bibliotekets personal haft tillfälle att undersöka själva originalet.²⁰ I anslutning följer det relevanta stycket i den första

tryckta utgåvan av Goffredus' arbete, som är nästan identiskt med den västgötska texten. Detta verk, bevarat i väldigt många handskrifter, saknar tyvärr en modern vetenskaplig utgåva.²¹ Slutligen har jag kommenterat en del av mina läsningar och tolkningar.

20 Jag tackar särskilt Dr. Patrik Granholm för hans vänliga hjälp. KB:s bilder av B 59 finns tillgängliga på internet: https://data.kb.se/datasets/2015/01/fornsvenska/B_59_002611384/

21 Jag har jämfört med 1564 års utgåva men inte funnit några materiella skillnader. Jag har intrycket att 1564 års utgåva helt enkelt trycker av utgåvan 1519 med moderniserad stavning och arabiska siffror istället för romerska. Båda trycken hänvisar av misstag till *causa 40* ("xl") av Gratianus' *Decretum*, vilket endast innehåller 36 *causae*; detta är uppenbarligen ett feltryck 1519 för "xi" som sedan tanklöst reproducerats med arabiska siffror 1564. I enlighet med rådande bruk för utgåvor av latinska texter moderniserar jag i transkriptionen interpunktion och kapitalisering, men jag bibehåller stavningen. Hänvisningarna till kyrkorättsliga källor följer anvisningarna i Stephan Kuttner, "Notes on the Presentation of Text and Apparatus in Editing Works of the Decretists and Decretalists", *Traditio* 15 (1959). Dessa hänvisningar översätts till modern form i översättningen i enlighet med anvisningarna i James A. Brundage, *Medieval Canon Law, The Medieval world*. London 1995, s. 190-194.

Kungliga Biblioteket, Stockholm, B 59, fol. 62r-v.¹ Stycke 66 i "Laurentius bok", tidigare känd som "Lydekini excerpter". *Utgåvor*: H. S. Collin och C. J. Schlyter, *Westgöta-Lagen*, Samling af Sweriges gamla lagar 1 (Stockholm 1827), sid. 265-266 (nedan förkortad "C-S"). Per-Axel Wiktorsson, *Äldre Västgötalagen*, bd 2, 250-253 ("Wik.").

1 B 59 har flera pagineringar. Jag följer densamma som Wiktorsson.

¶ *Pena violencium*

emunitatem ecclesiasticam est duplex [ex]communicatio hominis siue [iuris].^a Nam viol[ator]^b est [ex]communicandus vt^c [c] xvij^d · q · iiiii · nullus et ut siquis deinceps eo saluo ^equod [caus-] aliter^e sacrilegus est excommunicatus ipso iure vt incend[i]arius ecclesie et effra[ctor] vt · xj · q · iii canonica · xvij · q · iiiij · omnes ecclesie infra^f de raptoribus in literis infra^f de sent[entia con-] questi alij autem sacrilegi qui alio modo ecclesias violant seu personas^g vel res [fo. 62v] rapiunt violenter vel bona ipsorum^h vsurpant et per hoc sacrilegium incurrunt non sunt [tamen]ⁱ ipso iure excommunicati vt · supra^k · de foro competenti · conquestus

^a mr^s B 59: mulieris C-S Wik. ^b violans Wik. ^c videlicet C-S ^d ex vij B 59: e xvij C-S Wik.

^{e-e} alltså quod causaliter: qui jam aliter Wik.: qui cum aliter C-S ^f intra C-S Wik. ^g pecunias C-S Wik. ^h ips[a]rum Wik. ⁱ [tamen] Wik.: cum B 59 C-S ^k s C-S Wik. med noten: " = supra; här bör läsas x (för Liber extra) ms."

ÖVERSÄTTNING

Straffet för den som kränker kyrkans frälse är bannlysning på [ett av] två sätt: [antingen] genom en person eller genom [själva] lagen. Ty våldsmannen bör bannlysas, som i *Decretum* C. 17 q. 4 c. 19 och 22, förutom att en helgerånare [oförmedlat] bannlysas av själva lagen, såsom en kyrkobrännare eller kyrkobrytare, som i *Decretum* C. 11 q. 3 c. 107, C. 17 q. 4 c. 5, nedan X 5.17.5, nedan X 5.39.22. Men andra helgerånare, som på annat sätt kränker kyrkan eller [dess] personer eller våldsamt rövar saker, eller lägger sig till med deras gods och på så sätt begår helgerån, de blir likväl inte bannlysta av själva lagen, som ovan X 2.2.16.

KÄLLA

Goffredus de Trano, *Summa super titulis decretalium* ad. X 3.49 (utg. Lyon 1519, fol. 169rb-va; jämför utg. Venedig 1564, sid. 339a).

Pena vero violantium immunitatem ecclesiasticam est duplex excommunicatio hominis siue iuris. Nam violator est excommunicandus, vt xvij. questione iiiij. Nullus. et c. Si quis deinceps, eo saluo quod causaliter sacrilegus est excommunicatus ipso iure, vt incendiarius ecclesie et effractor, ut xi.^a questione iiiij. Canonica. xvij. q. iiiij. Omnes ecclesie. Infra de raptio. In literis. Infra de sen. excom. Conquesti. Alii autem sacrilegi, qui alio modo ecclesias violant seu personas vel res ab ipsis rapiunt violenter vel bona ipsorum vsurpant et per hoc sacrilegium incurrunt non sunt ipso iure excommunicati, vt supra de foro compe. Conquestus.

^a xl 1519: 40 1564

KOMMENTARER

emunitatem: *Immunitas* är en teknisk term i romersk rätt,²² och därmed även i kyrkorätten. Det syftar inte bara på frihet från skatter och andra avgifter utan också på det särskilda skydd som utsträcktes till kyrkans män, kvinnor, och

egendomar. Det svenska ordet ”frälse” som jag använt i översättningen har liknande betydelse, men det är troligen mer tekniskt korrekt att med Wiktorsson bevara den lagtekniska termen och översätta ”immunitet”.

duplex: Goffredus menar att en person kan bannlysas på endera av två sätt, antingen av en annan person (alltså en domare, t ex en biskop) genom ett domslut, eller automatiskt, *ipso iure* (”genom själva lagen”), så fort syndaren har begått en särskilt svår synd. Texten påpekar att den som sätter eld på eller bryter en kyrkobyggnad enligt lag drabbas av sådan automatisk bannlysning, medan den som bara stjälar något som tillhör kyrkan eller dess personal inte bannlysas automatiskt (men kan naturligtvis bannlysas genom t ex en biskops domslut).

hominis siue iuris: Det tredje ordet är skrivet i B 59 som ”mr^s”, vilket tidigare utgivare har förstått som en (ovanlig) förkortning för ordet ”mulieris” (”kvinna” i genitiv). Detta vore dock besynnerligt i sammanhanget, eftersom ”homo, hominis” betyder ”människa, person” utan könsbestämning (och inte ”man”, som Wiktorsson översätter), och det alltså inte finns någon motsättning mellan de två begreppen som dock skiljs åt av en konjunktion som betyder ”eller”. Skrivaren har uppenbarligen läst fel. Jag emenderar, i enlighet med källan, till ”iuris”, som väl har varit skrivet ”iur^s” i skrivarens förlaga. Som varje forskare vet som har arbetat med senmedeltida handskrifter i gotisk skrift är det ofta långt ifrån självklart hur man ska tolka en grupp av lodrätta staplar (”minimer”), eftersom bokstäverna i u n m består enbart av sådana staplar; u är nästan identiskt med n, och iu kan lätt läsas fel som m, vilket är uppenbarligen vad som hänt här. Det verkar som skrivaren Lydekinus inte har förstått den rättsliga poängen i Goffredus verk, försåvitt felet inte fanns redan i hans förlaga.

c. xvii: Skrivet ”ex vij” i i B 59 (mellanrummet är mellan x och v, inte mellan e och x, som tidigare utgivare föreslår). Skrivaren har misstolkat sin förlagas ”c. xvii” (= causa 17) på detta sätt. ”ex” kan i medeltida juridiska handskrifter vara en för-

22 Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Transactions of the American Philosophical Society 43:2. Philadelphia 1953, s. 492.

kortning för *Liber extra*, vilket kan ha föranlett felskrivningen. När en medeltida rättslärd hänvisade till Gratianus' *Decretum* behövde han inte säga uttryckligen att hänvisningen gällde denna bok, för ingen annan medeltida lagbok hade en lika egendomlig indelning som *Decretum*. Bara Gratianus organiserade en del av sitt verk i *causae* och *questiones*. Det inledande "c." (för "causa") är inte nödvändigt, och det används inte heller i följande hänvisningar, men detta synes vara det bästa sättet att tolka vad som står i B 59, även om tidigare utgivares läsning av prepositionen "e" ingalunda är omöjlig, även om i så fall stavningen "ex" vore mer väntad.

infra, supra: I verk liknande Goffredus' *Summa*, vilka kommenterar en av standardläroböckerna inom medeltida juridiska universitet stycke för stycke (i "legalordning"), sker korshänvisningar med dessa ord ("ovan, nedan"). När Goffredus alltså i vår text hänvisar till X 5.17.5 gör han det med ordet "nedan" (*infra*), eftersom vår text behandlar X 3.49. När han hänvisar till X 2.22.16 så skriver han "ovan" (*supra*). Eftersom Goffredus kommenterar *Liber extra*, så behöver han alltså inte skriva ut vilket verk det är han hänvisar till när det är samma bok. (X är den moderna förkortningen för *Liber extra*.)

tamen: Handskriften innehåller tydligt bokstäverna "cu" med ett förkortningstecken ovanför, alltså den vanliga förkortningen för "cum". Ordet passar inte in i sammanhanget. Wiktorsson emenderade till "tamen", vilket vanligen skrevs med bokstäverna "tn" med ett förkortningstecken ovanför. Eftersom bokstaven t i gotisk skrift är mycket lika c, och n också är mycket lika u, är denna emendation paleografiskt attraktiv, och den passar utmärkt i sammanhanget. Den är uppenbarligen riktig.

OTRYCKTA KÄLLOR

Stockholm, Kungliga biblioteket B 59, https://data.kb.se/datasets/2015/01/fornsvenska/B_59_002611384/.

TRYCKTA KÄLLOR OCH LITTERATUR

- Andersson-Schmitt, Margareta, Monica Hedlund och Håkan Hallberg. *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung*. Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis XXVI. Stockholm 1988-1995.
- Berger, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Transactions of the American Philosophical Society 43:2. Philadelphia 1953.
- Brundage, James A. *Medieval Canon Law*. The Medieval world. London 1995.
- Collin, H. S. och Schlyter, C. J. (red.), *Samling af Sveriges gamla lagar 1*. Stockholm, 1827.
- Goffredus de Trano, *Summa perutilis et valde necessaria do. Goffredi de Trano super titulis decretalium*. Lugduni 1519, omtryck Aalen 1968, https://works.bepress.com/david_freidenreich/17/.
- Goffredus de Trano, *Summa D. Goffredi Tranensis I.C. clariss. in tit. Decretalium omnibus & necessaria*. Venetiis 1564, https://archive.org/details/bub_gb_y8oITi5czCQC/.
- Holmbäck, Åke, och Elias Wessén. *Äldre västgötalagen, Yngre Västgötalagen, Smålandslagens kyrkobalk och Bjärköarätten*. Svenska landskapslagar ser. 5 Stockholm 1946.
- Kleberg, Tönnes. *Medeltida Uppsalabibliotek, 2: Bidrag till deras historia till 1389*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala 1972.
- Kuttner, Stephan. "Notes on the Presentation of Text and Apparatus in Editing Works of the Decretists and Decretalists." *Traditio* 15 (1959), s. 452-464.
- Nilsson, Göran B. "Handskriften B59 och Yngre Västgötalagen." Per-Axel Wiktorsson (red.), *Äldre Västgötalagen och dess bilagor i Cod. Holm. B 59*, s. 45-59, 2011.
- . *Nytt ljus över Yngre Västgötalagen: Den bestickande teorin om en medeltida lagstiftningsprocess*. Rätthistoriskt bibliotek 69. Stockholm 2012.
- Sigurður Línald. "Um þekkingu Íslendinga á rómverskum og kanóniskum rétti frá 12. Öld til miðrar 16. aldar." *Úlfjótur* 50 (1997), s. 241-273.
- Vadum, Kristoffer. "Bruk av kanonistisk litteratur i Nidarosprovinsen ca. 1250-1340." PhD avh., Universitetet i Oslo 2015.
- Walgenbach, Elizabeth. "Excommunication and Outlawry in the Legal World of Thirteenth-Century Iceland." PhD avh., Yale University 2016.
- Wiktorsson, Per-Axel (red.). *Äldre Västgötalagen och dess bilagor i Cod. Holm. B 59*. Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie 60. [Skara] 2011.

Ärkebiskop Erling Eidems homiletiska kvarlåtenskap i Uppsala Universitetsbibliotek

ANDERS JARLERT

ETT FÖRÄNDRAT KÄLLÄGE

Flera avhandlingar, böcker och olika artiklar om ärkebiskop Erling Eidem (1880–1972) under den tyska kyrkokampen och det andra världskriget har försökt analysera Eidems predikan vid Gustav Adolfsfirandet i Lützen 6 november 1942 och hans installationstal för den nye kyrkoherden Erik Perwe i Svenska Victoriaförsamlingen i Berlin följande söndag. Dessa försök har byggt på förkortade referat av Eidems förkunelse. Hans texter har inte återfunnits i det stora Eidemarkivet i Landsarkivet i Uppsala. I april 2019 upptäckte jag emellertid att Eidems predikningar, tal och teologiska föredrag sedan 1966, tillsammans med en tilläggsaccession 1978, förvaras i Uppsala Universitetsbibliotek. Detta har förbisetts av samtliga författare som sysslat med Eidem, inklusive mig själv. Vi har alla trots att materialet i Landsarkivet var allt som bevarats.

NY BEARBETNING OCH ANALYS

Nyligen har jag, dels i korthet i min avskedsföreläsning vid Lunds universitet den 28 maj 2019 (under tryckning i STK), dels vid en internationell KZG-konferens i Lund den 25–26 september påbörjat analysen av Eidems texter. Genom att nu kunna jämföra det fullständiga Lützentalet 1942 med det tal ärkebiskopen höll på samma plats 1937 öppnas nya perspektiv: 1937 är han mera nationell och betonar gemenskapen mellan svenskar och tyskar, men markerar samtidigt mot rasförföljelsen: ”Intet folk, ingen stam, ingen ras har av Gud skapats till att vara sig själv nog eller till att förhäva sig över andra. Icke till att härska, utan till att tjäna äro folken kallade, de såväl som de enskilda. Också om folken gäller det ordet: Gud står emot de högmodiga, men de ödmjuka giver han nåd.”

Båda talen från 1942 kan också jämföras med ärkebiskopens andra utlandstal och -predikningar, t.ex. vid invigningen av sjömanskyrkan i Gdynia 1937 (med ett skickligt utnyttjande av drottning Katarina Jagellonicas grav i Uppsala domkyrka) och vid flera tillfällen mitt under kriget i Oslo och Köpenhamn.

Mina iakttagelser bekräftar Birgitta Brodts tes att Eidem skickligt utnyttjade sin exegetiska kunskap för att kommentera det tyska politiska systemet och rasideologin. Det är samtidigt slående hur han även använder en svensk nationell retorik för att nå sina syften, till exempel när han betonar Gustav II Adolfs ”nitälskan för vad rätt och rättfärdigt är” och ”hans mildhet och storsinhet”. Detta leder fram till att ”en rättfärdighetsiver som ej är förenad med försonlighetens och mildhetens sinne blir hård och kall och omänsklig. Endast godheten kan övervinna inifrån. Endast storsinnet och ädelmodet kan vinna en seger som bliver bestående.” Han slutar dock inte med denna idealisering med politisk adress, utan framhåller att orsaken var ”en enkel och uppriktig gudsfuktan, en hängiven och innerlig gudsförtröstan”. Redan kända är ju de markerande raderna om att ”vårt Gustaf Adolfs-firande får icke vara präglad av nationell självtillräcklighet och förhävelse, som om vi svenskar eller vi nordbor eller vi germaner vore för mer än andra jordens folk och stammar och raser.”

ETT INSTALLATIONSTAL OCH DESS TILDKOMSTHISTORIA

Söndagen den 8 november installerade ärkebiskopen kyrkoherde Erik Perwe (1905–44) i Berlin. Hans tal har ofta citerats och refererats, men dess tillkomsthistoria har varit helt okänd. Eidem talade över Rom. 1:16f.: ”Jag blyges icke för evangelium; ty det är en Guds kraft till frälsning för var och en som tror, först o. främst för juden, så ock för greken. Rättfärdighet från Gud uppenbaras nämligen däri, av tro till tro; så är ock skrivet: ’Den rättfärdige skall leva av tro’.”

I motsats till vad man hittills allmänt trott, skrev Eidem inte sitt tal för detta tillfälle. Det är till största delen identiskt med hans tal vid installationen av Lars Hedblom som kyrkoherde i Boo den 26 april samma år. Det kunde därför förefalla som om det var en ren tillfällighet att han återanvände talet i Berlin i november. Motsatsen är fallet. Kontexten blir helt annorlunda när ett tal från Reformationsdagen upprepas i omarbetad form

på 23. söndagen efter Trefaldighet med rubriken "Medborgarsinne". Aposteln Paulus presenteras som "den förutvarande judiske rabbinen". Vad som i Stockholms skärgård hade varit en historisk notis, får i Berlin mitt under Förintelsen en helt annan färg. Och när Eidem upprepar apostelns ord från Romarbrevet även på tyska, ersätts den singulara formen ("först o. främst för juden") av en plural med en starkare, generell riktning: "die Juden vornehmlich und auch die Griechen". Eidem syftade på judekristna, inte på judar i allmänhet, men det är omöjligt att påstå att han förhöll sig tyst. Han hade just av biskop Otto Dibelius fått kunskap om förintelseläget i Belzec.

Vid installationen i Berlin började Eidem på sid. 5 i originalmanuskriptet: han hoppade över de första sidorna med sin personliga hälsning till kyrkoherde Hedblom i Boo. Där hade han också sagt, att "de högljudda och enträgna appellerna, eggande eller skrämmande, från tjänarna av världsmaktens propaganda är för länge sedan förgättna." Dessa rader uteslöts i Berlin. I stället jämförde han Paulus med Martin Luther och Augustinus. Israels folk kallas "religionens utvalda folk i mänsklighetshistorien". Evangeliet om rättfärdiggörelse genom tro finner han redan hos profeten Habakuk 2:4. Han talar om att "kaldéernas storstater underlägger sig med våld och makt och förtryck det ena folket efter det andra, det ena riket efter det andra." Profeten "ser tydligt och klart gagnlösheten i sitt folks förhoppningar på lättnad och hjälp genom politiska koalitioner med andra folk mot den framträngande stormakten. Det finnes endast en väg till räddning, hur det än sedan månede gå; fasthållandet av tron, trots allt, allt, på rättfärdighetens Gud. Av denna tro beror livet." Talet avslutas med några personliga ord till kyrkoherde Perwe: "Du är kallad, och vi alla som äro döpta i Jesu Kristi namn äro kallade till att träda in i skaran av dem som med frimodighet och glädje bekänna: 'Jag blyges icke för evangelium'." Gränsen dras inte mellan raser, utan mellan döpta och odöpta människor.

EIDEMS ÖVRIGA TAL OCH PREDIKNINGAR I LIKNANDE KONTEXTER

Vid sitt enda besök i Lutherakademien i Sondershausen, den 4 augusti 1935, använde Eidem en tryckt predikan (*Febe* 1932), som sedan översatts

till tyska av hans adjunkt Sven Silén. Predikan framhåller gränslösheten i Guds godhet: "Gottes Güte soll in dieser Weise in ihrer freigebigen Grenzenlosigkeit uns vorbildlich sein."

Eidem återanvände ofta tal och predikningar, men bearbetade dem i allmänhet. Mikaelidagen 1940 använde han en predikan från sin tid som kyrkoherde i Gårdstånga utanför Lund, senare återanvänd vid en vesper i Lingbo 1947. Predikan fick i Oslo en ny inledning med en bön för Norge, "vårt utsägligt kära broderfolk". Trefaldighets-söndagen 1941 började han sin predikan i Köpenhamns domkyrka så: "Gud välsigne och bevara Danmark, det älskade. Gud styrke och uppbygge sin kristtrogna menighet i detta land. Gud hålle sin nådiga, skärmande hand över Danmarks konung och folk." "Tidens nöd och betryck" skulle "endast föra oss närmare tillsammans, i inbördes förbön och innerlig hjärtegemenskap". Den 26 augusti 1943, tre dagar innan den danska regeringen upplöstes och de tyska ockupationsmyndigheterna utlöste undantagstillstånd, predikade Eidem på nytt i Köpenhamns domkyrka i liknande ordalag. Han bad för "Danmarks kristtrogna menighet, Danmarks älskade Konung och hans hus, och Danmarks folk, unga och gamla", och konstaterade, att "vi leva i en världshistorisk brottningskamp mellan ideologier. Att skilja mellan äkta och falska ideal är en fråga som gäller livet, intet mindre. Envar ibland oss måste träda in i den striden, en strid av andlig, men just därför av så mycket mer djupgående och allvarlig art". Här kan man lägga märke till att Eidem i Tyskland aldrig bad för Tyska rikets ledare, men inte heller i Norge bad för den landsflyktige kungen, något som kastar ett visst ljus över hans strategi.

FORSKNINGSMÖJLIGHETER

Genom tillgången till Eidems predikningar och tal i – såvitt jag förstår – så gott som fullständig omfattning, har nya möjligheter öppnats för forskning i Erling Eidems homiletiska utveckling, i hans framträdanden som kyrkoherde i Gårdstånga och som ärkebiskop både i Uppsala stift och utomlands, inte minst i Tredje riket. Därmed ges möjligheter att fördjupa och förtydliga bilden av Erling Eidem långt mer än hittills. Jag kommer själv att fortsätta på flera av spåren.

RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria	193
Nordisk kyrkohistoria	227

Allmän kyrkohistoria

Lenka Jiroušková

DER HEILIGE WIKINGERKÖNIG
OLAV HARALDSSON UND SEIN
HAGIOGRAPHISCHES DOSSIER. Text
und Kontext der *Passio Olavi* (mit
kritischer Edition). Band 1. Untersuchung.
Band 2. Edition und Bildmaterial.
(Mittellateinische Studien und Texte 46)

Leiden & Boston: Brill 2014, XXXII +
828 + XX + 252 sid.

Kung Olav II Haraldsson (995–1030), i Sverige vanligen kallad Sankt Olof, var Nordens mest betydelsefulla helgon, i varje fall i tiden före Heliga Birgitta. Ett år efter hans död i slaget vid Stiklestad blev hans ofördärvade kropp flyttad från graven till högaltaret i Clemenskyrkan i Nidaros. Mycket snart komponerades liturgiska texter till hans ära. Det äldsta officiet tros vara skrivet av Olavs hirdbiskop Grimkjell (d. 1047). Detta officium saknade emellertid en legend – en prosaberättelse om helgonets liv och död – för läsning under matutinen. Ämnet för det föreliggande magistrala arbetet är den legend som så småningom utarbetades, *Passio Olavi*.

Trots mycket forskning om Olavs liv och verk, de fornnordiska och latinska källorna, det arkeologiska och ikonografiska materialet med mera, har en kritisk utgåva av *Passio Olavi* hittills saknats. Gustav Storms utgåva i *Monumenta historica Norwegiae* (1880) är visserligen kritisk, men saknar det enskilt viktigaste textvittnet: en handskrift från 1100-talets slut tillhörig Corpus Christi College, Oxford, som publicerades 1881 av Frederick Metcalfe. Eyolf Østrem's utgåva av Olavsofficiet (2001) återger Storms text samt läsararter ur en rad handskrifter och handskriftsfragment, men inte sammanställda till en kritisk text. Med Lenka Jirouškovás arbete får vi nu för första gången en fullständig och tillförlitlig textutgåva – inte bara av den ursprungliga *Passio Olavi* utan även av senare

bearbetningar. Arbetets band 2, som innehåller den egentliga textutgåvan, återger totalt tre *recensiones* och fem olika *Fassungen*. Vi kan dock anta att den äldsta och utförligaste versionen, »Recensio I, Fassung A», är den som kommer att bli mest läst och brukad. Den innehåller förutom själva legenden 50 mirakel som Gud sägs ha verkat till Olavs ära.

Jiroušková har inte bara gjort en edition, hon har också företagit en grundlig undersökning av *Passio Olavis* text och sammanhang. I fjorton välorganiserade kapitel undersöks först historiska källor till Olavs liv och litterära paralleller till *Passio Olavi*, norröna såväl som latinska. Därefter urskiljs de olika versionerna. En noggrann språklig och stilistisk analys leder till slutsatsen att miraklen bör betraktas som en samling av i grunden oberoende berättelser. Även själva *passio* visar sig vara en oenhetlig komposition sammanställd av diverse textstycken och traditionsstikt.

Nästa kapitel undersöker miraklen, som numreras 1–50 enligt Oxford-handskriftens ordningsföljd. Det visar sig att 1–21 samt 50 återfinns i andra källor, såväl norröna som latinska, medan 22–49 är unika. Medan editionen av *passio* använder Oxford-handskriften som bastext utgår editionen av miraklen från en ungefär samtida handskrift från Douai. Ordningföljden i Douai-handskriften respekteras, vilket gör att mirakel nr 50 står mellan nr 9 och 10. Ordalydelsen i Douai-handskriften återges också troget, men ord och fraser i Oxford-handskriften som saknas där infogas i texten med ett avvikande typsnitt. Denna procedur kan upplevas förvirrande och kommer nog att bli föremål för diskussion.

De följande fyra kapitlen placeras in texthistorien i olika kontexter: England, Nordfrankrike, Norden och Nordtyskland. Det liturgiska frandet av Olav i respektive region undersöks därvid noggrant; i kapitlet om Norden analyseras även tre intressanta

olavspredikningar författade i Vadstena kloster. Sedan följer en studie av konstruktionen av helighet i *Passio Olavi (rex sanctus – rex iustus; sanctitas politica – sanctitas monastica)* och två kapitel som utifrån var sitt mirakel behandlar framträdande teman: rätt och rättfärdighet samt drömmar och visioner. Det trettonde kapitlet behandlar den senare texttraditionen i Hansans kontext medan det fjortonde och sista är en sammanfattning. Boken avslutas med en rad nyttiga tabeller och förteckningar, ett par kortare källtexter samt en karta.

Det är som framgått ett grundligt och mycket omfattande arbete om Olavslegenden vi har fått av Lenka Jiroušková, privatdocent vid seminariet för medeltidens latinska filologi, universitetet i Freiburg im Breisgau. Det kommer att studeras med intresse av olika slags experter, filologer, historiker, liturgi- och litteraturvetare – vissa delar mer av somliga, andra mer av andra. Och en sak är säker: ingen som i framtiden vill syssla seriöst med olavskulten kommer att kunna förbigå det.

STEPHAN BORGEHAMMAR

Eva Odelman (red.)

NICOLAI DE AQUAEVILLA SERMONES MORALISSIMI. Atque ad populum instruendum utilissimi supra euangelia dominicarum totius anni. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 283)

Turnhout: Brepols 2018, LX + 705 sid.

Varför gör sig en svensk latinfilolog det stora besväret att ge ut en predikosamling skriven av en obskyr franciskanbroder i Frankrike kring mitten av 1200-talet? Kan någon ha intresse av det? Svaret är ja, och skälen är flera.

För det första förstår vi i dag vilken oerhörd påverkan predikan har haft på Europas befolkning ända från slutet av 1100-talet och fram till modern tid. Idén om predikan som det allra viktigaste medlet för kristen undervisning, fostran och förkovran föddes inte vid reformationen utan kring sekelskiftet 1200. Under loppet av 1200-talet utvecklades predikoverksamheten snabbt, inte minst tack vare

tiggarrordnarna, och parallellt härmed utvecklades även hjälpmedel för predikanter. Det viktigaste av dessa var modellpredikosamlingen, som kan jämföras med postillan i efterreformatorisk tid. Samlingarna av modellpredikningar var många och spreds i otaliga avskrifter. Till innehållet kunde de variera från korta utkast till fullständiga predikningar försedda med utredningar av exegetiska, dogmatiska och vetenskapliga problem. Samlingarnas stora och effektiva spridning gör att de har kallats det första moderna massmediet. Deras betydelse för förståelsen av världsbild och mentalitet i senmedeltidens Europa kan knappast överskattas. Därför har de börjat bli hett stoff för forskning.

Men ett stort hinder är modellpredikosamlingarnas otillgänglighet. Man hittar dem i snart sagt varje europeiskt bibliotek som äger medeltida handskrifter, men man finner dem inte i moderna utgåvor. Visserligen började många av dem tryckas i slutet av 1400-talet, men vid 1600-talets början upphörde publiceringen och de omfattande verken föll i glömska.

Detta är bakgrunden till att ett projekt genomfördes år 2001 vid Uppsala universitet, med titeln »Model Sermons of the Middle Ages: Commencing the Publication of a Forgotten Mass Medium». Syftet var att finna en metod för utgivning av modellpredikosamlingar som skulle vara effektiv och inte kräva en större arbetsinsats än vad som stod i proportion till nyttan. Anledningen till att just Nicolaus de Aquaevillas *Sermones moralissimi* valdes var trefaldig: den hade haft betydelse för birgittinerna i Vadstena kloster, som själva producerade bearbetningar av den; antalet bevarade handskrifter var måttligt (drygt femtio); och den förelåg även i lättlästa inkunabeltryck varav två fanns tillgängliga i Uppsala universitetsbibliotek.

Den arbetsmetod som valdes var i korthet att införskaffa kopior (mikrofilm) av de flesta handskrifterna samtidigt som en inkunabel transkriberades i sin helhet. Med utgångspunkt i två valda predikningar gjordes sedan ingående jämförelser mellan inkunabelns och handskrifternas text. Jämförelserna visade att inkunabelns text var god (det vill säga hade få uppenbara fel) och att den byggde på en fransk handskrift daterad till före 1288. Därmed

fanns inga invändningar mot att lägga inkunabeln till grund för editionen – eftersom den är en tryckt text har den ju också ett egenvärde såsom *textus receptus*. Men en bra edition ska inte bara återge en vida spridd text utan även rätta eventuella fel i denna samt helst också i en kritisk apparat redovisa alternativa läsarter ur texttraditionen. För det ändamålet behövs den handskrift som inkunabeln bygger på samt ytterligare två, vilka genomgående har kollationerats med inkunabeln.

Även om denna metod är betydligt effektivare än traditionell textkritik, där samtliga textvittnen ska användas och deras olikheter redovisas, är det ett omfattande arbete att ge ut en 600 sidor lång text, förse den med modern interpunktion, identifiera alla citat ur Bibeln och andra skrifter, ange dessa i notapparater och dessutom, på varje enskilt ställe där textvittnena är oense, överväga orsaken och enligt noga genomtänkta principer avgöra vad som ska stå i texten och vad som ska föras till den kritiska apparaten. När allt är klart ska också register upprättas. Att registret över bibelcitat omfattar 80 sidor kan kanske ge en idé om uppgiftens omfattning. Utgåvan kunde därför inte färdigställas inom ramen för det ursprungliga projektet (det var heller aldrig meningen) utan arbetet har till största delen gjorts inom ramen för ett senare projekt med namnet »Ars edendi».

Eva Odelmans edition är, såvitt jag kan bedöma, ytterst noggrant genomförd. I en lättläst inledning på engelska redovisar hon den bakgrund som har sammanfattats ovan, förklarar och motiverar sina utgivningsprinciper samt diskuterar ett antal ställen i editionen som har ställt henne inför svåra beslut. De noga genomtänkta principerna kan sammanfattas så: Inkunabeln betraktas som den slutliga, reviderade versionen av den handskrift den bygger på, och då den dessutom har karaktär av *textus receptus* har dess läsarter generellt sett företräde framför handskrifternas; detta gäller även då handskrifterna samstämmigt avviker från inkunabeln; men uppenbara fel i inkunabeln rättas, i första hand med hjälp av den handskrift som är dess förlaga; om en läsart som är gemensam för inkunabeln och förlagan är uppenbart felaktig, rättas den med hjälp av de båda andra handskrifterna; om alla fyra, slut-

ligen, är uppenbart felaktiga tas en annan, senare inkunabel till hjälp eller görs en konjektur. De svårigheter som inte går att lösa med principernas hjälp redovisas detaljerat.

Inledningen är som sagt lättläst, men Odelman slösar inte med orden. Ofta när hon redogör för ett problem avstår hon från att ange sin lösning och överlåter åt läsaren att själv leta upp den i editionen. Det kan upplevas en aning frustrerande, men är trots allt att föredra framför mångordighet. Fördelen med Odelmans skrivsätt är att det gör inledningen överskådlig och lätt att navigera i. All önskvärd information finns, med var sak på sin rätta plats.

När det gäller Odelmans lösningar av de problem som inte hennes principer automatiskt löser finns det givetvis utrymme för olika åsikter. I något enstaka fall tycker jag att hon borde ha gjort annorlunda, men så är det med svårbedömda frågor. I hela den 40 sidor långa inledningen med alla dess detaljresonemang – och de korresponderande raderna i utgåvan – hittar jag bara ett ställe att faktiskt anmärka på. När jag nu redogör för det, är syftet inte att kasta någon skugga över det utomordentliga och ytterst tillförlitliga arbete som Odelman har gjort, utan snarare att illustrera de komplexa problem som en utgivare av den här sortens texter ställs inför.

På s. XXXVIII i inledningen skriver Odelman: »A curious example of re-interpretation [of a biblical passage] occurs in all the text witnesses in LIII, 30, where the biblical vocative *amice* seems to be taken as an adverb». På det aktuella stället görs en utläggning av Matt. 22:11–12 och i editionen ser det ut så här:

... tunc dicit illi: Amice per fidem sed inimice per prauam operationem quomodo ausus fuisti intrare huc non habens uestem nuptialem, id est caritatem?

För att få rätsida på detta måste man jämföra noga med Matt. 22:12, där det står:

Amice, quomodo huc intrasti non habens uestem nuptialem? (Min vän, hur har du kommit in hit utan bröllopskläder?)

Vad som sker i predikan är att bibeltexten tolkas genom att den citeras och förses med små förklarande inskott. Det är vanligt i senmedeltida teologiska texter men ovan för en modern läsare, varför

metoden behöver förtydligas typografiskt. Om man liksom utgivaren följer principen att kursivera bibelcitat hade följande kunnat vara ett klargörande sätt att återge passagen på:

... tunc dicit illi: *Amice* per fidem, sed 'Inimice' per prauam operationem, *quomodo* ausus fuisti intrare *huc non habens uestem nuptialem*, id est caritatem?

Det betyder: »Då skall han säga till honom: *Min vän* genom tron, men 'Min fiende' genom onda gärningar, *hur* vågar du komma *in hit utan bröllopskläder*, dvs. utan kärlek?» Av detta framgår att vokativerna *amice* och *inimice* alls inte ska fattas som adverb utan just som vokativer.

Återigen: denna anmärkning rör ett enda litet misstag i Eva Odelmans stora och synnerligen förtjänstfulla arbete. Mätte nu Nicolaus text bli läst, analyserad och använd, bland annat för ett fördjupat studium av dess inverkan på birgittinernas predikan under 1400-talet. Och måtte dörren på detta sätt öppnas för fler utgåvor av de så betydelsefulla modellpredikosamlingarna från medeltiden!

STEPHAN BORGEHAMMAR

Veronica O'Mara, Virginia Blanton & Patricia Stoop (red.)

NUNS' LITERACIES IN MEDIEVAL EUROPE. The Antwerp Dialogue. (Medieval Women: Texts and Contexts 28)

Turnhout: Brepols 2017, 502 sid.

Den »vanliga», medeltida nunnan har länge varit bortglömd inom forskningen, så även kunskap om hennes intellektuella kvalitéer, bildning, språkkännedom och läs- och skrivförmåga. Om det inte har varit mannen som stått i fokus, har det varit de kända, framstående nunnorna, såsom Hildegard av Bingen och den heliga Birgitta, bland annat eftersom de har efterlämnat ett stort textmaterial och gjort stora avtryck. Nya möjligheter öppnar sig när historikern omvärderar källorna och textvittnena om det förgångna, och ifrågasätter och skiftar fokus i historieskrivningen, som Teresa Berger så riktigt framhåller i sin bok *Gender Differences and the Making of Liturgical History* (2011). Föreliggande bok är ett exempel på ett sådant skifte. Här

möter oss både nunnor bundna av ordenslöften och lekkvinnor i tertiärordnar, deras bildning och deras förmåga att producera, redigera, tillgodogöra sig och förmedla text. Boken förmår öppna våra ögon för och förändra sättet vi ser på bildning och författarskap under medeltiden, och lyckas göra vår bild av medeltidens historia mer komplex och variationsrik.

Boken är den tredje i serien *Nuns' Literacies in Medieval Europe*. I inledningen sammanfattar redaktörerna projektets resultat (53 bidrag fördelade på tre volymer) och för en diskussion om metodologiska överväganden, som ifrågasätter och utmanar gamla sanningar, dikotomier och generaliseringar. Inledningen är ett inlägg i en större diskussion om genus och kvinnohistoria. Latin har till exempel ansetts och anses vara ett »mannens språk». Utifrån slutsatser i projektet har flera författare dock kunnat visa att kunskapen i latin bland nunnor var mer utbredd än vad som tidigare framhållits, men att den varierade beroende på till exempel region: tyska nunnor var i högre grad latinkunniga än engelska. Vidare har flera författare kunnat visa att läs- och skrivförmågan bland nunnor varierade, vilket bland annat berodde på socioekonomisk bakgrund eller möjlighet till utbildning. Slutsatserna i inledningen sätter dock inte punkt utan är ett inlägg i ett pågående samtal. Inledningen är så välskriven att den kan och bör användas av studenter och forskare som skall bekanta sig med forskning om kvinnohistoria, kvinnlig skriftkultur och metodologiska överväganden inom historieämnet.

Bokens nitton bidrag berör stora delar av det medeltida Europa och täcker in tidsperioden 600–1550. Trots höga anspråk lyckas redaktörer och författare hålla samman boken till en helhet, inte minst tack vare ett välformulerat syfte, nämligen att förstå hur nunnor från »specifika länder och med olika språk läste, tolkade, kopierade, skrev, översatte, publicerade, agerade som patroner för eller mellanhänder i intellektuella och litterära praktiker» (min översättning). Fyra teman strukturerar bidragen: regler och lärande, förmågan att läsa, skriva och visualisera, översättning och omarbetning samt utbyte och nätverk. Antologiformen och bokens sidomfång möjliggör en rättvis behandling av varje bidrag,

därför ägnar jag mer utrymme åt de kapitel jag finner särskilt intressanta eller representativa.

Första delen behandlar nunnors läs- och skrivförmåga utifrån officiella och inofficiella bestämmelser och skrifter, vilka påverkade möjligheten att tillskansa sig och förmedla kunskap. De första två bidragen behandlar teoretiska aspekter, däribland Alison Mores bidrag om franciskanska tertiärer i Nederländerna och deras kluvenhet inför att följa en regel, vilket bland annat reflekteras i innehavet av böcker och därigenom deras spiritualitet. Övriga bidrag behandlar implementeringen av bestämmelser. Ann M. Hutchison utgår från bestämmelsen att systrarna i Syon Abbey, trots fattigdomsloftet, fick inneha nödvändiga gudstjänstböcker och så många böcker de ville för studier. Hon undersöker flera för klostret viktiga skrifter och argumenterar för den centrala plats som studier, bildning och kunskap hade för systrarna. Vidare kan nämnas Patricias Stoops och Lisanne Vroomens bidrag om en anonym kartusiansk nunna från klostret Sint-Anna-Ter-Woestijne nära Brygge och hennes nedtecknande av predikningar hållna av hennes konfessor Henricus Cool (d. 1578).

Andra delen rör sig från teori till praktik, och fokuserar på nunnors olika litterära uttryckssätt. Tre av fem bidrag behandlar birgittinska kloster. Eva Lindqvist Sandgren försöker återskapa bildprogrammet i en bönbok av Christina Hansdotter Brask (1459–1520), en av de mest produktiva systarna i Vadstena klostrets historia, medan Veronica O'Mara sammanfattar det som är känt om skriftproduktionen i klostret Syon. Övriga två bidrag fokuserar på kloster i Spanien respektive Milano. Blanca Garí sammanfattar forskningsläget om kvinnlig läs- och skrivförmåga på spanskt område genom sin översikt av åtta kloster och deras bidrag till den folkspråkiga religiösa kulturen i området. Brian Richardson diskuterar bokinnehavet generellt i kvinnliga kloster, och kontrasterar detta med nunnorna i Santa Marta, Milano, som utöver de vanliga böckerna kompilerar skrifter för att främja vördandet av två levande helgon i konventet.

Tredje delen behandlar översättningar för eller av nunnor. Viktória Hedvig Deák undersöker produktionen av folkspråkiga texter i dominikanklos-

tret i Buda under 1200-talet och framförallt S:ta Margaretas liv. Efterföljande två bidrag undersöker hur texter anpassas till nya åhörare. Cate Gunns bidrag utgår från *Mirour de seinte eglyse*, en översättning av *Speculum religiosorum* av S:t Edmund av Abingdon, ärkebiskop i Canterbury 1133–1140. Trots att verket ursprungligen var avsett för nunnor visar manuskripttraditionen på en mer komplex verklighet, där editioner på olika sätt anpassats till och använts av lekfolk och munkar. Catherine Innes-Parker gör samma iakttagelser. Hon driver tesen att Bonaventuras *Lignum vitae*, en av de mest inflytelserika andliga texterna under senmedeltiden och ursprungligen skriven för franciskaner, i dess franska översättning anpassats till nya grupper av åhörare i fråga om tilltal och teologi. Almut Breitenbach och Stefan Matter diskuterar de franciskanska kvinnliga tertiärerna i Pütrichklostret i München och deras utbyte av litterära verk med andra konvent i regionen och Nürnberg, där texten *Schatzbehalter*, en guide för det andliga livet, skrevs och trycktes 1491, av vilken klostret ägde tre manuskript.

I bokens fjärde och sista del diskuterar författarna kunskapsutbyten mellan nunnor inbördes och mellan nunnor och den omgivande världen. De två första bidragen av Anne Jenny-Clark respektive Sara S. Poor undersöker hur böcker cirkulerade inom konvent och familjer i Tyskland, medan Mary Erler undersöker birgittinernas utbyte av bilder mellan Nederländerna och England. Melissa Moreton avslutar med ett omfattande bidrag om kunskapsutbytet mellan nunnor och den sekulära världen i Florens.

Faran med denna typ av antologier är att de ofta saknar en röd tråd. Denna antologi däremot manövrerar elegant mellan olika teman och epoker, inte minst tack vare redaktörerna som lyckas hålla samman samtliga bidrag till en helhet genom ett välformulerat syfte, en genomtänkt struktur och väl valda teman. Det är sålunda med glädje jag rekommenderar denna bok. Den kan med fördel läsas av forskare och studenter intresserade av glömda och tidigare gömda delar av Europas medeltida historia. Avslutningsvis har denna volym en särskild koppling till den svenska kontexten. Boken är dedikerad

till professor Monica Hedlund (1940–2016), som lämnat ett bidrag i den första volymen i serien *Nuns' Literacies in Medieval Europe* och som med stor glöd bidragit till ämnets utveckling. *Requiescat in pace.*

ERIK CLAESON

Letizia Treves (red.)

BARTOLOMÉ BERMEJO. Master of the Spanish Renaissance.

London: National Gallery Company & Yale University Press 2019, 127 sid.

En central tanke under medeltiden och renässansen var att det förelåg parallellitet mellan vår värld och den gudomliga världen. På en medalj, präglad på uppdrag av påven Paulus II i mitten av 1460-talet, visas hur den liturgi som i himmelen utförs inför Guds majestät av änglar och helgon har sin jordiska parallell i den liturgi som utförs inför påven av det påvliga hovet.

I sin biografi över den kastilianske riddaren Don Pero Niño, *Il Victorial*, skriven mellan 1436 och 1448, konstaterade den kastilianske militären och krönikören Gutierre Diaz de Games, att Gud hade tre ordningar av riddare. Högst upp fanns de änglar som bekämpade Djävulen. Deras ledare var ärkeängeln Mikael. Nästa ordning bestod av martyrerna. Den tredje ordningen slutligen, var de jordiska riddarna.

Mellan den 12 juni och den 29 september 2019 pågick på National Gallery i London en utställning om den spanske renässansmålaren Bartolomé Bermejo (1440–1501), som tidigare fört en undanskymd tillvaro men som under de senaste decennierna mer och mer kommit att framstå som det tidiga, spanska renässansmåleriets centralgestalt, starkt influerad av det samtida nederländska måleriet och bland sina landsmän oöverträffad, inte bara som porträtt- och djurmålare, utan även när det gällde att fånga ljus och att avbilda stoffer, ädelstenar och glansen hos metall och glas, med andra ord när det gällde att skapa illusion av verklighet.

Angående Bermejo vet man att han hade judiska rötter och var född i Cordoba, Kastilien. Redan som

ung flyttade han till Aragonien där han var bosatt i både Valencia, Daroca, Zaragoza och Barcelona.

Fokus i utställningen utgörs av Bermejos framställning av ärkeängeln Mikael, nedkämpande Djävulen, ett verk beställt 1468 av riddaren Antoni Joan, herre till Tous utanför Valencia, och numera räknat som ett av det europeiska 1400-talets allra främsta verk. Förutom detta verk visades på National Gallery ytterligare sex av Bermejos sammanlagt tjugo kända verk.

Till utställningen hör en utförlig katalog med uppsatser av en rad experter.

Letizia Treves, kurator för äldre italienskt, spanskt och franskt måleri vid National Gallery, ger en grundläggande karakterisering av Bermejo som konstnär samt en ikonografisk beskrivning av hans framställning av ärkeängeln Mikael. Ämnet var inte unikt för tiden utan snarare mycket populärt i det samtida Spanien, där det kopplades till den pågående *reconquistan* – återerövringen från morerna. Unikt var däremot Bermejos mästerliga framställning av den himmelske krigaren i hans förgyllda, ädelstensbesatta rustning, så lysande att man i bröstplåten kan se det himmelska Jerusalem spegla sig.

Akemi Luisa Herraéz Vossbrink, konsthistoriker från universitetet i Cambridge, placerar in Bermejo i hans historiska kontext. Under Bermejos tid enades inte bara Kastilien och Aragonien, i sin tur bestående av ett flertal mindre riken, till personalunionen Spanien. Dessutom skärptes den katolska identiteten, statsinkquisitionen upprättades och *reconquistan* fördes till seger genom det slutliga fördrivandet av morerna och judarna 1492.

Som anledning till Bermejos ständiga flyttande framlägger hon hypotesen att hans judiska påbrå troligtvis gjorde att han försökte hålla sig undan den expanderande inkquisitionen. Förutom att hans hustru var judisk konvertit var hans föräldrar konvertiter. Fram till 1492 fanns det emellertid stora grupper judiska hantverkare och konstnärer i Aragonien. Särskilt de båda hamnstäderna Valencia och Barcelona var dessutom till sin karaktär kosmopolitiska, något som underlättade för en konstnär med judiskt påbrå att få beställare. Hans uppdragsgivare i Barcelona, ärkediakonen Lluís Desplá

var dessutom stor motståndare till att inkquisitionen etablerades i staden.

Joan Molina Figueras, konsthistoriker från universitetet i Girona, tar upp frågan huruvida Bermejo med sin starkt nederländska prägel var utbildad i Nederländerna eller om han kunnat få samma prägling i hemlandet. Svaret på frågan är att den inte slutgiltigt går att lösa, men att Aragonien, alltsedan Alfonso V:s regeringstid, var så starkt präglad av det nederländska måleriet att Bermejo mycket väl kan ha utbildats där. De enda konstnärer om vilka man vet att de var utbildade i Nederländerna, var några av Alfonso V:s hovmålare.

Lorne Campbell, konsthistoriker knuten till National Gallery och Courtauld Institute of Art, levererar förutom en fördjupad studie av Bermejos förhållande till det nederländska måleriet, en studie över Antoni Joan (1430–1512), herre till Tous och beställare av Mikaelframställningen 1468. Antoni Joan var riddare, köpman och skeppsägare samt både personligen och genom sin familj starkt lierad med det aragoniska kungahuset. Han finns avbildad till vänster på målningen, knäböjande och hållande dels i en uppslagen bönbok, dels i sitt svärd som är stukket i skidan och hålls mot bröstet. Målningen var ursprungligen avsedd som mittdelen i en altarpupsats för församlingskyrkan i Tous, även den dedicerad till Sankt Mikael.

Paul Ackroyd, Rachel Billinge, Gabriella Macaro, David Peggie och Marika Spring ger en utförlig resumé dels av det som är känt om målningens öde från det att den i slutet av 1800-talet lämnade Tous tills den 1995 köptes in av National Gallery, dels över de resultat angående måleriteknik med mera som kom fram genom restaurationen 2017–2018.

Tobias Capwell slutligen, kurator vid the Wallace Collection i London, placerar in målningen i sitt ideologiska sammanhang utifrån en grundlig analys av den rustning ärkeängeln bär. Med utgångspunkt i det tidigare anförda citatet från Gutierre Diaz de Gamez konstaterar han att 1400-talets riddare såg sig som medlemmar i ett brödraskap som inte bara omfattade jordiska krigare utan även änglar och martyrer. De var den lägsta delen av en pyramid som sträckte sig in i den gudomliga världen. De var utvalda av Gud – som även givit dem deras speciella

kraft – för att å Guds vägnar försvara den kristna tron och de kristna. Detta gjorde att de kände en speciell närhet till de rent andliga varelser som ansågs vara deras himmelska motsvarigheter.

De jordiska riddarna uttryckte sin ställning genom vältränade hästar och vackert dekorerade rustningar och vapen. Riddarnas speciella färg var guld, något som var särskilt tydligt i riddartecknet – de gyllene sporrarna. I hur hög grad någon kunde låta förgylla sin rustning hade med rang och ekonomiska resurser att göra. Att dessa praktrustningar, som ofta gjorts gällande, enbart skulle ha varit avsedda för parad och tornerspel tillbakavisas av Capwell. Tvärtom användes de förgyllda rustningarna under 1400-talet, av dem som hade råd, i strid, därmed ytterligare manifesterande ägarens status och rikedom.

Högst anseende bland 1400-talets rustningssmeder hade de milanesiska smederna. Den rustning ärkeängeln bär, är – om man bortser från förgyllning och utsmyckning – en typisk milanesisk rustning av den typ som mellan 1460 och 1480 gjordes för den västeuropeiska exportmarknaden. Guldet, ädelstenarna och pärlorna hämtade Bermejo däremot troligtvis från nederländska förlagor. Detaljerna i grön silkessammet var ett iberiskt tillägg. Den magnifika skölden, en så kallad bucklare, där själva bucklan utgörs av en bergkristall, är en skapelse av Bermejo själv.

Capwell sammanfattar sin analys med konstaterandet att samtidigt som en gyllene stridsrustning var fullt realistisk för samtiden, överträffade ärkeängeln Mikael's rustning allt som kunde tänkas bäras av en jordisk riddare och blev därmed ett utmärkt medel till att kommunicera Mikael's överordnade ställning över alla krigare, himmelska såväl som jordiska.

Den vackra och välskrivna katalogen är en utmärkt presentation av Bartolomé Bermejo och 1400-talsriddarnas övertygelse om att ingå i ett gränsöverskridande brödraskap omfattande såväl jordiska som himmelska krigare, stående under den himmelske befälhavaren Mikael's kommando och förfogande över krafter som vida översteg vad som kom andra människor till del.

KARI LAWE

Ulrich Pfisterer

THE SISTINE CHAPEL. Paradise in Rome.

Los Angeles: The Getty Research Institute 2018, 162 sid.

Redan 1518 deklarerade den påvliga ceremonimästaren Paris de Grassis att Sixtinska kapellet var kristenhetens främsta kapell. Från början av 1480-talet och fram till början av 1600-talet var kapellet dessutom det mest omskrivna och mest reproducerade konstverket i Europa.

Än i dag behåller Sixtinska kapellet sin centrala ställning och årligen publiceras ett flertal vetenskapliga och populära publikationer framför allt om freskerna. En trend i dessa publikationer är att Michelangelos fresker gradvis kommit att över-skugga 1400-talsfreskerna och Raphaels vävda tapeter.

I föreliggande arbete bryter den tyske konsthistorikern Ulrich Pfisterer, professor vid Ludwig-Maximilians-Universität München och direktor för Zentralinstitut für Kunstgeschichte München, med denna trend och tar i stället ett helhetsgrepp på kapellet där utsmyckningens samtliga tillkomststadium beaktas samt hur de interagerar med varandra utifrån den teologiska och kyrkopolitiska föreställningen om Sixtinska kapellet som en tröskel mellan vår värld och det himmelska Jerusalem – Paradiset.

Pfisterer tolkar kapellets utsmyckning som en drygt sextioårig reflektion över frälsningshistorien, påvens nyckelmakt och övergången från *Ecclesia militans* – den kämpande kyrkan, till *Ecclesia triumphans* – den segrande kyrkan.

Pfisterer inleder med en fiktiv berättelse. Om en samtida besökare i Rom frågat om vägen till Paradiset hade han förutom uppmaningen att leva ett fromt liv och hoppas på frälsning även kunnat hänvisas till Peterskyrkans atrium respektive trädgården mellan Peterskyrkan och påvepalatset vilka vid tiden kallades för Paradiset. I denna trädgård uppförde påven Innocentius III i slutet av 1100-talet eller början av 1200-talet en rektangulär tvåvåningsbyggnad som på andra våningen rymde palatsets *Cappella Magna* – kapellet avsett för den officiella påvliga liturgin.

Inligt den tidigare forskningen skulle Sixtus IV

(1471–1484) ha låtit bygga kapellet från grunden. Restaureringen 1979–1999 har emellertid visat att så inte var fallet. Sixtus restaurerade, utvidgade och utsmyckade kapellet. Taket höjdes och det tidigare platta trätaget ersattes av ett murat valv. Trägolvet ersattes av ett marmorgolv i Cosmatiteknik. För att markera gränsen mellan kleresiets och lekmännens del av kapellet lät Sixtus IV även uppföra ett marmorskrank. Ceremonimästarens lokaler på första våningen försågs med stora, ljusinsläppande fönster. Kapellets utsida slutligen, utformades så att det påminde om en fästning. Därmed skulle besökarna redan på avstånd få en föreställning såväl av *Ecclesia militans* som om Paradiset – ofta beskrivet just som en befäst stad. I samband härmed påpekar Pfisterer att kapellet i samtida dokument allmänt kallades Paradiset.

För kapellets utsmyckning valde Sixtus IV samtidens högst rankade konstnärer under ledning av Pietro Perugino och hans assistent Pinturicchio. Genom valet av dessa konstnärer gav han, som Pfisterer visar, de bästa förutsättningar för ett gestaltande av *Majestas papalis* – det påvliga majestätet – i sig en spegling av Guds majestät.

Utsmyckningen är uppdelad i tre register. Längst ned finns fiktiva vävda tapeter. Ovanför dem sexton bibliska scener; två på varje kortsida och sex på varje långsida. Motiven är hämtade ur Kristi och Mose liv. Pfisterer visar hur dessa fresker tillsammans med inskriptionerna som finns över varje fresk för en frälsningshistorisk dialog där de dels visar på Mose som en prefiguration av Kristus i rollen som präst och härskare, dels syftar fram till Sixtus IV och frälsningshistoriens dåvarande ögonblick. Över de bibliska scenerna finns de trettio första kanoniserade påvarna, samtliga hämtade ur humanisten Bartolomeo Platinas sammanställning från 1479.

På samma sätt som det gamla Cappella Magna kom även det Sixtinska kapellet att dediceras till Marias upptagelse i himmelen, den lära enligt vilken Jungfru Maria var den första människa i vilken frälsningsverket fullbordats, då hon efter sin död med kropp och själ togs upp i himmelen. Genom sin unika roll i frälsningshistorien blev Maria Himlarnas drottning och *Porta coeli* – Himmelrikets port.

Kapellets dåvarande altarmålning återgav Marias upptagelse i himmelen. På fresken visades även hur Petrus lade nyckeln på Sixtus axel, därmed visande på hans ställning som Kristi ställföreträdare och innehavaren av nyckelmakten – den makt genom vilken han kunde öppna eller stänga himmelriket. Altarmålningen, i likhet med altarväggens övriga målningar samt Kristi dop – genom vilket Kristi frälsningshistoriska uppdrag inleddes – och nyckelmaktens överlämnande, genom vilken Kristus gav Petrus och hans efterföljare makten över tillträdet till Paradiset, det vill säga grunden för kyrkans och påvedömets legitimitet, utfördes av Perugino och hans assistent.

Enligt den tidigare forskningen, grundad på en rekonstruktion av Gustavo Tognetti från 1899, skulle kapellets tak ha varit en stjärnhimmel av den typ som var vanlig i gotiska kyrkor. Mästaren, Piermatteo d'Amelia, skulle dessutom ha varit att betrakta som en hantverkare. Med tanke på Sixtus nitälskan att knyta samtidens absolut främsta konstnärer till sitt kapellbygge, ansåg Pfisterer det märkligt att han för det gigantiska taket (600 m²) nöjt sig med en hantverkare och en alldaglig skapelse. Misstanken ledde honom till upptäckten av en teckning av Piermatteos hand just för det Sixtinska kapellet. (Gabinetto dei Disegni e delle Stampe, Uffizierna). Teckningen visar att stjärnorna i kapellet var ordnade enligt astronomiskt mönster visande stjärnkonstellationen i Rom för just den 15 augusti, festdagen för Marias upptagelse i himmelen, tillika dagen för kapellets invigning.

Nästa steg i utsmyckningen togs av Sixtus IV:s brorson, påven Julius II. Med målet att skapa något triumfatoriskt gav han Michelangelo i uppdrag att nygestalta taket. Farbroderns stjärnhimmel offrades. I stället önskade han de tolv apostlarna placerade på troner och omgivna av antikiserande dekorationsmåleri. Michelangelo hade emellertid vägrat utföra uppdraget med hänvisning till att det var ett för begränsat motiv för en sådan gigantisk takyta. Julius II skulle då ha gett honom fria händer att utforma taket. Med fria händer misstänker Pfisterer att man avsåg själva utformandet, medan valet av motiv förbehölls Julius och hans teologer.

Det enorma bildprogrammet, med sin blandning

av gammaltestamentliga och antikiserande motiv, binds samman av en storslagen skenarkitektur som enligt Pfisterer skall föra tankarna till en triumfbåge och därmed understryker kapellet som Paradisets port. Med andra ord: grundkonceptet för kapellets tak skulle vara övergången från *Ecclesia militans* till *Ecclesia triumphans*. Jungfru Marias fundamentala frälsningshistoriska roll har inte glömts bort; på framställningen av Adams skapelse finns hon preexistent under Guds arm.

Det tredje steget i utsmyckandet av kapellet togs av Leo X som gav Raphael i uppdrag att rita förlagorna till ett antal vävda tapeter med motiv ur apostlarna Petrus och Paulus liv. Vävda tapeter räknades vid den här tiden som något av det kostbaraste man kunde ha, något som visade på storslagenhet, makt och rikedom och som därmed blev till en självklar symbol för *Majestas papalis*.

Det avslutande steget i utsmyckningen utgörs av Michelangelos Yttersta dom. Målningen beställdes av Clemens VII (1523–1534), men från början var det tänkt att Peruginos altarmålning skulle bevaras och kombineras med en uppståndelseframställning. Under Paulus III (1534–1549) beslutades emellertid att altarväggens samtliga fresker skulle förstöras och ersättas av Yttersta domen – därmed fick man ett logiskt slut på frälsningshistorien och ett motiv direkt kopplat till den påvliga nyckelmakten.

Den 31 oktober 1541 invigdes målningen. I centrum visas en atletisk, antikiserande Kristus, omgiven av en solmandorla. Vid hans sida hukar Jungfru Maria som därmed får del av hans solmandorla och blir till mänsklighetens förebedjerska. Runt dem kretsar de centrala helgonen i två koncentriska cirklar, medan de döda uppstår ur sina gravar. Att påvedömets tid nu är slut, markeras av att Petrus riktar nycklarna mot Kristus.

I Ulrich Pfisterers välskrivna och nydanande verk är Sixtinska kapellet den triumfatoriska porten till Paradiset, där samtliga delar av utsmyckning blir till en sammanhängande reflektion över frälsningshistorien, påvens nyckelmakt och övergången från den kämpande till den segrande kyrkan.

KARI LAWE

Rune Imberg & Torbjörn Johansson (red.)

DEN MÅNGFACETTERADE

REFORMATIONEN. (Texter och studier utgivna av Församlingsfakulteten 1)

Göteborg: Församlingsförlaget 2019, 303 sid.

Vid Församlingsfakulteten i Göteborg (FFG) erbjuds sedan början av 1990-talet en konfessionell teologisk utbildning på grundval av luthersk bekän-nelse och med en bibelkonservativ profil, vilken utgör ett tänkt alternativ till den teologiska univer-sitetsutbildningen. Med tanke på denna teologiska profil var det naturligt för FFG att 2017 genom konferenser, temadagar och seminarier uppmärksamma 500-årsminnet av Luthers offentliggörande av de 95 teserna mot avlaten. I den föreliggande volymen har samlats några av de föreläsningar som hölls i samband med firandet vilka kompletteras med material som skrivits inkom för volymen samt av artiklar från den egna tidskriften *Hälsning från församlingsfakulteten*.

Samlingen av texter är medvetet olikartade både i fråga om omfång, akademisk nivå och genre. Antologins titel förklaras i förordet delvis vara en markering av att själva boken är mångfacetterad i fråga om nivå och genre, men främst syftar titeln på ambitionen att fånga upp »reformationens centrum och mångfald» (s. 9). Men denna mångfald åsyftar inte reformationens konfessionella mångfald och inte heller den historiska komplexiteten bakom reformationens utveckling. Talet om »mångfacetterad» skall snarast förstås som olika perspektiv på den läromässiga sidan hos Luther, en inskränkning som gärna hade fått framgå av titeln. Till utgångspunkterna hör att den lutherska reformationen äger en form av prioritet före andra reformations-rörelser, varvid Luther, som Rune Imberg, lektor i kyrkohistoria vid FFG, uttrycker det, anses ha varit »huvudet högre än alla andra» reformatorer. Till utgångspunkterna hör också att vissa lärosatser som hör till »reformationens centrum» har kommit att påverka »snart sagt hela kyrko-, kultur- och samhällslivet» (s. 9). Utgångspunkten är alltså att det är lärosatserna som påverkar samhället, och

inte tvärtom, en historiesyn som ofta framförs från kyrkornas sida, men som är en aning tveksam ur ett historievetenskapligt perspektiv.

Antologin består, förutom ett förord, av 21 artiklar av olika längd, skrivna av tolv författare. Även om samtliga av dessa författare har någon form av akademisk anknytning skiftar deras vetenskapliga ambitioner. Vissa vänder sig i första hand till en kyrklig läsekrets med en ofta kritisk udd riktad mot både romersk-katolska kyrkan och mot den enligt flera av författarna bristfälliga lutherska karaktären hos Svenska kyrkan i vår egen tid. Dessa texter har måhända ett inomkyrkligt värde och utgör intressanta studieobjekt i sig själva, men de lämnas därhän i denna recension. Det finns samtidigt i antologin några artiklar som ger tänkvärda och pedagogiskt föredömliga beskrivningar av Luther och reformationen.

En god ingång i Luthers teologi ges genom exegeten Daniel Johanssons ena bidrag där han diskuterar både de välkända teserna av år 1517 och de betydligt mindre uppmärksammade så kallade Heidelbergteserna som lades fram i april 1518, vilka ger författaren anledning att reda ut skillnaden mellan härlighetsteologer och korsteologer, »teologer som spekulerar eller teologer som ödmjukt tar emot Guds uppenbarelse».

Rune Söderlunds båda bidrag är mycket läsvärda. I det ena bidraget, där luthersk nattvardslära systematiseras i relation till romersk-katolsk och reformert uppfattning, undviker Söderlund att förenkla Luthers position utan pekar i stället på förändringarna i Luthers nattvardsteologi. Texten ger, trots dess fokus på de lutherska synsätten, en utmärkt introduktion till de olika nattvardspositionerna under reformationstiden. Till skillnad från några andra texter i antologin ger Söderlund en saklig presentation av romersk-katolsk nattvardslära. Särskilt lovvärd är dessutom framställningen om den inomlutherska diskussionen kring frågan om tidpunkten för Kristi närvaros inträde i nattvards-elementen och diskussionen mellan Laurentius Petri och de så kallade receptionisterna som menade att realpresensen begränsades till mottagandet, en uppfattning som i Sverige förekommit hos Schartau och inom västsvensk gammalkyrklighet. Samma

uppfattning har inom högkyrkligheten snarast betraktats som uttryck för en reformert teologi. Söderlund betonar att det i ett teologihistoriskt perspektiv snarast handlar om två lutherska synsätt.

I en text om Martin Luther och det tyska bondeupproret tar Rune Söderlund sin utgångspunkt i uppfattningen inom socialistiskt präglad teologihistoria, företrädd i Sverige av Per Frostin, enligt vilken Luthers avståndstagande till det tyska bondeupproret snarast var att betrakta som en »realistisk» hållning, det vill säga att Luther utifrån realpolitiska överväganden drog slutsatsen att upproret var dömt att misslyckas. Han var alltså »egentligen» på böndernas sida. Utifrån en genomgång av Luthers alla yttranden om uppror i allmänhet och bondeupproret i synnerhet, argumenterar Söderlund på ett övertygande sätt för att Luther själv inte såg det som något självklart att bönderna skulle misslyckas. Däremot stod han konsekvent fast vid sin uppfattning om vikten av att i alla avseenden underordna sig överheten, även om den betedde sig på ett orättfärdigt sätt. Söderlund kommer därför till samma slutsats som Hubert Kirchner, nämligen att Luther inte intar någon principiellt annorlunda hållning i sitt sätt att förstå uppror gentemot överheten före och under det tyska bondeupproret och att bilden av Luther som realpolitiskt resonerande snarast är att betrakta som »en ren fantasiprodukt i ett misslyckat försök att göra Luther mer lättsmält» (s. 164).

Antologin är som framgått en aning spretig när det gäller de olika bidragens innehåll, perspektivval och utgångspunkter, men där finns likväl mycket att hämta både för den som vill analysera luthersk konfessionalism i vår egen tid och för den som vill få en ingång till akademisk diskussion om de mer kända uppfattningarna om Luthers teologiska insatser.

MARTIN BERNTSON

Benny Grey Schuster

OM PÅSKELATTEREN.

København: Forlaget Vandkunsten 2019, 493 sid.

Et vægtigt bidrag til de mange bøger og artikler, der er udkommet i forbindelse med reformationsjubilæet, er Benny Grey Schusters bog, der på mange måder er et indlæg i debatten om påskelatteren (*de risu paschali* / påskskrattet).

Forfatteren redegør i et meget langt forord og i en indledning, der måske kunne have været noget kortere med hensyn til problemformuleringerne, nu vel når man ser bort fra det meget lange persongalleri, forstår man, og aner den dybe passion for emnet, der har optaget forfatteren i så mange år.

Bogens ydre form er en fryd for øjet, bogbindets farve er dybgrøn, det henleder opmærksomheden på trinitatis tidens liturgiske farve, dertil kommer en velvalgt farve af forsatsen med et portræt, der er gengivelse af et træsnit af Johannes Oecolampadius, alt er velafstemt også selve trykbilledet. Forlaget Vandkunsten er et lille forlag, der er særdeles velanskrevet.

Bogens teologiske indhold er mangfoldig, og det gør den vanskelig at placere i et af de teologiens hovedfag, da den på utallige måder anvender gammel og nytestamentlig eksegesi, kirkehistorie og ikke mindst den praktiske teologi, men set ud for en snæver synsvinkel, kan den nok bestemmes til, i en overvejende grad at høre til fagområdet den praktiske teologi.

Forfatteren forudsætter og anvender en tillempet historisk metode; det er naturligvis fristende for forfatteren ikke at angive en længere beskrivelse af den valgte metode, der historisk taler om epoker i kristendommens historie, når forfatteren inddrager kulturelle, filosofiske og pædagogiske skoler, frugtbarhedskulturer og ikke mindst den græske mysterie kulturs tekster.

Værket er blevet til over en lang årrække, det kan mærkes ved læsningen, da de anvendte fagområders synsfelt og hermeneutik har ændret aspekt.

Forfatteren skriver med rette om den nære fortids litteratursøgning, og om vanskelighederne ved at få hjemlånt de sjældne værker, i nogle tilfælde måtte

man nøjes med en fotografisk gengivelse af værkerne eller med afskrifter. I vore dage er en betydelig del af de ældre værker tilgængelige i en digital form på nettet, derfor er en fuldstændig udtømmende liste svær at udarbejde på grund af den hastige tilgang på nettet af nye værker og artikler; værket havde været mere let at læse, hvis forfatteren havde valgt at reducere de ganske betydelige referencer. Det er dog interessant, at forfatteren refererer til Nathan Søderbloms Luther studier *Humor og melankoli*.

Bogen falder i et forord og i en indledning, en oversættelse af og kommentarer til henholdsvis Wolfgang Capitos forord og Johannes Oecolampadius' brev, og i fem kapitler, der behandler påskelatteren, påskelatterens virkningshistorie, påskelatteren i Danmark, argumenterne for og imod påskelatteren, lo Jesus?, et essay, om latterens kulturelle, kirkelige og teologiske forvaltning.

Oversættelsen af de to latinske tekster af henholdsvis Capitos og Oecolampadius er lykkedes overmåde godt. Teksternes sproglige vitalitet er bevaret i oversættelserne, til trods for at teksterne er mere end 500 år gamle. Noterne og de meget udførlige kommentarer til teksterne rummer en sand guldgrube af viden, der bliver formidlet på fortrinlig vis.

Velvalgt er Capitos' defensorat for sin embedsbroder, der kort og fyndigt afviser anklagerne mod Oecolampadius som værende komplet vrøvl, hans anklagere fremtræder selv som åndrige homilektikere.

Vi får et indblik i reformationstidens forskellige bevægelser i et meget begrænset geografisk område i og omkring Basel og i de nærmeste tyske lande. På sin vis er bogens øvrige kapitler blot kommentarer til de emner skrifterne så åbenlyst behandler, for eksempel er det skadeligt eller gavnligt for menigheden, at prædikanten fortæller »historier», eller om påskelatteren er gavnlig for opstandelses budskabet påskesøndag. Forfatterens kardinaludsagn er, hvor vidt påskelatteren er gavnlig eller burde helt forbydes i forbindelse med opstandelsesbudskabet påskesøndag, og stiller det åbenlyse spørgsmål, er der skriftbelæg for dette i NT at Jesus lo?

Staden Basel var et af reformationstidens store mødesteder og tillige et center for den tidlige reform

katolicisme, og var hjemstedet for mange af de store humanister i datidens Europa.

Det er tankevækkende, at forfatteren skriver, at Luthers kritik af påskelatteren og andre artefakter blandt andet i forbindelse med påskemessen fremsættes, da Oecolampadius fortsat er katolsk præst.

De mange ændringer i messens liturgi i henholdsvis den protestantiske og den reformerte del af de reformatoriske bevægelser og i særlig grad i påskemessens liturgi, var en proces, hvor Bugenhagen implicit og eksplicit tog del. Flere af hans skrifter blev optrykt adskillige gange.

Tankevækkende er det, hvor hastigt synet på påskelatteren kan ændre sig, og hvor hastigt det manifesterer sig de i store leksikale værker som *Lexikon für Theologie und Kirche* og *Religion in Geschichte und Gegenwart*.

Forfatterens fortælleglæde smitter den håbefulde læser; glæden som fortæller fornægter sig ikke, det kommer udtryk i de meget lange narrative forløb, hvor latterens »anatomy» tolkes ud fra kirkefædrene, Dante, Boccaccio og Shakespeare. Forfatterens understreger dette med briternes begreb »the stiff upper lip», nemlig det let skjulte smil.

Luther kunne i sine bordsamtaler være uhyre vittig, og mængden af øl, der blev indtaget, har nok befordret munterheden. Dette at kunne muntre et menneske i en sjælesørgerisk sammenhæng var ikke ubekendt for Luther, der i et brev til sønnens huslærer forsøger at muntre den melankoli ramte lærer op, og han anbefaler huslæreren at drikke rigeligt med øl.

Bogen er et værk, der vil sætte spor i den kirkehistoriske forskning. Også i en mere praktisk forstand for den praktiske teologiske fagområde; forfatterens akribi er formidabel.

Værket henvender sig vel i første hånd til fagfæller og præster, de mange digressioner i teksten vidner om en særdeles erfaren forelæser, for en lægmænds læsning af værket vil de måske forekomme en smule overflødige.

Forfatteren har forsøgt at vende hver sten, og han har hørt de forskellige parter (*audiatur et altera pars*) i en sand økumenisk ånd.

Bogen kan med fordel anvendes som en håndbog,

da noterne og referencerne næsten er fuldstændige, der står kun tilbage at ønske læserne af bogen til lykke med et vægtigt værk; det store grin eller latter udebliver, men værket fremkalder et stille eftertænksomt smil hos anmelderen.

BENT GROTH HANSEN

Liesbeth Corens

CONFESSIONAL MOBILITY AND ENGLISH CATHOLICS IN COUNTER-REFORMATION EUROPE.

Oxford: Oxford University Press 2019, XIII + 240 sid.

För Liesbeth Corens handlar »Confessional mobility», konfessionell rörlighet, inte bara, eller ens huvudsakligen, om konversioner mellan katolicism och protestantism. Hon har gjort en bredare undersökning av engelska katolikers rörelser i tid och rum under slutet av 1600-talet och början av 1700-talet, närmare bestämt perioden 1660 till omkring 1720, då katoliker fortfarande hade mycket begränsade möjligheter att utöva sin tro i England och då de under perioder utsattes för förföljelse, om än inte i lika stor och brutal skala som under det tidigare dryga seklet.

För att utöva och stärka sin tro tvingades eller valde stora grupper engelska katoliker att bege sig till kontinenten. Den tidigare mest utforskade aspekten har varit grundandet av engelska skolor, kollegier, kommuniteter och kloster i katolskt dominerade områden, framför allt södra Nederländerna (dagens Belgien), Frankrike, Spanien och Rom. De var institutioner där engelska katoliker vistades under längre tid, i fallet med klostren oftast fram till sin död.

Liesbeth Corens tar visserligen upp denna aspekt av mobiliteten, men hon analyserar också de engelska katoliker som studerade på kontinenten under kortare perioder, de som gjorde studieresor och pilgrimsfärder och intresserar sig inte minst för relationen mellan katoliker som bodde i England och engelska katoliker som under längre eller kortare perioder vistades i katolska länder.

Det är inget lätt forskningsområde. De kortare

vistelserna på kontinenten har oftast inte gjort lika stora avtryck i bevarat arkivmaterial som de etablerade institutionerna. Corens har tvingats lägga ett avancerat pussel med material från en mängd olika arkivinstitutioner och privata samlingar. Källförteckningen skvallrar om detta. Hon har konsulterat material i nästan fyrtio arkiv och bibliotek, fördelade mellan Storbritannien, Belgien och Frankrike, inkluderat såväl forskningsinstitutioner som enskilda klostrens arkiv och samlingar av korrespondens som enskilda familjer har bevarat.

Utöver detta använder hon hundratals publicerade källor från tiden och har en otrolig beläsenhet, såväl vad gäller äldre forskning som de allra senaste bidragen. Corens har alltså gjort ett synnerligen gediget arbete. Även om arbetet bygger på fragment, på pusselbitar, är det detaljerat pussel, där läsaren kan ana hur det avslutade pusslet skulle kunna se ut. Om vi fortsätter med pusselmetaforen undrar jag om någon forskare kommer att kunna lägga till så många fler bitar.

Trots det väldiga källmaterialet är det en koncis bok som Corens skrivit. Brödtexten är 195 sidor. Det är tydligt att det är resultatet av ett moget forskningsarbete, där argumenten mejslats fram och de enskilda exemplen, som understödjer dem, är väl utvalda. Hon skriver med lätt hand, utan onödiga transportsträckor och varje påstående är väl underbyggt i noterna utan att hon står med sin beläsenhet i den löpande texten. Det är akademiskt skrivande när det är som bäst.

Förutom inledning och avslutning är boken uppdelad i tre huvuddelar, var och en bestående av två kapitler. Delarna behandlar aspekter av förhållandet mellan England och kontinenten och kapitlen berör olika roller som de engelska katolikerna på kontinenten antog. Del I, »Distance», består av kapitlen »The Exile» och »The Fugitive». Del II, »Mobility», innehåller »The Educational Traveller» och »The Pilgrim», och den avslutande del III, »Orientation», delas upp i »The Intercessor» och »The Record Keeper».

I första delen, om avståndet, uppmärksammar Corens att den mer eller mindre påtvingade exilen inte var ett framträdande tema i källorna. Målet för de engelska katolikerna var inte att etablera

sig i exilen utan att återvända och bygga upp den katolska kyrkan i England och de som levde i exil försökte hjälpa sina trosfränder hemma. Efter att ha återetablerat kristendomen i England hoppades man att den sanna tron skulle kunna spridas vidare i Nordeuropa. Att bidra till missionen var, tillsammans med förekomsten av mirakel, lika tydliga tecken på den sanna kyrkan som martyrskapet.

I engelsk protestantisk litteratur sågs inte katolikernas närvaro på kontinenten som exil utan som flykt; det var att förråda kronan, en icke-lojal handling. De såg de katolska institutionerna som växthus för den »papistiska faran», och kontakterna, nätverken, mellan katoliker i England och engelska katoliker på kontinenten som ett hot. Även om den protestantiska bilden möjligen var överdriven motsades den inte av katolikerna själva.

Den andra huvuddelen i Corens bok handlar om mobilitet. Dess första kapitel behandlar studieresor. Många av de engelska klostren på kontinenten grundade skolor för såväl pojkar som flickor och i de flesta fall bedrev de studier under en kortare period. Tanken var oftast inte att barnen och ungdomarna skulle stanna kvar utan återvända till England. Helst skulle de sändas iväg till kontinenten vid tidig ålder för att därigenom skyddas från den »protestantiska smittan» och samtidigt stärkas i sitt missionsengagemang. Vid ett flertal tillfällen försökte den engelska kronan förbjuda denna form av utlandsstudier, men lagstiftningen hade ingen större effekt.

Kollegierna i St. Omer och Douai var speciellt viktiga utbildningsanstalter. Där utbildades pojkar till att bli missionärer, antingen i form av präster eller som lekmän. Att bli ett slags missionärer var också målet för de flickor som utbildades i olika kloster i Frankrike och Nederländerna. Antingen blev de nunnor eller så återvände de och gifte sig och skulle då kunna föra vidare den sanna läran till barnen och andra i sin närhet.

Det fanns också ett betydligt mindre antal engelska katoliker som gjorde en längre bildningsresa genom Europa: en Grand Tour. Även om naturligtvis nyfikenhet och äventyrslystnad spelade in var bildningsresorna också ett sätt att grunda och stärka tron för att sedan kunna verka i hemlandet.

Gränsen mellan en Grand Tour och en pilgrimsresa var inte vattentät, men de flesta pilgrimsfärderna var inte långväga. Ett av de viktiga målen för engelska katoliker i Nederländerna var till exempel vallfärdsorten Scherpenheuvel, som idag torde vara okänd för andra än specialister. En undergörande mariastaty stod i centrum. Den var speciellt symboliskt viktig eftersom den sades ha stulits av protestanter, men uppenbarat sig på nytt på platsen. Man kunde också organisera mycket lokala pilgrimsfärder, till exempel inom en klosterträdgård, där olika delar tillägnats olika helgon.

De etablerade pilgrimsorterna hade en utvecklad religiös infrastruktur, där bikt, kommunion och konfirmation erbjöds. Det fanns också en botgöringsaspekt i vallfärden. För en konvertit, som »försonats» med den katolska kyrkan, kunde en pilgrimsfärd vara en del i en botgöring för den tidigare irrläran och synden. Försoningen med den sanna kyrkan var inte momentan utan en långvarig och ansträngande resa.

Corens tredje och avslutande huvuddel heter »Orientation» och består av kapitlen »The Intercessor» och »The Record Keeper». En central uppfattning i den tidigmoderna katolska kyrkan var att de troende genom förbön och ställföreträdande handlingar kunde bidra till andras frälsning, såväl levandes som dödas, och att helgonens förböner och kyrkans samlade överskott av nåd var viktiga delar i det solidariska utbytet mellan den kämpande kyrkan på jorden, den renande kyrkan i skärselden och den triumferande kyrkan i himlen. Avlat spelade en stor roll och mässor kunde firas med intentionen att bidra till Englands försoning med den katolska kyrkan. Enskilda katoliker kunde också tillägna ett specifikt mässbesök Englands och alla kättares omvändelse. Reliker spelade också en viktig roll och många heliga föremål sändes till kontinenten för att inte riskera att förstöras av de religiösa motståndarna i England, men även i detta sammanhang var målet att de skulle kunna återvända till ett rekatoliserat England.

Det sista kapitlet i Corens bok, »The Record Keeper», analyserar den viktiga roll som skrivande och arkiv spelade för de engelska katolikerna på kontinenten. Från 1660-talet och framåt fanns

det ett ökande intresse bland engelska katoliker för att dokumentera sin historia och framställa ett »motarkiv», som gav en helt annan bild än den mer officiella protestantiska historieskrivningen. Inte minst handlade det om att samla och publicera källtexter. Genom att samla dokument som sattes in i ett apologetiskt sammanhang skulle man skapa en enhet i en utspridd kommunitet. Skrifterna innehöll till exempel listor över martyrer, men också över studenter på kontinenten och behandlade såväl enskilda institutioner som ordnar, kongregationer och den engelska missionen i stort. Målet var att minnas för att hedra och vörda dem som kämpat för den sanna religionens seger; »memoria» var en del av »caritas».

Som synes av min presentation av de teman som Liesbeth Corens mejslar fram är konfessionell rörlighet och interaktionen mellan engelska katoliker på de brittiska öarna och på kontinenten ett mångfacetterat ämne. Den katolska rörligheten var betydligt mer än en påtvingad exil. Den hörde framför allt samman med hoppet om återetablerandet av katolicismen i England och att inte bara präster och nunnor utan även lekfolk skulle förberedas för en aktiv roll i denna mission.

Confessional Mobility är ett mycket viktigt arbete som kännetecknas av utmärkt vetenskapligt hantverk, övertygande analys och en väl avvägd vetenskaplig litterär stil. Även om boken antagligen framför allt kommer att läsas av specialister som intresserar sig för tidigmodern europeisk (kyrko-) historia är det inte nödvändigt att ha omfattande förkunskaper om det specifika ämnet för att kunna ta till sig innehållet. En annan klar fördel är att bibliografin är så omfattande att den är till stor hjälp för läsare som vill fördjupa sig i alla möjliga aspekter av den engelska post-reformatiska katolicismen. Jag ser med spänning fram emot Liesbeth Corens nästa bok, där hon kommer att fördjupa sig än mer i engelska katolikers dokumentation av sin egen historia.

MAGNUS LUNDBERG

Nadine Amsler

JESUITS AND MATRIARCHS. Domestic Worship in Early Modern China.

Seattle: University of Washington Press
2018, XII + 258 sid.

Jesuiternas mission i 1600- och 1700-talets Kina är ett ämne som intresserat väldigt många forskare under minst ett sekel. Under lång tid var det i princip bara jesuiter som skrev, men sedan åtminstone 1970-talet har många andra historiker, teologer och lingvister tagit sig an ämnet. De flesta har behandlat den lilla grupp jesuiter som var verksamma i hovets närhet och bland de konfucianska ämbetsmännen.

I översiktsverk brukar dessa missionärer, och i synnerhet pionjären Matteo Ricci (1552–1610), ses som företrädare för en dialoginriktad mission i en tidsålder då ett sådant angreppssätt var högst ovanligt. Flera av de jesuiter som var verksamma bland kinesiska *literati* var flitiga författare. Som alla jesuiter skulle de årligen sända rapporter till ordensledningen i Rom, men flertalet upprätthöll också korrespondens med europeiska vänner och kollegor. Flera skrev kateketiska och filosofiska arbeten på kinesiska som utgjorde resultat och utgångspunkter för deras kontakter med de kinesiska lärda männen och några översatte kinesiska texter, till exempel Konfucius verk, till latin och författade proto-etnografiska uppbyggliga krönikor riktade till en europeisk publik.

Forskningen om jesuiternas elitmission handlar också, och kanske inte minst, om den långdragna så kallade term- och ritstriden. Den rörde dels hur man skulle benämna den kristna guden på kinesiska. Kunde man använda sig av traditionella konfucianska uttryck som »Himlens Herre» eller »Himlen», eller förde detta med sig oönskade konnotationer? Ritstridens kärna var om konvertiter skulle få fortsätta med sin vörndnad av förfäderna och Konfucius. Flera av jesuiterna såg riterna som civila ceremonier och många ansåg att även det mer opersonliga begreppet »Himlen» kunde beteckna den kristna guden. De menade att Konfucius hade haft en naturlig gudskunskap och att den ursprungliga konfucianismen varit monoteistisk, men att den sedan degenererat genom influenser från taoism

och buddhism. De konfucianska klassikerna kunde däremot användas på samma sätt som katolska teologer använde Aristoteles. Efter nästan ett sekel satte Rom i början av 1700-talet stopp för jesuiternas inställning i term- och ritstriden och som en direkt effekt av beslutet förbjöd kejsaren den utländska missionen i Kina. Landet var aldrig en europeisk koloni och missionärerna var där på nåder.

Sentida forskning har problematiserat denna bild. Jesuiterna i Kina var inte eniga i ritfrågan. Den tidiga forskningen behandlade framför allt ett litet antal italienska, tyska, flamländska och franska missionärer i elitmiljöer, medan den stora gruppen var portugiser, som var verksamma bland vanligt folk, såväl i städer som på landsbygden. Deras missionsstrategier var alls inte lika dialoginriktade utan byggde på traditionell katekesundervisning och aktiv kamp mot »avgudadyrkan», i praktiken buddhism och taoism. I forskningen om missionen bland vanligt folk betonas kvinnors roll som ledare och deltagare i lekfolksgrupper, men trots att kvinnor även utgjorde en klar majoritet i den kristna eliten har det saknats en specialstudie om missionen bland kvinnor i de övre samhällsskikten och de speciella utmaningar som den innebar för missionärerna.

Denna forskningslucka har nu på ett förtjänstfullt sätt täppts till av den schweiziska historikern Nadine Amsler genom *Jesuits & Matriarchs. Domestic Worship in Early Modern China*. Boken, som bygger på hennes flerfaldigt belönade doktorsavhandling, behandlar 1600-talet och det tidiga 1700-talet och hur kinesiska och europeiska kvinnoideal och normer möttes i en missionssituation. Även om Amsler använder sig av exempel från hela det katolska Kina inriktar hon sig på fyra städer – Nanjiang, Shanghai, Songjiang och Jiading – där den kristna närvaron var speciellt stark.

För den som på ett seriöst sätt vill studera jesuiternas kinamission krävs mycket omfattande språkkunskaper: förutom latin och kinesiska också åtminstone tyska, franska, spanska och portugisiska. Amsler besitter dessa kunskaper till fullo. Det potentiella källmaterialet är stort, men hon måste gå igenom ett väldigt material för att vaska fram, ofta indirekta, uppgifter om missionärernas för-

hållningssätt till kinesiska kvinnor och vice versa. Hon har bland annat studerat missionärsrapporter, annan korrespondens och skrifter författade av jesuiter, samt en mängd kinesiska källor, såväl tryckta som otryckta, bland annat ett par släktarkiv.

Resultatet är en innehållsrik men mycket koncis bok. Brödtexten, uppdelad i introduktion, konklusion och nio kapitel, uppgår bara till 156 sidor. Därefter följer närmare hundra sidor slutnoter (utan långa utläggningar) samt käll- och litteraturförteckning. Bara detta faktum indikerar att det är ett synnerligen gediget arbete.

Jesuits & Matriarchs inleds med en analys av jesuiternas maskulinitetsideal och relationen mellan deras roller som präster och *literati* i det kinesiska samhället. Denna inledning leder vidare till frågan om vilka missionsmetoder de använde för att nå kinesiska överklasskvinnor, vilka levde ett mycket tillbakadraget liv inom hemmets väggar. Slutligen resonerar författaren ingående om hur detta förhållande kom att innebära att deras religionsutövning i stor utsträckning skedde utan direkt prästerlig inblandning. I detta sammanhang gör hon också fallstudier av två kinesiska katolska släkter.

Boken tar alltså sin utgångspunkt i missionärsmaskuliniteten och den kan på sätt och vis sammanfattas i uttrycket: »Kläderna (och skägget) gör mannen». Det är välkänt att jesuiterna inledningsvis klädde sig som buddhistiska munkar, men att de snart valde att byta stil och därigenom samhälllig roll. 1595 bestämde sig Matteo Ricci och hans närmaste kollegor att ändra sin klädedräkt och anta de konfucianska ämbetsmännens färgglada dräkter och hattar. De började samtidigt beskriva sig som »västerländska lärda män», inte som »västerländska munkar». Därigenom blev de en del av en ny social grupp. Redan Ignatius av Loyola menade att medlemmarna i Jesu sällskap kunde anta en lämplig, annorlunda dräkt för att smälta in på ett missionsfält för att inte motverka det högsta målet: Guds större ära och människors frälsning.

Förutom bytet av klädedräkt anlade jesuiterna i Kina skägg. Europeiska män hade vanligen rikligare skäggväxt än kineserna, men skägget var inte huvudsakligen ett tecken på manlighet utan

på vishet och erfarenhet, eftersom endast äldre kinesiska män kunde uppvisa långa skägg. Att missionärerna trots sin unga ålder hade väldiga skägg imponerade. Det fanns dock andra aspekter i jesuiternas liv som upprörde och förvånade de kinesiska lärde. Det gällde i synnerhet celibatet. Det var ett konfucianskt ideal att praktisera måttlighet och inom detta system var sexuell avhållsamhet en klar överdrift som dessutom hotade relationerna inom samhällskroppen. För att försvara celibatet använde jesuiter inte sällan misogyn argument; att de tränats i kyskhet för att slippa kvinnors frestelser och grälsjuka.

Sedan Songdynastin (960–1279) var det kinesiska idealet att överklasskvinnor, hovdamer och ämbetsmäns hustrur och döttrar, skulle leva ett mycket tillbakadraget liv. Den inre sfären (*nei*) – hemmet – var kvinnors plats, medan den yttre (*wai*) var avsedd för männen. Även inom hemmen fanns tydliga gränser för de manliga och kvinnliga sfärerna i form av dörrar och draperier. Om ordningen bröts skulle det leda till kaos. Denna strikta segregation innebar stora svårigheter för den kristna missionsverksamheten. Även om kvinnors tillbakadragenhet i hemmet också var ett ideal för den europeiska eliten menade jesuiterna att den kinesiska varianten var överdriven, och beskrev kvinnornas situation som fängelselik.

Den strikta könssegregationen innebar att jesuiterna i stort sett endast kunde undervisa kvinnliga katekumener indirekt, genom manliga släktingar, barn, tjänare eller eunucker, men de använde inte minst skrivna texter, framför allt katekeser, och bilder; ibland också korrespondens. Om de trots allt talade med kvinnor skedde det genom draperier eller skärmar, och i manliga släktingars närvaro. Det var endast i samband med dop, som alltid genomfördes i hemmet, som de mötte de kvinnliga katekumenerna ansikte mot ansikte.

Även dopet innebar ett problem. Jesuiterna bad de kyrkliga myndigheterna i Rom om tillstånd att förenkla dopceremonin så att den bara innefattade vatten, inte salt, saliv och olja, vilket genom den direkta beröringen skulle innebära överträdelse av de kinesiska normerna. Propaganda Fide hade liten förståelse och motsatte sig önskemålen i ett

formellt uttalande 1645 och uppmanade istället missionärerna att noggrant undervisa kvinnor och män om ritens mening. Ett tiotal år senare insåg dock de romerska myndigheterna att förbudet omöjliggjorde missionsverksamheten och gav dem en temporär tillåtelse, som i praktiken kom att få permanent status.

Omkring år 1600 uppförde jesuiterna de första separata kyrkobyggnaderna i de kinesiska städerna, men elitens kvinnor gick nästan aldrig dit; det förhindrade normerna. Och att de skulle delta i gudstjänster där också manliga församlingsbor närvarade var helt uteslutet. Deras fromhetsliv koncentrerades istället till huskapell, som aldrig besöktes av präster. Men från och med 1630-talet då antalet kvinnliga konvertiter ökat betydligt uppfördes speciella kyrkor för dem. Samtidigt ersatte de aldrig hemkapellen. Kommunion kunde endast tas emot i kyrkobyggnaderna och om överklasskvinnorna trots allt besökte en kyrkobyggnad färdades de i grupp och med manlig övervakning. Men trots allt var kyrkibesöken få. Kommunionen mottogs endast av en liten grupp kinesiska kristna annat än på dödsbädden. Bikten var dock nödvändig för alla och den genomfördes i hemmet och genom ett draperi eller skärm.

Äktenskapets sakrament innebar ett annat stort problem för jesuiterna. Skilsmässa men i synnerhet månggifte, i praktiken polygyni, var en tung stötesten. De tog därför det drastiska steget att i regel inte viga kinesiska par, utan tillät de kinesiska kristna att ingå äktenskap enligt lokal sed, inte minst eftersom männen, till skillnad från kvinnorna, ofta inte var kristna. Polygyni var inte spritt bland vanligt folk, men det var normen i de lärda klasserna, där konkubiner också var vanliga. För att försvara sin monogama inställning påstod missionärerna att monogami var i enlighet med de traditionella konfucianska idealen, men också, betydligt mer tveksamt, att monogama par hade större möjlighet att få söner.

Detta senare påstående var speciellt väsentligt eftersom en kvinna i strikt mening endast blev medlem i mannens familj när hon fött en manlig arvinge, och i detta sammanhang hävdade missionärerna att böner, framför allt riktade till jungfru

Maria och Ignatius av Loyola, var effektiva medel för att målet skulle uppnås. Sakramentalier, speciellt bilder, konsekrerade ljus och vigvatten användes också som hjälp vid svåra förlossningar.

Den religiösa komuniteten i hemmet var alltså den centrala, dagliga miljön för de katolska elitkvinnornas religionsutövning. På grund av könssegregationen leddes grupperna alltid av kvinnor, oftast äldre. De använde sig av skrivna böner och inte minst rosenkransen och även icke-kristna kvinnor kunde bjudas in och då fungerade medlemmarna som kateketer. De kinesiska kvinnorna blev alltså viktiga missionärer.

Nadine Amsler har genom några bevarade släktarkiv också haft möjlighet att i detalj studera två katolska familjers fromhetsliv. Släkten Xu i Shanghai är en av dessa. Deras kontakter med katolska kyrkan inleddes 1603 då patriarken, ämbetsmannen Xu Guanqui, lät döpa sig. Konversionen ledde med tiden till en stor katolsk familj, som innehöll såväl barn och barnbarn som barnbarnsbarn. I familjen Xu, liksom i andra familjer, var insocialiseringen i den katolska läran framför allt matrilineär. Det var de kvinnliga familjemedlemmarna som fungerade som kateketer för barn och icke-kristna kvinnor som skulle gifta sig med söner och bröder.

Den mest kända medlemmen av släkten var Xu Guanquis barnbarn Candida Xu (1607–1680). Hon blev föremål för en hagiografisk bok som kinamissionären Philippe Couplet publicerade 1688 då han besökte Europa. I boken tar Couplet upp hennes fromhetsövningar, bland annat hennes rosenkransvördnad och förböner för själarna i skärselden, men också hennes karismatiska gåvor i form av profetiska drömmar och visioner. Boken hade naturligtvis ett uppbyggelsesyfte, men skulle också uppmuntra europeiska adelsdamer, i någon mån Candida Xus likar, till donationer.

Amslers andra fallstudium handlar om änkan Agnes Yang i Hangzhou, vars hem omkring 1630 transformerades till ett slags kloster som hon var ledare för. Där bodde en stor grupp konsekrerade jungfrur, som alltså inte var nunnor i strikt mening, men som avgav kyskhetslöften. Komuniteten leddes alltså av en matriark, en äldre änka, och

Agnes Yangs sammanhållande roll var så stor att den snabbt upplöstes efter hennes död 1650.

Sammantaget kan Nadine Amsler visa att de kinesiska kvinnorna endast i mycket liten omfattning gav uttryck för något slags offentlig religionsutövning, men att de samtidigt hade betydande religiös självständighet inom hemmets väggar. I detta sammanhang spelade missionärerna en ganska marginell roll och liksom på den kinesiska landsbygden var de lokala lekfolksgruppernas betydelse stor. Detta medförde också att den kinesiska katolicismen inte imploderade när de utländska missionärerna drevs ut i början av 1700-talet. Snarare stärktes och växte den katolska gruppen, inte minst genom kvinnors aktiva medverkan.

Nadine Amsler har utan tvekan utfört ett pionjärbete genom att på ett skickligt sätt destillera fram relevanta uppgifter som gömmer sig i ett väldigt omfattande källmaterial. Hennes jämförelser mellan jesuiternas och den kinesiska överklassens ideal för kvinnor bidrar på ett tydligt sätt till att öka vår kunskap om den tidigmoderna missionen, om mötet mellan europeiska och kinesiska värderingssystem, om en inte sällan långtgående anpassning av missionsstrategier och inte minst om den skenbart paradoxala relationen mellan ett mycket privat, tillbakadraget liv och ett ovanligt stort handlingsutrymme. Boken är lättillgänglig även för den som har begränsade kunskaper om missionshistoria och kinesisk kultur. Den kan alltså läsas av en bred grupp, och specialiserade forskare kommer inte att kunna bortse från den.

MAGNUS LUNDBERG

Jürgen Beyer

LAY PROPHETS IN LUTHERAN EUROPE (C. 1550–1700). (Brill's Series in Church History and Religious Culture 74)

Leiden: Brill 2017, 474 sid.

Föreliggande studie är på flera sätt banbrytande. Historikern Jürgen Beyer har utifrån en bred språkkännedom arbetat sig igenom ett mycket stort empiriskt material om lekmanprofeter i det lutherska Europa under tidigmodern tid. Beyer har

alltså använt sig av material från det område som idag i stort består av norra Tyskland, Danmark, Norge, Sverige, Finland och Estland. En stor andradel av avhandlingen redovisar detta material kronologiskt, med en lista på alla profeter och deras motsvarande källunderlag.

Studien bildar en ny syntes av vetande som sannolikt kommer påverka bilden av luthersk kyrkohistoria under epoken mellan reformationstiden och pietismens genombrott. Beyer tecknar bilden av lutherska lekmannaprofeter som ett självklart och vanligt inslag under ortodoxins tidevarv. På ett trovärdigt sätt visar han att fenomenet var väl känt inom församlingarna, och åtminstone fram till mitten av 1600-talet generellt accepterat inom kyrkan. En luthersk lekmannaprofet utgjorde en vanlig människa som påstod sig ha fått ett budskap av en ängel. Det var lika vanligt att män som kvinnor blev tilltalade. Det handlar här oftast inte om stora genomgripande visioner, utan budbäraren trädde ofta fram i starkt ljussken i den normala miljön. Den som mottog budskapet var ensam och fick av ängeln höra ett viktigt budskap om att det var nödvändigt att hela församlingen (eller motsvarande geografiskt-kollektiva gemenskap) omvände sig till det bättre, annars skulle ett straff utmätas. I det lutherska Europa var det inte ovanligt med berättelser om att hela städer präglade av synd hade slukats upp av jorden. Ängeln kunde exempelvis kritisera extravagant klädsel. Den som blivit tilltalad svarade ofta att ingen alls skulle tro på henne. Ängeln namngav då vilken präst den tilltalade helst skulle kontakta, för budskapets vidareförmedling till biskopen. I berättelserna om dessa händelser var det vanligt att budskapet sedan togs på allvar även av präst och biskop.

Beyers studie presenterar flera viktiga perspektiv och resultat. För det första är det mycket värdefullt med författarens samlade grepp om det lutherska Europa. Han använder detta begrepp effektivt och pekar på likheter inom denna geografiska region som överskred alla språkskillnader. Det är exempelvis tankeväckande att de tryckta skrifterna inom denna del av Europa enligt Beyer uppvisade likheter genom att använda samma typsnitt (s. 19). Förutom materiella gemensamheter lyfter Beyer fram att de

lutherska kyrkorna tenderade att hålla lika långt teologiskt avstånd till kalvinism som till romersk katolicism. Författaren kritiserar paraplybegreppet protestantism för att vara en ofruktbar anakronism vad gäller analys av tidigmodern tid. Begreppet hör enligt Beyer snarare hemma i studier av senare epoker. Det är uppfriskande att läsa en text som så väl lyckas ge exempel på gemensamma motiv inom hela det lutherska Europa. Freiberg, Dresden och ja, även Jönköping, hotades exempelvis alla av att drunkna eller sjunka genom jorden (s. 74–77). Beyer tar tillfället i akt att kritisera sentida forskares blindhet för varandras resultat över nations- och språkgränser inom det lutherska Europa. Exempelvis lyfter han fram att Hilding Pleijels viktiga forskning om tidig lutherdom är alltför okänd inom tyskt språkområde.

Utifrån materialet kritiseras även tidigare forskningsperspektiv som utgår från »förlorarnas historia» vad gäller kvarlevande romersk-katolsk konfession inom de lutherska områdena. Beyer lyfter fram att medeltida föreställningar levde kvar. I ett särskilt kapitel lyfter han fram medeltida berättelser om hur helgon trätt fram för levande. Dessa berättelser kan ha förebådat de senare lutherska berättelserna om möten med änglar. Att befolkningarna skulle ha hållit fast vid en sammanhållen katolsk konfession ifrågasätts dock. Under sent 1500-tal kunde profeter fortfarande uppmana till återgång till förreformatorisk kristendom. Dessa uppmaningar kan emellertid enligt Beyer inte ses som uttryck för en sammanhållen äldre tro. Jöns Andersson hade exempelvis sett ett framtida kommande slag på ängarna utanför Västerås mellan den svenske kungen och påven (med kejsare). Den svenske kungen skulle segra över påven, förutsatt att denne återupprättade klostren i Sverige! (s. 41).

Studien lyfter fram hur trycktekniken bidrog till att göra profeterna och deras budskap kända. Det framhålls även hur dessa profeter framträdde genom att exempelvis ofta vara klädda i vitt, vilket gav dem en annan roll än de präster som förknippades med svart klädedräkt.

Flera andra viktiga och intressanta resultat skulle här kunna nämnas. Sammanfattningsvis vill jag dock säga att studien erbjuder nya perspektiv på

den lutherskt ortodoxa epoken genom att erbjuda något annat än äldre slitna dikotomiseringar mellan folketro och elitens teologi. De lutherska lekmanprofeterna var alltså allmänt accepterade inom de lutherska kyrkorna, och Beyer kopplar till och med ihop deras krav på bättring med den breda lutherska fromhetsrörelse som förebådade pietismen. Att författaren respekterar sina studieobjekt och deras upplevelser av änglar är också mycket sympatiskt. Den tid är över när en forskare utifrån en modern position kan raljera över äldre generationers förmenta vidskeplighet. Att studien tar ett helhetsgrepp om det lutherska Europa är som nämnts mycket övertygande. Trots att boken innehåller tunga resultat är den mycket elegant skriven. Den fungerar därför även bra som kursbok, och rekommenderas varmt till alla med intresse för epoken. Den ger en effektiv och stimulerande ingång till ett aktuellt forskningsläge.

URBAN CLAESSION

Michael Maurer

KONFESSIONSKULTUREN. Die Europäer als Protestanten und Katholiken.

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019, 415 sid.

Michael Maurer, Professor of Cultural History at the University of Jena, has written a book that will be of interest to many. Although secularization has reduced the role of religion in public life in recent decades, do we not all want to know how confessional education – and confessional prejudice – has shaped our thinking and judgment? As a student of Ernst Walter Zeeden at Tübingen, and later as an assistant of Paul Münch at Essen, Michael Maurer is well-qualified to tackle the myriad of problems that confessionalization involves, a phenomenon that arose in the sixteenth century and influenced, in varying degrees, life in all European countries ever since.

In the first chapter, the author describes how Europe was divided into two major confessional camps after the Augustinian monk and Wittenberg professor of theology Martin Luther challenged the

authority of Rome. By placing the main Protestant reformers centre-stage and by paying most attention to political actions and decisions, his approach provides a framework for what follows, but resembles traditional accounts of church history. Maurer's main intention in this chapter is to show how »two different main types of Europeans« (»zwei unterschiedliche Haupttypen europäischer Menschen«, p. 49) evolved. He neglects smaller groups like Anabaptists, or special groups like radical Pietists. In my view, Maurer should have paid more attention to those religious groups whose confessional affiliation and whose destiny had not been finally decided in the course of the sixteenth century. That is, to those who had been forced into exile, those who changed their religious affiliation several times for personal reasons, and those who resisted the pressure of confessionalization exerted from above by church and state authorities.

Maurer's second chapter deals with what he calls the »Protestant way of life« (in German: »Habitus«) and »Catholic identity«. By discussing a long series of examples (education, celibacy vs. Protestant parsonage, the cult of Mary, work-discipline, charity and alms-houses, Sundays and special holidays, church buildings and church interiors, adoration of pictures and iconoclasm, the role of Scripture, music) he attempts to describe the various aspects in the formation of a confessionalized persona (»Der konfessionalisierte Mensch«, p. 231). In order to explain the meaning of each case, he draws a long line from the Middle Ages to the late eighteenth century, and in elaborating each example he seems to be interested in norms rather than in specific historical circumstances. Maurer strongly believes that the process of confessionalization was part of the process of individualization. At the same time, he has to acknowledge that strong religious groups like the Moravians (»Herrnhuter«) emerged that gave their members little room for individual religious expression. This example demonstrates that the notion of a Protestant »Haupttyp« is not helpful if one wants to explain the specific religious life within communities such as these. What is perhaps more important is something else: namely that Maurer in this chapter completely ignores the recent studies

on the religious consequences of the severe climatic, and as a consequence demographic, social and political crises of the late sixteenth and seventeenth centuries, that affected and deeply altered the religious attitudes and the religious behaviour of both Protestants and Catholics. Rapidly rising mortality registered by historians was experienced by contemporaries as sudden death of family members and neighbours. »How should we live, in order to be saved?», many asked. Devotional literature that gave an answer was produced, and read, across confessional boundaries.

The influence of the Enlightenment and the idea of tolerance are central in Maurer's third chapter in which he focuses on the rise of Protestant cultural hegemony during the eighteenth century. Here he presents an analysis of the role of the Huguenots, who settled in many European countries after they had been evicted from France by Louis XIV, and here, finally, he addresses the devastating role of prejudice that has poisoned the relationship between Protestants and Catholics ever since Luther's days. Since the late sixteenth century, many English Protestants were slandering the Spanish and no less the Irish. During the eighteenth century, German travellers to Italy were eager to denounce Catholics and in particular the Pope. One wishes that Maurer had deepened this topic even more and that he had expanded the analysis of confessional prejudice in a chronological perspective as well, so that this chapter on mutual Catholic-Protestant hate speech would have comprised the whole modern era. Even by the twentieth century, confessional mistrust and prejudice had not disappeared, as could be demonstrated with many examples. In this context Maurer could have (and should have) confronted the »Anti-Catholicism» (»Antikatholizismus», pp. 275–277) that he covers, with »Anti-Protestantism», because ever since authors loyal to the Pope had written about Luther's severe moral failures in his lifetime, Catholic writers and propagandists were not shy to claim that the faults of Protestant theology were the result of unspeakable moral defects of Protestant theologians.

In his fourth chapter, under the heading »Re-confessionalization and De-confessionalization»

(»Rekonfessionalisierung und Dekonfessionalisierung»), Maurer mentions a large number of problems that have, in his view, influenced and changed the role of confessions within European history in the past two centuries. As in the previous chapter, Maurer's main aim seems to be to inform about as many aspects as possible (e.g., the sacralization of the nation, Catholicism within the modern world, Catholicism and authoritarian regimes, churches in the Nazi era and in the German Democratic Republic) rather than attempting to focus on a few matters and deal with them via an in-depth analysis. The section on Northern Ireland in which he provides interesting evidence is an exception (pp. 340–342). With this method, readers are with no doubt informed about a wide range of topics. However, there is still a great deal that some may miss. As I view Christian religion in the twentieth century, I find that he misses mainly two matters: first a word about the victims of totalitarian regimes – that is, a new generation of Christian martyrs like Dietrich Bonhoeffer and Maximilian Kolbe, and second, the inter-confessional inspiration given by the leaders of the ecumenical movement. In conclusion, Maurer remarks that one cannot tell whether confessional cultures in Europe are dissolving or remaining (»Auflösung und Beharren der Konfessionskulturen»). I wonder how many sociologists of religion that would agree with his last headline: »Final result: Everything open!» (»Ergebnis: Entwicklung offen!», p. 342).

It is not easy to sum up the merits as well as the shortcomings of this rich and learned, and at the same time uneven and in certain aspects even controversial, book. Most certainly, Maurer has to be given credit for trying to discuss his theme in all, or at least most of Europe, even though matters in Central Europe and, to a lesser degree, the British Isles, are the area of his own expertise. Readers who expect detailed information about Italy, Spain, Portugal and Poland, will be disappointed. As Maurer mentions in his introduction, he was brought up as a Catholic in a bi-confessional village in the Black Forest. This sounds like an excellent precondition for fair judgment in such issues as confessional prejudice, and he seems to have exerted a remarka-

ble degree of equidistance in confessional matters. However, if I am not mistaken, there are some instances in which his judgment of Protestants is somewhat too favourable, and other instances, in which he fails to point out Catholic achievements. However, remarks like these are hard to specify. In short: Coming to terms with the historical role of Catholics and Protestants in modern European history remains a challenge also for a future generation of historians.

HARTMUT LEHMANN

Ingvar Dahlbacka, Jakob Dahlbacka & Elin Malmer (red.)

VISIONER FÖR EN BÄTTRE VÄRLD.
Pietismen som transnationell,
reformatorisk och utopisk drivkraft.
(Bibliotheca Historico-Ecclesiastica
Lundensis 62)

Lund: Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv 2018, 204 sid.

Titeln på föreliggande antologi var också titeln på den konferens som det nordiska nätverket för väckelseforskning, NORDVECK, arrangerade i Halle år 2017. Av konferensens närmare 30 presentationer publiceras här nio artiklar på cirka 15 till 25 sidor vardera. Artikelämnena uppvisar stor spridning med avseende på kronologi och geografi, men faller alla väl inom undertiteln tematik. Flera artikelförfattare använder begreppen transnationell, reformatorisk och utopisk på ett explicit sätt, andra på ett mer implicit men ändå relevant och empiriskt välgrundat sätt. Även historiebruk är ett nyckeltema i många bidrag. Samtliga artiklar presenteras kortfattat i redaktörernas introduktion, där såväl de sammanhållande perspektiven som de viktigaste slutsatserna i varje enskilt bidrag klargörs på ett föredömligt vis.

Bokens stora ämnesspridning gör att recensenten inte kan bedöma samtliga bidrag utifrån deras empiriska grunder. Därför ska några av dem behandlas mera utförligt, nämligen de i kronologisk och dispositionsordning tre första bidragen, medan

de andra enbart kommer att nämnas i korthet för att ge en bild av innehållet.

Först ut är Urban Claesson med artikeln »Reformation i vidare bemärkelse. 1600-talet som de kyrkliga reformprogrammets århundrade». Utgångspunkten är att utifrån reformprogrammen koppla samman pietismforskning om 1600-talet med väckelseforskning om senare epoker. Den empiriska grunden hämtas framför allt från Claessons bok *Kris och kristnande* (2015) om Olof Ekman och hans *Sjönödslöfte*. Här diskuteras *Sjönödslöftets* sammanhang, hur det liknar och skiljer sig från andra samtida program och hur de beror av varandra. Ett vidgat reformationsbegrepp, transnationalitet och interkonfessionalitet är termer som aktualiseras. Empirin är gedigen liksom förankringen i aktuell pietismforskning. Kopplingen till senare tiders väckelser och till väckelseforskning blir mera implicit. 1600-talets pietistiska reformprogram var föregångare till och föredömen för senare tiders väckelser, men den här artikeln handlar alltså om föredömet, inte om hur detta senare fångades upp. Claesson lanserar avslutningsvis en framtida forskningsuppgift, nämligen att betrakta kyrkolagen 1686 i ljuset av en andra reformation (med Ekmans *Sjönödslöfte* som en inspirationskälla) och inte enbart som ett förverkligande av den lutherska ortodoxin i Sverige. Det vore en intressant omprövning.

Nästa bidrag är Niklas Antonssons »Den omstridda guldåldern. Bruket av 300-talet och Konstantin-gestalten i 1700-talspostillor». Här är utgångspunkten att det svenska prästerskapet på 1700-talet genomgick en »grundvalskris» (från Jörn Rüsens *borderline event*) på grund av de utmaningar som mötte i form av exempelvis förändrat statsklick och stark inomkyrklig kritik. Denna kris fick prästerna att pröva sin situation utifrån ett historiskt perspektiv, där inte minst 300-talets omvälvningar med kyrkans förändrade relationer till statsmakten kunde liknas vid dem under samtiden. Ur ett omfattande homiletiskt material kan Antonsson visa på olika förhållningssätt till epoken och till Konstantin. Under seklets första hälft dominerade en positiv bild av såväl Konstantin (ibland liknad vid ärkeängeln Mikael) som de goda kon-

sekvenserna för kyrkan av att styras av en kristen furste. Från mitten av 1700-talet kom en pietistisk historiesyn att bidra till en annan bild, där 300-talet betraktades som en tid då en genuin andlighet gick förlorad när kyrkan blev en del av statsapparaten. Men även om två motsatta historiesyner tydligt kan urskiljas ser Antonsson också hur olika historiebruk kunde förändras och kombineras beroende på vilken fråga som aktualiserade jämförelsen med 300-talet. En gemensam grundvalskris kunde alltså utifrån olika historiesyner generera olika historiebruk bland prästerna. Antonssons analys är välgrundad och välnyanserad – det vore lätt att överbetona de mer spektakulära utläggningarna, men Antonsson faller inte i den fällan.

Jostein Garcia de Presno gör en mycket intressant omvärdering av tidigare forskning under titelfrågan »Ble Hans Nielsen Hauge offer for justismord?».

Hauge (1771–1824) var en norsk lekmanpredikant som efter en lång rättsprocess slutligen dömdes av en domskommision år 1813 för bland annat brott mot konventikelplakatet av år 1741. Många har kallat rättsprocessen och domen ett justitiemord. Garcia de Presno kan genom en övertygande analys avvisa denna uppfattning. Processen följde helt tidens norm. Hauge behandlades inte lagstridigt eller mot tidens praxis. Domen var klart motiverad utifrån lagen. Det faktum att straffet i högre instans omvandlades från straffarbete till (mycket höga) böter innebar inte ett frikännande, utan just enbart en strafflindring. Idag ser värderingar och rättsförfaranden annorlunda ut, men det kan inte ligga till grund för att tala om ett justitiemord i annan tid. En viktig konklusion Garcia de Presno gör är att Hauge och Haugerörelsen inte stoppades på grund av ett lagstridigt förfarande av överheten, utan tvärtom genom att lagen tillämpades och efterföljdes. Lagen var ett politiskt maktmedel, men den åsidosattes inte. Detta är en viktig lärdom att ta med sig när religionsmål i äldre tid studeras även i andra kontexter.

Antologins övriga bidrag är inte mindre intressanta, men mer svårbedömda för recensenten. Här finns Hans Andreassons studie av akademiska perspektiv på apokalyptiskt präglade väckelserörelser 1925 till 2007. Två bidrag rör uppfostran och utbild-

ning; Daniel Lindmarks om Peter Fjellstedts syn på just dessa ting och Elin Malmers om »Söndagsskolan och den svenska modellen ca 1920–1950», som utmynnar i ett motiverat förslag till fortsatt forskning om söndagsskolan. Ytterligare ett bidrag med norsk empiri är Olav Tveiterås om evangelisk feminism i Norge runt år 1900. De två avslutande bidragen behandlar materiella uttryck för pietistisk identitet och historia. Ingvar Dahlbacka använder ett mycket intressant källmaterial bestående av Tor Krooks intervjumaterial, insamlat på 1920-talet, när han diskuterar skörtdräkten som ett pietistiskt uttryck i svenska Österbotten under 1800-talet. Gunilla Gunner, slutligen, studerar de herrnhutiska rötterna till seden att hänga adventsstjärnor i fönstren. I båda fallen hade ett par exempelbilder av skörtdräkten respektive den herrnhutiska stjärnan berikat de läsvärda framställningarna.

Bredden på artikelämnena är alltså stor, och alla bidrar med relevanta perspektiv på det övergripande temat. Flera artiklar innehåller konkreta förslag på vidare forskning som förhoppningsvis kan förverkligas.

DAVID GUDMUNDSSON

Jonathan Strom

GERMAN PIETISM AND THE PROBLEM OF CONVERSION. (Pietist, Moravian, and Anabaptist Studies)

University Park, Pennsylvania: Penn State University Press 2018, 226 sid.

Den mest förekommande associationen om pietismen är rörelsens fokus på omvändelsens betydelse för individens religiösa liv. Denna aspekt särskiljer rörelsen från andra utlöpare av den lutherska reformationen. Med denna ingång kan man lätt tro att det tidigt funnits ett uniformt narrativ i den pietistiska rörelsen för hur troende skulle kunna nå omvändelsen, något som inte kan befästas enligt denna studie.

Jonathan Strom, professor i kyrkohistoria vid Emory University i Atlanta och en prominent pietismforskare, behandlar i föreliggande bok de tidiga föreställningarna kring omvändelsen som fenomen

utifrån centrala gestalter i den pietistiska rörelsen i Tyskland. Studien har ett särskilt fokus på staden Halle där flera tidiga pietister var verksamma. Undersökningen kan ses som en fördjupning av Stroms tidigare forskning om pietiströrelsen och förutsätter att läsaren besitter en grundläggande förståelse för pietismen som historisk rörelse. Källmaterialet består främst av det som Strom kallar »spiritual autobiography», det vill säga de detaljrika beskrivningarna över pietisternas individuella omvändelsetillfällen. Beskrivningarnas fokus ligger på den interna kamp och subjektiva omvandling som är kärnan i andliga självbiografier. Dessa biografier bygger tillsammans upp ett narrativ som kom att spela en central roll för pietismens spridning och inspirerade människor till egen omvändelse. Strom påpekar dock att berättelserna fick denna funktion först långt efter rörelsens begynnelse.

August Hermann Francke (1663–1727) är en av förgrundsgestalterna i pietiströrelsen. På grund av hans egen omvändelseberättelse är Francke även mittpunkten för Stroms studie, då berättelsen kom att fungera som en referenspunkt för alla kommande omvändelsenarrativ. Strom beskriver hur Franckes mycket personliga berättelse till en början inte var menad att spridas, men kom att publiceras efter hans död och med tiden även få omfattande spridning. Detta ledde, menar Strom, till ett nytt förhållningssätt till omvändelsen som fenomen. Med detta ökade även efterfrågan på omvändelseberättelserna och kraven på texternas autenticitet accentuerades. Autenticiteten ansågs kunna fastställas genom att studera graden av respektive författares självrannsakan i den andliga självbiografien. Stora delar av Stroms studie vigs åt problematiken kring och utvecklingen av dessa andliga självbiografier, men dess ursprung härleds till Franckes personliga omvändelseberättelse.

Studien behandlar även den dåtida diskussionen om omvändelsen, vars röda tråd kan härledas ur begreppet »Bußkampf». Termen uppkom under 1730-talet, efter Franckes död, och kom att vara central för all typ av teologisk diskussion om omvändelsen inom den tyska pietistiska rörelsen. Stroms undersökning tycks vara centrerad kring detta faktum då boken delvis kan liknas vid ett

idéhistoriskt översiktsverk med »Bußkampf» i fokus. Begreppet definierar den invärtes kamp med tydliga inslag av ånger som man menade måste ingå i omvändelsenarrativet för att det skulle anses som autentiskt. Diskussionen inom rörelsen vidgades i takt med att pietisterna började producera och distribuera egna tidskrifter med omvändelsehistorier, vilka man ansåg behöva ha ett enhetligt omvändelsenarrativ. I sin tur gav detta upphov till framväxten av vissa renodlade karaktärsdrag för hur omvändelsen skildrades i de aktuella skrifterna, i stället för att som tidigare beskrivas väldigt individuellt. Strom menar att det nu etablerades en speciell omvändelsegenre, vilken utmärktes av att vara författad i tredje person och beskriva dramatiska omständigheter som leder till omvändelseögonblicket. I den nya omvändelsegenren återgavs även tidigare misslyckade försök till omvändelse som en viktig del av narrativet. Dessa karaktärsdrag kom att verbalisera omvändelsens snåriga väg samt upplysa läsaren om omvändelsens krävande natur, där individen själv måste lyckas vinna den inre striden för att nå omvändelse. Strom konkluderar att de pietistiska tidskrifterna till en början var skrivna av och för den egna rörelsen. Det pietistiska prästerskapet kom senare att axla ansvaret för omvändelseberättelsernas produktion vilka då kom att få en ny form och sedermera författades för en större publik utanför rörelsen. Omvändelsenarrativet kom då att skifta och övergå i att beskriva omvändelser från bland annat kriminella som dömts till döden. I de båda narrativen var själva omvändelsen essentiell men vägen dit beskrevs med olika fokus. Strom menar att den tidigare versionen beskrev omvändelsen som individuell och svårnådd medan den andra beskrev omvändelsen som ögonblicklig och erhållen i samtal med en pietistisk präst.

Studien visar följaktligen hur omvändelsetematiken som historiskt fenomen inte har utvecklats linjärt, med utgångspunkt hos Francke, vilket man tidigare ansett. Tvärtom har förhållandet till omvändelsen formats av olika narrativ och motsättningar inom den pietistiska rörelsen över tid. Strom fastslår därför att bilden av omvändelsen som ett omvälvande fenomen inte alltid varit rådande, utan att den även har beskrivits som ett gradvis uppnått

fenomen efter många misslyckade försök. Även om flera av de ursprungliga karaktärsdragen för omvändelsen delas kan det ha funnits en idé i att hålla liv i de många möjliga tolkningarna av omvändelsen. En grund till ett sådant förhållningssätt är att en ensidig bild av omvändelsen riskerade att övergå i en enformig och fullkomlig religiös praktik, vilket kunde leda folk fel och till tron att denna världen är skapad fullkomlig. Detta skulle, enligt Francke, leda människor till att tro att deras initiala benägenhet till omvändelse är den sanna och slutgiltiga omvändelsen. Strom visar här på pietismens genomgående självinsikt, distans och självkritik. Inom pietismen sökte man alltså inte att befästa sina egna praktiker och sin egen tro utan dessa föreställningar omprövades ständigt. De pietistiska publikationerna utgör således ett självutvecklande medium där omvändelseberättelser sprids och där omvändelsenarrativet ständigt utvecklas. Avslutningsvis frågar sig Strom retoriskt varför denna förståelse av omvändelsen är så viktig, för att sedan konstatera att omvändelsen ofta blivit en karikatyr mot bakgrund av Franckes egen beskrivning. Detta har fått till följd att andra pietister och deras narrativ kontinuerligt hamnat i skymundan.

Sammanfattningsvis målar Jonathan Strom upp en mångsidig bild av pietismen och hur det centrala omvändelsebegreppet spridits till en bredare publik genom de andliga självbiografierna. Strom förhåller sig genomgående i framställningen till inledningens syfte och frågeställningar, vilket ger studien en klar röd tråd för läsaren att följa. Även om studien förutsätter fördjupade kunskaper om den pietistiska rörelsen delges läsaren en utvecklingslinje med förankring i framstående personligheter i rörelsen. Detta bidrar till att göra framställningen konkret och intresseväckande. Oberoende av sitt omfång upplevs studien vara koncis och precis samt intresseväckande och detaljrik.

DANIEL MLADENOVIC

Roger Price

THE CHURCH AND THE STATE IN FRANCE, 1789–1870. 'Fear of God is the Basis of Social Order'.

Cham: Springer 2017, 341 sid.

Hur kristendomen genomsyrar det västerländska samhället står i fokus för detta översiktsverk som behandlar relationen mellan kyrka, stat och påve under nästan etthundra år i en fransk kontext. Mer precis undersöker professor emeritus Roger Price hur den katolska kyrkan har påverkat utbildningsväsende, mentalitet och vardagsliv genom sin fysiska närvaro i Frankrike, men även kyrkans påverkan på allmänna beteendenormer, hierarkier och identiteter. Syftet är att belysa hur den katolska kyrkans ideologiska bas utgjort grund för politisk makt i en period som präglas av revolutioner och motrevolutioner. Den katolska kyrkan spelade en särskild roll under denna period genom att stå som symbol för motrevolutionen i Frankrike, vilket gjorde den till måltavla för olika revolutionära grupperingar. Med grund i tidens religiösa förändringar studerar Price alliansen mellan den franska staten och den katolska kyrkan under ett århundrade av konstant omvälvning.

Studiens källmaterial består till stor del av kyrkligt material skrivet av dåtidens prästerskap och biskopar, vilka rapporterade om de oroligheter som gick över Frankrike under dessa år. Utöver sådana skrivelser används brev, pamfletter, tidningar, dagböcker, doktorsavhandlingar och annan litteratur. Detta material har, för att även lyfta fram kyrkans bredare syn på utvecklingen, kompletterats med brev och instruktioner från påven till det franska prästerskapet samt ställningstaganden av kurian.

Studiens disposition följer en kronologisk framställning av den politiska utvecklingen i Frankrike med bakgrund i franska revolutionen år 1789 fram till slaget vid Sedan och Napoleon III:s abdikation år 1870. Framställningen är tydlig och lätt att följa, där stora politiska händelser kombineras med den katolska kyrkans position i det franska samhället. I detta politiska landskap finner Price utrymme att beskriva såväl kyrkans manövrering för att överleva revolutionerna som den franska statens utveckling

under nya ideologiska program. Studien visar på många likheter mellan Napoleon I:s och Napoleon III:s relationer till den katolska kyrkan, då kyrkan gav legitimitet till kejsaren i utbyte mot bevarandet av kyrkans position i samhället.

Den franska revolutionen gav uttryck för ett våldsam motstånd mot kyrkan och prästerskapet vilket avstannade först när påven förhandlade med Napoleon I och försåg denne med legitimitet i det offentliga. Trots att kyrkan inte återfick alla sina privilegier kunde en relation liknande den som förekom under den franska absolutismen återupprättas mellan staten och kyrkan. Efter Napoleon I:s fall år 1815, restaureringen av huset Bourbon 1815–1830 och den konstitutionella Julimonarkin 1830–1848 etablerades den andra republiken efter en revolution i Paris ur vilken Charles-Louis Napoléon Bonaparte kom att utnämnas till republikens president. Under den andra republiken kom Frankrike åter att uppleva perioder av politiska omvälvningar, däribland införandet av manlig allmän rösträtt år 1848 vilket Price menar gav kyrkan en ny roll i samhället. Den katolska kyrkan kunde nu övertyga folket att inte rösta för lagförslag som på något vis kunde inskränka kyrkans position i samhället.

Kyrkans mediala position, som tidigare nyttjats av monarkin, kom åter att nyttjas av statsmakten när president Bonaparte med bred förankring hos folket utförde sin *coup d'état* och kröntes som kejsar Napoleon III. Price menar här att den katolska kyrkan såg en möjlighet till ett större politiskt inflytande än den haft under republiken, genom att bistå Napoleon III under dennes regim. Detta var ingen självklarhet, då det inom kyrkan också fanns en strävan att hålla kyrkan utanför alla former av absolutistiskt styre. För kyrkan var dock den dominerande strävan att undvika nya revolutioner. I slutändan föredrog den en regim den kunde förhålla sig till och därför gav den statsomvälvningen ett religiöst berättigande.

I och med Napoleon III:s styre skiftar studiens fokus till att främst behandla situationen på den italienska halvön, där relationen mellan den katolska kyrkan och den franska staten kom att kompliceras. Efter Krimkriget 1853–1856 riktade Napoleon III sitt fokus mot att ena Italien och försvaga Öster-

rikes position på halvön, vilket ledde till frågan om hur man skulle hantera Kyrkostatens kontroll av centrala italienska provinser. Påvens och kurians konflikt med de italienska revolutionärerna spillde över på den fransk-katolska alliansen varpå Napoleon III förlorade kyrkligt stöd efter samarbetet med italienska revolutionärer mot Österrike.

I denna tydligt politisk-historiska framställning kompletteras striden mellan påvedömet och den franska staten av en skildring av konflikten om utbildningsväsendet i Frankrike, där den katolska kyrkan länge hade haft en prominent roll. Som läsare frågar man sig hur betydelsefull denna strid är i den övergripande framställningen, då den snarast upplevs som ett vagt försök att uppfylla syftet att beskriva kyrkans fysiska närvaro i samhället. Något som studien i stort sett saknar är den undersökning av den katolska kyrkans påverkan på franska betendenormer, hierarkier och identiteter som beskrivs i inledningen. Möjligen görs detta delvis i studiens avslutande kapitel, men det är inget som genomgående behandlas i framställningen, vilket är en av studiens få brister.

Sammanfattningsvis ger Price en gedigen historisk redogörelse för den franska statens förhållande till den katolska kyrkan, i vilken centrala politiska skeenden analyseras utifrån såväl ett bredare samhällsperspektiv som ett kyrkligt perspektiv. Kyrkans primära strävan beskrivs i första hand som en självbevaringsdrift, men den har även sökt att utnyttja det nya inflytande den fick i och med införandet av den allmänna rösträtten för män. Inom kyrkan behöll påven en allt mer framträdande roll och axlade ansvaret att vägleda folket med gudomlig inspiration, vari prästerskapet var centralt för att sprida budskapen från påven. Trots konflikter har förhållandet mellan den franska staten och påvedömet varit en grund för samhällsstabilitet, något vi främst ser under det första och andra franska kejsardömet.

DANIEL MLADENOVIC

Torsten Kälvemark

KATEDRALEN SOM SPRÄNGDES. Den ryska kyrkans martyrium 1918–1938.

Skellefteå: Artos 2018, 182 sid.

Ett mäktigt landmärke i det gamla Moskva var Kristus Frälsarens katedral, vars gyllene kupol höjde sig högt över husen i stadens centrum. Katedralen hade byggts som ett äreminne över Rysslands seger över Napoleon, och den hade utsmyckats av 1800-talets främsta konstnärer. Men efter revolutionen beslöt den ateistiska regimen att spränga den i luften. Det krävdes hela sju ton sprängmedel för att förvandla katedralen till en grushög. På platsen skulle man bygga Sovjeternas hus, en skyskrapa som skulle krönas av en enorm Leninstaty. Det blev emellertid inget Sovjeternas hus; det blev i stället en stor utomhusbassäng som höll öppet året runt. På 1990-talet lyckades den ryska ortodoxa kyrkan med någonting som alla ännu tio år tidigare hade trott vara helt omöjligt – att bygga upp katedralen på nytt, och nu står den återigen där i all sin forna glans. Kristus Frälsarens katedral brukar ses som en symbol för sovjetregimens förföljelse av kyrkan, och idag är den dessutom en symbol för kyrkans återvunna makt. Det var också denna kyrka som Pussy Riot valde för sin aktion 2012.

Om detta och om mycket annat berättar Torsten Kälvemark i sin bok *Katedralen som sprängdes. Den ryska kyrkans martyrium 1918–1938*, som kom ut hösten 2018. Här berättas om biskopar, församlingspräster och vanliga troende församlingssbor som gick under i den socialistiska statens kamp för att dra upp religionen med rötterna. I kapitel efter kapitel går Kälvemark igenom kyrkans martyrium, med angivande av förskräckande siffror för alla de människor som arkebuserades för sin tros skull. I Butovo utanför Moskva arkebuserades under 1937 och 1938 över 20 000 personer. Ungefär 1 000 av dem var präster och ungefär lika många mördades för sin anknytning till kyrkan. 1995 fick rysk-ortodoxa kyrkan överta området och ett stort minnesmärke har anlagts där.

Ett helt kapitel handlar om sovjetstatens första interneringsläger, klostret Solovki som ligger på öar i Ishavet. Klostret hade grundats på 1400-talet och

stängdes efter bolsjevikernas maktövertagande. 1923 inrättades ett läger här dit mängder av kulturpersonligheter skickades, däribland många präster och biskopar. Under de första åren var villkoren inte fullt så stränga som de senare blev. Skådespelare och regissörer tilläts att sätta upp teaterstycken, en tidning gavs ut, och de många prästerna och biskoparna kunde till och med få tillstånd att fira midnattsgudstjänst vid påsken. Men med tiden blev förhållandena allt svårare, och dödsoffren ökade för varje år. Människor avrättades, men många dog också av köld och sjukdomar och av de fruktansvärda förhållandena under straffarbete i skogen.

I boken nämns flera avrättningsplatser utöver Butovo och Solovki, och vi får veta namnen på biskopar, präster och troende som mördats där. Ibland kan det kännas som om det blir lite väl mycket rena uppräkningslistor, men det är samtidigt en viktig sammanställning av fakta. Uppräkningslistorna balanseras dock av berättelser om konkreta personer. Ett kapitel heter »Några biskopsöden», ett annat »Några kvinnoöden». Dessa berättelser är djupt berörande och ledsagas många gånger av fotografier som tagits strax före avrättningen. Offren kunde dömas till döden för förtal mot sovjetmakten efter angivelse av någon granne, som hört dem påpeka det märkliga i att staten sade sig skydda religionsfrihet när den samtidigt förföljde de religiösa. Alla märkte ju att prästerna arresterades och försvann, men samtidigt var religionsfrihet inskriven i konstitutionen. Dessa människor dödades därför att de sade sanningen.

Det näst sista kapitlet heter »Vad visste Sverige?». Inte så mycket, visar det sig. Kommunisten Ture Nerman gjorde tre resor till Sovjetunionen, den sista 1927. Han gör sina iakttagelser även om kyrkan och noterar att kloster och kyrkor har stängts, men eftersom han är ointresserad av religion drar han slutsatsen att folk har fått viktigare saker att tänka på än att gå i kyrkan. Men det fanns andra resenärer som anade vad som pågick och som förgäves försökte påtala det när de kom hem. Det ligger snubblande nära att jämföra med den kritik som i våra dagar riktas mot vår likgiltighet för den förföljelse som kristna utsätts för i Mellanöstern. År 1925, under det stora ekumeniska

kyrkomötet, hölls dock en stödmanifestation för den ryska kyrkan, och Kälve-mark förmodar att det var ärkebiskop Nathan Söderblom som låg bakom initiativet. Redan 1917 hade han skickat ett brev med ett uttalande till patriark Tichon. Det tog tre år för brevet att nå adressaten.

Katedralen som sprängdes blev Torsten Kälve-marks sista bok. Han avled i februari i år. Under läsningen kan man stundom tänka att boken inte är helt genomarbetad, att han inte hann ge den sin slutgiltiga utformning. Men det är ingenting som för-tar dess angelägna ärende. Kälve-mark uttrycker en förhoppning om att »det som skildras i den här boken får en plats i det historiska medvetandet i kyrkor och samfund över hela världen». Det är stora ord, men man kan bara instämma i dem.

ELISABETH LÖFSTRAND

Victoria Smolkin

A SACRED SPACE IS NEVER EMPTY.
A History of Soviet Atheism.

Princeton: Princeton University Press
2018, 339 sid.

Det kanske mest kända uttrycket för sovjetisk ateism är Vladimir Menshikovs illustration av en kosmonaut, flytande runt bland stjärnorna i rymden tillsynes sökande efter något, proklamerande »Бог нет», det finns ingen gud. Den stora mängden antireligiös propaganda, inte minst visuell sådan, som producerades i Sovjetunionen ger ett sken av att kristendomen hade en svag ställning i vad som skulle bli den ateistiska nationen framför andra. Men den bild som framträder i den amerikanska historikern Victoria Smolkins *A Sacred Space is Never Empty* är en helt annan.

Boken är en historia om den sovjetiska ateismen från den ryska revolutionen 1917 till religionens återkomst i offentligheten under Sovjets sista skäl-vande år, vilket kan beskrivas som ett stycke i tre akter. Den första akten består av vad Smolkin kallar »militant ateism» under Lenin och Stalin, den andra av vad som kan betecknas som »vetenskaplig ateism» under Chrusjtjov och den tredje, under Breznev, kännetecknades av en »andlig ateism».

Den avslutande scenen – det ultimata nederlaget för det sovjetiska försöket att utradera religionen – utgörs av 1988 års firande av tusenårsjubileet för kristnandet av Ryssland.

Efter att i all korthet ha sammanfattat vägen fram till den rysk-ortodoxa kyrkans politiskt och kulturellt starka ställning, visar författaren hur religionen som politiskt problem skulle lösas av bolsjevikerna. Det skulle åstadkommas med etablerandet av en sekulär byråkrati, elimineringen av religiösa inslag i politik och utbildning samt nedbrytandet av kyrkan som institution. Som ett led i den senare stråvan kan nämnas att det i Ryssland innan revolutionen fanns cirka 50 000 kyrkor – en siffra som var lägre än 1 000 vid andra världskrigets utbrott. Religionen levde emellertid i högsta grad, något som också Stalin var medveten om. Etnografiska studier och folkräkningar visade att en majoritet av medborgarna, särskilt på landsbygden, identifierade sig som troende och levde ett aktivt kristet liv.

Insikten att inga medel verkade råda bot på religiositeten resulterade i att Stalin bytte strategi. 1943 lät han meddela att patriarkatet skulle återupprättas och de från arbetsläger frisläppta biskoparna valde metropoliten Sergius till ny patriark samma år, samtidigt som kyrkor började öppnas på nytt. Med nya annekteringar i Baltikum, Moldavien, Ukraina och Vitryssland hade Stalin fått ett nytt religiöst problem i sitt knä: romerska och grekiska katoliker såväl som medlemmar av nya religiösa rörelser levde nu inom de sovjetiska gränserna. Den ortodoxa kyrkan blev snart ett slagträ i ambitionen att kväsa de samfund som Stalin upplevde som illo-jala och således ett hot mot nationen.

Om förföljelsen av kyrkan avtog under Stalins sista tio år vid makten, så blev den återigen hög-intensiv när Nikita Chrusjtjov tog över rollen som sovjetisk ledare under 1950-talet. Stalins avtagande intresse för ateismen hade skapat något av en väckelse under efterkrigstiden med bland annat massdop, pilgrimsfärder och vördande av mirakulösa ikoner, vilket gav religionen en ökad synlighet i offentligheten. Den förnyade ateistiska verksamheten under Chrusjtjovs ledarskap innebar bland annat att teologiska seminarier, kloster och kyrkor stängdes. Men på många platser ökade trots allt

kyrkornas inkomster, vilket innebar att människor fortsatte att döpa sina barn och besöka de kyrkor som fortfarande var i bruk.

Parallellt med de nya försöken att undertrycka kyrkans inflytande i samhället och i människors liv gjordes stora tekniska framsteg i kalla krigets rymdkapplöpning. Sovjets negativa inställning till religion hade uttryckts med all önskvärd tydlighet, men ateismens positiva bidrag fann ateismens kadrar svårare att förmedla. Här tänktes vetenskapen – inte minst rymdfärder och kosmonauter – bli räddningen. Kosmonauterna blev ikoner som pekade mot den mänskliga potentialen och vad som kunde åstadkommas i vetenskapens namn. Jurij Gagarin tog över platsen som Sovjets frälsare. Och visst blev Gagarin omåttligt populär, men, konstaterar Smolkin, ateisterna insåg snart att för att ersätta religionen behövde de tala inte bara till människors rationella, utan också till deras andliga sinne.

Försöken att övertyga massorna med det ateistiska budskapet skedde inte enbart genom antireligiösa illustrationer i pressen. Ateistiska föreningar runt om i landet anordnade öppna föreläsningar, frågestunder och filmfestivaler där religion och vetenskap ofta ställdes mot varandra. Det blev däremot snart tydligt att detta inte räckte, utan att ateisterna behövde anamma kyrkans arbetsätt för att skapa mening i och med människors liv, från vaggan till graven. Därför inrättades snart en rad socialistiska och sekulära passageriter. Att gifta sig i de nyupprättade bröllospalatsen blev omåttligt populärt från 1960-talet och framåt, men ateisternas frustration bestod då det visade sig att den sovjetiska befolkningen i regel inte såg någon motsättning mellan de socialistiska och de kristna riterna, utan begagnade sig av bådadera. Kristendomens plats i kulturen och människors vardagsliv, vilken fortsatte att motarbetas under Leonid Breznev, förblev oersättlig. Ateismen kunde inte fylla den heliga rymd som religionen skulle ha lämnat efter sig. När Michail Gorbatjov erkände det och lät millenniefirandet 1988 bli en statlig angelägenhet innebar det också att det sovjetiska projektet var över.

Victoria Smolkin har genomfört en aktning svärd

historisk studie. Hon visar utifrån ett omfattande källmaterial, vilket redovisas på ett tydligt och lättillgängligt sätt, hur otaliga ansatser att skapa en ateistisk stormakt misslyckades. En av bokens stora förtjänster är att den visar på utvecklingen i flera olika städer och regioner och skickligt växlar mellan det lokala och det generella. Det blir tydligt för läsaren att den sovjetiska ateismens historia inte är entydig, utan att utvecklingen såg olika ut i Moskva, Tallinn och Krasnodar.

Den rika och omfattande genomgången av källor innebär dock att jag som läsare endast får politikernas och de ateistiska kadrarnas perspektiv och åsikter. Smolkin bidrar inte med några egna förklaringsmodeller till varför religiositeten inte avtog trots många envetna och bitvis brutala försök från partiets sida. Boken aktualiserar dessutom frågor om hur vi definierar och mäter religion, men författaren väljer att inte ta upp dem till vidare diskussion. I källorna går det till exempel att läsa om människor som till myndigheterna berättar att de inte tror på Gud, men att de ändå firar påsk. Smolkin nöjer sig i sin deskriptiva studie med att notera partiets upprördhet över detta. På samma sätt uppmärksammar hon olika inställningar till och syn på ritualer och deras plats i samhället, men utan att ställa dem i relation till ritforskning.

A Sacred Space is Never Empty blir på grund av sin källtunga karaktär bitvis svårtuggad och på sina ställen ger boken upphov till viktiga frågor som lämnas obesvarade. Detta till trots kommer den att utgöra en viktig resurs för dem som i framtiden vill fördjupa analysen av religionens och ateismens plats i det sovjetiska samhället.

MARTIN NYKVIST

Chen Hon-Fai

CATHOLICS AND EVERYDAY LIFE IN MACAU. Changing Meanings of Religiosity, Morality and Civility. (Routledge Religion in Contemporary Asia Series 6)

London & New York: Routledge 2017, IX + 196 sid.

Idag är Macao – även stavat Macau – en »speciell administrativ region» i Folkrepubliken Kina, men fram till 1999 var den lilla enklaven en portugisisk besittning. Även när så var fallet hade området under flera decennier betraktats som en del av Kina. Vid kulturrevolutionens början, 1966–1967, hade Portugal utan omsvep erkänt Kinas överhöghet. Hotet från den kommunistiska stormakten var för stort och Portugals intresse för Macao för litet för att man skulle ta till några motmedel, allra minst militära. I den slutliga uppgörelsen mellan länderna stadgades att Macao ska tillförsäkras en autonom status under femtio år; alltså fram till år 2049. Det var en lösning som liknar den som engelsmännen uppnådde i fallet Hongkong.

Macao är ett mycket litet geografiskt område, omkring 30 kvadratkilometer, men har uppåt 650 000 invånare. De tjugo år som förflutit sedan banden med Portugal slutgiltigt klipptes har inneburit en otrolig ekonomisk tillväxt, vissa år över trettio procent. Förklaringen stavas: kasinon. Macaos välstånd bygger på att det är Asiens stora spelcentrum med en omsättning flera gånger högre än Las Vegas.

Den kinesiska sociologen Chen Hon-Fai, verksam i Hongkong, har ägnat en bok åt hur denna dramatiska utveckling påverkat den katolska minoriteten i Macao. Under kolonialtiden var katolicismen, liksom i Portugal, den officiella religionen, men idag består Macaos katoliker i mycket liten utsträckning av kvarvarande portugiser utan av kineser, som framför allt kommit dit i samband med och efter kulturrevolutionen, och av filippinska gästarbetare. Inalles uppgår den katolska befolkningen till omkring 30 000 personer, eller knappt fem procent.

Catholics and Everyday Life in Macau kan tyckas behandla ett väldigt smalt ämne och på

många sätt är det också så. Samtidigt illustrerar studien flera mer principiellt intressanta frågor: Vad sker med en kolonialmakt religion när ett område avkoloniserats? Vad händer med en religion då ett samhälle genomgår en mycket dramatisk och snabb utveckling? Hur förhåller sig en kyrka till de mer eller mindre explicita spelregler som sätts upp av världens största diktatur, Kina? Och också hur en religiös grupp kan förhålla sig till det faktum att ett samhälles hela ekonomi är beroende av en verksamhet, kasinoverksamhet, som kyrkan åtminstone teoretiskt förhåller sig skeptisk till?

Är detta då en kyrkohistoriskt relevant bok? Jo, det skulle jag vilja hävda. Även om huvuddelen av undersökningen behandlar nutiden spelar förändringar över tid, åtminstone sedan 1950-talet, en betydande roll och boken behandlar relationer mellan kyrka och samhällsförändring samt mellan teologiska och politiska idéer. Men det är inte i strikt mening en kyrkohistorisk studie. Författaren är sociolog och en central del av hans källmaterial är intervjuer och boken handlar om »vardagsreligion», det som idag oftast brukar kallas »levd religion».

Förutom studier av skriftligt material och tidigare forskning bygger Chen Hon-Fai sin analys på en kvalitativ intervjuundersökning och har samtalat med drygt tjugo personer. De är jämnt fördelade mellan män och kvinnor och representerar tre generationer, även om den äldsta gruppen som växte upp med den pre-konciliära kyrkan är få. Problemet jag ser är inte främst det tämligen ringa antalet informanter, utan det faktum att de bara representerar en grupp: kinesisktalande medelklass. Det är i och för sig författarens val att studera den grupp som i störst utsträckning påverkats av förändringarna, men det hade varit intressant att även få del av historier från fattigare delar av den kinesiska befolkningen, de filippinska gästarbetarna eller för den delen kvarvarande portugiserna. Det hade bidragit till en mer dynamisk skildring.

Fyra teman står i centrum för undersökningen: kyrkoliv, familjeliv, arbetsliv och politik, och hur deras trosföreställningar påverkar dessa områden samt hur den officiella kyrkan förhåller sig till dem. Dessa teman utgör också grunden för bokens

disposition. Den är enkel. Förutom inledning och slutsatser består *Catholics and Everyday Religion in Macau* av fyra kapitel.

Det första kapitlet behandlar förändringar av det religiösa livet i Macao från tiden före Andra Vatikanconciliet fram till idag. Trots att Macao utgörs av ett mycket litet geografiskt område med en liten katolsk befolkning, utgör det ett stift och är uppdelat i sex församlingar. Liksom på många andra håll blir prästernas medelålder allt högre; i Macaos fall – liksom till exempel i Irland – ligger den runt 70 år. Samtidigt finns där ett trettiotal präster, vilket innebär en i internationell jämförelse väldigt hög prästtätthet. Utöver prästerna finns dessutom hela 200 ordenssystrar, många av dem engagerade inom skolväsendet. Den kyrkliga infrastrukturen får alltså anses vara stark.

Under 1950- och 1960-talet var den kyrkliga segregationen mellan portugiserna och kineserna total. De gick i olika kyrkor och endast *en* kyrkobyggnad var till för den kinesiska befolkningen. Författarens äldre informanter berättar att den offentliga religiösa aktiviteten under denna tid begränsades till deltagande i mässan och predikan och att undervisning i tros läran knappt förekom, åtminstone inte på kinesiska. Katolicismen var i stor utsträckning kolonialmaktens religion och majoriteten av prästerna och ordenssystrarna hade ingen kontakt med den kinesiska befolkningen. Denna situation förändrades inte i grunden förrän under 1980-talet då Macao fick sin första kinesiska biskop.

Förutom bikt och någorlunda frekvent mässdeltagande ställs idag mycket få krav på församlingsborna, men att sluta praktisera tron helt och hållet eller aktivt lämna kyrkan betraktas inte med blida ögon. Det vanliga uttrycket som används för denna grupp är »rotten Catholics». Såväl äldre som yngre informanter menar att katolska kyrkan utgör en sluten värld. Den har i princip ingen missionsverksamhet och en hel del katoliker har lockats av olika protestantiska denominationer, som upplevs som mer levande och utåtriktade.

En av informanterna uttrycker det som att katolicismen är »more timid, introverted and 'privatized' than its Protestant counterpart» (s. 30). Samma informant menar att hon i och för sig uppskattar att

katolska kyrkan är mindre högljudd och proselyterande, men tycker ändå att »The Catholics should not just keep the church door open; they should stand at the door.» (s. 31.) Hon kritiserar alltså det relativt svala bemötande som icke-katoliker får, även om de aktivt har letat sig till en katolsk kyrka. På samma gång kan informanter uppskatta att man inte behöver uppvisa det som man ser som överdriven entusiasm i de protestantiska kyrkorna.

Samtidigt finns det flera katolska grupper som har en aktiv mission, åtminstone inriktad på att fördjupa katolikers tro. Ett sådant mer aktivt apostolat står Opus Dei för, som är ovanligt starkt i Macao. En grundtanke hos Opus Dei är att det religiösa livet inte ska påverka en avdelad sfär av livet utan hela tillvaron, vad man än arbetar med. Men även jesuiterna har i allt större utsträckning inriktat sig på ett mer aktivt apostolat, med studiecirklar, andliga övningar och andra typer av retreatar. Det är också aktiviteter som ska prägla hela tillvaron. Samtidigt är katolicismen fortfarande framför allt en privatiserad religion. Den är i stor grad inte institutionaliserad i någon annan form än att katoliker i större eller mindre grad går i mässan.

Chen Hon-Fai går också in på hur katoliker förhåller sig till den katolska kyrkans officiella moral lära. I detta avseende blir de senaste decenniernas snabba ekonomiska utveckling och de kasinon som den framför allt bygger på ett centralt ämne. Men författaren behandlar också hur kyrkan förhåller sig till de fattigare bland befolkningen; de som i liten utsträckning märkt av denna tillväxt.

På 1970-talet stod katolska kyrkan för 75 procent av alla hjälporganisationer i Macao. Idag har andelen minskat till knappt 20 procent. Det beror delvis på att katolicismens status som kolonialmaktens religion försvunnit, dels på att staten i ökande utsträckning byggt upp ett välfärdssamhälle. Nästan hela Macaos budget bygger på skatter som kasinona betalar och en del av dessa medel har gått till att skapa ett finmaskigare socialt skyddsnät. Kyrkan har trots sin i allmänhet tillbakadragna karaktär kritiserat den materialistiska kultur som kasinona skapar, om än i försiktiga termer, men inte ställt några krav på att medlemmar inte ska arbeta

inom sektorn eller själva spela, så länge det inte går till överdrift.

Kyrkan har länge haft ett stort inflytande över utbildningsväsendet. På 1970- och 1980-talet var ungefär hälften av de privata skolorna styrda av kyrkan, men därefter har andelen minskat. Samtidigt är fortfarande en tredjedel av skolorna katolska, även om en del av dem numera ägs av staten. 2007 infördes en femtonårig fri utbildning i Macao. Samtidigt är de ekonomiska incitamenten att skaffa sig hög utbildning inte stora, eftersom även enklare arbeten inom kasinoverksamheten ger betydligt högre löner än tjänster som kräver akademisk utbildning eller gymnasiekompetens.

Åtminstone sedan 1967, då portugiserna accepterade den kinesiska rätten till Macao, har den officiella katolska kyrkans ledning hållit en mycket låg profil inom alla frågor som kan räknas som politiskt känsliga och denna inriktning har, om möjligt, blivit ännu tydligare sedan Macao blev en kinesisk provins drygt tjugo år senare. Catholic Lay Organization of Macau grundades 1992 som ett försök att aktivera lekfolket och göra det mer engagerat i sociala frågor. Dock är väldigt få av Macaos katoliker aktiva inom organisationen och väldigt få präster tar upp sociala frågor i sina predikningar eller texter och ännu färre framför något slags kritik mot det politiska och ekonomiska systemet.

Förutom de kritiska synpunkter jag framfört när det gäller urvalet av informanter – att de bara representerar en kinesisk medelklass – är ett annat problem att biskopar och präster inte får komma till tals. Författaren har gjort en mycket kritisk granskning och de hade gärna fått komma till tals och förklara sitt agerande eller snarare icke-agerande. Få andra än specialister kommer antagligen att läsa *Catholics and Everyday Religion in Macau*, men det finns inget som hindrar att den läses av en bredare grupp. Den kan trots allt betraktas som en fallstudie av religiös förändring i ett samhälle statt i snabb förändring.

MAGNUS LUNDBERG

Jan Beṭ-Şawoce (red.)

JAKOBITER. Vilka är de? Uppkomsten av dagens syrisk-ortodoxa kyrka. En historisk bakgrund. Del I.

Södertälje: Beṭ-froso Nsibin 2019, 260 sid.

Den syrisk-ortodoxa kyrkan har på några decennier blivit ett av Sveriges största trossamfund. Forskningen om den har hittills varit begränsad i vårt land. En välkommen förändring kan väntas i och med det av Vetenskapsrådet finansierade fyraåriga projektet om integration och tradition i syrisk-ortodoxa församlingar i Sverige, förlagt till Lunds universitet.

En som länge har bidragit till att underlätta all forskning om syrisk-ortodoxa och andra assyrier/syrianer är Jan Beṭ-Şawoce i Södertälje. Han har gett ut ett åttiotal böcker, huvudsakligen på eget förlag. De flesta av böckerna handlar om assyriernas moderna historia, inte minst folkmordet 1915. Det speciella med Beṭ-Şawoces böcker är att han inte skriver utan redigerar dem. Han har tagit som sin livsuppgift att samla dokument från jordens alla hörn, låta dem översättas till svenska och sedan ge ut dem. Böckerna innehåller alltså ett stort antal dokument återgivna rakt av. Att tolka dem och sätta in dem i sitt sammanhang överlämnas till läsaren.

Beṭ-Şawoces senaste verk handlar om den syrisk-ortodoxa kyrkan från medeltiden ända in på 1900-talet. Denna samling utgörs dock knappt alls av originaldokument utan i stället av en lång rad artiklar, av vilka de allra flesta ursprungligen publicerats i olika vetenskapliga tidskrifter på 1800-, 1900- och 2000-talen. Artiklarna är översatta från engelska, franska, tyska och arabiska och behandlar olika aspekter av den syrisk-ortodoxa kyrkans historia. Även några texter som aldrig har publicerats tidigare finns med.

De syrisk-ortodoxa har långt in i modern tid kallats »jakobiter», ett namn de själva inte accepterar. Den etablerade uppfattningen är att namnet kommer från Jakob Baradeus, som under en tid av svår förföljelse från den bysantinska kyrkan på 500-talet rekonstruerade den (som irrlärlig stämp-lade) syrisk-ortodoxa kyrkan och bland annat vigde tusentals präster och diakoner. I en artikel av den

ryske orientalisten Nikolai N. Seleznyov framgår dock att det tidigare funnits olika uppfattningar om detta. Vissa menade att benämningen »jakobiter» kom av Jakob av Sarug, en av de viktigaste teologerna i den syriska kristenheten. I Egypten har både muslimer och kopter menat att det var den koptiske påven Dioskoros, vars lekmanna-namn var Jakob, som gav upphov till benämningen »jakobiter». Dioskoros var en kraftfull försvarare av »monofysitismen» gentemot den bysantinska kyrkan. Intressant är att då Mikael Jarwe, en centralfigur vid tillkomsten av den syrisk-katolska kyrkan på 1700-talet, skrev om sitt liv talade han om sitt syrisk-ortodoxa förflutna som att han var »en kättare av Dioskoros sekt».

I en intressant artikel ger den franske orientalist Jean-Baptiste Chabot en översikt av den syriska litteraturen från 900-talet till och med 1200-talet. Han är inte positiv och skriver till exempel om 1000-talet att det »var knappast mer lysande än föregående sekel». Ändå uppträder två av den syriska kristenhetens mest framstående författare mot slutet av denna period: Mikael den Store (1126–1199) och Gregorius Bar-Hebreus (1226–1286). Men efter den sistnämnde övergick den syrisk-ortodoxa kyrkans litteratur till att skrivas på arabiska. Chabot skriver följande om Bar-Hebreus: »Det tycks som han förutsåg det intellektuella livets slut i Syrien och ville efterlämna ett uppslagsverk över det mänskliga vetandet på hans tid. Hans böcker saknar originalitet, men han är en klar och exakt popularisator.»

Den enligt min mening mest intressanta artikeln är patriark Mikael Jarwes korta självbiografi. Av den framkommer hur oförsonlig inställningen var till de med annan tro. Kampen mellan de syrisk-ortodoxa och de som brutit sig ut och allierat sig med Rom var oförsonlig och ledde också till dödsoffer. Vardera sidan försökte utnyttja de osmanska myndigheterna för sina syften och använde frikostiga mutor för att uppnå det. Hatet mot de andra var personligt; när Jarwe skriver om den syrisk-ortodoxa patriarken och hans folk tillägger han: »som jag inte kan tänka på utan kväljningar».

Om dessa motsättningar får man veta mer i en artikel om två jesuitprästers fångenskap i Mardin

och Diyarbakir 1681. De hade felaktigt anklagats av de syrisk-ortodoxa för att olagligt ha byggt en kyrka och blev fria först efter att ha betalat stora mutor till de osmanska myndigheterna. Den ena prästen drog följande lärdom av detta: »I ett land så fullt av demoner som detta kan man inte vara tillräckligt försiktig.»

År 1838 konstaterade en fransk katolik att »alla trons och kärlekens källsprång torkat» i de »schismatiska kyrkorna». Han tillade: »De 'lärdas' okunnighet är otrolig och det lägre prästerskapets värdighet obefintlig.» Det är ett fördomsfullt uttalande, som dock innehåller en del sanning: bildningsnivån bland det syrisk-ortodoxa prästerskapet var vid denna tid låg.

Betydligt mer vänligt och välkomnande bemöttes de syrisk-ortodoxa av den anglikanska kyrkan. 1874–1875 besökte patriarken Ignatius Petrus III England och fick bland annat audiens hos drottning Victoria. Hon konstaterade efter mötet med patriarken att hon inte tidigare förstätt hur Abraham måste ha sett ut. De anglikanska teologer som mötte patriarken och hans följe frikände helt den syrisk-ortodoxa kyrkan från det »monofysitiska kätteriet som vanligtvis tillskrivs den».

Den mest berömda författaren i samlingen är sir Mark Sykes, brittisk forskningsresande och diplomat (ökänd från Sykes-Picot-fördraget 1916. I en beskrivning av ett besök i sydöstra Turkiet strör han orientalistiska fördomar kring sig – riktade mot alla. Yazidierna är »vilda, okuvliga avgudadyrkare», kurderna i Diyarbakirprovinsen »verkar sysslösa, tjuvaktiga och feiga» och de »kristna är lika frånstötande som muslimerna».

Boken har några svagheter. Vissa av de historiska kartor som ingår är av så dålig kvalitet att de knappt är läsbara. En av artiklarna, översatt från tyska, har ett mycket dåligt språk (den innehåller bland annat det för mig obegripliga ordet »bergstrandet»). Trots att artiklarna är översatta till svenska har namnskicket inte försvenskats. I stället för det etablerade Jakob kallas olika personer Ya'qub, i stället för Dionysus skrivs Diyoniysios. Jag förstär att denna stavning bättre motsvarar det ursprungliga uttalet, men anser att man ändå bör använda vedertaget svenskt skrivsätt.

I likhet med flera andra av Beṭ-Šawoces böcker är *Jakobiter* inget lättläst verk. Man ska ha en del förhandskunskaper för att förstå den värld artiklarna handlar om. En del av innehållet är så specialiserat att det knappast är av större intresse för gemene läsare. För dem som är intresserade av eller rentav forskar om den syrisk-ortodoxa kyrkans historia är boken däremot en veritabel guldgruva. Jan Beṭ-Šawoce har i decennier gjort en sann kulturgärning i det tysta genom att utan egen vinning ge ut dussintals böcker som öppnar upp assyriernas/syrianernas historia på ett unikt sätt.

SVANTE LUNDGREN

Nordisk kyrkohistoria

Ragnar Svenserud (red.)

VISBY, VÄRLDEN OCH GUDS RIKE.

Dominikanernas tid på Gotland.

(Gotlands kyrkohistoriska sällskaps skriftserie 6)

Visby: Gotlands kyrkohistoriska sällskap
2018, 148 sid.

I 2016 afholdtes en række konferencer og seminarer rundt om i verden i anledning af 800-årsjubilæet for oprettelsen af Dominikanerordenen. En af disse fandt sted i Visby på Gotland. Den var arrangeret af Gotlands kyrkohistoriska sällskap, der i 2018 lod seminarets foredrag udgive under titlen *Visby, världen och Guds rike. Dominikanernas tid på Gotland*. At man valgte at fejre det dominikanske jubilæum netop i Visby skyldes dels, at ordenen havde et brødrekonvent i byen fra omkring 1230'erne og 300 år fremefter, dels at ruinen af middelalderens dominikanerkirke endnu findes i Visby, hvor S:t Nicolai kirke i nyere tid har dannet ramme om de nok så kendte »ruinspelen». Bogen er formentlig primært rettet på et lokalt publikum på Gotland og de mange turister fra det svenske fastland, der hvert år besøger øen og byen. Fem af bogens seks artikler er skrevet af professionelle historikere og arkæologer, og flere af dem præsenterer nye opdagelser og hypoteser, der sammen med en disciplineret brug af kildehenvisninger og litteraturreferencer gør bogen yderst fagligt relevant for den middelalderlige klosterforskning også. I hvert fald for den del af forskerstanden, der kan læse svensk, idet den kun foreligger på seminarets modersmål og desværre ikke er suppleret med resuméer på eksempelvis engelsk.

Bogens 46 sider lange indledning er skrevet af den anerkendte kirkehistoriker Sven-Erik Pernler, der også har en fortid som katolsk præst i Visby. I artiklen »Dominikanernas 300 år på Gotland –

en nytolkad historia med oväntade upptäckter» præsenteres et komplet overblik over klosterets middelalderlige historie. De lovede »uventede opdagelser» knytter sig primært til dominikanernes afsluttende tid i Visby, hvor Pernler ikke blot sætter spørgsmålstegn ved traditionen om at klosteret blev ødelagt under lybækkernes angreb på byen i 1525. Han argumenterer også for, at konventet af dominikanske sortebrødre – i modsætning til byens franciskanske gråbrødre – allerede synes så hårdt ramt af tilbagegang i slutningen af 1400-tallet, at det er tvivlsomt om konventet overhovedet eksisterede endnu ved indgangen til Reformationen. Mens Pernler tydeligvis har et overordentligt grundigt kendskab til lokale kilder og litteratur, på hvilket grundlag han opstiller nogle ganske relevante spørgsmål, så rummer hans artikel ind imellem et lidt begrænset perspektiv, blandt andet hvad angår Visby-klosterets oprettelse og forholdet generelt mellem tiggerbrødre og den sekulære gejstlighed. Artiklen kunne have nydt godt af et lidt større udsyn til nyere forskning uden for Sverige på en række relevante områder vedrørende tiggerordenene, der ville have været vældig spændende at se inddraget i Pernlers ellers yderst indsigtfulde og grundige behandling.

Lars Kruthof og Per Widerström, der begge er arkæologer ved Gotlands museum, følger efter med to artikler om, hvad der kan siges om dominikanernes kirke og kloster i middelalderens Visby ud fra et bygningshistorisk og arkæologisk synspunkt. I »Dominikanerna i Visby och deras kyrka» beskriver Kruthof hvordan dominikanerne tilsyneladende overtog en allerede eksisterende kirke, der kan have tilhørt det tyske mindretal i Visby. For egen regning tilføjer han den observation, at overtagelsen synes at falde tidsmæssigt sammen med at mange Visby-tyskere forlod byen til fordel for Tallinn. Til Kruthofs korte gennemgang af

klosterkirkens byggefaser knytter han nogle indimellem lidt pudsig kommentarer, blandt andet en tilsyneladende noget tilfældig sammenligning med dominikanerkirken i České Budějovice i Tjekkiet, med hvilken kirken i Visby ellers umiddelbart synes at have meget lidt til fælles. Dertil spekulerer han over mulige grunde til, at de to tiggerklostres kirkeruiner i Visby er blevet behandlet forskelligt i den romantiske litteratur: Gråbrødrekirken som en smuk kvinde, Sortebrødrekirken som en tungsindig mand. Kruthofs efter min vurdering mest vellykkede bidrag til forskningen er hans overvejelser om hvordan Gotland spillede en tosidet rolle i 1200-tallets korstog i Østersøregionen, både som mellemstation for tyske og skandinaviske korsfarere på vej mod Livland, og som handelscentrum for salg af heste og våben til hedningene i Livland – og at denne dobbeltrolle meget vel kan have foranlediget den tidlige dominikanske tilstedeværelse på øen. Widerströms bidrag, »Den arkeologiska undersökningen av dominikanernas konvent i Visby«, er en mere traditionel arkæologisk præsentation af, hvad der vides om hele klosteranlægget, hvoraf nu kun kirken står tilbage. Blandt Widerströms for forskningen mere bemærkelsesværdige observationer er, at teglstenene, som klosterets mest sofistikerede dele var bygget med, må være sejlet hertil fra fastlandet, mens grundmurene i anlægget blev opført af lokale limsten. Dertil kommer påvisningen af en hypokaust (et sindigt centralvarmesystem), samt konstateringen af, at der ikke kan iagttages nogen som helst spor efter den ødelæggelse af klosteret, som den lybske hær traditionelt anklages for at have udført i 1525 (jfr. Pernlers ovennævnte pointe).

Antologiens fjerde artikel stikker noget ud fra de øvrige ved at give en utraditionel, men ganske livlig og interessant indsigt i et af klosterets nyere kapitler. For mange af Visbys og Gotlands egne indbyggere, såvel som de mange tilrejsende turister fra fastlandet, er den dominikanske S:t Nicolai kirke i Visby nok bedst kendt som den pittoreske ramme for de såkaldte »ruinspelen«, der har fundet sted næsten hver sommer i perioden 1929 til 1990. Det opførte teaterstykke har hver gang været historien om klosterets vel nok mest berømte beboer, dominikanermunken Petrus de Dacia (nærmere beskrevet

nedenfor), og hans forbindelse til den tyske mystiker Christina von Stommeln. Artiklen »Musikskådespelet Petrus de Dacia – när det begav sig!« er udformet som et referat af en samtale mellem to ældre Visby-borgere, Ebbe Klint og Åke G. Sjöberg, der begge selv har medvirket i forestillingen, sådan som de berettede om det ved seminaret i 2016, alt sammen krydret med talrige personlige anekdoter.

Hovedpersonen i ovennævnte teaterstykke, broder Petrus de Dacia, er også omdrejningspunktet i den efterfølgende artikel skrevet af den lokalboende historiker Nils Blomkvist: »Nya synpunkter på vår förste författare«. Titlen refererer til at dominikanermunken Petrus de Dacia (d. 1289) traditionelt betegnes som den ældste kendte forfatter bag noget litterært værk fra middelalderens Sverige. Blomkvist præsenterer en grundig og kritisk historiografisk gennemgang af den omfattende forskningslitteratur, der eksisterer angående denne gotlandske dominikanermunk og den tyske lægkvinde Christina von Stommeln. Blandt hans egne bidrag tilføjer Blomkvist den overvejelse, at Petrus kan have været søn af en gotlandsk landsognepræst, og at et forbud i Sverige i 1248 mod at uægtefødte præstesønner selv måtte blive sogneprester kan have banet vejen for at mange sådanne præstesønner i stedet søgte en karriere i tiggerordenerne.

Den sjette og sidste artikel i bogen, »De svenska dominikanernas predikan«, er skrevet af professoren i praktisk teologi ved Lunds universitet Stephan Borgehammar. Dette bidrag skiller sig ud ved hverken at bygge på en præsentation ved seminaret i 2016 eller ved direkte at omhandle dominikanerne på Gotland. Ikke desto mindre er den uhyre bemærkelsesværdig. I modsætning til en hidtidig opfattelse af, at der kun er overleveret en enkelt dominikansk prædikensamling forfattet i middelalderens Skandinavien, så har Borgehammar nu identificeret intet mindre end fire yderligere prædikener – muligvis flere – som han overbevisende argumenterer for må være skrevet af skandinaviske dominikanerbrødre, overvejende i 1300-tallet. Desværre er de dog indtil videre alle anonyme. En fuld afskrift er inkluderet som eksempel på en sådan prædiken, både i den latinske originaltekst og i en svensk oversættelse. Dertil har Borgehammar tilføjet et værdifuldt

appendiks i form af en komplet liste over alle bevarede manuskripter på universitetsbiblioteket i Uppsala, der vides at have tilhørt dominikanerklostre i Sverige. Han afslutter med håbet om at hans opdagelse vil tiltrække fornyet forskningsmæssig interesse for dominikanske prædikener fra midtaldernes Skandinavien. Heri kan man kun være enig, måske med det tilføjede håb, at Borgehammar også selv vil fortsætte med opgaven.

JOHNNY GRANDJEAN GØGSIG JAKOBSEN

Bo Kristian Holm & Nina J. Koefoed (red.)

LUTHERAN THEOLOGY AND THE SHAPING OF SOCIETY. The Danish Monarchy as Example. (Refo500 Academic Studies 33)

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 365 sid.

Antologin *Lutheran Theology and the shaping of society* är ett resultat av arbetet i den interdisciplinära forskningsgruppen Reformation Theology and Confessional Cultures vid Aarhus universitet. Gruppen bestående av Bo Kristian Holm, Nina Javette Koefoed, Theodor Dieter, Vítor Westhelle, Hans-Martin Gutmann, Sasja Emilie Mathiasen Stopa, Candace L. Kholi, Thomas Kaufmann, Mattias Skat Sommer, Svend Andersen, Gorm Harste, Rasmus Skovgaard Jakobsen, Laura Katrine Skinnebach, Agnes Arnórsdóttir och Søren Feldtfos Thomasen har gemensamt sammanställt sin forskning i denna antologi. Samarbetet har även resulterat i det nya nätverket LUMEN (Lutheran Mentality and the North Nordic).

Antologins syfte är att undersöka relationen mellan religion och social förändring utifrån förhållandet mellan konfessionella krafter och samhällets utveckling i Danmark under tidigmodern tid. Antologin kan delas in i två delar där den första har ett fokus på den lutherska teologins formativa potential, vilket flera av författarna visar i sina uttömmande avsnitt om just detta ämne. Den andra delen övergår i ett mer preciserat fokus på lutherdomens påverkan på den dåtida samhällsutvecklingen i Danmark, vilket kompletterar och realiserar den

mer övergripande och teoretiskt inriktade Lutherforskningen i den första delen.

Författarna redogör med stor skicklighet för hur deras respektive ämnesområden över tid har påverkats av Luthers teologi. Kombinationen av historiska och teologiska perspektiv bidrar till att belysa den konkreta formativa potential som finns i teologin. Främst berör dessa Luthers treståndslära (*ecclesia, oeconomia* och *politia*). Forskarnas gemensamma utgångspunkt i socialhistoria bidrar till antologins struktur och minskar den känsla av spretighet som annars ofta kännetecknar antologier. Detta till trots skulle vissa kapitel ha vunnit på en mer renodlad disposition.

Det går dock inte att nog poängtera verkets innehållsmässiga mångfald, som återspeglas i den systematiska djupdykning i reformationens teologi som genomsyrar författarnas respektive bidrag. Boken som helhet ger läsaren flera insikter med hjälp av sina komparativa framställningar där exempelvis teologiska skillnader mellan Luther och Melancthon redogörs för på ett sätt som ger läsaren en fördjupad förståelse för reformationens pluralism. Här bör Mattias Skat Sommers pedagogiska jämförelse mellan de ovannämnda tyska teologerna och deras danska efterträdare Niels Hemmingsen lyftas fram. Vidare bidrar den teologiska fördjupningen till att ge en konkret bild av reformationens många vitala beståndsdelar, där främst Luthers treståndslära är en utgångspunkt när författarna behandlar utvecklingen av det tidigmoderna samhällets sociala strukturer. Antologin är mångfacetterad och presenterar flera slutsatser som rör alla tre stånden, bland annat med avseende på familjens roll. Här bör särskilt Nina Javette Koefoeds bidrag lyftas fram, då det på ett skickligt sätt presenterar direkta men även långtgående konsekvenser för dansk kultur av implementeringen av Luthers lära om familjen utifrån hustavlan.

Bland de främsta kapitlen i antologin vill jag räkna de som innehåller väl specificerade och spännande forskningsområden med konkreta frågeställningar. Ett urval av resultaten ska lyftas fram. Rasmus Skovgaard Jakobsens bidrag om den danska adelns roll under 1500-talet är det främsta exemplet på en välstrukturerad framställning med tydlig frågeställning och en intressant infallsvinkel

på källmaterialet, vilket utgörs av likpredikningar över avlidna adelsmän. Skovgaard Jakobsen redogör för likpredikningarnas normativa inslag, utifrån vilka en idealbild av den danska adeln kan rekonstrueras. Den danska adelns roll kom att i sin helhet ifrågasättas efter den lutherska reformationen, vilket gav upphov till en kamp för att få tillbaka sin legitimitet i samhället. En annan viktig beståndsdel var adelns nära relation till prästerskapet, vilken grundades på ett utbyte av ekonomiskt stöd mot just legitimitet. När prästerskapet under reformationen tappade mycket av sitt politiska inflytande var denna relation en väg till att göra sin röst hörd i det världsliga regementet som nu förvandlats till ett tämligen ogästvänligt rum. Adeln tycks även ha spelat en nyckelroll i det tidiga stadiet av konfessionalismens utbredning då adelns ättlingar skolades strikt i Luthers katekes och agerade som ett lokalt ideal runtom i Danmark. Detta ideal rörde inte bara fromhet och gudsdyrkan utan hade även ett ekonomiskt inslag genom att adeln förväntades ge allmosor till fattiga samt hjälpa prästerna att underhålla kyrkobyggnader.

Utifrån denna framställning drar Skovgaard Jakobsen slutsatsen att adeln inte hade någon given roll i samhället efter reformationen, då man lämnade feodalismens realpolitiska ramverk, utan endast kunde behålla sin upphöjda samhällsstatus genom att visa fromhet i sin myndighetsroll. På så sätt visar detta avsnitt hur adeln var direkt påverkad av den lutherska teologin och, precis som många andra delar av samhället, fick ett helt nytt ramverk att förhålla sig till. Bidraget presenterar också nya slutsatser kring adelns roll i den framväxande konfessionalismen, liksom om hur adeln behöll sin position via ett direkt samarbete med den andliga makten. Detta blir särskilt intressant då avsaknaden av tidigare forskning är stor inom detta ämnesområde, där detta bidrag bryter ny mark i dansk forskning.

Överlag har de medverkande författarna presenterat uttömmande kapitel där reformationens socialhistoriska efterdyningar diskuteras genom flertaliga och breda men samtidigt specifika och lärrika exempel. Samtliga författare visar genom att kontextualisera sina specifika forskningsämnen med tydlighet hur religion och social förändring

gått hand i hand. Den läsare som ger sig i kast med antologin kommer således att få en djupare förståelse av reformationens närmast revolutionerande påverkan på det tidigmoderna samhället, då den genomgående behandlar Luthers teologi utifrån en bredare samhällskontext. Detta sätt att behandla ett ämne fyller en särskild funktion för förståelsen av perioden och gör det lättare för läsaren att följa utvecklingslinjerna. Det tycks inte heller råda något annat än konsensus mellan forskarna när det kommer till synen på religionens roll i den tidigmoderna statens utveckling, vilket gärna skulle ha kunnat behandlas i en avslutande konklusion.

Med anledning av de många engagerande jämförelserna mellan reformatoriska teologer, såväl som de fascinerande historiska skildringarna, rekommenderas detta verk till alla med intresse för reformationens påverkan på den nordeuropeiska statsbildningsprocessen.

DANIEL MLADENOVIC

Bente Lavold & John Ødemark (red.)

REFORMASJONSTIDENS RELIGIØSE
BOKKULTUR CIRKA 1400–1700. Tekst,
visualitet og materialitet. (Nota Bene 11)

Oslo: Nasjonalbiblioteket 2017, 290 sid.

I *Reformasjonstidens religiøse bokkultur cirka 1400–1700. Tekst, visualitet og materialitet* undersöks sambandet mellan boktrycket och reformationen i Danmark-Norge. Bidragen har presenterats under ett heldagsseminarium på det norska Nasjonalbiblioteket 2015. Antologin, som består av åtta delstudier och en inledning, ger inblickar i olika aspekter av kopplingen mellan det nya mediet och den religiösa förändringsprocessen under tidigmodern tid.

Øystein Rian betonar hur drastiskt reformationen förändrade den politiska situationen i Danmark och Norge; kyrkan blev en del av staten och underställd kungen. För bokmarknaden innebar detta att en kontrollinstans infördes som skulle granska allt som tryckes inom det dansk-norska riket, liksom importen av böcker. Detta cementerade Köpenhamns dominans inom det nya mediet. Rian menar att reformationen därmed frambragte en

»hegemonisk litterær kultur» (s. 39), där kungen utövade kontroll. Här kan man invända, att användandet av tryckpressen före reformationen inte var mindre hegemonisk, eftersom de allra flesta verken trycktes på uppdrag av kyrkan och förmedlade den senmedeltida fromhetskulturens praktiker till lekmännen. Denna litteratur var fri från konflikter och spred »hegemoniskt» – för att använda Rians term – senmedeltida fromhetskultur. Skillnaden efter reformationen är alltså inte den att det råder hegemoni, utan vem/vilka det var som använde tryckmediet didaktiskt.

Gina Dahls bidrag följer på Rians och visar hur kontrollen av det nya mediet aldrig blev fullständig. Istället för hegemoni står konsumtion av de tryckta böckerna i centrum, när hon studerar prästers boksamlingar i Norge 1650–1750. Dahl poängterar att även om tryckpressen övervakades av överheten, och censuren var hård, betydde inte det att bokinnehavet var utsatt för samma kontroll. En betydande del av prästernas böcker hade importerats. Genom ett nät av bokhandlare hade prästerna tillgång till det som producerades runt om i Europa. Boksamlingarna – som i genomsnitt bestod av 110 böcker – visar att det var långt mer än bara Luther och Melanchthon som lästes. I fjorton boksamlingar i Trondheim 1697–1743 finns så många som 190 olika tyska lutherska författare representerade. Som läsare undrar man dock vilken roll de olika författarna haft i böckerna, och på vilken grund deras namn har hamnat på de boklistor som Dahl har använt som källa. Det är sedan länge bekant att tidigmoderna titlar inte alltid angav korrekt information om vad de innehöll. Trots det ger hennes bidrag uppslag till många nya forskningsfrågor om de norska prästernas läsning och kunskap och om cirkulationen av texter inom den lutherska konfessionskulturen.

Espen Karlsen beskriver i sitt bidrag latinets roll i Norge, före och efter reformationen, och visar på kontinuitet i bruket av latin fram till 1800-talet. Bidraget förstärker också den bild som Dahl presenterar av en norsk bokkultur som är väl integrerad i en europeisk sådan, och inte så perifer som man skulle kunna tro.

Flera av bidragen berör översättningar. Lars Bisgaard gör en jämförelse mellan två översatta verk,

ett från senmedeltiden och ett från reformationen. Båda verken visar många exempel på vad man inom Translation studies kallar »domestication», alltså praktiken att översättningen görs på ett sådant sätt att texten anpassas till målkulturen. Därmed är båda exempel på religiös didaktisk litteratur som tydligt identifierade en målpublik och formade källtexten till den dansk-norska kontexten.

Också Elise Kleivanes bidrag handlar om översättningar. Att översättningen av Bibeln till folkspråken inte är reformationens förtjänst utan var något som fanns också under senmedeltiden är väl känt inom forskningen. Kleivane ställer frågan om detta också gäller för Norge. Någon helbibel på norska fanns inte att tillgå före reformationen, däremot fanns översättningar av vissa bibelböcker. Likaså fanns bibeltextens berättelse tillgänglig för lekfolk genom takmålningar i kyrkor, genom predikan och compilationer av olika berättelser. Utifrån en sådan vidare definition av bibelöversättningar kan Kleivane argumentera för att Bibeln fanns tillgänglig för lekfolket också före reformationen i Norge.

John Ødemark skildrar hur djävulsbesatthet i Køge i början av 1600-talet beskrevs omkring sextio år senare av den norske teologen Johan Brunsmann. Denna text gav i sin tur upphov till andra publikationer. Bidraget visar de diskursförändringar som gör att djävulsbesattheten gick från beskrivning av verkligheten till fiktion under den tidigmoderna tiden.

Några bidrag undersöker visuella uttryck i bokmediet. Henning Laugerud analyserar reformationens visuella kultur med bland annat exempel från *Om vaar Herris død og pine* (1531). Bokens förord innehåller en längre utläggning som ger inblickar i hur reformatorerna tänkte om varför bilder var viktiga instrument i den religiösa undervisningen; bilderna hjälpte den troende/läsaren att förstå och minnas, och skapa engagemang. Laugerud pekar också på att reformationen innebar att skriften i sig fick inta rollen av bild, till exempel på altartavlor, där bibelcitat placerades på den plats där tidigare visuella representationer av Nya testamentets berättelser hade befunnit sig.

Bente Lavold analyserar bildmigration med exempel från danska träsnitt som användes i

isländska religiösa böcker under 1500-, 1600- och 1700-talen. Hon kan konstatera att samma bild användes flitigt under lång tid. Med exempel från ett träsnitt som representerar skapelseberättelsen, visar hon hur samma träsnitt skapar skilda uttryck tillsammans med grafisk gestaltning när det trycks i folio-, kvarto- eller oktavformat. Sammanfattningsvis visar bidraget hur centrala träsnitten var i den religiösa litteraturens didaktik.

Sammanlaget skildrar antologins bidrag beroendeförhållandet mellan å ena sidan tryckmediet och å andra sidan reformationens inledning och implementeringen av lutherdomen i Danmark-Norge. Kunglig censur, prästernas boksamlade, cirkulation av texter genom översättningar och förstärkning av det religiösa budskapet med hjälp av bilder är bara några av exemplen på hur detta beroendeförhållande såg ut. Bidragen är välskrivna, ger goda analyser av det valda materialet och kommer att vara användbara för forskningen på respektive område.

Som läsare skulle jag dock önska att antologin som helhet hade arbetat utifrån ett tydligare definierat reformationsbegrepp. Reformationen verkar i de flesta bidrag syfta på händelserna i Köpenhamn 1536, men ibland används det snarare som ett brett epokbegrepp. Dessa skiftande betydelser av begreppet reformationen behöver i sig inte vara något problem, men i en antologi som behandlar sambandet mellan reformationen och boktrycket väcker det frågor om hur vi ska förstå just detta samband. Boktrycket är ju klart definierat, men vad är det mer exakt som boktrycket står i relation till? Händelserna i Köpenhamn 1536, processen från senmedeltida fromhet till luthersk ortodoxi eller implementeringen av lutherdomen ute i församlingarna under den lutherska konfessionaliseringen? Dessa är bara några av exemplen på skilda historiska kontexter som behandlas i antologin – ofta under beteckningen reformationen, eller efter-reformationen – men som för historiker är historiska sammanhang i sig och som ger olika förutsättningar för boktrycket att verka. Det hade varit värdefullt om de skilda historiska kontexterna hade fått spela en större analytisk roll i antologin och inte bara subsumeras under begreppet reformationen.

KAJSA BRILKMAN

Petter Antti

SÄRKILAX OCH KYRKAN SOM FÖRSVANN.

Övertorneå: Föreningen Särkilax kyrkas vänner 2017, 204 sid.

Särkilax kirke i Tornedalen ble fullstendig ødelagt av ismassene under vårflommen (vårfloden) i 1617. Den nevnes første gang i et brev fra 1482, som en av ni forsamlinger i nåværende Norrbotten og Västerbotten som erkebiskop Jakob Ulfsson fikk i forlening. Mange har interessert seg for denne lille kirkes opprinnelse og endelikt, men dessverre har langt fra alt som er skrevet og fortalt om den, vært basert på riktige opplysninger. Petter Antti, forfatteren av denne boka, har gjort et stort og betydelsefullt arbeid med å lete i originalkilder etter kirkas historie.

Antti skriver godt, og det merkes at han har lang journalistisk erfaring i tillegg til studier i historie. I innledningskapitlet får vi straks vite hva boken handler om: Särkilax kirke som forsvant med vårflommen, samtidig tilbakeviser han flere myter angående kirka. En av de mest hardnakkede oppfatningene har vært at kirka ble ødelagt i 1615, mens Antti mener det riktige årstallet er 1617. En annen myte har vært at ei kirkeklokke fra Särkilax ble gjenfunnet og hengt opp i Övertorneå kirke, hvorfra den ble røvet av russerne i 1716–1717. Ifølge Antti må dette oppfattes som et vandresagn, og en sammenblanding av to forskjellige klokker.

Särkilax och kyrkan som försvann er blitt ei praktfull bok, der omslagsbildet er det vakre pergamentsbrevet der Ulfsson blir gjort til lensherre. Boka er rikt illustrert med fargebilder av dokumenter og kart fra middelalder og tidlig nytid, noe som gir boka en ekstra dimensjon. Det er flotte fotografier av de middelalderlige helgenskulpturene, i tillegg finnes det mange svart-hvitt-bilder fra 1800–1900-tallet, og enkelte nyere bilder. I margen ved siden av bildene og tekstene er det godt med plass til utførlige bildetekster og fotnoter. Boka er inndelt i sju kapitler med flere leservennlige underkapitler, og en informativ innledning. Dette er ei bok som vil ha stor lokal interesse, men som også vil interessere forskere innen feltet nordisk kirkehistorie, samt etterkommere av utflyttede tornedalinger. Leserne

er dermed ikke bare lokalbefolkningen, og særlig av den grunn savner jeg allerede i innledningen en kort redegjørelse over språk og grenseforhold i Tornedalen. Her burde det særlig vært tydeliggjort at finsk var befolkningens språk og at områdene på begge sider av Torneelva tilhørte samme kirkesogn, stift og len inntil 1809.

I første kapittel får vi vite at isgangen og den påfølgende oversvømmelsen skjedde svært brått etter et kraftig værromslag. Når Antti mener at de store ødeleggelsene i Särkilax skjedde i 1617, og ikke i 1615, er det med støtte i et klageskrift som befinner seg i Riksarkivet i Stockholm. I følge Antti er dette den eneste samtidige kilden som tar opp skjebnen til Särkilax kirke. Klageskriftet er en henvendelse til kongen, trolig skrevet av sognepresten i Nedertorneå, herr Knut, på vegne av allmuen i Tornedalen. Flere gårder i området nært kirka ble ødelagt ved at både åkrer, enger, kyr og boliger ble tatt av flommen. Noen av gårdene og deres eiere blir nærmere redegjort for av Antti. Det var ikke bare selve kirka som ble skylt bort, også lik ble ført med vannmassene nedover elva. Det samme ble de middelalderlige helgenskulpturene, som senere ble funnet igjen på elvestrendene og plassert i den nybygde Övertorneå kirke.

Kapitlet »Hur allt började» handler om Tornedalens bosetnings- og kirkehistorie med fokus på finsk innvandring på 1000/1100-tallet, russiske skatte- og handelsinteresser, og den svenske ekspansjonen inn i området fra 1300-tallet av. Her vies det stor plass til den østlige (finske) erämarksøkonomien, slik den kjennes fra tidlig nytid, samt til etableringen av kirker i Tornedalen i middelalderen. Den første kirka ble bygd på Björkönen ved Torneå senest ved midten av 1300-tallet, og ses som et ledd i den kirkelige ekspansjonspolitikken, rettet mot en ikke-kristen befolkning. Antti hevder at selve kristningen av Tornedalen var en langstrakt prosess som tok flere hundre år. Han begrunner dette med funn av hedenske graver på Kyrkudden (Hietaniemi) i Övertorneå sogn, datert perioden 1000–1600. Imidlertid er gravenes opprinnelse uvisst, med trekk både fra øst (Karelen) og sørlige Finland. Vi vet ikke om de utelukkende skal tolkes som brukt i en ikke-kristen sammenheng, noe som også Antti

selv er inne på. Rounala kapell og gravplass i Torne lappmark nevnes, der de eldste kristne gravene er datert til 1300-tallet. Men noe uventet, diskuterer ikke Antti mulige tolkninger av disse funnene. Särkilax kirke mener han bør kunne dateres til siste halvdel av 1400-tallet; etter 1450 og før 1482. Det kan likevel ikke utelukkes at forsamlingen er eldre, men ingen kjente kilder kan bevise det.

Hele tredje kapittel omhandler Särkilax kirke. Riksantikvar Johan Bure (Bureus), som i desember 1600 besøkte Särkilax, er forfatter av den eneste bevarte beskrivelsen av kirka av en som selv har sett den. I tillegg til Bures notater, har Antti benyttet seg av kirkehistorikeren Hans Beskows *Bidrag till studiet av övre Norrlands kyrkor* (1953), der Beskow mente Särkilax var oppført i gotisk stil, med et bredt langhus og et smalere kor, slik tømmerkirker i middelalderen tradisjonelt var. Derimot godtar ikke Antti lokalhistorikerne Sven Heikkiläs og Bror Muotkas hypoteser om kirkas størrelse og konstruksjon, som han karakteriserer som spekulasjoner uten dekning i kilder. I et av underkapitlene presenteres helgenskulpturene fra Särkilax, som i dag finnes i Övertorneå kirke. Det er i dag 13 figurer, men man vet at det var flere tidligere. I følge tradisjonen donerte erkebiskop Jakob Ulfsson skulpturene til kirka cirka år 1500. Alle skulpturene er datert til 1400-tallet, bortsett fra et madonnabilde. Det antas at de stod i kirker i Uppsala og Mälardalen før de ble tatt med nordover. Antti bruker mye plass på å plassere kirken i landskapet. Her har han gjort et stort arbeid med å sammenligne kartmateriale og andre kilder fra ulike tider. Store endringer har skjedd i landskapet på grunn av en rekke flommer, gamle strender og jorder forsvant, mens nye holmer oppstod. Problemet er at ingen med sikkerhet kan fastslå nøyaktig hvor kirka lå. I følge tradisjonen var kirka bygd i Kuivakangas, der man opp gjennom tidene har funnet store mengder skjelettdeler fra den gamle gravplassen. Bror Muotka har også ved hjelp av gamle kart og andre opplysninger funnet frem til tre stier som kommer fra tre ulike retninger, og som fører til den antatte kirkeplassen. Interessant er det også at Petter Antti har funnet bruk av andre personnavn i dette området enn det som var vanlig

ellers i Tornedalen, noe han knytter til mulig skandinavisk påvirkning fra kirkas side.

Da Särkilax kirke forsvant i 1617, var den i dårlig stand og plasseringen nær elva hadde allerede lenge gjort at den stod utsatt til. Derfor var det tre år tidligere bestemt at ei ny kirke skulle bygges i Hietaniemi, cirka to mil nedover elva. Dette møtte sterk motstand fra folk i den nordlige del av sognet, som fikk lengre kirkevei. Det endte dermed med at det ble bygd ny kirke både i Matarengi (Övertorneå) og i Hietaniemi. Dette skriver Antti i »Två kyrkor» i bokas andre halvdel. Dette kapitlet, samt kapitlene om andre vårflokker, nødsår på 1610-tallet, og birkarlene (Exkurs), handler i liten grad om Särkilax kirke. Men dette er selvsagt relevante temaer om Tornedalens historie på 1500–1600-tallet, og absolutt interessante og lesverdige deler av boka i likhet med de tre første kapitlene.

SIV RASMUSSEN

Andreas Johannis Prytz

EN UTFÄRDSPREDIKAN ÖVER JOHAN HINDRICKSON RYTTER TILL LEVENE OCH BESTORP 1644. Red. Johnny Hagberg. (Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie 95)

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap 2019, 128 sid.

Det produktiva stiftshistoriska sällskapet i Skara fortsätter med denna volym sin utgivning av 1600-talspredikningar med kopplingar till stiftet. Sedan tidigare finns en prästmötespredikan och en utfärdspredikan av Gunno Brynolphi Blutherus, utgivna 2014 och 2017 (recenserade i KÅ 2015 respektive 2018). Denna nya volym med en utfärds-, det vill säga begravningspredikan, av Andreas Johannis Prytz (1590–1655, vid tillfället superintendent i Göteborg) har samma vackra format som de tidigare: inbunden i hårdpärm med papper och bildmaterial av hög kvalitet och vacker formgivning.

I förordet nämner redaktören att skriften är sällsynt, men utan att ange vilket exemplar som faksimilen återger. Libris förtecknar enbart ett, som återfinns vid Zetterströmska biblioteket i

Östersund, men om det är detta som återges eller möjligtvis något annat exemplar i privat eller offentlig ägo framgår alltså inte. Det är hur som helst tryckt i Linköping 1645. I förordet anges vidare att volymen rymmer faksimil, transkription och kommentar, men någon kommentar i egentlig mening innehåller nu inte boken, åtminstone inte i betydelsen att predikans innehåll förklaras för läsaren. I Blutherus-volymen från 2017 finns dock en artikel om utfärdspredikningar som är relevant även för denna volym.

Faksimilen och transkriptionen föregås av fyra intressanta artiklar som ger sammanhanget. Först presenterar Robin Gullbrandsson Levene kyrka och det Rytterska gravkorets tillkomst, utseende och historia fram till gravkorets rivning 1887. Anders Jarlert står för en biografi över Andreas Johannis Prytz, som presenteras som person, författare, skolman, superintendent, biskop, riksdagsman, predikant och sepulkralpredikant. Under det sistnämnda ryms det enda avsnitt i boken som ger en kommentar till predikans innehåll. Därefter presenterar Markus Hagberg den mässhake, kalk och patén som Rytter skänkte till Öglunda kyrka (Rytters familj ägde flera gårdar i Öglunda socken). Avslutningsvis presenterar Bo J. Theutenberg, i det klart längsta bidraget, Rytters »omgivning, genealogi och ägandeförhållanden». Det handlar om maktkampen mellan Sigismund och den blivande Karl IX, om det svenska adelsväsendet, om sköldbrev och vapenbilder och framför allt om slkten Rytters genealogi. Johan Henriksson (1585–1644) började som ryttare, avancerade till överste, adlades och var vid sin död landshövding i Älvsborgs län och kommandant i Göteborg. Han var gift med Katarina Hand, en dotterdotter till Erik XIV.

Själva editionen följer samma upplägg som i de tidigare nämnda Blutherus-utgåvorna, med faksimilen på vänstersidor och transkriptionen på motsvarande högersidor. Bildkvaliteten i faksimilen är mycket god, vilket gör att även originalets få fuktskadade ställen blir lätta att läsa. Anita Eldblads transkribering är föredömligt noggrann med blott enstaka fel. (De jag har observerat är s. 75: ett »ther» ska vara »eder»; s. 81: »Jaob» – »Joab»; s. 107: »in» – »til»; s. 113: »befold-» – »besold-»). Alla

arksignaturer och kustoder återges. Några tryckta eller handskrivna marginalkommentarer förekommer inte i denna predikan. De namn, främmande ord och citat (ett enda, översatt av Prytz) som i originalet skrivits i antikva har inte urskilts stilmässigt i själva predikodelen, däremot i personalia-delen genom mindre teckenstorlek.

Transkriptionen saknar förklarande noter. Detta är inte något stort problem, då språket är lätt att förstå för någon med viss vana vid 1600-talssvenska. Likväl hade jag gärna sett kommentarer till vissa transkriberingar och dåtida ord och uttryck, exempelvis orden »itt Moos» (s. 100/101) i 1541 års bibelöversättning av 2 Sam. 6:19, som ändrats betydligt i varje efterföljande översättning. En observation av språkhistoriskt slag är att Prytz flitigt använder sig av det på 1640-talet ganska nya ordet »Liberal» (satt i antikva) i den konkreta betydelsen generös/frikostig.

Både faksimilen och transkriptionen kan alltså ganska enkelt läsas av de flesta som vill bilda sig en egen uppfattning om denna predikan. Ändå hade det varit intressant med några fler synpunkter på predikans innehåll. Är det något i innehållet som är särskilt anmärkningsvärt eller ovanligt? Är detta en typisk och för tiden och samhällsståndet representativ predikan? Jarlert noterar i slutet av sin artikel två saker rörande innehållet: att Prytz betecknar kriget som Herrens svåraste straff och plåga, och att Prytz med hjälp av antika hjältehistorier fogar in klassiska tolkningsbilder i en kristen tolkningsram, vilket bidrar till att ge budskapet en »överhistorisk och generell riktning» (s. 34). I linje med detta finns många intressanta observationer att göra. Prytz betonar att näst inbördeskrig är krig mellan grannar det värsta kriget – 1644 var Sverige återigen i krig med Danmark. Jämte de klassiska tolkningsbilderna är det som så ofta David som görs till den avlidnes stora föredöme. Hos Rytter såväl som de historiska förebilderna betonas framför allt deras gudsfruktan, självpuppoffring och ödmjukhet. Lokala och personliga förhållanden sätts alltså in i vad som är genrekonvention, på ett sätt som nog var ganska typiskt för tiden.

Om jag får avsluta med ett önskemål, såg jag gärna att sällskapet i en välkommen fortsatt utgivning av 1600-talspredikningar återigen växlade

genre. Utfärdspredikningarna är intressanta och utgivningen av dessa tacknämlig, men de är också rikligt förekommande i arkiven och någorlunda beforskade redan. Kanske det i sällskapets gömmor finns predikningar från andra tillfällen, som kan bidra till att visa på bredd och variation i tidens predikan?

DAVID GUDMUNDSSON

Johan Herbertsson

1689 ÅRS KATEKES AV OLAUS SWEBILIUS.

Malmö: Universus Academic Press 2018, 178 sid.

Johan Herbertssons utgåva av Olaus Swebilius katekes 2017 mötte så stor efterfrågan att en ny upplaga fick tryckas redan inom ett år. I denna nya upplaga från 2018 har den ambitiösa inledningen om katekesens historia och bredare sammanhang kompletterats med utökad information om den så kallade likvoristiska striden, om apokryfernas ställning, om Karl IX:s reformerta katekes jämte teologisk fördjupning om *unio sacramentalis*.

Herbertssons inledande presentation fördjupar perspektiven på katekesens teologiska innehåll på ett förtjänstfullt sätt. Swebilius utgåva jämförs teologiskt med både senare och tidigare svenska katekesutgåvor utifrån frågor om apokryfernas roll, nattvardssyn, ämbetsuppfattning, utkorelse, Marias ställning som jungfru, med mera. Herbertsson tecknar sammantaget en bred bild av katekesinnehållet som uttryck för både allmänkyrklig och evangelisk tradition.

Herbertssons text visar på att den teologihistoriska bildningstradition som tidigare starkt upprätthållits av Bengt Hägglund lever vidare. Inledningen har i sig ett egenvärde genom att dels sammanfatta det svenska, delvis ganska åldrade, forskningsläget om katekesundervisningens efterreformatoriska historia, och dels genom redan nämnda teologiska fördjupning. Inom katekesforskning kan pedagogikhistoriska eller bokhistoriska perspektiv ibland överskugga det teologihistoriska, men här har vi alltså en teologiskt fokuserad text om innehållet i en lärobok. Det är även värdefullt med förteckningen över de bibelböcker som Swebilius har använt.

Kanske läggs lite väl stor vikt vid den svenska kyrkohistoriska kontinuiteten mellan medeltid och reformation i förklaringen till varför Sverige länge präglades av självständiga stift med egna katekesutvecklingar. Även Danmark-Norge, som ju upplevde ett mycket mer radikalt reformationsförlopp, präglades av stor pluralism vad gäller olika katekesutgåvor i olika stift. Jag blir även lite fundersam över påståendet att förstautgåvan av Swebilii katekes från 1689 är så svår att få tillgång till. Den utgåva på Kungliga Biblioteket som författaren anger som svårtillgänglig finns sedan 2017 i digitaliserad form fritt tillgänglig på nätet. Detta hindrar givetvis inte att det är mycket värdefullt med Herbertssons nya tryckta utgåva där texten inte återges i frakturstil.

Herbertssons nyutgåva ingår i en ny viktig trend av att publicera utgåvor med tidigmodernt kyrkligt undervisningsmaterial. Under senare år har vi exempelvis erbjudits Martin Luthers *Lilla katekes* (i ny översättning med inledning och kommentarer av Carl Axel Aurelius och Margareta Brandby-Cöster), Hafenreffers *Kompendium om den himmelska läran* (översättning, inledning och kommentar av Bengt Hägglund och Cajsa Sjöberg) och Petrus Canisius romersk-katolska katekesutgåva i Stockholm under Johan III:s regeringstid (med inledning och kommentar av Fredrik Heiding).

Att Herbertssons fint kontextualiserade nyutgåva av Swebilii katekes mötts med ett så starkt gensvar kanske också visar på ett bredare intresse för ett intressant forskningsfält.

URBAN CLAESSION

Israel Acrelius

BESKRIFNING OM DE SWENSKA FÖRSAMLINGARS FORNA OCH NÄRWARANDE TILSTÅND. Textbearbetning och kommentarer av Hans Lindqvist.

Skellefteå: Artos 2018, 469 sid.

Kolonin Nya Sverige, belägen där dagens Pennsylvania, Delaware, Maryland och New Jersey möts, har genom åren rönt mycket uppmärksamhet i såväl Sverige som USA. Inte minst utgör den en spännande del av båda ländernas kyrkohistoria. Kolonin var i

svensk ägo under blott sjutton år, 1638–1655, men svensktalande inbyggare med egna kyrkor, församlingar och präster fanns kvar betydligt längre än så. Ända till sent 1700-tal försågs församlingarna med präster från Sverige. Först då, sedan den svenska invandringen kraftigt avtagit och ättlingarna till de första invandrarna förlorat det svenska språket, gick de svenska lutherska församlingarna upp i den amerikanska episkopalkyrkan.

En av de präster som tjänstgjorde i Amerika var Israel Acrelius, åren 1749–1756. Efter hemkomsten utgav han 1759 en av de främsta källorna till vår kunskap om den svenska närvaron i Amerika: *Beskrifning om de Swenska Församlingars Fornä och Närwarande Tilstånd uti det så kallade Nya Swerige*. Boken översattes på 1800-talet till engelska och anses ännu i dagens USA vara en viktig källa till kolonialtidens kyrko- och kulturhistoria. Denna bok har nu utgivits i modern transkription tillsammans med en omfattande kommentar av teol. lic Hans Lindqvist, som liksom Acrelius varit kyrkoherde i Fellingsbro församling i Västmanland.

Utgåvan har följande struktur: Ett sju sidor kort inledningskapitel innehåller kortfattade presentationer av Acrelius liv och hans bok samt de grundläggande principerna för textbearbetningen, nämligen att göra utgåvan mer lättläst med hjälp av en varsamt moderniserad satsbyggnad, interpunktion och stavning. Därefter följer själva editionen med noter, totalt cirka 450 sidor. Efter editionen finns fyra appendix med förteckningar över de svenska prästerna vid Delaware, styresmännen i kolonin Nya Sverige 1638–1655, svenska regenter under den tid som behandlas i Acrelius bok samt ärkebiskopar under samma tid. Utgåvan innehåller fem svart-vita bilder: ett porträtt av Israel Acrelius, originalutgåvas titelblad, dess dedikation till drottning Lovisa Ulrika, en karta över Nya Sverige från Thomas Campanius Holms bok *Kort beskrivning av provinserna Nya Sverige* från 1702 och en karta över de amerikanska kontinenterna från samma bok.

Acrelius bok består av åtta delar. De tre första handlar om den politiska historien under respektive den svenska, holländska och engelska styrestiden. Den fjärde delen handlar om »kyrkotillståndet» från 1655 till 1696. Del fem till sju behandlar de

tre svenska församlingarnas historia var för sig: Wicaco, Christina och Racoon med Pensneck. Wicaco med kyrkan Gloria Dei ligger i dag i Philadelphia, Pennsylvania; Christina med kyrkan Holy Trinity (eller Old Swedes') i Wilmington, Delaware. Idag räknas de som de äldsta evangeliska kyrkorna i USA. Del åtta är en kort kommentar om livet i svenskförsamlingarna i gemen. Efter detta följer två appendices med redogörelser för Acrelius besök vid de protestantiska kommuniteterna i Ephrata och Bethlehem. Varje del och appendix åtföljs av slutnoter. I dessa återfinns Acrelius egna kommentarer från originalutgåvan, men framför allt utgivarens förklaringar, översättningar och upplysningar om personer, platser, allehanda ord, företeelser, mått med mera.

En första blick på bokens innehåll och läsning av utgivarens inledning väcker en rad frågor. Framför allt: Varför en så kort inledning? Varför inte ge fler inledande upplysningar om den kontext vi har att göra med? Även efter läsningen av Acrelius intressanta bok och utgivarens upplysande noter kvarstår intrycket att mer hade kunnat göras för att hjälpa läsaren att förstå boken och dess sammanhang. Till det jag saknar hör en kort redogörelse för den svenska kolonins historia till slutet av 1700-talet, som kan förklara exempelvis varför 1697 är ett så viktigt årtal i framställningen. Vidare hade ett antal kartor varit till betydande hjälp (Campanius nämnda karta är känd och vacker men till föga nytta). Jag tänker mig åtminstone två, eller en kombination av dem: en modernt ritad karta över dåtidens Nya Sverige med viktiga orter utmärkta och en över det aktuella området idag med delstatsgränser och ortnamn (se till exempel *Sveriges kyrkohistoria* 5, s. 209). Särskilt som en sådan redogörelse och sådana kartor nu saknas borde en lista med hänvisningar till relevant sekundärlitteratur där denna information finns ha införts. Nu saknas referenslista helt. En separat förkortningslista hade också varit till hjälp. Detsamma hade person- och ortregister varit, men här inser jag att det hade varit enormt tids- och utrymmeskrävande att framställa och infoga ett sådant.

För den som utan ovan föreslagna hjälpmedel vill tillgodogöra sig Acrelius bok är den hur som helst

en fantastiskt rik källa att ösa ur. Detta gäller även om man lämnar all den intressanta politiska historia som ryms i boken därhän och enbart fokuserar på det kyrkohistoriskt relevanta. I skildringarna av livet i de svenska församlingarna återkommer ständigt tre ämnen: hur kyrkor byggdes och underhölls, hur församlingarna organiserades och styrdes, hur prästerna rekryterades och avlönades. Sedan kolonin gått förlorad 1655 bevarade svenskarna sin lutherska identitet, inte hindrade därtill av det engelska styret. Relationen till engelsmännen var i regel god. Även om svenskarna var skeptiska till kväkarna ansågs William Penn och de andra guvernörerna vara rättrådiga styresmän. Mot slutet av seklet blev kontakterna med Sverige glesare samtidigt som prästerna avreste eller avled. I början av 1690-talet fanns ingen svensk präst kvar. När hemlandet och Karl XI uppmärksammades på saken befanns den vara mycket angelägen. Jesper Swedberg fick ansvar för frågan och det var han som utsåg tre präster att omorganisera och tjänstgöra i det som från 1697 blev de tre nämnda svenska församlingarna.

Det är fascinerande att läsa om hur prästerna och inbyggarna arbetade utifrån 1686 års kyrkolag trots att denna formellt inte var i kraft. De vidmakthöll gudstjänstfirande, kyrkodisciplin och kyrkliga seder (däribland husförhör och kyrktagning) så gott det gick under de förutsättningar som geografi och ekonomi gav. Det sistnämnda var ett ständigt bekymmer. Prästerna avlönades med subskriptioner i församlingarna, men som Acrelius konstaterar var det en sak att lova något på ett papper och en annan att faktiskt ge det man lovat. Att bygga kyrkor gjordes med gemensamma insatser för såväl finansiering som byggande. Som mest fanns sex kyrkor i de tre församlingarna. Acrelius varnar för faran i att ha för många kyrkor, vilket han menade hade drabbat den engelska kyrkan, som svenskarna ibland samarbetade med. Inte sällan lät nämligen en förmögen person bygga en kyrka och fick löfte av prästen i den befintliga församlingen att denne kunde komma dit någon gång ibland. Sedan ställdes allt större krav på prästens närvaro och när denne inte kunde betjäna kyrkan så ofta som förväntades fanns risken att kyrkobyggarna inte ville bekosta en präst som inte arbetade tillräckligt ofta i den

»egna» kyrkan, eller, ännu värre, att de överlät den till någon av de många (med Acrelius ord) »sekt» som fanns i området.

Den religiösa grupp som Acrelius och de andra svenskprästerna såg som det största hotet var Zinzendorffs herrnhutare, då flera från Sverige flyktade herrnhutare (däribland Sven Rosén) tog sig till Nordamerika och där sökte omvända sina landsmän. Acrelius besökte dock på eget initiativ både den herrnhutiska kommuniteten i Bethlehem och den baptistiska i Ephrata, båda i Pennsylvania. Tonen mellan Acrelius och hans värddar var i båda fallen hövlig men diskussioner uppstod på flera punkter; med herrnhutarna om allt från grundläggande tros-satser till barnundervisning och psalmböcker, med baptisterna om tidpunkt för nattvarden (de firade alltid på kvällen), dag för sabbaten, börens makt med mera.

Här är inte utrymme att nämna ens en bråkdel av alla de intressanta upplysningar som Acrelius ger. Till det mest värdefulla, i mitt tycke, hör beskrivningarna av hur det vardagliga kyrkolivet såg ut – om gudstjänster och nattvardsfirande, dop och begravning, undervisning och sjukbesök. En ögonblicksbild är den av hur Heliga Trefaldighetskyrkans klocka i Christina i väntan på klockstapel hängdes upp i ett stort valnötsträd. Slaveriet aktualiseras i samband med att Christina församling på 1720-talet köpte »en negrinna till inventarium wid prästehuset» (s. 311), det vill säga som hushållerska åt den ogifte kyrkoherden. Vi kan läsa om den trespråkige prästen Johannes Dylander som predikade på svenska, tyska och engelska för både lutheraner och anglikaner. Acrelius bok innehåller därtill en mängd brev i avskrift, inte minst rörande de viktiga händelserna på 1630- och 1690-talen. Här återfinns även förteckningar över böcker översända från Sverige med de präster som fick tjänst i Amerika.

Eftersom motivet till den här utgåvan är att göra en svårtillgänglig text mer spridd och brukad hade den med några enkla grepp – en utökad och mer informativ inledning, några tydliga kartor och en referenslista – kunnat göras än mer lättillgänglig. Men även utan detta är utgåvan mycket användbar. Transkriberingen är utmärkt – moderniseringen underlättar läsningen utan att originalspråkets stil

går förlorad. De förklarande noterna är många och innehållsrika. Många läsare, kyrkohistoriker inte minst, kommer att ha glädje av Acrelius bok.

DAVID GUDMUNDSSON

Esaias Tegnér

ESAIAS TEGNÉRS KYRKLIGA TAL. Utgivna av Barbro Wallgren Hemlin på uppdrag av Tegnér-samfundet. I. Åren 1813–1823.

Skellefteå: Artos 2017, 490 sid.

Esaias Tegnér

ESAIAS TEGNÉRS KYRKLIGA TAL. Utgivna av Barbro Wallgren Hemlin på uppdrag av Tegnér-samfundet. II. Åren 1824–1830.

Skellefteå: Artos 2019, 468 sid.

I standarverket *Predikans historia* (1962) efterlyser Yngve Brilioth »ett närmare studium» av Esaias Tegnér »andliga tal» (s. 236). Nu har det väl hänt en hel del sedan detta skrevs. Håkan Möller har exempelvis på ett förtjänstfullt sätt behandlat en av Tegnér predikningar, hållen påskdagen 1815 i Stävie som, tillsammans med Lackalänga, var Lundaprofessorns prebende (Håkan Möller, »Själens röst. Magnus Lehnberg, Esaias Tegnér och Johan Olof Wallin som predikanter», i Louise Vinge (red.), *Tegnér och retoriken*, Lund 2003, s. 127–174). Den som nu skulle vilja ge sig i kast med detta »närmare studium» av Tegnér som predikant har numera hans samtliga bevarade predikningar att tillgå i en utgåva, initierad av Tegnér-samfundet, samlade, kommenterade, vackert inbundna och i samma format som den textkritiska utgåvan i sju volymer av *Esaias Tegnér samlade dikter* (1964–1996). Där finns de predikningar, delar av predikningar och tal som Tegnér höll på vers och som därmed här inte tryckts på nytt. På uppdrag av Tegnér-samfundet har även *Esaias Tegnér tal* (1982) givits ut, det vill säga de akademiska talen och de skoltal han höll som eforus i Växjö gymnasium och Jönköpings skola.

De två band som hittills utkommit av de kyrkliga talen omfattar, som framgår av titlarna, åren 1813–

1823, det vill säga de år då Tegnér var prebendekyrkoherde i Lunds stift, och de första biskopsåren i Växjö 1824–1830. Ytterligare något eller några band av Tegnér's sammantaget 83 bevarade »kyrkliga tal» kommer i sinom tid, samtliga utgivna av Barbro Wallgren Hemlin, universitetslektor i Göteborg och väl lämpad för uppgiften, bland annat genom sin avhandling *Att övertyga från predikstolen. En retorisk studie av 45 predikningar hållna den 17:e söndagen efter trefaldighet 1990* (1997).

I det första bandet, med förord av Sten Hidal, finner vi sammanlagt 18 predikningar, två av dem återanvända, som den påskdagspredikan 1815 som Håkan Möller tar som utgångspunkt i sin jämförelse med Lehnberg och Wallin, och ytterligare två försedda med ny inledning men med snarlikt eller samma innehåll. Det andra bandet innehåller ytterligare 22 tal inklusive Tegnér's avskedspredikan i Stävie och Lackalänga den 18 april 1824. Under biskopsåren blev självfallet anledningarna till »kyrkliga tal» fler. Det blev prästvigningar och kyrkoherdeinstallationer, visitationer och kyrkoinvigningar, men predikotillfällena blev färre. Biskop Tegnér predikade företrädesvis vid de stora kyrkliga högtiderna, någon gång vid en vanlig högmässa – och han predikade allt mer sällan. Från tiden efter 1831 är endast två predikningar bevarade. Detta och mycket annat går att inhämta i första bandets utförliga inledning.

Vad gör då en utgivare av äldre texter? Vad har Barbro Wallgren Hemlin sett som sin uppgift som utgivare av Tegnér's kyrkliga tal?

De tal som har kunnat återfinnas har samlats, tidigare odaterade tal har, om så varit möjligt, daterats, några tidigare dateringar har omprövats, och utgivaren har valt bastext och angivit skäl för textetableringen. I sakkomentaren informeras om talets tillfälle och tidpunkt liksom om eventuell återanvändning. När ett tal föreligger i manuskript, vilket det gör för 74 av sammantaget 77 fullständiga tal, beskrivs detta manuskript med dess bruk av böjningsformer, särskrivningar, kommateringar och understrykningar. I variantförteckningen noteras dessutom ändringar och tillägg. Allt detta presenteras också pedagogiskt i tabellform.

Talens anspelningar på aktuella förhållanden och händelser förklaras, exempelvis hungersnöd, sådd

och missväxt, kolerautbrott. Bibelhänvisningar och anspelningar förtydligas i viss utsträckning, ett arbete som sägs ha vållat bekymmer. I sina kyrkliga tal agerade Tegnér nämligen, skriver utgivaren, »med stort självförtroende och ett mått av självsvåldighet när det gäller bibelanvändningen» (s. 86) och kunde sammanställa ord ur Bibeln till nya »profetord». Vad gäller identifikationen av Tegnér's bibelbruk i predikningarna skulle man dock kunna önska sig mer. Vi får bibelreferenserna där Tegnér själv noterat ett bibelställe i marginalen eller markerat dem medelst understrykningar, men övriga anspelningar och formuleringar har utgivaren uttryckligen valt att inte kommentera. Det är ett misstag av olika skäl. Ett är att en allusion på ett bibelord – eller annan text – kan tänkas förstärka innehållet eller generera ny betydelse i en predikan som den bibelkunnige gudstjänstbesökaren då förmodligen kunde uppfatta men som inte på samma sätt kan avlyssnas av vår tids läsare. Hjälp måste med andra ord ges en generation som saknar gehör inom området och en självklar bibelkunskap.

Det man möjligen kan fundera över är avgränsningen av »kyrkliga tal». Att predikningarna hade sin liturgiska ram är naturligt liksom att talet vid en kyrkoinvigning hölls före själva gudstjänsten. Visitationstalet kunde tydligen hållas i kyrkan efter högmässans slut medan prästvigningen inte sällan ägde rum i konsistoriesalen. Bland de förtecknade talen finns också fyra tal vid »speciella tillfällen». Vad är det som definierar dessa som »kyrkliga tal»? Är det kyrkorummet? Ämbetet? Åhörarna? Hur var det med det tal Tegnér riktade till lantbrukaren Lars Persson i Högebomåla då denne år 1838 belönades av lantbruksakademien för att ha konstruerat en torkningsria? Var biskopen då och där en »kyrklig talare»? Skulle denna del av den omfattande Tegnérutgivningen möjligen ha rubricerats »Predikningar och kyrkliga tal»?

Barbro Wallgren Hemlin är en kunnig retorikforskare och belyser ingående Tegnér som vältalare. I sin inledning till utgåvan 1982 av akademiska tal och skoltal menar Bernt Olsson att skoltalen visar Tegnér's prosaiska talekonst och de akademiska hans poetiska. Tegnér själv framhöll likheten i uppdrag mellan prästen och läraren liksom mellan prästen och skalden. Hur mycket lärare och skald

var han som präst i predikstolen? Kan vi avlyssna skalden Tegnér's dikter i hans tal och predikningar?

Vid läsningen av de båda volymerna inställer sig även andra frågor, och det är som det skall vara. Vad tog åhörarna i Stävie och Lackalänga eller Växjö domkyrka, i Gårdsby eller Tegnaby med sig hem – för att nu nämna ett av de mer svårbesvarade spörsmålen? Tegnér sägs ha anpassat sina predikningar efter åhörarnas förutsättningar, men kunde han verkligen, även om han var en god retoriker, hålla församlingens uppmärksamhet vid liv under sin timplånga förkunnelse? Och var den predikan man lyssnade till, låt oss säga påskdagen 1815 i en kyrka utanför Lund, densamma som sedan trycktes och som vi nu kan ta del av, med ordförklaringar och sakupplysningar? Hur lät det? Hur gärna hade man inte velat lyssna!

Hur som helst, detta är ett synnerligen gediget arbete, värt all uppmärksamhet och stor uppskattning – något som inte alltid kommer en textutgivare till del. Märkligt nog räknas nämligen textutgivning lågt i det svenska akademiska meriteringssystemet. Volymerna med Esaias Tegnér's kyrkliga tal ger läsaren mycken ny kunskap och de väcker intresset för Tegnér och för hans tid, inte minst tack vare en perspektivrik inledning med belysande citat ur aktuella källor som protokoll, brev och tidningar. Det är bara att se fram emot följande band med de få återstående predikningarna men med desto fler tal, »kyrkliga tal», tillgängliga för ny spännande forskning inom olika discipliner.

VALBORG LINDGÄRDE

Jette Lund

EN ALTERTAVLE AF FRU INGEMANN.

Lucie Marie Ingemanns alterbilleder.

(B.S. Ingemann-Selskabets skriftserie 15; University of Southern Denmark Studies in Art History 10)

Odense: Syddansk Universitetsforlag 2018, 172 sid.

Begreppet dansk guldålder har en särskild tyngd i nordisk konsthistorieskrivning. Det avser den konstnärliga aktiviteten och främst bildkonst-

närliga skapandet i Danmark under i stora drag 1800-talets första hälft, med namn som Bertel Thorvaldsen, C.W. Eckersberg och Christen Købke bland många andra. Stadsvyer, interiörer, porträtt och landskap skildrade med vardaglighet och intimitet erbjöd nya borgerliga beställarkretsar något annat än tidigare århundradens heroiserande historiemåleri. Flertalet konstnärer sökte sig för några år till Rom för vidareutbildning, inspiration och kamratligt umgänge. Dansk guldålderskonst uppmärksammades senast i Sverige med en stor utställning på Nationalmuseum våren 2019.

De konstnärer som reste till Rom var alla män. De hade sin grundutbildning vid konstakademien i Köpenhamn, som grundats 1754. Dit hade dock inga kvinnor tillträde. När denna boks huvudperson, Lucie Marie Ingemann, född Mandix (1792–1868), tidigt fick som livsmål att bli konstnär var det endast privatlektioner för manliga konstnärer som erbjöds henne. Hon studerade dock ihärdigt och provade på flera motivtyper. Inom blomstermåleri, en genre där ofta kvinnor var verksamma, visade hon stor skicklighet. Hon utförde också porträtt, genrebilder och några allmänreligiösa motiv. 1812 förlovade hon sig med Bernhard Severin Ingemann (1789–1862), präst, lärare och psalmdiktare, som har flera psalmer i den svenska psalmboken, däribland »Härlig är jorden». Paret gifte sig 1822.

Jette Lunds monografi över Lucie Ingemann bygger på författarens specialarbete i konsthistoria från 2011. Källmaterialet utgörs, förutom av alla de altartavlor som Lund dokumenterat, i många fall spårat upp och registrerat, av konstnärens självbiografi i manus, »Et lille Levnetsløb til Bernhard», som hon påbörjade under förlovningstiden, vidare brev, bland annat korrespondens med H.C. Andersen.

1827 framställde Lucie Ingemann sin första altartavla, tydligen på beställning av en kollega till maken. Motivet var »Herdarnas tillbedjan», men målningen blev förstörd då kyrkan i Niløse byggdes om 1847 och finns idag endast bevarad som skiss. Denna altartavla var alltså Lucie Ingemanns första, men med den fann hon sin livsuppgift. Under nästan 40 års tid utförde hon omkring 50 altartavlor med motiv ur Nya testamentet. Att hon fick avsättning

för dessa – till historien hör att fru Ingemann hade en förmögen borgerlig bakgrund, var ekonomiskt oberoende och inte tog betalt för sina alster – och fick dem placerade, berodde på att efterfrågan i Danmark var stor vid denna tid. Kyrkobyggnaderna hade, från att tidigare ha varit underställda godsägare, blivit självständiga sockenkyrkor, vilket i sin tur bland församlingsborna lett till nytt intresse för kyrkans prydnad. Flera konstnärer under guldåldersperioden utförde altartavlor som en del av sin konstnärliga produktion.

Konstnären signerade blygsamt sina altartavlor »Lucie Marie årtal». Hennes nytestamentliga scener skiljer sig märkbart från dem som utfördes av de konstakademiskt utbildade målarna, främst när det gäller figurframställningen. De påminner om bilder för söndagsskolan, är troskyldigt berättande och lätta att uppfatta. Kristus, huvudpersonen, framställs som mild och kärleksfull, ofta i lysande röd dräkt. Omkring honom samlas barn, mödrar, behövande, lärjungar och änglagestalter, alla tydligt agerande med blickar och gester. Figurerna, ofta i dräkter med starka färger, avtecknar sig mot en landskapsbakgrund med dova bergsmassiv och ljusfylld himmelszon. I sin sista altartavla, för Sorö kapell 1864, avviker Lucie Ingemann dock från det nytestamentliga berättandet. Bilden visar en svävande kvinnogestalt över ett rikt blomsterarrangemang. Figuren rör sig upp mot en stjärnbestrodd himmel med änglar. Här ger Lucie Marie ett sista uttryck för sin stora talang som blomstermålare och samtidigt finns i bilden en stark himmelslängtan.

Jette Lund går igenom samtliga altartavlor och karaktäriserar dem med stor förståelse för konstnärrens vilja, förmåga och villkor. Hon behandlar i ett särskilt kapitel dem som är i bruk som altartavlor idag, åtta stycken, och noterar dem som fått annan placering eller är förkomna. Katalogen i slutet av boken är dels alfabetiskt/geografiskt strukturerad, dels kronologiskt.

Lucie Ingemann var verksam under guldåldersperioden och var i kontakt med bland andra Eckersberg. Hon tillhör dock inte de mest framstående eller av eftervärlden högt värderade konstnärerna. Ändå är denna monografi viktig när det gäller förståelsen och helhetsbilden av denna konsthistoriska

period. Den visar på en kvinnlig konstnärsvillkor och ambitioner och på hur hennes verk nådde ut över hela landet, faktiskt också i enstaka exemplar till Färöarna, Island och Grönland. Den handlar om en eldsjäl som med berättande scener med Kristus i centrum nådde och berörde sina betraktare.

HEDVIG BRANDER JONSSON

Daniel Lindmark (red.)

CARL OLOF ROSENIUS BETYDELSE.

Regionalt, nationellt och internationellt. (Skrifter från Luleå stiftshistoriska sällskap 8)

Umeå: Luleå stiftshistoriska sällskap 2018, 117 sid.

År 2018 inföll 150-årsminnet av Carl Olof Rosenius död, två år efter 200-årsminnet av hans födelse. Båda dessa yttre ramar för Rosenius liv, från Åsnäset i Nysätra socken 1816 till Stockholm 1868, har uppmärksammats med bokutgivning. Senast har Luleå stiftshistoriska sällskap givit ut en bok som i fyra artiklar, efter en inledning av Daniel Lindmark, speglar olika aspekter av Carl Olof Rosenius betydelse som den nyevangeliska väckelsens mest framträdande person i Västerbotten, i Sverige och i USA genom Amerikaemigrationen. Dessutom redovisas och kommenteras för första gången i tryck fem nyfunna brev av Rosenius hand.

Carl Olof Rosenius föddes i Västerbotten. I sin artikel tar Daniel Lindmark upp Rosenius författarskaps långlivade inflytande i övre Norrland. Den stora spridningen fick Rosenius genom det han skrev i tidskrifterna *Missions-Tidning* och *Pietisten*. Utdrag ur den sistnämnda samlades och gavs ut som *Dagbetraktelser*. Lindmark undersöker tre sammanhang där läsning av Rosenius skrifter förekommit: den dagliga husandakten, den kollektiva byabönen och söndagsläsningen i hemmen och konventiklarna där. Det intressanta material som ligger till grund för artikeln är nedtecknade intervjuer av äldre personer som teologistudenter genomförde på 1950- och 1960-talen. Lindmark visar att i nära nog alla »väckta» sammankomster i Västerbotten, utom i några byar i norr där man föredrog Schartau,

intog läsning av Rosenius en central roll. Så såg det ut ända in på 1900-talets början, konstaterar Lindmark.

Som ett slags mikrohistoria redovisar och kommenterar Lars Olov Eriksson fem nyfunna brev från Rosenius till August Söderlund (1833–1898), sånglärare och kantor. Eriksson berättar hur breven hittades, i det närmaste av en slump, vid genomgången av en större frimärkssamling efter ett dödsbo. De fem breven är från slutet av Rosenius liv under åren 1862–1867. Breven är personligt skrivna, som från en vän till en annan, och ger en nära inblick i Rosenius livssituation vid tiden. Läsaren får genom breven en bild av Rosenius äldre tid, av hans sviktande hälsa, omfattande arbete och stora ambitioner, men också omsorgen om vännen.

I en artikel om Rosenius och Amerikaemigrationen belyser Kjell Söderberg hur Rosenius inflytande även har nått utanför Sverige långt efter hans död. Det skedde främst genom hans tidiga kontakter med engelsk metodistisk mission som spelade en stor roll för den första större emigrationen till Amerika. Rosenius inspirerade väckelsens präst pionjärer med sina skrifter, främst tidskriften *Pietisten*. När dessa präster sedan ledde grupper som utvandrade och på andra sidan Atlanten grundade församlingar och med tiden även Augustanasynoden skedde det med en lågkyrklig roseniansk prägel. Rosenius skrifter kom att spridas även utanför de amerikanska svenskbygderna och har än i dag en stor läsekrets i USA.

Antologin om Carl Olof Rosenius är god läsning som belyser olika aspekter av hans betydelse. Det är inte en bok som utmanar till vare sig form eller innehåll. Innehållet är stabilt framställt kyrkohistoria om en av den svenska kyrkohistoriens mest namnkunniga personer. Boken om Carl Olof Rosenius uppvisar inte bara Rosenius betydelse, utan även betydelsen av de stiftshistoriska sällskapens verksamhet.

ANDREAS WEJDERSTAM

Pia Lundqvist

ETT MOTSÄGELSEFULLT MÖTE. Svenska missionärer och bakongo i Fristaten Kongo.

Lund: Nordic Academic Press 2018, 330 sid.

Det historievetenskapliga utforskandet av den kristna missionen under den koloniala eran bär idag på ett tydligt drag av uppgörelse med tidigare historiografiska traditioner. Å ena sidan kritiseras den ofta förhålligande och förenklande tolkning av missionens historia som en gång var en stapelvara hos den kristna samfundspressen. Å andra sidan sker också en uppgörelse med den ensidigt kritiska, akademiskt orienterade historieskrivning från framför allt 1960- och 1970-talen i vilken missionärerna ensartat framställdes som kolonialismens godtrogna men alltför villiga hantlangare. Historieskrivningen strävar idag efter att nyansera dessa tolkningar och ersätta dem med en mångfasetterad och komplex berättelse. Som Lundqvist själv skriver: »Idéer om ambivalens, förhandlingar och hybriditet har ofta stått i centrum i den nyare forskningen om mission».

Spänningsfältet mellan de emancipatoriska ideal som fanns inom svensk frikyrklighet och kolonialismens människosyn utgör en övergripande tematik i *Ett motsägelsefullt möte*. I likhet med ett flertal samtida forskare närmar sig Lundqvist denna tematik ur ett biografiskt perspektiv. Genom att missionärernas livsresor och personliga upplevelser står i centrum nås kunskap om hur missionärlivets inneboende paradoxer och möjligheter hanterades, inte på en ideologisk nivå eller i en tillrättalagd offentlighet, utan i en vardagens praktik.

Ett motsägelsefullt möte bygger på material från ett av de svenska samfundens större åtaganden – Svenska Missionsförbundets mission i Fristaten Kongo. Det är värt att uppmärksamma att boken till stora delar baseras på studier av det rikhaltiga material som återfinns i Svenska Missionsförbundets numera förtecknade arkiv. Att dessa omfattande samlingar nu gjorts tillgängliga, kommer sannolikt att få stor inverkan på forskningen kring svensk mission och väckelsehistoria. Arkivets rika

tillgång på material märks på flera sätt i denna studie. Att Lundqvist haft tillgång till omfattande samlingar av personakter har exempelvis gett som resultat att *Ett motsägelsefullt möte* innehåller än mer tillförlitliga analyser av missionärernas socioekonomiska bakgrund än vad som varit möjligt i tidigare studier.

Boken består av en introduktion samt nio kapitel. Med fokus på de spänningsfält som genomströmmade missionärspraktiken tecknas i introduktionen en teoretisk ram för studien. Kapitel ett består av en kort historik över Fristaten Kongo samt en översiktlig presentation av den kristna missionen i denna del av Afrika. Även det andra kapitlet är av bakgrundskaraktär med fokus på en presentation av hur bärande tankestrukturer inom »väckelsen» relaterade till hur frågan om »ras» uppfattades och diskuterades under sent svenskt 1800-tal. I det tredje kapitlet görs en omfattande genomgång av missionärernas bakgrund, utbildning och geografiska hemvist.

Efter en kort reflekterande text över biografien som framställningsform (kapitel fyra), består de fyra därpå följande kapitlen av missionärsbiografier. Varje missionär som studeras ägnas ett kapitel. Till viss del får man förutsätta att tillgången på lämpligt material styrts valet av undersökningsobjekt, men Lundqvist har likväl valt med omsorg och varje biografi öppnar för teoretiskt orienterade, mer generella, resonemang. I kapitel fem får vi följa hur den obemedlade Johan Nilsson hittar en plats som lärare i Kongomissionen. De två därpå följande kapitlen fokuserar de konfliktzoner inom vilka de kvinnliga missionärerna befann sig. I kapitlet om Mina Svensson visas hur den brinnande tron på en gudomlig kallelse också blev en väg till nya arbetsområden. I kapitlet om Selma Laman är det i stället rollen som den trogna, moderliga missionärshustrun som står i centrum. I den avslutande biografien får vi följa Ivar Johanssons skiftande, och ibland motsägelsefulla, relation till såväl den inhemska befolkningen som den europeiska kolonialmakten.

I det avslutande nionde kapitlet dras trådar från den tidigare framställningen samman i en avslutande analys. Det intersektionella perspektivet står i centrum. Lundqvist lyfter på ett förtjänstfullt sätt

fram hur missionärspraktiken inte bara skapade nya hierarkier utan också hur dessa förändrades över tid. Missionärslivet återspeglade en europeisk verklighet välkänd från andra sammanhang, men i missionärernas livsöden kan vi också spåra unika narrativ och för sin tid särpräglade lösningar på tidens konflikter.

Lundqvists bok är lätt att ta till sig. Framställningen är analytisk utan att på ett onödigt sätt tyngas av detaljerade teoretiska resonemang. Nedslagen i såväl arkivmaterial som i internationell litteratur är många. Möjligen kan påpekas att texten då och då bär på drag av upprepning då citat eller delar av analysen återkommer i texten. Som många gånger är en studies styrka också dess svaghet. Ett fokus på kön, klass och föreställningar om ras har medfört att de delar som tar upp det tankegodts som rymdes inom det sena 1800-talets frikyrkligt orienterade väckelser blivit alltför skissartade. Analysen hade kunnat fördjupas än mer i de biografiska avsnitten om en teologisk komplexitet vad gäller exempelvis eskatologi och apokalyptik hade tagits i beaktande.

Ett motsägelsefullt möte är inte unik vare sig i anslag eller i sina slutsatser. Likväl bidrar den på ett övertygande sätt till att förstärka konturerna av en grupp kristna aktörer som i sin livsuppgift utforskade gränslandet mellan olika världar.

ERIK SIDENVALL

Lena Liepe

A CASE FOR THE MIDDLE AGES. The public display of medieval church art in Sweden 1847–1943. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Handlingar. Antikvariska serien 55)

Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2018, 263 sid.

Lunds universitets historiska museum är det första som möter läsarens blick. En interiör från den södra skulptursalen omkring 1918 har lånats till det elegant nedtonade skyddsomslaget. Det är ett svartvitt, eller snarare pärlgrått, fotografi, som visar ett rum i mjuk belysning utan stora kontraster. Installationerna är diskreta; krucifixen hänger på vajrar

som är fästade vid ett hängningsjärn som samtidigt utgör baslinjen för hålkälen, det avrundade mötet mellan vägg och tak. Madonnafigurerna sitter på en långsgående plint med varierande höjd för att låta besökaren se skulpturerna på nära håll. Till och med radiatorn smälter in i det avskalade, ljusa utställningsrummet. Rummet är igenkännligt än idag, även om skulpturerna har omplacerats i en respektfullt varsam nygestaltning, öppnad 2018.

Bokomslaget är i likhet med titeln mycket väl valt. Det för oss rätt in i ett skede, då kyrkliga föremål från förreformatorisk tid lämnat sitt ursprung. Stora antikvariska räddningsinsatser hade under 1800-talet satts in mot ett trehundraårigt förfall som delvis var en logisk följd av reformationens städning av de medeltida kyrkorumen. När föremålen inte längre hade en funktion hade de ställts undan i skrubbar och på vindar. Nu skulle de få en ny roll.

Antikvarierna såg kyrkokonsten som vittnesbörd från en gången tid, som konst och hantverk av stort värde och som utgångspunkter för en vetenskaplig taxonomi baserad på kronologi (perioder), typologi och estetik (formanalys och stilkritik). När medeltidens kyrkliga föremål skulle ordnas in i 1800-talets strävan efter systematiskt vetande blev museerna svaret på frågan om vart de skulle ta vägen, närmare bestämt i publika utställningar. Dessa kom att spegla taxonomin genom föremålens grupperingar och kunde, genom att i möjligaste mån presenteras systematiskt, även leda till ny forskning.

Författaren har valt att börja med den första gestaltningen för en allmän publik i ett rum i Ridderstolpeska palatset i Gamla stan 1847 och sluta med de permanenta utställningarna i det nya Historiska museet på Narvavägen nästan hundra år senare. Däremellan möter vi de stora regionala kyrkliga utställningarna runt om i landet på 1910- och 1920-talen och går igenom de museer som byggdes för ändamålet, alltså Nationalmuseum och provinsmuseerna (läns- och regionmuseer), såsom Smålands museum i Växjö. Lunds universitets historiska museum flyttade dock 1918 in en byggnad som gjorts om för att passa sitt nya ändamål.

Det är ett mäktigt material att gå igenom. Men Lena Liepe, tidigare professor i konsthistoria i Oslo

och sedan 2018 professor vid Linnéuniversitetet, har tagit sig an uppgiften med stringens och uthållighet. Hon har sökt efter epistemologiska värden, de nya kunskapssystem som föremålen ordnades in i. De vetenskapliga principer som skulle styra installationerna stötte dock ofta på praktiska hinder; lokalerna satte gränser för vad som var möjligt. Tidens specialister skulle också kunna föra ut sin kunskap till en varierad publik, vilket ställde särskilda krav.

Temat har på senare tid varit föremål för en monografi på svenska av Pia Bengtsson Melin – *Medeltiden on Display* (2014) – och flera delstudier, bland annat av Hugo Palmköld (2001) och Birgitta Sandström (2003). I detta sammanhang förtjänar särskilt Pia Bengtsson Melins bok att lyftas fram, eftersom den i flera avseenden bör ha fungerat som en utgångspunkt såväl när det gäller källor som analyser. Det framgår inte av framställningen hur Liepe förhållit sig till Bengtsson Melins bok, vilken riktar sig till en kollegial krets förtrogen med svenska förhållanden. Klart är dock att Liepes arbete är den första heltäckande studien på engelska som gäller svenska förhållanden. Därigenom kan den förväntas bli läst och infogad i den internationella forskningen.

Författaren tar fasta på korrespondens, planritningar och fotografier som synliggör antikvariska ställningstaganden. Museimän som själva var forskare – Bror Emil och Hans Hildebrand, Johnny Roosval, Andreas Lindblom, Carl R. af Ugglas, Otto Rydbeck, Sigurd Curman, Sigurd Wallin, Bengt Thordeman med flera – lyfts fram som aktörer i en förvandlingsprocess, vars verkningar vi lever med än idag. Här får vi även se deras strävan i ljuset av ny internationell forskning, vilket är mycket upplysande. Det blir exempelvis tydligt att Christian Jürgensen Thomsen i Köpenhamn var en auktoritet inte bara i Norden – han var jämte senare Wilhelm von Bode i Berlin internationellt ledande i museernas framväxt. Det framgår också att de svenska museimännen (det var en helt mansdominerad värld) var internationellt välorienterade, några även beresta.

En strukturerande faktor i boken är att följa en tänkt besökare i spåren. Vi kan genom Lena Liepes

rekonstruktioner gå in i rummen, uppmärksammas på uppställningar och hängningar, siktlinjer och grupperingar, gångriktningar, ljusförhållanden och, inte minst, den information som fanns tillgänglig. Utan att här närmare kunna gå in på de vägledande principer författaren finner, framstår metoden som mycket effektiv för att upptäcka och förstå dem.

Genomgången av utställningarna på bottenvåningen av Nationalmuseum från 1866 – med en stor tillväxt av samlingarna – ända fram till och med Historiska museets öppnande på Narvavägen 1940 visar museimännens brottning med lokalerna, särskilt för altarskåp, dopfuntar och andra större föremål. Dessa placerades i Kyrksalen, vars djup gjorde det omöjligt att se detaljer och färger i det sparsamma ljuset; elektriskt ljus drogs in först 1921. Här syns också elefanten i rummet: den oundvikliga konflikten mellan den profana lokalen och de kyrkliga föremålen.

Det bränner till i framställningen när riksantikvariern, tillika chefen för Historiska museet, Bernhard Salin talar uppskattande 1921 om Andreas Lindbloms nya presentation med skådesamling separerad från studiesamling. I Kyrksalen ser han en känsla och stämning lämpad efter föremålets ursprungliga andliga syfte. Salin är visserligen noga med att säga att en museisal aldrig får bli en kyrka, men antikvariern Carl R. af Ugglas irriteras, och markerar att tillfälliga utställningar visserligen kan få gestaltas stämningsskapande, men fasta utställningar får absolut inte tala till dunkla religiösa känslor.

Lena Liepe påpekar att af Ugglas markering är ett isolerat uttalande, men antikvarierna tycks ha varit påfallande ointresserade av föremålets ursprungliga funktion och miljö. Det tycks som om autenticiteten, betraktad som ett grundläggande värde, skiljts från sin religiösa kontext. Detta påverkade även gestaltningen av det nya Historiska museet. Under de snart åttio år som gått sedan det öppnade, har de medeltida kyrkliga föremålen ställts ut som en del av museets uppdrag att visa Sveriges historiska och kulturhistoriska arv. Funktionalismens rum samspekar i viss mån med kyrkokonsten, men försiktigheten inför trons symboler är förnimbar.

Vilken kunskap söker vi idag när vi möter den medeltida kyrkokonsten? Sedan flytten från Nationalmuseum 1940 är den beklagligt åtskild från den efterreformatoriska kyrkokonsten. Konstmuseer i andra länder visar samlingarna utan avbrott i kronologin. Kan då dessa samlingar komma bättre till sin rätt i tillfälliga, scenograferade utställningar – som för hundra år sedan – om kultur-, konst- och kyrkohistoriker samverkar för att erbjuda vår tids publik ett helt och obrutet sammanhang? Lena Liepes rikt exemplifierade och tänkvärda bok väcker denna fråga för framtiden genom att frilägga både motsättningar och möjligheter.

SOLFRID SÖDERLIND

Mikael Hermansson

»EN ALLIANS AV NÅGOT SLAG».

Förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och Church of England. 1909–1954. (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 61)

Malmö: Universus Academic Press 2018, 494 sid.

Följande recension sammanfattar innehållet i det jag presenterade som fakultetsopponent vid Lunds universitet den 13 december 2018. Recensionen följer det vid opponeringen tredelade upplägget: presentation av avhandlingens innehåll, kritisk diskussion av innehåll och formalia, och ett avslutande omdöme.

AVHANDLINGENS INNEHÅLL

Avhandlingens titel är hämtad från den så kallade Lambethkonferensen 1908. Lambeth Palace utgör ärkebiskopen av Canterburys residens i London, och dessa Lambethkonferenser hade etablerats som anglikanska biskopsmöten under 1800-talet. Uttrycket »En allians av något slag» ger en god karakteristik av det mångbottnade i avhandlingens författarens studieobjekt: relationerna mellan de svenska och anglikanska kyrkorna mellan åren 1909 och 1954. Att citatet formulerades i England

avslöjar även varifrån det huvudsakliga initiativet till dessa relationer kom.

Lambethkonferenserna utgjorde ett uttryck för uppskattning av biskopsämbetet i ett spänningsfält mellan puritansk kalvinism, där biskopsämbetet inte hade någon väsentlig roll, och den romersk-katolska kyrkan, där biskopsämbetet borde infogas i en kyrklig hierarki under påven. Detta program för den »katolska interkommunionen» mellan kyrkans olika delar innebar en ordning av *en* biskop för *ett* stift – och att dessa biskopar sedan ömsesidigt respekterade varandra i kyrkliga frågor med regelbundna möten (vilket just var grunden för de så kallade Lambethkonferenserna). Vidare innebar programmet att församlingarna stod i ömsesidiga relationer med varandra – där en präst kunde byta församling med rekommendationsbrev och att församlingsmedlemmar på resa eller efter flytt hade rätt att dela nattvard i annan församling.

Denna anglikanskt katoliserande strävan tog sig ekumeniska uttryck genom försök att knyta an till andra kyrkor (protestantiska, ortodoxa och gammalkatolska) med biskopsämbete. Detta är orsaken till att Svenska kyrkan med sin ordning blev så intressant.

Till den första Lambethkonferensen år 1867 bjöds exempelvis den svenske ärkebiskopen Henrik Reuterdahl in. Vid Lambethkonferensen 1888 stadfästes fyra viktiga kriterier för kyrkoumgänge:

1. Bibeln utgör trosgrund,
2. apostoliska och nicenska trosbekännelserna sammanfattar tron,
3. dop och nattvard är de två sakramenten, och slutligen
4. det historiska episkopatet med apostolisk succession.

Dessa fyra kriterier utgör en viktig utgångspunkt för Hermanssons avhandling, då de tydliggör de anglikanska förutsättningarna för relationen till Svenska kyrkan. Mikael Hermansson beskriver tidig svensk skepsis till försök att närma de två kyrkorna till varandra. Reuterdahl åkte aldrig till England 1867 och i Svenska kyrkan var frågan om apostolisk succession inte aktuell under 1800-talet.

Den anglikanska kyrkan utdömdes också som kalvinsk. Spänningar i USA mellan den lutherska Augustanasynoden och den anglikanska Episkopalkyrkan spillde också över och hindrade ett ökat närmande de båda kyrkorna emellan.

Efter de tydliga ambitionerna att vilja skapa en allians på Lambethkonferensen 1908 möttes dock representanter för de två kyrkobilddningarna i Uppsala 1909, och det för avhandlingen så centrala nätverket upprättas. Mikael Hermansson lyfter fram flera viktiga aktörer i förberedelsearbetet, och demonterar en äldre mer ensidig berättelse med Nathan Söderblom i hjälterollen före och under mötet. Hermansson marginaliserar inte Söderblom, men presenterar en bredare kontext. Avhandlingen ligger här i linje med en trend i nyare svensk kyrkohistorisk forskning som kritiserar den äldre historiografin kring Nathan Söderblom (se här främst Fredrik Santells avhandling om Svenska kyrkans diakonistyrelse från 2016). En central händelse i Uppsala 1909 utgjordes av det gemensamma nattvardsfirandet i Helga Trefaldighets kyrka, som ursprungligen var avsett för de anglikanska deltagarna.

År 1911 avgav den anglikanska delegationen rapport efter mötet med svenskarna. Där fastställdes att den biskopliga successionen i Svenska kyrkan var obruten och att samma kyrka hade rätt syn på präst och biskopsämbete. Svenska präster var därmed enligt rapporten välkomna att få hålla anföranden i Church of England. Delegationen hade dock helst sett biskoplig handpåläggning vid den svenska konfirmationsakten, och konstaterade att kyrkorna hade olika syn på diakonatet. Sammantaget hindrade dock de kritiska punkterna enligt rapporten inte att nattvardsgemenskap upprättades mellan kyrkorna. Svenska präster gavs dock alltså samtidigt inte rätt att celebrera i Church of England.

Under Lambethkonferensen 1920 efter avslutat världskrig kunde relationerna mellan de två kyrkorna fortsätta att behandlas på basis av rapporten från 1911, och mynna ut i resolutioner. I den 24:e resolutionen gavs så svenskkyrkliga präster rätt att tala i engelska kyrkor. Alla medlemmar i Svenska kyrkan erbjöds också tillträde till nattvard inom

Church of England. Resolution 25 innebar att anglikanska biskopar kunde få delta i svenskkyrkliga biskopsvigningar. Det svenska biskopsmötet av år 1922 reagerade positivt och erbjöd anglikaner att få fira nattvard i Svenska kyrkan och gav mer generöst anglikanska präster rätt att både predika och »to perform religious functions».

Ovanstående beslut utgör grunden för Hermanssons hela studie. Besluten var inte helt tydliga och befann sig ej i kongruens med varandra. Än mer problematiskt var att besluten från anglikansk sida hade tveksam legitimitet, då de inte ratificerats i Yorks och Canterburys konvokationer. Denna ratificering ägde inte rum förrän 1954, vilket därmed förklarar avhandlingens bortre tidsram. Under samma tidsrymd mellan 1909 och 1954 härskade dessutom ett helt annat tänkande i Svenska kyrkan, där det istället för ratificering räckte med sedvanerätt, att något blivit en sedvana. Ovanstående ostadiga grund för bilaterala relationer skapade en situation där ett nätverk ständigt fick lösa uppkomna problem, svårigheter och missförstånd. Detta nätverk utgör därför Hermanssons fokus.

För att teoretiskt analysera nätverket är Hermansson framför allt inspirerad av Niklas Stenlås historiska nätverksanalys med den talande titeln *Den inre kretsen. Den svenska ekonomiska elitens inflytande över partipolitik och opinionsbildning 1940–1949* (1998). Förutom att Stenlås använder begrepp som »nätverk» och »inre krets», inspireras Hermansson även av hur denne författare presenterar Marcel Mauss föreställningar om »gåvan» och Niklas Luhmanns begrepp »supererogatorisk», jämte dennes tankar om tillit och misstro. Förutom Stenlås avhandling låter sig Hermansson även inspireras av Reinhart Kosellecks perspektiv på erfarenhetsrum och förväntanshorisont.

Metodiskt analyserar Hermansson nätverkets historia genom att studera bevarad korrespondens nätverksdeltagarna emellan. Nätverket inrymde ett brett spektrum, från enkla präster (Samuel Gabrielsson) till höga biskopar (Randall Davidsson). Gemensamt är dock att den manliga dominansen var bedövande stark.

De teman som Hermansson analyserar utgörs för det första av de oklarheter som den osäkra ramen

medförde. Var svenskkyrklig konfirmation utan biskoplig handpåläggning giltig i England? Vilka var egentligen de svenskkyrkliga prästernas faktiska möjligheter att medverka i anglikansk gudstjänst? Här ryms även mer konkreta problem, som exempelvis följde med att biskop Gustaf Aulén år 1935 i Strängnäs domkyrka genomförde en högst ovanlig akt genom att enligt anglikansk ordning prästviga en svensk teolog för att kunna bilda en amerikansk församling i Stockholm.

Ovanstående typ av osäkerheter var inom nätverket tänkta att redas ut i det planerade Lambethmötet för år 1940, som dock fick ställas in på grund av kriget.

Detta sistnämnda faktum anger tema nummer två i den empiriska genomgången: den tyska utmaningen. Här behandlas gemensamma intressen i relation till den tyska bekännelsekyrkan. Relationen mellan ärkebiskop Erling Eidem och biskopen i Chichester, George Bell, hamnar här i särskilt fokus. I avhandlingen utreds också ingående hur andra världskrigets nya maktspel påverkade kyrkornas förutsättningar. Svenska kyrkans nätverksdeltagare ville påverka England till förmån för Finlands sak, medan anglikanska företrädare å sin sida sökte skapa förståelse för alliansen med Sovjet. Hermansson analyserar konkreta händelser, som exempelvis George Bells resa i Sverige 1942. I denna del av studien kritiserar Hermansson utifrån egen empirisk materialgenomgång förtjänstfullt tidigare svensk forskning för bristande analys av organisatoriska förhållanden, vilket lett till felaktiga resultat. Hermansson tecknar exempelvis en bild av hur det inom det brittiska Ministry of Information fanns en Religious Division som dominerades av anställda inom Church of Englands Council of Foreign Relations.

Avslutningsvis behandlas vägen till ratificering mellan 1945 och 1954. Under 1940-talet hade ett nytt svenskt högkyrkligt nätverk etablerat sig, med följd att relationerna komplicerades. Inom den anglikanska kyrkan räknades även med kritik mot Svenska kyrkan för dess kontakter med kyrkor utan apostolisk succession. Anglikanska stridigheter löstes dock genom ett kommittéarbete lett av George Bell. Kommitténs rapport antogs 1954 i

Canterburys och Yorks konvokationer, vilket alltså utgör avhandlingens formella avgränsning i tid. Hermansson bjuder dock ändå på en vidare utblick i hur nätverket levde vidare, exempelvis i relation till den så kallade kvinnoprästfrågan under sent 1950-tal.

KRITISK DISKUSSION

I. INNEHÅLL

a) Brist på distans från materialet

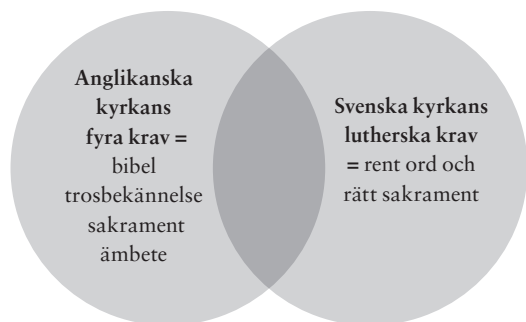
Avhandlingsförfattaren motiverar sin studie på s. 38f. genom att påstå sig behandla en kyrkohistoriskt intressant förbindelse, som tog form i en tid då Sverige genomgick en gradvis övergång från en tysk kultursfär till en anglosaxisk. Påståendet om att förbindelserna är kyrkohistoriskt intressanta hänger dock löst, och byggs ej under med argument. Här finns en närhet till materialet som jag inledningsvis måste kritisera. Att påstå att något är intressant bör kopplas till större perspektiv på distans från studieobjektet. Jag saknar med andra ord här en övergripande problematisering som kan begripas av läsare även utanför den inre läsekretsen.

Här kan man exempelvis som förslag på problematiserande distansering tänka sig att ett nytt behov av kyrklig självständighet utanför de allt starkare moderna nationalstaterna gjorde en bilateral relation intressant. Denna situation av maktkamp mellan kyrka och stat kan ha stimulerat en högkyrklig accentuering av kyrkan som ett autonomt subjekt, vilket exempelvis antytts i Jeremy Morris forskning.¹ En studie av nätverket kunde starkare ha legitimerats som intressant utifrån denna situation av kyrkliga självständighetssträvanden. Detta kunde även ha bidragit till en möjlig röd tråd i studien som helhet, exempelvis vad gäller de gemensamma svensk-engelska kyrkliga frihetssträvandena gentemot det tyska skräckexemplet på statlig makt under 1930-talet.

b) Kyrkosyner

Teoretiska begrepp kopplade till nätverksteorin utlinjeras. Här saknar jag dock analysbegrepp för själva föremålet inom nätverkets kommunikation: kyrkan. På s. 46 anges: »Två kyrkors närmande kan inte bara betraktas som en ekumenisk eller för den delen ecklesiologisk fråga, utan är i minst lika stor utsträckning en allmänpolitisk.» Detta vill jag kritisera som en onödig markering. Ecklesiologin erbjuder snarare begreppsliga redskap för att förstå hur kyrkan förhåller sig till just både makt och ekumenik. Föreliggande avhandling bygger vidare på Carl Henrik Lyttkens avhandling *The Growth of Swedish Anglican Interkommunion between 1833 and 1922* (1970) – som använder ecklesiologiska perspektiv mycket mer aktivt. Jag bedömer att detta ecklesiologiska grepp hade kunnat utvecklas mer hos Hermansson, och att analyspotential försvunnit i onödan. Framför allt återfinns det ecklesiologiska underskottet i avhandlingen när det handlar om de svenska nätverksdeltagarnas kyrkosyner. De svenska biskoparnas svar 1922 på Lambethkonferensen 1920 hade framför allt förbättrats av lutherteologen Einar Billing. Här presenterades en luthersk kyrkosyn i linje med *Confessio Augustana*, det vill säga att kyrkan finns där *ordet rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas*. För en sådan kyrka utgör ämbeten en mänsklig ordning. De svenska biskoparnas svar erkände i luthersk anda också den anglikanska kyrkans så kallade 39 artiklar som uttryck för rätt evangelisk lära. Detta lutherska kyrkotänkande träder i sina konturer aldrig fram i avhandlingen. Här har vi ju faktiskt något mycket centralt för nätverkets dynamik: kyrkan som förvaltare av evangelium kontra kyrkan som ordning med Lambethkonferensens fyra krav från 1888. Det är i denna skärningspunkt nätverkets utmaningar fanns, och de tidiga icke ratificerade överenskommelserna hade med högre ecklesiologisk medvetenhet ytterligare kunnat utvecklas och problematiseras i linje med följande enkla illustration:

¹ Jeremy Morris, *The High Church Revival in the Church of England. Arguments and Identities*. Leiden 2016.



Inom denna ram hade det exempelvis kunnat förtydligas mer varför det fanns sådana skillnader inom nätverkets uppfattning om interkommunion. Det svenska biskopsmötet gav ju 1922 en oreserverad inbjudan till anglikanska präster att medverka i Svenska kyrkan, även vad gäller sakramentsförvaltande. Det motsatta var inte alls lika självklart. Denna skillnad i kyrkosyn kanske även kan ge fördjupade perspektiv åt det svenskkyrkliga sedvanerättstänkande som Yngve Brilioth utvecklade. Den svenska kyrkan var inte konstituerad av yttre ordning på samma sätt som den anglikanska – med dess återkommande krav på ratificering.

Här saknar jag även fördjupningar i utvalda aktörers kyrkotänkande. Herbert Waddams var som kunnig Skandinavienexpert vid Ministry of Information exempelvis kritisk till tidigare brittisk rapportering om Svenska kyrkans makt som obefintlig (s. 337–338). Waddams menade att denna felaktiga uppfattning gav uttryck för bristande förståelse av Svenska kyrkans organisation och teologiska självförståelse. Kyrkans faktiska påverkan i Sverige blev enligt Waddams därmed osynliggjord. Jag saknar även Söderbloms programmatiska kyrkoskrift *Från Canterbury till Uppsala* som underlag i analysen, en skrift som var skriven just 1909 i anslutning till mötet. Jag har även ovan antytt att det vore intressant med ecklesiologisk fördjupning av Brilioths kyrkotänkande och sedvanerättstänkande i relation till nätverkets realiteter. I sammanhanget noterar jag att en tidigare viktig studie som Ragnar Persenius *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952* (1987) saknas i forskningsläget. Det är dock i sammanhanget viktigt att lyfta fram att avhandlingen inte

är renons på ecklesiologiska perspektiv. Exempelvis finns en fin fördjupning på s. 126–127. I övrigt är inventeringen av forskningsläget också god. Det jag egentligen hävdar är att resultaten hade kunnat fördjupas om ökad hänsyn tagits till olika kyrkosyner. Detta leder över till nästa punkt: frågan om disposition och textprioritering.

c) Disposition

De svenska biskoparnas svar 1922 syns inte i innehållsförteckningen. Det svenska svaret bildar ju en viktig ramfaktor för hela studien. Rimligtvis borde det svenska svaret ha tydliggjorts i ett eget kapitel efter det att Lambethkonferensen 1920 behandlats i kapitel 3.3. Det är viktigt att avhandlingens inre logik är synkroniserad med innehållsförteckningens yttre struktur.

På s. 127f. står följande angående mötet i Uppsala 1909:

Det som är intressant inom ramen för denna avhandling är dock inte i första hand vad förhandlingarna rörde i sak. Det är naturligtvis inte oviktigt i sig, men har dels redovisats i andra vetenskapliga sammanhang, dels finns innehållet i förhandlingarna bevarade i såväl originalform – Wordsworths minnesanteckningar – som i bearbetad form.

Läsaren får alltså inte del av interiören i detta avgörande möte i Uppsala domkapitels sessionssal 1909, då man för första gången träffades fysiskt och bildade nätverket. Samtidigt ägnas många sidor till att teckna bakgrund utifrån tidigmodern tid, om bland annat Luther-reception i England på 1500-talet. Dessa bakgrundstexter (s. 46–90) innehåller viktig information men presenterar samtidigt mycket fakta med tämligen lös relation till avhandlingens övergripande innehåll. Här skulle jag hellre sett en bredare presentation av vad som faktiskt hände på 1909 års möte. Varför inte presentera att kyrkohistorikern Herman Lundström under mötet 1909 övertygande visade att Svenska kyrkan stod i apostolisk succession? Detta utgjorde ju den fjärde förutsättningen för allians enligt de fyra kriterierna från 1888 i ett läge där de första tre redan var fullgjorda. Denna scen nämns inte alls i avhandlingen. Mötet i Uppsala 1909 hade kunnat presenteras bredare utifrån sin avgörande vikt, och samtidigt kunnat användas för att skriva en

mer effektivt disponerad avhandlingstext. Mötets bakgrund hade exempelvis kunnat förklaras genom att dra trådar bakåt till 1800-talets engelska och svenska högkyrkligheter, som förebådade att mötet blev möjligt. 1909 års möte skulle givetvis också fungera som tydligare startpunkt för analys av tiden fram till 1954, då mötet så tydligt erbjöd ram och plattform för nätverkets kommande utveckling.

Ett annat tillfälle där författaren med stora vinster kunnat dröja sig kvar utgörs av presentationen av Lambethkonferensen 1920 i kapitel 3.3. Denna konferens är ju av eftervärlden mest känd för sina stora ekumeniska ambitioner i »Appeal to all Christian People», vilken dock enbart nämns i förbifarten i detta kapitel. Ett citat från tidigare nämnde Jeremy Morris studie talar för sig självt vad gäller 1920 års Lambethkonferens och dess breda relevans för hela avhandlingsproblematiken:

But at the 1920 Lambeth Conference the baptismal constitution of the Church was vigorously affirmed. The appeal 'To all Christian People' acknowledged 'all those who believe in Our Lord Jesus Christ and have been baptized into the name of the Holy Trinity, as sharing with us membership in the universal Church of Christ which is his Body'. That in turn was to prove vital for the Church's later exploration of ecumenical relationships with non-episcopal churches.²

Hermansson återkommer senare till denna appell, men det jag här kritiserar är att dess innehåll inte utvecklas på sin logiska plats i avhandlingen.

Sammanfattningsvis har jag ovan utvecklat texten runt händelserna kring 1909 och 1920 för att åskådliggöra hur olika plattformar kunde ha utvecklats för att mer effektivt och pedagogiskt samla avhandlingens viktiga tankar och perspektiv.

Vad gäller dispositionen vill jag avslutningsvis kritisera att stycket om andra världskriget präglas av en alltför egen logik och bildar något av en studie i studien. Här antar jag att den D-uppsats som tidigare behandlat ämnet fortfarande lever kvar. Författarens intresse för det brittiska skapar även obalans i presentationen av andra världskrigets nätverkskommunikation. Hur den brittiska propagandaapparaten organiserades som samarbete mellan stat och kyrka redovisas noggrant i kapitel 5.3. Någon motsvarande samlad analys av Svenska

kyrkans organisatoriska relation till svenska statens påverkans- och informationsverksamhet finns dock ej med i avhandlingen.

d) Teorianvändning

Författaren utgår som nämnts från Niklas Stenlås tidigare forskning om historiska nätverk. Stenlås avhandling frilägger ett nätverk inom en svensk näringslivselit som stod i opposition till de politiska planerna på planhushållning efter andra världskriget. Inom denna nätverksforskning kopplas nätverk intimt samman med frågan om makt. Ett nätverk mobiliseras inför yttre hot och gemensam vilja att förändra något. Nätverksteori implicerar alltså maktanalys.

Utifrån detta kan man fråga sig var maktperspektivet finns i föreliggande avhandling? Var finns programmen för förändring? Vad vill man faktiskt med makt påverka? Vilka drivkrafter till samarbete finns inför gemensamma hot? Jag konstaterar att maktperspektivet hade kunnat utvecklas mer.

I relation till Stenlås forskning hade det också varit intressant att teoretiskt tydliggöra Olaus Petristiftelsen som instrument för Söderbloms internationaliseringsambitioner. Denna stiftelse finansierade ju pionjärfiguren Samuel Gabrielseasons resor. Just fonder och donationer är i Stenlås studie nämligen viktiga som medel för att få saker utförda inom ett nätverk. De begrepp som Hermansson lyfter från Stenlås används också lite väl sparsamt. Niklas Luhmanns begrepp »supererogatoriskt» återkommer på ett par ställen, men begreppet hade kunnat användas i vidare utsträckning för att belysa brytpunkter i nätverkets historia. Wordsworths bok om Svenska kyrkan från år 1911 var väl exempelvis supererogatorisk i betydelsen att den visade upp extraordinära förmågor för andra, vilket byggde nätverket. Hensley Hensons ambition att vara med på en svensk biskopsvigning innan Lambethkonferensens formella beslut år 1920 (s. 187–189) får väl i samma anda karakteriseras som supererogatorisk. Nu menar jag ju inte att begreppen måste användas för sin egen skull. Att lansera teoretiska begrepp utan att använda dem mer genomgående är dock inkonsekvent, och bidrar till ett ifrågasättande av

2 Morris 2016, s. 250.

teorivalets egentliga värde och position i avhandlingen.

Stenlås utvecklar tematiker som »nätverkets mekanismer», »nätverkets praktiker», »nätverkets självbilder», »kvinnans roll», »nätverkets legitimitet» och »nätverkets logiker». Varför har dessa teman inte inspirerat mer i föreliggande avhandling? Frågan om kyrkosyner hade ju exempelvis på ett spännande sätt kunnat kopplas samman med tematiken om nätverkets självbilder. Inkongruensen mellan Stenlås och Hermanssons avhandlingar väcker även här frågor om teorivalets egentliga nytta.

Stenlås grepp hade också kunnat balansera framställningens massiva fokus på män. Kvinnorna framträder i Stenlås studie av 1940-talet som helt avgörande för nätverkets kulturella kapital.

Jag saknar ett avslutande och samlat resonemang om vad begrepp som »gåvan», »inre krets» och »förväntanshorisont» egentligen leder fram till. I sammanhanget skall dock sägas att det ändå är försvarbart att använda teori på det mer heuristiska sätt som författaren just hävdar sig göra.

e) Internationella mönster och inrikespolitiska förutsättningar

Föreliggande studie av internationella relationer hade kunnat vara fruktbar att relatera till bredare samhällsvetenskapliga forskningslägen om de internationella relationernas historia. Utan att här nämna någon särskild författare eller skolbildning räcker det att nämna att det är vanligt att dela in tiden efter 1918 i en inledande period av idealism och universalism, där freds- och samarbetstanken var central och Nationernas förbund bildades. Kyrkohistoriskt passade det så kallade Stockholmsmötet 1925 väl in i denna tidsanda. Denna idealistiska internationalism avlöstes brutalt av den nationella maktkampens tid under 1930-talet, för att efter 1945 avlösas av en period av kallt krig med blockbildningar, kontrakt och fördrag. Kol- och stålunionen bildades under tidigt 1950-tal som en sådan mer realistiskt kontraktororienterad transnationell union. Utifrån detta är det rimligt ställa sig frågan varför dessa mer allmängiltiga periodiseringar av

internationella relationer i den västra hemisfären inte tillåtits fungera inspirerande?

Inrikespolitiskt finns också mycket att hämta vad gäller nätverkets förutsättningar. I Sverige skapades en ny grund för politisk makt i samband med demokratiseringen 1918–1921. Här är det, vilket jag även antydde inledningsvis i denna kritiska diskussion, möjligt tänka sig att nätverken på båda sidor havet bildade delar i en för 1920-talet typisk front mot hotet om förlorad självständighet gentemot staten. I Sverige utgjorde Arthur Engbergs statskyrklighet en sådan hotbild. Det blev här dels viktigt att genom demokratisering säkra en lekmannaförankring som säkrade kyrkan som eget subjekt gentemot staten. Det fria utträdet skulle på samma sätt erbjuda kyrkan legitimitet som självständigt samfund. Kopplat till dessa inrikespolitiska realiteter är det intressant att kyrkan genom internationalisering samtidigt formerade sig som eget subjekt. I brittisk forskning finns en sådan iakttagelse. Att exempelvis som i Lambethmötet 1920 bygga på dopet utgjorde en ambition att stärka kyrkosamfundets demokratiska legitimitet underifrån genom att erbjuda plats för icke konfirmerad arbetarklass. För att återkoppla till det maktperspektiv som bör åtfölja en nätverksstudie hade det alltså här varit intressant att analysera ekumeniken som medel att försvara kyrkans autonomi som parallell till kyrkans samtidiga demokratisering i både Storbritannien och Sverige.

II. FORMALIA

Inledningsvis framhävde jag behovet av distans till materialet, vilket tyvärr blir än mer tydligt när jag går igenom avhandlingens formalia. Ett tecken på närhet till materialet utgörs av att det saknas samlade definitioner och förklaringar av viktiga begrepp och företeelser i materialpresentationen som »Lambethkonferenser», »konvokationer», med mera. Även om en normalbildad kyrkohistoriker som läsare nog redan känner till innebörden i dessa pusselbitar, hade ett ökat didaktiskt arbete med empirins egna begrepp gjort avhandlingstexten mer tillgänglig och slagkraftig. Lambethkonferenserna nämns exempelvis cirka 20 gånger innan de

förklaras som fenomen på s. 91. Andra företeelser får orimligt detaljerade presentationer, exempelvis konvokationerna på s. 83–84, men då ej i sitt rätta argumentativa sammanhang. Det kan också hända att personer nämns ofullständigt innan de senare i texten presenteras med titel och förnamn (första gången ärkebiskop Randall Davidson nämns heter han enbart Davidson på s. 24). Ibland används också begrepp såsom de vore självklara, utan tidigare förklaring i avhandlingen. På s. 212 används exempelvis uttrycket »urkyrkans *koinonia*» på ett sätt som förutsätter att läsaren är bekant med Lyttkens. Författaren förutsätter exempelvis även att läsaren känner till tidskriften *Kyrkor under korset* (s. 366) och ett begrepp som Universal Council nämns utan att sättas i sitt sammanhang på s. 261. Begripligheten underlättas ej heller av att en biskops personnamn ibland utan förklaring ersätts med namn på dennes biskopssäte. Biskopen Staunton Batty i Fulham heter plötsligt Fulham (t.ex. not 45 på s. 228, och s. 324.) Det blir också onödigt provande för läsaren att ofta enbart erbjudas datumangivelse, utan att året samtidigt nämns.

Det bör också nämnas att citat kan sakna hänvisning (s. 170) och att viktiga påståenden ej alltid beläggs med not (s. 287). Författaren hade ibland också kunnat arbeta mer aktivt med textens disponering för att tydliggöra fakta, exempelvis hade det blivit betydligt mer lättbegripligt om det viktiga beslut som omtalas på s. 181–182 layoutmässigt hade tydliggjorts i punktform. Förkortningar används alltför ofta i avhandlingen, vilket påverkar läsbarheten negativt. Dessutom kan förkortningar användas utan att ens förklaras, varken på plats eller tidigare i texten (t.ex. s. 368 förkortningen NEI). Även om läsaren råkar känna till denna förkortning för Nordiska ekumeniska institutet skulle frustrationen kunnat mildras om det funnits en samlad lista på förkortningar att konsultera. Någon sådan står dock inte till buds. I sammanhanget vill jag dock ge uppskattning till att det till avhandlingen finns en utarbetad personförteckning.

Texten hade tjänat på att bearbetas ett varv extra, nu finns tyvärr många skrivfel kvar i citaten. En sådan genomarbetning hade även rensat bort onödiga självmotsägelser. På s. 86 står exempelvis

att Lambethkonferensen 1878 visade ambitioner att nå närmare förbindelser med Svenska kyrkan, medan det på s. 91 hävdas att så ej var fallet.

Vad gäller akribin har jag gjort nedslag i det material som använts på Uppsala universitetsbibliotek. Jag kan därmed konstatera att det existerar brev som är felaktigt arkivnoterade, och att det ibland finns inkongruens mellan litteratur/källförteckning och noterna. Exempelvis hittade jag efter källförteckningens angivelse på s. 480 inget brev från George Bell i Nils Karlströms samling. I noterna finns dock detta brev angivet som placerat i Erling Eidems arkiv (s. 271, not 168). Sammantaget bedömer jag dock dessa mina noteringar som enstaka missar i hantverket hos författaren. Horace Fort och Hensley Hensons korrespondenser med Nathan Söderblom, som är bevarad i Nathan Söderbloms samling, är föredömligt redovisade. Jag bedömer inte akribin som generellt bristande.

SLUTOMDÖME

Kritiken ovan vill framför allt ge uttryck för att de viktiga forskningsresultaten hade kunnat presenteras mer effektivt. Den kritik jag ovan levererat skall alltså läsas utifrån en positiv grundbedömning av avhandlingen och dess innehåll.

Studien presenterar en gedigen och viktig arkivgenomgång av både svenskt och brittiskt material och kommer att bli en för framtiden given referenspunkt i kyrkohistorisk forskning om de moderna relationerna mellan Svenska kyrkan och Church of England. Särskilt vad gäller presentationen av brittiskt material har författaren gjort en betydelsefull pionjärsats. Författaren presenterar här helt nya perspektiv, och belägger dessutom företeelser som i tidigare forskning enbart existerat som rena antaganden. Det kan särskilt nämnas att viktiga fakta om underrättelse- och propagandaverksamhetens roll i kyrkorelationerna under andra världskriget beläggs på nya sätt. Ny intressant och en gentemot tidigare forskning mer problematisk bild av den unga svenska högkyrklighetens kontakter med representanter för Church of England utgör också ett centralt bidrag. I kontrast till det tidigare nationella och Söderblomfokuserade narrativet, som

Hermansson träffande nog kallar »den svenska blicken», presenterar avhandlingen sammantaget en betydligt mer balanserad bild av Svenska kyrkans relation till Church of England.

Min kritik har alltså fokuserat på hur resultaten skulle ha kunnat lyftas fram ännu skarpare genom att distansera sig mer från materialet, genom att arbeta mer aktivt med avhandlingens disponering och inre logik, genom att använda mer klarläggande begrepp och genom att utveckla teorianvändningen. Jag hoppas avslutningsvis att denna kritik kan framstå som framåtsyftande utifrån en stark förhoppning om att de viktiga resultaten sammanställs i en framtida artikel för internationella läsare.

URBAN CLAESSON

Johan Sundeen

ATT TJÄNA ÄR MÄNNISKANS STORHET.
Idéhistoriska essäer om Birger Forell.
(Vetenskap för profession 40)

Borås: Högskolan i Borås 2017, 85 sid.

Johan Sundeen

EN UTSTRÄCKT HAND TILL MASSELÄNDETS
LAND. Antinazisten och Tysklandsvännen
Birger Forell 1893–1958. (Vetenskap för
profession 44)

Borås: Högskolan i Borås 2018, 164 sid.

I ett antal essäer tecknar idéhistorikern Johan Sundeen den driftige prästen Birger Forells (1893–1958) porträtt. Sundeens båda böcker om Forell rör snarlika teman, men de i förstudien *Att tjäna är människans storhet* ingående delarna fördjupas väsentligen i »uppföljaren» *En utsträckt hand till masseländets land*.

Forell är en historisk gestalt som förtjänar ett fördjupat vetenskapligt studium. För de flesta svenskar är han okänd, men hans insatser i framför allt Tyskland under 1930-talet och decennierna efter andra världskriget var mycket omfattande. För dessa insatser har Forell rönt ett stort erkännande i Tyskland och i något sammanhang har han till och med beskrivits som en svensk motsvarighet till industrimannen Oskar Schindler.

Redan under ungdomsåren, med långa studie- vistelser vid universiteten i Tübingen och Marburg, växte Forells intresse för och kärlek till Tyskland, dess folk, kultur och historia. Mötet med det av första världskriget sargade landet tycks ha förändrat Forell i grunden, vilket Sundeen beskriver ingående i det första kapitlet i *En utsträckt hand till masseländets land*. I detta kapitel tecknas också Forells (liberal)teologiska grundhållning, även om han själv tycks ha skytt teologiska etiketteringar.

Forell verkade från nazisternas maktövertagande fram till 1942 som legationspastor vid Victoriaförsamlingen i Berlin. Hur Forell hanterade detta tidvis besvärliga uppdrag beskrivs inkännande av Sundeen. Forells uppdrag var inte lätt. Samtidigt som han skulle kunna verka i den tyska huvudstaden var han tvungen att rapportera om den totalitära statens inskränkningar på olika samhällsområden, inte minst på kyrkans. Att det inte var oproblematiskt vittnar Gestapos återkommande intresse för Forells förhållanden om. Placerad i världshändelsernas epicentrum kom Forell att bli det kyrkliga Sveriges ögon och öron i Berlin. Inte minst var detta av stort värde för ärkebiskop Erling Eidem.

I tidskriften *Kristen Gemenskap* rapporterade Forell återkommande om den tyska kyrkostriden, men han medverkade också i Svenska Dagbladet med så kallade understreckare. Men som legationspastor gjorde Forell också handfasta insatser för att rädda judar undan de nazistiska förföljelserna och han ansträngde sig för att göra den svenska kyrkoledningen uppmärksam på den nazistiska regimens antisemitiska förintelsepolitik samt dess eutanasi-program.

I de båda böckerna ger Sundeen en bild av Forells olika initiativ för att hjälpa det krigsdrabbade Tyskland och dess folk. Redan under krigets slutskede verkade han för att på olika sätt stödja tyska krigsfångar i Storbritannien. Tanken var att de fängslade tyskar som mottog stöd i ett senare skede skulle hjälpa till vid återuppbyggandet av det av kriget sargade hemlandet. Ett annat exempel var den så kallade Gripenbergkommittén, genom vilken Forell och andra sökte främja kristen humanism och en »själslig, kulturell och intellektuell» återuppbyggnad av Tyskland (*Att tjäna...*, s. 44).

Under några år strax efter krigsslutet kom 300 personer, framför allt från Tyskland men också från andra europeiska länder, att delta i de av kommittén anordnade mötena på slottet Gripenberg i närheten av småländska Tranås. Det kanske mest spektakulära exemplet på Forells hjälpinsatser är nog emellertid hans insatser för att göra om de delar av industri- och hantverksstaden Espelkamp i Nordrhein-Westfalen som under kriget fungerat som stora ammunitionslager till en flyktingstad med kristen prägel (vilket tycks ha satt sina spår, inte minst genom CDU:s starka ställning i staden än idag).

Inte sällan skildras personer som Forell – driftiga och viljestarka – närmast hagiografiskt. Sundeen faller dock inte i den fällan. Det finns mindre smickrande stråk i framställningen. Ett exempel på detta är den kritik som riktades mot Forell i egenskap av kyrkoherde i Caroli församling i Borås. Denna tjänst innehade Forell under åren 1942–1951, men givet sitt stora utlandsengagemang var han frånvarande under stora delar av perioden. Att så uppenbart negligera sitt huvudsakliga uppdrag tycks ha rönt kritik. Sundeens framställning vittnar förvisso om Forells initiativkraft och entreprenörsanda, men samtidigt ges ett par exempel på hur Forell blev märkbart ifrågasatt och att vissa av de hjälpprojekt som han initierat och/eller lett lades i malpåse efter en tämligen kort tid.

En viktig poäng i framställningen är att Forell kombinerade en tydligt antinazistisk hållning med ett tyskvänligt budskap. Insikten om att vi idag – nästan 75 år efter andra världskrigets slut – inte sällan har svårt att se det möjliga i en sådan position säger troligen något om de svårigheter som denna hållning torde ha inneburit för Forell. Kanske kan det också ses som en förklaring till varför hans gärning inte blivit vederbörligt uppmärksammas från svensk horisont.

I inledningen till essäsamlingen *Att tjäna är människans storhet* skriver Sundeen att han önskar att »de fem essäerna ska läsas idéhistoriskt och inte anakronistiskt tas till intäkt för dagspolitiska utspel». Men vem läser överhuvudtaget en text på det sättet? Sundeen gör det inte ens själv. De olika essäerna rymmer flera paralleller till skeenden som

ligger utanför och bortom de sammanhang som Forell rörde sig i.

Historien är närvarande här och nu, och det som sägs om vår dåtid säger i princip alltid något om vår samtid och bidrar därtill inte sällan till att ta ut riktningen för framtiden. När man har att göra med en förebildlig person som Forell torde detta inte vara några större problem, men det gäller givetvis att vara medveten om att historien alltid säger något om den tid i vilken den som skriver själv verkar. Att låtsas som något annat vore bedrägligt, och det är också därför som man bör vara särskilt vaksam när forskare påstår att historien är någon form av isolat och endast ska ses som något förgånget. Kanske är det den historiker som påstår att hon eller han inte har ett ärende för vår egen tid som har det i allra störst utsträckning, eller?

Näja. Dessa historiefilosofiska funderingar förtar inte intrycket av att Johan Sundeen med sina två essäsamlingar tecknat en bild av en mycket intressant och viktig person i europeisk 1900-tals-historia. Mängden källmaterial – brev, dagböcker, tidningsartiklar etcetera – som Sundeen använt vittnar om ett gediget vetenskapligt arbete för vilket benämningen essä, i ordets ursprungliga betydelse, är alltför blygsam.

Vi är Sundeen ett tack skyldig för att han gett sig i kast med detta kyrkohistoriskt mycket fascinerande livsöde, vilket tidigare varit tämligen okänt. Det finns all anledning att se fram emot fortsättningen och den biografi om Forell som Sundeen arbetar på. Även om man som forskare måste göra val så kan man hoppas att Sundeen i den kommande biografien vågar gå bortom Forells »tanke- och handlingsliv», alltså det fokus som präglar essäerna. På så vis får vi kanske lära känna fler sidor av personen Birger Forell och hans olika bevekelsegrunder.

ALEXANDER MAURITS

Fredrik Santell

STIFTSKYRKAN KRAFTSAMLAR.

Etableringen av Svenska kyrkans stiftsgårdar 1937–1953. (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen, II. Ny följd 76)

Skellefteå: Artos 2018, 126 sid.

I en liten bok har Fredrik Santell skildrat hur stiftsgårdarna kom till i de skilda stifteten mellan åren 1937 och 1953. Santells arbete var ursprungligen en uppsats inom högre seminariet i kyrkohistoria i Uppsala som han nu arbetat vidare med och kunnat publicera inom Kyrkohistoriska föreningens skriftserie. Santell vill skildra varför stiftsgårdarna etablerades och om det var en regional eller nationell företeelse.

Inledningsvis ägnar sig Santell åt några begreppsfrågor, bland dem vad som egentligen är en stiftsgård. Han fastnar i denna bok för definitionen: Beteckning på en institution i Svenska kyrkan etablerad som en mötesplats med logimöjlighet för främjande av frivilligt kyrkligt arbete inom stiftet som regionalt kyrkligt område. Han tar alltså fasta dels på stiftsgården som fysisk företeelse, dels på det vidare pastorala sammanhanget, det vill säga stiftsgården som stöd för människor att leva kyrkans liv.

Så avlivar Santell också några organisationsmyter – flera av stiftsgårdarna omges av myter om hur de kom till. Santells studier i arkiv och protokoll visar att det inte alltid var så som myterna framställde det: någon ensam person som beslutsamt gick före och köpte en gård som sedan kunde tas över. Det är välgörande när sådana myter avslöjas som just myter. Som i så många andra sammanhang skedde arbetet i vidare kretsar.

I en första del skildrar Fredrik Santell stiftsgårdarnas tillkomstsammanhang för att därefter i en andra del kronologiskt skildra stiftsgårdarnas tillkomsthistoria. I den första delen berör han hur en rörelse gick från ambulerande lägerplatser till en längtan efter att få en egen fast plats för den begynnande stiftsvisa verksamheten. Under 1930-talet kom stifteten att få en viktigare pastoral roll genom de stiftsadjunktstjänster som inrättades. Man levde på ett arv från församlingens rörelsen, vilken

inspirerats av lundaprofessorn Olof Holmströms folkkyrkoprogram. Från 1938 tillkom lagstadgad semester om två veckor; det var också för att lösa det uppkommande fritidsproblemet som stiftsgårdarna var viktiga, liksom de ekonomiska bidrag som möjliggjordes från statens sida. Två teologiska spår lyfts fram: det *folkliga kyrkhemmet* i Svenska kyrkans lekmannaskolas tradition (Holmström) och det *kyrkliga folkhemmet*, som kom ur Sigtunastiftelsens tradition (Einar Billing). Betoning av hemmet i de båda leden kunde gärna ha anknytits till soldathemmet, som hade ambitioner att vara ett hem för de värnpliktiga (se Elin Malmer, *Hemmet vid nationens skola. Väckelsekristendom, värnplikt och soldatmission, ca 1900–1920*, Stockholm 2013). Betoning av kyrkligt hem fanns ju även lokalt i de församlingshem som etablerades.

I den andra delen skildras de olika stiftsgårdarnas framväxt. Santell har här valt en kronologisk framställning av samtliga stiftsgårdar. Den totalt genomförda kronologiska ordningen underlättar inte läsningen. Det blir inte någon kontinuitet i skildringen av vad som skedde i de olika stifteten eftersom det kronologiska perspektivet dominerar. Bättre hade varit att skildra det hela stiftsvis i en övergripande kronologisk ordning. Ett sådant upplägg hade kunnat avslutas med reflektioner och analyser av vad tillkomsthistorien i de olika stifteten gav vid handen.

Santell har följt de uppbyggande strukturernas handlingar och protokoll. Det har gett värdefull kunskap om hur tankarna gick i de olika stifteten och vilka besvärligheter och motgångar som mötte när stiftsgårdstankarna skulle förverkligas, fastigheter förvärvas och anpassas. Men den fråga som jag ställer mig är om det verkligen var så att det inte fanns något motstånd mot tankarna på en stiftsgård i respektive stift. När det gäller Göteborgs stift och Åh pekar Santell på att domprosten Olle Nystedt fanns med. Men från teologiskt konservativa kretsar kunde knappast namnet Olle Nystedt borga för att det var rätt att överge församlingsgemenskapen för att fara på möte på en stiftsgård. Inte heller biskopen Bo Giertz hade en självklart positiv syn på Åh, då biskopen själv inte hade direkt inflytande över verksamheten, vilket gjorde att han inledningsvis

inte besökte Åh. Boken skulle ha vunnit i klarhet om också motståndet eller ifrågasättandena i de olika stiftsgårdsprojekten hade belysts. Vilka teologiska och pastorala bevekelsegrunder var sådant uttryck för?

Flera av stiftet skaffade sig ytterligare gårdar. Fredrik Santell belyser bara den först etablerade gården i respektive stift. Det hade varit intressant att veta vad de tillkommande gårdarna tjänade för syfte. Var de kompletteringar, hade de en annan kyrklig bakgrund eller var det geografiska avstånd som gjorde det nödvändigt att skaffa flera gårdar?

Flera stiftsgårdar har upphört. Det har inte ingått i den forskningsuppgift som Santell tagit sig an att skildra detta. Men det hade varit värdefullt att inte bara se uppgångsperioden utan även se avvecklingsfasen. Vad hände, var det ekonomi, andra prioriteringar i församllingslivet eller kommersiella krafter som förändrade förutsättningarna?

Stifts kyrkan kraftsamlar ger en god översikt av stiftsgårdarnas tillkomsthistoria, från Åh 1937 till Tallnäs 1953. Genom sitt arkivarbete har Fredrik Santell pekat på sammanhang och pastoralteologiska idéer som grund för stiftsgårdarnas framväxt. Det är ett väsentligt bidrag till 1900-talets svenska kyrkohistoria.

KLAS HANSSON

Bertil Murray & Margareta Murray-Nyman

DIN EGEN ANNE-MARGRETHE. Fragment från en svunnen tid. Red. Johnny Hagberg. (Skara stiftshistoriska sällsllkaps skriftserie 94)

Skara: Skara stiftshistoriska sällskap
2018, 354 sid.

Förekomsten av flerhundraåriga välfyllda släktarkiv kan ge utomordentlig näring åt efterkommandes intresse för den egna släktens historia. Inte sällan förhåller det sig så i adliga familjer. Detsamma kan gälla – åtminstone för äldre tider – i somliga prästsläkter. Om familjer så rustade knyts samman genom äktenskap, kan arkivmaterialet vara mycket omfattande för dem som vill fånga sammanhangen

bakåt i tiden. Sådana är förutsättningarna för de adliga familjerna Mannerfelt och Murray, den senare med också präster i succession. Familjerna har många hyllmeter arkivalier på Riksarkivet och Krigsarkivet.

Bertil Murray och Margareta Murray-Nyman har inte minst ur brev från dessa arkiv hämtat materialet för boken om sin farmor Anne-Margrethe Murray, född Mannerfelt (1885–1967). Som exempel kan nämnas cirka 2 000 brev i en brevväxling mellan Anne-Margrethe och hennes föräldrar. Därtill har författarna nyttjat dagboksanteckningar, betyg, föreläsningsskript med mera och tryckta texter av Anne-Margrethe och hennes far Otto Mannerfelt. Bokens huvudtitel utgörs av de stående slutorden i Anne-Margrethes brev till maken Adolf Murray (1879–1940).

Undertiteln »Fragment från en svunnen tid» motsvarar väl författarnas ambition att genom utdrag ur brev och ur redan tryckta texter jämte sammanbindande text försöka teckna sin farmors Life and Work alltifrån barndomsåren i Borås och sommarvistelserna på Trestena herrgård nära Hornborgasjön, studieåren i Stockholm och Uppsala, åren som prästfru i Stockholm, Forsmark, Hudiksvall och slutligen Vänge någon mil väster om Uppsala. Även de många åren som prästänka i Uppsala behandlas.

Anne-Margrethes bakgrund tecknas genom främst generösa utdrag ur fadern Ottos bok *Var-dagslivet på Trestena. Bilder från Västergötland under 1860-talet* (1929) och hans släktshistoriska arbeten. Han var en framstående skribent och författare till en rad lokalhistoriska verk. Dottern Anne-Margrethe kom att följa sin far i spåren som författare och publicist.

Inledningsvis skildras väckelsearbetet inom familjen med dess rötter i den herrnhutiska folkväckelsen i Västergötland. Därmed belyses även ett stycke av skarastiftets historia. För övrigt är merparten av boken stiftshistoriskt sett knuten till ärkestiftet.

En särskild nyans får bakgrundsskildringen, då det judiska arvet på Anne-Margrethes mors sida lyfts fram, ett släktspår som har använts skönlitterärt i Margareta Subers roman *Vänd ditt ansikte till mig* (1942). För Anne-Margrethes del blev det en pusselbitarna i formandet av en egen trosidentitet.

År 1905 mötte Anne-Margrethe i Uppsala den sex år äldre teologie studeranden Adolf Murray som samma år prästvigdes för ärkestiftet. Också hans familjebakgrund tecknas relativt ingående i boken. De båda ingick äktenskap 1907.

Som student hade Anne-Margrethe haft siktet inställt på en filosofie kandidatexamen med bland annat religionshistoria. Men i och med giftermålet avbröt hon sina studier utan avlagd examen och satsade i stället helt och fullt på en framtid som *prästfru*. Det är beskrivningen av hennes livsgärning som sådan med dess både ljusa och mörka sidor som är bokens huvudsakliga ärende.

Författarna har inte avsett en vetenskaplig framställning. Boken är snarare en berättelse om Anne-Margrethe, där hon själv i hög grad för pennan. Som sådan är den ur personhistorisk synpunkt intressant men har därmed också sina begränsningar, något som författarna är medvetna om.

Infällda i brödtextern ligger här och var textrutor med full bredd (!) och av lite olika karaktär. Somliga är rena faktarutor, andra mera i funktion av fotnoter. Layoutmässigt kan lösningen förefalla praktisk, men för läsaren är den något villsam.

Illustrationerna utgörs främst av foton i svartvitt. Allra sist i boken visas foton i färg, varav somliga återger kyrkliga textilier, formgivna och utförda av Anne-Margrethe. Förutom bokens centrala textmassa finns dessutom en avdelning så kallad »Bonusmaterial» med texter som ger ytterligare perspektiv på prästfamiljen Murray.

Författarna menar, att boken först och främst är »ett stycke kvinnohistoria». Mera precis handlar den om »prästfruhistoria». För en vidare krets hade därför bokens kyrkohistoriska värde ökat, om de talrika citaten hade försetts med tydliga uppgifter om källorna (till exempel konsekvent: brevskrivare–adressat–datum) och en källförteckning. Det hade också varit motiverat med en litteraturförteckning som rymt mera än ett »urval». Med dessa önskemål uppfylla hade denna omfattande dokumentation naturligt relaterat till redan utförd vetenskaplig forskning om prästfrurollen i Svenska kyrkan såsom Birgitta Meurling, *Sarons liljor? En etnologisk studie av prästfruars könskonstituering* (1996) och Ulrika Lagerlöf Nilsson & Birgitta

Meurling (red.), *Vid hans sida. Svenska prästfruar under 250 år – ideal och verklighet* (2015).

Boken är tillägnad »vår farmor» och får ses som en hyllning till en rikt begåvad kvinna med breda kyrkliga, litterära och konstnärliga intressen, mor till nio barn, oförtröttligt verksam vid sin mans sida men även i egen kraft, bland annat som föredrags-hållare. Förhoppningsvis kan boken om Anne-Margrethe Murray inspirera till andra liknande dokumentationer av prästfruars liv, även om flödet ur källorna inte skulle vara lika rikt som i detta fall.

LARS ALDÉN

Johanna Andersson

DEN NÖDVÄNDIGA MANLIGHETEN. Om maskulinitet som soteriologisk signifikant i den svenska debatten om prästämbete och kön. (Avhandlingar framlagda vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion vid Göteborgs universitet 58)

Göteborg: Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion 2019, 377 sid.

År 1958 beslutade riksdag och kyrkomöte att prästämbetet i Svenska kyrkan skulle öppnas för kvinnor, och 1960 vigdes de första kvinnorna till präster. Därmed avslutades en lång process som inletts 1919 i samband med en utredning om kvinnors behörighet till statliga tjänster och som därefter aktualiserats 1938 med ett förslag till en särskild tjänst för kvinnor för att röstas ner på kyrkomötet 1957.

Det finns mycket forskning om kvinnoprästfrågan i Svenska kyrkan och hur synen på kvinnliga präster förändrats över tid. En gemensam nämnare är att undersökningarna, liksom också debatten i samhället, behandlat prästämbetsfrågan som en kvinnofråga. Hur argumenten för och emot prästämbetets fortsatta manlighet förändrades över tid har däremot inte undersökts. Detta står i centrum i Johanna Anderssons doktorsavhandling *Den nödvändiga manligheten*. Hennes undersökning handlar om varför prästämbetet associerats med manlighet och hur argumenteringen för och emot kom till uttryck på kyrkomötena 1938, 1957 och

1958. Syftet är att synliggöra teologiska motiveringar till varför manligt kön ansetts vara en nödvändig förutsättning för prästämbetet i Svenska kyrkan. Undertecknad recensent var fakultetsopponent vid disputationen.

Avhandlingen omfattar åtta kapitel. I det första presenteras syfte och frågeställningar, tidigare forskning på fältet jämte en redogörelse för prästämbetsfrågans utveckling i Svenska kyrkan. En viktig utgångspunkt är den teori om religionens feminisering som kommit att prägla nyare forskning om kristen manlighet och de strävanden att remaskulinisera den religiösa sfären som lyfts fram i många studier. Frågeställningen tar sikte dels på hur maskulinitetsideal, och särskilt då prästmannaideal, formulerades och legitimerades, dels på sambandet mellan oro för en feminisering och önskan att hävda prästämbetets exklusiva manlighet. Frågorna är relevanta och fungerar som ett raster undersökningen igenom. Men de täcker inte hela undersökningen. Andersson ägnar en stor del av det avslutande kapitlet åt egna teologiska reflexioner kring prästämbete och kön där hon argumenterar för den kristna trons och gudstjänstens gränsöverskridande potential i anslutning till feministisk teologisk litteratur, och hon ger en utförlig presentation av denna forskning i bokens andra kapitel. Detta borde således ha tagits upp i frågeställningen.

Källmaterialet består främst av protokoll från kyrkomötena 1938, 1957 och 1958. I kapitel två redogör Andersson för kyrkomötesprotokollens form och formalia och ger en ingående presentation av kyrkomötesinstitutionens framväxt och utveckling jämte en översikt över debatter och omröstningsresultat på de tre aktuella kyrkomötena. Två kvinnor deltog i kyrkomötena 1938 och 1957; på kyrkomötet 1958 hade antalet ökat till 12. Företrädarna för prästerskapet dominerade inte oväntat diskussionerna. Andersson motiverar sitt val att fokusera på kyrkomötesdebatterna med att de kan förväntas innehålla de viktigaste argumenten för och emot prästämbetets »exklusiva manlighet». Här kan man dock ställa sig frågan om det inte varit relevant att även analysera riksdagsdebatterna i frågan jämte de statliga utredningar som avgav betänkanden 1923 respektive 1950. I den

första utredningen, där professor Edvard Rodhe ingick som teologisk expert, konstaterades att det inte förelåg några teologiska hinder att öppna prästämbetet för kvinnor. I den andra utredningen medverkade bland andra biskop Torsten Bohlin, teologiprofessorn, sedermera biskopen Dick Helander och de båda kvinnliga teologerna Eva-Gun Junker och Ester Lutteman. Här föreslogs att prästämbetet skulle öppnas för kvinnor.

Avhandlingens tredje kapitel ägnas åt de teoretiska och metodologiska analysramarna. Andersson har använt sig av tre teoretiska perspektiv, nämligen teorier om manlighet och makt, främst då maskulinitetsforskning, teologiska reflexioner kring kroppslighet samt reformatorisk syn på prästämbetet i ett genusperspektiv. Syftet är att blottlägga maktordningar relaterade till prästämbete och kön. Hon presenterar en rad namnkunniga företrädare för maskulinitetsforskningen som exempelvis R.W. Connells teorier om hegemonisk maskulinitet, och hon anknyter till Yvonne Hirdmans koncept könsmaktens ordning som tar sikte på hur mäns överordning reproduceras och upprätthålls. Vidare lyfter hon fram sociologen Thomas Mathiesens forskning om olika sätt att maskera makt och motståndsstrategier mot makt.

En central roll i undersökningen spelar teorin om kristendomens feminisering från mitten av 1800-talet och framåt och de hypoteser om religiös remaskulinisering som ett medel att motverka den religiösa kulturens feminisering som lanserats i nyare forskning. Andersson ger en ingående redogörelse för dessa perspektiv och lyfter fram bland andra Callum Browns och Olaf Blaschkes forskning samt studier om den så kallade muskelkristendomen (Muscular Christianity). Dessa teoretiska perspektiv fyller en klar funktion i undersökningen. Men man kan ställa sig frågande till de utförliga presentationerna av forskning kring Jesu manlighet i bibeltexter, om rummets identitetsskapande funktion i den judiska kulturen, teorier kring icke-hegemonisk maskulinitet och feministteologisk kristologi. Dessa arbeten används nämligen inte i analysen av kyrkomötesprotokollen utan förekommer endast i de avslutande teologiska reflexionerna. Vidare kan man fråga sig på vilket sätt den luth-

erska ämbetssynen har med teoretiska perspektiv att göra. Den redogörelsen hade passat bättre i det inledande kapitlet om »ämbetsfrågans kontext».

Metodologiskt anknyter Andersson till diskursanalytiska skolbildningar och hon använder sig av en avancerad metaforikanalys. Dessa metoder fungerar väl i undersökningen, inte minst hennes analys av ekvivalenskedjor, alltså sammanlänkningsningar av ord för att skapa en bestämd association respektive att göra mångtydiga begrepp entydiga. Ett exempel är när biskop Bo Giertz på kyrkomötet 1957 jämförde kvinnoprästförespråkarnas agerande med situationen bakom järnridån. Andersson visar övertygande hur han byggde upp en ekvivalenskedja där begrepp som »ockupation», »järnridå» och »statsstyre» kontrasterades mot friheten att lyda Guds ord genom att motsätta sig kvinnliga präster.

De följande fyra kapitlen tar sikte på några centrala teman som var återkommande under debatterna vid de tre kyrkomötena och som på olika sätt belyser relationen mellan prästämbete och manlighet. Andersson gör en ingående analys av användningen av så kallade aggressiva metaforer i debatterna jämte diskurser om makt och maktmotstånd i relation till prästämbete och kön. Hon visar att debattörerna använde sig av ett militariserat språkbruk och gör gällande att det skedde en stegring i användningen av denna typ av metaforer. På kyrkomötet 1938 framhölls det hur kvinnor pressade sig fram och överträdde gränser, medan det 1957 och 1958 talades om anfall, krig, segrar och förluster.

I sin analys visar Andersson att de som motsatte sig ett kvinnligt prästämbete använde en maktkritisk diskurs, där ord som »hot» och »tvång» förekom. Kritiken riktades mot statsmakterna, som menades utöva påtryckningar, och mot pressen, som uppfattades vara partisk. Vidare diskuterades användningen av begreppet lydnad. Det handlar om vilka instanser som hade rätt att kräva lydnad. I centrum för debatten om lydnad stod bibeltroheten, och samtliga debattörer reste anspråk på att vara bibeltrogna. De försökte också påvisa att meningsmotståndarna företrädde fundamentalistiska respektive godtyckliga tolkningar.

En annan punkt som tas upp är debattörer-

nas legitimerings- och delegitimeringsstrategier. Motståndarna mot att öppna prästämbetet för kvinnor gjorde anspråk på att företräda kyrkfolket och »de stilla i landet». De hänvisade i många fall till modern teologisk forskning som stöd för sin uppfattning, medan förespråkarna för kvinnliga präster i stället lyfte fram teologins föränderlighet och den enskildes rätt att utifrån Bibeln själv bilda sig en uppfattning.

Som Andersson visar relaterades det endast sällan till den lutherska hustavlan i argumenteringen mot kvinnliga präster och den manliga överordning som den legitimerar nämndes inte explicit. Men det vimlar av indirekta hänvisningar till hustavleideologin. Den manliga överordningen beskrevs i termer av ansvar och debattörerna tog avstånd från det negativt laddade begreppet patriarkat. Jämlikhetstanken ansågs av kritikerna till ett könsneutralt prästämbete stå i strid med Bibeln. Att hålla fast vid ett exklusivt manligt prästämbete framhölls vara av avgörande betydelse för att värna den i skapelseordningen nedlagda genusordningen.

Vissa debattörer varnade för att den moderna samhällsutvecklingen skulle leda till en maskulinisering av kvinnan, som därmed skulle förlora sin särart. Detta sätter Andersson i relation till att de kvinnliga kyrkomötesledamöterna ofta positionerade sig som just kvinnor, vilket hon ser som en strategi för att undgå denna typ av kritik. Som positiva kvinnliga egenskaper framhölls trofasthet och förmåga att tålmodigt arbeta i det stilla, och den kvinnliga särarten användes som argument både för och emot kvinnors tillträde till prästämbetet. I det senare fallet angavs olikheten mellan könen vara själva anledningen till att öppna prästämbetet för kvinnor. Det förekom också argument för att kvinnor och män var lika och att prästämbetet därför borde vara könsneutralt.

Avhandlingens sjätte kapitel ägnas själva huvudfrågan, alltså argumenten för prästämbetets koppling till manligt kön samt hur prästmanlighet framställdes och vilka manliga egenskaper som lyftes fram. Andersson tar upp en rad argument som användes i kyrkomötesdebatterna – alltifrån skapelseordningen och Jesu exempel till kyrklig tradition och olika former av lämplighetsaspekter.

Prästämbe- tets exklusiva manlighet framställdes som en konsekvens av de i skapelsen nedlagda könsskillnaderna. De som argumenterade för ett könsneutralt prästämbete relativiserade Jesu apost- laval genom att hänvisa till att han enbart utvalt judiska män. Några ledamöter försökte beröva de skapelse- teologiska argumenten deras legitimitet genom att hänvisa till att de använts för att motivera exempelvis rasåtskillnad och slaveri.

De prästegenskaper som lyftes fram som manliga sammanföll i huvudsak med dem som gällde för den borgerliga medelklassen. Dit hörde styrka, uthåll- lighet, mod, saklighet och ståndaktighet. Till detta kom så det kristna idealet bibeltrohet. Andersson försöker på olika sätt leda i bevis att det kyrkliga livets eventuella feminisering inte framhölls som ett problem i kyrkomötesdebatterna utan att det i stället var maskuliniseringen, inte minst då av kvinnan, som sågs som det stora hotet. Hon lägger dock in en liten brasklapp här genom att påpeka att den frekventa förekomsten av hänvisningar till militära och naturvetenskapliga diskurser kanske kan tolkas som att prästmanligheten var ifrågasatt och i behov av förstärkning från yrken med starkare manliga konnotationer som polis och militär.

Men de exempel som anges handlar dock nästan alla om maskuliniseringen av kvinnan och om kyrkans uppgift att värna kvinnans särart, inte om en maskulinisering av kyrka och samhälle. På kyr- komötena 1957 och 1958 betonade exempelvis kyr- koherde Hilding Lillieroth, lundateologen Herbert Olsson och Bibeltrogna vänners ordförande Axel B. Svensson kvinnans husliga plikter och de negativa konsekvenserna av en feminisering av den offentliga sfären. Också de många inläggen om skapelseord- ningen och kvinnans särart handlar i första hand om att motverka en feminisering av prästämbetet och en därmed sammanhängande maskulinisering av kvinnan. Ett illustrativt exempel är lundabisko- pen Anders Nygren, som vid flera tillfällen manade till ett värn för den i skapelseordningen fastlagda könsordningen. Undantagen som bekräftar denna regel utgörs av uttalanden där det kyrkliga livets feminisering används som argument för att öppna prästämbetet för kvinnor. Ett exempel är Anna Ronnebäcks yttrande på kyrkomötet 1958. Kyrkans

manliga prägel kritiserades på kyrkomötet 1957 av Anna Wohlfart, som talade om Svenska kyrkan som en »manskyrka». Men hon motsatte sig kvinnliga präster och ville i stället se andra typer av tjänster för kvinnor.

Jag ställer mig således tveksam till Anderssons huvudtes om att försvaret av prästämbetets exkl- usiva manlighet främst skulle ha handlat om en oro för en maskulinisering av kyrka och samhälle. Kvin- noprästmotståndarna motsatte sig en feminisering av det kyrkliga ämbetet, men de formulerade inte sitt motstånd i sådana termer. Istället beskrev de prästämbetets exklusiva manlighet som en symbol för skapelseordningen, vilken skulle störas om kvinnan iklädde sig de manliga funktioner som det ansågs representera. Kravet på att öppna prästä- mbetet för kvinnor omkodades med andra ord till att handla om kvinnans maskulinisering.

Andersson tar upp en hel rad andra viktiga aspek- ter som exempelvis traditionsfrågan, ekumeniken och den från katolsk teologi inlånade representa- tionstanken. Dessa faktorer spelade en viktig roll i försvaret för prästämbetets exklusiva manlighet och ger en förklaring till varför det teologiska mot- ståndet var starkare i mitten än i början av 1900- talet. I avhandlingens avslutande kapitel, som har den talande rubriken »Överordningens nödvän- diga manlighet», sammanfattar hon sina resultat och presenterar egna lösningar på ämbetsfrågan. Andersson avfärdar alla idéer om en skapelsegiven manlig överordning och argumenterar för guds- tjänstgemenskapens gränsöverskridande potential. Människors kön och könsidentitet är, menar hon, av underordnad betydelse liksom också de olika övertygelser som de enskilda gudstjänstdeltagarna kan ha.

Som ett sammanfattande omdöme vill jag framhålla att avhandlingen är välskriven och väl- strukturerad med en klar frågeställning, en gedigen forskningsöversikt och en väl vald teoretisk och metodologisk ansats. Här förenas kyrkohisto- ria, genus- och maskulinitetsteori, lingvistik och teologi. Ett litet minus är att frågeställningen inte täcker hela den analys som genomförs: de egna teologiska reflexionerna fångas inte upp här. Den empiriska undersökningen är väldisponerad med

talande rubriker och informativa delsammanfattningar. Faktaredogörelse varvas med analys och presentation av egna slutsatser jämte diskussion med tidigare forskning på fältet, dock oftast i bekräftande syfte. I det avslutande kapitlet lyfts de viktigaste resultaten fram och kompletteras med en självständig teologisk reflexion kring prästämbete och genus.

YVONNE MARIA WERNER

Johan Sundeen

68-KYRKAN. Svensk kristen vänsters möten med marxismen 1965–1989.

Stockholm: Bladh by Bladh 2017, 492 sid.

Forskningsprojektet »Arvet efter 1968», som leddes av Svante Nordin och Lennart Berntsson mellan 2013 och 2016, har resulterat i ett flertal monografier och antologier. Få av dessa har blivit så uppmärksammade och omdiskuterade som idéhistorikern Johan Sundeens bok om 68-kyrkan. Oproportionerligt mycket utrymme har i denna diskussion ägnats åt sådant i Sundeens bok som befinner sig utanför dess egentliga syfte. Den bortre gränsen för studien utgörs av året 1989. Likväl har diskussionen främst berört marxistiskt inflytande i Svenska kyrkan under de senaste trettio åren. Men det är alltså inte den marxistiska ideologins betydelse för karriärvägarna eller för Svenska kyrkan av idag som står i fokus i denna bok. Intresset är istället inriktat mot vad författaren kallar »68-kyrkan», vilket författaren förstår som ett så kallat åsiktskollektiv, ett begrepp som han lånat från läkaren och biologen Ludwik Fleck, med vilket åsyftas en grupp med liknande åsikter inom ett visst fält, i detta fall syntetiseringen mellan marxistisk ideologi och kristen teologi, som den aktivt verkar för att befrämja.

Undersökningdelen av boken består av sex kapitel. I ett första kapitel undersöker författaren de formativa åren omkring 1968. I fokus hamnar vid den tiden unga teologer som på olika sätt var inbegripna i dialog mellan kristna och marxister, en dialog där marxister kunde göra avkall på tanken om kristendomens passiviserande funktion, förutsatt att kyrkan på allvar gick från ord till handling

när det gällde de medmänskliga idealen. De kristna teologernas utgångspunkt var å andra sidan att det socialistiska samhället utgjorde målet också för kyrkans samhällssyn. Det blev därför också viktigt att framhålla den samhällskritiska sidan i kristen tro, där Jesus snarast får rollen som revolutionär, och Guds rike tolkas som något inomvärldsligt.

I de följande fyra empiriska kapitlen utgår Sundeen från för »68-kyrkan» brännande frågor såsom förhållandet till Kina, freds rörelsen under kalla kriget, latinamerikansk befrielse teologi samt frågan om relationen till Östtyskland. Framställningen präglas av ganska omfattande referat, vilket gör det möjligt att dra ut flera analytiska trådar ur boken för den som så önskar. Boken ger exempelvis nycklar till att förstå de perspektiv som präglade den utbildning som mötte oss som studerade teologi under 1980- och det tidiga 1990-talet, då det inte var ovanligt att explicita marxistiska perspektiv präglade kurslitteraturen redan på grundkursnivå. Det framgår i boken att förekomsten av socialistiskt inriktad kurslitteratur intressant nog utgjorde ett krav bland teologistudenter i Lund i slutet av 1960-talet (s. 88). De lärare som valde att låta oss studenter tenera marxistiskt färgad litteratur får misstänkas själva ha varit med och argumenterat för införandet av denna typ av kurslitteratur då de själva var studenter.

Ur ett kyrkohistoriografiskt perspektiv är det värt att notera att de teologer och författare som författaren analyserar ofta är mycket kritiska till kyrkans historia. Med undantag av urförsamlingens tänkta socialistiska egendomsgemenskap och Thomas Müntzers revolutionära ställningstaganden, var en återkommande uppfattning att kyrkan borde ta avstånd från större delen av sin historia. Om kyrkohistoria alls värderades var det snarast som avskräckande exempel. Belysande är Greta Hofstens yttrande från 1974, att kristenhetens historia väsentligen var »en historia av missbruk av trons urkunder och kärna» (s. 143). Denna historiesyn utgör enligt mitt förmenande en nödvändig bakgrund för att förstå de försök inom akademisk teologi (som inte undersöks av Sundeen) att särskilt under 1980-talet rehabilitera västlig teologihistoria i riktning mot att värna om det inomvärldsliga. Ett

tidigt exempel utgörs av hur Per Frostin och Gustaf Wingren i samband med 1983 års Lutherjubileum, i analogi med östtysk statlig historieforskning, betraktade Luther i ett socialistiskt perspektiv som en föregångare till Lenin. Ett senare exempel utgörs av Henry Cösters *Kyrkans historia och historiens kyrka* (1989) där kristendomen essentialiseras till att bestå i bejakandet av det allmänmänskliga.

Sundeen menar att »arvet efter 1968» för kyrkornas del emanerade från främst två idéhistoriska »terränger»: den profana sextio- och sjuttioårsradikalismen samt internationell ekumenik (s. 41). Det är positivt att författaren tar upp ekumeniken och därmed också den katolska kyrkans betydelse. Ett viktigt källflöde utgjordes av den multilaterala ekumeniken och till förutsättningarna för den sociala medvetenhet som präglade Världskyrkomötet i Uppsala hörde Andra Vatikanconciliet och dess förändringsagenda. Genom hela perioden utgjorde den teologiska och liturgiska utvecklingen i det katolska Latinamerika inspiration för svensk kristen vänster.

Jag hade gärna sett att författaren tydligare renodlade dessa impulser och gärna diskuterade fler terränger. Senare i boken tar nämligen Sundeen själv upp den äldre folkhemsinriktade vänsterrörelsen, som genom exempelvis Carl Gustaf Boëthius stod i förbindelse med den radikala sextiotalsaktivismen (s. 59f.). Den kristna folkhemsvänstern skilde sig från 1960-talets kyrkliga radikalism, då den saknade de internationella perspektiv som präglade 68-rörelsen och därtill förespråkade samarbete snarare än klasskamp. Ytterligare ett källflöde som möjligen kommer tydligare till uttryck inom den akademiska litteraturen utgörs av sekulariseringsteologin, som slår igenom inom svensk teologi vid undersökningsperiodens början. I Sundeens framställning framgår här och var att både Friedrich Gogarten och Dietrich Bonhoeffer haft betydelse för exempelvis Kristna Studentrörelsen och även påverkat Per Frostin. Jag menar att det till stor del var sekulariseringsteologin som gav de teoretiska förutsättningarna för den teologiska dialogen mellan marxism och kristendom.

Sundeen förhåller sig i mestadelen av texten på ett neutralt sätt gentemot sitt ämne, men det framgår,

tyvärr allt för ofta, att han verkligen ogillar sitt studieobjekt. Sundeen är särskilt kritisk mot det syntesskapande som utgör den metodiska förutsättningen för 68-kyrkans teologiska ställningstaganden och menar att kombinationen av ideologiska föreställningar och religion genom historien skapat något »som inte sällan visat sig vara en häxbrygd» (s. 21).

Inledningsvis förklarar Sundeen att han har försökt undvika att skriva på ett värderande sätt och eftersträvat vederhäftighet och förståelse för de historiska sammanhangen (s. 45). Men han medger samtidigt att det för honom »både i egenskap av bekännande kristen och som historiker, inte varit möjligt att iakttä strikt neutralitet», något som sägs gälla undersökningsobjektens inställning till totalitära stater och »dessas människofientliga natur» (s. 46). Det är visserligen ärligt att författaren öppet deklarerar sina begränsningar i detta avseende, men det rättfärdigar likväl inte de återkommande värderingarna i texten, något som bidrar till att arbetet mister trovärdighet.

Det finns en tendens att vilja raljera med analysobjektens åsikter och sammanhang och författaren har en förkärlek för att visa hur historien bevisat att de till syvende och sist hade fel. Vid två tillfällen omtalas kvartetten Henry Cöster, Carl-Johan Evander, Per Frostin och Martin Lind på ett retsamt sätt som »de fyras gäng» (s. 14, 75), givetvis åsyftande ledarna i Kinas kommunistiska parti under kulturrevolutionen. När Carl Reinhold Bråkenhielm 1971 i *Svensk Kyrkotidning* kritiserar föräldragenerationen som ställs mot hans egen samtids studentkollektiv, talas om »grupp narcissism» (s. 65) och på s. 312 talas om tiden då »den kommunistiska illusionen brast [...]». Det heter vidare att Per-Olof Sjögren »demaskerar» den vänsterradikala inomvärldsliga förståelsen av begrepp som uppståndelse, hopp och försoning (s. 150).

Tidvis har författaren också ett behov av att vederlägga undersökningsobjektens politiska åsikter. Efter att ha redovisat att Per Frostin betraktat Fidel Castro som en modern botpredikant (s. 281) ges en redogörelse för religionsfrihet på Kuba under Castros tid ur ett antitotalitärt perspektiv, baserat på en bok skriven 1999 (det vill säga sju år efter

att Frostin avlidit). Varför är det för Sundeen i en övergripande deskriptiv studie så viktigt att till och från moralisera över den kristna vänsterns vägval?

Likaså tenderar författaren också att ibland ge en aningen karikerad bild av utsagorna i källmaterialet. På s. 182 ges exempelvis ett brutalt refererat av Jonas Jonsons syn på Kinas regim som ett Guds redskap: »Kinas historia visar för Jonson att Gud tar politiska krafter som inte väjer för grymheter i sin tjänst». Men i den bok som Sundeen refererar till (*Kina, kyrkan & kristen tro*, 1975) är Jonson betydligt mer nyansrik, och skriver på följande sätt: »Många kristna har svårt att förstå att Gud kan bruka grymma och politiskt brutala händelser för sina syften. Varje historiskt skeende är verkligen tvetydigt och rymmer i sig både goda och onda möjligheter. Men det är genom konkreta händelser som människans situation förändras och deras livsvillkor kan förbättras» (s. 110f.). I grund och botten säger alltså Jonson i stort sett samma sak som Sundeen, men inte på ett lika tillspetsat sätt.

Med tanke på att Sundeen genom sin på det stora hela gedigna och välskrivna studie skickligt demaskerar konfessionellt ideologidrivna motiv bakom en förment akademisk teologisk fasad, är det beklagligt att han själv genom dessa värderingar och karikerade framställningar riskerar att misstänkas för att också vara ideologidrivna. Likafullt går det inte att förbise att Sundeen har genomfört en oerhört viktig studie, och jag har redan berört den potential som finns i boken när det gäller vidare studier om det svenska teologiska utbildningssystemet och om kyrkans egen syn på sin historia.

MARTIN BERNTSON

Richard Pleijel

OM BIBEL 2000 OCH DESS
TILLKOMST. Konsensus och konflikt
i översättningsprocessen inom
Bibelkommissionens GT-enhet.
Skellefteå: Artos 2018, 401 sid.

Så kom den till sist. Det var bara en tidsfråga innan den första avhandlingen om den bibelkommission

som åstadkom Bibel 2000 skulle komma. Och fler lär det bli.

Nu handlar denna bok inte om hela Bibelkommissionen. Det är den gammaltestamentliga enheten som står i fokus, arbetet med Nya testamentet (och de apokryfa böckerna) belyses endast indirekt. I de inledande kapitlen läggs en solid metodisk bakgrund för avhandlingen. Vidare ges det en bred översikt över svenskt arbete med bibelöversättning från medeltiden och framåt. Det mesta av detta är känt från olika statliga utredningar, men förtjänar att repeteras. Ur kyrkohistorisk synpunkt är det värt att notera, att någon ytterligare statligt finansierad bibelöversättning inte lär komma i Sverige. Nu har Bibelsällskapet tagit över, liksom fallet är i andra länder.

Källmaterialet utgörs framför allt av Bibelkommissionens arkiv i Uppsala landsarkiv. Det är mycket omfångsrikt med sina 346 kaplar. Däremot har inte författaren gjort några intervjuer med kommissionens ledamöter, och några privata brevsamlingar och memoarer är ännu inte kända eller i varje fall inte tillgängliga.

Detta har ur metodisk synpunkt lett till en viss begränsning. Avhandlingen är mycket textorienterad. Bilder visar hur arbetsmaterialet inom enheten kunde se ut: maskinskrivna papper med mängder av handskrivna marginalanteckningar. Dessa vandrade från etapp till etapp i den mycket komplicerade översättningsorganisationen, vilket klagörs av ett flödesschema. Och det länder författaren till all heder att han har lyckats sätta sig in i och över-skådligt redogör för processens gång.

Pleijel kallar sitt tillvägagångssätt för processorienterad översättningssociologi. Han vill komma åt arbetet både på en mikronivå (hebraister och svenskstilister inom kommissionen) och på en makronivå (kommissionens styrelse, mottagandet bland referenter, recensenter med flera). Men avhandlingen är framlagd inom Gamla testamentets exegetik i Uppsala och skulle knappast ha varit en exegetisk avhandling, om den inte också hade gett exempel på hur olika hebreiska ord och begrepp hade återgetts. Det är framför allt ett antal antropologiska nyckelbegrepp (»hjärta», »själ», »ande» och liknande)

som undersøks. Förmodligen har avhandlingen haft sitt upphov i detta.

Det har varit viktigt att få olika genrer inom Bibeln representerade. Här behandlas en text från 1 Samuelsboken, en från Predikaren och fyra psalmer. Det är alltså en klar övervikt för poetiska texter. Märkligt nog saknas helt ett exempel från den profetiska litteraturen, som ju står för en stor del av textmassan inom Gamla testamentet.

Vi får följa textens gång från den första råöversättningen, gjord av hebraisten, till den slutliga versionen som fastslås av styrelsen. I regel tog det ett par år för en medelstor bibelbok. De olika översättarna presenteras kortfattat: hebraisterna och svenskstilisterna (nordister, litteraturvetare eller författare). En formulering i en text kunde ändras flera gånger under resan, ibland fram och tillbaka. Men så mycket är klart: ingen möda lämnades ospard, vilket också förklarar den långa tiden (även om allt under den gustavianska kommissionens 144 år är en förbättring).

Ett särskilt inslag var referenterna. De representerade olika avnämargrupper (kyrkor, judiska församlingar, författare, teologer, skolfolk, massmediafolk, med mera) och de inkom med många synpunkter. En referent vid namn Viveka Heyman gjorde sig särskilt känd. Hon kritiserade häftigt de framlagda översättningarna, och om henne (och inte bara om hennes insats i detta arbete) har nu Richard Pleijel kommit ut med en hel monografi, *Att riva Babels torn* (2019).

Bokens undertitel har orden »konsensus och konflikt». Möjligen lockas läsaren till att tro att det finns skildringar av motsättningar och konflikter inom Bibelkommissionen, som nu dras fram i ljuset. Den som tror det, blir besviken. Inget av detta märks i avhandlingen. Men det är också en följd av det »textcentrerade» arbetssättet. Protokoll och arbetsmaterial har inga notiser om konflikter, men vi som var med (jag själv i åtta år) vet att sådant förekom. Det får nu komma fram i andra skildringar.

Detta är en välskriven, pålitlig och läsvärd avhandling. I regel brukar recensioner inte ta upp författarens försvar av sitt verk vid disputationen, men jag vill gärna ge en eloge åt Richard Pleijels goda försvar. Särskilt många och svåra invänd-

ningar kom dock inte fram, ty detta är en mycket bra avhandling.

STEN HIDAL

Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.)

THE SAMI AND THE CHURCH OF SWEDEN. Results from a White Paper Project.

Möklinta: Gidlunds 2018, 255 sid.

I 2012 starta et »vitboksprojekt» om de historiske relasjonene mellom Svenska kyrkan og det samiske folket fra mellomalderen til samtida. Bakgrunnen for prosjektet var Svenska kyrkans delaktighet i urettferdigheter, undertrykking og koloniserende handlinger retta mot samene og de samiske samfunnene.

Prosjektet endte med en vitenskapelig antologi i to bind, *De historiske relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna. En vetenskaplig antologi* (Lindmark & Sundström 2016). Dette omfattende verket avfødte en kortere og mer populærvitenskapelig versjon, *Samerna och Svenska kyrkan. Underlag for kyrkligt forsoningsarbeite* (Lindmark & Sundström 2017), som søkte å sammenfatte de mest sentrale funnene og perspektivene fra tobindsverket.

Den foreliggende boka er den engelske oversettelsen av den populærvitenskapelige utgivelsen. Den engelske boka har en noe annen tittel, der det kirkelige forsoningsarbeidet er mer eller mindre bevisst nedtona. I tillegg er det en lengre innledning, samt en konklusjonsdel med to nye kapitler.

Min lesning av boka konkluderer med at den i all hovedsak er en vellykka skildring og sammenfatning av et stort og viktig prosjekt. Den er velskrevet, tar fram ulike perspektiver og går inn i en større også internasjonal sammenheng av forsoningsprosesser knytta til urfolk. Vitboksprosjektet i Sverige kan for eksempel knyttes til det pågående arbeidet til Sannhets- og forsoningskommisjonen i Norge, som skal granske fornorskingspolitikk og urett overfor samer, kvener og norskfinner. Andre steder i verden har tilsvarende kommisjoner arbeidet med

sannhet og forsoning knyttet til urfolk i for eksempel Grønland, Canada, Australia og Sør-Afrika.

Samenes stilling i Sverige har historisk sett vært både lik som og annerledes enn i Norge og Finland. Da Norge på midten av 1800-tallet innførte en assimilasjonspolitik («fornorskning») med mål om å gjøre samer og andre minoriteter norske, utøvde Sverige den såkalte »Lapp skall vara lapp»-politikken. I praksis var dette likevel en kombinasjon av assimilasjon og segregasjon ettersom det kun var samer knytta til reindrift som skulle få være samer. Andre samer blei forsvenska.

Kristendommen og kirkelige institusjoner har spilt store roller i staters kolonisering av urfolksamfunn og urfolksområder verden over. Svenska kyrkan var en deltaker i koloniseringa av Sápmi/Sábme/Saepmie. Dette er også erkjent av en kirkelig kommisjon som slo fast at kirka bidro til å hindre at samisk språk, tradisjonskunnskap og kultur fikk komme til uttrykk. I kirkelivet var det ingen plass til samisk identitet.

Den foreliggende boka har denne uretten som utgangspunkt. Forfatterne går inn på ulike sider ved relasjonen mellom Svenska kyrkan og samene, fra tidligere tiders misjon og skolevirksomhet, via (den manglende) plassen til samiske kulturytringer i kirka, til kirka som autoritet.

Noen ord om forfatterne og redaktørene er verdt å komme med. Redaktørene Daniel Lindmark og Olle Sundström er erfarne forskere og forfattere som er kyndige innenfor forskningsfeltet. Begge har lenge arbeida med nordlige og fleretniske samfunn, og har gjennomgående vist solid forståelse for samiske forhold og perspektiver i møte med et majoritetsamfunn. De andre forfatterne, Björn Norlin og David Sjögren, som i all hovedsak står for oppsummeringa av det store vitboksprosjektet, og Tore Johnsen, Carl Reinhold Bråkenheim og Sylvia Sparrock, som gir perspektiver på forsoning, har alle gitt viktige bidrag til boka.

Oppsummeringa framstår som presis og etterrettelig. Perspektivene på forsoning er ganske annerledes som tekster. Tore Johnsen har, som redaktørene sjøl sier, vært en sentral premissleverandør til hele vitboksprosjektet gjennom sitt årelange arbeid med samisk teologi. Kanskje hadde noen av hans tidli-

gere tekster kunne ha passa bedre inn i denne boka enn den foreliggende teksten gjør. Sjøl om den er velskrevet og gir meget interessante perspektiver på forsoning med en internasjonal dimensjon, framstår den som i overkant akademisk og generell i denne sammenhengen. Sparrocks tekst er i seg sjøl en mer uferdig tekst. Samtidig er den også denne bokas viktigste tekst gjennom at den tar fram en eksplisitt samisk respons på vitboksprosjektet.

Med Sparrocks viktige bidrag er jeg også inne på en utfordring ved boka: De få samiske stemmene. Ettersom antallet samiske forskere fortsatt er lite, erkjenner jeg at det kan være vanskelig å skape en representativ sammensetning av forfattere. Samtidig er det påfallende når jeg leser Johnsens og Sparrocks utmerka bidrag at de er i et klart mindretall.

Denne bokas nyskrevne tekster er de to siste kapitlene skrevet av redaktørene. Det er meget interessant å lese om resepsjonen vitboksprosjektet har fått, ledsaga av kommentarer og refleksjoner fra Lindmark og Sundström. Denne teksten tar oss som lesere inn i prosessen med å gjennomføre prosjektet, og tør å ta fram også det som har vært vanskelig, som forfatternes identiteter og roller. Det skaper et lesverdig bidrag til litteraturen både om forsoning og urfolk og om forskerens rolle i arbeidet med urfolkssamfunn.

Det aller siste kapitlet forsøker å presentere den vanskelige sammenfatninga av et gigantisk prosjekt som strekker seg over mange hundreår. Jeg får i alle fall lyst til å lese gjennom hele det vitenskapelige verket (i stedet for å bla gjennom og lese utvalgte deler). Samtidig er det en viss ambivalens til stede: At boka er på engelsk, åpner for et internasjonalt publikum – inkludert finske lesere som ikke leser svensk. Når boka er på engelsk, ville det samtidig etter min mening vært en styrke om bokas ramme (altså innledning og konklusjon) i større grad forholdt seg til en internasjonal sammenheng. Dette ville ha gjort det lettere å la boka gå inn i en internasjonal debatt om urfolk og forsoning.

Slik boka er, vil den nok i all hovedsak ha nordiske lesere. Det er fint det også. Boka er svært lesverdig.

TORJER A. OLSEN

Anders Persson

DEN LEVANDE NÄRVARON AV ORDET. Åtta essäer om bilden av den rosenianska och laestadianska väckelsen i norrländsk skönlitteratur. (Religion i Norrland 3)

Skellefteå: Norma 2018, 175 sid.

Forskningen på området litteratur och religion är inte överväldigande, men den som finns bedrivs inom både religionsvetenskap och litteraturvetenskap, dock sällan i samverkan. Ett sådant tillskott är dock Anders Perssons antologi om väckelsens betydelse i modern norrländsk berättartradition. *Den levande närvaron av Ordet* behandlar hur de rosenianska och laestadianska väckelseörelserna präglat tematik och framställningsform hos välkända norrländsförfattare som P.O. Enquist, Björn-Erik Höijer, Sara Lidman, Torgny Lindgren, Bengt Pohjanen och Anita Salomonsson, men också väckelsepredikanten Tore Nilsson, som även var väckelselitterär författare. Anders Persson är själv präst och litteraturforskare i Umeå och anlägger såväl litteraturvetenskapliga som teologiska och kyrkohistoriska perspektiv, vilket tillför hans bok ett särskilt värde. Av värde är också bokens breda litteratursyn. Analyserna sammanför olika litterära kretslopp och studerar överströmningen mellan bruksgenrer från folklig och väckelsekristen tradition (anekdoter, muntlig predikan, böner och väckelsesång) och kanoniserad litteratur. Denna korsning av fromt och profant, högt och lågt, är också passande i det evangeliska sammanhang där både Perssons bok och de undersökta författarna själva rör sig.

Boken är disponerad i åtta fristående »essäer», som det heter i undertiteln, med tillhörande noter och litteraturförteckning. Flertalet essäer behandlar den rosenianska väckelsen; bara den sista behandlar laestadianismen. Förordet ger en kort introduktion till det rosenianska kulturarv och gudstjänstliv som författaren själv vuxit upp i, där Ordet, inte minst i muntlig form, var grundläggande – därav samlingens titel. De rosenianska inslag som essäerna särskilt behandlar är anfäktelsen och självrannsakan, men också specifika genrer som predikantaneddoten, väckelsesången och lekmannapredikan. Laes-

tadianska motiv som asketismen och den religiösa extasen aktualiseras i den sista essän, som också visar hur olika dessa motiv framträder beroende på om de skildras i ett historisk teologiskt perspektiv eller ett sekulärt samtida.

I denna innehållsrika bok finns mycket att lyfta fram. Analyserna av hur anfäktelsen och självrannsakan gestaltas hos Tore Nilsson, Sara Lidman och Anita Salomonsson är givande från både teologisk och litterär synpunkt; likaså diskussionen av den kyrkohistoriska problematiken hos Höijer och Pohjanen. Speciellt för denna bok är dock analyserna av hur folkliga väckelsegenrer återanvänds i de litterära texterna, där teologiska och litteraturvetenskapliga perspektiv samverkar på ett särskilt fruktbart sätt.

Återbruket av predikantaneddoten studeras i essän om P.O. Enquists *Musikanternas uttåg* (1978). Romanen handlar om mötet mellan norrländsk arbetarrörelse och roseniansk väckelse vid 1900-talets början, och predikantaneddoten för med sig ett särskilt perspektiv på roseniansk miljö och mentalitet. Persson framhåller genrens folkliga och muntliga karaktär och anknyter passande till Michail Bachtins resonemang om den karnevaliska traditionen. Predikantaneddoten, även hos Enquist, är samtidigt starkt moralistisk, exempelvis i fördömandet av dansen, som inom rosenianismen var det yttersta tecknet på »syndalefnad». Återkommande formeluttryck och standardfraser understryker romanens förbindelse med predikantaneddotens muntliga tradition. Predikantaneddoterna illustrerar, enligt Persson, även Enquists »isbergsteknik», som genom en synlig detalj antyder ett större sammanhang dolt under textens yta. I romanen präglas anekdoten av den som berättar, vilket antyder något som inte utsägs om vem denne är. Detta är en viktig iakttagelse av Persson.

Wäckelsesången står i fokus för essän om Enquists *Kapten Nemos bibliotek* (1991) och får där belysa romanens utanförskapstematik. Persson framhäver särskilt hur den i romanen återkommande söndagsskolesången »Jesus älskar alla barnen» motsägs av den påfallande skyddslöshet som präglar de skildrade barnen. Tematisk funktion får även sången »Här en källa rinner» i relation till roma-

nens kallkälla, där de skyddslösa grodorna måste räddas från »uthinking». Solidariteten med de föraktade grodorna överförs sedan på skyddslösa och utstötta barnkaraktärer. Även sångens starka blodsmystik utvecklas i romantexten och anknyter till det herrnhutiska inslaget inom rosenianismen. Persson ser därför kallkällan med grodorna som »den uppstickande delen av det isberg som blottlägger romanens tematik». Avslutningsvis tar Persson också upp den återkommande agapetematiken i andra romaner av Enquist, med innebörden »att inte behöva göra sig förtjänt av nåden», dock inte i *Kapten Nemos bibliotek*. Mot bakgrund av bland annat omsorgen om grodorna och andra hjälplösa och förkastade varelser i berättelsen präglas, som jag ser det, även denna roman av en agapetematik, som dessutom anknyter till den kärleksproblematik som väckelsesången »Jesus älskar alla barnen» är förknippad med.

Genreperspektivet varierar ytterligare i essän om Torgny Lindgrens återbruk av lekmanpredikan. Särskilt studeras novellerna »Ordet» och »Nåden» i samlingen *Merhabs skönhet* (1983), vilka där också kallas »Två predikningar». Novellernas titlar knyter direkt an till norrlandsläseriet och rosenianismen. Båda novellerna följer i förkortning lekmanpredikans mönster, men utan färdiga budskap – alldeles som den i novellen »Ordet» citerade inledningen till liknelsen om såningsmannen efterhand antyder (Mark. 4:1; 4:12). Detta grepp markerar komplexitetens och flertydighetens betydelse hos Lindgren, skriver Persson, men – skulle jag vilja tillägga – även inflytande från en didaktik, som bygger på indirekt meddelelse och majevtik, förlossningskonst, i stället för färdiga lättsmälta budskap; Lindgrens släktskap med Søren Kierkegaard påpekas ofta i tidigare forskning. Att göra det svårt för läsarna och låta dem arbeta med texten anknyter också till det paradoxala citat från Jesajas kallelse som Jesus använder när han i kapitlet om såningsmannen skall förklara varför han talar i liknelser och inte i klartext: »för att de ’med seende ögon skola se, och dock intet förnimma, och med hörande öron höra, och dock intet förstå, så att de icke omvända sig och undfå förlåtelse» (Jes. 6:9–11; Mark. 4:12). Att arbeta med Ordet i begrundan och eftertanke;

att grunna på tolkningsproblem i stället för att avfärda dem – det var ju också utmärkande för »läsarna» inom väckelsen, inte minst Norrlandsläseriet. Persson framhäver att Lindgren undviker den flitiga användning av uppbyggliga och lärorika exempel som var vanlig inom Norrlandsläseriet och i det avseendet avviker från dess predikotradition. Men med tanke på de invävda gåtfulla episodernas viktiga roll i författarskapet skulle det dock kunna hävdas att Lindgren snarare anknyter till en *alternativ* exempelpedagogisk tradition i Kierkegaards och kanske Jesu egen efterföljd.

Persson ser i predikonovellerna även en anknytning till reformationens stridsfråga om nåden och den fria viljan. Lindgren har uppgivit att hans omvändelse till katolicismen motiverades av hans avståndstagande från (vissa tolkningar av) den luthersk-rosenianska idén om den trålbundna viljan. I »Nåden», den andra predikonovellen, är predikotexten »Genom orden kommer nåden oss till del». Exemplet är en omvändelsehistoria, som handlar om tillämpningen av nådens ordning, med tonvikt mer på ordningen än nåden. Här skildras en Jakobsbrottning, där predikanten söker att med fysiskt våld tvinga in den frälsningssökande i nådens ordning, medan denne slingrar sig ur greppet och till sist frivilligt tar emot nåden i sin egen ordning. Vad slags frihet detta exempel verkligen illustrerar kan dock diskuteras, enligt min mening. Men det är nog det som är Lindgrens mening, om Persson har rätt i sin övergripande analys.

Vad jag möjligen saknar i Anders Perssons lärorika bok är en kommentar till det genrebegrepp han använder. Det tycks med rätta innefatta både historiska, formella, tematiska och retoriska aspekter, som avspeglar en »Sitz im Leben» – ett brukssammanhang, som Hermann Gunkel talat om. Väckelsegenrerna vittnar därför också om sitt bruk. Det litterära återbruket av väckelsegenrer, som Persson analyserat det, säger i sin tur mycket om synen på både väckelsen och litteraturen och inte minst de nya traditionssammanhang som återbruket instiftar. Jag hade dock gärna velat läsa hans egen utläggning av dessa sammanhang.

BEATA AGRELL

Daniel Lindmark & Jan Samuelson (red.)

KVINNOR OCH ANDLIGHET I NORR.
Historiska och litterära perspektiv.
(Studies on the Religious History
of the North 2; Skrifter från Luleå
stiftshistoriska sällskap 7)

Skellefteå: Artos 2018, 210 sid.

För det mesta har kyrkohistoria liksom annan historia skrivits från centralmaktens horisont. Sedan drygt ett decennium har forskare inom ramen för projekten »Norrländsk kyrkohistoria» och »Norrländsk kyrko- och utbildningshistoria» samt forskarnätverket Religious History of the North arbetat med att »skapa ny och tillgängliggöra kunskap om religiösa fenomen i det nordligaste områdets historia». Det nordliga område som material hämtas från har vuxit under åren. Ursprungligen var det de norra delarna av Sverige och från 2015 omfattar undersökningsområdet de nordliga delarna av Sverige, Norge och Finland.

Antologiförfattarna har inte stannat vid att endast försöka råda bot på obalansen mellan olika landsdelar. De har också valt att söka arbeta bort att kyrkohistoria vanligen skrivits av män, om män och för män. Det är en uttalad ambition att i antologin lyfta fram kvinnor i kyrkohistorien. I antologin medverkar fyra kvinnor och fyra män. Samtliga bidrag behandlar på ett eller annat sätt kvinnor. Jag uppfattar det som att det går fint att läsa boken oavsett juridiskt kön. Denna kyrkohistoriska antologi är alltså skriven av kvinnor och män, om kvinnor och några män, och för män och kvinnor.

I inledningen karaktäriserar redaktörerna antologin och grupperar de olika bidragen. Antologin har kvinnohistoriska, kvinnohistoriografiska och genushistoriska drag. Uppläggningsen har en »kombinerad kronologisk, tematisk och geografisk disposition». Det som bryter mot den strukturen är en inledande personlig reflektion över ett liv som präst, domprost och biskop av kyrkovetaren Tuulikki Koivonen Bylund. Den texten utgjorde inledningsföreläsningen vid konferensen »Kyrka och kön i det nordliga rummet» 2014. Det är en läsvärd text.

Därefter följer de sju forskningsbidragen organiserade så att bidraget med det äldsta källmaterialet kommer först.

Medeltidshistorikern Björn Tjällén visar på ett övertygande sätt i sitt bidrag att birgittinsk fromhet påverkade samtidens förståelse och eftervärldens bild av den så kallade »Lappkvinnan Margareta», verksam vid slutet av 1300-talet. Kyrkovetaren Lilly-Anne Østtveit Elgvin skildrar noggrant vem den genom Laestadius kända så kallade »Lappflickan Maria», Milla Clementsdotter från Åsele, var, vad källorna kan berätta om hennes liv och vilken betydelse hon har fått i traditionen efter Lars Levi Laestadius.

Inästa block i antologin är litterära gestaltningar i fokus. Eftersom de två bidragen om välkända författarskap inte är tydligt kyrkohistoriska till sin natur nämner jag dem bara. Litteraturvetaren Anders Petterssons bidrag behandlar Eros och Agape i Sara Lidmans Jernbaneepos. Doktoranden i litteraturvetenskap Ulrika Lif's bidrag behandlar Sofia-motivet i Lars Ahlins författarskap.

Därefter behandlas två mindre kända författarskap. Kyrkohistorikern Daniel Lindmark presenterar och diskuterar Julia Svedelius kyrkohistoriska författarskap som det framträder i läroböcker, populärhistoria och reseskildringar. Lindmark låter det brytas mot författarens upplevelser, agenda/or och syn på vad en rätt kristendom är, pågående diskussioner och konfliktlinjer samt den kritik hennes arbeten fick. Jag finner greppet både intressant och fruktbart. Lindmark kan på ett övertygande sätt påvisa att Svedelius egna barndomsupplevelser från helt andra sammanhang styr vad hon väljer att lyfta fram som ideal laestadianism.

Kyrkohistorikern Gerd Snellman presenterar i sitt bidrag Maria Ventus, en aktör och författare inom den svensk- och tvåspråkiga Rauhan Sana-riktningen inom laestadianismen i Finland. Ventus medverkade med texter i olika genrer, inte minst betraktelser, i *Zions Missionstidning* under mitten av 1900-talet. Snellman tolkar stoffet och livsberättelsen på ett relevant och respektfullt sätt både teologiskt och homiletiskt.

Den artikel jag själv sett fram emot mest är placerad sist i boken. Urfolkshistorikern Torjer A. Olsen

ställer och bearbetar viktiga teoretiska frågor i sitt antologibidrag om lyngenaestadianernas övergång från att ha organiserat sig i husförsamlingar till att ha församlingshus. Olsen sätter in husförsamlingarna i ett sammanhang av husandakter och byaböner men har i texten inte lyft fram de skilda ecklesiologiska motiveringarna för dessa tillsynes likartade mötesformer. Jag hade också gärna sett en tydligare diskussion om relationen till husförsamlingar i Nya testamentet. I övrigt har jag funnit artikeln mycket givande. Jag grunnar själv vidare på vilka implikationer för kvinnor det får att endast ett av 1900-talets lekfolks klassiska K:n, kyrkbänken, men inte de tre andra, kyrkorådet, kören och kyrkkaffet, fick utövas i församlingshuset. De rumsliga dimensionerna av isärhållandet mellan män och kvinnor tog sig då andra uttryck än i församlingar där alla K:n utövades i samma byggnad.

Min bild är att vi forskare och lärare, eller akademiska mångsysslare, gärna väljer att publicera oss i antologier. Det blir lagom långa texter. Vi kan samarbeta med många olika personer. Vi får röra oss över ämnes- och landsgränser och mötas kring ett gemensamt tema. Som läsare är antologierna berikande eftersom de öppnar fönster mot andra ämnesingångar, nytt stoff, andra sammanhang än min ämnesspecifika. Antologier är sällan lätta att recensera. Författarnas bredd visar recensentens brist på bredd och författarnas mångfald kanske min enfald. Jag har dock med stort utbyte läst denna antologi.

CECILIA WEJRYD

Lennart Jonsson (red.)

LUNDS STIFT I VÄRLDEN. 1845–2014.
(Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift.
Årsbok 2015)

Lund: Arcus förlag 2015, 244 sid.

Årsboken för Lunds stiftshistoriska sällskap 2015 innehåller, förutom en inledande presentation, fjorton artiklar som på olika sätt beskriver internationella kontakter mellan Lunds stift och världen. Huvudparten av dessa behandlar vår egen tid, oftast med författare som själva varit med, och

bygger på deras egna minnesbilder. Två undantag är det första bidraget om Lunds Missionssällskap liksom artikeln om ideellt engagemang.

Professor Birger Olsson beskriver intresseväckande utvecklingen i Lunds Missionssällskap, från ett missionssällskap med syfte att sprida den evangelisk-lutherska tron till hedningarna, till en organisation som stöder missionsforskning, arbetet för missionsdialog och ungdomsutbyte, allt i ekumenisk anda. Verksamheten sker numera främst genom anslag ur fonder och genom tidningen, just nu kallad *Uppdrag Mission*, som varit en viktig del i verksamheten genom åren. Olsson påpekar hur tidningens namn speglar utvecklingen. En genomgång av artiklarna från första numret till idag skulle kunna ge spännande perspektiv på hur synen på mission och kyrkligt internationellt samarbete förändrats genom tiderna.

»Den engagerade människan» är titeln på Lars Rubins artikel om internationellt engagemang bland Svenska kyrkans medlemmar. Den utgår främst från en avhandling år 2000 men följs till dels upp av iakttagelser om utvecklingen på senare tid. Man får också en genomgång av Lutherhjälps historia med viss anknytning till Lunds stift. Här skulle man gärna se en fortsatt undersökning av dagsläget. Vilken modell har man i Lunds stift idag valt för att organisera det ideella engagemanget för internationellt arbete?

Det internationella arbetet direkt anknutet till Svenska kyrkans nationella nivå får relativt litet utrymme. Två av bidragen finns med i den kategorin, dels Gunilla och Herman Hallonstens artikel om södra Afrika, dels Marie Körners beskrivning av arbetet med utbytesprogrammet »Ung i den världsvida kyrkan». Paret Hallonsten arbetade i södra Afrika under fem år i början av 2000-talet. De har valt »Att överskrida gränser» som återkommande mellanrubriker för att poängtera vilka erfarenheter som varit viktigast för dem att föra vidare. I deras resonemang och sätt att uttrycka sig kan man känna igen synen på mission idag inom Svenska kyrkan. Om deras tankar har sipprat ner till församlingsnivån i Lunds stift berörs däremot i mycket liten grad.

Flera bidrag gäller formellt vänstiftsarbete med

tre mycket olika parter: Kyrkoprovinsen Sachsen i Tyskland, det anglikanska stiftet Lui/Mundri i Sudan, senare Sydsudan, och det likaledes anglikanska vänstiftet Cashel and Ossory på Irland. Avsnittet om utbytet med Sachsen skildrar huvudsakligen DDR-tiden, med bidrag av både svenska och tyska deltagare, sammanställda av Stellan Eilert. För båda parter betydde besöken en blick in i ett annorlunda samhälle och kyrka. Som avslutning beskriver Marie Körner, den nuvarande stiftsadjunkten för internationella relationer och ekumenik, utbytet idag och på vilket sätt det kan berika de två stiftet. En aspekt som inte tas upp är frågan om stiftet såg några risker med det tidiga samarbetet, alltså om man eventuellt utnyttjades av den östtyska regimen. Fyra skribenter belyser relationen med Lui-stiftet, på stiftsnivå och på församlingnivå. Anna-Karin Hammar tar upp varför man valde ett anglikanskt stift i stället för ett i den lutherska kyrkofamiljen, till exempel i någon av Svenska kyrkans officiella partnerkyrkor. Man får sedan följa samarbetet med stiftet från flyktingsituationen i Khartoums utkanter till repatriering i det nya landet Sydsudan. Särskilt Marie Körners bidrag ger en utförlig och tydlig bild, också av de problem som uppstått. Utbytet med stiftet på Irland är ett exempel på att en relation kan fungera en tid men läggs ner när utbytet inte längre upplevs relevant.

Boken speglar i viss mån världshändelserna från 1980-talet och framåt och beskriver några mer tidsbegränsade projekt. Det gäller till exempel Elisabeth Gerles minnen från arbetet med »Den stora fredsresan» under det kalla krigets tid. Med utgångspunkt i Ronneby åkte en grupp kvinnor från flera länder 1985–1986 med vita bussar till världens ledare för att uppmana till fredsengagemang. Projektet fick starkt stöd från Lunds stift, bland annat genom att Elisabeth Gerle fick en tjänst som fredspräst. I artikeln »Ett bödens hus för alla folk» beskriver Anna-Karin Hammar interreligiöst arbete framför allt i Lunds domkyrka kring fred på Balkan i början av 1990-talet. Arbetet med vänskap med Palestina fortsätter uppenbarligen i någon mån men verkar ha varit mest aktuellt under 1990-talet, då som ett ekumeniskt projekt med Anna-Karin Hammar som drivande. Samarbetet i

Öresundsregionen blev särskilt aktuellt i samband med byggandet av Öresundsbron. Präster i Skåne och i Köpenhamnsregionen samlades i många år till fortbildning. Den verksamheten beskrivs i artikeln »Dansk-skånskt prästkonvent».

År 2000 startade en studiecirkel i Lunds stifts missionsråds regi med syfte att utbilda resurspersoner för det lokala internationella arbetet. I studiecirkeln ingick en studieresa till Tanzania. Projektet ledde till engagemang framför allt i tre församlingar och senare till bildandet av en förening för bistånd till Kashumbiliro pastorat i Nordvästra stiftet i Tanzania. Beskrivningen av projektet beskriver väl hur ett vanligt vänförsamlingsprojekt utvecklas till något mycket större, säkert tack vare kunniga och engagerade resurspersoner på båda sidor. Här finns mycket att hämta för alla de församlingar i Svenska kyrkan som har vänförsamlingsarbete, särskilt i Afrika. Däremot får läsaren betydligt mindre insikter i hur de svenska församlingarna får hjälp i sin egen situation.

Boken lever upp till baksidestexten, som utlovar dokumentation av Lunds stifts beröringspunkter med världen utanför. Det är positivt att Stiftshistoriska sällskapet har gett ut en bok som just behandlar det internationella perspektivet, som ofta engagerar många människor i församlingarna men inte alltid uppmärksammas lika mycket som det som händer inom Sverige.

MÄRTA BODIN

Stig Alenäs, Ingmar Brohed & Anna Minara Ciardi (red.)

LUNDS STIFT I VÄRLDEN. Från mission till emigration. (Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. Årsbok 2016)

Lund: Arcus 2015, 238 sid.

Lunds stiftshistoriska sälls kaps årsbok 2016 innehåller flera pusselbitar till olika forskningsområden. Sammanhållande för volymen är att alla bidrag belyser Lunds stifts relationer med omvärlden. Världen är stor, men volymen är ändå inte helt spretig eftersom det är den teologiskt närliggande omvärlden, mestadels i form av lutherska

kulturkretsar, som behandlas. Det innebär konkret relationen till dansk överhet under reformationen och de svensk-danska krigen, tyska lärosäten under ortodoxins tidevarv och Amerika under emigrationsåren. Det bidrag som belyser lokala helgonkulturer under 1100- och 1200-talen föregår förvisso reformationstiden kronologiskt sett, men intar framför allt ett skandinaviskt perspektiv.

I bidragen som behandlar äldre tid är det Lunds stift som aktör som står i centrum för boken. Sara Ellis Nilsson resonerar kring att lundastiftet utmärker sig genom att tidigt fira lokala helgon från övriga danska stift, men däremot inte de egna lokala helgonen förrän i början av 1200-talet. Martin Berntson skärskådar frågan om klostrens upplösning i Lunds stift, och ställer sina iakttagelser mot hur förloppet tog sig uttryck i svenska respektive danska stift. Stig Alenäs redovisar en diger empirisk studie av ett drygt tjugotal svenska präster som flydde till Danmark i samband med skånska kriget 1675–1679, med intresse för hur dessa blev behandlade av kyrkliga myndigheter. David Gudmundsson bjuder på ett annat persongalleri, i form av svenska studenter vid Greifswalds universitet i mitten av 1600-talet samt vid 1700-talets början, med särskilt intresse för i vilken mån studenter under den tidigare perioden berördes av riksbytet från Danmark till Sverige, och under senare perioden kom i kontakt med striderna kring pietism. Dessa stridigheter var vid det laget mest kända i Sverige som hotbilder.

Antologins två sista bidrag tar snarare utgångspunkt i Lunds stift som geografiskt område. På basis av tidigare forskning ger Ingmar Brohed en uppdaterad bild av pietismens och herrnhutismens utbredande på marknivå, med fokus på de enskilda präster som fungerade som bärare av dessa strömningar. Curt Dahlgren bidrar slutligen med en kvantitativt hållen undersökning av amerika-emigranter i Lunds stift under andra halvan av 1800-talet.

Sammantaget provar eller presenterar boken inte som helhet någon särskild tes. Resultaten ställs oftast inte heller i belysning gentemot motsvarande förhållanden i andra stift. Några systematiska svar på vad som var allmänt eller specifikt för Lunds stift kan därför inte förväntas, även om fläckvisa likheter eller skillnader noteras i några enskilda bidrag.

Däremot kan boken med behållning läsas som en krönika över några av de aspekter som präglat Lunds stifts kontakt med sin (teologiskt närliggande) omvärld. De flesta av artiklarna är dessutom lämpligt skrivna för den läsare som önskar veta mer om enskilda personer och händelser i Lunds stift, vilket torde vara betydelsefullt för en stiftshistorisk publikation. Bidragen ger rikligt med person- och platshistoriska detaljer, som i förekommande fall fungerar som viktiga pusselbitar till forskningsområden av olika karaktär.

Varje bidrag kan svårigen ges en uttömmande behandling i en recension, men några enskilda resultat bör kommenteras. Framför allt gäller det Martin Berntsons ifrågasättande av att det danska lundastiftets kloster, med anledning av den generellt sett radikala danska reformationen, skulle ha mött hårdare motstånd än vad som var fallet i de svenska stiftet under samma tid. Berntson visar övertygande att tiggarkonventen avfolkades i Lunds stift (och de övriga danska stiftet) inom ungefär samma tidsramar som i de svenska stiftet. Motiveringen var likartad: att klostren inte förvaltade godsens på ett effektivt sätt samt att deras predikningar ansågs skadliga. Men framför allt understryker Berntson att de lundensiska (och övriga danska) klostren redan före reformationen hade underställts sekulär makt, och att reformationen därför uppvisade »en tydlig kontinuitet med senmedeltida förhållanden» (s. 55). I jämförelse framstår rentav den svenska utvecklingen under Gustav Vasa som ett mer radikalt brott, påpekar Berntson.

Noterbart är också att Alenäs och Gudmundssons artiklar bidrar till att avdramatisera två händelseförlopp som i efterhand lätt tillskrivs en överdriven dramatik. De präster som flydde Lunds stift under skånska kriget tog förvisso ett på många sätt avgörande beslut när de begav sig över sundet, men i sina biografiska efterforskningar konstaterar Alenäs att den samlade bilden är att »[d]e fortsatte sin prästerliga verksamhet på samma sätt som de gjort i Sverige» (s. 124). Gudmundssons studie av lundensiska präststudenter som geografiskt sett hamnade mitt i pietiststridernas hetta i Greifswald ger inte heller något eggande resultat. Studenterna verkar inte ha fört med sig någon pietism hem. Istäl-

let är det i amiralitetsstaden Karlskrona, med sin tyska församling som besöktes av tyska studenter, som de första tecknen på pietism kan skönjas. Både Alenäs och Gudmundssons resultat är väl värda att begrunda, ty till historikerns uppgift hör ibland också att avdramatisera det förflutna.

JOHANNES LJUNGBERG

Anna Alebo, Lars Eric Axelsson, Anna Minara Ciardi & Per Arne Joelsson (red.)

SOM HJORTEN LÄNGTAR. Pilgrimskap i Lunds stift – och bortom. (Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. Årsbok 2017)

Lund: Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift 2017, 146 sid.

Alltsedan mitten av 1990-talet har intresset och engagemanget för pilgrimsvandringar ökat, inte bara i Sverige utan i hela Skandinavien, ja i hela det lutherska Nordeuropa. Pilgrimscentra har startats på många platser i landet med Vadstena pilgrimscentrum som ett slags rikscentrum. Nya vandringsleder har anlagts runt om i landet – från Dag Hammarskjöldsleden i Lappland till Skånes vittgrenade ledsystem. Nätverk för pilgrimskap växer fram på alltfler orter, ofta i samverkan med STF, gångarförbund, studieförbund, kulturorganisationer, kommuner och idrottsföreningar. En liten folkrörelse är på väg att bildas – en pilgrimsrörelse. Man går en inre vandring i den yttre vandringens form – en samverkan mellan kropp och själ. Det tycks som om den gamla devisen »En sund själ i en sund kropp» har återtagits i pilgrimsvandringens form.

I Lunds stift, som år 2019 firar tioårsjubileum för pilgrimsvandringens återkomst i Skåne och Blekinge, har under denna relativt korta tid ett imponerande arbete med anläggande av pilgrimsleder i hela stiftet utvecklats. Här har man haft tillgång till ett pilgrimscentrum i Lund (pilgrimsplats Liberiet) och en retreat- och pilgrimgård på Österlen (Killans bönegård), utgivit litteratur om pilgrimsvandringar – inte minst genom förre pilgrimsprästen Anna Alebos försorg – och skapat ett

stort antal nätverk inom stiftet. Under de här åren har kontakten med Danmark och övriga skandinaviska länder intensifierats, så att Lund blivit ett nav för den europeiska pilgrimsrörelsen. År 2017 gav Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift ut en volym om pilgrimskap i Lunds stift och bortom, skriven av fem författare som på olika sätt belyser den nygamla pilgrimsrörelsen i södra Sverige.

Prosten Lars Eric Axelsson beskriver i sitt kapitel pilgrimsvandringens historia och teologi. Hans utgångspunkt är människans sökande efter det heliga, som manifesteras genom tillkomsten av speciellt heliga platser där Gud själv avsatt spår av sin närvaro. Allt från det vandrande tabernaklet med de tio budorden som Israels folk bar med sig under den fyrtioåriga ökenvandringen i Sinai till det fast uppbyggda templet i Jerusalem, har det som uppfattades som Guds boning blivit det främsta målet för pilgrimsvandringar världen över. Än mer blev Jerusalem det förnämsta pilgrimsmålet då Jesus dött och uppstått och hans efterföljare ville besöka de platser han vandrat på – särskilt gravkyrkan och födelsekyrkan i Betlehem.

Anna Alebo beskriver pilgrimsrörelsens utveckling under rubriken »Pilgrim i Lunds stift». Pilgrimsvägen Skåne–Blekinge, som i år firar tio år, blev verklighet under Alebos tid som pilgrimspräst i stiftet. Den är frukten av ett ihärdigt och målmedvetet arbete av både anställda och frivilliga. Idag kan man vandra över de två landskapen med stödpunkter i Lund och S:t Olovs kyrka på Österlen. Pilgrimsvägen passerar 99 kyrkor och är cirka 80 mil lång. Man har tagit fram en egen pilgrimsymbol, som är Lunds domkyrkas äldsta bevarade symbol. I stiftet används pilgrimens så kallade sju nyckelord – frihet, enkelhet, tystnad, bekymmerslöshet, långsamhet, andlighet och delande – som ett tolkningsraster av den nutida pilgrimsrörelsen.

Arkeologen och konstvetaren Loge Mogensen tecknar hur pilgrimslivet såg ut i Lund på 1440-talet. Vid den här tiden var Lund för den nordiska världen, liksom Rom för hela den katolska, ett självklart mål för pilgrimsvandringar. Det himmelska Jerusalem förkroppsligades av domkyrkan, vars skyddshelgon S:t Laurentius finns avbildad ovanför porten till kyrkan tillsammans med dess grundare

Knut den helige. Lundin beskriver målande hur senmedeltidens domkyrka upplevdes av dåtidens besökare, som förundrades över det stora och märkvärdiga uret, den stora kryptan och långhusets »via sacra» upp mot huvudaltaret – en bild av slutmålet för livsvandringen.

Historikern Krešimir Kužić beskriver nordiska pilgrimsfärder söderöver – oftast på väg till Jerusalem – och deras vandringar genom Kroatien under 1400–1600-talen. Efter den militanta korstågsperioden under 1100–1200-talen följde en mer fredsbeatonad form av pilgrimsvandring, som gav spår på den kroatiska kusten vid Adriatiska havet genom till exempel bevarade guideböcker. Bland kända personer som passerat Kroatien under medeltiden finns Birgitta Birgersdotter (heliga Birgitta) och hennes dotter Katarina.

Till sist ger förre domprosten Håkan Wilhelmsson en liten exposé över den labyrint som återfinns utanför Lunds domkyrka, på den så kallade domkyrkoplatsen. Han skriver om labyrintens historia och nuvarande form som med inspiration från bland annat katedralen i Norwich går tillbaka flera tusen år till Indien och senare Spanien. Labyrinten ska ses som en koncentrerad pilgrimsvandring med en ingång, en väg och ett mål. Labyrintens ingång ligger i väster och blicken är riktad mot öster, mot soluppgången, paradiset. Wilhelmsson betonar vikten av att låta labyrinten ligga nära domkyrkan. Därmed förstärks bön och vandring som ett sätt att beskriva hela livet, sett som en livsvandring.

Det är ett både viktigt och aktuellt tema som stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift tagit sig an då man i denna volym så starkt poängterat pilgrimsvandringens återkomst i Skåne och Blekinge. Pilgrimsrörelsen har vuxit snabbt och kraftigt på senare år i denna sydligaste del av vårt land. Den har kommit att betyda mycket för att vitalisera kyrkans och församlingars spiritualitet och inte minst nått många som inte alls tillhör kyrkans innersta krets. Denna senare effekt skulle boken ha kunnat ta upp tydligare. Men som helhet är den ett viktigt vittnesbörd över den nygamla pilgrimsrörelse som sett dagens ljus i Svenska kyrkan.

HANS-ERIK LINDSTRÖM

Anders Jarlert

GÖTEBORGS STIFTS HERDAMINNE 1620–1999. IV. Orusts och Tjörns, Vikornes södra och norra kontrakt. Utg. i samarbete med Bengt O.T. Sjögren och Ann-Britt Johansson.

Göteborg: Tre Böcker Förlag & Göteborgs stiftshistoriska sällskap 2018, 706 sid.

»Kom ihåg vilka lärare du har haft» skriver aposteln Paulus till Timotheus (2 Tim. 3:14). I Bohuslän har minnet av »de rätte lärarna» vårdats. När man kallade prästen lärare betonades vikten av att det var den rätta, sunda och levande läran som prästen skulle förmedla till tröst, lärande, förmaning och varning, tillämpat på människor i olika stadier i nådens ordning. Detta gällde inte bara förkunnelsen utan också i själavård och undervisning.

Till hjälp att minnas har nu professor Anders Jarlert och hans medarbetare utgivit det fjärde bandet av Göteborgs stifts herdaminne. Bandet omfattar Orust och Tjörns kontrakt samt Vikornes norra och södra kontrakt (det vill säga hela norra Bohuslän).

Herdaminnets bjuder mycket givande läsning. När det gäller 1600-, 1700- och 1800-talens präster ger det denne recensent nya kunskaper om historiska personer. När det gäller dem som levde och verkade under 1900-talets senare hälft kan jag läsa om flera som jag fått träffa och lyssna till.

Bohuslän har haft många i god mening originella präster. Jarlert ger flera exempel på deras originalitet. Det kan inte ha varit lätt att bland alla anekdotiska skildringar välja bort det som väl är legender och myter. Vad jag kan se har författaren lyckats med detta. Personskildringarna är gjorda med värme, men utan att vara panegyriska eller hagiografiska. Även mindre smickrande personlighetsdrag och skeenden har sparsamt tagits med. Sedan är det väl författarens lott att bära att enskilda läsare kan ha synpunkter på vad som skulle ha tagits med ytterligare och vad som helst kunde ha utelämnats!

En präst som det spunnits många legender kring är August Simson, kapellpredikant på Karingön 1849–1900. Det har till och med skrivits två romaner om honom. I herdaminnets citeras omdömen om

honom ur flera tidigare skrifter. Bland annat att han skulle vara en »spontant framsprungnen Hallepetist». Som ung präst i Sätla blev han stämd för lägersmål men blev frikänd i domstol.

Simson skaffade sig stor makt på Kåringön och fick bukt med ett alkoholmissbruk som lett till social misär. Ett originellt drag var att han firade sin prästvigningsdag och dagen för sin landstigning på ön som ett slags lokala helgdagar med processioner. Den stora prästgård han lät bygga för egna (eller var det hustruns?) medel kan ännu besökas. Man lägger där märke till att över dörrposterna har Simson låtit måla bibelord.

Vid ett besök på Kåringön sommaren 2019 kunde jag konstatera att de i herdaminnet nämnda två skilda muntliga traditionerna, som professor Anders Gustavsson skrivit om, ännu lever. Att Simson ännu väcker känslor märkte jag på kyrkogården, där en kvinna efter att ha läst bibelcitaten på hans gravsten (Malaki 2:6) högt utbrast: »Hur kan man låta skriva så om sig själv?».

Det är av stort värde att Jarlert återgett så mycket av ämnen, delar och citat från de minnestecknade prästernas predikningar. Utöver det person- och kyrkohistoriskt givande gör det också läsningen bitvis uppbygglig! Ett exempel på detta är avsnittet om Knut Johnson, kyrkoherde i Tegneby 1939–1957, som jag som tonåring hörde när han som emeritus predikade i sina gamla församlingar. Han bad alltid före predikan samma bönevers som innehöll orden »skärp ordets ljus för någon själ, att sansning få till evigt väl». En bön jag fann både blygsam (inte bön om massväckelse) och starkt berörande (måste gälla mig idag). Han var ett föredöme i att hålla själavårdande gammalkyrklig predikan. Hans predikningar gav lärdom, varning och förmaning men framför allt tröst. I herdaminnet citeras predikoämnet »Den tröstliga sanningen att Gud alltjämt lever och är verksam». Av de anförda huvud- och underdelarna förstår man att denna predikan också varit föredömligt trinitarisk.

Att en del av de gammalkyrkliga prästerna ännu i sen tid försökte upprätthålla ett slags kyrkotukt är Harry Josefsson ett exempel på. Han var kyrkoherde i Skaftö 1956–1974. Min dåvarande chef, bruksdisponenten Rune Persson, som var fritids-

boende i Fiskebäckskil, berättade 1973 att han blivit kallad till prosten Josefsson. Detta eftersom någon anmält honom för att ha spikat på sitt hus en söndag. Persson, känd av oss medarbetare för sitt häftiga humör men också för sitt sinne för ordning och rätt, åkte till Skaftö prästgård och hade ett långt samtal. Han fann prosten sträng men föredömligt allvarlig. Resultatet blev att han fortsättningsvis undvek söndagsspikande.

Jarlert låter glimtvis sitt sinne för humor komma fram i teckningarna. I beskrivningen av Zacharias Hjalmarsson, kyrkoherde i Myckleby 1963–1970, nämns att han i midsommardagens predikningar alltid omnämnde Johannes döparens far som »den gamle prästen» för att inte behöva säga sitt eget förnamn. Med tiden blev dock Hjalmarsson själv den gamle prästen!

Om Victor Thuresson, kyrkoherde i Krokstad 1880–1907, nämns bland annat att hans språk hade de karakteristiska schartauanska ordsammansättningarna, som syndasamkväm, barnalydnad, egenrättfärdighetsdunkel och tvivlansvägor. Mot slutet av sin levnad blev han indragen i svallvägorna efter den waldenströmska försoningslärostriden.

I avsnittet om hans namne och mera sentida efterträdare Victor Rhedin, kyrkoherde 1946–1975, citeras ett träffande utlåtande om fortbildningskurser: »det lilla jag varit med om har efterlämnat så litet i mitt minne att jag knappt kan säga vad eller när, eftersom människan och vad hon tycker sig kunna synes stå så i centrum att det lätt blir intet annat än en slalomåkning mellan människors meningar».

Det är glädjande att verket tryckts på gott papper och att inbindningen verkar vara välgjord, en nödvändighet för en bok som inte läses från pärm till pärm utan ofta tas ur bokhyllan för att konsulteras. Boken hade dock vunnit på om man kostat på den ett kapitalband.

Det är ett stort och gediget arbete professor Anders Jarlert och hans medarbetare utfört, vilket tacksamt noteras. Det kommer att vara ett värdefullt redskap för att minnas gångna tiders lärande präster.

HAKON LÅNGSTRÖM

Bromma församling (red.)

BROMMA KYRKA 850 ÅR. 1168–2018.

Bromma: Bromma församling 2018, 272 sid.

600 år sedan freden på Lindholmen i Skåne, 700 år sedan Heliga Birgittas födelse, 950 år sedan uppförandet av Dalby kyrka, 500 år sedan Luther spikade sina teser och 100 år sedan Ingmar Bergmans födelse. Jubileer ligger till grund för en egen genre, där uppmärksamhet och resurser fokuseras till en enskild plats, person eller händelse, och där olika intressen kan finna samman. Jubileet markeras med utställningar, filmer, teaterföreställningar, musik, föredrag och inte minst bokutgivning. Jubileet erbjuder således en möjlighet som sällan förbises. Jubileet är som genre ett exempel på historiebok, där det förflutna aktiveras för nutida behov, men även en genre som kan blottlägga nutida konflikter och användas som en arena för lokala positioneringar. Själva begreppet jubileum har emellertid ett kyrkligt ursprung i det bibliska jubelåret, där det blåstes i ett horn kallat »jovel».

Med anledning av att det skulle vara 850 år sedan uppförandet av Bromma kyrka i Uppland har det utkommit ett praktverk, *Bromma kyrka 850 år. 1168–2018*. Det är få kyrkor förunnat att dedicerats en så påkostad antologi, som även finns i en mera exklusiv bibliografisk utgåva med guldkant i 250 exemplar. Men Bromma kyrka var och är något särskilt – som en av Sveriges få bevarade medeltida rundkyrkor, som en kyrka med kalkmålningar utförda av Albertus Pictor, som en kyrka med gravkapell och inventarier från 1600- och 1700-talen och som en kyrka med präster utöver det vanliga eftersom församlingen blev annex till Klara och senare Riddarholmen i Stockholm. Därtill har utan tvekan den fysiska närheten till Stockholm, där kyrkan idag är en del av Storstockholm, möjliggjort bidrag av hög kvalitet. Ett jubileumsprojekt kring Bromma kyrka har förmått attrahera kvalificerade specialister – teologer, historiker, byggnadshistoriker, konstvetare, arkeologer och andra.

Bromma kyrka 850 år är en inbunden och rikt illustrerad bok i stort format. Den innehåller ett antal kapitel, som delvis följer en kronologisk linje

från medeltid till nutid. Boken inleds med ett förord (Torbjörn Gustavsson & Micael Stehr) samt en prolog (Leifh Stenholm). Sedan följer det egentliga innehållet, nämligen 20 nummerade kapitel – om en tidsresa till omkring 1218 (Stenholm), rundkyrkor och korståg (Kurt Villads Jensen), gudstjänsten i en medeltida sockenkyrka (Stephan Borgehammar), 1800–1900-talens gudstjänst och liturgi (Henrik Widmark), bebyggelsen i socknen på medeltiden (Sigurd Rahmqvist), den medeltida byggnadshistorien (Ann Catherine Bonnier), Albertus Pictors målningar i Bromma (Pia Bengtsson Melin), senare tiders komplettering och restaurering av målningarna (Hélène Svahn Garreau), heraldiska vapen i Bromma kyrka (Stehr), förnyelsen av kyrkan 1680–1730 (Ingrid Sjöström), änglafigurerna i kyrkan (Susanne Wigorts Yngvesson), kyrkoherden Johannes Possieth (Gustavsson), prästgården och andra byggnader kring kyrkan (Martin Giertz), förändringar och underhåll av kyrkan under 1800- och 1900-talen (Ingrid Schwanborg), kyrkan och församlingen i ett omvärldsperspektiv (Stehr), några textilier (Widmark), kyrkomusiken från 1800-talet till idag (Widmark), kyrkans förändringar som öppnar för en ny (omtvistad) tillbyggnad (Cecilia Pantzar), historia och kulturarv med en plädering för nya förhållningssätt (Rickard Isaksson), sättet att minnas de döda under sen vikingatid och tidig medeltid (Ann-Mari Hållans Stenholm). Därtill finns insprängt tre bidrag om kyrkans äldre textilier (Margareta Ridderstedt). Boken avrundas med en epilog (Gustavsson), ett efterord (Gustavsson & Stehr), Series Pastorum, noter, källor och litteratur samt en presentation av författarna och referensgruppen.

Antologin har en snygg layout, är relativt lättläst och mycket vackert illustrerad med många och stora färgfoton. De nummerade kapitlen håller genomgående en mycket hög standard, där några bidrag inriktar sig på just Bromma kyrka medan andra har en mera allmän karaktär. Här finns mycket att hämta, övergripande eller i detaljer. För egen del lärde jag mig nytt exempelvis om hur en medeltida gudstjänst kunde gå till; om kyrkans komplicerade byggnadshistoria där en sidovinst är trädringsdateringen av inmurat virke över ingången till Solna

rundkyrka till vinterhalvåret 1195–1196, alltså en precis datering av en besläktad kyrkas uppförande; pedagogiskt om vapnen i kyrkan; och om förnyelsen av musiken och orgelns roll i detta.

Mera kritiskt noterar jag hur det i ett kapitel först skrivs fram en »halmdocka», en felaktig bild av tidigare tiders syn på historia och kulturarv, varefter texten retoriskt dräller av följsamma signalord i ett försök att frammana en bättre framtid – pluralistisk, mångvetenskaplig, mångfacetterad, normkritisk, demokratisk, motverkande stereotyper, delaktigt, bred, inkluderande, öppen, solidarisk och mångfaldig. Det kan vara utmärkt i sin ambition, men kontrasterar mot den inledande varningen i samma text, att när »alla har möjlighet att uttrycka sig och nå en publik», då »ökar risken för att kunskap och fakta förvrängs eller att något berättas ur ett annorlunda perspektiv än vad som överensstämmer med vår officiella eller vedertagna version.» (s. 231) En påfallande otidsenlig plädering för att överheten av politiker och experter trots allt vet bäst?

Jubileumsboken har en tung inramning med ett förord, en epilog och ett efterord, där författarna tilläggs titlar (kyrkoherde och kontraktsprost samt ordförande i kyrkorådet) vilket annars inte förekommer. Här finns en namngiven styrgrupp på fem personer och en referensgrupp på elva personer. Däremot finns ingen namngiven redaktör, istället står »Bromma församling» som redaktör (s. 4). Alla som har erfarenhet av att redigera en bok undrar hur det gick till i praktiken. Det nämns alltså ingenstans, att Leifh Stenholm, som har författat prologen och tidsresan, fungerade som redaktör, dock tillsynes inte ända fram till själva utgivningen. Är det på grund av avsaknad av en professionell korrekturläsande redaktör i slutskedet som förteckningen över källor och litteratur ser ut som ett hemmabygge?

Avslutningsvis, efter läsningen är det en sak jag undrar över, nämligen själva utgångspunkten för jubileet, året 1168. I boken skrivs att »det inte går att vederlägga året 1168» (s. 7), men det går inte heller att belägga, ändå utgör året själva grunden för firandet och boken. Ingenstans i boken kan jag hitta en presentation av bakgrunden för året. Och en snabb titt i *Det medeltida Sverige* (1 Uppland 7,

1992, s. 238) ger upplysningen att socknen nämns första gången 1314. Rundkyrkan kan knappast dateras till just 1168, när den jämförs med dateringen av Solna kyrka. En datering av Bromma kyrka till 1100-talets »allra sista decennier» är mest sannolik enligt Ann Catherine Bonniers bidrag (jfr. s. 69ff., citat s. 72). Nåväl, även en fiktion eller förvrängda fakta kan resultera i något att lovprisa.

I förordet (s. 7) och baksidestexten står en uppfordring: »Läs, lär och njut!». Jag läste och lärde mycket, men njutningen var blandad.

JES WIENBERG

Magdalena Hillström, Eva Löfgren & Ola Wetterberg (red.)

ALLA DESSA KYRKOR. Kulturvård, religion och politik.

Göteborg: Institutionen för kulturvård, Göteborgs universitet 2017, 323 sid.

Hur kan kyrkor brukas och vårdas i framtiden? Hur kan gamla kyrkor anpassas till nya behov? Hur prioritera mellan kyrkans församlingsliv och kyrkans byggnader? Kan, bör eller skall så kallade övertaliga kyrkor förbli i mer eller mindre kyrkligt bruk, inredas till exempelvis församlingshem, säljas till privatpersoner för att bli bostäder eller kanske rivas?

Det är några av de många frågor som diskuteras i en ny antologi, *Alla dessa kyrkor. Kulturvård, religion och politik*. Antologin har sitt ursprung i ett samarbete mellan Magdalena Hillström och Svante Beckman från tema Kultur och samhälle vid Linköpings universitet, Ola Wetterberg och Eva Löfgren från Institutionen för kulturvård vid Göteborgs universitet och så Henrik Lindblad vid Svenska kyrkan. Samarbetet har resulterat i två forskningsprojekt, dels »Gamla kyrkor – nya värden? Bruk och förvaltning av kyrkobyggnader i ett förändrat samhälle», dels »Hur blev Svenska kyrkan ett nationellt kulturarv?» – och nu även denna publikation.

Antologin *Alla dessa kyrkor* innehåller ett förord och en inledning efterföljd av femton artiklar av varierande längd uppdelade på tre teman samt avslutningsvis en förteckning över författarna.

Artiklarna är välskrivna och rikt illustrerade. Och antologin har en snygg layout, med två spalter text som ledsagas av fotnoter, där varje bidrag har en egen översikt över källor och litteratur.

I en inledning av redaktörerna presenteras den växande övertaligheten av kyrkor, dess möjliga orsaker och den unika svenska ordningen med en kyrkoantikvarisk ersättning. Syftet med antologin anges, nämligen »att ge fördjupade kunskaper om och nya perspektiv på den ordning för bevarande av Svenska kyrkans kyrkobyggnader som följde av millennieskiftets förhandlingsuppställning mellan kyrka och stat» (s. 9). Vidare presenteras de två projekt som ligger till grund för boken samt bokens innehåll.

Det första temat kallas »Utblickar mot Europa» och presenterar fem artiklar: Här inleder Henrik Lindblad och Eva Löfgren med en översikt över förändringar i Europas religiösa byggnader. Exempel hämtas från Finland, Danmark, Norge, England, Nederländerna, Belgien, Tyskland, Bosnien-Hercegovina och Italien, där de stora skillnaderna i ägande, lagstiftning, finansiering och utveckling över tid framhävs. Här kommenteras också World Values Surveys karta, som visar Sverige längst uppe i hörnet som världens mest sekulära och individualistiska land (s. 20 fig. 1). Men sett i ett internationellt perspektiv anses situationen för majoritetssamhällets kyrkor i Sverige som relativt god med kyrkor i gott skick och med rimliga ekonomiska villkor.

Eva Löfgren erbjuder en utblick till Frankrike, där det finns ett brett stöd för att underhålla och bevara kyrkorna, som ägs av kommunerna men brukas av församlingarna; det gäller dock enbart de katolska kyrkorna. I både Frankrike och Sverige uppfattas kyrkorna som ett nationellt kulturarv. Ett förslag om allmänt skydd som historiska minnesmärken var på gång i årtiondena kring 1900, men kunde inte genomföras. Och ibland kan det uppstå intressekonflikter som vid Notre-Dame-de-la-Mer, där turister på fästningskyrkans tak med utsikt över havet ansågs störa gudstjänsten nere i kyrkan; en förvaltningsdomstol gav dock kommunen rätt till fortsatt bruk av taket.

Oddbjørn Sørmoen skriver (på norska) om kyrkoförvaltningen i Norge, där lokalsamhället har

en stark roll, men där kommunens ekonomiska förmåga är avgörande. Det komplicerar emellertid bilden, att det övergripande ansvaret delas mellan tre departement. Och för närvarande är kyrkor före 1537 automatiskt skyddade. Några exempel på hanteringen av övertaliga kyrkor presenteras också.

Ola Wetterberg redogör för förhållandena i England, där övertalighet och nya funktioner länge har varit en realitet. Det engelska systemet bygger inte på medlemskap utan på direkt engagemang, varför det finns olika stiftelser och organisationer för bevarande av kyrkor. När det inte är möjligt att hitta alternativa funktioner kan »Churches Conservation Trust» överta ansvaret och försöka få till en »affärsplan». Ett lyckat exempel är All Souls i Bolton vid Manchester, som blev ett nytt centrum för stadsdelen.

Maria Mellgren presenterar övertaliga kyrkor i Rom som har behövt få nya funktioner trots en stark kyrklig tradition; övertaligheten ökade efter att Rom blev Italiens huvudstad 1870. Kyrkor och kloster fungerar exempelvis som konsertscener, utställningslokaler, kulturskolor, hotell, butiker och restauranger. Exteriörerna är oftast intakta, medan interiörerna har förändrats.

Det andra temat, »Staten, Svenska kyrkan och kyrkobyggnaderna», innehåller fyra artiklar: Svante Beckman genomför en skarp analys av förhållandet mellan svenska staten och Svenska kyrkan, där det kallas paradoxalt att kyrkan definieras som självständig, men ändå regleras i en lag antagen i riksdagen. På punkt efter punkt visar Beckman hur Svenska kyrkan har en nära relation till staten, och att kyrkan särbehandlas – genom kungens tillhörighet, skatteverkets hantering av kyrkoavgiften och med kyrkans begravningsverksamhet. Relationen mellan stat och kyrka ändrades år 2000, men relationen består alltså. Den religiöst motiverade statskyrkoordningen skulle ha ersatts av en antikvariskt motiverad sådan. Beckman anser, att om relationsförändringen innebar en sekularisering av staten, så innebar den samtidigt en »sekulär musealisering av kyrkorummet» (s. 117), som blev underställd länsstyrelserna.

Tobias Harding diskuterar mer allmänt kyrkans roll i olika stater, där USA och Frankrike följde två

olika utvecklingslinjer. Sekulariseringen i Skandinavien beskrivs som relativt långtgående även om stat och kyrka är sammanvävd i ett egenartat »statskyrkosystem». Harding anser, att trots relationsförändringen år 2000 sker en särbehandling där staten prioriterar Svenska kyrkans byggnader och tilldelar kyrkan själv en roll här.

Magdalena Hillström redogör ingående för utvecklingen sedan 1950-talet i förhållandet mellan svenska staten och Svenska kyrkan i ansvaret för kyrkobyggnaderna med olika förhandlingar, utredningar och remisser. Enligt Hillström har byggnaderna stegvis rört sig från marginalen mot mitten och till att vara i centrum för debatten. Längre noterade man en möjlig överkapacitet, men man förutsåg inte övertalighet som ett problem. Utvecklingen ledde fram till en kyrkoantikvarisk ersättning på 460 miljoner kronor i 1996 års penningvärde för merkostnader i samband med kyrkans kulturhistoriska värden; detta var en avgörande förutsättning för att relationsförändringen mellan stat och kyrka skulle bli ekonomiskt neutral. Ersättningen fick inte gå till den kyrkliga verksamheten eller förvaltningen av egendom som drift, underhåll eller kompetensutveckling, även om det i praktiken kan vara svårt att skilja på olika aktiviteter.

Henrik Lindblad och Ola Wetterberg diskuterar statens och kyrkans delade ansvar, men även olika intressen, där båda har försökt att uppnå ett tolkningsföreträde. Å ena sidan har Riksantikvarieämbetet arbetat med en plattform för kulturhistorisk värdering och urval, å andra sidan har Svenska kyrkan arbetat med en handbok för identifiering och förvaltning av kyrkliga kulturvärden. Riksantikvarieämbetetets kunskapsföretag med Sveriges kyrkor har i princip avvecklats, och det centrala ansvaret för tillsyn och tillstånd har delegerats till länsstyrelserna, samtidigt som Svenska kyrkan har byggt upp en organisation och kompetens med stiftsantikvarier för att kunna hantera kyrkorna som kulturarv. Artikeln avrundas med en uppfordran till samsyn mellan stat och kyrka.

Det blir en del upprepningar i detta andra tema om relationsförändringen mellan staten och kyrkan och om den kyrkoantikvariska ersättningen, särskilt mellan bidragen av Beckman, Harding

och Hillström. Som fristående texter är det inget problem, men läst i ett svep märks överlappningarna. Här kunde redaktörerna ha gripit in.

Det tredje temat, »Svenska kyrkor i förändring», rymmer fem artiklar: Eva Löfgren ger en översikt över de 60 kyrkor av totalt 3 400 kyrkobyggnader, som Svenska kyrkan har valt att sälja sedan år 2000. De flesta är från 1800–1900-talen, en tredjedel från 1960–1970-talen och enbart Örja utanför Landskrona är privatägd, men har en kyrkogård i bruk. Försäljning kan vara ett alternativ till rivning, där exteriören förblir intakt medan interiören tillåts förändras. Några 1100-talskyrkor har således inte varit till salu.

Erika Persson presenterar tolv exempel på kyrkor som efter år 2000 har blivit ombyggda med så kallat utvidgat bruk, det vill säga nya funktioner som har tillkommit i den befintliga kyrkan eller genom tillbyggnader; några har utnyttjat utrymmet under läktaren medan andra har fått arkitektoniskt markanta tillbyggnader som Christinae kyrka i Alingsås.

Magdalena Hillström redogör för den så kallade tvåkyrkoordningen i Åtvidaberg i Östergötland, där Åtvida Gamla från senmedeltiden ersattes av den närliggande Åtvida Stora 1885. Senare togs den gamla kyrkan i bruk igen på 1950-talet, medan den stora förföll. Situationen påminner om Maglarps gamla och nya i Skåne, som slutade med rivningen av den nya kyrkan 2007, vilket har blivit ett varnande exempel. Skulle Åtvida Stora renoveras eller rivas, få ny verksamhet eller avkristnas? Efter en flertydig men strategisk enkätundersökning i kommunen och förslag till en (för dyr) ombyggnad, slutar berättelsen med en restaurering till övervägande del med hjälp av den kyrkoantikvariska ersättningen, fast det innebar en nytolkning av regelverket. Tvåkyrkoordningen består.

Eva Löfgren berättar om Vara pastorat i Västergötland och svårigheten att hantera 24 kyrkor, 25 kyrkogårdar, sex församlingshem och ett kapell med 12 500 medlemmar och höga värmekostnader. Kyrkorna har delats upp i tre kategorier där uppvärmningen differentieras – huvudkyrkor (hålls i kontinuerligt gott skick), förrättningskyrkor (uppvärmning inför kyrklig handling) och temakyrkor

(uppvärmning vid särskilda aktiviteter); här associerar jag till en tidigmedeltida kyrkoorganisation med moderkyrkor, privata kyrkor och kapell, där präster har ambulerat efter behov. Innovativt används flyttbara värmekanoner för tillfällig uppvärmning vid exempelvis begravingar. Och inga kyrkor har behövt stängas eller rivas.

Maria Nyström och Mika Stenberg Sjölund jämför två likartade 1800-talskyrkor, som genomgick olika omgestaltningar; i Örslösa i Västergötland blev långhuset delat i en församlingsdel och ett kyrkorum med väggar, och i Vessige i Halland avdelades kyrkorummet med flexibla skärmar.

Sist ut är Madeleine Sultán Sjöqvist om Nacksta kyrka i Sundsvall, som har omvandlats från luthersk till katolsk kyrka. Här uppstod emellertid en konflikt mellan de antikvariska myndigheterna, som ville bevara Vera Nilssons altartavla från 1967, och den katolska församlingen, som ville byta ut tavlan; det slutade med en sorts kompromiss, där tavlan döljs bakom en väv. Nacksta avslutar antologin med den kritiska frågan om kulturmiljölagen rättsligt sett kan strida mot religionsfriheten.

Antologin kretsar kring värden av kyrkorna och den svenska modellen med en kyrkoantikvarisk ersättning. Ifall redaktörerna hade sökt mera motspel och debatt kunde man ha inviterat fler från kyrkan att medverka och då menar jag inte fler stiftsantikvarier utan teologer och aktiva i församlingarna, så att både problem och möjligheter skulle ha kunnat bli belysta från flera håll. Nu blir motspellet mest ett referat av åsikter framfört av enskilda inom Svenska kyrkan.

Alla dessa kyrkor behandlar ett aktuellt och angeläget ämne på ett inbjudande sätt och med tankeväckande utblickar. Antologin är lärarrik med sina många iakttagelser, analyser och exempel, som visar på olika strategier, problem och inte minst möjligheter inför framtiden. Syftet med antologin uppnås med råge. *Alla dessa kyrkor* rekommenderas till alla som är intresserade av bruk och vård av kyrkor – intresserade såväl av kyrkor som byggnader att använda som av kyrkor som kulturarv – två saker som hänger olösligt ihop.

JES WIENBERG

Lars Ekelund, Mats Fredrikson, Sverker Linge, Jonas Sällberg & Göran Tagesson

KYRKAN, RUMMET, LANDSKAPET. Vreta kloster, Flistad, Stjärnorp, Ljung och Allhelgonakyrkan i sitt sammanhang.

Stockholm: Carlsson Bokförlag 2017, 199 sid.

De fem kyrkorna i Vreta klostrets församling täcker ett tusenårigt tidsperspektiv. En kyrka speglar den spiritualitet som rådde då den byggdes, men också bygdens historia och relationerna människor emellan och till samhället i övrigt. På de flesta orter är kyrkorummet den enda historiska miljö som uppvisar en obruten kontinuitet från byggnation och fram till våra dagar. Detta levande kulturarv utgör både en stolthet och en källa till menings-skiljaktigheter om hur rummet bäst kan anpassas till dagens behov.

Sverker Linge, dåvarande kyrkoherde i Vreta kloster och en av bokens båda författare, inleder med syftet att lyfta fram såväl kyrkornas olikheter och yttre skönhet som den inre skönheten i församlingens liv. Textförfattarna har samarbetat med var sin fotograf och boken är till stor del en vacker fotobok. För att uttrycka det historiska förloppet, såväl kyrko-, liturgi- som socialhistoriskt har Göran Tagesson samarbetat med fotografen Jonas Sällberg. För att belysa hur dagens församlingstliv tar sig uttryck i de historiska rummen har Sverker Linge samarbetat med fotografen Lars Ekelund. Boken är populärvetenskapligt hållen och vänder sig till en intresserad allmänhet. Texten är i sin helhet översatt till engelska av Anders Bergquist.

Göran Tagesson, doktor i historisk arkeologi och expert på just Vreta kloster, har skrivit bokens huvudtext, kronologisk från historiens gryning och fram till våra dagar och lätt att följa även för en icke-fackman.

Det första rummet är det starkt meningsbärande medeltida kyrkorummet. Tagesson gör en detaljrik genomgång av dess utformning i Vreta kloster, vad som finns där nu, vad som funnits men tagits bort och hur dessa föremål och inredningsdetaljer ska förstås. Han berättar om kyrkans tidsuppfattning,

styrd av det liturgiska året och tidegården, och beskriver hur bön och gudstjänst var integrerad med arbete i både praktisk och intellektuell form och hur klostret var integrerat i sin omgivning, som bygdens ideologiska nav.

Reformationstiden medförde förändringar i kyrkorummet som speglar betoningen på individens eget ansvar och på samhällets hierarki. Församlingens rörelsemönster och uppmärksamhet disciplinerades. Upplysningstidens kyrkorum, här representerat av Ljungs kyrka, är ett rum präglad av förnuft och vetenskap, som Tagesson menar nästan har fått karaktär av profant rum. Ett starkt förenklat symbolspråk och ljusa färger kontrasterar mot medeltidens intrikata konst i mörka rum. Den kronologiska redogörelsen landar i brukssamhället Ljungsbro's Allhelgonakyrka från 1962, som Tagesson beskriver som ödmjuk, men avmystifierad för en sekulär tid. Det moderna kyrkorummet är enligt Tagesson ett »alternativt vardagsrum», i stark kontrast till det tusen år äldre »kosmologiska rummet».

Tagesson tillför inget nytt och det är heller inte syftet med en populärvetenskaplig bok av denna typ, men han kittlar nyfikenheten för vidare forskning med de frågor han ställer och de möjligheter han visar på. Han berättar om det monasterium som kung Inge d.ä. och drottning Helena donerade mark till vid Vreta, långt före cisterciensordens etablerande i Sverige. Var Vreta ett benediktinsk kloster innan det blev ett cisterciensiskt nunnekloster? Vad är det för byggnad med bassäng och vattenledning som hittats norr om kyrkan? Är det möjligen ett baptisterium? I så fall är det unikt i norra Europa, men Tagesson visar att kontakter kan ha funnits med medelhavsområdet, även så tidigt i historien som runt år 1100, då kung Inges vän, danske kung Erik Ejegod, gav sig iväg mot det Heliga landet. I avsnittet om det tidiga 1900-talets historiserande renoveringar berättar Tagesson om ny arkeologisk metodik som kan få klosterlämningarna att berätta mer om klostrets tidiga historia.

Göran Tagesson har skrivit en ytterst initierad text, välformulerad och mycket genomtänkt. Syftet att göra en systematisk och väl förklarad genomgång av det historiska förloppet och att visa hur teologiska och sociala förändringar föranlett

omdanningar av kyrkorummet tillgodoses väl. En intresserad allmänhet kan med stor behållning läsa detta. En förbättring hade varit hänvisningar till bildsidorna, så att läsaren direkt kunnat bläddra fram ett foto på det som beskrivs.

I kontrast mot forskaren Göran Tagesson följer kyrkoherden Sverker Linge, som med sin betydligt kortare text »Det levande församlingsrummet» vill beskriva den nutida församlingens förhållande till kyrkorummet. Han inleder fint med att likna Vreta klostrets församling vid en katedral där de fem kyrkorna utgör olika altaren och går sedan över till att likna varje människas hjärta vid ett osynligt altare. Böner vid såväl synliga som osynliga altaren hör ihop. Texten inleds alltså som en sorts predikan.

Linges text har en viss inneboende hetsighet och rör sig från kristen förkunnelse till argumentation för hur kyrkorummet ska användas i vår tid, ett uttryck som blir ganska personligt färgat och som hade kunnat underbyggas objektivt något mer än med ett citat av biskop Martin Modéus.

Efter Linges text följer bilderna. De båda fotografiernas bidrag har blandats, så att vi får se kyrkorummen både tomma, för detaljernas skull, och fulla av människor, för det levande rummets skull. Fotografierna är mycket fina och väl valda, så att de visar kyrkorna på ett allsidigt sätt, såväl interiört som exteriört. Glädjande nog har även bilder av och information om orglarna kommit med, något som annars ofta glöms bort.

De vackra bildsidorna störs tyvärr av de otillfredsställande bildtexterna på svenska och engelska. Många bilder saknar helt text. Några texter är placerade så att det kan vara svårt att se vilken bild de hör till och en del andra är otydliga med vad på bilden de syftar på. De bilder som visar människor i historiska kläder saknar text, vilket är en miss om man vill berätta om alla de sätt ett kyrkorum kan användas på. Läsaren hade velat veta vad som händer här. Vem som skrivit bildtexterna framgår inte.

Sist i boken är den engelska översättningen placerad. Den är gjord av Anders Bergquist, kyrkoherde i St John's Wood, London. Tanken att göra boken helt och hållet tvåspråkig är god. Det är sannolikt så att åtminstone den historiska miljön i Vreta kloster

väcker intresse hos och besöks av människor som inte förstår svenska. Tyvärr är Bergquists översättning till engelska präglad av det svenska språkets uttrycksätt och ordföljd. Det förekommer också att översättaren omotiverat lagt till saker som inte står i den svenska texten. Ingenting av detta behöver emellertid den svenskspråkiga läsaren besvärmas av.

Korrekturläsaren har tyvärr gjort en hel del missar, särskilt i bildtexterna och i Linges text, vilket drar ner helhetsintrycket.

Göran Tagesson har lagt sin text på en alldeles lagom nivå. Den flyter lugnt och harmoniskt och gör, i kombination med de vackra fotografierna, ändå boken läsvärd. Även om delar av boken kunnat göras bättre, är dess huvudtanke att visa på kyrkorummets unika kontinuitet från 1000-talet, med vidare passage över vår samtid och in i framtiden, något som tydligt framkommer. Sverker Linges inledningsord om tacksamhet mot tidigare generationer och ansvar inför kommande är den klangbotten mot vilken boken formats.

KATARINA HALLQVIST

Anders Arborelius et al.

KYRKORNAS HEMLIGHETER. Stockholm.

Stockholm: Medströms 2017, 352 sid.

I *Kyrkornas hemligheter. Stockholm* har en intresserad läsekrets fått ytterligare en bok som presenterar kyrkorummet utifrån deras historiska och arkitektoniska innehåll. I boken skildras 57 kyrkorum samt Historiska museets samling av kyrkorelaterade föremål. De 58 artiklarna föregås av ett förord skrivet av domkyrkokaplanen i Stockholms domkyrkoförsamling Kristina Ljunggren, förläggaren Thomas Magnusson och docenten i konstvetenskap Ingrid Sjöström. I det omfattande och ambitiösa projektet har 29 enskilda artikelförfattare varit involverade. Författarna kommer från skilda fält, men en majoritet av dem är konstvetare, arkitekturvetare av skilda slag, profanhistoriker eller byggnadsantikvariska specialister. Den övervägande majoriteten av de skildrade kyrkorummen tillhör Svenska kyrkan. Några undantag är Filadelfiakyrkan, de romersk-katolska S:t Eriks domkyrka

och Eugeniakyrkan samt den syrisk-ortodoxa S:t Petrus och Paulus i Hallunda. Att Skeppsholmskyrkan som avsakraliserat rum sedan 2009 benämns Eric Ericsonhallen noteras inte i anslutning till artikeln om denna.

Urvalet av kyrkor diskuteras inte i förordet eller någon annanstans i boken. Inte heller vad som avses med Stockholm. Enligt förordet »guidar» boken »till alla de större kyrkorna i innerstaden, medan förortens kyrkor presenteras i urval». Boken omfattar kyrkor från Spånga och Djursholm i norr till Österhaninge, Dalarö och Utö i söder. En majoritet av dem är belägna i Stockholms innerstad och i de delar av det 1942 upprättade Stockholms stift som tidigare tillhörde Strängnäs stift. Förutom flera kyrkor i norra Stockholmsområdet som borde ha kunnat rymmas inom titelns ram (exempelvis Kista och åtminstone någon av 1900-talskyrkorna i Täby) lämnar det oklara urvalet läsaren med frågan om varför intressanta församlingsbildningar och egenartade kyrkorum som bland andra anglikanska St Peter and St Sigfrid i diplomatstaden, liksom norska Kronprinsesse Märthes kirke saknas i boken.

Boken är layout- och tryckmässigt en verkligt högkvalitativ förlagsprodukt. Utan att det nämns i förordet eller explicit någon annanstans utgör boken ett slags fortsättning på *Kyrkornas hemligheter* från 2013 med Ann Catherine Bonnier och Ingrid Sjöström som redaktörer, också den utgiven på Medströms bokförlag. Den boken utgjorde ett projekt parallellt med TV-serien med samma namn – *Kyrkornas hemligheter* – sänd i Sveriges Television 2013 med anmärkningsvärda 700 000 tittare per avsnitt. Bakom TV-serien stod de ovannämnda redaktörerna Bonnier och Sjöström samt förläggaren Thomas Magnusson.

Titeln »kyrkornas hemligheter» är problematisk och förblir odiskuterad i den recenserade boken. I presentationen av TV-serien däremot ges den bakgrund till vilken titeln kan förstås i beskrivningen: »Likt dolda Da Vinci-koder bär våra kyrkor på hemligheter». En basal definition av ordet hemlighet förutsätter emellertid att den förmedlar en kunskap som inte är menad för någon utanför en utvald grupp. Ordet passar således rätt dåligt i titeln på en bok som har som syfte att »nära sig de kyrkliga

miljöerna handfast, närgånget, med nyfikenhet och entusiasm och medvetet försöka undvika den anda av högtidlighet som ibland präglar berättelser om kyrkor.» Peter Bexell har i sin bok om kyrkorummet använt formuleringen »kyrkornas mysterier». Mysteriet vänder sig till skillnad från hemligheten till en vidare krets intresserade som knäcker en mer allmänt tillgänglig kod; det esoteriska draget i en Da Vinci-kod saknas i denna typ av mysterium. Tillgängligheten till mysteriet förefaller rimligare i förhållande till en postsekulär tids och läsekrets intresse för kyrkor och livet i dem.

Hur beskrivs då kyrkomiljöerna i boken? Det är tydligt att det är kyrkobyggnaden som sådan som är primärfokus, dess byggnadshistoriska sammanhang, med vissa historiska och sociala utblickar till den komplexa och omväxlande historia som är huvudstadens. Men hur är det med livet i de skildrade kyrkorummen? Och människorna? Det är slående att de dryga 600 illustrationerna i boken på några exempel när (körkonsert i Adolf Fredriks kyrka, mässfirande i S:ta Eugenia kyrka och konungens inträde i Storkyrkan i samband med riksmötets öppnande) bekräftar vykortens och kyrkoberivningarnas bild av kyrkan som tom – tom på gudstjänstfirare och andra kyrkobesökare. Nästan uteslutande är det bara vid skildringen av historiska händelser som bilder med människor i kyrkorummen förekommer. Dessa bilder är företrädesvis i svart-vitt. Det obefolkade rummet hade kunnat kompletteras av andra bilder av det komplexa bruket av ett kyrkorum och därigenom lämnat läsaren en uppfattning om det kyrkliga livet sådant det har levts och fortsätter att levas över tid. Lysande undantag är exempelvis raderna om den så kallade allhelgonamässans betydelse för livet i Allhelgonakyrkan under 2000-talet.

Fokus i majoriteten av kyrkoberivningarna ligger på tillkomstförhållanden och äldre bebyggelsehistoriska fakta. Ett extremexempel erbjuder presentationen av Hjorthagskyrkan som passerar färdigställande- och invigningsfasen för dryga hundra år sedan först i sista textstycket. Trots ambitionen att försöka driva beskrivningen vidare fram mot det nutida rum som möter läsaren – besökaren är det beklagligt att sentida komplement eller

tillbyggnader sällan får den plats eller uttolkning som skulle kunna bidra till förståelsen av komplexiteten och dynamiken i respektive kyrkorum. I beskrivningen av Hedvig Eleonora kyrka förbigås exempelvis S:t Andreas-kapellet med dess detaljer av Bengt Olof Kälde helt. Därigenom går en stor del av förståelsen för det nutida bruket av rummet förlorad. Istället fokuserar den aktuella presentationen nästan uteslutande på förhållanden under 1600- och 1700-talen. Presentationen av Historiska museets samlingar med kyrkokoppling är intressant, men måste delvis sägas falla utanför ramen för bokens stockholmsfokus, bland annat genom beskrivningen av den i och för sig fullkomligt unika Mosjömadonnan – från Närke. Under rubriken »Namnkunniga präster i ett rikt pastorat» nämns ur Lovö kyrkas *series pastorum* ett fåtal namn fram till den gustavianska epoken. För en kyrkohistoriker är det närmast ofattbart att ett namn som Anders Frostenson förblir onämnt. Ett undantag från denna obalans i framställningen ger av lätt förståeliga skäl presentationen av Katarina kyrka med ett å andra sidan väl omfattande fokus på återuppbyggnadsarbetena under 1990-talet. En artikel som förtjänar att framhållas som föredömlig i sin tidsmässiga balans är den om Matteus kyrka. Den har också skrivits av en person med egen erfarenhet av församlingslivet på plats och med kunskap om hur det kyrkliga livet i församlingen tidigare tett sig.

Korrekturmässigt är boken om inte felfri så ändå väl korrekturläst. Ett beklagligt fel i återgivningen av begreppet *cathedra* i presentationen av S:t Eriks katolska domkyrka framträder extra tydligt i kursiverad form.

Trots dessa problematiserande synpunkter är boken läsvärd för den som vill ha en samlad skildring av främst tillkomsthistoriken kring ett antal kyrkor i Stockholm med omnejd, främst ur ett byggnadshistoriskt perspektiv. Att kyrkorna presenteras i bokstavsordning ökar liksom den rikhaltiga bibliografin och ordentliga index tillgängligheten. Något avgörande avslöjande om några kyrkornas hemligheter kan läsaren dock inte förvänta sig.

FREDRIK SANTELL

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 Västerås 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 ärkebiskopvalet 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 studieresorna 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, *Prästtillsättningar 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, *Pebr 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 enhetssträvanden. 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 Tidaholm. Högreståndsväckelse och socialt ansvar i ett begynnande industrisambälle*. 1974.
23. Harry Nyberg, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövrens utveckling 1852–1896/98*. 1975.
24. *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris*. Red. Ragnar Norman. 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. *Predikohistoriska 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 Norman*. 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 förtäringar, debatt och praxis 1809–1850*. 1986.
43. Carl-Eber Olivevstam, *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, *Birgittins 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 tidningen Dagen 1964–1974*. 1996.
51. Kjell O. Lejon, *Gravhällarna i Uppsala domkyrka – och människorna under dem. Ett stycke kultur- och kyrkohistoria*. 1996.
52. *Kyrkohistorisk årskrift 1900–2000. Register utarbetat av Ragnar Norrman*. 2000.
53. Sven Thidevall, *Kampen om folkkyrkan: ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932*. 2000.
54. Cecilia Wejryd, *Läsarna som brände böcker. Erik Jansson och erikjansarna i 1840-talets Sverige*. 2002.
55. Björn Svärd, *Tron i ett kyrkohistoriskt författarskap. Exemplet Sven Göransson*. 2003.
56. 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 kyrkohistoriskrivning samt jämförelser med Sven Göranssons trosinterpretation*. 2007.
60. Ruth Franzén, *Ruth Rouse among Students. Her Pionering in Global, Missiological and Ecumenical Perspectives*. 2008.
61. Karl Axel Lundqvist, *Från prästvælde till lekmanastyre. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen som inomkyrklig lekmanarörelse i Skelleftebygden 1875–1923 speglar 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, moderiteten 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 Larpers. 2016.

75. *Ragnhild Lundgren, Strängnäs domkyrkobibliotek. Systematisk katalog över tryckta böcker*. 2 vol. 2017.

76. *Fredrik Santell, Stifts kyrkan kraftsamlar. Etableringen av Svenska kyrkans stiftsgårdar 1937–1953*. 2018.

MEDDELANDEN FRÅN

KYRKOHISTORISKA ARKIVET I LUND.

NY FÖLJD

Red: professor Anders Jarlert

1. Bo Ahlberg (utg.), *Henric Schartau till Fredrica Skragge-Nettelblad. Själa-vårdsbrev 1805–1821*. 2000.

2. Anders Jarlert och Samuel Rubenson, *Kyrkohistoria i Lund. Fyra föreläsningar*. 2000.

3. Sven O. Berglund, *Laurentiistiftelsen i brytningstid. Minnen från ett studenthems tillkomst och uppbyggnad*. 2000.

4. Göran Gustafsson, *Begravningsred på 1990-talet. Materialredovisning och resultatöversikt*. 2001.

5. Anna Minara Ciardi, *Lundakanikernas levnadsregel. Aachenregeln och Consuetudines canonicae – översättning från latinnet med inledning och noter*. 2003.

6. Owe Samuelsson (utgivare), *Johan Ternströms levnadsminnen*. 2004.

7. Samuel Rubenson och Anders Jarlert, *Kyrkohistoriska omvärderingar. Fyra föreläsningar*. 2005.

8. Göran Gustafsson, *LUKA 27 om kyrklig sed 2002. Materialbeskrivning, resultatredovisning, analys exempel*. 2006.

9. Tord Larsson (utg.), *Den gustavianska bibelkommissionen. Första protokolls boken*. 2009.

10. Anders Jarlert (utg.), »Bäste biskop!». *Korrespondensen mellan drottning Victoria och biskop Bottfred Billing 1900–1924. Utgiven med kommentar och noter*. 2010.

11. Anders Jarlert (utg.), »I dag Konung, i morgon död». *Matthias Steuchius likpredikan över Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora och Änkehertiginnan Hedvig Sofia*. Utgiven med inledning och kommentar. 2015.

12. David Gudmundsson (utg.), *Fältprästen Erich Medeéns dagbok från Nederländerna 1688–1690*. Utgiven med inledning, noter och register. 2017

BIBLIOTHECA

HISTORICO-ECCLESIASTICA LUNDENSIS

1. K G Hammar, *Liberalteologi och kyrkopolitik*. 1972.
2. Karl-Johan Tyrberg, *Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse*. 1972.
3. Göran Åberg, *Enhet och frihet. Studier i Jönköpings missionsförenings historia*. 1972.
4. 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.
5. Ingmar Brohed, *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet*. 1975.
6. Lars Edvardsson, *Kyrka och Judendom. Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens verk-*

samhet 1875–1975. 1976.

7. 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 senmedeltida 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 hus. 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 önarna 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, *Dödstanen i svensk romantik. Odödlighetstanke och uppståndelse 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 myndigheter. 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 »försvenskningen» 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, *Julkрубban i Svenska kyrkan. Julkrubans 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 lundsiska högkyrkligheten*. 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 armén 1611–1721*. 2014.

57. *Vekkelsens motesteder*. 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.

61. Mikael Hermansson, *»En allians av något slag». Förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och Church of England, 1909–1954*. 2018.

62. *Visioner för en bättre värld. Pietismen som transnationell, reformatorisk och utopisk drivkraft*. Ingvar Dahlbacka, Jakob Dahlbacka & Elin Malmer (red.). 2018.

63. *Reformationen i Lund – Malmö – Köpenhamn*. Anders Jarlert (red.). 2019.

64. Ingvar Bengtsson, *Rörelsen i stillhet och kraft. En organisationsbiografi över S:t Lukasstiftelsen som blev Förbundet S:t Lukas*. 2019.

65. Martin Nykvist, *Alla mäns prästadöme. Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobroderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund 1918–1978*. 2019.

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 sakramentsbestämelseernas tillämpning i Sverige 1809–1900*. 1961.
3. Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferturn 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 högre-ståndsväckelsen och friförelserörelsen*. 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 kyrkobegreppen 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 bekämpelsetväng. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765–1795*. 1966.
12. Alvin Isberg, *Liulands 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. Prästrekryteringen 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 Beskow och hans omvärld intill 1921*. 1972.
22. Ingun Montgomery, *Värjostånd och lärostand. Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamakt 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 meningssmottagningar rörande funktionssättet*. 1974.
25. Alf Tergel, *Från konfrontation till institution. Ungkyrkorörelsen 1912–1917*. 1974.
26. Harry Lenhammar, *Religion och tryckfrihet i Sverige 1809–1840*. 1974.
27. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skäninge, Officium parvum beate Marie Virginis, Vår Frus tidegård, utgiven med inledning och översättning av Tryggve Lundén, I*. 1976.
28. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skäninge, 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 sockenstämman. 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 sexualetiska 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 Ståvare, *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 Larspers, *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)

1. Magnus Lundberg, *A Pope of their Own. El Palmar de Troya and the Palmarian Church*. 2017.
2. Klas Hansson, *Mottagning av ärkebiskop. Från tillträde i enkelhet till offentlig pompa*. 2017.
3. Patrik Andersson, *En katolsk Ansgar för en katolsk kyrka: Ansgar-jubileer och historiebruk, 1920–1930*. 2017.
4. Andreas Mazetti Petersson. *Antonio Posssevino's Nuova Risposta: Papal Power, Historiography and the Venetian Interdict Crisis, 1606–1607*. 2017.
5. Magnus Lundberg, *Tomás Ruiz: Utbildning, karriär och konflikter i den sena kolonialtidens Centralamerika*. 2017.
6. Helwi Cadavid Yani, M. *A Colombian Nun and the Love of God and Neighbour: The Spiritual Path of María de Jesús (1690s-1776)*, 2018.
7. Magnus Lundberg, & James W. Craig, *Giuseppe Maria Abbate: The Italian-American Celestial Messenger*, 2018.
8. Gustaf Forsell, *Race and Liberal Theology: Sveriges Religiösa Reformförbund in Interwar Sweden*. 2019.
9. Helena Hahr Kamienski, *Kristen lärare i rabbinsk tradition: Om Henrik Steen och Svenska Israelmissionen*, 2019.

Kyrkohistorisk årsskrift 2019

FÖRTECKNING ÖVER MEDARBETARE

- Beata Agrell, fil. dr, professor em., Göteborg
Lars Aldén, teol. dr, kontraktsprost em., Växjö
Martin Berntson, fil. dr, teol. kand, professor,
Göteborg
Oloph Bexell, teol. dr, professor em., Uppsala
Märta Bodin, fil. mag, adjunkt em., Habo
Stephan Borgehammar, teol. dr, professor, Lund
Hedvig Brander Jonsson, fil. dr, docent,
universitetslektor, Uppsala
Kajsa Brilkman, fil. dr, utbildningskoordinator,
forskare, Lund
Erik Claeson, teol. master, doktorand, Lund
Urban Claesson, teol. dr, professor, Falun
Bent Groth Hansen, teol. kand, Köpenhamn
David Gudmundsson, teol. dr, fil. mag, docent,
universitetslektor, Lund
Johnny Grandjean Gøgsig Jakobsen, Cand. Scient.,
fil. dr, universitetslektor, Köpenhamn
Katarina Hallqvist, teol. och fil. kand, organist,
Vinslöv
Klas Hansson, teol. dr, docent, Uppsala
Sten Hidal, teol. dr, fil. kand, professor em., Lund
Anders Jarlert, teol. dr, fil. kand, teol. dr h.c.,
seniorprofessor, Lund
Flemming Kofod-Svendsen, PhD, f d sognepræst, f d
minister, Vanløse
Kari Lawe, teol. dr, fil. kand, Eslöv
Hartmut Lehmann, Dr. phil, teol. dr h.c. mult,
professor em., Kiel
Harry Lenhammar, teol. dr, professor em., Uppsala
Valborg Lindgårde, fil. dr, lektor och rektor em.,
Lund
Hans-Erik Lindström, prost, författare, Stockholm
Johannes Ljungberg, fil. dr, universitetslektor,
forskare, Växjö/Lund
Magnus Lundberg, teol. dr, professor, Uppsala
Mattias Lundberg, fil. dr, professor, Uppsala
Svante Lundgren, teol. dr, docent, forskare, Lund
Hakon Långström, domprost em., Stockholm
Elisabeth Löfstrand, fil.dr, docent, Stockholm
Alexander Maurits, teol. dr, fil. mag,
universitetslektor, prefekt, Lund
Daniel Mladenovic, fil. kand, teol. stud, Lund
Kjell-Å. Modéer, jur. dr, teol. dr h.c., professor em.,
Lund
Håkan Möller, teol. dr, fil. dr, professor, Göteborg
Bertil Nilsson, teol. dr, fil. mag, professor em., Lund
Fredrik Norberg, teol. master, Vadstena
Martin Nykvist, teol. dr, forskare, Lund
Torjer A. Olsen, fil. dr, professor, Tromsø
Andreas Mazetti Petersson, teol.mag, doktorand,
Uppsala
Siv Rasmussen, fil. dr, förstelektor, Tromsø
Fredrik Santell, teol. dr, fil. kand, komminister,
Täby
Erik Sidenvall, teol. dr, docent, avdelningschef,
Växjö
Solfrid Söderlind, fil. dr, professor, Lund
Jouko Talonen, teol. dr, fil. dr, professor, Joensuu
Andreas Wejderstam, teol. och fil. mag, doktorand,
Uppsala
Cecilia Wejryd, teol. dr, docent, universitetslektor,
Uppsala
Yvonne Maria Werner, fil. dr, professor, Lund
Jes Wienberg, fil. dr, professor, Lund
Anders Winroth, fil. dr, professor, Yale (New
Haven)

UR INNEHÅLLET

Artiklar

HÅKAN MÖLLER

Mellan skål och psalm.

Wallin som tillfällesdiktare och psalmbearbetare33

Summary: Toast and Hymn. Wallin as writer of occasional poetry and rewriter of hymns38

MATTIAS LUNDBERG

De många strängarna på Davidsharpan i Norden.

Den sjungne Johan Olof Wallin39

Summary: The Sung J.O. Wallin:46

ANDREAS MAZETTI PETERSSON

The Perfection of the Political Life.

As Thought on by Paolo Paruta (1540–1598)47

FREDRIK NORBERG

“Mine lands blodh till tienst”.

En undersökning av Andreas Servius’ bönbok ”Någre Christilige och
Catholische böner” av år 1593, med särskild hänsyn till dess förlagor,
innehåll och funktion79

*Zusammenfassung: Das katholische Gebetbuch von Andreas Servius –
Geschichte, Vorlagen, Spiritualität und Funktion.*106

JOUKO TALONEN

International Laestadius107

FLEMMING KOFOD-SVENDSEN

Nyevangelismens komme til Danmark129

Abstract: The Swedish Evangelical Movement in Denmark151

KJELL Å MODÉER

Kyrkans rätt framför dess lag. Europé och jurist i den svenska folkkyrkans
tjänst. Göran Göransson (1925–1998) – en kyrkorättshistorisk biografi.....153

Abstract: Law and Justice Prior to Legislation173

Meddelanden och dokumentation175

Recensioner191

ÅRGÅNG 119 (2019)

ISBN 978-91-982192-8-9

ISSN 0085-2619