

KYRKO-
HISTORISK
ÅRSSKRIFT



2022

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN 1:122
PUBLICATIONS OF THE SWEDISH SOCIETY OF CHURCH HISTORY 1:122

Kyrkohistorisk årsskrift 2022

Redigerad av ANDERS JARLERT

Professor i kyrkohistoria vid Lunds universitet



With abstracts/summaries in English

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

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

ARBETSUTSKOTT

Ordförande: Professor Urban Claesson

Vice ordförande: Docent Stina Fallberg Sundmark

Sekreterare: Teol.dr. Andreas Wejderstam

Skattmästare: Teol. mast. Ida Olenius

Övriga ledamöter: Professor Martin Berntson, Professor Anders Jarlert och Professor Bertil Nilsson

E-post: Anders.Jarlert@ctr.lu.se, kyrkohistoriskaforeningen@gmail.com;

Webbplats: 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 (från 2023: Urban.Claesson@teol.uu.se)

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

Professor Tarald Rasmussen, Oslo.

Webbplats: 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 ida olenius@teol.uu.se

Utgiven med anslag från

Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons stiftelse)

och Stiftelsen Lindauers fond

Sättning: Daniel Karlsson, PCG Malmö, 2022

Tryck: ÅkessonBerg, 2022

ISBN 978-91-987091-1-7

ISSN 0085-2619

Innehåll

Inledning

Kyrkohistorisk årsskrift 2022 (Anders Jarlert)9

Artiklar

URBAN CLAESSION

Kyrka i minoritet – minoritet i kyrka.

En inledning 13

GABRIEL BAR-SAWME

Den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige –

en splittrad minoritetskyrka i förändring 15

Summary: The development of the Syriac

Orthodox Church in Sweden.....20

YVONNE MARIA WERNER

De katolska traditionalisterna:

en ifrågasatt minoritet i den katolska kyrkan 23

Summary: Catholic traditionalist minority groups.....33

BO LUNDMARK

”Min kyrka är stark som en fjällbjörk –

mu girke lea nana soahki” – om samisk

identitet och teologi i Svenska kyrkan 35

Abstract: Sami identity and theology in the

Church of Sweden.....47

SIXTEN EKSTRAND

Minoritetsspråket i majoritetskyrkan –

Borgå stifts tillkomst och funktion 49

Abstract: The Swedish-speaking Borgå diocese..... 53

PER INGEMAN

”... effther then ewangeliske friihed oc

cristeligt skell ...”. Skilsmisse og separation

efter den danske reformation 55

Summary: ‘According to evangelical freedom

and Christian equity’. Divorce and separation

after the Danish Reformation.....74

Meddelanden och dokumentation

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen75

Esko Ryökäs, Archidiaconus – en bortglömd sida

av de lutherska diakonernas historia i Sverige?..... 80

Karin Rodhe, Ett omtumlande år 1884..... 97

Recensionsredaktörernas hälsning till

Anders Jarlert 107

Recensioner

Allmän kyrkohistoria 111

Nordisk kyrkohistoria 157

RECENSERADE BÖCKER I BOKSTAVSORDNING

Caroline Ahlström Arcini & Rikard Hedvall,

Gåtfulla Gårdby. Kyrkor, skelett och DNA berättar

om en öländsk socken. (Jes Wienberg)..... 160

Lars Aldén, Oloph Bexell & Erik Sidenvall (red.),

Växjö stift 850 år. Studier och essäer. (David

Gudmundsson)..... 225

Jan-Åke Alvarsson (red.), Pentekostalismen i Sverige

på 2020-talet. (Peter Karlsson)..... 219

Roberta Anderson & Charlotte Backerra (red.),

Confessional Diplomacy in Early Modern Europe.

(Yvonne Maria Werner)..... 142

Erik J. Andersson, Axel B. Svensson –

missionsledare och redaktör med internationellt

engagemang. (Joel Halldorf)..... 178

Torbjörn Aronson, Maranata! Väckelse och

samhällsförändring, 1960-tal till 1990-tal. (Sune

Fahlgren)..... 193

Per Kristian Aschim, Herskende religion i den

kristelige stat. Ideer om religion og stat og deres

betydning for norsk religionspolitikk i 1840-årene.

(Sven Thidevall)..... 172

<i>Thomas Bertelsen</i> , EX LATERIBUS COCTIS. Ringsted Klosterkirke og den tidligste tegl. (Jes Wienberg).....	159	<i>Jan Grimell</i> , Uniformer, identiteter och militära själavårdare. En intervjustudie om prästers erfarenheter av institutionssjälavård i Försvarsmakten. (Johan Wikström).....	216
<i>Dietrich Bonhoeffer</i> , <i>Herman Sasse m.fl.</i> , Bethelbekännelsen 1933. Ett lutherskt försök. Utgiven med inledning och kommentar av Torbjörn Johansson. (Carl Sjösvärd Birger).....	136	<i>Markus Hagberg (red.)</i> , Till församlingens liv. Texter om kyrkans ämbete. (Martin Bergman).....	214
<i>Lars Brixen (red.)</i> , Rosenius i Danmark. En antologi om den rosenianske väckelse i Danmark. (LarsOlov Eriksson).....	175	<i>Raine Haikarainen</i> , <i>Mystinen Maestro</i> . Seppo A. Teinosen pitkä pyhiinvaellus. (Ruth Franzén).....	205
<i>Sven-Erik Brodd & Gunnar Weman</i> , Prästgårdsteologi. Församlingspräster under 1900-talets senare hälft utmanar 2020-talets kyrka. (Andreas Wejderstam).....	212	<i>Berndt Hamm</i> , Spielräume eines Pfarrers vor der Reformation. Ulrich Krafft in Ulm. (Martin Berntson).....	113
<i>James P. Byrd</i> , A Holy Baptism of Fire and Blood. The Bible and the American Civil War. (David Gudmundsson).....	124	<i>Eva Hellman</i> , Byabönen i Tornedalen ur ett kyrkohistorisk perspektiv. (Urban Claesson).....	171
<i>Otfried Czaika & Wolfgang Undorf (red.)</i> , Schwedische Buchgeschichte. Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. (Fredrik Norberg Schiefauer).....	168	<i>Christine Helmer (red.)</i> , The Medieval Luther. (Rasmus H.C. Dreyer).....	116
<i>Jakob Dahlbacka</i> , Platsens sakralisering. Annekterande, meningsskapande och rituella sakraliseringspraktiker vid återbruktagandet av Lutherkyrkan i Helsingfors. (Erik Sidenvall).....	147	<i>Jack M. Holl</i> , The Religious Journey of Dwight D. Eisenhower. Duty, God, and Country. (Daniel Mladenovic).....	140
<i>Jennifer Maria De Silva & Pascale Rihouet (red.)</i> , Eternal Ephemera. The Papal Possesso and Its Legacies in Early Modern Rome. (Kari Lawe).....	120	<i>Carl-Johan Ivarsson & Henrik Olsson</i> , Väckelsens hus i Värmland. (Torbjörn Larspers).....	176
<i>Wim Decock, Bart Raymaekers & Peter Heyrman (red.)</i> , Neo-Thomism in Action. Law and Society reshaped by Neo-Scholastic Philosophy 1880–1960. (Kjell Å Modéer).....	130	<i>Anders Jarlert (red.)</i> , Lunds domkapitels och domkyrkoråds historia. Band 1 och 2. (Carsten Bach-Nielsen).....	229
<i>Pietro Delcorno</i> , In the Mirror of the Prodigal Son. The Pastoral Uses of a Biblical Narrative (c. 1200–1550). (Katarina Hallqvist).....	111	<i>Timo Junkkaala</i> , Olavi Rimpiläinen. Viimeinen vanhauskoinen. (Ruth Franzén).....	205
<i>Jacqueline Eales & Beverly Tjerngren (red.)</i> , The Social Life of the Early Modern Protestant Clergy. (Alexander Maurits).....	122	<i>Hannah M. Kress</i> , Reformation und kalkulierte Medialität. Olaus Petri als Publizist der Reformation im schwedischen Reich. (Kajsa Weber).....	166
<i>Jan Grimell</i> , De osynliga krigarna i fredssamhället. En intervjustudie om svenska utlandsveteraners liv med PTSD, moraliska skador och militära identiteter. (Johan Wikström).....	216	<i>Timothy Larsen & Mark A. Noll (red.)</i> , The Oxford History of Protestant Dissenting Traditions, vol. I–V. (Oscar Söderholm).....	149
		<i>Mattias Legnér</i> , Värden att värna. Kulturminnesvård som statsintresse i Norden vid tiden för andra världskriget. (Ida Olenius).....	191
		<i>Il'ja Lemeškin</i> , Portrait de Francisk Skorina. En commémorant le 550e anniversaire de sa naissance (1470–2020). (Håkan Rydving).....	115
		<i>Claes Levin</i> , I god tro. Omsorg och grymhet i samhällets barnavård. (Ida Olenius).....	215

- Svante Lundgren, Elisabeth Melikian, Inger Marie Okkenhaug, Kate Royster & Maria Småberg*, Folkmord, flyktingar och fortlevnad. Tre skandinaviska kvinnors arbete för armeniska kvinnor och barn. (Ulrika Lagerlöf Nilsson)..... 181
- Klas Lundström, Kajsa Ahlstrand, Jan-Åke Alvarsson & Göran Janzon (red.)*, Svensk mission och kyrkorna som växt fram. (Svante Lundgren).... 223
- Frida Mannerfelt & Alexander Maurits*, Kallelse och erkännande. Berättelser från de första prästvigda kvinnorna i Svenska kyrkan. (Cecilia Wejryd)..... 196
- Christoph Markschies*, Berolinensia. Beiträge zur Geschichte der Berliner Universität und ihrer Theologischen Fakultät. (Oloph Bexell)..... 128
- Hannu Mustakallio*, John Vikström under nio årtionden. Från teologie studerande till ärkebiskop emeritus. (Ruth Franzén)..... 205
- Hannu Mustakallio*, Seurakunta Pohjois-Suomen keskuksessa. Oulun kirkkohistoria 2:1 (1870–1905). (Ruth Franzén)..... 210
- Hannu Mustakallio*, Seurakunta Pohjois-Suomen keskuksessa. Oulun kirkkohistoria 2:2 (1905–1945). (Ruth Franzén)..... 210
- Bengt-Åke Månsson (red.)*, Vä kyrka 900 år 2021. (Jes Wienberg)..... 162
- Laurentius Nicolai Norvegus*, En ny lära som aldrig tidigare hörts i Guds kyrka. Klosterlasses kritiska genomgång av Uppsala möte 1593 och den Augsburgska bekännelsen. (Andreas Mazetti Petersson)..... 169
- Anna Nyqvist Thorsson*, När andra ser. Gravmonument, social praktik och aktörskollektiv under 1100- och 1200-talen i Vänerlandskapet. (Jes Wienberg)..... 157
- Susan J. Palmer, Martin Geoffroy & Paul L. Gareau (red.)*, The Mystical Geography of Quebec. Catholic Schisms and New Religious Movements. (Magnus Lundberg)..... 134
- Jonathan Reinert*, Passionspredigt im 16. Jahrhundert. Das Leiden und Sterben Jesu Christi in den Postillen Martin Luthers, der Wittenberger Tradition und altgläubiger Prediger. (Anders Jarlert)..... 118
- Carl-Erik Sahlberg*, Från norr till söder. Mina memoarer. (Ruth Franzén)..... 209
- Denis M. Searby*, En kort introduktion till Heliga Birgittas uppenbarelser. (Katarina Hallqvist)..... 164
- Carl Sjösvärd Birger*, »Den katolicerande riktningen i vår kyrka». Högkyrklig rörelse och identitet i Svenska kyrkan 1909–1946. (Anders Jarlert)..... 183
- Gary Scott Smith*, Duty and Destiny. The Life and Faith of Winston Churchill. (David Gudmundsson)..... 138
- Stephan Steiner*, »Das Reich Gottes hier in Wien». Evangelisches Leben in der Reichshauptstadt während der Regierungsjahre Kaiser Karls VI. (Yvonne Maria Werner)..... 142
- Sven Sterken & Eva Weyns (red.)*, Territories of Faith. Religion, Urban Planning and Demographic Change in Post-War Europe. (Erik Sidenvall)..... 147
- Anders Wejryd*, Lutherhjälpen som försvann. (Kjell Nordstokke)..... 198
- Yvonne Maria Werner*, En kort introduktion till vägen till Rom. Om nordbors konversion till den katolska kyrkan. (Andreas Mazetti Petersson)..... 221
- Hubert Wolf, Holger Arning & Sascha Hinkel (red.)*, Der römische Blick. Eugenio Pacelli und seine Nuntiaturberichte aus der Zeit der Weimarer Republik. (Yvonne Maria Werner)..... 142
- Johan Östling, Anton Jansson & Ragni Svensson Stringberg*, Humanister i offentligheten. Kunskaens aktörer och arenor under efterkrigstiden. (Anders Jarlert)..... 192

Skriftserier och medarbetarförteckning

SKRIFTSERIER

Skrifter utgivna av Svenska

Kyrkohistoriska föreningen.....233

Meddelanden från Kyrkohistoriska
arkivet i Lund. Ny följd.....234

Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis.....235

Acta universitatis upsaliensis.

Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia.....236

Uppsala Studies in Church History.....237

MEDARBETARFÖRTECKNING.....238

Kyrkohistorisk årskrift 2022

REDAKTÖR ANDERS JARLERT

Medan förhållandena i den lilla världen – dvs. Svenska kyrkohistoriska föreningen – normaliserats så att Kyrkohistoriska dagen kunnat hållas i Uppsala den 21 april, har förhållandena i den stora världen under år 2022 förändrats till det sämre. Ur ett historiografiskt perspektiv kan man konstatera att överfallskriget i Ukraina i viss mån förskjutit bilden av andra världskriget från Röda arméns segrar under krigets slutskede till Sovjetunionens överfall på Finland, Estland, Lettland, Litauen och Polen under krigets inledning. Inte minst därför att den ryska propagandan i dag flitigt använder sig av naziststämpeln, är det viktigt att framhålla att 1939–41 var Nazityskland och Sovjetunionen allierade. Sedan hade den tyska propagandan svårt att övertyga om att Operation Barbarossa kunde motiveras som ett korståg mot det gudlösa Sovjetunionen, som nyss varit en nära bundsförvant.

Någonstans mellan den lilla och den stora världen har den internationella historikerorganisationen CISH i augusti 2022 äntligen hållit sin på grund av pandemin två gånger uppskjutna världskongress i Poznan. Det innebar också att undertecknad avgick som president för den kyrkohistoriska organisationen CIHEC, inte som planerat efter fem, utan först efter sju år. Min efterträdare är professor Jadranka Neralic från Zagreb.

Årgång 122 (2022) av *Kyrkohistorisk årskrift* bjuder som vanligt på till artiklar omarbetade föredrag från den kyrkohistoriska dagen, nu med temat ”Kyrka i minoritet – minoritet i kyrka”. Efter en inledning av professor Urban Claesson, Uppsala, presenterar teol.dr Gabriel Bar-Sawne, Västerås, den syrisk-ortodoxa

kyrkan i Sverige som en splittrad minoritetskyrka i förändring, professor em. Yvonne Maria Werner, Lund, de katolska traditionalisterna som en ifrågasatt minoritet, teol.dr Bo Lundmark, Funäsdalen, samisk identitet och teologi i Svenska kyrkan, och docent Sixten Ekstrand, Helsingfors, minoritetsspråket i majoritetskyrkan – Borgå stifts tillkomst och funktion. Därefter publicerar prof. em. Per Ingesman, Aarhus, en stor artikel om skilsmässa och separation efter den danska reformationen. I en mindre artikel ställer docent Esko Ryökäs, Joensuu, frågan om ärkediakonen som en bortglömd sida av de lutherska diakonernas historia i Sverige, och fil.mag, leg.läk Karin Rodhe, Lund, belyser genom en inblick i Frida Billings brev till sin mor år 1884 väsentliga skillnader mellan privatbrev och levnadsbeskrivningar som historisk källa.

Så är det dags för mig att efter 22 årgångar ta farväl som redaktör för *Kyrkohistorisk årskrift*. Den har en gång förut redigerats från Lunds horisont, 1917–19, av Hjalmar Holmquist. I förordet till KÅ 2001 kallade jag det ett experiment att för första gången dela på ordförande- och redaktörsuppdragen. Förutom några år när jag också var ordförande, har det fortsatt så, och jag vill här gärna tacka kollegorna Ruth Franzén, Oloph Bexell och Urban Claesson för det goda samarbetet.

Vid mitt tillträde uttryckte jag förhoppningen att årskriften efter sin etthundrade årgång gått in i ett nytt skede av tillväxt och utveckling. När det gäller innehållet har förhoppningen i hög grad uppfyllts. Avdelningen *Meddelanden och aktstycken* bytte år 2007 namn till *Meddelanden och dokumentation*. Där har sedan smärre, kyrkohistoriskt relevanta undersökningar

omväxlat med meddelanden. Det har varit min strävan att denna avdelning skulle erbjuda både författare och läsekrets inspirerande nyheter från verkstaden. Recensionsavdelningen har utvidgats såväl beträffande recensionsobjekt som recensenter, inte minst från flera grannländer. Ett särskilt tack riktar jag till redaktionssekreterarna och recensionsredaktörerna Gunnar Granberg, Cecilia Wejryd, Lars Aldén, Alexander Maurits och David Gudmundsson, som med denna årgång framgångsrikt avslutar sin uppgift. Vi har levt i en kritisk uppmuntransgemenskap med *KÅ*:s bästa för ögonen. Ett särskilt tack vill jag också rikta till Daniel Karlsson och PCG Malmö för ett friktionsfritt samarbete kring den för läsningen så viktiga layouten.

Däremot har antalet medlemmar i Svenska

kyrkohistoriska föreningen inte utvecklats i önskvärd riktning, en trend som vi delar med många andra föreningar. Den virtuella tillgängligheten efter sex månader – en stor tillgång för många – bidrar nog tyvärr till en negativ medlemsutveckling. Att vara medlem i föreningen innebär inte bara att man får *KÅ* sex månader innan den är tillgänglig på internet, det betyder också att man aktivt stöder föreningens verksamhet under hela året.

Som redaktör för *Kyrkohistorisk årskrift* tillträder 2023 professor Urban Claesson, Uppsala, som redan är ordförande för Kyrkohistoriska föreningen. Det är med uppriktig glädje jag hälsar honom välkommen i denna inspirerande uppgift.

ARTIKLAR

URBAN CLAESSON

Inledningsanförande

Kyrkohistoriska dagen 2022 av föreningens ordförande Urban Claesson

Varmt välkomna till kyrkohistoriska dagen 2022 på temat *Kyrka i minoritet – minoritet i kyrka!* Vi kommer idag få höra intressanta föredrag av Teol. Dr. Gabriel Bar-Sawme, Västerås, som kommer föreläsa om *Den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige – en splittrad minoritetskyrka i förändring*, följt av professor Yvonne Maria Werner, Lund, som i sin föreläsning presenterar *De katolska traditionalisterna – en ifrågasatt minoritet i den katolska kyrkan*. Därefter vidtar kyrkoherde, prost, teol. dr. Bo Lundmark, Funäsdalen, med föredraget *”Min kyrka är stark som en fjällbjörk” – kampen för samisk identitet och teologi i Svenska kyrkan*. Docent Sixten Ekstrand, Helsingfors, håller det avslutande föredraget med titeln: *Minoritetsspråket i majoritetskyrkan – Borgå stifts tillkomst och funktion*.

Jag skulle vilja inleda denna dag med att läsa några rader i kyrkans förbön som i litanians form i Svenska kyrkan och andra samfund ofta används i fastetiden, där prästen som förebedjare ber om hjälp ur nöden med följande ord: ”För alla synder, för lögn och vidskepelse, för allt ont, för djävulens grymhet och list, för pest och hungersnöd, för krig och världsbrand, för onskans makter i himlarymderna, för uppror och splittring, för eld och våda, för ond bråd död, för den eviga döden”, varpå församlingen svarar: ”Bevara oss milde Herre Gud”.

Detta är mycket ålderdomliga rader som samtidigt lite dramatiskt kan sägas sammanfatta de

senaste två åren. 2020 ställde vi in kyrkohistoriska dagen på grund av just en modern pest och ifjol var vi tvungna att hålla dagen helt digitalt av samma anledning. I år har pesten tappat sitt farliga ansikte, och vi kan glädjande nog träffas fysiskt. Vi håller dock 2022 dagen i stället under intryck av krigsmullret i öster. I år är det alltså snarare förbörens gamla ord om hungersnöd, krig och världsbrand som aktualiseras.

När vi i arbetsutskottet i september ifjol satte temat: *Kyrka i minoritet – minoritet i kyrka*, hade vi ingen aning om hur aktuellt detta skulle vara i april 2022. Kriget i Ukraina kan nämligen förstås i ljuset av vår tematik, och det är just några ord om detta jag kommer inleda denna dag.

Den 24 februari 2022 attackerade Ryssland Ukraina militärt, bland annat med motivering från Kreml att förena Ryssland och Ukraina till att bilda ett enda gemensamt andligt rum. President Vladimir Putin hade uppenbarligen felaktiga föreställningar om denna gemensamhet, och trodde att ryska trupper skulle välkomnas av den ukrainska befolkningen. Angreppet hade och har i denna stund fortsatt sanktion från den ryskortodoxa kyrkans patriark Kirill i Moskva.

För att förklara vad jag menar med att kriget kan relateras till dagens tematik om kyrka i minoritet måste jag först kort leverera en förenklad och koncentrerad kyrkohistorisk utblick.

Under de tidiga kyrkomötena under Romarri-

kets dagar erkändes så kallade patriarkat, biskopsdömen med supremati över större områden, dessa utgjordes av Rom, Alexandria och Antiokia, för att senare kompletteras med Konstantinopel och Jerusalem. Efter Västroms fall under 400-talet, där biskopen fick titeln papa i stället för patriark, fick Rom en kyrklig särställning i Väst. Det västliga Romarriket hade som imperium fallit, men påveinstitutionen fortlevde som central för de nya statsbyggen som skulle komma att följa under medeltiden. Dessa representerade olika former av försök att återupprätta det gamla västliga romarrikets kejsarmakt med påven som garant för kontinuitet. Östrom med sitt centrum i Konstantinopel levde dock politiskt vidare nära 1000 år längre än Västrom med en modell som innebar att den östromerska kejsarmakten tog ansvar för kyrkan genom vad som kallats caesaropapism. Det bysantinska riket bildade härmed vad som kallats ett andra Rom med kejsare och patriark. Västlig katolicism och bysantinsk ortodoxi separerades från varandra i den stora schismen 1054. Efter Östroms fall 1453 bevarades särställningen för Konstantinopels patriark. Denne har därför kunnat erkänna autokefali, dvs. självständighet, till ortodoxa kyrkor i allianser med nya stater som växt fram efter det gamla östromerska imperiets fall, i bevarad nattvardsgemenskap med Konstantinopel. Modellen stat och kyrka från det bysantiska imperiet transformerades enkelt uttryckt i nya former i östkyrkors relationer till mer moderna statsbildningar.

I Ryssland hade enligt berättelsen kristendomen införts genom massdop under Kievrikets storfurste Vladimir 988 i Kiev vid Dneprs stränder. Detta kom att betraktats som födelsen av den ryskortodoxa kyrkan och det ryska folket. I rysknationell historisk mytologi är alltså Kiev central såsom helig plats. Efter Östroms fall skulle Ryssland försöka träda fram som ett tredje Rom, med ny kejsare: tsaren, och inrättande av patriarkatet i Moskva 1589. Romarriket som imperium tänktes här alltså leva vidare i ny form med ny romersk kejsare och patriark.

Under de senaste åren har den östortodoxa

kyrkan skakats av minst sagt stora kyrkohistoriska förändringar, som här endast förenklat kan återges. Patriarken Bartholomeus i Konstantinopel erkände under åren 2018-2019 patriarkatet i Kiev såsom autokefalt, i gemenskap med Konstantinopel. Alltsedan 1686 hade Kiev legat under Moskvapatriarkatet. Patriarkatet i Moskva reagerade mycket skarpt på detta erkännande. Från Moskva hävdades nu att över hälften av de totalt 300 miljoner östortodoxa kristna, det vill säga de som tillhör Moskvapatriarkatet, nu inte längre skulle komma att erkänna Konstantinopels ekumeniska patriark som den främste av jämlikar. Moskvapatriarkatet beslutade utelämnat bönen för den ekumeniske patriarken i förbönerna i liturgin och förbjöd också sina biskopar och präster att koncelebrera nattvarden med kollegor inom patriarkatet i Konstantinopel. Ingen nattvardsgemenskap existerar därför idag. Den ryska kyrkans heliga synod beslutade alltså att bryta relationerna med det ekumeniska patriarkatet i Konstantinopel.

Det är i detta kyrkohistoriska perspektiv, som för övrigt är alltför underrepresenterat i svensk mediabevakning, vi kan få fördjupad förståelse för det pågående kriget i Ukraina. I konflikten ligger alltså också en spänning mellan Konstantinopel och Moskva, där idealen i det postsovetjetiska Moskva utgörs av att vara ett tredje Rom, det heliga ryska imperiet – där Vladimir Putin och Kirill av Moskva representerar den gamla axeln tsar och patriark med ett imperium där Ukraina självklart ingår, medan Konstantinopel snarare representerar en modell av östortodoxi där kyrkorna kan gå i allians med moderna demokratiska nationalstater.

I konflikten finns alltså tematiken på kyrkohistoriska dagen starkt representerad. Grundfrågan handlar om vilka som representerar den bysantiskt ortodoxa majoritets- eller minoritetslinjen.

Ja, detta blev en lite dramatisk och tung inledning på kyrkohistoriska dagen, där vi samtidigt en vacker apriildag som denna är glada över att kunna träffas i verkligheten. Jag har dock med inledningen velat visa på det kyrkohistoriska ämnets starka relevans för förståelsen av vår samtid.

GABRIEL BAR-SAWME

Den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige – en splittrad minoritetskyrka i förändring

Inledning

Den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige består av en relativt brokig skara av människor som har sitt ursprung från olika platser i Mellanöstern (Arentzen, 2015; Björklund, 1981). I de cirka femtio församlingar som finns i Sverige idag möts äldre och yngre; en del födda i Sverige och en del i länder som Libanon, Syrien, Turkiet och Irak. I en och samma församling, under en söndagsgudstjänst kan fler språk höras i liturgin. Det är inte ovanligt att syriska, arabiska, turkiska, svenska och kurdiska blandas i en och samma gudstjänst. Kyrkan etablerade sig först i Sverige på 70-talet även om det fanns syrisk-ortodoxa som kom till Sverige på 60-talet som kvotflyktingar (Arentzen, 2015).

Den syrisk-ortodoxa kyrkans etablering i Sverige har varit turbulent och har bestått av interna konflikter som avlöst varandra (Knutsson, 1982; Rubenson, 1992). Det är en kyrka som har förändrats i en oerhörd takt och som alltjämt förändras och går igenom flera kriser som har att göra med organisationsstruktur och maktfördelning mellan lekfolk och prästerskap (Atto, 2011; Deniz, 2001; Deniz & Perdikaris, 2000). I denna artikel vill jag, genom att belysa olika fall, fokusera på kritiska punkter i kyrkans utveckling i Sverige.

I artikeln kommer jag att fokusera på följande:

- (1) En historisk beskrivning över viktiga händelser under 1900-talet som stöpt om kyrkans organisation flera gånger om med fokus på folkmordet sayfo och de migrationsvågor som följde därefter.
- (2) Därefter fokuserar jag på etableringsfaser i Sverige och de interna konflikter som kyrkan brottats med.
- (3) Slutligen vill jag fokusera på en del översättningsarbete som pågår som ett led att försöka möta en ny generation.

Sayfo – den största trauman i den syrisk-ortodoxa kyrkans minne

Den syrisk-ortodoxa kyrkans förmodligen mest kritiska organisationsförändring och trauma stavas Sayfo. Det folkmord som kyrkan genomgick under det första världskriget (Gaunt m.fl., 2017). Det finns ingen syrisk-ortodox levande idag som inte har någon berättelse som traderats i generationer, berättelser om ett folkmord vars effekt fortfarande erfars i form av rädsla och misstroende (Cetrez, 2017).

Min farfar var t ex cirka sex eller sju år gammal

när folkmordet ägde rum. I den byn som han bodde i, dagens Dargecit, bodde det enligt vissa uppskattningar som gjorts cirka 700 familjer. Min farfars far, Resit, var kvarnmästare i området Turabdin och bortom det vi kallar för Turabdin. Han reste så långt som till Cizre i dagens Turkiet och byggde vattenkvarnar som användes för att mala olika typer av säd. Under det första världskriget och sayfo hade min farfar flera syskon som var äldre. När sayfo kom till byn var de syrisk-ortodoxa oense hur de skulle bemöta detta. De låste in sig i olika större hus och försökte försvara sig. Det slutade med att biskop Anthimus Jakob halshöggs på kyrkans tak (Brock, 2017) och av de 700 familjer som överlevde cirka 100 personer totalt enligt en jämförelse med dopregistret från före sayfo. Enligt uppskattningar som gjorts halverades den totala populationen av syrisk-kristna minoriteter mellan 1914 och 1918 (Gaunt m.fl., 2017).

I ett liturgiskt manuskript som skrevs 1915, några månader efter att sayfo hade startat, noterar skribenten som blev den senare biskopen av Mardin, Filoksinos Youhanon Dolabani, de biskopar som mördats dittills, där han bland andra nämner Anthimus Ya'qub av Kerburan, alltså den by som min farfar föddes i och levde i. Som ett sätt att uttrycka sorg och förtvivlan över massakern slutar kolofonen med följande:

O the suffering, bereft of any consolation! Whom should I counsel? Whom should I weep for? Whom should I pass over of those who were slain by the sword? Or of those who went off as prisoners and were slaughtered? Or those who ended their lives in different kinds of deaths? The time of the chastisement of wrath was stirred up alike against the guilty and the innocent. (Brock, 2017)

Det skulle ta flera årtionden innan någon ny munk eller nunna skulle vigas eller någon form av undervisning kunde återupptas i kloster. Så småningom gjordes det men det tog som sagt flera årtionden att bygga upp kyrkans organisation igen. Åtta av tjugo syrisk-ortodoxa stift förstördes helt och de kvarvarande hade allvarligt försvagats av folkmordet (Brock, 2011). Det är fortfarande väldigt mycket som inte har studerats vad gäller kyrkans situation före sayfo och efter sayfo. Även före sayfo

var den syrisk-ortodoxa kyrkan splittrad i cirka 600 år. Från cirka mitten av 1200-talet till och med 1830-talet. Två patriarker, en i Turabdin och en i Mardin och därtill en autonom del i dagens norra Irak (Khalid, 2017). Fortfarande återstår en hel del utforskat men det den modern syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige och på många andra platser i Europa och i USA måste förstås i ljuset av sayfo som alltså var ett av de största kollektiva trauman som kyrkan överlevt. När det ottomanska riket föll 1923 fann de syrisk-ortodoxa att de nu befann sig i olika länder, Syrien, Irak och Turkiet. I kölvattnet av sayfo och det ottomanska rikets fall sattes migrationsvägar igång från Mellanöstern.

De första migrationsvägarna ägde rum till USA. Städer som Urfa och Diyarbakir tömdes på syrisk-ortodoxa som migrerade till det som kom att bli Syrien och en hel del till östra USA (Donabed & Donabed, 2006; Kiraz, 2019). Flera årtionden senare migrerade många från byn till städerna, från Turabdin till Istanbul och vidare till Europa, USA och Australien (Atto, 2011). En stor migrationsväg ägde rum på 1970-talet från Turkiet. Det är då Turabdin tömdes i princip på syrisk-ortodoxa. Som ett exempel tömdes Dargecit på syrisk-ortodoxa 1976 då Indrawos Demir mördades. Innan dess hade de flesta syrisk-ortodoxa i byn lämnat byn och flyttat till Istanbul. Många kom till Sverige, en del till Tyskland och Holland. Vissa migrerade till USA och vissa till Australien. Men den stora majoriteten migrerade till Sverige och Tyskland. Vål i diasporan etablerade sig de syrisk-ortodoxa i olika faser.

En sketch över de olika etableringsfaserna i Sverige

Många valde att komma till Sverige från Tyskland (där de etablerats som arbetsinvandrare) på grund av de mer generösa migrationslagarna. Detta är något som studerats av antropologen Naures Atto där hon t ex lyfter upp att vissa som bodde i Tyskland jobbade där i tio år utan att få medborgarskap medan fem års arbete i Sverige räckte för medborgarskap (Atto, 2011). Den syrisk-ortodoxa kyrkans etablering i Sverige kan med

fördel delas in i olika faser. I den första fasen låg fokus på uppehållstillstånd och medborgarskap. Den här fasen varade från 1975 och till och med 1980-talet. 1980 fick den syrisk-ortodoxa kyrkan en ny patriark, Ignatios Zakka Iwas I. Vid sitt första konstituerande synodmöte antogs en ny konstitution. Här ser vi kärnan i ett försök att modernisera kyrkan, med en tydligare riktning mot en inkluderande beslutsprocess inom synoden (kyrkans högst beslutande organ) genom enkla majoritetsbeslut. Den tydliggör hursomhelst relation mellan patriark, biskopar och lekmän. Tidigare fattades få beslut i synoden och det var också oklart hur ofta synoden sammankallades. I konstitutionen bjöds biskopar in att delta i beslut. I den nya konstitutionen var patriarken ordförande i synoden. Sedan dess fastställande har konstitutionen uppdaterats flera gånger med tillägg. Det som framstår tydligt i konstitutionen är att den ger uttryck för en organisation där patriark och biskop är i centrum (Synod of Syriac Orthodox Church, 1998).

Flera kyrkoledare uttryckte en oro för de syrisk-ortodoxas överlevnad i Europa. Bland andra biskop Samuel Aktas i Turabdin och patriark Zakka uttryckte en oro för att migranterna skulle assimileras (Atto, 2011). År 1970, några år efter att kvotflyktingarna från Libanon kom till Sverige utnämnde patriark Ya'qub II Yusef Said till präst för gemenskapen i Sverige. I takt med att fler migrerade kom också fler präster till Sverige. Under den första etableringsfasen handlade det för prästerna att kunna fira hela det liturgiska kyrkoåret och få tag på lokaler där gudstjänst kunde firas. Parallellt med detta grundades två riksförbund: det assyriska riksförbundet och det syrianska riksförbundet. Ett uttryck för den konflikt som skar rakt igenom de syrisk-ortodoxa i Sverige.

Konflikten är mångfacetterad och har en längre historia. Det saknas fortfarande en övertygande studie om de historiska rötterna till konflikten och vad som ligger till grund för detta. Rörelsen delade in de syrisk-ortodoxa i två olika sidor, men förmodligen är det så att de som valde »sida» (som de själva uttrycker det (Atto, 2011; Deniz, 2001; Knutsson, 1982)) inte visste mycket om de

historiska skälen till konflikten. Vissa hävdade en historiskt varaktig association till det assyriska riket och andra reagerade och svarade att syrian är den korrekta översättningen av *suryoyo* på syriska eller *suryani* på turkiska och arabiska. Den assyriska rörelsen är i mångt och mycket en rörelse för att konstruera en sekulär identitet som är baserad på något annat än kyrkan. Kyrkan reagerade initialt väldigt kraftfullt mot den assyriska rörelsen. Den gick så långt att de som anslöt sig till rörelsen blev exkommunicerade. Komplexiteten i detta har delvis att göra med släktband, klanstrukturer och det faktum att de syrisk-ortodoxa kommer från olika delar i Mellanöstern där den assyriska rörelsen mer eller mindre sedan tidigare var etablerad (Becker, 2015). Som en reaktion på rörelsen svarade dessutom kyrkans synod med att för första gången någonsin fatta ett synodbeslut om att kyrkan skulle kalla sig själv för den Syrisk-ortodoxa kyrkan (*'ito suryoyto ortodoxoyto*) (Ignatius Zakka I Iwaz, 1983). Konflikten kom att utspela sig som en maktstrid mellan kyrkans ledare och sekulära ledare.

När den förste biskopen för Sverige vigdes blev det rätt så snabbt konflikter. Låt mig citera en artikel skriven av Samuel Rubenson som exemplifierar detta rätt så precist:

Även den svenske ärkebiskopen måste ju lyda den svenska regeringen. Alltså måste vår biskop lyda oss, för vi är valda av vårt folk. Logiken är solklar för styrelseledamoten i den syrisk-ortodoxa kyrkans s.k. centralstyrelse. För honom är kyrkan folket, en identifikation det islamiska samhället bidragit till att skapa hos Mellanösterns kristna minoriteter. Demokrati måste då innebära att folkets/kyrkans furste, biskopen, blir de valdas tjänsteman. Frågan är bara vilket är folket? I Europa räknas inte kyrkan som folk, här räknas bara nationalitet, etnicitet och språk. Assyrier eller Syrian, assyriska eller syrianska, det är frågan. Sedan tjuo år pågår kring detta en kamp, en kamp som slitit sönder den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige, en kamp inte bara i ord utan också i handling, en kamp som plågat invandrarverket, skolöverstyrelsen, rektorer, kyrkoherdar och socialarbetare runt om i landet (Rubenson, 1992).

Detta exemplifierar som en synopsis den stora spänning som den syrisk-ortodoxa kyrkan levde i under 80- och 90-talen. Spänningen kan sägas vara mångfacetterad där flera olika variabler

samspelade för att skapa än större spänning. Å ena sidan har vi maktkonflikt mellan prästerskap och lekmannaorganisationer, till detta tillkommer spänning som uppstår när vi har syrisk-ortodoxa från flera olika länder i Mellanöstern. Den assyriska rörelsen var en sekulär rörelse som försökte skapa en identitet som inte var kopplad till kyrkan. I Mellanöstern dominerar till den här dagen någon form av millet-system. Ramarna är givna, de syrisk-ortodoxa är i Turkiet *süryani kadim* (de första suriani). I den bemärkelse är religion och folk densamma. Genom att skapa en identitet som går över religionsgränserna med hänvisning till ett forna Assyrien innebar att kyrkan skulle förlora sin makt över identitetsfrågan i diasporan. I relation till makthavare i Mellanöstern blir de syrisk-ortodoxa biskoparna dessutom tvingade att förklara sig huruvida de syrisk-ortodoxa deltog i att luckrar upp milletgränserna genom att den gemensamma benämningen assyrier skulle fungera som ett gemensamt namn för de som tillhörde österns kyrka, maronitiska kyrkan, syrisk-ortodoxa kyrkan och syrisk-katolska kyrkan samt syrisk-protestantiska kyrkan. Kyrkans svar var i stället att använda språket som en utgångspunkt för att argumentera att syrianerna var ättlingar till Aram, snarare än till hans broder Assur. Den syrianska identiteten var djupt sammankopplad med tron och alla försök till att identifiera sig med Assur ansågs vara hedniskt och kätterskt (Ignatius Zakka I Iwaz, 1983).

Konflikten ledde under 90-talet till att stiftet i Sverige splittrades till två stift. I Södertälje finns alltså två biskopar. Den ena biskopen pro-syrian och den djupa sammanlänkningen av kyrka och identitet dominerar stiftet. Det nya stiftet innebar också nya stadgar där lekmännen i princip tog all juridisk makt i stiftet. De stadgar som reglerar stiftets organisation ger inget juridiskt inflytande till prästerskapet. Lekfolk har hand om förvaltning, dvs, alla pengar i stiftet, fastigheter och har ett huvudmannaansvar. Det är enbart lekmän som sitter i centralstyrelsen eller i de lokala församlingsstyrelserna. Präster och biskop kan adjungeras till möten men har ingen rösträtt (*Stadgar för Syrisk-Ortodoxa Patriarkatets Ställ-*

företräddarskap i Sverige, 2018). Biskopens och prästernas ansvar börjar på altaret och slutar vid altarstegen. De förvaltar det rituella systemet. En splittring har därför skett och som är självklar idag i det ena stiftet mellan det »andliga» och det »seklära» eller mellan det »heliga» och det »profana» (*Stadgar för Syrisk-Ortodoxa Patriarkatets Ställföreträddarskap i Sverige*, 2018, Kapitel 6).

Den här uppdelningen har inneburit i mångt och mycket en demokratisering av kyrkan på ett sätt. Årsmöten hålls varje år för att välja en styrelse på förslag av valberedning. Styrelsen ansvarar inför årsmötet i varje församling. I och med kyrkan och statens separation år 2000 så har det också öppnat upp för ytterligare möjligheter att via skattemedel betala medlemsavgift till den lokala församlingen. Det ställde högre krav på förvaltning, medlemsregister och tvingade stift och församling skapa en mer transparent förvaltning.

Detta till trots har ändå kyrkan drabbats av korruptionsskandaler under 2000-talet. Det senaste uppmärksammade målet var när stiftsstyrelsens ordförande som också var ordförande i lokal församling i Tumba blev åtalad för bidragsfusk i den så kallade kyrkohärvan (Nyheter & Fallenius, 2018). Han hade utnyttjat lönebidragssystemet för att se till att folk skulle få lön men som inte jobbade egentligen. Det var så att säga bara på papper. Tidigare ordföranden i lokal församling i Södertälje hade också blivit åtalade och dömda i olika assistanshärvor (*Polisen har inriktat sig på syrianska rörelsens toppnamn*, 2015).

Exakt hur detta ska förstås är något som behöver en mer systematisk genomsyn och analys. Men min hypotes i det här skedet är ändå att det finns en tendens, dvs har det nog att göra med att man befinner sig i subkulturer i förorten där tilltron till stat och myndigheter är låg, till att inte värdera legalitet (jfr *Svensk forskning om segregation*, 2018; Tunström & Wang, 2019). Den svenska modellen är baserad på partnerskap mellan medborgare, civilsamhälle och stat, och det innebär inte att man bara följer lagens mening utan också andemening.

Samtidigt som allt detta pågår vill jag vidare belysa en annan dimension av kyrkans utveckling

i Sverige som också vittnar om en förändring som är pågående.

Översättningsarbete och liturgisk förnyelse

Idag skulle jag nog säga att konfliktytan mellan det heliga och profana, de religiöst obundna organisationerna och kyrkan som organisation, är mindre och färre. Dock ligger de latent och vid konflikter träder klanledare in och gör en insats för att upprätthålla någon form av status quo. Trots detta går förändringen i rask takt och det finns en tendens till förnyelse och arbete med att bevara och förändra den tradition som kyrkan förvaltar. En del i komplexiteten handlar om att de återkommande krigen i Mellanöstern har lett till flera flyktingvågor till Sverige. Bland dessa har vi alltså syrisk-ortodoxa som kommit till Sverige. Vissa kom hit på 70-talet medan andra kom hit på 90-talet och därefter under kriget i Irak 2003 och slutligen efter kriget i Syrien 2015. Det gör att, utan att ha samlat in en större mängd data, man kan tänka sig att sammansättningen av församlingsmedlemmar i en och samma församling kommer förmodligen göra att det sätt som kyrkan organiserar sig lokalt kommer att skilja sig åt.

När de syrisk-ortodoxa kom till Sverige på 70-talet var det svårt att fira hela det liturgiska året. För det krävdes inte bara liturgiska kläder och andra artefakter (förutom kalk och paten som man använder i nattvarden behövs fläktar, rökelsekar, oljor som är konsekrerade av patriarken för att kunna genomföra dop) utan även liturgiska böcker. Det rituella systemet som utvecklats under årtusenden förutsatte en helt annan kontext än den som kyrkan befinner sig i idag. Präster tog med sig det mest nödvändiga för att kunna fira liturgin. Men de böcker som användes i gudstjänsten var stora och tunga manuskript och var inte så lätta att föra ut ur länderna i Mellanöstern. Det tog tid, ända till 80-talet för att kunna fira ett fullt liturgiskt år. Böcker kopierades och trycktes och spreddes. Den tidigare syrisk-ortodoxe biskopen för centrala Europa, Julius Yesu Cicek kom till Europa i slutet av 70-talet som munk och blev

senare biskop. En av hans stora gärningar var att ganska tidigt etablera ett bokförlag och tryckeri. Han tryckte upp liturgiska böcker som spred sig över hela Europa. I det tidiga skedet fanns till exempel inga datorer som kunde användas för att skriva nya texter. Enligt tradition kopierade han böcker för hand och tryckte upp dem. År 1985 publicerade han en ny anaphorabok som har kommit att bli standardboken som används i kyrkan idag (Çiçek, 1985). Anaphora är motsvarigheten den Svenska kyrkans gudstjänstbok. I den finner man prästens förberedelse av altargåvorna och cirka 20 så kallade eukaristiska böner. Denna anaphora baserade han på ett manuskript som han upptäckte i Vatikanbiblioteket (vat sir 25). Det var ytterligare en av hans gärningar, att åka runt till bibliotek i Europa där många syriska manuskript än idag finns bevarade. Han fotade dessa, kopierade dessa för hand och tryckte upp dem.

Efter denna fas där biskopen kopierade och publicerade ånyo liturgiska texter så vändes blicken till att förändra den liturgiska ordningen. Många församlingar började bygga egna kyrkor. Samtidigt påbörjades ett översättningsarbete, inget organiserat, utan präster och diakoner bidrog enligt sin förmåga. Det som översattes var de liturgiska bönderna som reciterades i liturgin. De delar som var skrivna på versmått gick inte att använda i liturgin eftersom de tillhörande tonerna inte anpassades. Böner som reciteras använder sig av en friare sångform och går därför att använda på ett helt annat sätt (Se t ex denna översättning Ignatius Ephrem I Barsaum, 2016).

Så småningom började liturgins text projiceras under gudstjänsten så att folk kunde följa med och förstå. Alltså ser vi en rörelse där den liturgiska traditionen anpassas för att möta den nya generationen av syrisk-ortodoxa som inte förstår syriska eller något annat av de språk som används i liturgin. Utöver detta ser vi också en tydlig trend att publicera och översätta kyrkofaders texter och vissa akademiska verk till svenska. På många sätt tror jag att den förnyelse vi kan se i Sverige följer en liknande, inte linjär, utveckling som den syrisk-ortodoxa kyrkan i USA gör. Den nuvarande patriarken var biskop för stiftet för östra USA

innan han 2015 blev vald till patriark. Han bidrog inte bara till översättningsarbete i en liturgisk kommitté utan även till förändringar av liturgin genom att grunda den liturgiska förnyelsen i liturgiforskningens resultat. Under SARS-epidemin 2003 beslutade t ex den liturgiska kommittén i USA att kommunionen skulle tas i handen. Något som alltså inte var brukligt dessförinnan. Detta gjordes med hänvisningar till den tidiga kyrkan och även kyrkan under medeltiden. Referenser gavs till Efraim Syriern (300-talet) och Filoxenos av Mabbug (500-talet) som uttryckligen beskrev kommunionen som något man tar i handen (Cody, 1996). Sedan dess har det blivit en praktik som efterföljs i det stiftet. Resten av kyrkan följde efter under corona-pandemin. Beslutet var lätt att fatta eftersom han idag är patriark.

Avslutande ord

Det finns en hel del kvar att säga och studera vad gäller den syrisk-ortodoxa kyrkans utveckling i Sverige. Det är minst sagt en kyrka i förändring med många interna spänningar. En relativt liten kyrkan globalt men med stor närvaro i Sverige. Kyrkan har historiskt saknat maktcentra utan har dominerats av flera konkurrerande klaner och inflytelserika ledare. Detta gör att utvecklingen i kyrkan inte har någon samlande punkt utan den är väldigt lokal och spretig samt informell. Med denna initiala sketch hoppas jag kunnat peka på en kyrka som förändras i rask takt.

Abstract

THE DEVELOPMENT OF THE SYRIAC ORTHODOX CHURCH IN SWEDEN

In this article, the author describes the development of the Syriac Orthodox Church in Sweden. It begins by claiming that the Syriac Orthodox Church is one of the largest orthodox churches in Sweden and introduces the somewhat tumultuous establishment in Sweden that it has experienced since the 1960s. The genocide called in emic terms *Sayfo* was an important cause for the migration of the Syriac community to different parts of the world, the US and later Europe and Sweden. The establishment in Sweden is described to have taken place in different phases. During the first phase, the Syriac Orthodox aimed at getting permits to stay in Sweden. In the second phase, a conflict of identity is described. It is framed as an emic name conflict as well as a conflict between the laity and church hierarchy. The Syriac community is diverse and in one parish several languages are often spoken, and people originate from different countries in the middle east. Adding to the complexity Swedish has become the language of the new generation which has required the church to meet these needs through liturgical renewal and translation of old texts to make them available to the new generation.

Bibliografi

- Arentzen, T. (2015). *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige: Vol. 5; Nr 5*; Nämnden för statligt stöd till trossamfund. <https://go.exlibris.link/zcJHhBxv>
- Atto, N. (2011). *Hostages in the homeland, orphans in the diaspora: Identity discourses among the Assyrian/Syriac elites in the European diaspora*. Leiden University Press.
- Becker, A. H. (2015). *Revival and awakening: American evangelical missionaries in Iran and the origins of Assyrian nationalism*. The University of Chicago Press.
- Björklund, U. (1981). *North to another country: The formation of a Suryoyo community in Sweden*. Dep. of social anthropology, Univ. of Stockholm [Socialantropologiska inst., Stockholms univ.] :
- Brock, S. (2011). Sayfo. I S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, & L. V. Rompay (Red.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* (s. 361). Georgias Press.
- Brock, S. (2017). A Historical Note of October 1915 Written in Dayro D-Zafaran (Deyrulzafaran). I D. Gaunt, N. Atto, & S. O. Barthoma (Red.), *Let them not return* (Vol. 26). Berghahn Books.
- Cetrez, Ö. (2017). The Psychological Legacy of the Sayfo—An Intergenerational Transmission of Fear and Distrust. I D. Gaunt, N. Atto, & S. O. Barthoma (Red.), *Let them not return* (Vol. 26). Berghahn Books.
- Çiçek, M. Y. Y. (Red.). (1985). *ܐܢܫܘܫܘܬܐ ܕܟܝܪܝܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ* [*Anaphora according to the order of the Syriac Orthodox Church of Antioch*]. St Ephrem der Syrer Kloster.
- Cody, A. (1996). An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West-Syrian Church. I N. Mitchell & J. F. Baldwin (Red.), *Rule of prayer, rule of faith* (s. 56–79). Liturgical Press.
- Deniz, F. (2001). *En minoritets odysseé* (Vol. 21). Univ.-bibl.
- Deniz, F., & Perdikaris, A. (2000). *Ett liv mellan två världar* (Vol. 2). Institutionen för samhällsvetenskap, Örebro univ.
- Donabed, Sargon., & Donabed, N. (2006). *Assyrians of eastern Massachusetts*. Arcadia.
- Gaunt, D., Atto, N., & Barthoma, S. O. (2017). *Let them not return* (Vol. 26). Berghahn Books.
- Ignatius Ephrem I Barsaum. (2016). *Shimo: Veckobönbok enligt den Syrisk-ortodoxa kyrkan av Antiokia* (J. Andersson, Övers.). Syrisk ortodoxa kyrkans ungdomsförbund (SOKU) ;
- Ignatius Zakka I Iwaz. (1983). *En inblick i Syrisk ortodoxa kyrkan av Antiokia* (H. Mansfeld, Övers.). Syrisk ortodoxa ärkestiftet.
- Khalid, D. (2017). *The Syrian Orthodox Christians in the Late Ottoman Period and Beyond*. Gorgias Press.
- Kiraz, G. A. (2019). *The Syriac Orthodox in North America (1895-1995): A short history*. Gorgias Press. <https://go.exlibris.link/ny5zwnzg>
- Knutsson, B. (1982). *Assureller Aram—Språklig, religiös och nationell identifikation hos Sveriges assyrier och syrianer (SIV rapport)*. Statens invandrarverk.
- Nyheter, S. V. T., & Fallenius, K. (2018, januari 16). Hovrätten slår fast straffet – Halef Halef får fängelse. SVT Nyheter. <https://www.svt.se/nyheter/lokalt/sodertalje/faststallt-straaff-for-huvudman-i-kyrko-harvan>
- Polisen har inriktats sig på syrianska rörelsens toppnamn*. (2015, februari 7). LT. <https://lt-iasgu3esuq-ew.a.run.app/2015-02-07/polisen-har-inriktat-sig-pa-syrianska-rorelsens-toppnamn>
- Rubenson, S. (1992). Kyrka eller folk—Den syrisk-ortodoxa kyrkan och det svenska samhället. *Svensk teologisk kvartalskrift*, 68, 71–79.
- Stadgar för Syrisk-Ortodoxa Patriarkatets Ställföreträdarskap i Sverige*. (2018).
- Svensk forskning om segregation*. (2018). Vetenskapsrådet.
- Synod of Syriac Orthodox Church. (1998). *Constitution of the Syrian Orthodox Church of Antioch*. Damascus, Syria: St. Ephrem Seminary. <http://archive.org/details/constitutionofsyrooooholy>
- Tunström, M., & Wang, S. (2019). *Den segregerade staden [Elektronisk resurs] En nordisk översikt*. Nordisk Ministerråd. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:kau:diva-80639>

YVONNE MARIA WERNER

De katolska traditionalisterna: en ifrågasatt minoritet i den katolska kyrkan

Den 14 juli 2021 slog den påvliga skrivelsen *Traditionis custodes*, traditionens väktare, ner som en bomb i det traditionalistiska rörelse som under de senaste decennierna vuxit sig stark i den katolska kyrkan.¹ Genom detta dekret inskränktes nämligen möjligheten till gudstjänstfirande enligt äldre rit, vilket drabbade den traditionalistiska minoriteten. Utmärkande för denna katolska rörelse är att man är att man håller fast vid den mässordning, den så kallat »tridentinska» mässan, och tillhörande disciplinära regelverk som gällde i den katolska kyrkan fram till den liturgireform som följde efter andra vatikankonciliet (1962-65). Här möter man alltså den liturgiska och religiösa praxis som var gängse fram till mitten av 1960-talet och också en »förkonciliär» prästutbildning och teologisk diskurs.²

Inom modern teologisk forskning brukar den traditionalistiska rörelsen karakteriseras som fundamentalistisk och förknippas med trångsynt

dogmatism, inskränkthet och formalism.³ Men den katolska traditionalismen är ingen enhetlig rörelse, och bland dem som attraherats av den gamla liturgin finner man också vanliga katoliker som inte engagerar sig i rörelsen som sådan men som besöker dess gudstjänster. Många tilltalar av de strikta regelverk som präglar mässfirande och sakramentsförvaltning enligt äldre rit och av den klara uppdelningen mellan prästerskap och lekfolk. I den tridentinska mässan liturgin finns inga lekmanauppdrag och endast pojkar får tjäna som ministranter. Mässan firas helt på latin och kan ta formen såväl av en högtidlig sjungen levithögmässa med många medverkande som av en »still» mässa, som prästen läser tyst. Det liturgiska skeendet är reglerat in i minsta detalj, den gregorianska koralen utgör ett integrerat moment i den sjungna högmässa och prästerna bär rikt utstyrda mässhakar och röcklin med spetsar. Firas mässan av en biskop, en så kallad pontifikalhögmässa, är ceremonierna än mer utarbetade och inbegriper också särskilda påklädningsceremonier. Mässan firas »ad orienten», mot öster, vilket innebär att prästen står vänd mot altaret med ryggen mot

1 Franciscus, *Motu proprio Traditionis custodes de usu Librorum Liturgicorum instaurationem Concilii Vaticani II antecedentium*, 16 juli 2021: https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html (2022.07.10).

2 En översikt ges i Yvonne Maria Werner, »Protest i traditionens namn: Den katolska traditionalistiska rörelsen»: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96:3, s. 253-272. Min artikel anknäver delvis till denna studie.

3 Wolfgang Beinert (Hg.), »Katholischer» *Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche*, Regensburg 1991; Peter Henrici, »Wie erkennt man Fundamentalismus»: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 2001, s. 497-506.

folket, och kommunion ges endast i brödets gestalt och tas emot på knä.⁴

Begreppet »traditionalist» började användas på 1960-talet som en beteckning på de grupper som motsatte sig den reformverksamhet som initierats med konciliet, inte minst då liturgireformen. För att värna vad man betraktade som den sanna katolicismen började traditionalistiska grupper med Prästbrödraskapet S:t Pius X i spetsen bygga upp församlingar och missionscentra vid sidan av de etablerade katolska församlingsstrukturerna. Sedan 1988, då rörelsens ledare, den emeriterade franske ärkebiskopen Marcel Lefebvre utan påvligt tillstånd lät viga fyra av sina präster till biskopar och därmed ådrog sig exkommunikation, är rörelsen splittrad i en inom- och en utomkyrklig gren. I denna artikel kommer jag att belysa den traditionalistiska minoritetens utveckling, uppkomst och verksamhet och diskutera dess betydelse i dagens katolska kyrka.

Liturgin i fokus

Påve Benedictus XVI, den tidigare kardinal Joseph Ratzinger, hade både som teolog och kardinalprefekt för troskongregationen engagerat sig för den äldre liturgin och också firat pontifikalmässa enligt denna rit. Två år efter sitt val till påve gjorde han genom dekretet *Summorum pontificum* den 7 juli 2007 den förkonciliära liturgin till en integrerad del av det katolska gudstjänstlivet som en extraordinarie form av den romerska riten. Syftet var, som han förklarade i ett följebrev till världens biskopar, att bana väg för en försoning med S:t Piusbrödraskapet men också att bidra till ett mer värdigt gudstjänstfrande inom ramen för den nya mässordningen. Hans förhoppning var att den



Tridentinsk mässa, firad av präster från S:t Petrus-brödraskapet 2012. Källa:https://upload.wikimedia.org/wikipedia/com-mons/thumb/0/02/Missa_tridentina_002.jpg/640px-Missa_tridentina_002.jpg (FSSP)

gamla liturgins uttalat sakrala prägel skulle verka inspirerande vid firandet av den nya mässan och på sikt bidra till en ny liturgisk ordning.⁵

Detta dekret ledde till en stark expansion av firandet av den tridentinska liturgin. Mest utbredd är den gamla riten i USA, följt i nu nämnd ordning av Frankrike, Storbritannien, Italien och Polen.⁶ Den firades också i flera församlingar i de nordiska

4 Michael Fiedrowicz, *Die überlieferte Messe. Geschichte, Gestalt und Theologie des klassischen römischen Ritus*, Carthusianus Verlag, Fohren-Linden 2019. Se också Scott P. Richert, »10 Things to Know Before Attending a Traditional Latin Mass»; »Major Changes Between the Traditional Latin Mass and the Novus Ordo»: *Learn Religions*: <https://www.learnreligions.com/traditional-latin-mass-vs-novus-ordo-54296> (2022.07.10). Det har gjorts flera undersökningar angående den tridentinska ritens attraktionskraft. Här ges en översikt: <https://www.hprweb.com/2021/01/the-demographics-of-the-extraordinary-form/> (2022.07.10).

5 Benedictus XVI, Motu proprio *Summorum pontificum*, 7 juli 2007: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/la/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu_proprio_20070707_summorum-pontificum.html. (2022.07.10) Angående hans liturgiska visioner, se Yvonne Maria Werner, »Benedictus XVI och liturgin»: Helge Clausen et al (red.), *Jeg vil løfte frelsens bager. Festschrift til biskop Czeslaw Kozon*, Katolsk Forlag: København, s. 292-302.

6 En världsvid översikt ges på Latin Mass Directory: <https://www.latinmassdir.org/> (2022.07.10). I USA firades den gamla mässan regelbundet i cirka 658 av landets katolska församlingar före det nya dekretet: »The Growth of the Latin Mass: A Survey»: *Crisis Magazine* 2021-07-16: <https://www.crisismagazine.com/2021/the-growth-of-the-latin-mass-a-survey> (2022-26-15).

länderna som en integrerad del av det ordinarie gudstjänstutbudet. Den katolske biskopen av Köpenhamn, Czeslaw Kozon har vid åtskilliga tillfällen firat tridentinsk pontifikalmässa och också agerat som konsekurator vid diakon- och prästvigningar enligt äldre rit. I oktober 2018 var han huvudcelebrant i Peterskyrkan i samband med den traditionsvallfärd, kallad *Populus Summorum Pontificum*, som sedan 2012 anordnas varje år och vars höjdpunkt är en pontifikalmässa enligt tridentinsk rit i Peterskyrkan.⁷

Med *Traditionis custodes* upphävde påve Franciskus denna »birituella» ordning och införde strikta bestämmelser för användningen av den gamla liturgin. I fortsättningen gäller den nya mässordning som infördes 1969 av Paulus VI som det enda legitima uttrycket för den romerska ritens »lex orandi». Dessa regelverk specificerades i en skrivelse från prefekten för gudstjänstkongregationen, ärkebiskop, numera kardinal Arthur Roche den 18 december 2021, formulerat som »responsa ad dubia» (svar angående oklarheter). Kontentan av dessa bestämmelser är det krävs tillstånd från den lokale biskopen för att fira den tridentinska mässan och att denna som regel inte får firas i församlingskyrkor. Den äldre sakramentsliturgin kan användas endast i de församlingar och religiösa institut som upprättats för firandet av den tridentinska mässan, dock med undantag för prästvigning och konfirmation. Några nya specialförsamlingar av detta slag får inte upprättas, och nyvigda präster kan ges tillstånd att fira den gamla mässan endast efter konsultation med gudstjänstkongregationen.⁸

Även om många katolska biskopar världen över bestämde att mässfirande enligt äldre rit skulle fortgå på samma sätt som tidigare, innebar det nya liturgidekretet ett verkligt dråpslag mot den traditionalistiska minoriteten i den katolska kyrkan. I flera stift valde man att göra en strikt

tolkning av det påvliga dekretet, vilket ledde till att utbudet av gudstjänster enligt äldre rit minskade och på vissa håll helt försvann. En flod av artiklar, insändare och namninsamlingar vittnar om den förbittring, ilska och sorg åtgärderna utlöst hos rörelsens företrädare och sympatisörer – och en stark vilja att fortsätta kampen för rätten till den gamla liturgin. Att de båda skrivelserna var hållna i en dekreterande stil bidrog till denna upprördhet, särskilt som påve Franciskus vid samma tid tog initiativet till synodal process i hela kyrkan med dialog och »lyssnande» som ledord.⁹

Men vad är det då som den traditionalistiska rörelsen representerar? Och vad är bakgrunden till dess uppkomst och utveckling? Ja, det började med andra vaticankonciliet, som ledde till en teologisk nyorientering och till en genomgripande reform av det kyrkliga systemet. Den katolska kyrkan uppgav sitt krav på att ensam representera den sanna kristna kyrkan och avgränsningen gentemot »den moderna världen» uppgavs till förmån för samverkan och dialog till värn för sociala och moraliska värden. Därmed bortföll grunden för en specifik katolsk världsåskådning och idén om en katolsk stat på konfessionell grund, som fram till dess framställt som ideal och norm, uppgavs till förmån för ett mer pluralistiskt samhällskoncept.¹⁰

Den förändring som mer än andra kom att sätta sin prägel på utvecklingen var den nya liturgi

7 Werner 2020, s. 268-269. En översikt ges på organisationen *Coetus Internationalis* hemsida: <https://www.summorum-pontificum.org/> (2022.07.10).

8 Arthur Roche, Responsa ad dubia, godkända av påve Franciskus 18 nov. 2021: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20211204_responsa-ad-dubia-traditionis-custodes_en.html (2022.07.10).

9 »Wie das Papstschreiben zur 'Alten Messe' weltweit aufgenommen wurde»: [katholisch.de 2022-07-20](https://www.katholisch.de/artikel/30633-wie-das-papstschreiben-zur-alten-messe-weltweit-aufgenommen-wurde): <https://www.katholisch.de/artikel/30633-wie-das-papstschreiben-zur-alten-messe-weltweit-aufgenommen-wurde> (2022.07.10); Peter Kwasniewski, *From Benedict's Peace to Francis's War: Catholics Respond to the Motu Proprio Traditionis Custodes on the Latin Mass*, Angelico Press; New York 2021. Kampen för den gamla liturgin förs till stor del på Internet, inte minst på Facebook: <https://www.facebook.com/groups/preservationsummorumpontificum/permalink/822509275405875/> (2022.07.10). Ang. den synodala processen, se: <https://www.synod.va/en.html> (2022.07.10).

10 Michael N. Ebertz, »Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der Gnadenanstalt»: Franz-Xaver Kaufmann, Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, Theologische und soziologische Perspektive*, Paderborn: Schöningh 1996, s. 375-394. För en översikt, se Christoph Böttigheimer, Hg., *Zweites Vatikanisches Konzil: Programmatik, Rezeption, Vision*, Freiburg im Breisgau: Herder 2014 & Matthew L. Lamb, Matthew Levering, eds., *The Reception of Vatican II*, Oxford: Oxford University Press 2017.

som genom Paulus VI:s konstitution *Missale Romanum* trädde i november 1969. Liturgin har länge varit ett stridsäpple i katolska kyrkan som framkallat konflikter mellan ofta unga reformivrare och vanliga gudstjänstbesökare. Detta var särskilt framträdande i Tyskland och Österrike, där företrädare för den liturgiska rörelse som växt sig stark under mellankrigstiden krävde en reform av gudstjänsten för att möjliggöra ett mer aktivt deltagande från lekfolkets sida. Konflikten löstes genom Pius XII:s encyklika *Mediator Dei* från 1947, som inskräppte den gällande doktrinen om prästen som en medlare mellan Gud och lekfolket och som betonade mässans offerkaraktär.¹¹ Men kampen om liturgins gestaltning fortsatte och med liturgireformen 1969 realiserades många av den liturgiska rörelsens visioner.

Liturgireformen innebar inte bara en ny mässordning utan också en genomgripande reform av läsningarna, helgonkalendern och den liturgiska gestaltningen. Den reformerade liturgin präglas av en strävan att liturgiskt realisera den nya kyrkosyn, den så kallade *communio-ecklesiologin*, som framträder i andra vaticankonciliet lärodokument. Kyrkan framställs inte längre som en sakral organisation som står i motsättning till det moderna samhället utan som en del av detta samhälle. De hierarkiska och juridiska aspekterna har tonats ner till förmån för gemenskapstanken och lekmännens medverkan i trosförmedlingen lyfts fram på ett helt annat sätt än tidigare. I den reformerade liturgin har de ceremoniella och juridiska aspekterna försvagats till förmån för den dialogiska gemenskapen mellan präst och församling, och lekfolkets medverkan har därmed, till skillnad från tidigare, gjorts till en integrerad del av gudstjänsten. Mässan firas vanligen på folkspråk, inte som tidigare på latin, och »versus populum», det vill säga prästen står inte framför utan bakom altaret vänd mot folket.¹² Den gudstjänstpraxis



Den nya mässan firad vid ett "folkaltare". På bilden syns invigning av ett sådant fristående altare. Källa: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/53/StMarysWestMelbAltar.jpg>

som utvecklats som ett resultat av liturgireformen skiljer sig därmed markant från den gudstjänstuppfattning och liturgiska praxis som var gängse före konciliet.

De nya liturgin mottogs av många katoliker med glädje och entusiasm, men för andra bröt en hel värld samman. Bland de missnöjda fanns ett stort antal »vanliga» katoliker, men också präster, prästkandidater, ordensfolk, intellektuella samt ett stort antal konvertiter. Även icke-katolska kulturpersonligheter protesterade mot denna, som de menade, förstörelse av en viktig del av det västerländska kulturarvet. Bortfallet av de tidigare strikta liturgiska regelverket ledde på vissa håll till att liturgin och gudstjänstrummet kom att tjäna som experimentfält. Magnifika högaltaren monterades ner och ersattes med fristående enkla bord, altartabernaklen flyttades bort, bilder och statyer avlägsnades och kostbara mässhakar, altardukar och andra gudstjänstföremål av traditionellt snitt slängdes eller såldes på basarer. Många har skildrat denna katolska kulturevolution, vilken kan ses både som ett utflöde av det allmänna kulturklimatet och som en konsekvens av ekumeniska

11 Winfried Haunerland, »Liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil»: Helmut Hoving, Winfried Haunerland, Stephan Wahle (Hgg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg 2016 s. 15-26.

12 Giuseppe Ruggieri, »Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie»: Giuseppe Alberigo, Klaus Wittstadt (Hg.), *Geschichte*

des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Band 2: *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*, Mainz/Leuven 2000, s. 331-419. Piero Marini, *A Challenging Reform: Realizing the Vision of the Liturgical Renewal, 1963-1975*, Liturgical Press: Collegeville, 2007.

strävandena, vilka på många håll ledde till en nedtoning av det specifikt katolska.¹³

Med liturgireformen försvann mycket av den kulturella och estetiska aura som dittills präglade det katolska gudstjänstlivet. Invanda religiösa mönster sattes i fråga, och mycket av det som tidigare ansetts vara en omistlig del av den katolska tron sopades bort eller förklarades vara öppet för teologisk diskussion. Följden blev att den katolska kyrkan drabbades av en djupgående identitetskris, vilken tog sig uttryck i en växande inomkyrklig polarisering. Katolikernas kyrkliga bindning försvagades, många präster uppgav sitt prästämbete och gudstjänstfrekvensen föll i rask takt. Konciliekrisen förstärktes av den genomgripande samhällsomvandling som under samma period gjorde sig gällande i västvärlden.¹⁴

Protest i den katolska traditionens namn

Begreppet »tradition» är centralt för den traditionalistiska rörelsen. Med andra vaticankonciliet etablerades en mer restriktiv syn på den kyrkliga traditionens bindande kraft, vilket innebar ett brott med den dittills rådande traditionsförståelsen. I den före konciliet förhärskande nyskolastiska teologin framställdes den kyrkliga traditionen nämligen som en samling oföränderliga läror och heliga riter, som det gällde att värna och i oförvanskad form förmedla.¹⁵ Detta synsätt kom att

utgöra en utgångspunkt för den traditionalistiska proteströrelse uppkom i mitten av 1960-talet. Ett första steg togs med bildandet av föreningen *Una Voce* i Paris 1964, som snart utvecklades till en internationell federation med syfte att värna det latinska liturgispråket och den gregorianska koralen. För dessa katoliker framstod den nya folkspråkliga mässordningen som ett avsteg från de katolska principerna. Därmed kom den äldre liturgiska ordningen att framstå som en symbol för dogmatisk renlärighet.¹⁶

Verklig fart tog denna traditionalistiska proteströrelse efter det att den franske ärkebiskopen Marcel Lefebvre, som varit missionsbiskop i Nordafrika och ordensgeneral för en missionsorden, ställt sig i spetsen för den. Han grundade 1970 *La Fraternité Saint-Pie X* (SSPX), S:t Piusbrödraskapet, och upprättade ett internationellt prästseminarium i Ecône i Schweiz för att säkra prästutbildning och gudstjänstfirande enligt de förkonciljära normerna. Vägörare skänkte pengar till verksamheten, och snart upprättades filialer, bland annat i Rom. Målet var att få den romerska kyrkoledningen att upphäva reformerna och återställa den tidigare rådande kyrkliga ordningen. Lefebvre mötte till en början visst stöd från delar av den romerska kurian, men relationerna blev snart kyligare, och i juli 1976 förklarades han efter upprepade varningar suspenderad från prästämbetet. Denna sanktion gällde även de av honom vigda prästerna, vilket gjorde att de inte kunde anställas i vanliga församlingar. Lefebvre svarade med att förklara beslutet ogiltigt och började bygga upp egna församlingar vid sidan av de etablerade församlingsstrukturerna. Rörelsen anordnade stora vallfärder, däribland en årliga vallfärd till Chartres som drog till sig allt större människomassor. Syftet med dessa evenemang var att befästa de egna anhängarna i deras trosövertygelse men också att vinna nya grupper för »traditionens sak».¹⁷

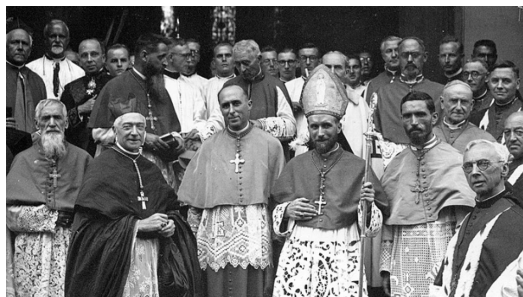
13 Aidan Nichols, *Looking at the Liturgy*, San Francisco 1996; Michael Davies, *Liturgical Time Bombs in Vatican II. The Destruction of Catholic Faith through Changes in Catholic Worship*, Rockford: TAN 2003; Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter: Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Berlin: Fischer Verlag 2016 (1997).

14 Franz-Xaver Kaufmann, »Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils»: Franz-Xaver Kaufmann, Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung*, 1996, s. 9-31. Utvecklingen speglas i det av Erwin Gatz utgivna flerbandsverket *Kirche und Katholizismus nach 1945*, band 1-4, Leiden, Paderborn: Brill & Schönigh 1998, 1999, 2002, 2005.

15 Hermann J. Pottmeyer, »Die Suche nach verbindlicher Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche»: Dietrich Wiederkehr, Karl Gabriel (Hg.), *Wie geschieht Tradition. Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, Freiburg/Br: Herder: 1991, s. 95-105.

16 Leo Darroch, *Una Voce: The History of the Foederatio Universalis Una Voce*, Leominster: Gracwing Publishing 2017. Föreningen, som ger ut tidskriften *Una Voce* på flera språk och den engelskspråkiga Gregorius Magnus, har fortsatt denna funktion: <http://www.unavoce.org/about.htm> (2022.07.10).

17 Gérard Leclerc, *Rome et les lefebvristes*, Paris: Salvator



Marcel Lefebvre som missionsbiskop i Afrika. Bilden är från hans biskopsvigning i september 1947 i Angers. Källa: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f9/19470918_Consecration_episcopale_Mgr_Marcel_Le-

Efter den traditionalistiska rörelsens splittring 1988 har också vallfärden splittrats i två grupper; Piusbrödraskapets vallfärd går från Chartres till Paris, medan de inomkyrkliga traditionalisterna vallfärdar går i motsatt riktning.¹⁸

Den kyrkliga traditionen spelar en framträdande roll i rörelsens retorik. Man utgår här från den fram till andra vaticankonciliet gängse tolkningsmodellen, där äldre traditionsvittnesbörd i form av lärodokument och koncilibeslut tolkades i ljuset av aktuella påvliga dekret och encyklikor. Förutsättningen för detta system var en statisk traditionsförståelse som ständigt på nytt bekräftades av påvarna i deras läroförkunnelse. Från denna utgångspunkt var det ett problem att andra vaticankonciliet lärodokument på vissa punkter gick rakt emot det som tidigare påvar deklarerat i sina läroskrivelser. I detta läge kunde man antingen välja att förklara den regerande påvens beslut som gällande norm, vilket många konservativa koncilielifäder valde att göra, eller också utgå från att de närmast föregående påvarnas läroskrivelser utgjorde normen. Lefebvre och hans följeslagare

valde det sistnämnda alternativet, vilket lett till en i grunden ny traditionsförståelse där lärouvecklingen från Gregorius XVI och fram till Pius XII framstår som norm och riktmärke. Men till skillnad från de så kallade sedisvakantisterna har S:t Piusbrödraskapet hela tiden erkänt den regerande påvens legitimitet och jurisdiktionsfullmakt och motiverat sitt handlande med hänvisning till att kyrkans kris skapat ett nödläge.¹⁹

Under Johannes Paulus II pontifikat upptogs förhandlingar med S:t Piusbrödraskapet, vilka kom att ledas av den nyutträdde prefekten för Troskongregationen, kardinal Ratzinger, den senare Benedictus XVI. Som ett första steg mot en försoning utfärdades 1984 ett indult, som gjorde det möjligt att med stiftsbiskopens tillstånd använda de förkonciliära liturgiska böckerna. I maj 1988 ingicks en överenskommelse som innebar att S:t Piusbrödraskapet skulle få status av en apostolisk gemenskap direkt underställd den Heliga stolen. Denna överenskommelse blev emellertid av kortvarig. Lefebvre mistroddes den romerska kyrkoledningen, och den 29 maj samma år vigde han tillsammans med en brasiliansk biskop fyra av sina medarbetare till biskopar. Genom denna i sig giltiga men kyrkligt olagliga handling ådrog sig de båda konsekratorerna och de fyra nyvigda biskoparna exkommunikation, alltså uteslutning ur den katolska kyrkans sakramental gemenskap. Från S:t Piusbrödraskapets sida svarade man med att förklara exkommunikationen ogiltig, vilket motiverades med att man handlat i nödvärn i syfte att rädda kyrkan undan total upplösning.²⁰

Efter Lefebvres död 1991 och fram till 2018 leddes brödraskapet av en av de fyra biskoparna, fransmannen Bernard Fellay. Han efterträddes

2009; Wilhelm Damberg, »Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund»: Peter Hünermann (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, Herder: Freiburg/Br. 2009, s. 69-122; Yves Chiron, *Histoire des traditionalistes*, Paris: Tallandier 2022, s. 229-344..

18 Association Pèlerinage de Tradition: <https://laportelatine.org/oeuvres-district-france/pelerinage-de-tradition-chartres> (2022.07.10).

19 Lefebvres och Piusbrödraskapets traditionsförståelse analyseras ingående i Alois Schifferle, *Die Pius-Bruderschaft: Informationen - Positionen - Perspektiven*, Kevelaer: Butzon & Bercker 2009, s.36-116. Se också Christian Dahlke, *Die Piusbruderschaft und das Zweite Vatikanische Konzil*, Saarbrücken 2012, s. 39-75.

20 Chiron 2022, s. 345-363. Korrespondens och förhandlingar finns dokumenterade i *Ecône 1988. Dossier sur les consécrations épiscopales* och i *Fideliter*. Hors-Série 29-30 juin 1988 samt i *Documents sur Mgr Marcel Lefebvre et la Fraternité sacerdotale saint Pie X* : <http://jesusmarie.free.fr/fspx.html> (2022.07.10).

2018 av den italienske prästen Davide Pagliarani, som representerar en mer militant linje än företrädaren. Dialogen med Rom återupptogs i samband med jubelåret 2000 och har fortsatt fram till dags dato. Benedictus XVI upphävde exkommunikationen av brödraskapets biskopar 2009, och i samband med det extraordinarie jubelåret 2016 beslutade påve Franciskus att ge fullmakt åt rörelsens präster att giltigt förmedla biktens och äktenskapets sakrament.²¹ S:t Piusbrödraskapet finns idag i ett sjuttioal länder med 159 fasta församlingar, 760 mässcentra och hade i mars 2021 präster 676 präster och 190 prästseminarister fördelade på sex prästseminarier. I juli 2022 hade antalet präster ökat till 707. En rad kloster, religiösa institut och lekmanorganisationer är knutna till rörelsen, som också driver ett hundratal skolor, däribland två högskolor. Störst är rörelsen i Frankrike, följt av USA. S:t Piusbrödraskapet leds från generalhuset i Menzingen i Schweiz.²²

De inomkyrkliga traditionalisterna

Exkommunikationen som följde med biskopsvigningarna i Econe bekräftades av påven Johannes Paulus II genom dekretet *Ecclesia Dei* den 2 juli 1988. Det innehöll en uppmaning till Lefebvres anhängare att bevara enheten med Rom och inte följa honom i schismen. Påven lovade att dessa katolikers berättigade anspråk skulle tillgodoses och uppmanade biskoparna att göra generöst bruk av 1984 års indult. Den schismatiska handlingen uppges ha sin grund i ett felaktigt traditionsbe-

grepp, där den kyrkliga traditionen ställs i motsättning till det aktuella kyrkliga läroämbetet. Här görs alltså ett uttryckligt fördömande av den traditionsförståelse som utvecklats inom S:t Piusbrödraskapet. Samtidigt framhålls vikten av trohet mot kyrkans lära och vaksamhet mot felaktiga och godtyckliga utläggningar.²³

Större delen av S:t Piusbrödraskapets präster följde sin grundare i schismen. Men en mindre grupp lämnade rörelsen och grundade Prästbrödraskapet S:t Petrus, Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri (FSSP), vilket fick sitt centrum i Wigratzbad vid Bodensjön. År 2000 öppnades ett andra prästseminarium i Denton i USA. Den världsvida Una-Voce-federationen ställde sig på den romtrogna sidan. S:t Petrusbrödraskapet kunde göra bruk av de i dekretet *Ecclesia Dei* presenterade löftena, och kort efter grundandet upprättades med påvligt godkännande ett internationellt prästseminarium för utbildning av präster i enlighet med de före konciliet gällande regelverken i Wigratzbad. Enligt uppgifter på brödraskapets tyska hemsida hade man i juni 2022 verksamheter i 146 stift världen över med 341 präster och 185 seminarister. Brödraskapets generalhus finns i Fribourg i Schweiz och dess generalsuperior är sedan 2018 den polske prästen Andrzej Komorowski.²⁴

Vid sidan av Petrusbrödraskapet finns det en rad andra prästbrödraskap, kloster och institut som med påvligt tillstånd använder de före konciliets gällande liturgiska böckerna.²⁵ Som ett exempel kan nämnas de båda benediktinklostren i Le Barroux i Provence med ett hundratal munkar och nunnor, Institut du Christ-Roi (Kristus kon-

21 Chriron 2022, s. 367-436. Massimo Faggioli, »Francis & the Traditionalists. Pastoral Pragmatism, Firmness in Defense of Vatican II»: *Commonweal Magazine* 4 februari 2019: <https://www.commonwealmagazine.org/francis-traditionalists>. (2022.07.10).

22 En statistisk översikt från mars 2021 finns på SSPX:s franska hemsida <https://laportelatine.org/qui-sommes-nous/la-fssp-x-dans-le-monde>. Uppdatering från juli 2022 på den engelska hemsidan: <https://fssp.x.news/en/news-events/news/society-saint-pius-x-reaches-milestone-700-priestly-members>. En översikt över den senaste utvecklingen ges på rörelsens tyska hemsida: <https://fssp.x.de/de/%C3%BCber-50-jahre-piusbruderschaft-ein-werk-im-geist-der-katholischen-tradition> (2022.07.10).

23 Johannes Paulus II, motu proprio *Ecclesia Dei*, dekret av den 2 juli 1988: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu_proprio_02071988_ecclesia-dei.html (2022.07.10).

24 På Petrusbrödraskapets hemsida ges en presentation av rörelsen på flera språk jämte aktuell statistik och en historisk tillbakablick: <https://petrusbruderschaft.de/pages/home/die-fssp.php> (2022.06.01); Roland Scheulen, *Die Rechtsstellung der Priesterbruderschaft 'St. Petrus'. Eine kritische Untersuchung auf dem Hintergrund der geltenden Struktur und Disziplin der lateinischen Kirche*, Essen: Ludgerus Verlag 2001.

25 En översikt ges här: <http://www.fiu.v.org/p/priestly-societies-and-religious-orders.html> (2022.07.10).

ungens institut), vars franskspråkiga prästseminarium i Gricigliano utanför Florens liksom det i Wigratzbad utbildar präster enligt förkoniciliär modell samt Institut du Bon Pasteur med etablering i Frankrike och USA.²⁶ De båda sistnämnda prästbrödraskapen fick sin rättstatus som ordensinstitut (Societas vitae apostolicae) godkänd under Benedictus XVI:s pontifikat, som framträder som en verklig blomstringstid för den inomkyrkliga katolska traditionalismen. Hans ovan nämnda dekret *Summorum Pontificum* gjorde det möjligt för alla katolska präster som så önskade att fira den tridentinska mässan, vilket ledde till en markant ökning av denna form av mässfirande och sakramentsförvaltning. Dekretet kan ses som ett led i hans strävan att »retraditionalisera» liturgin och bereda väg för en reform av liturgireformen i denna anda.²⁷

De romtrogna traditionalistiska gemenskaperna, deså kallade Ecclesia-Dei-instituten, arbetar enligt samma modell som S:t Piusbrödraskapet, och de är liksom detta beroende av de engagerade lekmännens frivilliga finansiella och materiella insatser. Skillnaden är att de är underordnade sin respektive stiftsbiskop och därför kan upprätta nya verksamheter endast med tillstånd från denne. Ett särskilt ämbetsverk inom den romerska kurian, kallat Ecclesia Dei och lett av en kardinalprefekt, upprättades i juli 1988 för att bistå och övervaka dessa institut, kloster och brödraskap och ingripa medlande i konflikter med biskoparna. En förutsättning för detta stöd var emellertid att de traditionalistiska grupperna accepterade andra vatikankonciliet lärodokument och den nya liturgins giltighet.²⁸ Från Roms sida har man reagerat

bryskt mot tendenser till avvikelser från denna princip. När den förste generalsuperiorn för S:t Petrusbrödraskapet, Josef Bisig, hävdade brödraskapets rätt att enbart fira den gamla liturgin och därmed de facto ville förbjuda dess präster att fira den nya mässan, tvingades han att träda tillbaka. Hans efterträdare Arnaud Devillers utsågs direkt av prefekten för Ecclesia Dei, inte som föreskrivet av brödraskapets generalkapitel. Bisig fick dock behålla sin tjänst som rektor för prästseminariet i Wigratzbad.²⁹

Under Franciskus pontifikat har villkoren för den inomkyrkliga traditionalistiska minoriteten gradvis försämrats. Påven har vid otaliga tillfällen markerat sitt avståndstagande från denna form av traditionalism och den liturgiska estetik som den representerar.³⁰ Kommissionen Ecclesia Dei upplöstes i början av 2019, och följande år genomförde Troskongregationen en enkät riktad till världens katolska biskopar gällande användningen av *Summorum Pontificum* och dess konsekvenser. Det var resultatet av denna undersökning som motiverade Franciskus att med dekretet *Traditionis custodes* begränsa möjligheterna att använda de förkoniciliära liturgiska böckerna. I dekretet motiveras denna åtgärd med att undersökningen visat att den gamla liturgin använts för restaurativa kyrkliga syften och bidragit till ett avståndstagande både från liturgireformen och andra vatikankonciliet teologiska nyorientering i ekumenisk anda. Påven kritiserade också liturgiska missbruk inom ramen för den nya liturgin och uppmanade biskoparna att sörja för att gudstjänsten firas med vördnad i enlighet med de efter andra vatikankonciliet promulgerade liturgiska böckerna.³¹

26 Utförlig information och historik ges på respektive hemsida: Institut Christ Roi: <https://icrspfrance.fr/institut/informations>; Abbaye Sainte-Madeleine: <https://www.barroux.org/fr/histoire-du-monastere/historique-du-monastere.html>; Institut du Bon Pasteur: <https://www.institutdubonpasteur.org/> (2022.07.10).

27 Chiron 2022, s. 367-416; William H. Johnston, *Care for the Church and Its Liturgy. A Study of Summorum Pontificum and the Extraordinary Form of the Roman Rite*, Liturgical Press: Collegeville 2013. Se också Alcuin Reid, *Liturgy in the Twenty-First Century: Contemporary Issues and Perspectives*, London: Bloomsbury Publishing 2016.

28 Markus Graulich, »Vom Indult zum allgemeinen

Gesetz: der Gebrauch des Messbuchs von 1962 vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Summorum Pontificum in kirchenrechtlicher Perspektive»: Markus Graulich (Hg.), *Zehn Jahre Summorum Pontificum: Versöhnung mit der Vergangenheit - Weg in die Zukunft*, Pustet: Regensburg 2017, s. 13-54.

29 Dokumentation i *Una Voce-Korrespondenz* 2000:5, s. 300-306; 2001:1, s. 41-49 & 2002:4, s. 234-248.

30 Här ett exempel: Pope Francis: There are many 'restorers' in the US who do not accept Vatican II»: CNA den 15 juni 2022: <https://www.catholicnewsagency.com/news/251536/pope-francis-there-are-restorers-in-the-us-who-do-not-accept-vatican-ii> (2022.07.10).

31 Franciskus, Motu Proprio *Traditionis custodes*, dekret

I den apostoliska skrivelsen *Desiderio Desideravi* från den 29 juni 2022 konkretiserar påve Franciskus sina liturgiska visioner. Skrivelsen utgör en sammanfattande reflexion utifrån en konferens på gudstjänstkongregationen, numera gudstjänstdikasteriet, i februari 2019. Påven betonar här den traditionella katolska läran om eukaristins offerkaraktär, prästämbetets sakramental prägel och plikten att hålla sig till gällande liturgiska föreskrifter. Han lyfter alltså fram de karaktärsdrag som enligt den traditionalistiska kritiken tonats ner i den nya liturgiska ordningen. Men den påvliga skrivelsen innehåller också ett tydligt avståndstagande från den förkonciliära liturgin, vilken sägs stå i motsättning till andra vaticankonciliet kyrkosyn och reformagenda. Intressant att notera är också att Franciskus helt bortsett från företrädarens liturgiteologiska arbeten och i stället valt att anknyta till religionsfilosofen Romano Guardini, en av de ledande inom den tyska liturgiska rörelsen och vägberedare för liturgireformen.³²

Målet med de nya regelverken är att på sikt få traditionalisterna att acceptera den nya mässordningen och så återställa den liturgiska enheten. Detta mål ser dock inte ut att kunna realiseras inom överskådlig tid, och den tridentinska liturgin fortsätter att utgöra fundamentet för den traditionalistiska rörelsens identitet och verksamhet. Andelen prästkallelser är relativt sett stort, och i många stift har de traditionalistiska grupperna fler prästkallelser än de ordinarie prästseminarierna. Vägen till prästämbetet går via fyra lägre och tre högre vigningar till subdiakon, diakon och slutligen präst. Dessa vigningar brukar utföras av



Uppställning efter prästvigning enligt äldre i Lescar den 29 juni 2022, förrättade av biskop Alliet av Bayonne. Källa:<http://fsspwigratzbad.blogspot.com/2022/07/2022-ordinations-sacerdota-les.html> (FSSP)

kardinaler eller biskopar som sympatiserar med rörelsen. Med de nya regelverken har möjligheten att använda det förkonciliära romerska ritualen och pontifikalet formellt tagits bort, vilket innebär att de nya handböckerna ska användas vid prästvigning och sakramentsförvaltning. Här kunde emellertid de berörda prästbrödraskapen åberopa sig på sina av Rom godkända statuter, som ger dem en rätt att tillämpa den förkonciliära rituella ordningen. Genom ett dekret den 11 februari i år erkände påven denna rätt för S:t Petrusbrödraskapets del och i förlängningen även för övriga Ecclesia-Dei-institut.³³

Konkret innebär detta att präster även fortsättningsvis kan vigas enligt den gamla ordningen med dess sju vighetsgrader vid de av Rom godkända »traditionalistiska» prästseminarierna. För sin fortsatta verksamhet behöver dessa präster respektive stiftsbiskops tillstånd, och i vissa stift, så exempelvis i ärkestiftet Chicago, har det införts en regel om att präster som får tillstånd att fira den äldre liturgin måste fira den nya mässan en söndag varje månad.³⁴ Men den stora vallfärden

den 14 juli 2021: https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html. En initierad analys ger William Johnson, »Traditionis Custodes: How Did We Get Here?»: *Church Life Journal* 2021-01-05: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/traditionis-custodes-how-did-we-get-here/> (2022.07.10).

32 Franciscus, *Desiderio Desideravi*, apostoliskt brev jämte pressmeddelande från gudstjänstdikasteriet den 29 juni 2022:https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html; <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2022/06/29/220629d.html>. (2022-07-10).

33 Offizielles Communiqué der Priesterbruderschaft St. Petrus, 21 februari 2022: <https://www.fssp.org/de/offizielles-kommunique-der-priesterbruderschaft-st-petrus/> (2022.07.10).

34 »Cardinal Blase Cupich publishes policy implementing Traditionis custodes»: *Vatican News*, 2021-12-27: <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2021-12/cardinal-cupich-chicago-policy-traditionis-custodes-1962-missal.html?fbclid=IwAR2fmKEDQR2tWK25UcuN5LCdYpjmXNUMRjOwz3NqsodmqosmilcHBwYMWAs> (2022.07.10).

till Chartres ägde rum som planerat i pingst 2022 med närmare 20 000 mestadels unga deltagare och avslutades med en »tridentinsk» högmässa i stadens katedral i närvaro av biskopen av Chartres, Philippe Christory.³⁵ Med de nya regelverken kommer det an på stiftsbiskoparna att bestämma om och på vilka villkor den inomkyrkliga traditionalistiska minoritetsgrupperna ska erbjudas mässfirande enligt tridentinsk rit.

Utblick

Den katolska traditionalismen i dess olika förgreningar utgör idag en betydande minoritetsgrupp med egna prästseminarier, kloster, ordensgemenskaper, församlingar, skolor och sociala inrättningar. Ett utmärkande drag är fasthållandet vid den före andra vatikankonciliet dominerande katolska livsformen med dess liturgiska, disciplinära och spirituella uttrycksformer, framför allt då den tridentinska mässan. De traditionalistiska församlingar och mässcentra som upprättats inom eller utom den katolska kyrkans juridiska ramverk är helt beroende av de engagerade lekmännens frivilliga finansiella och materiella insatser. Även om många traditionalistiskt orienterade katoliker ställer sig avvisande eller tveksamma till andra vatikankonciliet har de på ett konkret plan realiserat en av de centrala punkterna i konciliet reformarbete, nämligen strävan att stärka lekfolkets ställning och öka lekmanansvaret i kyrkan.³⁶

Dagens katolska traditionalister uppvisar intressanta paralleller till den förkonciliära liturgiska rörelsen. I båda fallen finns ett starkt engagemang för liturgins »rätta» firande, och då som nu kritiseras anhängarna för att skapa splittring och konflikt i församlingarna och för att representera en kyrkosyn på tvärs mot den etablerade. Också generationskonflikten är en gemensam nämnare.

Det har framför allt varit yngre katoliker som engagerat sig liturgiskt, medan många i de äldre generationerna känt sig provocerade av dessa liturgientusiaster och deras anspråk på att representera en mer autentisk form av katolsk religionsutövning. Sett i detta perspektiv framstår det tidiga 1900-talets liturgiska rörelse som en vägberedare både för andra vatikankonciliet liturgireform och för de grupper i dagens katolska kyrka som engagerar sig för att reaktivera den liturgi och kyrkosyn som denna reform var tänkt att ersätta. Genom att ingripa som »traditionens väktare» har påve Franciskus markerat andra vatikankonciliet och den reformerade liturgins normativa funktion men samtidigt öppnat för att ge den förkonciliära liturgiska traditionen en ny plats inom ramen för denna kyrkliga ordning.

35 Notre-Dame de Chrétienté: Pèlerinage de Chartres 2022: [https://www.nd-chretiente.com/2022-2/\(2022.07.10\)](https://www.nd-chretiente.com/2022-2/(2022.07.10)).

36 Jfr Hermann J. Pottmeyer, »Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen»: Albert Franz (Hg.), *Was ist heute noch Katholisch. Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg 2001, s. 36-49, 291-310.

Summary

CATHOLIC TRADITIONALIST MINORITY GROUPS

The purpose of my article is to highlight the development and activities of the Catholic traditionalist minority groups and discuss their importance in today's Catholic Church. The traditionalist movement started as a reaction to the reforms implemented as a result of the Second Vatican Council (1962-1965), which for many conservative-minded Catholics appeared as a departure from Catholic faith and tradition. To safeguard what was perceived as true Catholicism, these traditionalist groups, with the Fraternity of St Pius X (SSPX) at the forefront, erected parishes and mission centres alongside the ordinary Catholic parish structures.

In 1988, the leader of the movement, the retired French Archbishop Marcel Lefebvre, consecrated four of his priests to bishops without papal permission, thus triggering automatic excommunication. Since then, the traditionalist movement has

been divided into two branches, as some members disassociated themselves from SSPX and with the approval of the Holy See formed new traditionalist societies, among them the Fraternity of Saint Peter (FSSP). A common characteristic is the adherence to a pre-conciliar ecclesiastical order, above all the so-called Tridentine liturgy that is regarded a prerequisite for dogmatic orthodoxy.

In 2007, Pope Benedict XVI made the Tridentine liturgy an integral part of Catholic worship as an extraordinary form of the Roman rite. The purpose was to pave the way for a reconciliation with SSPX but also to contribute to a more dignified celebration of the new Mass. This led to a strong expansion of the celebration of the old liturgy. With the decree *Traditionis custodes* from 2021, Pope Francis abolished this bi-ritual order and introduced strict regulations for the use of the old liturgy. By intervening as a "guardian of tradition" the pope emphasized the normative function of the Vatican II and the reformed liturgy and at the same time opened up to give the traditionalist minority a new place within the framework of the Catholic ecclesiastical order.

BO LUNDMARK

»Min kyrka är stark som en fjällbjörk – Mu girku lea nana soahki»

Om samisk identitet och teologi i Svenska kyrkan

Inledning

Föredragets rubrik är hämtad från en psalm med text av Ravdna Carita Eira. Den sjöngs första gången vid festgudstjänsten i Nidaros domkyrka den sjätte februari 2017. Då firades hundraårsjubileet för det första samiska landsmötet, som ägde rum i Trondheim med början samma datum. Den samiske kompositören Frode Fjellheim har tonsatt psalmen.

Citatet i rubriken är från den andra versen, som i min svenska översättning lyder:

Min kyrka är stark som en fjällbjörk
nåja nåja nåja nåja nå.
i mitt hjärta har roten sitt fäste
nåja nåja nåja nåja nå.

Under de tusenåriga tempelvalven ljöd psalmen på hjärtats språk av de församlade från nord och syd i det vidsträckta Sápmi:

»Mu girku lea nana soahki
nojon nojon nojon nojo no...»¹

Även vid Kyrkomötets högtidsgudstjänst den 24 november 2021 i Uppsala domkyrka sjöngs psalmen på syd-, lule- och nordsamiska. I samband

med denna gudstjänst framfördes även Svenska kyrkans ursäkt till det samiska folket.

»Saemie leam manne – Same är jag». Något om identitetskampen

»Saemie leam manne, návh galkem veasodh
gaajhkb jítjen biejuvoh
Saemie leam...
Same är jag, så skall jag leva
i alla mina dagar
Jag är same...»²

Så börjar en dikt av den sydsamiske renskötaren och poeten Gustav Kappfjell, *Gaebpien Gåsta* (f. 1913).

Iskenet från kåtans eldstad, *aernie*, lästes dikten av en ung same. Det var under firandet av mid-sommarhelgen, *Jovnesåhkoeh*, i Fatmomakke eller *Faepmie*, som Vilhelminasamerna helst kallar den gamla kyrkplatsen vid norra änden av Kultsjön, *Gålhtoë*.

Fatmomakke är en av de platser som haft stor betydelse i samernas organisations- och identitetskamp. Här bildades höstböndagen 1904 den första sameföreningen i Sverige efter ett föredrag av Elsa Laula, som har kallats »samernas Jeanne d'Arc».

1 Program jubileumsgudstjänst 2017, s. 16f. Program högtidsgudstjänst 2021, s. 21f.

2 Kappfjell, Gustav 1987, s. 39.

Samma år utkom hennes kampskrift »Inför lif eller död? Sanningord i de lappska förhållandena.»³

När Fatmomakke sameförening firade sitt 75-årsjubileum under midsommarhelgen 1979 föreläste Israel Ruong om samisk identitet. Denne var 1959-1973 ordförande i Svenska Samernas Riksförbund och under många år tidskriften Samefolkets redaktör.

Under min första prästtid i Jukkasjärvi församling minns jag Ruong som en av de tongivande vid den sjunde nordiska samekonferensen i Gällivare 1971. Det kulturpolitiska program som då antogs inleds med en ofta citerad identitetsförklaring: »Vi är samer och vill vara samer, utan att därför vara varken mer eller mindre än andra folk i världen. Vi är ett folk med ett eget språk och en egen kultur och samhällsstruktur. Vi har under historiens lopp funnit vår bärgning och levat i Same-ätnam (Sápmi) och vi äger en kultur som vi vill skall utvecklas och leva vidare».⁴

Förutom denna förklaring avgav konferensen en deklARATION om samernas utsatthet som urbefolkning och nationell minoritet. Inledningsvis heter det: »Vi har fått erfara hur det land vi levat och bott i tagits ifrån oss, hur vårt land skövlasts och berövats på rikedomar och hur vi trängts undan. Andra har beskattat oss, andra har tagit och delat vårt land och med gränser splittrat vårt folk. Vi har fått uppleva hur vår kultur och våra traditioner förträngts, hur våra seder, vårt tanke- och samhällsliv tagits ifrån oss och ersatts med nya och främmande. Många av oss har bibringats uppfattningen att vår kultur är dömd att gå under. Genom politiskt herravälde och genom skolor har vi försatts i och anpassats till majoritetssamhällets struktur».⁵

I sitt föredrag vid Fatmomakke-jubileet 1979 utgick Israel Ruong från den nordiska samekonferensens deklARATION och framhöll miljön som ett viktigt identitetskriterium. Den påverkar på ett avgörande sätt jagets framväxt och utveckling. Ruong framhöll: »På så sätt blir miljön och upplevelserna av den ett arv, ett kulturarv, som avspeglar

sig bl. a. i språket, i diktningen och sången, i myterna och i utpräglingen av arbetslivet».⁶

Ruong betonar också språkets centrala roll för den etniska identiteten: »Ett fasthållande vid sitt modersmål är ett tecken på att man vill värna om sin etniska identitet. Stora delar av samefolket har släppt sitt modersmål och talar finska, norska eller svenska. Den språkliga denationaliseringen samt anpassningen till de maktavande grannbefolkningarna har gjort att stora delar av samefolket har förlorat sin etniska identitet».⁷

Paulus Utsi, som kallats »ett sårat släktes diktare», har fångat majoritetsspråkets utarmning av modersmålet, *eatnigiella*, i den kända dikten »Mitt hemland, *Goahtueanan*»:

»I mitt varma milda modersmål
främmande ord gör sig plats...
Lieggia linis eatnigiellas
amas sánit dabket saji...»⁸

I sitt jubileumsföredrag frammanade Ruong den atmosfär som präglar »hjärtats språk»: »Det är i den lilla gruppen av människor som språket utvecklats och fått sina många uttryck för mänsklig närhet. Själva doften av brinnande björkved och näver och av golvrissets, renskinnens mjukhet hör också till de fenomen som utformat identiteten».⁹

Föredraget avslutades med uppmaningen i Utsis dikt »Ordet – *Sátni*», som också fick inleda jubileumsgudstjänsten:

»Viska mot klippan
i ett gömsle lyssnar någon
Tar emot ordet
för det vidare
och fullbordar det».¹⁰

I Kyrkomötets högtidsgudstjänst 2021 vittnade Julia Rensberg från *Ruvhten Sijte* sameby om förlusten av språk och identitet. Hon är aktiv i den samiska ungdomsorganisationen *Sáminuorra* och dess representant i Samiska rådet i Svenska kyrkan.

6 Ruong, Israel 1981, s. 18.

7 Ibidem, s. 26.

8 Utsi, Paulus 1980, s. 86f.

9 Ruong, Israel 1981, s. 21.

10 Utsi, Paulus 1974, s. 14.

3 se Lundmark, Bo 1990, s. 63ff.

4 Ruong, Israel 1981, s. 18.

5 se Ruong, Israel 1982, s. 258.



Antinbeaivi, Andersmäss i Jukkasjärvi kyrka. Sameskolans barn sjunger in det nya kyrkoåret. Foto Timo Vilgats.

Rensberg hävdade att de historiska övergreppen fortfarande påverkar många samer: »Det söks efter en samisk identitet som försvunnit en eller två generationer bakåt. Sorgen och tomrummet som blivit när familjer flyttat till städer och levit efter majoritetssamhällets normer har blivit ett trauma som följer med in i nutiden.»

Vad gäller språket lämnade hon ett personligt vittnesbörd: »Svenska är idag mitt första språk, men samiska är och förblir mitt hjärtas språk och i markerna hittar jag språket. Jag har själv kämpat med att ta tillbaka mitt modersmål sydsamiskan. Det känns aldrig så naturligt att prata samiska som när man är ute i skog och mark och framför allt i det praktiska arbetet inom samiska näringar. I våra marker vilar språket».¹¹

Samisk konfirmandundervisning

För Julia Rensberg bidrog det samiska konfirmandlägret i Nikkaluokta till ett kyrkligt engagemang. I en intervju understryker hon också att »konfirmandlägret är en otroligt viktig mötesplats för samiska ungdomar».¹²

I tjänsten som kyrkoherde för samer inbjöd jag till ett seminarium i Jokkmokk 20-22 april 1982 med deltagare från Sápmi i såväl Sverige som Norge och Finland. Vid seminariet framförde jag tanken på ett konfirmandläger för samisk ungdom. Somliga deltagare befarade att lägren skulle få segregeringsekvivalens i hemförsamlingarna. Däremot skulle språket, den egna historien och kulturen få ett större utrymme i undervisningen.

Det första samiska konfirmandlägret hölls sommaren 1985 i Nikkaluokta. De nordligaste konfirmanderna var hemmahörande i Jukkasjärvi församling. Den sydligaste kom från Undersåker, *Såahka*, i Jämtland. Redan från början var ungdomsorganisationen *Sáminuorra* engagerad och ansvarade för aktiviteterna på fritiden.

En ambition var att konfirmanderna skulle lära sig Herrens bön på sin samiska dialekt. De skulle också bli förtrogna med några av de mest kända bibelorden och psalmerna på samiska. Från kyrkbacken ljöd snart morgonpsalmen på nord-, lule- och sydsamiska: *Guovssu ihtá váriin...Sjierris guovsoj ihta...Aerede gaskoeh vaerieh...*(Morgon mellan fjällen. Sv. ps. 179).

Under rubriken »Från trumman till korset» berättade jag om kristendomens väg till Sápmi och om mötet med samernas gamla tro med nåden,

11 Program högtidsgudstjänst 2021, s. 17.

12 Åslin, Kajsa 2021, s. 8.

noaidi, som den religiöse ledaren. Vi samtalade även om de mörka kapitlen, då kyrkan llerade sig med statsmakterna i förtrycket av samernas tro och kulturyttringar. Av många präster och missionärer stämplades jojken, samernas uregna sångart, som hednisk och förbjöds. Först i vår tid har en förändring kommit steg för steg. Som ett exempel kan nämnas den gudstjänst som firades vid Kiruna kyrkas hundraårsjubileum 2012. Då jokade Lars Ante Kuhmunen från *Gabna* sameby. Denne konfirmerades vid ett av de tidigaste samiska lägren.¹³

Lägrvistelsen är skapelsenära och den samiska skapelsesynen har i hög grad genomsyrat undervisningen. Det utmärker också den pedagogik som Bierna Leine Bientie, tidigare präst för sydsamerna i den norska kyrkan, står för. Denne har även medverkat under konfirmandlägren på svensk sida. Bientie framhåller: »Mennesket hører til et område og ikke omvendt: landet hører ikke til et menneske i den forstand at menneket eier landet. Det er landet som eier folket og ikke omvendt».¹⁴

I undervisning och samtal har det varit naturligt att anknyta till samiska poeter som Paulus Utsi och Nils Aslak Valkeapää. Deras poesi fångar utsattheten för näringar och levnadssätt i Sápmi men andas också hopp inför framtiden.

En del av konfirmanderna har redan erfarenhet av Utsis ord i dikten »Strandlös strand – *Gáttehis gáddi*»:

»Gamla stränder finns inte mer
främlingarna har krävt dem
Deras behov har ingen gräns...»¹⁵

Samtidigt förkunnar Utsi ett hoppets budskap i dikten »Så länge – *Nu gubká*»:

»Så länge vi har vatten, där fisken lever
Så länge vi har land, där renen betar och vandrar
Så länge vi har marker, där det vilda gömmer sig
har vi tröst på denna jord».¹⁶

Från det första konfirmandlägret har renen, (*boazu*, *boahttju*, *boutse*) haft en central plats i under-

visningen. Inget annat djur har så starkt präglat samiskt liv och synen på skepelsen.

För en del av konfirmanderna är renskötseln familjens levebröd. Även för dem som har sin hemvist utanför Sápmi finns emellertid som regel en anknytning till renen genom föräldrarna. Äldre renskötares berättelser från trakten, där lägret hålls, känns viktiga. Ett sådant exempel är Lars Rensunds skildring av vajas kärlek till kalven. Om den kommit bort sörjer modern under många dagar: »Hon springer runt viloplatsen, stannar här och där, lyssnar, springer några meter, grymtar och lyssnar. Man kan se vajan där på viloplatsen flera dagar. Hon står där, vänder huvudet åt alla håll och lyssnar men grymtar inte. Då först får människan se hur starkt vajan älskar kalven».¹⁷

Det är även naturligt att anknyta till de myter, där renen karakteriseras som »solens skänk». *Biejjen niejte*, Solens dotter, sägs ha kommit med renen till samefolket och lärt dem att tämja och mjölka den. Här hämtade » samernas Homeros» Anders Thomasson Fjellner (1795-1876) inspiration till sin episka diktning: »Hon som första renen tämjde solskänk gav åt Solens söner...»¹⁸

Med den bibliska skapelseberättelsen som utgångspunkt har konfirmanderna fått fundera över renens existens. Deras tankar har inte sällan liknat utläggningen hos konstnären Nils Nilsson Skum (1872-1951). I den postumt utgivna »Valla renar» (1955) skriver denne att »renen är skapad för det här landet och de här människorna...» Skums påstående att »åt det folkslag som härskar över renen har till arbetets välsignelse givits ett lämpligt förstånd» får också deras gillande.¹⁹ En konfirmand, hemmahörande i Skums sameby *Girjas*, kommenterade: »Vi samer har det nog i blodet!».

Renen nämns inte i Bibeln men väl andra hjortdjur i det palestinska landskapet. Vid ett läger i det sydsamiska Vallbo, Undersåkers församling, lästes de bevingade orden i Psaltarens 42:a psalm under en vandring till Kyrkstensfjället: »Som hjorten längtar till bäckens vatten, så längtar jag till dig, o Gud...» I en samisk kontext blev tolknigen:

13 se Lundmark, Bo 2015, s. 564f.

14 Bientie, Bierna Leine 2003, s. 25.

15 Utsi, Paulus 1980, s. 40f.

16 Utsi, Paulus 1974, s. 93.

17 Rensund, Lars 1982, s. 22.

18 Lundmark, Bo 1979a, s. 171ff.

19 Skum, Nils Nilsson 1955, s. 9.



Konfirmanderna Charlotta och Erik i dramatisering om samekvinnan Margareta, som 1389 uppvaktade sin namne unionsdrottningen om kristen mission i Sápmi. Foto Bo Lundmark.

»Som renen längtar till snöfläcken – *Goh bovtse tsoevtsen mietie reevstie...*» Konfirmanderna hade iakttagit hur renarna i sommarvärmen skyndade till snölegorna i högfjället för att finna svalka och komma undan mygg och knott, *tjoejhke jih naerie*. Denna bild från sommarlandet, *giesielaante*, kom med i den psalm jag skrev till konfirmationshögtiden:

Se renens kalv som följer tätt
sin mor i trav mot höjd så lätt
och snön som svalka bjuder.
Du gode Herde var oss när,
din stig oss varje dagsled lär,
där livets källsprång ljuder.
(Mel. Sv. ps. 200)²⁰

Från det läger som hölls 2010 anför konfirmationsprästen Jennie Nordin ett exempel på hur en kontextuell teologi kan växa fram hos de unga: »En konfirmand illustrerade Jesu födelse i en *lávvu*

(tältkåta), där Maria och Josef bar kolt. I stället för får fanns där renar».²¹

I konfirmandundervisningen har Jungfru Maria fått en given plats med tanke på Ave Maria-mono-grammen i det samiska dräktsilvret, ett vittnesbörd om kontakterna med den katolska kyrkan långt före kristendomens genombrott under 1600- och 1700-talen. Jag kunde också förmedla vittnesbörden från prästernas och missionärernas relationer. En av dem, Nicolaus Lundius, berättar att samer i Ume lappmark ännu på 1670-talet åkallade Maria enligt följande: »Om de falla säga de hielp Maria eller när som de undra på något ting då korsa de sig och säja hielp Maria».²²

Ett halvsekel senare anför Hans Skanke »*Marian-Ugse*» (Maria-Dörren) bland samerna i Norge. Detta väsen troddes vakta kåtadörren på motsvarande sätt som *Oksaahka* (Dörrgumman), en av de tre systergudinnorna i samisk religion.

21 Nordin, Jennie 2010, s. 99f.

22 Lundius, Nicolaus 1905, s. 15. se Lundmark, Bo 2016, s. 227.

Skanke uppger även att solen kallas »*Marianedne* eller *Mariae Moder*». På missionärens fråga förklarade en nåjd att hon skulle leda honom på rätt väg och hjälpa honom i all nöd.²³

En konfirmand från *Luokta-Mavas* sameby inom Arjeplog fick uppdraget att presentera några Maria-jojkar från sin hemtrakt. I denna del av Sápmi har Jesu mor jojkat ända fram till det tjugonde seklet. Härom skriver Harald Grundström: »Troligtvis har vi här att göra med rester av en gammal Maria-kult som fortlevat ända till senaste tider...»²⁴

Konfirmanderna anammade också tankegången att Jesu mor lånade drag av Solens dotter när man tog emot evangeliet i Sápmi. Hon födde ju honom som är Världens ljus, *Värálda tjuovgga*. Vi avslutade lektionen med att sjunga Bo Setterlinds Maria-psalm på lulesamiska:

»*Dån rieadáhti tjuovgav, á Maria!*
Du födde ljuset i vårt liv, o Maria!...»
(Sv. ps. 480:3)

Gudstjänst och teologi i Sápmi

Storparten samer offrade ännu i slutet av 1600-talet till »de gamle gudar» och använde trumman (*goavddis, goabdes, gievrje*) som sin »karta och kompass». Håkan Rydving har i sin avhandling »The End of Drum-Time» studerat religionsskiftet i Lule lappmark under perioden 1670-1740. Denne framhåller att »de heliga platserna blev få i och med kristnandet. Därtill placerades kyrkorna nere i skogslandet och kom därför att hamna i andra områden än de viktigaste av de inhemska heliga platserna. Därför kunde den inhemska och den kristna religionens kultplatser fungera parallellt under lång tid.»²⁵

När man återvände efter kyrkhelgerna förekom också att man åt jaktgudens (*Liejpálmaj*) lekamen och drack födelsegudinnans (*Saraabka*) kalk. Å

andra sidan var det heller inte ovanligt att man berikade trummans bildvärld med symboler för präst och kyrka. Härom skriver Louise Bäckman i sin avhandling »*Sájva – Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*»: »I akt och mening att stämma de makthavande till mildhet och överseende, målade man den kristne Guden och prästen i församlingen, tillika med kyrkan och de världsliga personer, med vilka man kom i beröring...»²⁶ De kristna symbolerna på trumman kan också vara ett vittnesbörd om en pågående troskamp.

En av de kyrkhelger som firades tidigast i Sápmi är Storstämningen, *Ieksame*. Denna skogssamiska kyrkhelg har anor från 1600-talet och firas alltjämt i Arvidsjaur, *Árviesjávrrje*, den sista söndagen i augusti. Namnet kommer av att man förr stämde till ting under denna helg. I sin berömda »*Journal*» 1831 skriver Petrus Læstadius: »Till *storstämningen* draga allesamman, stora och små, unga och gamla: hela församlingen infinner sig. Mången framträder bävande, alla med största varsamhet och vördnad. Lämpliga förmaningar gåfwos». Læstadius beskriver helgen som »den största högtid och den första och nyttigaste religiösa fest jag känner.»²⁷

Samtida med Petrus och Lars Levi Læstadius var Anders Thomasson Fjellner, förordnad som lappmarksmissionär i Jukkasjärvi och Karesuando församlingar från 1821. Fjellner var av samisk börd och härstammade från Härjedalen. Till tjänsten i de vidsträckta församlingarna hörde även tillsynen av kateketernas verksamhet.²⁸

Även om sydsamiskan var Fjellners modersmål tillägnade han sig snart det nordsamiska idiomet. I tjänstgöringsrapporterna belyser han ofta språkfrågan. Här ett exempel: »Jag hade ej haft tillfälle att besöka en rik barnlös lapp, som var omtalad såsom en verldsträl. Han säger mig: jag går till Kyrkan och Nattvarden, men förstår inte Prestens tal ehuru hans vilja. Kom du äfven till mig att på modersmålet tolka hårda sanningen.

23 Skanke, Hans 1910, s. 103, se Lundmark, Bo 1982, s. 21ff.

24 Grundström, Harald 1959, s. 169.

25 Rydving, Håkan 1997, s. 72. jfr Rydving, Håkan 1993, s. 157ff.

26 Bäckman, Louise 1975, s. 42.

27 Læstadius, Petrus 1861 (1831), s. 219.

28 Lundmark, Bo 1979b, s. 134ff.



Gudstjänst hos familjen Kuhmunen i Harrå, Gällivare församling. De församlade tillhör Baste sameby. Foto Bo Lundmark.

Om morgonen vid min därvaro kom bud att många vargar skingrat hans renhjörd. Efter något dröjsmål frågade jag: skall icke du och ditt folk förfoga er till renarne? Nej, sade han, människan måste ock gifva sig tid att dö. Vi ha stadnat att höra dig; om träd och stenar förvandlades till gods, gälla de icke för själens lösen; den ludna pannan (renen) uppväxer såsom hö och vargen spar mig nog denna gång lifvets bergning, äfven hela morgondagen skola vi vara hemma. Renen dör för alltid; men jag skall uppstå till räkenskap». ²⁹

Även under Fjellners tid som kyrkoherde i Sorsele församling 1842-1876 återkommer vittnesbörden om modersmålets betydelse. Som exempel kan nämnas en skrivelse av samiska husbönder till konsistoriet 1847 med anledning av den ohälsa som drabbat Fjellner. Det heter: »Mätte vår rätte och ordinarie Pastor Anders Fjellner åter blifva till Pastoralvårdens handhafwande förhjelp...För vår del önska vi helst, att han själf utöfvar sitt heliga embete, emedan han så väl förstår vårt språk och vi derigenom hafva mycket större lätthet att meddela honom våra så väl lekamliga som andeliga angelägenheter». ³⁰

Varken Lars Levi eller Petrus Læstadius tycks ha insett att Fjellner var bärare av det samiska tros- och kulturarvet, som också genomsyrade

hans förkunnelse. Det manuskript som skulle bli »Fragmenter i lappska mythologien» diskuterade Lars Levi sålunda med lärda i när och fjärran men inte med Fjellner som med sin bakgrund hade ett inifrånperspektiv. Skillnaden i deras förhållnings-sätt blir särskilt tydlig när det gäller jojken. Till denna kulturyttring ställde sig Læstadius alltmer avvisande och fördömande, medan den var en levande uttrycksform för Fjellner. ³¹

En stor del av Fjellners förkunnelse och undervisning ägde rum i naturens sköte med »himlen som tak» för att låna hans egna ord. Därom vittnar bl.a. *Fjellargorsa* i *Gabna* sameby, en ravin där han förrättade gudstjänst med barndop i lä för kalla vindar. ³² Annars samlades man till gudstjänst hos någon av nomadfamiljerna i deras tältkåta (*lávvu*) eller torvkåta (*lavdnjogoahhti*).

Det skulle dröja mer än ett sekel innan kåtor uppfordes och invigdes för gudstjänstfirandet i Sápmi. De flesta kyrkkåtor (kåtakyrkorna) har rests i fjällsamebyarnas sommarvisten i Jokkmokks församling. Den första invigdes 1944 i *Miellädno*, *Jåhkkågasska* sameby. *Gábmá*, torvkåtan av bågstångstyp är vanligast.

Till kategorin kyrkkåtor kan också hänföras

31 se Rydving, Håkan 2009, s. 83. jfr Lundmark, Bo 2020, s. 32.

32 Lundmark, Bo 2014, s. 259. jfr Lundmark, Bo 2020, s. 23.

29 Fjellner, Anders 1832. se Lundmark, Bo 1979a, s. 17.

30 Härnösands domkapitels arkiv, E III, 165, nr 283.

bönekåtorna i samernas kyrkstad i Arvidsjaur och i Vallbo, Undersåkers församling. Exempel på kyrkor och kapell som arkitektoniskt inspirerats av kåtans form är Kiruna kyrka, invigd 1912, och kapellet i Kaitum, *Gaidum*, uppfört 1963-64 till Dag Hammarskjölds minne. Med kåtan som förebild gjorde Andreas Labba det första utkastet till helgedomen i *Girjas* sameby.³³

Samernas egen byggnadskonst och arkitektur anammades inte av Svenska kyrkan i någon nämnvärd omfattning före 1940-talet, då de första kyrkkåtorna uppfördes. Därmed har det också blivit allt vanligare att slöjdare och konstnärer ur samernas led svarar för textilier och utsmyckning med det egna form-symbol- och färgspråkets prägel.

I »Kunsten å vaere kirke» (Kulturmelding for Den norske kirke, 2005) fastslås att kyrkan svikit avseende de samiska kulturyttringarna: »I liten grad har samisk arkitektur, design, kunst og billedkunst vaert brukt ved bygging og innredning av kirker. Det samiske folk har et dypt følt behov for samiske symboler, farger og uttrykk i kirkens kunst og tekstiler. Opp gjennom historien har de i stedet opplevd å bli avvist på dette fra kirkens side».³⁴

I en studie om »Religion og livssyn i Sápmi» (2016) behandlar Anton Punsvik »samiske uttrykk innenfor kirkekunst og kirkearkitektur i Norge og Sverige». Inledningsvis skriver Punsvik: »Møtet med de svenske kirkene i Jokkmokk, Jukkasjärvi og Kiruna ga meg opplevelsen at det samiske i større grad er mer synlig i svenske kirker enn det vi finner i norske kirker». Denne spørger sig også om det är »elementer innenfor svensk og norsk kirkehistorie som har ført til disse forskjellene».³⁵

Punsvik menar att kristendomen i ett tidigare skede »satt dypere røtter blant den samiske befolkning i Sverige enn i Norge. Mengden av prester av samisk slekt allerede på 1600-talet viser det og det gir også grunnlaget for en større nærhet mellom samisk kultur og den kristne troen. Det er dermed

gitt rom for samiske uttrykk i kirkerommene, til tross for at den læstadianske vekkelsen hadde en pietistisk holdning til kunst som virkemiddel for næring av troen».³⁶

Ändå är det nordkalottens dominerande väckelse som gestaltas på Bror Hjorths berömda altartriptyk från 1958 i Jukkasjärvi kyrka. Den invigdes vid helgedomens 350-årsjubileum. Förutom Læstadius själv möter Milla Clementsdotter bördig från Föllinge lappmark och klädd i sydsamisk kolt. Henne mötte den blivande väckelsepredikanten på nyårsdagens afton 1844 vid sin visitation i Åsele, *Sjeltie*. Læstadius skriver: »Denna enfaldiga flicka hade erfarenheter i nådens ordning, som jag aldrig hört förr...Här är nu en Maria, som sitter vid Jesu fötter. Och nu först, tänkte jag, nu ser jag vägen som leder till livet».³⁷

På altartavlan, vid predikanten Johan Raattamaas sida, möter också den kvinna i karesuandosamernas dräkt som kom i rörelser, *liikutuksia*, när syndaängerns kval byttes i jublande glädje. Læstadius beskriver den helige Andes under som en »himmelsk stormvind» och daterar händelsen till den 5 december 1845.

När det gäller att konstnärligt återge personer och händelser i den samiska kyrkohistorien saknar altartavlan i Jukkasjärvi kyrka, *Susannagirku*, motstycke. Lika unik i sin konstnärliga utformning är kyrkorgeln. Lars Levi Sunna (f. 1944) från *Laevas* sameby har i horn och masur skapat ett mästerverk. På registerandragen framträder trummans bildvärld. Tremulanten med sina vindpustlika toner symboliseras av *Bieggolmmái*, Vindmannen, med sina skovlar. Notstället är utformat som den samiska vävskeden, *njiškun*.³⁸

Sedan 1990-talet har Britta Marakatt-Labba (f. 1951) från *Lainiovuoma* sameby varit en av de tongivande när det gäller kyrkliga textilier i Sápmi. Hon har inte minst berikat symbolspråket: Kåtan, *goabti*, utformad som en triangel får samtidigt symbolisera treenigheten medan hjortronet, *láttat*, ersätter vindruvan. Istället för

33 se Lundmark, Bo 2021, s. 114, 137.

34 Kunsten å vaere kirke, 2005, s. 168.

35 Punsvik, Anton 2016, s. 1.

36 Ibidem, s. 11.

37 se Lundmark, Bo 2007, s. 77f.

38 se Lundmark 2021, s. 153.



Orgeln i Jukkasjärvi kyrka. Piporna bildar ett fjälllandskap med solen i mitten. Utsmyckningen i horn och björk är utförd av Lars Levi Sunna. Foto Börje Rönnberg.

pelikanen blir svanen, *njukča*, symbol för den gudomliga kärleken. Fjällripan, *giron*, ersätter duvan som symbol för den helige Ande. Blått, *alit*, som är grundfärg i den samiska kolten, *gákti*, har blivit den dominerande liturgiska färgen. Den är ju också Marias färg.³⁹

Alltsedan den gemensamma flaggan för Sápmi antogs vid den trettonde nordiska samekonferensen i Åre 1986 har den blivit en viktig symbol. Den hissas såväl på samernas nationaldag den sjätte februari som vid kyrkhelger och kyrkliga förrättningar.

Bildandet av Samiska rådet i Svenska kyrkan 1996 har under det senaste kvartssekklet bidragit till ett synliggörande av den samiska kulturens yttringar i kyrkolivet. Rådet har nio ledamöter, varav fem representerar samerna. Ingrid Inga har nyligen efterträtt av Erik Oscar Oscarsson som

dess ordförande under mandatperioden 2022-2025.

Samiska rådets viktigaste uppgift är att »främja den samiska kulturens egenart och dess uttryck i kyrkolivet och därvid särskilt uppmärksamma det samiska språkets ställning i gudstjänst och andaktsliv».⁴⁰ Bibel- och psalmöversättningsarbetet har bl. a. resulterat i en nyöversättning av Nya Testamentet till lulesamiska. *Ádå Testamennta* utkom 2003 och ersatte 1903 års utgåva. Den nya översättningen är ett samarbetsprojekt mellan Svenska Bibelsällskapet och Det Norske Bibelselskap. Susanna Kuoljok-Angéus, en av översättarna, beskriver utmaningarna i arbetet: »Jag har många gånger funderat över hur de samisktalande på 1700- och 1800-talet föreställde sig en åsna, ett djur som de aldrig sett».⁴¹ Man enades om namnformen *oassná*.

40 Samiska rådet i Svenska kyrkan 1995, s. 30.

41 Angéus – Kuoljok, Susanna 2003, s. 116.

39 se Willemsen, Gerard 2009, s. 30f.

Den i Norge utgivna nordsamiska översättningen av Nya Testamentet, *Odda Testameta* (1998) brukas även i Svenska och Finska kyrkan. På sydsamiskt område i Sverige och Norge läses också sedan 2018 nyöversatta bibeltexter på modersmålet. Översättningarna omfattar läsningarna i evangelieboken och har påtagligt berikat gudstjänstfirandet. Det gäller även urvalet på nord-, lule- och sydsamiska i Kyrkohandboken för Svenska kyrkan 2020. I många församlingar har agendorna för gudstjänstfirandet numera inslag på samiska, t.ex. syndabekännelsen, trosbekännelsen och Herrens bön.

De samiska arbetsgrupperna i Härnösands och Luleå stift har verksamt bidragit till att medvetandegöra församlingarnas anställda och förtroendevalda genom anordnandet av tema- och utbildningsdagar. De »gudstjänstverkstäder» som förlagts till många församlingar i Sápmi har också inneburit att de samiska ackorden fått utrymme i kyrkans flerstämmiga kör såväl språkligt som konstnärligt. I kyrkans förbön har det blivit angeläget att be: »Herre, låt det jämbördiga mötet mellan våra kulturer och språk vara en längtan och utmaning som vi vågar för livets skull». Drivande krafter i gudstjänstutvecklingen från början av det nya millenniet var Eva Teilus Rehnfeldt, ordförande i arbetsgruppen för samiskt församlingsarbete i Härnösands stift och Karin Rensberg Rihpa, handläggare för samiskt kyrkoliv på riksplanet.⁴²

Försoningsprocessen

I förordet till agendan för högtidsgudstjänsten i Uppsala domkyrka den 24 november 2021 skriver ärkebiskop Antje Jackelén och ordföranden i Samiska rådet i Svenska kyrkan Ingrid Inga: »Nu ska Svenska kyrkans ursäkt till det samiska folket uttalas! Det sker efter en lång process av prövning och förberedelser. Och det sker med bänan och med hopp. – Det sker med bänan eftersom en ursäkt vänder upp och ner på gamla maktförhållanden: makten över hur en ursäkt tas emot ligger hos den som får den, inte hos den som uttalar den. Det sker med hopp eftersom vi nu tillsammans har arbetat

fram åtaganden som kan bana vägen vidare till försonad gemenskap». Åtagandena är följande: 1) Förkunna evangelium på samiska och utifrån den samiska kulturella kontexten med respekt för samisk andlig och kyrklig tradition. 2) Synliggöra samisk andlighet, teologi och kyrklig tradition inom Svenska kyrkan. 3) Bidra till att stärka och revitalisera de samiska språken i Svenska kyrkans verksamhet. 4) Öka kunskapen och medvetenheten om kyrkans historiska relationer och övergrepp mot samerna och konsekvenserna av detta. 5) Öka kunskapen om och respekten för urfolksrätts principer inom Svenska kyrkan och i samhället. 6) Öka samers inflytande och delaktighet i Svenska kyrkan. 7) Stärka samiska barn och unga i deras identitet och andliga utveckling. 8) Främja gränsöverskridande samiskt kyrkoliv.⁴³

Dessa målskrivningar är beslutade av kyrkostyrelsen och en handlingsplan för åren 2022-2031 skall utformas i dialog med Samiska rådet och stiftet.

Den första försoningsgudstjänsten hölls i Undersåkers kyrka Jungfru Marie bebådelsedag, *Maarja biejjie*, 2001 under ledning av biskopen i Härnösands stift Karl Johan Tyrberg. Då erkändes »den brist på tillit, öppenhet och respekt som kännetecknat många av Svenska kyrkans relationer till den samiska befolkningen». Vidare erkändes att de samiska symbolerna misstänkliggjorts och hindrats från att införlivas i gudstjänstlivet. Till sist heter det: »Vi ber om förlåtelse för det som vi tänkt och gjort fel och för det som vi försummat. Den försoning vi söker är att vi nu gemensamt kan bära dessa våra erfarenheter och gå vidare i ömsesidig kärlek, respekt och tillit».⁴⁴

Ännu ett viktigt steg i försoningsprocessen togs 2011, då samtal, *ságastallamat*, hölls i Kiruna. Syftet var att klarlägga hur Svenska kyrkan tydligare kan inkludera samiskt liv, andlighet och kultur i sin verksamhet. Tore Johnsen, präst och vid den tiden generalsekreterare i Samisk kirkeråd i Den norske kirke, framhöll att »försoning endast

43 Program högtidsgudstjänst 2021, s. 4.

44 se Tyrberg, Karl-Johan 2016, s. 56ff. jfr Lundmark, Bo 2021, s. 150f.

42 se Lundmark, Bo 2014, s. 186f.



Jounesåbkoeh, midsommarhelg i Ankarede, Åankere. Här är jag tillsammans med kyrkvårdsparet Edit och Åke Nilsson. Bältet med tennträdsbroderier är tillverkat av Elsa Aira. Fotograf okänd.

kan ske som frukt av en längre process av sanning, rättvisa och upprättelse».

Johnsens arbete »Jordens barn, solens barn, vindens barn – Kristen tro i et samisk landskap» (2007) har berikat samtalet i försoningsarbetet. Den norska kyrkans förhållande till samerna var ett huvudtema vid kyrkomötet 1997. I den deklaration som antogs heter det: »Kirkemøtet erkjenner at myndighetenes fornorskningsspolitikk og Den norske kirkes rolle i denne sammenheng har medført overgrep mot det samiske folk. Kirkemøtet vil bidra til at uretten ikke skal fortsette». Fortsättningsvis framhåller Johnsen att »all forsoning må starte med å gå fra løgn til sannhet. Vi må snakke sant om historien, og da snakker vi om offerets historie. Den som har gjort et overtramp må snakke sant om sine egne handlinger sett fra den krenkedes ståsted. I kristne termer er det dette vi kaller syndserkjennelse og syndsbejennelse».⁴⁵

I förordet till 2021 års fastebok »På nötta och nyröjda stigar i Sápmi» av Bo Lundmark skriver ärkebiskop Antje Jackelén: »Att ta reda på

sanningen och låta sig beröras av den är en förutsättning för att kunna försonas, tala med varandra i ögonhöjd och gå vidare tillsammans».⁴⁶

Sanningssökandet för Svenska kyrkans vidkommande efter *Ságastallamat* resulterade i den omfattande vitboken »De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna» (2016) under redaktion av Daniel Lindmark och Olle Sundström. I vitboken har ett stort antal forskare belyst Svenska kyrkans medverkan i koloniala och rasbiologiska övergrepp som drabbat samerna. Med samma redaktörer utgavs 2017 ett »Underlag för kyrkligt försoningsarbete» med titeln »Samerna och Svenska kyrkan».

Idet urfolksteologiska arbetet med förvaltarskapet i centrum hörs nu även samiska röster. Under rubriken »*Válmmas máilbmi* – en färdig värld» skriver Lovisa Mienna Sjöberg i Dagboken med kyrkoalmanacka 2021-22: »I samisk tradition är framtiden ofta definierad som de generationer som kommer efter oss. Vi ska se till att vi inte tar ifrån dem det som är deras del». Enligt samisk uppfatt-

45 Johnsen, Tore 2007, s. 104ff.

46 se Lundmark, Bo 2021, s. 10.

ning skall de språklösa begåvas med röster och språk på domens dag. »Den dagen måste vi underkasta oss hunden, renen, träden, markerna och alla andra skapelser». Därför uppmanar Mienna Sjöberg: »Vi måste förändra vårt beteende så att sjöarna också får sin del, betesmarkerna sin, de landlevande djuren sin och de havslevande skapelserna sin. Då kanske framtidens barn har något att ärva från oss och vi slipper den stora skammen på domens dag, när Gud ger de språklösa en stämma». Hon avslutar sin betraktelse med en dikt av Inga Ravna Eira. Den får också avsluta mitt föredrag.

*Gosa lean boahán
In dovdda dán eatnama
Dii oaččuidet buhtes čázi
Ja šattolaš ruonas eatnama
Mii attimet eallid lottid guliid
Ja valjimet din áittardeaddjin
Manne hilgguidet sivndideami álgu*

Hvor er jeg kommet
Jeg kjenner ikke denne jorda
Dere fikk klart rent vann i gave
Mottok grønn fruktbar jord
Vi ga dere dyrene fuglene fiskene
Valgte dere til å forvalte jorda
Hvorfor skjøttet dere ikke skapelsens harmoni ⁴⁷

Litteratur

- Angéus-Kuoljok, Susanna *Samiskan har ingen krubba åt Jesus. Funderingar kring den lulesamiska bibelöversättningen*. (i Samisk kyrka, Mitt i församlingen 2003:4). Uppsala 2003.
- Bientie, Bierna Leine *Det er landet som eier folket*. (i Samisk kyrka, Mitt i församlingen 2003:4). Uppsala 2003.
- Bäckman, Louise Sájva. *Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. (Stockholm studies in comparative religion 13). Stockholm 1975.
- Festgudstjeneste 6 Februar 2017, Nidaros Domkirke. (Program).
- Grundström, Harald *Jungfru Maria-motivet i lapska jojkningslåtar*. (i Saga och sed: Kungliga Gustav Adolfs akademis årsbok 1959). Uppsala 1959.
- Johnsen, Tore *Jordens barn, solens barn, vindens barn. Kristen tro i et samisk landskap*. Oslo 2007.
- Kappfjell, Gustav *Gaaltije*. Munkedal 1987.
- Kyrkomötets Högtidsgudstjänst 24 November 2021, Uppsala Domkyrka. (Program).
- Læstadius, Petrus *Journal af Petrus Læstadius för första året af hans tjenstgöring såsom missionaire i lappmarken*. Stockholm 1831.
- Lundmark, Bo *Anders Fjellner – Samernas Homeros och diktningen om solsönerna*. (Acta bothniensis occidentalis 4). Umeå 1979a.
- Lundmark, Bo *Härjedalssamen Anders Fjellners insats som missionär och präst i lappmarken 1821-1876*. (i Kyrkohistorisk årsskrift 1979). Uppsala 1979b.
- Lundmark, Bo *Baei'vi Mánno Nástit – Sol-och mánkult samt astrala och celesta föreställningar bland samerna*. (Acta bothniensis occidentalis 5). Umeå 1982.
- Lundmark, Bo *I Sameland*. Kristianstad 1990.
- Lundmark, Bo *Læstadius och samekvinnan Milla från Frostviken*. (i Jämten 2007. Årsbok för Jämtlands läns museum.). Östersund 2006.
- Lundmark, Bo *Såvitt jag minns*. Skellefteå 2014.
- Lundmark, Bo *Samisk konfirmation*. (i Sápmi i ord och bild I). Hyltebruk 2015.
- Lundmark, Bo *Medeltida vittnesbörd om samerna och den svenska kyrkan*. (i De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna. Red. Daniel Lindmark & Olle Sundström. Band 1). Skellefteå 2016.
- Lundmark, Bo *Anders Fjellner-härjedalssamen som blev solsönernas diktare*. (i Åarjel-saemien: Samer i sör 13). Snåsa 2020.
- Lundmark, Bo *På nötta och nyröjda stigar i Sápmi*. (Årkebiskopens fastebok 2021). Stockholm 2021.

47 Mienna Sjöberg, Lovisa 2021, s. 72f.

- Mienna Sjöberg, Lovisa *Válmmas máilbmi – en färdig värld.* (i Dagboken med kyrkoalmanacka 2021-2022). Hyltebruk 2021.
- Nordin, Jennie *Från främling till människa och en del av Kristi kyrka.* (i Där främlingskapet bryts kan en ny värld börja. Red. Kristina Hellqvist). Lund 2010.
- Punsvik, Anton *Samiske uttrykk innenfor kirkekunst og kirkearkitektur i Norge og Sverige.* (i Religioner og livssyn i Sápmi – før og nå). Tromsø 2016.
- Rensund, Lars *Renen i mittet.* Kalix 1982.
- Ruong, Israel *Samerna – identitet och identitetskriterier.* (i Nord Nytt, nordisk tidskrift för folkelivsforskning, nr 11). Viborg 1981.
- Ruong, Israel *Samerna i historien och nutiden.* 4:e uppl. Stockholm 1982.
- Rydving, Håkan *The End of Drum-Time: Religious Change among the Lule Saami 1670s – 1740s.* Uppsala 1993.
- Rydving, Håkan "Stig upp, stig upp". *Ett par jojktexter upptecknade efter Anders Fjellner i juli 1840.* (i Opuscula Uralica, 9). Uppsala 2008.
- Skum, Nils Nilsson *Valla renar.* (Acta Lapponica X). Uppsala 1955.
- Svenska Kyrkans Samiska Råd. *(Betänkande från arbetsgruppen om den samiska befolkningens representation i Svenska kyrkan. Svenska kyrkans utredningar 1995:3).* Stockholm 1995.
- Tyrberg, Karl-Johan *Försoningsprocessen mellan Svenska kyrkan och samerna.* (i De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna. Red. Daniel Lindmark & Olle Sundström). Skellefteå 2016.
- Utsi, Paulus *Giela Giela.* Uppsala 1974.
- Utsi, Paulus *Giela Gielain* (tillsammans med Inger Utsi). Luleå 1980.
- Willemssen, Gerard *Kyrkokonst och samisk symbolik – tankar och verk av Britta Marakatt Labba.* (i Tro & Liv, nr 4/2009). Ödeshög 2009.
- Åslin, Kajsa *Julia är unga samers röst i Svenska kyrkan.* (i Daerpies Dierie, sydsamiskt kyrkblad, nr 3/2021).

Abstract

SAMI IDENTITY AND THEOLOGY IN THE CHURCH OF SWEDEN

The Sami identity has been strengthened through the rise of the organizational movement, beginning with Fatmomakke in 1904. Also important is the declaration of identity that was adopted at the Nordic Sami conference in Gällivare in 1971.

The Sami confirmation education that began in 1985 has contributed to strengthening the young people's identity and sense of belonging in the Church of Sweden. Here, a contextual theology has begun to emerge against the background of one's own history and view of creation with the reindeer at the centre. The language has a given place in teaching, and so do cultural expressions such as the joik. The oppression of Sami faith and culture by the state and the church throughout history is also treated.

Only in the 1940s was the Sami's architectural art adopted by the Church of Sweden. Then the first church cots (*kyrkkåtor*) were erected. After that, Sami art also began to find a place in the church room with its colour and symbolic expressions. The formation of the Sami Council in the Church of Sweden in 1996 has greatly contributed to making the expressions of one's own culture visible in church life. The position of the Sami languages in worship life has also been promoted with new translations of Bible and hymn texts.

At the turn of the millennium, the Church of Sweden began reconciliation work in relation to the Sami population. In 2016, the white paper on the historical relations between the Church of Sweden and the Sami was published. On November 24, 2021, the Church of Sweden's apology to the Sami people was presented in Uppsala Cathedral. One of the commitments is to preach the gospel in Sami based on the Sami cultural context. The goal is also to increase Sami influence and participation in the Church of Sweden.

SIXTEN EKSTRAND

Minoritetsspråket i majoritetskyrkan – Borgå stifts tillkomst och funktion

»Svenskar äro vi inte längre, ryssar vilja vi inte bli, låt oss alltså bli finnar.» Det här citatet som beskriver sökandet efter den finländska identiteten under 1800-talet tillskrivs Adolf Ivar Arwidsson (1791–1858). Arwidsson var prästson från Padasjoki nära Tavastehus. Han studerade i Åbo och Uppsala och blev 1823 amanuens vid Kungliga biblioteket i Stockholm.

Citatet speglar sökandet efter ett folks identitet. När jag i dag skall tala om det svenska Borgå stifts tillkomst och funktion så vill jag inleda med att travestera Arwidsson. »Svenskar är vi inte, finnar vill vi inte bli, låt oss vara finlandssvenskar.» Denna travestering av Arwidssons citat pekar på de grundläggande motiven för att bilda ett svenskspråkigt stift i Finland. Det handlade om att värna en språklig, kulturell och kyrklig gemenskap, en identitet som dels hämtade starka intryck från Sverige, dels kände en stor samhörighet med finskt kyrkoliv, men som i grunden var finlandssvensk.

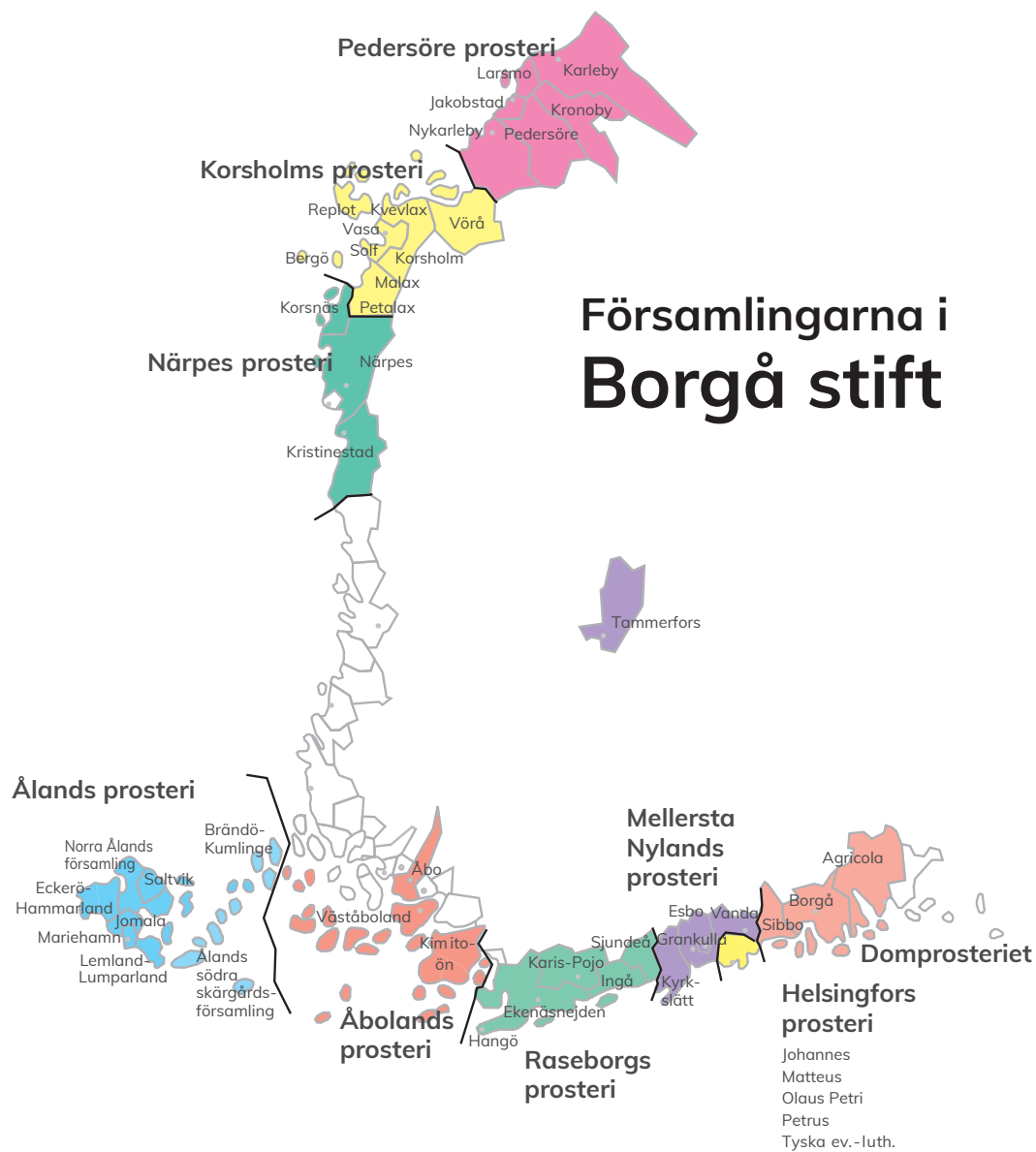
Det är Domsöndag den 25 november 1923. Den alldeles nyss vigde biskopen i Borgå stift, TD Max von Bonsdorff stiger upp i predikstolen i Borgå domkyrka. Kyrkan är fylld till sista plats, rikets president K.J. Ståhlberg är närvarande och von Bonsdorff inleder sin predikan med följande ord: »Frukta icke! Härefter skall du fånga människor. Så talade Jesus en gång till en av sina lärjungar... Samma ord av vår Frälsare ha helt visst otaliga gånger ingivit senare tiders lärjungar mod och tillförsikt, när de inför ett stort uppdrag känt sin egen svaghet och bristfullhet.»

Biskop von Bonsdorffs ord var en återspeglning av den process som slutligen ledde till ett eget stift för finlandssvenskarna. En process präglad av osäkerhet och fruktan för att företaget inte skulle ros i hamn. Samtidigt var hans ord – det medgav han trettio år senare i sin avskedspredikan – en beskrivning av den bävan han kände inför uppdraget att leda det nya stiftet.

Men låt oss ta ett steg tillbaka och se hur det började. Vägen till ett eget stift för finlandssvenskarna var nämligen inte helt spikrak, utan kantad av besvikelser. Behovet var uppenbart. Vid sekelskiftet 1900 fanns det endast fyra stift i Finland, Åbo, gamla Viborgs stift som hade flyttats till Borgå efter freden i Nystad 1721 samt Uleåborg och Nyslott. Detta kan sättas i relation till att Sverige vid motsvarande tid hade 12 stift. Det fanns alltså ett uppenbart behov av att utöka antalet stift för att utveckla och effektivera församlingsarbetet.

Vid kyrkomötet 1913 förelåg därför helt logiskt ett initiativ om att grunda två nya stift. Kyrkomötet biföll initiativet och eftersom domkapitlen vid den här tidpunkten var statliga ämbetsverk åskade man om medel i statsbudgeten för ändamålet. Regeringen lät dock rödpennan gå över anslaget. Det fanns inte ekonomiska förutsättningar.

Men skam den som ger sig. Frågan dök upp igen fem år senare på 1918 års kyrkomöte. En petition om grundandet av två nya stift, varav ett för den finlandssvenska befolkningen, förelåg. Men nu blev det back redan i kyrkomötet. Med rösterna



45-38 röstades inrättandet av ett svenskt stift ner och frågan var nu hur man skulle gå vidare.

Eftersom kyrkomötet vid den här tiden sammanträdde endast vart femte år, så bytte man taktik och lät rikspolitikerna inom Svenska folkpartiet ta över. Så nu förflyttades scenen från kyrkomö-

tet till regeringens årliga budgetförhandlingar i vilka partiet målmedvetet drev frågan om medel för att grunda ett svenskt stift. Det blev dock inte ens tredje gången giltigt. Först på det femte försöket lyckades man få en majoritet bakom förslaget om inrättandet av ett svenskt stift år 1923. Då hade

man ännu en gång tvingats byta taktik. Istället för att som svenskspråkigt parti hålla hög profil i frågan lät man inför budgetbehandlingen 1923 en socialdemokratisk riksdagsman och en finsk högnationalist föra talan, och då gick det vägen. Det här vittnar också om minoritetens dilemma. Argumenten för ett svenskt stift hade inte ändrats, men det spelade stor roll vem som gjorde sig till talesman för dem.

Efter att riksdagen hade beviljat medel för ett nytt stift i budgeten för 1923 gick frågan till kyrkomötet som också sade sitt ja, och efter en liten armbrytning om stiftet skulle placeras i Åbo, Helsingfors, Vasa eller Ekenäs stannade man för Borgå. Det avgörande argumentet var ekonomiskt. Borgå stad lovade bygga en biskopsgård om stiftet placerades där. Money talks. Så den salomoniska lösningen blev att det gamla Viborgs stift som 1721 hade flyttat till Borgå nu fick göra ny resa till Tammerfors som blev ny stiftsstad, medan det svenska stiftet övertog det gamla domkapitelshuset i Borgå och Borgå stad byggde en ny biskopsgård.

Vilka var då motiven för att grunda ett femte stift på språklig grund i Finland. De främsta argumenten var språkliga, kulturella och andliga.

När Finland år 1917 blev självständigt fanns det en uppenbar spänning mellan språkgrupperna i Finland. Historisk hade svenskan haft en dominerande ställning inom både samhällsförvaltningen och kyrkan. Den finsk-nationella och kulturella rörelse som uppstod under senare delen av 1800-talet bidrog till ett uppsving för både finsk kultur och det finska språket. Det var ofta – och kanske förvånande – den bildade svenska klassen som gick i bräschen och en rätt stor del av denna förfinskade sina svenska namn och bytte modersmål. Så blev prästsläkten Malmberg till Malmivaara, Fennander blev Vennamo och det tysk klingande Durchman ändrades till Turkka.

En annan stark drivkraft bakom grundandet av ett eget stift var också att värna det finlandssvenska kyrkliga livet. Den tidigare nämnda förfinsknigen märktes även inom prästkåren. Antalet svenskspråkiga teologiestuderande sjönk drastiskt under början av 1900-talet och i många



Max von Bonsdorff (Domkapitlet i Borgå stift)

svenska församlingar tjänstgjorde präster med ibland bristfälliga kunskaper i svenska.

Det här skapade naturligtvis oro bland de svenskspråkiga, vilket ledde till en både kyrklig och kulturell kraftsamling som resulterade i att man skapade egna svenska institutioner. Så grundades det svenskspråkiga universitetet Åbo Akademi 1918 och Förbundet för svenskt församlingsarbete år 1920. Samma år tillkom även Förbundet Kyrkans Ungdom med ansvar för det kyrkliga ungdomsarbetet och 1924 fick Åbo Akademi en teologisk fakultet.

Tillkomsten av Borgå stift skall således ses mot bakgrund av den finlandssvensk kyrkliga samlingsrörelsen under 1910-talet. Denna hämtade inspiration från Johan Heinrich Wicherns inremissionsrörelse i Tyskland. Kontakterna till och influenserna från den svenska unglyrkorörelsen skall inte heller förringas.

Det handlade om att värna den finlandssvenska kyrkliga identiteten. Jämsides med detta fanns det

yttre fiender som den kyrkliga samlingsrörelsen önskade mota i grind. Den framväxande arbetarrörelsen och dess kyrkokritik och krav på religionsundervisningens avskaffande i skolorna ingav oro. På den andra flanken mötte frikyrkligheten upp. Den finländska frikyrkligheten var inte numerärt något hot, men dess framgångsrika söndagsskolor och ungdomsarbete attraherade allt flera. Sin ringa numerär till trots engagerade frikyrkligheten även en del kända personligheter som gav den en extra lyskraft.

På grund av den begränsade tiden kan jag inte gå in på stiftets verksamhet under de nästan 100 år som det verkat. Borgå stift omfattar i nuläget 47 församlingar med sammanlagt ca 230 000 kyrkotillhöriga. Till stiftet hör alla svenskspråkiga församlingar och församlingar med svenskspråkig majoritet. Som konstruktion är stiftet speciellt eftersom tillhörigheten definieras dels utgående från språket, dels etniskt.

Det är dock på ett övergripande plan berättigat att ställa frågan om de intentioner som fanns bakom det svenska stiftets tillkomst också förverkligades. Bidrog tillkomsten av Borgå stift till att stärka det svenska språket och den finlandssvenska kulturella samhörigheten? Och mår det finlandssvenska kyrkliga livet bättre i dag?

Generellt går det att svara jakande på alla dessa tre frågor. Redan det faktum att det finns ett svenskt stift har bidragit positivt till kyrkans tvåspråkighet. Svenska representanter i kyrkomötet, biskopsmötet och Kyrkostyrelsen är en påminnelse om Finlands två nationalspråk. De svenska rum som församlingarna erbjuder i våra större städer utgör språkliga oaser i en vardag som annars för många går på finska. Också kulturellt är pärlbandet av svenska och tvåspråkiga församlingar längs med Finlands kuster en förenande länk. Ingen annan institution samlar finlandssvenskar i lika hög grad som Borgå stift.

Också i kyrkligt avseende är det egna stiftet en resurs. En jämförelse med de andra stiftet visar på en avsevärt högre kyrkotillhörighet bland finlandssvenskarna. Kyrkotillhörigheten i Borgå stift är 76 % medan den i hela kyrkan är 66 %. Andelen döpta och konfirmerade är högre och också guds-

tjänstdeltagandet visar bättre siffror. Det här bevisar det obestridliga faktum att modersmålet är trons språk. Samtidigt är det givetvis ett utslag av en minoritetsposition där vaktsläendet om det egna språket, kulturen och andligheten blir viktiga markörer för den egna identiteten. På ett sociologiskt plan handlar det om att det som Anders Bäckström kallar »believing in belonging» accentueras i högre grad hos en minoritet. Tillhörigheten blir i sig en markör för den kulturella och andliga identiteten.

En minoritet är för det mesta utelämnad till majoritetens goda vilja eller i värsta fall godtycke. Borgå stifts tidigare biskop Björn Vikström tecknar i en artikel i boken *Mindre folk – mer kyrka?* tre olika positioner en minoritet kan inta; exkludering med betoning av den egna identiteten, inkludering med risk för att förlora sin egen identitet och för det tredje att bli en del av ett pluralistiskt samhälle. För Borgå stifts del känns alla dessa positioner bekanta. Det optimala är att leva som en språklig och kyrklig finlandssvensk minoritet i ett pluralistiskt samhälle. Samtidigt kämpar stiftet mot en inkludering och risken att förlora sitt språk och sin särart. Och ibland exkluderar vi oss både medvetet och omedvetet från majoriteten.

En berättigad fråga i sammanhanget är om en minoritet även kan hänfalla till det som kallas finlandisering. Uttrycket myntades under kalla kriget av tyska politiker som en förklaring till den finska undfallenhetspolitiken mot Sovjet. Svaret är både ett ja och nej. Det är ett orubbligt faktum att en minoritet alltid är beroende av majoriteten och därför strävar till samförstånd och godkännande. Så har det naturligtvis alltid varit för Borgå stift. Man har varit beroende av språkmajoritetens goda vilja för att kunna driva de frågor som är viktiga. Som ett stift bland nio är det svårt att diktera agendan. Så till den delen är svaret ett tveksamt ja. Men samtidigt har den finlandssvenska kyrkligheten aldrig abdikerat från sina berättigade krav och språkliga rättigheter. På den punkten påminner vårt handlande om president Sauli Niinistö's attityd gentemot Ryssland. Vi diskuterar sakligt och korrekt. Men vi gör allt för att själva bestämma agendan.

Abstract

The Swedish-speaking Borgå diocese was founded in 1923 after a long discussion in both the Church meeting and the Finnish Parliament. The Swedish diocese responded to the spiritual and ecclesiastical needs that existed among the Swedish-speaking population in Finland.

The establishment of the diocese contributed to the strengthening of the Swedish language in parish life and in church administration. A measure of the diocese's importance is also the higher church affiliation among the Finnish-Swedish population. For almost 100 years, the Swedish diocese has strengthened the spiritual, cultural and linguistic cohesion within the Swedish minority in Finland. Today, 47 parishes belong to Borgå diocese and the number of church members in the diocese is about 225,000 people.

PER INGESMAN

»... effther then ewangeliske friihed oc cristeligt skell ...»

Skilsmisse og separation efter den danske reformation

I middelalderen var ægteskabet et sakramente og derfor uopløseligt. At Martin Luther frakendte ægteskabet status som sakramente, førte til ændringer af ægteskabsretten i de fleste protestantiske lande. Vigtigst var, at der åbnedes mulighed for, at et ægtepar kunne blive skilt, med tilladelse for parterne til at gifte sig igen.¹

I Danmark skulle der gå godt et halvt århundrede efter indførelsen af reformationen i 1536, før en protestantisk ægteskabslovgivning blev bragt til veje. Ved Frederik II's Ægteskabsordinans af 1582 blev adgangen til skilsmisse skrevet ind i dansk lovgivning. Ordinansens skilsmissebestemmelser gik nogenlunde uændret over i Danske Lov 1683 og bevarede dermed deres gyldighed indtil Ægteskabsloven af 1922.²

Ægteskabsordinansen præciserede de tre grunde, der kunne føre til skilsmisse, nemlig hor, *desertio* – at en ægtefælle var rømt – og impotens, ligesom den fastsatte bestemte krav til procedure og bevisførelse, hvis et ægteskab skulle opløses.³

Hverken Frederik II's Ægteskabsordinans eller

Danske Lov nævner noget om separation; først i Ægteskabsloven af 1922 kom separation ind som et 'forstadium' til en skilsmisse. At der i slutningen af 1700-tallet ved kongelig bevilling kunne gives tilladelse til skilsmisse efter nogen tids separation, omtaler den retshistoriske artikel om skilsmisse i *Den Store Danske Encyklopædi* derfor som »den vigtigste nydannelse i de danske skilsmiseregler i tiden mellem Danske Lov og Ægteskabsloven af 1922».⁴ Baggrunden for denne opfattelse er, at separation ifølge juristen J. Nellemanns klassiske redegørelse for *Ægteskabsskilsmisse ved kongelig Bevilling* fra 1882 ikke stod til rådighed for domstolene i Danmark.⁵

Efter 1582 fulgtes Ægteskabsordinansen i praksis i sager om trolovelse og ægteskab ved de ægteskabsdomstole, der i 1542 var blevet etableret i kraft af de såkaldte Riberartikler.⁶ Artiklerne

1 Roderick Phillips: *Putting asunder. A history of divorce in Western society*, Cambridge 1988, s. 40-94.

2 Ernst Andersen: *Ægteskabsret*, I-II, København 1954-56, II, s. 251.

3 *Corpus constitutionum Daniæ. Forordninger, Recesser og andre kongelige Breve, Danmarks Lovgivning vedkommende, 1558-1600*, udg. V.A. Secher, I-VI, København 1887-1918, II, s. 270-296.

4 Linda Nielsen og Jens Ulf Jørgensen: Art. »skilsmisse», *Den Store Danske Encyklopædi*, 17, København 2000, s. 279-280.

5 J. Nellemann: *Ægteskabsskilsmisse ved kongelig Bevilling. En retshistorisk Undersøgelse*, København 1882, s. 51: »Det er altsaa en Ejendommelighed ved vor Ret, hvorved den adskiller sig fra de fleste andre Landes, at den ikke kjender eller har kjendt Separation fra Bord og Seng som et til Domstolenes Raadighed staaende Middel til at bringe Ægtefællerne til Eftertanke, men kun som en ved kgl. Naade tilstaaet Fritagelse for et utaaeligt ægteskabeligt Samliv».

6 Artiklerne er trykt *Danske Kirkelove*, udg. Holger Fr. Rørdam, I-III, København 1883-89, I, s. 195-206.

indeholdt supplerende bestemmelser til den danske Kirkeordinans af 1537/39 og skulle overholdes på lige fod med denne. Langsigtet betydning fik artiklerne nr. 3 og 4, hvori fastsattes, at ægteskabssager og horsager i hvert stift skulle behandles af stiftensmanden og domkapitlet, og at superintendenterne ikke måtte besværes med sådanne sager.⁷

Riberartiklernes ægteskabsdomstole kom i anden halvdel af 1600-tallet til at gå under navnet tamperretter, og dette navn bevarede de indtil deres ophævelse i 1797.⁸ Ved deres indførelse og endnu længe efter kaldtes de imidlertid for konsistorier eller bare for 'kapitler'.⁹ De ved Riberartiklerne etablerede domstole indførtes også i Norge, hvor man i 1500- og begyndelsen af 1600-tallet normalt anvendte betegnelsen 'kapittel' eller 'kapittelret' om dem. Også ved de norske retter dømte man i overensstemmelse med Frederik II's Ægteskabsordinans, der i 1589 havde fået status som gældende lov i Norge.¹⁰

Retsprotokoller fra disse ægteskabsdomstole har vi i danske arkiver først bevaret fra 1645.¹¹ Det er derfor heldigt, at der i Universitetsbiblioteket i Uppsala og i Landsarkivet i Lund ligger hele seks protokoller med ægteskabssager fra domkapitlet i Lund i den tid, hvor Skåne var dansk (fig. 1).¹² Den i vores sammenhæng mest interessante er den ældste, der er fra 1577-1579 og således er ældre end Ægteskabsordinansen.¹³

I Norge, hvor vi har retsprotokoller, der går tilbage til 1571, har forskere vist, at ægteskabsdomstolene bevilgede skilsmisse allerede før Frederik II's Ægteskabsordinans.¹⁴ I det følgende skal vi få at se, at man også i den lundensiske ægteskabsprotokol fra 1577-1579 finder skilsmisedomme. Men tillige, at der er flere eksempler på, at domkapitlet i Lund kun ville bevilge et ægtepar separation, ikke skilsmisse. Også her synes vi således at få bekræftet påpegningen i norsk forskning af, at selv om Ægteskabsordinansen ikke indeholdt regler for separation, så kunne det i praksis alligevel hænde, at ægtefolk fik kapitelsretternes tilladelse til at leve adskilt fra hinanden, men uden at måtte indgå i nye forhold.¹⁵

7 En særlig udgave af artiklerne 3 og 4 findes i *Den danske Rigslovgivning 1523-1558*, udg. Aage Andersen, København 2015, nr. 65 (s. 240-242).

8 En grundlæggende behandling af tamperretternes funktion og domspraksis i 1600- og 1700-tallet findes i Anne Riising: »Tamperrettens funktion og domspraksis», *Festskrift til Johan Hvidtfeldt*, red. Peter Kr. Iversen, Knud Prange og Sigurd Rambusch, Aabenraa 1978, s. 393-412. Af senere historikere, der har brugt tamperretsprotokollerne til belysning af ægteskab og skilsmisse i 1600- og 1700-tallet, kan nævnes Gerda Bonderup: »Skilsmisser i Århus 1645-1900», *Historie. Jyske Samlinger*, ny rk. 16, 4, 1987, s. 493-518; Ane M. Ørsted Schultz: »Tamperretsprotokollerne. Ægteskabskildringer med mange muligheder», *Fortid og Nutid*, 1993, 4, s. 285-299; Kirstine Aasbjerg Andersen: »Skilsmissesager blandt Lolland og Falsters landbefolkning i 1700-tallet», *Landbohøistorsk Tidsskrift*, 2010:2, s. 80-105.

9 Se Per Ingesman: »Tamperretter eller konsistorier? Riberartiklernes ægteskabsdomstole, deres sammensætning og virke indtil omkring 1600», *Historisk Tidsskrift*, 2022:1 s. 1-34.

10 Hans Eyvind Næss: »intet got oc roligt ecteskab at foruente'. Vår første skilsmisselov, ekteskabsordinansen av 1582 og dens praktiske følger», *Historisk Tidsskrift* (Oslo), 61, 1982, s. 52-61; Hanne Marie Johansen: »At blive den tyran qvit'. En studie av skilsmisssakene ved kapittelretten i Bergen 1604-1708», *Bergens Historiske Forenings Skrifter*, 83, 1985, s. 7-48, især s. 9, 12 med note 21 på s. 44; Hanne Marie Johansen: *Separasjon og skilsmisse i Norge 1536-1909. En familie- og rettshistorisk studie*, Oslo 2001, s. 2, 58f med note 43 på s. 368; Hanne Marie Johansen: »Forført eller trolovet? Rettslige konflikter om brutte ekteskapslofter i etter-reformatisk tid», *Fra avlats-*

handel til folkekirke. Reformasjonen gjennom 500 år, red. Eldbjørg Haug, Oslo 2017, s. 237-263, især s. 238, 241.

11 Se Schultz: »Tamperretsprotokollerne», med oversigten over bevaret retsmateriale på s. 299.

12 Se arkivoversigten over arkiv »13550 Lunds domkapitels arkiv 1504-1999. A III Protokoll (domböcker) i äktenskapsmål» på hjemmesiden for det svenske Riksarkiv: <https://sok.riksarkivet.se>. Jeg retter en stor tak til fhv. lektor, cand.mag. Ole Bay, der ikke blot har gjort mig opmærksom på det lundensiske materiales eksistens, men også har givet mig adgang til at bruge sin affotografering af den ældste af protokollerne, den fra 1577-1579.

13 Uppsala universitetsbibliotek, Engeströmska samlingen, K 6 Lund Domkapitels Dombok, för åren 1577-1579.

14 Næss: »intet got oc roligt ecteskab at foruente'», især s. 54f; Johansen: *Separasjon og skilsmisse i Norge 1536-1909*, s. 29. Riberartiklerne nåede også til Island, hvor de er bevaret i afskrift og oversættelse; men det er uvist, om de her fik status som gældende lov. Eksempler på, at ægtepar fik bevilget skilsmisse, haves derfor først, efter at Island i 1587 fik sin egen udgave af Frederik II's Ægteskabsordinans; se Agnes S. Arnórsdóttir: *Property and Virginité. The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200-1600*, Aarhus 2010, s. 123, 126, 129, jf. f.eks. s. 171f, 174.

15 Johansen: *Separasjon og skilsmisse i Norge 1536-1909*, s. 61f.



Fig. 1. Lunds stift, omfattende Skåne, Halland, Blekinge og Bornholm, var en integreret del af det danske rige indtil 1658. Abraham Ortelius: "Daniae regni typus". Koloreret kobberstik i *Theatrum oder Schawplatz des erdbodens ...*, 1572. Kortsamlingen, Det Kgl. Bibliotek, København.

At det i Danmark var muligt at blive skilt forud for udstedelsen af Ægteskabsordinansen, har vi allerede vidnesbyrd om fra perioden mellem reformationens indførelse i 1536 og udstedelsen af Riberartiklerne i 1542. I Kirkeordinansen af 1537/39 var det udtrykkeligt sagt, at de nye superintendenter, der skulle afløse biskopperne, ikke måtte befatte sig med ægteskabssager, men skulle henvise dem enten til konge eller lensmand eller, i købstæderne, til borgmestre og råd.¹⁶ At sådanne verdslige instanser faktisk fældede skilsmisdomme i årene umiddelbart efter reformationen, har vi eksempler på både fra det kongelige retterting, datidens højesteret, og fra rådstueretten i Malmö.

De malmøgensiske skilsmisssager, som

er kendt fra byens rådstueprotokol, Malmö Stadsbok, påkalder sig særlig interesse. Dels fordi der er så forholdsvis mange, hele fem i de tre år 1538-1540, dels fordi de – som den danske historiker Grethe Jacobsen påpegede i en artikel fra 1985 – åbenlyst hænger sammen med Malmös begivenhedsrige reformationshistorie.¹⁷ Skilsmisssagerne var udtryk for, at Malmös verdslige øvrighed også efter indførelsen af den officielle 'fyrstereformation' i 1536 forsøgte at videreføre den 'byreformation', der var gennemført i slutningen af 1520'erne. Allerede fra 1529 og frem søgte byrådet at overtage den kirkelige jurisdiktion og

17 Grethe Jacobsen: »Women, Marriage, and Magisterial Reformation: The Case of Malmö, Denmark», *Pietas et Societas. New Trends in Reformation Social History. Essays in Memory of Harold J. Grimm*, ed. Kyle C. Sessions and Phillip N. Bebb (Sixteenth Century Essays and Studies, IV), Kirksville (MO), s. 57-77.

16 *Kirkeordinansen 1537/39*, udg. Martin Schwarz Lausten, København 1989, s. 130, 220.



Fig. 2. Næst efter København var Malmö den vigtigste by i 1500-tallets Danmark. I begge byer vandt den reformatoriske bevægelse tidligt indpas. I Malmö ser vi, at Luthers opfattelse af ægteskab som en verdslig sag, der skulle behandles af de almindelige domstole, passede godt med bystyrets ønske om selv at bestemme i alle anliggender af betydning for livet i byen. Koloreret kobberstik i Georg. Braunius: *Illustriorum principumque urbium septentrionalium Europæ Tabulæ*, 1582. Kortsamlingen, Det Kgl. Bibliotek, København.

tiltage sig retten til at afgøre sager vedrørende byens borgeres ægteskaber. At Kirkeordinansen i 1537 henlagde ægteskabssager i købstæderne til borgmestre og råd, greb magistraten i Malmö som en kærkommen lejlighed til også at fælde skilsmisdomme – selv om ordinansen ikke udtrykkeligt havde givet de verdslige myndigheder tilladelse hertil (fig. 2). Med sin første skilsmisdom i 1538 slog Malmö magistrat derfor ind på sin egen kurs i behandlingen af ægteskabssager. Fælles for de skilsmisdomme, der blev fældet i dette og de følgende år, er, at Malmö sogneherre, den fra byens reformationshistorie velkendte Claus Mortensen Tøndebinder, var nærværende og blev taget med på råd, og at dommene blev fældet med reference til 'den evangeliske frihed og kristeligt

skel'.¹⁸ I sin disputats om købstadslovgivningen fra 1995 skriver Grethe Jacobsen, at det muligvis var Malmömagistratens behandling af ægteskabssager, især en opsigtsvækkende skilsmisdom, hvor et medlem af byens elite klagede til kongen over den behandling, Claus Mortensen og byrådet havde udsat ham for, som fik Christian III til med

18 Om Claus Mortensen og hans rolle i den malmøgen-siske reformationshistorie, se C. Sonnenstein-Wendt: »Om Reformatorerna i Malmö och de första lutherska presterna derstädes. Några personallistoriska bidrag till Danmarks kyrkohistoria», *Kirkehistoriske Samlinger*, 2. rk. II, 1860, s. 128-235, især s. 142-154, 213-227; Helge Andersson: »Malmöreformatorn Claus Mortensen 1499-1575», *Malmö fornminnesförening. Årsskrift*, 1975, s. 41-58. Jf. også J. Oskar Andersen: Art. »Claus Mortensen Tøndebinder», *Dansk biografisk leksikon*, 3. udgave, 1-16, red. Sv. Cedergren Bech, København 1979-84, 15, s. 115-117.

Riberartiklerne af 1542 atter at lægge ægteskabs-sager under kirkelige domstole.¹⁹

Mens Grethe Jacobsen ingen kommentarer knytter til 'den evangeliske frihed', står dette begreb centralt i teologen Sinikka Neuhaus' svenske doktorafhandling fra 2009 om skilsmis-sesagerne i Malmö, *Reformation och erkännande. Skilsmäsoärenden under den tidiga reformationsprocessen i Malmö 1527-1542*.²⁰ Med reference til den tyske begrebshistoriker Reinhart Koselleck understreger Neuhaus, at begrebet var et »mångtydigt begrepp».²¹

I denne artikel vil jeg argumentere for, at begrebet 'den evangeliske frihed' i den kontekst, hvori det anvendes i de malmøgensiske skilsmis-sesager, på ingen måde er mangetydigt, men tværtimod har et meget præcist indhold. Det indhold skal jeg forsøge at kaste nærmere lys over med en tilgang, der først og fremmest er kirkeretshistorisk. Jeg vil behandle de fem skilsmis-sesager i reformationstidens Malmö, men udvide perspektivet i både juridisk og kronologisk henseende. Dels ved, at

jeg for tiden *for* 1542 inddrager ægteskabssagers behandling ved andre verdslige domstole, først og fremmest kongens retterting. Dels ved, at jeg fører undersøgelsen af ægteskabssagers behandling op i tiden *efter* Riberartiklernes indførelse af de særlige ægteskabsdomstole i 1542 og inkluderer også separations-sager i undersøgelsen.

Min undersøgelse vil som sagt omfatte den lundensiske kapitelsprotokol fra 1577-1579, men ellers er mit vigtigste kildemateriale vidnesbyrd om lidt over 150 ægteskabssager behandlet af danske konsistorier, kapitelsdomstole og andre retsinstanter i tiden fra reformationen til omkring år 1600, som jeg har fundet ved en systematisk gennemgang af en lang række forskellige kilde-udgivelser, først og fremmest retsmateriale såsom tingbøger og samlinger af offentligt og privat overleverede domme. Gennemgangen har primært omfattet alle udgivne samlinger af domme fra det kongelige retterting,²² de rådstueprotokoller og bytingbøger, der er udgivet fra Helsingør, Malmö og Ribe,²³ og værket *Danske Domme 1375-1662*, der indeholder domme overleveret i diverse private domssamlinger.²⁴ Et mindre antal domme bevaret i original har jeg fundet ved en gennemgang af oversigten over domkapitlernes arkiver efter

19 Grethe Jacobsen: *Kvinder, køn og købstadslovgivning. lovfaste Mænd og ærlige Kvinder* (Danish Humanist Texts and Studies, 11), København 1995, s. 153, jf. s. 171. Se også Jacobsen: »Women, Marriage, and Magisterial Reformation», s. 73 og 76 for en tidlig udgave af synspunktet. Ifølge Gottfried Ernst Hoffmann var konteksten for Riberartiklernes indførelse af særlige ægteskabsdomstole dog en helt anden, og i den spillede Johann Bugenhagen en central rolle. Hoffmann nævner, at det konsistorium, der i 1539 oprettedes i Wittenberg til behandling af ægteskabs-sager, var forbillede for Nordtyskland og Danmark, at Bugenhagen var med til at ændre domkapitlet i Slesvig til et konsistorium, og at denne ændring fik den danske kirke til ved Riberartiklerne at overdrage kapitlerne en tilsvarende »Konsistorialgerichtsbarkeit». Gottfried Ernst Hoffmann: »Die Konsistorialverfassung in Schleswig-Holstein von der Reformation bis zum Ende des deutsch-dänischen Gesamtstaates», *Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte*, Reihe 2: Beiträge und Mitteilungen, 23/24, 1967-68, s. 9-30, se s. 13-15.

20 Sinikka Neuhaus: *Reformation och erkännande. Skilsmäsoärenden under den tidiga reformationsprocessen i Malmö 1527-1542*, Lund 2009. Se også Sinikka Neuhaus: »Kvitt, fri, ledig och lös – en tidig-modern skilsmässa i Malmö», *Reformationen i Lund – Malmö – Köpenhamn*, red. Anders Jarlert (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis, 63), Lund 2019, s. 85-99.

21 Neuhaus: *Reformation och erkännande*, s. 256, 263, jf. også s. 97.

22 *Kongens Retterting 1537-1660*, red. Ditlev Tamm, I-II, København 2003, II: Rettertingsdommene; *Det Kgl. Rettertings Domme og Rigens Forfølgninger fra Christian III's Tid*, udg. Troels Dahlerup, I-II, København 1959-69; *Judicia placiti Regis Daniæ Justitiarum. Samling af Kongens Rettertings Domme 1595-1604*, udg. V.A. Secher, København 1881-83; *Udvalgte Gamle Danske Domme afsagte paa Kongens Retterting og paa Landsting*, udg. J.L.A. Kolderup-Rosenvinge, I-IV, København 1842-48.

23 *Helsingør stadsbog 1549-1556. Rådstueprotokol og bytingbog*, udg. Erik Kroman, København 1971; *Helsingør stadsbog 1554-1555, 1559-1560 og 1561-1565. Rådstueprotokol og bytingbog*, udg. Karen Hjorth, København 1981; *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, udg. Erik Kroman, København 1965; *Malmö Stadsbog 1549-1559. Rådstuerettens, Bytingets og Toldbodrettens protokol*, udg. Einar Bager, København 1972; *Malmö Tingbøger 1577-83 og 1588-90*, udg. Leif Ljungberg og Einar Bager, København 1968; *Ribe Rådstuedombøger 1527-1576 og 1580-1599*, udg. Erik Kroman, København 1974.

24 *Danske Domme 1375-1662. De private domssamlinger*, udg. Erik Reitzel-Nielsen, I-VIII, København 1978-87.

reformationen i den relevante registratur fra Rigsarkivet i København.²⁵

Som nævnt var det allerede før 1582 muligt at få skilsmisse i Danmark, nøjagtig således som norsk forskning har vist, at det var i Norge. Derfor koncentrerer jeg mig her om at få afklaret, for det første *hvilke grunde* der blev anført for at bevilge skilsmisse, for det andet *hvilken retslig autoritet* dommerne påberåbte sig, når de fældede dom i sager om skilsmisse og separation. Det er i besvarelse af det sidstnævnte spørgsmål, jeg vil forsøge at kaste nærmere lys på anvendelsen af begrebet 'den evangeliske frihed' i en retslig kontekst.²⁶

Grunde til skilsmisse

Som nævnt gav Ægteskabsordinansen af 1582 mulighed for, at ægteskaber kunne opløses i tre tilfælde: ved hor, *desertio* og impotens. Af disse kunne kun hor og *desertio* gives en skriftmæssig begrundelse, i henholdsvis Matthæusevangeliet kap. 19 og 1. Korintherbrev kap. 7, mens impotens som skilsmissegrund var en arv fra middelalderens kanoniske ret.²⁷ Det er derfor vigtigt at se, hvilke legitime skilsmissegrunde der blev gjort gældende i retspraksis forud for 1582.

I perioden mellem reformationens indførelse i 1536 og udstedelsen af Riberartiklerne i 1542 har vi som sagt kun skilsmissesager behandlet af kongens retterting og af rådstueretten i Malmö. I de i alt syv sager, hvori der fældes en skilsmisshed, optræder både hor, *desertio* og impotens som skilsmissegrunde. I flere af sagerne om hor og *desertio* indgik begge dele eller andre elementer, der komplicerede sagerne.

I den allerførste skilsmisshed, som retter-

tinget afsagde den 2. august 1537, blev Christine Jakobsdatter således erklæret »quitt oc frii» fra sin mand, Hans Bartsckær, der havde bedraget hende ved at ægte hende, selv om han allerede havde en ægtehustru, var rømt fra hende og i øvrigt havde ligget i åbenbart horeri med løse kvinder.²⁸ Og da rettertinget den 31. oktober samme år fældede en skilsmisshed mellem Karin Christiernsdatter og hendes ægtemand Niels Bonde, var skilsmissegrunden mandens impotens, som han havde fortiet ved ægteskabsindgåelsen; men Karin anklagede også ægtemanden for, at han tit og ofte havde slået hende og jaget hende fra sig.²⁹

Også i to af de fem skilsmissesager, vi kender fra Malmö forud for udstedelsen af Riberartiklerne, fik kvinder bevilget skilsmisse, fordi deres mænd havde fortiet deres impotens ved ægteskabsindgåelsen.³⁰ I de tre andre sager var der tale om komplicerede kombinationer af *desertio* og hor. I den første, som behandledes på rådhuset den 1. april 1538, fik en Roskildeborger ved navn Niels Jensen bevilget skilsmisse fra sin ægtehustru Inger Mortensdatter, som havde forladt ham og fået børn med en mand i Malmö, og som efter én gang at have lovet at ville følge med Niels Jensen til Roskilde og opgive manden i Malmö, alligevel ikke ville følge med.³¹

I den anden sag, som behandledes på rådhuset den 14. marts 1539, havde sagen en førreformatisk forhistorie. Sagen var rejst af Karine, hvis husbond Hans Guldsmed for nogle år tilbage havde forladt hende og var draget til Tyskland, så hun sad tilbage i armod og med deres små børn i mere end seks år. Efter at hun havde ladet skrive til ham med undervisning af to af byens daværende prædikanter, vendte han hjem til hende og lovede at ville rette og forbedre sig. Alligevel rejste han efter en tid for anden gang til Tyskland, og da Karine

25 *Lokalarkiver til 1559. Gejstlige arkiver*, ved Thelma Jexlev, I-II (Vejledende Arkivregistraturer, XVII-XVIII), København 1973-77.

26 Artiklen udspringer af et igangværende forskningsprojekt om dansk ægteskabsrets historie fra reformationen til Frederik II's Ægteskabsordinans. Jeg retter en varm tak til lektor, dr.phil. Agnes S. Arnórsdóttir og fhv. førstebibliotekar, dr.phil. Grethe Jacobsen, der har gennemlæst og kommenteret et udkast til artiklen.

27 Per Ingesman: »'Vom Ehebruch und weglauffen'. Skilsmissegrunde hos Bugenhagen, Hemmingsen og Frederik II», *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 84. årg., 2021, s. 3-24, især s. 7-9, 12f, 14, 19f, 20f.

28 *Danske Domme 1375-1662*, I, nr. 87; *Det Kgl. Rettertings Domme*, I, s. 258f; også trykt *Udvalg af Gamle Danske Domme*, II, s. 62-64 (med dato: 1/8).

29 *Det Kgl. Rettertings Domme*, I, s. 204f; også trykt *Udvalg af Gamle Danske Domme*, II, s. 50f.

30 *Danske Domme 1375-1662*, I, nr. 90; *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 161f, 162f.

31 *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 135f.

ved sagens behandling i 1539 kan dokumentere, at manden er befunden i åbenbar hor i Malmö og tillige bruger sit 'onde levned' i Tyskland, bevilges hun skilsmisse fra manden.³²

Det var en lignende sag med en førreformato-
risk forhistorie, der den 8. marts 1540 førte til
den femte skilsmisshedom i Malmö. Sagen var rejst
af Anna Clausdatter, der klagede over, at hendes
ægtemand Hans Platensleger i to omgange havde
forladt hende og været væk, først i seks år, så i
næsten tre år. Dommen lyder, at når de fulde tre år
er gået, skal Anna være kvit og fri fra ham.³³

Efter 1542, hvor ægteskabssagerne i næsten
alle tilfælde blev behandlet af domkapitlerne,
var det normalt mere regulære sager om hor og/
eller *desertio*, der førte til skilsmisse. I Viborg
stift fældede superintendenten og fem gejstlige,
vistnok i 1559, dom i en sag, hvor en mand havde
stævnet sin hustru for at være rømt fra ham og
deres små børn, uden at han havde givet hende
anledning til det. Da hun nu er fra ham på femte
år, og man ikke ved, om hun er levende eller død,
får manden bevilget skilsmisse fra hende.³⁴ I 1572
har vi bevidnet, at kapitlet i Viborg har bevilget
skilsmisse til en kvinde på grund af mandens hor.³⁵

I Lunds domkapitels protokol med domme i
ægteskabssager 1577-1579 får vi at vide, hvem
der var til stede ved de i alt 35 retsmøder, som
protokollen dækker. Nærmest i stik modstrid
med bestemmelsen i Riberartiklerne viser det sig
her, at stiftslensmanden kun deltog i en lille del
af møderne, nemlig seks, mens superintendenten
deltog i 21 møder, altså noget over halvdelen af
møderne (fig. 3).³⁶ Protokollen fra Lund, der
omfatter en periode på lidt over to år, indeholder
domme i 91 forskellige sager.³⁷ Langt de fleste

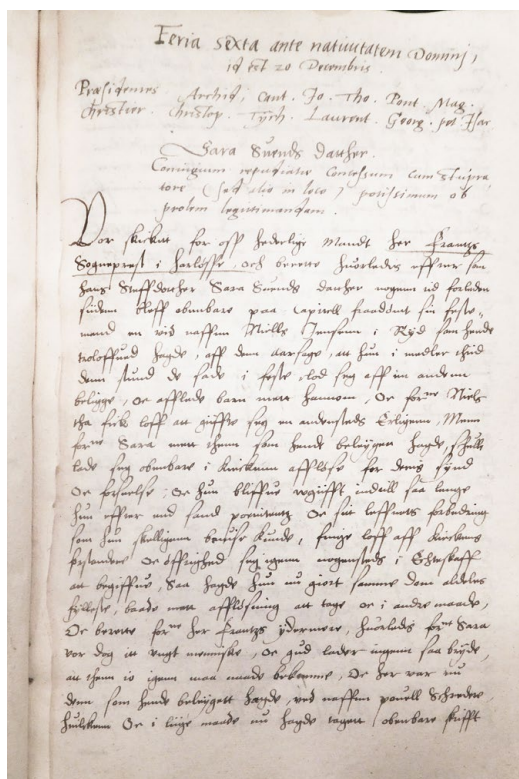


Fig. 3. Denne indførelse i protokollen med domme i ægteskabssager fra domkapitlet i Lund er dateret 20. december 1577. Efter dateringen anføres de tilstedeværende på det pågældende retsmøde. Hverken stiftslensmanden eller superintendenten er til stede. De to først anførte er "Archid.", ærkedegnen Baltzer Jacobsen, og "Cant.", kantoren Vedzel Pallesen. Disse to var til stede ved samtlige møder og udgjorde således en fast kerne i domkapitlets ægteskabsretslige virke. Uppsala universitetsbibliotek, Engeströmska samlingen, K 6 Lund Domkapitels Dombok, för åren 1577-1579. Foto: Ole Bay.

falder i to store hovedgrupper: sager om troløvelse (33 stk.) og sager om ægteskab (48 stk.). Sagerne om troløvelse handlede næsten alle om, at personer ønskede at få en indgået troløvelse ophævet, og det fik de normalt. Kun i ganske få tilfælde (4 ud af de 33) blev et troløvet par pålagt at overholde deres troløvelsesløfte og ægte hinanden.

1577-1579. Protokollen er ikke pagineret. For at det skal være muligt at finde de sager, jeg henviser til, gengiver jeg i det følgende ved henvisninger til enkeltsager de overskrifter med dato for retsmødet afholdelse og de overskrifter eller summarier, der findes over de enkelte domme.

32 *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 158f.

33 *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 176f.

34 *Danske Domme 1375-1662*, II, nr. 280.

35 *Danske Domme 1375-1662*, III, nr. 390.

36 I den i note 9 nævnte artikel påviser jeg, at det næsten helt generelt gælder, at Riberartiklernes ægteskabsdomstole ikke blev sammensat, således som det var fastsat i artiklerne.

37 Uppsala universitetsbibliotek, Engeströmska samlingen, K 6 Lund Domkapitels Dombok, för åren

Af de 48 sager om ægteskab, hvoraf de fleste blev rejst af en ægtefælle, der ønskede at blive skilt og få lov at gifte sig igen med en anden, var der en mindre del, hvor skilsmisse blev afvist, idet parterne eventuelt blev pålagt at forliges (4 stk.), eller hvor parterne 'kun' fik bevilget separation, ikke skilsmisse med ret til at gifte sig igen (3 stk.). De sidste kommer jeg tilbage til nedenfor. I den helt store hovedpart af sagerne blev skilsmisse dog bevilget.

I alt blev der i årene 1577-1579 fældet 40 skilsmisedomme ved kapitlet i Lund. I et enkelt tilfælde var begrundelsen impotens – kvinden var ude af stand til at gennemføre et samleje – og i et andet sygdom – idet kvinden var blevet afsindig. Men i langt de fleste sager var skilsmissegrunden enten hor (9 stk.), *desertio* (11 stk.) eller en kombination, hvor en ægtefælle både havde forladt sin ægtemage og havde begået hor (16 stk.). Ser man på kønsfordelingen mellem sagsøger og sagsøgte i de sager, hvor skilsmisse blev bevilget, viser det sig, at det i 22 tilfælde var manden, der ønskede at blive skilt fra sin hustru, mens det i 15 tilfælde var hustruen, der ønskede at blive skilt fra sin mand; i de sidste tre tilfælde var det et ægtepar, der i fællesskab anmodede om at blive skilt.

Den lundensiske protokol med domme i ægteskabssager 1577-1579 bekræfter således med al ønskelig tydelighed, at Ægteskabsordinansen af 1582, der gav adgang til skilsmisse ved hor, *desertio* og impotens, på dette punkt kun var en kodifikation af en allerede foreliggende retspraksis. I virkeligheden repræsenterede de tre skilsmissegrunde hor, *desertio* og impotens da også en 'fællesprotestantisk' ægteskabsret, som også mange andre steder først forholdsvis sent fikseredes i lovform.³⁸

38 Alexandra Lutz: *Ehepaare vor Gericht. Konflikte und Lebenswelten in der Frühen Neuzeit* (Geschichte und Geschlechter, 51), Frankfurt-New York 2006, især s. 66f, 133-137. I Sverige skete det ved Kyrkoordningen af 1571; jf. Malin Lennartsson: *I säng och säte. Relationer mellan kvinnor och män i 1600-talets Småland* (Bibliotheca Historica Lundensis, 92), Lund 1999, s. 188.

Separation i stedet for skilsmisse

Det afgørende nye ved den protestantiske skilsmisse var, at den i modsætning til den førreformatoriske separation gav mulighed for at indgå et nyt ægteskab. Det var som allerede nævnt en konsekvens af, at Martin Luther havde frakendt ægteskabet status som sakramente, hvorved det samtidig mistede begrundelsen for at være under kirkens jurisdiktion.³⁹ Reformationens indførelse af adgang til skilsmisse betød imidlertid ikke, at separationen forsvandt ud af dansk ret. I middelalderen kunne et ægteskab annulleres, hvis det f.eks. viste sig, at et ægtepar havde været for nært beslægtet til overhovedet at måtte indgå ægteskab; men ellers strakte de kirkelige domstoles myndighed sig ikke længere end til at bevilge en separation *a mensa et thoro*, som det hed. Det betød, at et ægtepar ikke længere var forpligtet til at dele bord og seng, altså have en fælles husholdning. Formelt var parret dog stadigvæk gift, og fandt enten mand eller kvinde sig en anden partner, var der tale om hor, som kunne straffes. En separation med præcis dette indhold fandtes også efter reformationen.

Fra Lunds stift kendes indholdet af en dom fra 1556 i en sag, hvor en mand var anklaget for at handle »vhørsommelig oc ilde« med sin hustru, hvor hustruens broder derfor havde forsøgt at få Lunds domkapitel til at skille dem, men hvor kapitlet direkte udtaler, at da der *ikke* er tale om en horsag, kan ægteparret kun bevilges en tidsbegrænset separation, mens de forsøges forliget.⁴⁰ Dette grundprincip fremgår også af flere domme i den lundensiske protokol med domme i ægteskabssager 1577-1579. Inden vi kommer til dem, skal vi dog se på de eksempler på, at også verdslige myndigheder kunne tilvejebringe separation mellem ægtefæller, som vi kender.

Igen er det forholdene i Malmö, der giver det bedste indblik i sagen. At der efter udstedelsen af Riberartiklerne i 1542 ikke ses fældet skilsmisedomme af byens verdslige myndigheder,

39 Se Ingesman: »'Vom Ehebruch und weglauffen'«, især s. 3f.

40 *Danske Magazin*, 4. rk. VI, 4, 1886, s. 347f, jf. s. 345f.

betyder nemlig ikke, at ægteskabssager efter dette tidspunkt er helt fraværende i Malmø Stadsbog, tværtimod.⁴¹ I et par sager er der alene tale om, at rådstueretten eller bytinget udsteder en erklæring om en persons handlinger i en ægteskabssag. Sådanne erklæringer kan have været beregnet til brug ved en videre behandling af sagen ved en anden retsinstans, eventuelt ved kapitlet i Lund, men herom siges intet udtrykkeligt.⁴² I et par andre tilfælde indgik spørgsmål om troløvelse og ægteskab som del af stridigheder om arv eller om fordelingen af udgifter i forbindelse med en afbrudt troløvelse.⁴³

Nok så interessant er imidlertid, at byens øvrighed også ses at have behandlet ægteskabelige stridigheder, der endte med, at de stridende parter indgik en aftale om at blive separeret. Et første eksempel findes indført i Stadsbogen under den 31. august 1553. Da gjorde byfogeden, to rådmænd og tre borgere vitterligt, at de efter borgmester og råds befaling har forsøgt at forlige Knud Sjællandsfarer og hans hustru Anne, men da dette viste sig forgæves, idet de »ingelunde villde effther thenne dag søige entigen huss eller hiem, diisk eller dug, seng eller sede oc ey liide eller vndgielle mett huer andenn lenge vtti nogenn hande maade», aftalte de efter parternes begæring vilkårene for separationen. De indbefattede en aftale om betaling af gæld og deling af boet, hvorefter parterne gav hinanden hånden på »att ville verre huer andenn vbeuaritt effther thenne dag, vdenn Gudtt thett anderlunde emellom thennom naadeligenn forføuge vill». I forlængelse heraf fik parterne at vide, »att huilckenn aff thenom, som bleffue beffundenn mett hoer, han scall rette seg effther att bliffue straffitt vppaa thett høigeste ther forre, som vidtt bør». De har også vedtaget, at dersom de ikke kommer sammen

igen, skal de ikke arve hinanden og ikke undgælde krav eller gæld.⁴⁴

En anden separations sag er interessant, da den fastsatte varigheden af separationen, og den videre procedure, hvis parterne ikke fandt sammen igen. Den er indført i Stadsbogen under 13. marts 1559. Da berettede seks mænd for borgmester og råd og kongens foged, at de havde aftalt en separation for et år mellem Jørgen Varberg og hans hustru Anne. Den indbefattede, at hun skal give ham tyve daler for hans del i deres gods mv., mens hun skal beholde godset. »Oc her mett scal han, effter som han her y dag selff oc saa bekennde att haffue laditt seg friguilligen mett nøigis, were hende alldelis vbeuaritt, oc hun hannom, wdj thett første aar tilstanndis egenom oc til ennde.» Hvis de i løbet af dette år ikke var blevet forenet og enige om at komme sammen, skulle Jørgen være »vdkøpt fran hende» med de tyve daler, og Anne skulle beholde en dreng, »men om theris ectescabs sag sculle the søge for the dommere, som ther wppaa tilsette oc forordinerede ere.»⁴⁵ Det er uden tvivl endnu et eksempel på, at byens myndigheder godt kunne bringe en aftale om separation mellem et ægtepar på plads; men hvis parterne ville have skilsmisse, måtte de gå til de dertil forordnede dommere, hvormed der utvivlsomt menes domkapitlet i Lund.

At myndighederne i Malmö i 1550'erne anvendte separation i sager, hvor ægteparter ikke kunne forliges, er ganske bemærkelsesværdigt, da Luther i sit skrift *Von Ehesachen* (1530) havde taget eksplicit afstand fra den kanoniske rets begreb om separation.⁴⁶ Herom var der dog ikke enighed blandt senere protestantiske teologer

41 Jf. til det følgende Helle Ingrid Møller Sigh: *Samtykke og samfund. Kristningen af ægteskabet og retsvirkninger i Danmark c. 1200-1600*, Historisk Afdeling, Aarhus Universitet 2012 (utrykt ph.d.-afhandling), s. 200-203.

42 Se *Malmø Stadsbog 1549-1559*, s. 74f, 160f, jf. også s. 163f.

43 *Malmø Stadsbog 1549-1559*, s. 177f, 319-321.

44 *Malmø Stadsbog 1549-1559*, s. 146f.

45 *Malmø Stadsbog 1549-1559*, s. 428f.

46 Det sker på et sted i dette skrift, hvor Luther behandler spørgsmålet, om en ægtemand, der opdager, at hans kone er blevet besøvet af en anden, må skille sig fra hende og tage en anden hustru. I dette tilfælde ville den kanoniske ret kun tillade en separation; men efter Luthers opfattelse er en adskillelse fra bord og seng i realiteten en skilsmisse, for der er ikke en gnist af ægteskab tilbage: »Denn was ists fur ein Ehe, von tisch und bette gescheiden sein, denn ein gemalet oder getrewmete Ehe?» Martin Luther: *Von Ehesachen. 1530, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 30 III, Weimar 1910, s. 198-248, citat fra s. 232.

og kirkeretslærde,⁴⁷ og i Danmark tilrådede den berømte teolog Niels Hemmingsen i sin *Libellus de coniugio, repudio, et divortio, in gratiam fratrum, qui iudices causarum matrimonialium in Regnis Dania et Norvegia constituti sunt* fra 1572 anvendelsen af separation i sager, hvor kvinder blev alvorligt mishandlet af deres ægtemænd – i direkte forlængelse af praksis ved de kirkelige domstole i senmiddelalderen, hvor grusomhed, *saevitia*, normalt gav grundlag for separation.⁴⁸ Ifølge Niels Hemmingsen skal en dommer, der bliver anmodet om at bevilge skilsmisse til en kvinde, hvis mand behandler hende grusomt, først undersøge, om der er basis for en forsoning, og i givet fald tilstræbe en sådan. Er der derimod fare for kvinden, skal han bevilge ikke skilsmisse, men separation i tre år.⁴⁹ Først hvis det viser sig umuligt at nå til en forsoning på de tre år, skal skilsmisse bevilges og kvinden få lov at gifte sig igen (fig. 4).⁵⁰

Som titlen viser, var Niels Hemmingsens bog direkte møntet på dommere, der skulle behandle ægteskabssager – altså frem for alt domkapitlerne. I protokollen med domme i ægteskabssager fra Lunds domkapitel 1577-1579 kan vi da også se, at der fældedes domme stort set i overensstemmelse med Niels Hemmingsens anvisninger: separation kom på tale i sager, hvor en ægtehustru anklagede sin mand for vold, og i sager, hvor der først var forsøgt forlig, men hvor dette var slået fejl.

Som eksempel kan nævnes en ægteskabssag, der ifølge dombogen blev behandlet af kapitlet den 14. april 1578, men på dette tidspunkt allerede – ét år

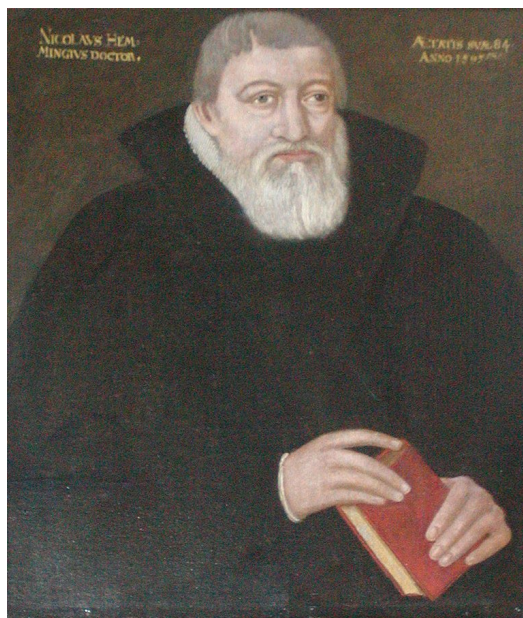


Fig. 4. Den store danske teolog Niels Hemmingsen udgav i 1572 en vejledning for gejstlige, der skulle pådomme ægteskabssager, *Libellus de coniugio, repudio, et divortio*. I modsætning til Luther og mange andre protestantiske teologer anerkendte Hemmingsen hustrumishandling som gyldig skilsmissegrund. Dette synspunkt slog dog ikke igennem i dansk ægteskabslovgivning. Portræt af ukendt kunstner. Det Nationalhistoriske Museum på Frederiksborg Slot. Wikimedia Commons.

før – havde været bragt for kapitlet. Sagen var rejst af Gudtzar Rasmussen, der anklagede sin hustru Karine Andersdatter for gentagne gange at have forladt ham og have afvist at lade sig forlige med ham.⁵¹ Hun svarede, at det var mandens voldelige adfærd mod hende, der havde fået hende til at forlade forholdet. Ved den første behandling året før havde Karine fremlagt vidnesbyrd om, hvordan hun havde været slået »gull, grøn, sortt oc blaa paa kroppen». Gudtzar indrømmede, at han kunne have slået hende, men det havde hun selv givet årsag til »mett sin onde skendsmund oc andenn wskickelighed». Han var villig til at forliges med hende, men det ville hun ikke gå ind på. De blev da

47 Se Hartwig Dieterich: *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (Jus Ecclesiasticum, 10), München 1970, s. 65f, 142f, 238f.

48 Se James A. Brundage: *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-London 1987, s. 455, 510f, jf. s. 559.

49 Niels Hemmingsen: *Libellus de coniugio, repudio et divortio, in gratiam fratrum, qui iudices causarum matrimonialium in Regnis Dania et Norvegia constituti sunt*, Leipzig 1572, s. 158: »Tum si periculum videtur imminere innocenti, eximet eam periculo non diuortio, sed separatione domestica, idque ad triennium, ne quid deterius fiat».

50 Hemmingsen: *Libellus de coniugio*, s. 158: »Verum si frustra tanto tempore reconciliatio tentatur, iustum fiat diuortium, & innocens ab impari liberetur iugo». Se i øvrigt Ingesman: »Vom Ehebruch und weglauffen», s. 15, 21.

51 Uppsala universitetsbibliotek, Engeströmska samlingen, K 6 Lund Domkapitels Dombok, för åren 1577-1579, Feria secunda post Misericordia dñj. id est 14 Aprilis. Gudtzar Rasmussenn, Causa dilata & suspensa ad tempus.

'forviste' fra kapitlet til deres (på dette tidspunkt fælles) sognepræst, som sammen med slægt og venner på begge sider skulle forsøge at forlige parterne; efter et år skulle de så komme tilbage og tage endelig dom i sagen. Da de nu igen er mødt op året efter, viser det sig, at de i hele det forgangne år har levet adskilt fra hinanden, og at hverken sognepræst eller andre har forsøgt at forlige dem. Derfor pålægges de endnu en gang at få deres sognepræster – nu er der to, da parret opholder sig i hvert sit sogn – til sammen med slægt og venner at forsøge at forlige dem. Det skal nu ske i løbet af et halvt år, idet de pålægges at møde igen den 13. oktober medbringende skriftligt bevis fra sognepræsterne om forligsforhandlingerne. Da Gudtzar Rasmussen og Karine Andersdatter den 13. oktober 1578 atter mødte frem for kapitlet, medbragte de et åbent beseglet brev fra de to sognepræster.⁵² Ifølge dette havde det været umuligt for præsterne og tre andre personer at få de stridende ægtefolk til at forliges, Gudtzar ville godt, men Karine »bleff i sitt onde forseet». Hun forsvarer sig med, at hun nu er »en gammel quinde, thertill saare siug oc skrøbelig, saa att hun ey helder nogen tid kunde være nogen mand nøttig att haffue thett wdj echteskaff». Selv om Gudtzar var villig til at tage hende til sig, ville hun ikke, og kapitlets dom lyder derfor, at de »maa være fraa huer andenn adskilde mett disk oc dug oc daglig omgengelse». De skal dog ikke »beblende» sig med andre personer og fortsat bede Gud om, at han vil deres hjerter »tilhobe føye».

En meget lignede sag kom for kapitlet den 20. januar 1578, og i den taler kapitelsprotokollen direkte om separation på grund af *saevitia*.⁵³ Sagen var rejst af Johanne Knudsdatter i Norra Aaby, som havde stævnet sin ægtemand Bonde Hjort. Ifølge Johannes beretning havde de to »hafft en saare

ond forligelse tilhobe nu paa andet aar». Manden havde fået en sådan uvilje mod hende, at han ofte havde slået hende, havde udelukket hende fra øl og mad, »oc ey de søgt seng sammen sidenn thenne wenighed thennom emellom er opkommen». Det havde ikke hjulpet, at deres herskab, adelsmanden Bjørn Saxtorp, havde involveret sig, og da Johanne nu ikke længere ville finde sig i forholdet, bad hun om at måtte blive manden kvit og enten få lov at gifte sig med en anden »eller være for seg selff eene fraa hannom adtskildt». Manden forsvarede sig med, at hans behandling af hustruen skyldtes »nogenn hoffuidkranckhed och rasenhed», som han havde lidt af, men hævdede også, at hustruen på forskellige måder havde behandlet ham dårligt. Hvis hun ville leve bedre med ham, erklærede han sig dog villig til også at leve bedre med hende, og det mente han at kunne gøre, da han nu ikke mere havde sygdommen i hovedet. I sin dom erklærede kapitlet, at selv om Bonde ønskede at få Johanne til sig igen, og selv om der ikke har været »nogenn saa stor oc vigtig sag, for huilcken the platt kunne adtskillies», så kunne man dog ikke tvinge hende til at bo og være hos ham, eftersom man ikke ved, om han fuldstændigt har forvundet sin hovedsygdom, og hun frygter for, at hun »ey skall kunde være hois hannom secker oc trøgh paa sitt lifff oc helbrede». Derfor bestemmes, at »the maa være en thid langh fraa huer andenn attskildte mett disk oc dugh, mett senge loff oc daglig omgengelse». I den tid skal de begge bede Gud om at ville føre deres hjerter sammen igen, ligesom slægt, venner og deres sognepræst skal arbejde på, at de med tiden måtte komme sammen igen, glemme hvad der hidtil er sket, »oc leffue siiden tilhobe Christeligenn oc kierligenn som echtfolck bør att giøre».

Også i en tredje sag, hvor et par ønskede at blive skilt, selv om der ikke forelå en legitim skilsmissegrund, ser vi, at kapitlet kun går med til separation.⁵⁴ I sagen, der pådømtes af kapitlet den 14. april 1578, berettede Bo Pedersen i Fränninge, at hans

52 Uppsala universitetsbibliotek, Engeströmska samlingen, K 6 Lund Domkapitels Dombok, för åren 1577-1579, Feria secunda post Dionysij, id est, 13 octobris. Gudtzar Rasmussenn, Separatio quoad mensam & thorum.

53 Uppsala universitetsbibliotek, Engeströmska samlingen, K 6 Lund Domkapitels Dombok, för åren 1577-1579, Feria Secunda post octauam Epiph. dnj. id est 20 Januarij. Jehanne Bonde Hiartzs i Aaby Norre, Separatio ad tempus quoad thorum & mensam ob seuitiem.

54 Uppsala universitetsbibliotek, Engeströmska samlingen, K 6 Lund Domkapitels Dombok, för åren 1577-1579, Feria secunda post Misericordia dnj. id est 14 Aprilis. Boo Pedersönn i Frenninge, Separatio quoad torum & mensam.

hustru Mette Jensdatter blot ni uger efter, at de var blevet viet, havde forladt ham mod hans vilje. Da de begge var gamle og skrøbelige, ønskede hun hellere at leve for sig selv alene, og således havde de i seks år været fra hinanden. Et år før var sagen blevet indstævnet for kapitlet (fig. 5 a-b), som havde befalet deres sognepræst med naboer, slægt og venner at forsøge at forlige parterne. Det var sket, men havde været forgæves, og Bo Pedersen begærer nu at blive skilt fra Mette. I dommen siger kapitlet, at selv om Bo og Mette er ægtefolk for Gud og med rette burde være sammen, så er de nu gamle folk, og skulle man tvinge dem til at være sammen, så kunne der heraf nemt følge mere ondt og større uskikkelighed. For at de kan leve med roligere samvittigheder og for at forhindre, at fortsat uenighed og klammeri mellem dem skal føre til Guds fortørnelse og den kristne kirkes forargelse, tilsteder kapitlet, at Bo og Mette »maa være fraa huer andenn adtskilde mett disk och dugh og dagligh omgengelse«. På begge sider skal de leve enligt hver for sig »oc ey nogenn aff thennom seg mett andre personer beblande»; men det begærer de efter eget udsagn heller ikke. De skal bede Gud om at ville føje deres hjerter sammen, så at de med tiden kan komme sammen igen »oc leffue Christeligenn mett mindre forargelse, Gud til ære och thennom selffue till mere hielp oc husualelse«.

De her behandlede sager viser, at en separation både skulle forhindre fortsatte ægteskabelige stridigheder og give parterne mulighed for – med Guds hjælp – at nå til enighed om at genoptage det ægteskabelige samliv. Retsgrundlaget for at bevilge separation nævnes ikke; men som det er påpeget for Norges vedkommende, må grundlaget have været den førreformatoriske kanoniske ret, der kan have fået status som sædvaneret.⁵⁵

Retslig autoritet i skilsmisesager

Så til hovedsagen: spørgsmålet om, hvilken retslig autoritet dommerne påberåbte sig, når de fældede dom i skilsmisesager, før der med Ægteskabsordnansen af 1582 faktisk forelå et lovgrundlag herfor. I det følgende skal vi ikke bare gå i detaljer med de påberåbte autoriteter, men også se nærmere på den gejstlige medvirken ved domfældelsen.

Lad os først se på rettertingets to skilsmisedomme fra 1537. I sagen, hvor Christine Jakobsdatter stævnedes Hans Bartskær for at have bedraget hende ved at ægte hende, selv om han havde en levende ægtehustru i Kalundborg, og for at være rømt fra hende og have forødt hendes gods 'med andre løse kvinder', fældede rettertinget med kongen i forsædet dom den 2. august 1537. I dommen, der er udstedt i København, nævnes udtrykkeligt mester Andreas Jädicke, »wor prædicantt«, som nærværende. Ifølge dommen ønskede Christine afgjort, om ikke hun, da hun ikke kendte til mandens bedrageri, »maathe were hannom logliig skeden epher Gudts log«.⁵⁶

En så direkte henvisning til 'Guds lov' findes ikke i den anden af rettertingets skilsmisedomme, den der blev fældet den 31. oktober 1537 i sagen, hvori Karine Christiernsdatter havde stævnet sin husbond Niels Bonde for tit at have slået hende og jaget hende fra sig og for at være impotent. Da Niels Bonde indrømmer, at han aldrig har haft samleje med Karine, erklærer rettertinget, »att thet bør icke att were rett echeskaff fore gudh,» hvorfor Karine og Niels må være skilt fra hinanden. Denne rettertingsdom er udstedt i Odense, og her nævnes Jørgen Jensen Sadolin – »mester Iørgen superintendent« – som nærværende (jf. fig. 8).⁵⁷

Hvordan skal vi forstå den retslige autoritet i disse to domme? At rettertinget i sin dom af 2. august 1537 henviser til 'Guds lov', antyder, at vi på dette tidspunkt stadigvæk kan se spor af den

55 Jf. Johansen: *Separasjon og skilsmisse i Norge 1536-1909*, s. 61: »Kanonisk rett fikk trolig særlig langvarig betydning som 'separasjonslov' siden Ekteskapsordnansen ikke nevnte separasjonsinstituttet med et ord, og ikke satte uttrykkelig forbud mot separasjon«. Se også Johansen: »'At blive den tyrann kvit'«, s. 11, 14, 40.

56 *Danske Domme 1375-1662*, I, nr. 87; *Det Kgl. Rettertings Domme*, I, s. 258f; også trykt *Udvalg af Gamle Danske Domme*, II, s. 62-64 (med dato: 1/8).

57 *Det Kgl. Rettertings Domme*, I, s. 204f; også trykt *Udvalg af Gamle Danske Domme*, II, s. 50f.

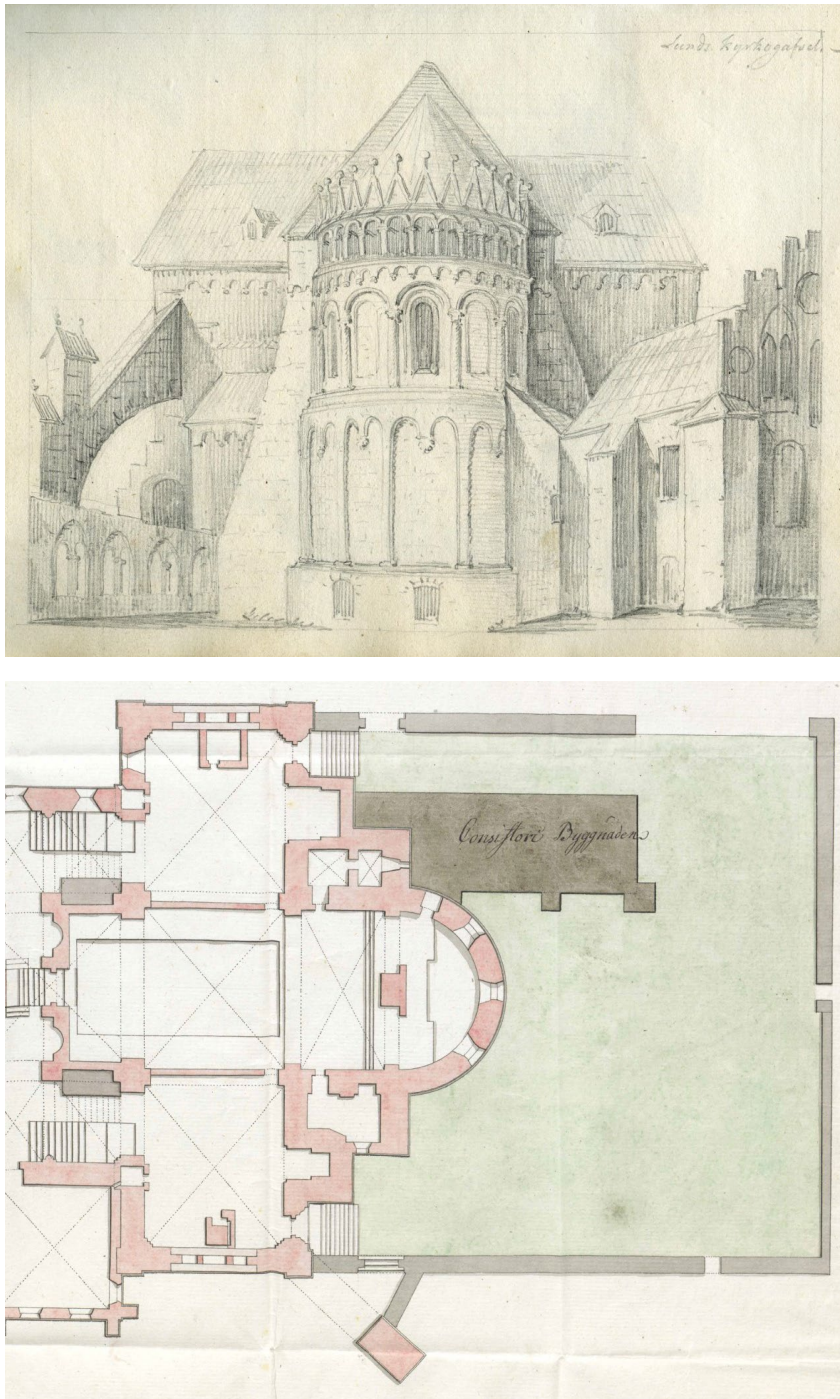


Fig. 5. Når domkapitlet i Lund behandlede ægteskabssager, fandt det normalt sted i kapitelshuset, som var en selvstændig bygning i tilslutning til domkirkens absis. Bygningen blev revet ned i begyndelsen af 1800-tallet, men dens udseende og grundplan kendes takket være bevarede tegninger. a) Som skitsen fra 1778 viser, havde kapitelshuset den for senmiddelalderlige bygninger karakteristiske trappegavl. Tegning: Erik Palmstedt, 1778. Konstakademien. Kungl. Akademien för de fria konsterna, Stockholm. b) Grundplanen fra 1805 kan være udført i forbindelse med nedrivningen af kapitelshuset, "Consistori Byggnaden". Plan: J. Haraldsson, 1805. Riksarkivet, Stockholm.

biblicistisk-humanistiske kristendomsforståelse, som ifølge Niels Knud Andersen kendetegnede den tidlige reformationsbevægelse i Danmark.⁵⁸ Da rettertinget den 31. oktober 1537 i sagen mellem Karine og Niels Bonde erklærer, at der ikke er tale om et 'ret ægteskab for Gud', synes dommens underforståede grundlag at være skabelsesberetningens ord om, at manden og hans hustru skal blive »ét kød« (1. Mosebog kap. 2, v. 24) (fig. 6), at der altså skal finde en fysisk forening sted, for at der kan være tale et ægteskab. Også her kan man sige, at Skriften er brugt som lov.

Med hensyn til den gejstlige medvirken er den givetvis ikke tilfældig. Som udgiveren af rettertingsdommene fra Christian III's tid, Troels Dahlerup, har gjort opmærksom på, tilkaldte det kongelige retterting i de første år efter reformationen konsekvent den nødvendige gejstlige ekspertise, når man behandlede ægteskabsager.⁵⁹ Det er nok heller ikke tilfældigt, at det ved domfældelsen i København var en kongelig prædikant, der var nærværende, mens det ved domfældelsen i Odense var den lokale superintendent. Jørgen Jensen Sadolins indsats som en af de førende skikkelser i den tidlige reformationsbevægelse er velkendt.⁶⁰ Andreas Jädicke, der var blevet ansat som hofprædikant i foråret 1536, var en mand, som Christian III værdsatte og betroede flere vigtige opgaver til, herunder også hverv, der forudsatte høj teologisk kompetence.⁶¹

58 For den var det netop karakteristisk, at der henvistes til 'Guds Lov' på en måde, som Luther aldrig ville gøre. Niels Knud Andersen: *Confessio Hafniensis. Den københavnske Bekendelse af 1530. Studier i den begyndende Reformation*, København 1954, især s. 67-128. Se nu også Rasmus H.C. Dreyer: *Hans Tausen mellem Luther og Zwingli. Studier i Hans Tausens teologi og den tidlige danske reformation* (University of Southern Denmark Studies in History and Social Sciences, 598), Odense 2020, især s. 36-38, 214-216, 229-232.

59 Troels Dahlerup: »Den kirkelige disciplin i Danmark 1536 – ca. 1610«, *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540-1610*, red. Ingmar Brohed (Skrifter utgivna av Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning, 6), Oslo 1990, s. 390-408, se s. 394.

60 Jf. Niels Knud Andersen (J. Oskar Andersen): Art. »Jørgen Jensen Sadolin«, *Dansk biografisk leksikon*, 3. udgave, 1-16, red. Sv. Cedergren Bech, København 1979-84, 12, s. 565f.

61 Se Ole Peter Grell: »Hofprædikanternes rolle og ind-



Fig. 6. I sin *Libellus de coniugio, repudio, et divortio* tog Niels Hemmingsen udgangspunkt i ordene i 1. Mosebog kap. 2 om, at mand og kvinde i deres forening skal blive ét kød. Da Gud selv er ægteskabets ophavsmand, er den ægteskabelige stand "hellig og god". På denne illustration fra Luthers *En liden bog om Bruduielse* er det Vorherre selv i Paradisets Have, der forener Adam og Eva i ægteskab ved at lægge deres hænder sammen. Martin Luther: *Lille Katekismus, oversat af Peder Palladius*, Lübeck 1566. Det Kgl. Bibliotek, København.

De fem skilsmisedomme fra Malmö gør noget mere udførligt rede for den påberåbte retslige autoritet og giver også de medvirkende gejstlige en betydeligt mere fremtrædende rolle. Det ses allerede i den første af dem, den der den 1. april 1538 bevilgede Roskildeborgeren Niels Jensen skilsmisse fra hans hustru Inger Mortensdatter,

flydelse i Reformationskongen Christian III's regerings-tid», *Religion som forklaring? Om kirke og religion i stat og samfund. Festskrift til Per Ingeman*, red. Nina Javette Koefoed, Bo Kristian Holm og Sasja Emilie Mathiasen Stopa, Aarhus 2018, s. 195-211, se s. 198f.

der havde forladt ham og avlet børn med en mand i Malmö. Sagen blev behandlet af borgmestre, råd og byfoged på rådhuset, »neruerendes hederlig mand her Claues Morthensen, wor sogneherre oc prouest vdi Oxieherret». Ifølge dommen begærede Niels Jensen af dem, »at wy for Gudz oc retuishedz skyld wilde sige thenum ymellem, om hand met log oc cristelig skell motte were quit, fry, ledig oc løs fra hende oc søge sig en anden god echte stalbroder eller oc ey.» Efter tiltale, gensvar, bevisning og hendes egen bekendelse blev der sagt for rette, at Niels Jensen må være kvit, fri, ledig og løs fra Inger Mortensdatter på alle måder efter loven »oc effther cristeligt skell oc then ewangeliske friihed maa søge sig en anden god echte stalbroder, effther som Gud hanum raad oc syn naade ther till giffue will.»⁶²

Her optræder for første gang den reference til 'kristeligt skel og den evangeliske frihed', som siden dukker op flere gange, først i de andre skilsmisdomme fra Malmö, men senere også – i en lidt ændret udgave – i kapitelsdomme udstedt efter 1542. Vi skal først gøre Malmödommene færdige.

Den 31. januar 1539 gav borgmester, råd og byfoged i Malmö Margrete Jensdatter tilladelse til, på grund af mandens fortiede impotens, at blive skilt fra sin mand Ebbe Møller og derefter indgå nyt ægteskab. Her nævnes, at sagen er behandlet på byens rådhus med ikke bare sogneherren Claus Mortensen, men også to af byens prædikanter, hr. Hans Køge og hr. Hans Siundesen, som nærværende.⁶³ I dommen, der siges fældet med sogneherrens og prædikanternes »raad oc samtøcke», erklæres, at Margrete må »effther then ewangeliske frihed oc cristelig skell» være kvit, fri, ledig og løs fra

Ebbe Møller og søge sig en anden god, ægte stalbroder, om Gud det så føje vil og bestemt har.⁶⁴

Den samme formulering anvendes, da borgmestre, råd og byfoged – med de samme tre malmøgensiske gejstlige som nærværende – den 14. marts 1539 behandlede Karine, Hans Guldsmeds anmodning om at blive skilt fra sin mand, der i to omgange havde forladt hende og var draget til Tyskland, hvor han levede i horeri og 'ondt levned'. Efter at Hans Guldsmid første gang var draget til Tyskland – og her er vi tilbage i 1533 eller før – lod Karine to gange skrive til ham »met cristeligt vnderuiszning» af Frands Vormordsen og Hans Olufsen Spandemager, som på den tid var prædikanter i byen.⁶⁵ De formanede ham til at opgive sit onde levned og vende hjem til Karine, hvad han også gjorde. Efter nogen tid rejste han dog for anden gang til Tyskland, hvor han endnu er »oc bruger ther siit onde leffnet ygen som tillforne». Som bevis fremlægger Karine blandt andet et åbent brev af Frands Vormordsen og Hans Olufsen Spandemager – som nu er henholdsvis superintendent i Skåne og sogneherre i Lund – om, hvorledes Hans Guldsmid er befunden udi hor »oc er tiitt oc offte cristeligen vnderuisth oc paamint baade hemmeligen oc obenbare oc wilde ther icke raade bod paa...». Efter at have hørt hendes klage og set breve og bevisninger erklærede dommerne med »raad, fulbyrde oc samtøcke» af både Frands Vormordsen og Hans Olufsen Spandemager og deres egen sogneherre Claus Mortensen og de to prædikanter Hans Køge og Hans Siundesen, at Karine må »effther then ewangeliske friihed oc cristeligt skell» være kvit, fri, ledig og løs fra Hans

64 *Danske Domme 1375-1662*, I, nr. 90; *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 161f.

65 Om Frands Vormordsens og Hans Olufsens Spandemagers rolle i Malmös reformationshistorie, se Sonnenstein-Wendt: »Om Reformatorerne i Malmö», s. 128-235, især s. 154-156, 167-169, 183-185, 206-208 (om Frands Vormordsen) og s. 149-154 (om Hans Olufsen Spandemager). Jf. i øvrigt Niels Knud Andersen (J. Oskar Andersen): Art. »Frands Vormordsen», *Dansk biografisk leksikon*, 3. udgave, I-16, red. Sv. Cedergren Bech, København 1979-84, 16, s. 54-56; Martin Schwarz Lausten (Bjørn Kornerup): Art. »Hans Olufsen Spandemager», *Dansk biografisk leksikon*, 3. udgave, I-16, red. Sv. Cedergren Bech, København 1979-84, 13, s. 578f.

62 *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 135f. Bemærk at der i denne dom ikke nævnes, at den er fældet med Claus Mortensens råd og samtykke, jf. de følgende domme. Der sættes fokus på specielt denne sag i Neuhaus: »Kvitt, fri, ledig och lös – en tidigmodern skilsmässa i Malmö».

63 Hr. Hans Køge nævnes som prædikant i Malmö 1538-45. Hr. Hans Siundesen blev 1537 eller 1538 prædikant ved gråbrødrehospitalet i Malmö, men afløste senere Claus Mortensen som sogneherre ved St. Petri kirke. Se om dem Sonnenstein-Wendt: »Om Reformatorerne i Malmö», s. 213, 229, 231f.

Guldsmed og forse sig med en anden god, ægte staldbroder, om Gud det således føje vil og bestemt har.⁶⁶

Også Anna Nielsdatter, der samme dag klager over, at hendes mand Oluf Nielsen Vognmand har bedraget hende, idet han er impotent, får skilsmisse med den samme formulering: Hun må »effther then ewangeliske frihed oc cristeligt skell» være kvit, fri, ledig og løs fra Oluf Nielsen udi alle måder og søge sig en anden god ægte staldbroder, om Gud det så føje vil og bestemt har. Også her sker det med råd og samtykke af de tre tilstedeværende gejstlige.⁶⁷

Endelig optræder den samme vending, 'efter den ewangeliske frihed og kristeligt skel', også i den sidste af de fem malmøgensiske skilsmissemøder, den som borgmester, råd og byfoged i nærværelse af deres sogneherre Claus Mortensen fældede den 8. marts 1540. I sagen klagede Anna Clausdatter over, at Hans Platensleger, som hun for nogle år siden havde ægtet, efter nogen tid havde forladt hende og været væk i seks år. Derefter kom han igen til hende og var hos hende nogen tid. Da det rygtedes, at han havde sin ægtehustru levende i Tyskland, gav hun sig i rette med ham for den daværende prædikant i byens hospital, hr. Oluf.⁶⁸ Over for ham forpligtede manden sig til, at han ville drage til Tyskland og inden 14 dage komme tilbage med beskrevne vidnesbyrd, at den hustru, som han tidligere havde i Tyskland, var død. Han drog bort, men kom ikke tilbage, og ved næstkommende pinsedag (16. maj) har han været væk i tre år. Dommen, som er fældet med Claus Mortensens »fulbyrde oc samtøcke» (fig. 7), går ud på, at Anna skal afvente, om manden kommer i løbet af de to måneder, der mangler i at være gået tre år, siden han anden gang forlod hende; men kommer han ikke, da må hun siden »effther then ewangeliske



Fig. 7. Malmös første evangeliske sognepræst, Claus Mortensen Tøndebinder, spillede en central rolle, da byens verdslige myndigheder efter reformationen begyndte at fælde domme i skilsmissemøder. På denne gravsten i St. Petri kirke mindes han som den, der ødelagde den 'papistiske' gudsdyrkelse og indførte den evangeliske fornyelse. www.gravsted.dk.

friihed ock cristeligt skell» være kvit, fri, ledig og løs fra ham udi alle måder.⁶⁹

Fra årene omkring 1560 har vi fra Viborg et par eksempler på skilsmissemøder, som peger i retning af, at en ny formulering – der var en blanding af 'den evangeliske frihed' og 'kristeligt skel' – blev almindelig at referere til som retslig autoritet. Den optræder første gang i en dom fra Viborg, der vistnok er fra 1559. En mand, hvis hustru var rømt fra ham og deres børn, fik sin sag behandlet af superintendenten over Viborg stift og fem andre lokale gejstlige. Manden, der kan fremlægge et sognevidne om, at han har behandlet sin hustru som en dannemand og ikke har givet hende anledning til, at hun skulle drage fra ham, sætter i rette, »om hand icke bør att nyde sinn christlich frihed och giffthe sig mett andenn». Da

66 *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 158f.

67 *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 162f.

68 Der er tale om Oluf Jensen, der nævnes som prædikant i det hospital, der var indrettet i det tidligere franciskanerkloster i Malmö, fra 1531 til sin død i 1538. Se om ham Sonnenstein-Wendt: »Om Reformatorerne i Malmö», s. 189, 213 med note 88.

69 *Malmö Rådstueprotokol (Stadsbok) 1503-1548*, s. 176f.

hun nu er fra ham på det femte år, og man ikke ved, om hun er levende eller død, får han bevilget skilsmisse fra hende, igen med den samme formulering: Han må »nyde hanns christlich frihett och giffte sig wdj ecteskaff mett enn andenn perßonn».⁷⁰ Også i en anden dom fra Viborg, der vistnok er fra 1565, men hvis ophavsmænd ikke kendes, henvises til 'den kristelige frihed'. Dommen er foranlediget af, at en mand har besværet sig over, at en kvinde gør forhindring på hans giftermål, selv om der ikke har været noget ægteskab eller løfte herom imellem dem, og selv om hun også har ladet sig beligge og avlet barn med en anden og nu vil giftes med en tredje. Der dømmes, at manden skal være kvit for hende og »nyde hans christelig frihet och mett en anden wdj thet hellige ectheskaff christeligen begiffue».⁷¹

Dette er sidste gang i det her undersøgte materiale fra danske ægteskabsager, at der findes en sådan henvisning til 'den kristelige frihed'. I den lundensiske ægteskabsprotokol fra 1577-1579 er der ingen referencer til den retslige autoritet, alene en generel formulering – som findes i alle de afsagte domme – om, at dommen fældes 'på den hellige kirkes vegne'. Efter udstedelsen af Ægteskabsordinansen i 1582 refereres der til denne.⁷² Det tyder på, at behovet for at henvise til enten den evangeliske eller den kristelige frihed er et fænomen, der er specifikt for den egentlige reformationstid – for den første generation af dommere i ægteskabsager, der personligt havde oplevet, hvordan de nye reformatoriske tanker var dukket op i Danmark i anden halvdel af 1520'erne og siden havde ført til den officielle indførelse af reformationen i 1536.

Den evangeliske frihed og kristeligt skel

Som indledningsvis nævnt, spiller begrebet 'den evangeliske frihed' en helt central rolle i Sinikka Neuhaus' afhandling om skilsmisssagerne i

reformationstidens Malmö. Det er indholdet af dette begreb, jeg afslutningsvis skal tage op til diskussion.

Sinikka Neuhaus giver en nærmere bestemmelse af begrebets indhold flere steder i sin afhandling, men jeg skal kun citere ét af dem. Efter at have nævnt Reinhart Kosellecks opfattelse af, at et historisk begreb nødvendigvis er mangetydigt, skriver hun:

Begreppet evangelisk frihet är ett sådant mångtydigt begrepp. I det dåtida evangelisk-lutherska tänkandet stod det för samvetets inre frihet. Det handlade då om trons visshet beträffande frälsningen, en visshet som Gud, den ultimate return, skapat i den kristne genom sitt ord. Detta var en frihet från melankoli och helvetes-skräck och ett löfte om möjligheten till ett rättfärdigt liv oberoende av gärningarna. Evangelisk frihet var en frihet från gärningsrättfärdighet.⁷³

Begrebet den evangeliske frihed har fået sin grundlæggende prægning af Luther. I en instruktiv artikel om 'Martin Luthers opdagelse af den evangeliske frihed' viser Berndt Hamm, at Luther i 1518 er nået frem til den forening af to middelalderlige frihedstraditioner – af Hamm kaldet henholdsvis den 'nådesteologiske' og den 'kirkepolitiske' – der gør, at han fra at være teologisk lærer bliver kirkelig reformator:

So vereinigt Luther im Jahre 1518 die beiden Linien der mittelalterlichen Freiheitstradition, die gnadentheologische und die kirchenpolitische, zu einer Neube-gründung der christlichen und kirchlichen Freiheit vom Evangelium her. Erst durch diese Verbindung, erst durch die Einbindung der evangelischen Freiheit in die neue exklusive Rechtsgestalt der Schrift und des verbum externum, wurde aus dem Lehrer reformatorischen Theologie der Reformator der Kirche.⁷⁴

Når Sinikka Neuhaus éntydigt vil forstå 'den evangeliske frihed' som samvittighedens frihed fra gerningsretfærdighedens krav, overser hun altså, at begrebet ikke bare har en 'nådesteologisk', men også en kirkepolitisk side. Den kommer ifølge Berndt Hamm til udtryk i den kirkekritik med

70 *Danske Domme 1375-1662*, II, nr. 280.

71 *Danske Domme 1375-1662*, II, nr. 307.

72 Det sker første gang i en dom, der blev fældet den 14. august 1587 i en københavnsk sag om brud på et trolovelsesløfte: *Danske Domme 1375-1662*, IV, nr. 576.

73 Neuhaus: *Reformation och erkännande*, s. 256f, se også s. 263f.

74 Berndt Hamm: »Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 80, 1, 1983, s. 50-68, med citat fra s. 65-67.

udgangspunkt i frihedsaspektet, som Luther formulerer i forbindelse med sit reformatoriske genembrud. Det er en frihed »von allen kirchlichen Menschsatzungen und -traditionen, die sich als Heilsbedingungen oder Heilshilfen zwischen das Elend der Sünde und die Herrlichkeit des Paradieses schieben». Luther kræver en reform af kirkeretten og en afvikling af ceremonier, såfremt de fastholder de kristne på den religiøse præstation og dermed opretter et gejstligt herredømme over sjælene. I den sammenhæng finder han på tidspunktet for afladsternes, altså i efteråret 1517, et nyt legitimationsgrundlag i Den hellige Skrift, »die ihm zwar schon bisher als alleinige Quelle der Wahrheit galt, die er aber erst jetzt als exklusive Legitimationsquelle und Appellationsinstanz gegen die Kirche und ihre Traditionen stellt». Guds Ord bryder med menneskelige autoriteters retskrav, det bringer frihed »von der versklavenden Gesetzlichkeit menschlichen Kirchenrechts».75

I den kontekst, hvori udtrykket 'den evangeliske frihed' anvendes i skilsmisssagerne fra reformationstidens Malmö, har det således en helt specifik betydning: Det betyder frihed fra at være underlagt menneskelig kirkeretslig lovgivning, in casu den pavelige ægteskabslovgivning, der var at finde i den kanoniske ret.

Sinikka Neuhaus kommer ikke ind på betydningen af 'kristeligt skel', men det må dække over, hvad der er retfærdigt og rimeligt ud fra den kristne lære.76

Som nævnt ser det ud til, at referencen til 'den evangeliske frihed og kristeligt skel' senere erstattes af en reference til 'den kristelige frihed'. At dette udtryk dækker det samme som 'den evangeliske frihed' – i den 'kirkepolitiske' betydning – fremgår af brugen af det i *Confessio Augustanas* artikel 28, »Om den biskoppelige myndighed». Denne artikel handler om, hvorledes de katolske biskopper har

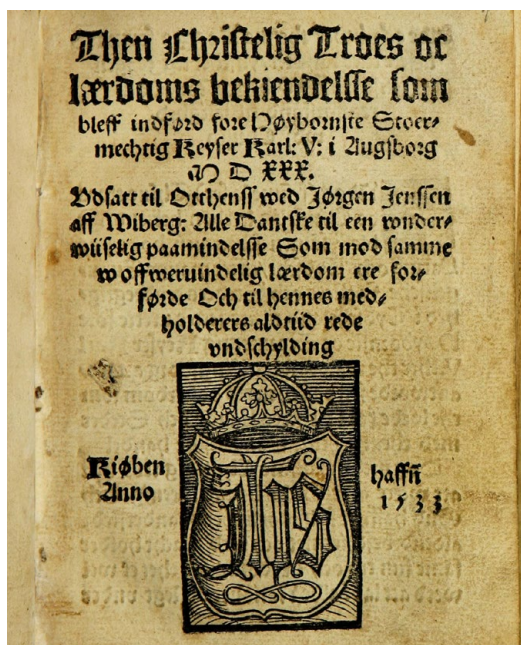


Fig. 8. I 1533 udgav den danske reformator Jørgen Jensen *Sadolin en dansk oversættelse af Confessio Augustana*. Jørgen Jensen begyndte sit reformatoriske virke i hjembyen Viborg, men blev efter reformationens indførelse den første superintendent i Odense. *Then Christelig Troes oc lærdoms bekiendelse som bleff indford fore Høybornste Stoermechtig Keyser Karl: V: i Augsborg M D XXX, Vdsatt til Otthenss wed Jørgen Jenssen aff Wiberg, København 1533*. Det Kgl. Bibliotek, København.

misbrugt deres myndighed, dels ved at de har tiltaget sig en magt, der tilkommer den verdslige øvrighed, dels ved at de har fastsat regler, der strider mod evangeliet. Eksempler på, at biskopperne imod Skriften har fastslået overleveringer, for at vi ved at iagttage dem skal gøre fyldest for vores synder eller fortjene at blive retfærdiggjort, er regler om faste og helligdage, der betegnes som en trældom under loven. Den må imødegås med forkyndelsen af 'den kristelige frihed', som det hedder i Jørgen Jensen Sadolins danske oversættelse af *Confessio Augustana* fra 1533 (fig. 8): »Fordi then lærdom om wor Christelig friihood maa och schal ald wære i Christenhz/ att lowgens trælachtighed er icke behoff til een Christelig frumhed...».77

75 Hamm: »Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit», s. 63, 64f.

76 Mens Otto Kalkars *Ordbog til det ældre danske Sprog (1300-1700)*, ikke anfører 'skel' som substantiv, har *Ordbog over det danske Sprog* adskillige eksempler med den anførte betydning, især i sammensætningen 'ret og skel'. *Ordbog over det danske Sprog*, s.v. 'skel'. Tilgængelig online: ordnet.dk.

77 *Then Christelig Troes oc lærdoms bekiendelse som bleff indford fore Høybornste Stoermechtig Keyser*

Dette bekræfter min formodning om, at konteksten for referencerne til den evangeliske frihed og den kristelige frihed i de danske skilsmisse-domme er reformationstiden med dens særlige problematik: man ville gøre op med den kanoniske ægteskabsret; men man havde endnu ingen positiv lovhjemmel at gøre det ud fra.

Konklusion

I denne artikel har jeg foretaget en undersøgelse af retspraksis i en række danske ægteskabsager før udstedelsen af Frederik II's Ægteskabsordinans af 1582. Det har jeg gjort både for årene umiddelbart efter reformationens indførelse, hvor ægteskabsager ifølge Kirkeordinansen af 1537/39 skulle behandles af verdslige retsinstanser, og for perioden efter at der ved Riberartiklerne af 1542 var etableret 'blandede' domstole, i princippet bestående af stiftslensmanden og domkapitlet i hvert enkelt stift.

Grundlæggende var formålet at afgøre, om dele af det lovgivningsmæssige fundament, som Ægteskabsordinansen etablerede, og som åbnede for adgang til skilsmisse i tilfælde af hor, *desertio* og impotens, kunne iagttages i retspraksis før 1582. Vigtigst var at få afklaret, om det allerede før 1582 var muligt at få skilsmisse i Danmark, således som norsk forskning har vist, at det var i Norge. At det forholder sig sådan, er nu dokumenteret til overflod.

Hvad grundene til at bevilge skilsmisse angår, optrådte såvel hor, *desertio* og impotens som grunde i den periode, hvor ægteskabsager behandlede af verdslige domstole, og hvor vi har bevaret materiale vedrørende sådanne sagers behandling af kongens retterting og af borgmestre

og råd i Malmö. Efter 1542, hvor ægteskabsagerne overgik til behandling ved domkapitler og konsistorier, ses hor og *desertio* anført som de vigtigste grunde til at bevilge skilsmisse, mens impotens kun i et enkeltstående tilfælde anførtes som skilsmissegrund. Dette viser, at Ægteskabsordinansen af 1582 ved at give adgang til skilsmisse i tilfælde af hor, *desertio* og impotens kun kodificerede en retspraksis, der på dette tidspunkt allerede havde mange år på bagen.

Med hensyn til den retslige autoritet, man påberåbte sig i skilsmisedommene, er der en forskel på tiden, hvor sagerne behandlede af verdslige domstole, og tiden efter Riberartiklernes indførelse af særlige ægteskabsdomstole med gejstlig overvægt. I den første efterreformatoriske skilsmisedom, som rettertinget fældede i 1537, påberåbtes dommen fældet 'efter Guds lov'. I de fem skilsmisedomme fældet på rådhuset i Malmö i årene 1538, 1539 og 1540 var det 'den evangeliske frihed og kristeligt skel', der henvistes til. Den evangeliske frihed betyder her frihed fra at være underlagt den pavelige ægteskabslovgivning. Efter 1542 optræder en henvisning til 'den kristelige frihed' i to skilsmisedomme fra Viborg, som er de eneste eksempler, vi har med en påberåbelse af en bestemt retslig autoritet. Den kristelige frihed betyder i denne kontekst det samme som den evangeliske frihed.

Et vigtigt nyt resultat i artiklen – som på dette punkt korrigerer en gængs opfattelse i den retshistoriske forskning – er, at separation fortsat fandt anvendelse i efterreformatorisk dansk ægteskabsret, også på domstolsniveau. Vi har set, at bystyret i Malmö allerede ved midten af 1500-tallet genoplivede den middelalderlige separation, endda med formuleringer, der spillede på den traditionelle separations tale om adskillelse 'fra bord og seng', og med et indhold, der gjorde det klart, at separationen ikke åbnede for seksuelle forhold til andre. Det samme ses i den lundensiske protokol med domme i ægteskabsager 1577-1579, der tydeligt viser, at kapitlet anvendte separation som 'løsning' i ægteskabsager, hvor parter ikke kunne forliges, men hvor der ikke forelå nogen legitim skilsmissegrund.

Karl: V: i Augsburg M D XXX, Vdsatt til Otthenss wed Jørgen Jenssen aff Wiberg, København: Mads Vingaard 1533, fol. 50. Jf. den tyske tekst: »Dann man muß in der Christenheit die Lehre von der christlichen Freiheit behalten, als nämlich, daß die Knechtschaft des Gesetzes nicht nötig ist zur Rechtfertigung...«. Og den latinske tekst: »Necesse est enim in ecclesiis retineri doctrinam de libertate christiana, quod non sit necessaria servitus legis ad iustificationem...«. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 6., durchgesehene Auflage, Göttingen 1967, s. 128.

Summary

‘ACCORDING TO EVANGELICAL FREEDOM AND CHRISTIAN EQUITY’. DIVORCE AND SEPARATION AFTER THE DANISH REFORMATION

In Denmark (and Norway), divorce as a legal institution was introduced in the 1582 Marriage Ordinance issued by King Frederik II. However, with its three grounds for divorce – adultery, desertion, and impotence – the Marriage Ordinance only codified a legal practice that had been developed in the law courts and used in marital cases since the introduction of the Reformation in 1536. In this article, I show that divorce on these three grounds occurred both in the years immediately after 1536, when, as a consequence of the Reformation, marital cases were transferred from ecclesiastical to secular law courts, and after 1542, when such cases were handed over to new law courts, which, in principle, consisted of a royal officer and a cathedral chapter in each diocese.

The best source material for investigating how divorce cases were handled by secular law courts between 1536 and 1542 can be found in Malmö, where an extant record book from the communal authorities has been preserved (‘Malmö Stadsbok’). This record book shows that the secular authorities passed judgments in five cases in which a man or a woman wanted to be divorced from a spouse who had committed adultery, run away, or proven to be impotent. In all these cases, the judgments

granting divorce were passed with a reference to ‘evangelical freedom and Christian equity’. In this article, I argue that the concept of ‘evangelical freedom’ – originally coined by Martin Luther – has a specific meaning in the legal situation in which it is used: it means freedom from being subject to the papal marriage law that can be found in Canon Law.

For the period after 1542, the best source material to shed light on the handling of marital cases prior to the 1582 Marriage Ordinance is a court record book from 1577-1579, which was kept by the cathedral chapter in Lund (and is now preserved in Uppsala University Library). In this hitherto unexplored source, I have discovered 40 judgments granting a divorce. In almost all these cases, the ground for divorce was either adultery, desertion, or a combination of the two. Yet one divorce was granted because of impotence – the woman being unable to have intercourse.

After a divorce, both the husband and wife were free to find and marry new partners. The 1582 Marriage Ordinance says nothing about judicial separation, i.e. when a couple may no longer live together but do not have the right to remarry. In this article, I show that separation was mentioned both in the court records from the secular authorities in Malmö (in the 1550s) and in the record book from the cathedral chapter in Lund (1577-1579). The record book from Lund clearly shows that the chapter used judicial separation as a ‘solution’ in matrimonial cases in which the parties could not reconcile but in which there was no legitimate ground for divorce.

MEDDELANDEN OCH DOKUMENTATION

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

ÅRSMÖTESPROTOKOLL

21.4.2022 (1)

Tid: Kl. 13.35–13.45

Plats: Universitetshuset, Uppsala, sal IV

1. Öppnande

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens ordförande förklarade årsmötet öppnat.

2. Protokolljusterare

Professor em. Gunilla Gren Eklund valdes till protokolljusterare.

3. Årsmötesordförande

Professor Urban Claesson valdes till ordförande för årsmötet.

4. Årsmötessekreterare

Teol. dr Andreas Wejderstam valdes till sekreterare för årsmötet.

5. Dagordning

Dagordningen fastställdes.

6. Årsberättelse för verksamhetsåret 2021

Sedan sekreteraren läst upp årsberättelsen för verksamhetsåret 2021 (bil. 1) beslutades att verksamhetsberättelsen skulle läggas till handlingarna.

7. Ekonomisk redogörelse för verksamhetsåret 2021

Skattmästaren läste upp den ekonomiska redogörelsen för verksamhetsåret 2021 (bil. 2). Därefter beslutades att redogörelsen skulle läggas till handlingarna.

8. Revisionsberättelse för verksamhetsåret 2021

Skattmästaren läste upp revisionsberättelsen för verksamhetsåret 2021 (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 2021. Ordföranden uttryckte ett tack till revisorerna för deras arbete.

10. Val av arbetsutskott

Till ledamöter i arbetsutskottet omvaldes Urban Claesson, Ida Olenius, Martin Berntson, Anders Jarlert, Bertil Nilsson, Stina Fallberg Sundmark och Andreas Wejderstam.

11. Val av två revisorer jämte två revisorssuppleanter

Årsmötet omvalde Erik Sidenvall och Lars Aldén till revisorer samt Cecilia Wejryd och Gunnar Edqvist till revisorssuppleanter.

12. Fastställande av årsavgift

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

13. Övriga frågor

Arbetsutskottets vice ordförande Stina Fallberg Sundmark tackade Urban Claesson för hans goda insatser som föreningens ordförande. Ordföranden Urban Claesson tackade därefter arbetsutskottet för det gångna året.

14. Avslutning

Ordföranden avslutade årsmötet.

Uppsala, datum som ovan

Andreas Wejderstam
Sekreterare

Gunilla Gren Eklund
Justerare

Urban Claesson
Ordförande

SVENSKA KYRKO-HISTORISKA

FÖRENINGEN – ÅRSREDOVISNING 2021

Resultaträkning	2021	2020
Intäkter		
Medlemsavgifter	51 694	39 478,56
Försäljning	4 393	4 769
Summa rörelseintäkter	56 087	44 247,56
Anslag KÅ Lindauerska stiftelsen	25 000	20 000
Anslag KÅ Nils Henriksson stiftelse	100 000	110 000
<i>Summa anslag</i>	<i>125 000</i>	<i>130 000</i>
Utdelning och ränta	2 067	0
Värdeförändring fondkonto	-241	-
<i>Summa övriga intäkter</i>	<i>1 826</i>	<i>0</i>
Totalt intäkter	182 913	174 248
Kostnader		
Tryckeri och layoutkostnader	85 323	85 506
Distributionskostnader	29 245	24 735
Redaktionskostnader	30 500	39 713
<i>Summa kostnader KÅ</i>	<i>145 068</i>	<i>149 954</i>
Föreningsutgifter	21 759	3 253
Bankavgifter och skatt	1 912	1 804
<i>Summa kostnader föreningen</i>	<i>23 671</i>	<i>5 056</i>
Totalt kostnader	168 739	155 011
Årets resultat	14 174	19 237

Balansräkning	2020	2019
Tillgångar	2022-01-31	2021-01-31
Plusgiro	76 550	64 202
Nordea Sekura	102 956	103 197
Nordea Företagskonto	8 877	6 810
Summa kapital	188 383	174 209
Skulder		
Ingående kapital	174 209	153 765
Redovisat resultat	14 174	19 237
Summa skulder och kapital	188 383	173 002

Föreningen äger 223 A-aktier i Stora Enso och 197 C-aktier i Industrivärden till ett värde per 2022-01-31 av 96 842 kr.

Falun och Vänersborg den 9 mars 2022

Urban Claesson Ida Olenius
Ordförande Skattmästare

REVISIONSBERÄTTELSE

Undertecknade revisorer har granskat Kyrko-historiska Föreningens räkenskaper för tiden 1 februari 2021 – 31 januari 2022. Vi får härmed avge följande revisionsberättelse:

Vi har tagit del av föreningens räkenskaper. Dessa är förda i god ordning. Granskningen har inte gett anledning till anmärkning med avseende på företedda underlag och verifikationer.

Vi tillstyrker därför
att resultat- och balansräkningen fastställes
att kassaförvaltningen med tacksamhet godkännes
och
att styrelsen beviljas ansvarsfrihet för den tid redovisningen omfattar.

Växjö den 12 april 2022

Lars Aldén Erik Sidenvall

Årsberättelse för verksamhetsåret 2021

Verksamhetsåret 2021 präglades fortsatt av Coronapandemin. Någon kyrkohistorisk dag enligt tidigare utförande kunde därför inte hållas. Däremot arrangerade föreningen en digital kyrkohistorisk dag, som inföll den 21 april 2021. Temat var Socken och stift. Lokalt – regionalt – mikrohistoriskt. Föreläsningar hölls sedan enligt följande.

- Kyrkohistoriska föreningens ordförande, professor Urban Claesson, Uppsala, höll en inledning över temat.
- Professor Anna Götlind, Stockholm: *Om kyrkböcker som mikrohistorisk källa – exemplet sockenbarn.*
- Professor Daniel Lindmark, Umeå: *Regional kyrkohistoria – med Norrland som exempel.*

Föreningen har dock som planerat utgivit den etthundratjugoförsta årgången av *Kyrkohistorisk årsskrift* under redaktion av professor Anders Jarlert. Ett av bidragen i årsskriften är från årets mottagare av föreningens uppsatspris. Under avdelningen ”recensioner” behandlas ett sextiotal böcker, varav flera svenska kyrkohistoriska avhandlingar. Några böcker har anmälts i samlingsrecensioner. Ansvarig för årsskriftens recensionsavdelning har varit docent David Gudmundsson.

Under verksamhetsåret har professor Urban Claesson ansvarat som redaktör för föreningens skriftserie, Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen II. Ingen titel har givits ut under verksamhetsåret.

Föreningens arbetsutskott har sammanträtt digitalt fyra gånger under verksamhetsåret. Arbetsutskottets löpande arbete har letts av ordföranden professor Urban Claesson, skattmästaren teol. master Ida Olenius och sekreteraren teol. dr Andreas Wejderstam. Övriga ledamöter har varit docent Stina Fallberg Sundmark (vice ordförande), professor Martin Berntson, professor Anders Jarlert och professor em. Bertil Nilsson.

Vid årsmötet nyvaldes teol. dr Lars Aldén och adj. professor Erik Sidenvall till revisorer samt omvaldes professor Cecilia Wejryd och förutvarande utredningssekreterare Gunnar Edqvist till revisorssuppleanter.

Föreningen hade vid verksamhetsårets slut 166 medlemmar. Därutöver erhåller 38 svenska och 46 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 2021 efter bästa förmåga fyllt sin stadgeenliga uppgift att genom utgivande av årsskriften och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap.

Uppsala 19 april 2022
Andreas Wejderstam, sekreterare

Archidiaconus – en bortglömd sida av de lutherska diakonernas historia i Sverige?

ESKO RYÖKÄS

Utanför Tärby vita kyrka i Västergötland, i nuvarande Borås kommun, ligger en sliten gravsten, vars text redan länge varit oläsbar. Bredvid stenen finns dock en skylt som redogör för dess tidigare text, en text som i detta nu kan förändra något i Sveriges kyrkohistoria. Mittpartiet i texten på skylten lyder: »Monumentum – Parentibus in honorem Rev. Dn. Olaus Amnæus Archidiaconus ad Templum Cathedralis Holmensis. Anno 1685», översatt »Monument till ära åt föräldrarna till den vördade hr Olaus Amnaeus, ärkediakon vid Stockholms domkyrka. År 1685.»¹

Alltså en »arkediakon». Vad är det fråga om? Enligt den nuvarande historiebegrivningen fanns och finns det arkedikoner i den katolska kyrkan, men inga arkedikoner i Sverige år 1685. Titeln var archidiaconus på latin, och arkediakon eller arkedikne eller någon annan variation var känd på svenska.² Arkedikoner tjänstgjorde i den katolska kyrkan i speciella tjänster vid domkapitlet och hade bland annat haft tillsynen »över de yngre klerkerna, diaconi».³ Dessa tjänster upphörde vid eller genast efter reformationen.⁴ Litteraturen är överens om att det överhuvudtaget inte fanns arkedikoner i de efterreformatiska kyrkorna.⁵ I Sverige fanns det traditionellt stora variationer stift emellan,⁶ men allmänt taget är det praktiskt

omöjligt att hitta spår av en svensk arkediakon, för att inte tala om ett arkediakonämbete.⁷ I ljuset av dagens forskningsläge förefaller dessa uttryck eller termer inte ha använts om en tjänst eller ett ämbete efter Laurentius Andreæ, som ännu hade den nämnda titeln fram till år 1534.⁸

På denna punkt gör jag ett antal distinktioner. Att det inte fanns arkedikoner i tjänst eller att det inte fanns ett teologiskt förstätt ämbete med namnet »arkediakon» betydde inte, att man inte hade använt ordet »arkediakon» eller »archidiaconus» som en titel. Trots den principiella lutherska synen på ett enda prästämbete var ordet »diakon» i bruk i betydelsen hjälpare präst, kaplan eller sacellan i andra efterreformatiska kyrkor men också i Sveariket.⁹ En viss titel var inte alltid

mationen: Askmark 1943, 8–9. Senare på 1600-talet präglades det svenska kyrkolivet »i hög grad av stiftets slutenhet och självständiga liv», Askmark 1943, 149. Det fanns även markanta skillnader i bestämmelserna mellan universiteten i Åbo och Uppsala, Askmark 1943, 190–191. Detaljer gällande 1600-talet t.ex. i prästutbildningens utformning Askmark 1943, 117–118.

7 Såsom det framkommer längre fram, verkar detta inte gälla området för det tidiga Åbo stift. Om diakonidiskussionen i Finland: Ryökäs 2019.

8 Biographiskt lexicon 1835, 214: »Archi-Diaconus», i citatet från 1529 (Örebro) »Erchiedieken»; Svensk biografiskt lexikon: <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=11076> (läst: 13.10.2020). Titeln berövades 1534, men han kunde återhålla »arkediknegården». Som det enda undantag: enligt Holmquist 1908, 25 (27), kallades poenitentiarius också archidiaconus i domkapitlet i Linköping under 1500-talet.

9 Cnattingius 1952, 17. Enligt hans resultat (s. 49), fanns det i dåtida Sverige speciella diakonvigningar under de sista decennierna av 1500-talet, fastän kyrkoordningen inte ens kände till diakonämbetet. I Linköpings stift uppdelades det gemensamma prästmötet till synodus pastorum och synodus diaconorum år 1633 (Askmark 1943, 328), och speciella diakonsynoder ordnades åtminstone från 1643 fram till 1667 (Holmström 1901, 160, 187). I Uppsala ärkestift går det dock inte att belägga motsvarande synodindelning under 1600-talet men i synodala diskussioner var respondenterna indelade i »Pastorum Synodo» och »Sacellanorum Synodo»: Lundström 1903, 84 (år 1649; SE/ULA/11630/1/A 1/3 {1643–1652}, bild 218, bildID: C0074642_00218), och 97 (år 1653 gällande år 1654; SE/ULA/11630/1/A 1/4 {1653–1660}, bild 25, bildID: C0074643_00025). Flera

1 Text och bild: <https://amneus.se/tarby-2/> (läst: 30.9.2020). Texten är ordagrant citerad ur Kyrkoinventering 1829. Den svenska översättningen är modern (2019). En ordagrannare översättning: »storkyrkan i Stockholm.»

2 Arcadius, Franzén & Zetterqvist 1921, 177, använder den sistnämnda stavningen då den katolska tiden beskrivs. Askmark 1943 ger andra exempel, t.ex. »diaekna» (s. 10), »diäknär» (s. 58), »dieknomen» (s. 59, detta om skolelev). Söderwall 1900–1918, 1148, listar femton olika medeltida skrivvarianter.

3 Askmark 1943, 74.

4 Nordisk familjebok 1922, 1266.

5 Utöver de ovannämnda kan detta ses i Cnattingius 1952, 17 och i RGG (Spinks 2022) samt i böcker utgivna i Norge (t.ex. Daae 1901, 47) och i Finland (Spectrum 1981, 79; lemma »Arkkidiakoni»).

6 Benämningen på prästerna varierade redan före refor-

knuten till en tjänst på samma sätt som idag. Det finns alltså tre separata frågor: för det första huruvida det har funnits ett »ärkediakonämbete» i teologisk mening, för det andra om det har i den kyrkliga praxisen funnits en tjänst betecknad som »ärkediakontjänst», och för det tredje, huruvida en tjänstinnehavare med en viss tjänstebenanämning har i något sammanhang blivit kallat »ärkediakon». Det är ytterligare möjligt, att det sistnämnda språkbruket har i praktiken varit mera eller mindre stabiliserat eller kombinerat med någon viss tjänst.

Härmed har vi en forskningsuppgift. För det första bör kontrolleras, huruvida det officiellt har funnits ett ämbete eller en tjänst som »archidiaconus» i Sveariket. För det andra skall kontrolleras, huruvida termen »archidiaconus» eller dess svenska motsvarighet (»ärkediakon» eller motsvarande) har varit i användning. För det tredje kommer den andra uppgiften att ytterligare kompletteras med en analys huruvida det går att fastställa ett visst språkbruk eller viss tjänst som kombineras med ordet »archidiaconus».¹⁰

Den geografiska avgränsningen motiveras utförligare längre fram men analysen som följer gäller Sveariket, som i hög grad motsvarar nuvarande Sverige. Tidsmässigt avgränsas vår artikel med reformationen som utgångspunkt och införandet av diakontiteln under 1800-talet som den senare gränsen. Ett speciellt ämbete för diakoner har kommit till de lutherska kyrkorna under 1900-talet, men inte ett ämbete för ärkediakoner. I detta nu pågår diskussion om hur det kyrkliga diakonatet skulle definieras, och detta även utanför de lutherska nordiska kyrkorna.¹¹ Denna diskussion bygger nästan uteslutande på utvecklingen under 1800-talet, men ett särskilt intresse för diakonerna under de tidigaste kristna århundradena går att skönja.¹²

Det finns analyser och forskning kring diakoni i Sverige, men dess tyngdpunkt är lagd på den

senare utvecklingen.¹³ Det går inte att hitta analyser av ärkediakoner eller diakonämbetet i Sverige under 1600- eller 1700-talen. En av orsakerna till denna brist på kartläggningar ligger i materialet. Redan det ovan sagda antyder, att det inte finns mycket att tillgå och att de enstaka fragmenten ligger mycket spridda, om dylika överhuvudtaget finns någonstans. Detta har lett till behovet att testa en ny arbetsmetod som komplettering till de sedvanliga arkiv- och litteraturstudierna.¹⁴ Utgångspunkten är det publicerade materialet. Där det tycks finnas anledning att gå till arkiv, har jag spårat fram det arkiverade materialet på ett klassiskt sätt. Därutöver har jag utnyttjat de möjligheter, som vår dataålder erbjuder. I detta nu finns det digitaliserat ett allt större antal litteratur, forskningsartiklar, arkiv och dokument. Oftast är dessa också tillgängliga för datorns sökfunktioner, kanske bakom betalningsbarriären, men likväl tillgängliga. Denna källa av material för forskning har vuxit fram så småningom under de senaste 30 åren¹⁵, och komplettering av detsamma är inte alls avslutad ännu. Men jag testar här hur detta material kunde vara till hjälp i seriös forskning.

Datasökningen gör det möjligt att kartlägga en större mängd material och vara någorlunda säker på att varje ord har blivit granskat.¹⁶ Då den målmedvetna datasökningen har uppvisat resultat, har jag anlitat ett mera klassiskt arbetssätt med arkivanalys, litteraturgenomgång och fördjupning i kontexten. Under arbetets gång visade det sig, att det är viktigt att koncentrera sig i hög grad på material som är publicerat av domkapiteln eller som beskriver prästerskapet i Sverige. Även material gällande skolverket visade sig fruktbart inte enbart därför att skolan länge hade prästutbild-

13 En av de undersökningar som analyserar tidig utveckling inom diakoni är Elmund 1973. En kort summarisk presentation även i Elmund 1985.

14 Corona-pandemin har också bidragit till en ökad användning av nätressurserna genom att försvåra arkivbesök.

15 Jag har anlitat källmaterial till exempel i Münchener DigitaliserungsZentrum, som år 1997 började erbjuda sitt material i internet. <https://www.digitale-sammlung.de/de> (läst: 17.5.2022).

16 Det har nu blivit möjligt till exempel att hitta den enda gången som »archidiaconus» förekommer i en skolmatrikel i en källa, som knappast hade varit den första att leta efter terminologin.

exempel på diakonordination före den egentliga prästvigningen se också herdaminnen, i fråga om Västerås stift Muncktell 1844.

10 Släktforskaren Andreas Jansson (Tärby) har gett författaren ovärderlig hjälp. Varmt tack!

11 Kortfattad t.ex. i The Ministry 2000, om den Svenska kyrkan se t.ex. Vigd 1983 och Bishop 1990.

12 Se materialet t.ex. i Koet, Murphy & Ryökäs 2018.

ningen som sitt huvudsakliga mål. Läsaren ser, att enstaka herdaminen och protokoll vid prästmöten kan ge intressanta resultat då de samlas samman. Sekundärlitteraturen leder alltså till originalkällor, och tidsmässigt är det fråga om en period från 1500- till 1800-talet. – Arbetsmetoden leder också till en viss koncentration på förekomsten av en terminologi där fördjupning av tolkningen av termens betydelse i sitt sammanhang inte får stor tyngd. Detta har jag försökt motarbeta med hjälp av kompletterande sedvanliga analyser.

Innan vi går till själva diskussionen om ämbetet och terminologin, skall jag som utgångspunkt analysera den person, som enligt den nämnda stenen hade titeln »Archi Diachonus».

VEM VAR OLOF (OLAUS) AMNAEUS?

Enligt Stockholms stads herdaminne tjänstgjorde Olaus Andreæ Amnæus åren 1681–1689 som komminister i S:t Nikolai församling i Stockholm.¹⁷ Enligt Hellström hade tjänsteinnehavarna kallats »stadskaplaner», därefter komminister fram till 1660-talet.¹⁸ 1600-talet hade intet uniformt sätt att uttrycka sig. »Komminister» och »kaplan» brukar i svenskan anses synonyma, men »komminister» blev den officiella benämningen. Huruvida en viss komminister i Stockholm hade titeln »stadskaplan/-komminister» eller inte, verkar variera utan system i presentationen av herdaminnet.¹⁹ Det är troligt att även Amnæus hade denna längre titel. Enligt herdaminnet var Amnæus född i Stockholm och dog där 1689. Han prästvigdes i Stockholm av biskopen i Borgå (nuvarande Finland), men noggrannare uppgifter

saknas. Komminister blev han 1680 och tillträdde 1681.²⁰ Hans tillsättningsbrev till »Cappellans tjänst» var daterat 10.12. 1680,²¹ och som hans tjänst anges i protokollet för Stockholms Kapitel »Caplanstiensten wijdh S. Nicolai» år 1681.²²

Emedan tjänsten bokfördes med titeln »Cappellan» var också titel »Sacellania» i bruk i det sammanhanget.²³ I Rådhusrättens i Stockholm bouppteckning från 1692 förekommer den tre år tidigare avgångna Amnæus med titeln på dåtida svenska »Capellanen uti S:ti Nicolaj Kyrkia den Vördige och Vällärde nu hoos Gud evinnerligen salig Hr Olof Amnæus».²⁴ Han har således här ännu titeln Kapellan/Kaplan.

Texten på gravstenen i Tärby stämmer överens med personuppgifterna i det juridiska materialet. Olof Amnæus tjänstgjorde på 1680-talet vid den kyrka som på den tiden var känd i lärda kretsar under namnet Templum Cathedralis Holmensa eller Sankt Nicolai, och som numera är känd som Storkyrkan eller Stockholms domkyrka.²⁵ Stenen i Tärby torde alltså vara förfärdigad under Olof Amnæus tid som komminister i Stockholm (1685). Däremot lyser titlarna ärkediakon och archidiakonus med sin frånvaro i dessa dokument.

EN ÄRKEDIKON PÅ 1600-TALET?

I analysen skall vi först bekanta oss med möjligheten till existensen av ett teologiskt förstätt ämbete samt i kombination med detta med förekomsten av en eventuell tjänst med titeln »ärkediakon». I 1571 års kyrkoordning stadgas om det kyrkliga ämbetet utgående från predikoämbetet (cap 22). Texten nämner kyrkoherde, sockenpräst

17 Hellström 1951, 467. Komministerna bildar tre serier under 1600-talet. Amnæus ingår i den första.

18 Hellström 1951, 459. Enligt Simonsson 1924, 142, användes titeln komminister i kyrkans räkenskaper tidigast 1663.

19 T.ex. komministrarna nummer 5., 6., 8.–14., 17.–20. nämns kopplade till den längre titeln. Efter året 1592 i den andra serien nämns den längre titeln på den tredje och fjärde komministern samt i den tredje serien på den första och fjärde. Amnæus presenteras i den första serien, där ingen längre titel anges (Hellström 1951, 460, 461, 462, 463, 464, 478, 492, 493, 522). Efter år 1628 ger Hellerström inte mera exempel på användningen av den längre titeln.

20 Hellström 1951, 467.

21 SE/ULA/11630/1/E 5 A/356 (1630–1788), bild 84, bildid: C0035256_00084.

22 SE/SSA/0148/A I/36 (1681), bild 146, bildid: C0065081_00146.

23 SE/ULA/11630/1/E 5 A/356 (1630–1788), bild 87, bildid: C0035256_00087: »storkiörkans sacellania».

24 SE/SSA/0145/A/F 1/F 1 A/44 (1692), bild 61, bildid: C0107525_00061. https://sok.riksarkivet.se/bildvisning/C0107525_00061#c=&m=&s=&cv=60&xywh=1956%2C1522%2C5883%2C3403 (läst: 30.9.2020).

25 Uttrycket »Templum Cathedralis» har flera betydelser. Det kan tolkas som domkyrka: Zedler 1731–1754, 794.

och capellan.²⁶ Diakon förkommer inte och diakonatet nämns inte.²⁷ Gällande »Kyrckior och Kyrkioskruhd» föreskrivs därutöver, att i var och en av domkyrkorna skall »sittia» sju personer: biskop, biskopens official eller prost, kyrkoherde, skolmästare, Lector Theologiae, Poenitentarius och syssloman.²⁸ Enligt 1686 års kyrkolag förekommer bland prästerna kyrkoherdar (Cap XIX §XX, Cap XXIII) och »Capellaner» (Cap XIX §VII, §IX). Den känner till även superintendenten och prost (Cap XXIV), men definierar ingenting om diakoner, för att inte tala om ärkediakoner.²⁹ Ämbetssteologiskt fanns det alltså inte något diakonämbete, inte heller något ärkediakonämbete. Några spår av en tjänst går inte heller att skönja.³⁰ Vi har nu fått svar på de första arbetsuppgifterna, men problemet består: varifrån kommer titeln och med vilket innehåll?

Trots den brytning som reformationen medförde i ämbetsynen genom att förstå prästämbetet som det primära och som ordets ämbete, fortsatte benämningen diakon att leva efter denna brytningstid. Det fanns två linjer: under de första decennierna efter reformationen fortsatte medeltida praxis med diakonstadiet som ett förstadium till prästvigningen, och detta i Sverige ännu kring 1600.³¹ Det är oklart huruvida diakonvigningar skedde allmänt i Sverige och i så fall i vilka stift,

förutom Västerås.³² I detta stift ägde den sista diakonvigningen rum år 1645, under något speciella förhållanden under biskop Rudbeckius.³³

Å andra sidan kunde praxis i församlingarna variera. Fastän titeln inte fanns till som en officiell titel för en tjänst, var den hjälpare prästen på sina håll känd som en diakon.³⁴ Sistnämnda praxis verkar vara väl känd i de lexika som publicerades under 1700-talet och ännu i början av 1800-talet, i Sverige och på kontinenten.³⁵ Det är dock möjligt, att situationen var något annorlunda i de finska stiftet,³⁶ men detta behandlas inte här.

Det som fortfarande återstår att behandla är: varifrån kom titeln *Archi Diachonus* (ärkediakon) på gravstenen? Det fanns evangeliska förebilder i Tyskland, Danmark och t.o.m. i Finland.³⁷ Ännu efter 1500-talets mitt finns belägg på »ärkediakonatet» som prelatutur både i dåtida danska Lund³⁸ och i Åbo.³⁹ I Norge fanns det åtminstone fram till början av 1600-talet en ärkediakon i hög ställning i domkapitlet i Trondheim stift, förmodligen i en position som betraktades som en definierad tjänst.⁴⁰ I alla dessa fall är det fråga om

26 Then Svenska Kyrkeordningen, avsnittet 23, »Itt sett til at ordinera». <https://books.google.se/books?id=VGk8AAAACAAJ> (läst: 30.9.2020). På s. LXIX baksida, faksimilutgåva från 1621.

27 Cnattingius 1952, 26; Ordet »diakne» används i betydelsen »skolungdom» Then Svenska Kyrkeordningen, 28. avsnittet »Om Scholar», s. LXXXIII framsida och senare. Antagligen har ordet motsvarande betydelse i fråga om sjungandet vid prästvigningen: »två små dieknar», s. LXV framsida. Faksimilutgåva från 1621. Det fanns lokala variationer och t.ex. Västerås stift hade en speciell historia med diakoner. Kilström 1987, 26–29.

28 Then Svenska Kyrkeordningen, avsnittet 17. <https://books.google.se/books?id=VGk8AAAACAAJ> (läst: 8.12.2020). På s. XLIX r–l, faksimilutgåva från 1621: Holmquist 1908, 10.

29 Kyrkio-Lag och Ordning 1686 / <http://www.mlang.name/arkisto/kyrkio-lag-1686.html> (läst: 1.10.2020).

30 Diskussionen i Cnattingius om den enstaka förekomsten om »diakon» i lagtexten: Cnattingius 1952, 27–28.

31 Cnattingius 1952, 53; Kilström 1987, 27, som hänvisar till Cnattingius.

32 Om Västerås, se t.ex. Askmark 1943, 329–338.

33 Askmark 1943, 334; Cnattingius 1952, 69–70. Att »Petrus Fristadius» förordnades efter vigningen till »diaconus i Åslätt» antagligen år 1655 (Warholm 1871, 512), betyder inte att det var fråga om annat än en prästvigning.

34 Cnattingius 1952, 17, 30, 52–54; Nordisk Familjebok (1880, s. 1135) känner till praxis att titeln användes utan anknytning till vigning: <http://runeberg.org/nfac/0574.html> (läst: 1.10.2020).

35 Ryökäs 2014, Ryökäs 2021.

36 Enligt Akiander 1868, 401, »kapellanerne vid domkyrkan [i Viborg] hette *archidiaconer* och vid klosterkyrkan *diakon* ända till år 1812, hvarefter de kallats *förste* och *andra kapellan*».

37 Allmänt: <http://www.zeno.org/Pierer-1857/A/Archidiak%C5%8Ffnus> (läst: 1.10.2020); I Danmark (Ribe) finns det t.ex. ett speciellt arkiv på »Arkidiakonats breve og div. dokumenter» (1562–1695 och senare): https://www.sa.dk/daisy/arkivskaber_eller_arkivserie_liste?c=arkidiakonats&d=1&e=2020 (läst: 1.10.2020); Anders Bange var kaplan och ärkediakon i Åbo svenska församling 1711: <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=3539> (läst: 1.10.2020).

38 Brunius 1854, 250. Ludvig Munthe var *archidiaconus* i Lund ännu fram till sin död 1634: Munthe 1883, 50.

39 Registratur 1895 (1544), 750.

40 Enligt Bang 1897 gick det inte att hitta en ärkediakon (erkedegn) i det efterreformatoriska domkapitlet i

en domkyrka. Trots viss formell anknytning till domkyrkor verkar det omöjligt att den svenska Amnaeus har något samband med biskop eller prästutbildning. Stockholm bildade ju inget eget stift ännu på 1600-talet.⁴¹ Men detta bör granskas mer ingående.

SKOLAN SOM BAKGRUND?

Ett dokument kommer till hjälp. Redan enligt Bernhard Lundstedt hänger titeln *archidiaconus* på ett eller annat sätt samman med grundandet av gymnasiet i Stockholm. Han redogör för språkutbildningen i grekiska och dess utvidgande föremitt av 1600-talet. Vissa aspekter gällande Stockholm förklaras i textens fotnot:

Redan 1640 beslöts, att Stockholm skulle få ett gymnasium med 7 lärare. Enligt ett af Gyllenklo 1641 uppgjordt projekt i Riksarkivet skulle af Lektorerna *Primus Theologus* tillika vara kyrkok[!]erde på Ridderholmen, *Secundus Theologus Archidiaconus* i Storkyrkan, *Politices Assessor* i Svea Hofrätt». (Rosenstein, - - -). I Riksarkivet finnes en samtida anteckning om åtskilliga läroverks lönestater, (Gyllenklo?), hvilken i öfrigt lemnar samma uppgifter, som de ofvan citerade, men säger »att *Græcæ linguæ Lector* tillika skulle vara *Archidiaconus* i Storkyrkan.⁴²

Det sammanhang som Lundstedt hänvisar till är privilegierna för gymnasiet i Stockholm. Det nämnda läroverket fungerade som gymnasium från invigningen 1643 fram till 1667, och det flyttades till Gävle 1669.⁴³ Under 1600-talet utgjorde gymnasierna en vanlig led till prästvigning, ty universitetsutbildning som obligatorisk förutsättning infördes först under de kommande seklen.⁴⁴ I den också av Lundstedt återgivna texten av Andreas Gyldenklou samt i två senare

dokument från samma period⁴⁵ står det i klartext, att det finns ett samband mellan titeln *Archidiaconus* och Storkyrkan i Stockholm.⁴⁶

Sambandet mellan en församling och läraren i gymnasiet (»*secundus theologus*» / lektorn i grekiska) kan tolkas på olika sätt. En möjlighet vore, att positionen som lärare i grekiska (eller som »*secundus theologus*») skulle ge titeln »*Archidiaconus*». Ett sådant samband är dock svårt att belägga, om man granskar uppgifterna om tjänsterna i stiftet. I fråga om Stockholm konstaterades redan ovan, att Amnaeus inte presenteras där som en ärkediakon/ *archidiaconus*, och det var inte heller fallet med hans föregångare.⁴⁷ Detsamma verkar gälla också de fyra övriga städer (Göteborg, »Wiborg», Skara och »Wexjö») som Lundstedt anger i det sammanhang som han diskuterar Stockholm.⁴⁸ Till exempel i samband med »*secundus theologus*» eller med läraren i grekiska i Viborgs gymnasium nämns varken något samband med församlingen eller någon anknytning till *archidiaconus*- / ärkediakontiteln.⁴⁹ Själva uttrycket ärkediakon i formen av »*archidiaconus*» (el. *dyl.*) förekommer.⁵⁰ Inte heller i Herdaminnet över Skara stift (gällande Göteborgs och Skaras gymnasier) nämns någonting om ärkediakontiteln.⁵¹

Om vi läser noggrant de av Hall givna dokumenten från 1640-talet presenteras där den nämnda läraren i de teologiska ämnena med titeln

45 Hall 1939, 14–22, återger Gyldenklous plan för gymnasiet 1641. Motsvarighet till Lundstedts text om *archidiaconus* i Gyldenklous plan år 1641 på s. 16 och 19, samt om *archidiaconus* som präst i Storkyrkan på gymnasiets lönestat från år 1644 på s. 24, och på avlöningslistan från år 1643 på s. 505. På s. 19 nämns dock inte Storkyrkan men dock titeln *sacellanus*. Också Lindquist 1947, 33.

46 Om Gyldenklou och sambandet mellan skolan och kaplanen i Storkyrkan: Lindquist 1947, t.ex. 13 och 15.

47 Hellström 1951, 467 om Amnaeus. Hans föregångare Johannes Petri Kellingius (stadskaplan 1645–1679, s. 466–467) kunde bibehålla titeln *assessor* efter 1650, men titeln *archidiaconus* nämns inte i detta sammanhang. Detsamma gäller Johannes Johannis Girstadius (stadskaplan 1634–1644, s. 466).

48 Lundstedt 1875, 36–37.

49 Alopæus 1804, 31, 44–48; Alopæus 1816, 485–493.

50 Alopæus 1807, 179; Alopæus 1816, 382, 401.

51 Warholm 1871, 410, anger titeln »*archidiaconus*» en gång, gällande året 1457. Titeln *diakon* t.ex. på s. 141, 152, 191, 512.

Hamar (s. 153), Bergen (s. 184) eller Stavanger (s. 238), men nog i Trondheim (s. 288). Oslo uppvisar en speciell utveckling (s. 8). Kung Cristians bestämmelse år 1601 om »*archidiaconus*» i Trondheim: Gamle Kongelige 1751, 452.

41 En översikt gällande Stockholm: Murray 1949.

42 Lundstedt 1875, 37.

43 Uddholm 1996, 15, 54.

44 Askmark 1943, 108–116, 140–141, 147–149. Väanänen 1975, 32–39; Under 1600-talet fick domkapiteln rollen som lärarekapitel och detta tjänade speciellt prästutbildningen: Holmquist 1908.

»Graecae linguae lector».⁵² Lärarpositionen i teologi hade redan i Johan III:s Nova Ordinantia (1575) kopplats samman med titeln Archidiaconus: »Archidiaconus, som må vara lector Theologiæ och Poenitentiarius publicus».⁵³ Det sagda gällde ämbetsuppgifterna, titeln »archidiaconus» var då en ämbets titel för en medlem i domkapitel, men detta förverkligades inte i alla domkapitel.⁵⁴ Nova Ordinantia, som upphävdes snart (1593), ville ta den medeltida titeln på en medarbetare nära biskopen i domkapitlet i ett bruk, där han hade funktionen som lärare.⁵⁵

Om lektorn konstaterar dokumenten gällande Stockholm på 1640-talet två gånger, att han »blifwer Archidiacon(us) widh Store kyrkian i Stadhen»,⁵⁶ och en gång, att han »wooro tillijka Archi Diaconus i stoore Kyrkias Pastori».⁵⁷ Här verkar titeln »Archidiaconus» vara någonting,

52 Hall 1939, 24.

53 Nordström 1872, 337; Askmark 1943, 72; Persson 1973, 51 återger också ett protokoll från förberedningsprocessen innehållande titeln »archidiaconus», som ännu inte uttryckligen var kopplad till lectorpositionen; Det visade sig att ämbeten i domkapiteln kunde kombineras. Poenitentiariesyslan, som hade med ordning att göra, kunde förenas med rektorn, utbytas till teologie lektor och syslan kunde tillhöra lektorn. Holmquist 1908, 26, 28, 40, 43, 47, 78, 127 med mera.

54 Askmark 1943, 73, om teologie lektorer vid slutet av 1500-talet. Titeln »archidiaconus» förekom bara vid några av domkapiteln under tiden efter Nova Ordinantia: Holmquist 1908, 23, 25, 27–28. Domkapitlet i sin egenskap av lärarkapitel medförde att ansvariga för teologisk undervisning var knutna till ett visst kapitelämbete (Askmark 1943, 72). På grund av Nova Ordinantia kunde dessa ha använt sig av ämbets titeln archidiaconus, fastän de – såvitt de enstaka exemplen visar – troligen i regel samtidigt tjänstgjort i någon församling.

55 Det är möjligt att en archidiaconus/ärkediakon kunde ha två avvikande funktionen: å ena sidan (som återgivande av medeltida stiftsorganisation) en medarbetare i domkapitlet sysselsatt med stiftets angelägenheter (eller som en speciell präst i församlingen), å andra sidan en övervakare av »djäkn», av skolungdom i katedralskolan. Men källorna räcker inte till noggrannare analys.

56 Hall 1939, 24, 505, med små avvikelser i avstavningen.

57 Hall 1939, 16. Hela satsen lyder: »Denne lärde och in Gymnasio Elementa Hebreæ linguæ, och wooro tillijka Archi Diaconus i stoore Kyrkias Pastori thersammastädess till hjälp vthj nödige fall, darivota parte laborum in Ecclesia obeundorum in reliquos Duos Sacellanos Inferiores; huilkess tjänst och arbete märkeligen kunde faciliteres, när medh the dagelige Prädikningar och Bönestunder blefve giord een ordningh.»

som personen i fråga bär i församlingen, men han tjänstgör i huvudsak i gymnasiet. Denna tolkning bekräftas ytterligare genom formuleringen om lönen. Där definieras »Graecus som ähr Archidiaconus och eliest drifver Exercitia Theologica hafver tillförenne een tridiedell an Vnderhollet som Sacellanis förordnat ähr...»⁵⁸ Det är tydligen inte positionen som lärare i gymnasiet som är orsaken till användandet av titeln archidiaconus för denna sacellan i Storkyrkan. Ett visst samband finns mellan skolan och Storkyrkan i Stockholm och i det sammanhanget är det motiverat att tala om »ArchiDiaconus».

Det är möjligt att titeln archidiaconus inte hade sådan innebörd att den kunde nämnas i herdaminnekategoriens böcker som presenterar prästerskapet i stiftet. Det finns nämligen en annan tolkningsmöjlighet som baserar sig på användningen av språket latin i fråga om titeln i sammanhang som har med skolan att göra. Det finns en uppgift gällande Växjö stift som är mycket intressant och belysande.

När Nicolaus Magni Frostman, som slutligen blev kyrkoherde i Knästorp, Lunds stift, inskrevs i Växjö skola 1694 4/3, kallas han Nicolaus Magni archieDiao: fil.civit: Carlshamn. nunc v: Civ. Wex. [fotnot till skolans matrikel] Fadern hade i livstiden varit stadskomminister i Karlshamn, och det är denna betydelse archidiaconus har här...⁵⁹

Här får Nicolaus Magni Frostman en anknytning till den förkortade titeln »archieDiao». Olsson kombinerar här titeln med den tjänst som hans fader lär ha haft och tolkar ordet »archidiaconus» som en latinsk översättning av stadskomminister. Detta kan bekräftas: enligt herdaminen

58 Hall 1939, 19. Betydelsen av »elie» kan inte med absolut säkerhet definieras. Tolkningen i texten bygger på läsarten »samtidigt», inte på »tidigare». I fråga om avlöning hänvisas till »Soldna sochn». Solna socken hörde till Storkyrkoförsamlingens pastorat 1529–1636, därefter eget pastorat intill 1668 (Skatteverket 2020). Formuleringen sammankopplar även denna text till närheten av Storkyrkoförsamlingen. Storkyrkans tre kaplaner uppbar lön av staden åtminstone i början av 1630-talet (Murray 1949, 248–249). Det är inte nödvändigt att behandla lönefrågorna mera ingående i denna artikel.

59 Olsson 1948, 21. Olsson var inte särskilt noggrann med mellanslagen och punkterna men ordalydelsen stämmer: Originaltext: Matriklar 1651–1751 (2020), bild 202.

fungerade en Måns Christophersson Frostman som »Stadskomminister» i Carlshamn 1682–1691, och han hade en son Nils som fungerade som präst i Knästorp.⁶⁰ Även andra källor bekräftar uppgifterna gällande fadern⁶¹ och sonen.⁶² Det är med andra ord fråga om en person vars titel »stadskomminister» nu får en latinsk omskrivning eller precisering »archidiaconus».⁶³

Ytterligare ser vi att den av Olsson givna texten har åter med skolan att göra. En granskning av Olssons källa, skolmatrikeln i Växjö, visar att det där var naturligt att använda latin i fråga om faderns yrke.⁶⁴ Det finns titlar också på svenska, men i dokumentet anges t.ex. för den pojke som inskrevs efter Nicolaus Magni Frostman att hans faders yrke var »paedagogi».⁶⁵ I och för sig är det

inte underligt, om man under 1600-talet bytte språket från svenska till latin mitt i texten, och sålunda kan det här vara fråga bara om ett språkligt fenomen.⁶⁶

Däremot går det inte att belägga något samband mellan Måns Christophersson Frostman och lärartjänsten i skolan. Enligt herdaminnet fanns det ingen högre skola (gymnasium) i Carlshamn under 1600-talet.⁶⁷ Inte heller hade staden fått någon superintendent av Gustav Vasa år 1557, något som Stockholm fick.⁶⁸ Titeln archidiaconus verkar basera sig på något annat än en position i skolväsendet men kan dock förekomma i en kombination med skolan.⁶⁹

Olsson ger också ett annat belägg på tolkning, som enligt hans omdöme lutar i samma riktning som hos Frostman. Huvuddelen av hans artikel beskriver ett något tidigare dokument som bland annat presenterar några dedikationer adresserade till domkapitlets medlemmar i Växjö.⁷⁰ I dokumentet nämns den hyllade personen »Ericus Jonæ, som senare tog sig namnet Dryander». Han tituleras i dedikationen »Ecclesiae Cathedralis Archidiaconus vigilantis».⁷¹ Olsson hänvisar till Växjö stifts herdaminne, där denna person uppges ha varit kyrkoherde i staden Växjö.⁷² Så långt stämmer detta med dokumenten gällande Växjö.⁷³

60 Cawallin 1858, 285. Titeln »Stadskomminister» nämns också t.ex. på s. 286 för Thomas Ringh, en senare efterföljare av Frostman. Ytterligare: Carlquist 2006, 66–67.

61 Virdestam 1934, 103, anger »Frostman, Magnus Christophori» som »komm. i Carlshamn 1682», och tillägger att han hade två söner: Nils (f. 1684) och Christopher (f. 1688); Studentmatrikeln av Åbo Akademi (Lagus 1890, 174) anger »Frostman, Magn. (Christophori)» inskriven som student 1678–79, och att han senare fungerade som »Kmn i Carlshamn 82». – Kaplanen i Åbo svenska församling Andreas Benedicti Hasselqwist använde titeln »ecclesiae cathedralis Aboënsis archidiaconus» år 1679 (<http://urn.fi/urn:nbn:fi:sksth-000911>, läst: 17.10.2020). Måns Frostman torde ha blivit förtrogen med titulaturen senast då han var i Åbo.

62 Enligt herdaminnet (Cawallin 1854, 378) var Nils Frostman född 1684 i »Carlshamn», men förlorade sin fader vid 7 års ålder. Åbo Akademi's studentmatrikel anger samma födelseår samt noterar »Son af kmn Mart. Frostman i Carlshamn». Lagus 1890, 325. Ytterligare: Virdestam 1934, 103. Rosengren 1918, 82–84, ger inga ytterligare uppgifter om Frostman.

63 Elevmatrikeln för Växjö högre allmänna läroverk åren 1651–1751 använder inte uttrycket »archidiaconus» ytterligare under tidsperioden 1651–1701. Det finns dock ett annat belägg: för Christophorus Magnus Frostman född c:a 1688, brodern till Måns och inskriven i skolan 30 mars 1699, kallas fadern Frostman bara »Diaconus» (i matrikeln i genitiv). I detta sammanhang föregås ordet av det latinska »olim», som torde betyda »tidigare», »före detta» eller dylikt. Matriklar 1651–1751 (2020), bild 219. – Databasen för Genealogiska föreningen innehåller skannade skoldokument, men vid tidpunkten för denna artikel var bara de nämnda åren 1651–1701 tillgängliga.

64 Till exempel i Gävle var gymnasiet's matrikelspråk latin fram till 1750. Uddholm 1996, 11.

65 Matriklar 1651–1751 (2020), bild 202. Ytterligare exempel: på bild 197 anges »Militis» och »Pastoris»,

på bild 205 »Praepositi quondam» samt på bild 206 »Med. Doctoris» och »Inspectoris Cuiusdam».

66 Om latinet i svenska 1600-tals skrifter: Rogström & Landqvist 2018; Kauko 2018, 168–169.

67 Carlshamn nämns inte på listan över skolorna: Carlquist 2006.

68 Askmark 1943, 120. Detta betydde att det fanns ingen prästutbildning där heller, och inga »djäknar» att eventuellt bli övervakade av en »ärkedjäkne/archidiaconus».

69 Fastän både Amnaeus (Hellström 1951, 467) och Frostman (Carlquist 2006, 82) hade med armén att göra, finns inga belägg på att detta hade med titeln »archidiaconus» att göra.

70 Olsson 1948, 18, ger en bild av titelbladet, men inga uppgifter om var dokumenten befinner sig. En bok med samma långa titel och tryckår finns i universitetsbiblioteket i Lund under namnet »Palma, Jonas Germundi» och titeln »Επιθαλαμιοη...» (med uppenbara skrivfel).

71 Palma 1600, 4.

72 Olsson 1948, 20–21.

73 Olsson 1948, 20, hänvisar till herdaminnet, där »Ericus Jonæ Angermannus» återges som kyrkoherde: Virdestam 1927, 11. – De äldsta Domkapitlets proto-

Enligt Olsson fungerade Ericus Jonæ dock inte som kyrkoherde utan »endast som komminister vid domkyrkan».⁷⁴ Därför vore det möjligt att sammankoppla titeln »archidiaconus» med tjänsten som komminister, konstaterar Olsson och hänvisar ytterligare till språkbruket i Uppsala och Stockholm.⁷⁵ Denna slutsats torde vara ett felresonemang av Olsson. I Växjö stifts herdaminnen anges Ericus Jonæ enbart som kyrkoherde i Växjö flerstädes⁷⁶, ibland med tillägget att han inte var domprost.⁷⁷ Under 1500-talet fanns det i Växjö både en kyrkoherde och en separat domprost men dessa ämbeten sammanfördes 1607.⁷⁸ Den text Olsson analyserar är från år 1600, och enligt herdaminnen infaller detta under de år då Ericus Jonæ var kyrkoherde. Uppgifterna om komministrarna är bristfälliga, men han nämns åtminstone inte i den förteckningen.⁷⁹ Gällande tidigare positioner av Ericus Jonæ anges inte heller fler uppgifter.⁸⁰ Man kan alltså inte belägga att »archidiaconus» i fallet Ericus Jonæ skulle vara en omskrivning av titeln komminister, snarare verkar det motsatta sannolikt. Ericus Jonæ var förmodligen kyrkoherde i Växjö, enligt den tidens terminologi en pastor, och fick i denna egenskap titeln »archidiaconus» i den hyllande skriften.⁸¹

Hur skall man reagera på Olssons uppgifter,

kollen i Riksarkivet för Växjös vidkommande är först från 1651.

74 Olsson 1948, 21.

75 Olsson 1948, 21. Som motivering till hänvisningen anges bara Lindquist's artikel (1947). Se längre fram.

76 Virdestam 1927, 11; Virdestam 1934, 238.

77 Virdestam 1929, 324.

78 Holmquist 1908, 27, 49.

79 Johannes Jonæ nämns som »stadzens Capelan» år 1583, samt Jonas Svenonis 1593 och Eskillus Nicolai 1593 nämns som komministrar. Eskillus Nicolai definieras som »sacellanus præpositi» [den ledande kaplanen/komministern] i Växjö 1593. Virdestam 1927, 13–14.

80 Virdestam 1929, 324.

81 Holmquist 1908, 25 (fotnot 2), presenterar ytterligare Erico Jonæ som pastor i en äldre dokument under året 1595 eller åren därpå. På s. 49 anges att Erik Jonæ var kyrkoherde efter Steno Magni till året 1606. Palma 1600, 3, anger Magni som Præpositus, och detta stämmer överens med uppgifterna hos Holmquist. Alla dessa bekräftar antagandet att Olsson hade fel när han påstod att Erik Jonæ hade varit i en tjänst av komminister år 1600.

vilka inte verkar vara exakta men har visst stöd i dåtida källor? Det vore möjligt att förbigå dem med den motiveringen att användningen av olika termer dåför tiden var vacklande eller att det fanns olika traditioner och att man därför skall koncentrera sig på den stora linjen. Fastän vid tiden under och genast efter reformationen titelanvändningen var i brytning, är detta inte en tillfredsställande lösning. Man kunde också anta att Ericus Jonæ kanske först var en komminister och därefter kyrkoherde, och då torde även det av Olsson sagda stöda den ovannämnda tolkningen om »archidiaconus» som en omskrivning av komminister. Därutöver vore ytterligare möjligt att anta att titeln »archidiaconus» inte hänvisar till en tjänst utan till en position, nämligen till den präst som står närmast den ledande prästen i församlingen. Då Ericus Jonæ fungerade som kyrkoherde under en prost hade han denna något underordnad position, liksom Olaus Amnæus och Måns Frostman.⁸²

Allt detta är bara antaganden eftersom källorna inte har räckt till vid preciseringen. Det som ovan har konstaterats visar bara att titlarna prost, kyrkoherde och kaplan/komminister var i bruk i det dåtida Växjö, och det är någon av dessa som »archidiaconus» här hänvisar till. Jag har alltså inte kunnat belägga att titeln archidiaconus skulle förekomma i anslutning till lärarkåren, bortsett från den ovannämnda texten från Stockholm gällande Amnaeus position i Storkyrkan.⁸³ Däremot uppstår kombinationen skola-archidiaconus därigenom att det i samband med skolan fanns en viss benägenhet att använda titlarna på latin, något som jag återkommer till längre fram. Ordet »Archidiaconus» skulle enligt denna tolkning bara vara en omskrivning på latin av kaplan eller komminister, då det var på sin plats att uttrycka titeln på latin.⁸⁴ Vi kan observera att vi inte har

82 Den av Olsson (1948, 21) nämnda skrivelsen (Palma 1600, 3–4) nämner först domprosten i församlingen.

83 Det sagda gäller Amnaeus position. Ett samband mellan Amnaeus och gymnasiet i Stockholm är omöjligt: gymnasiet flyttades till Gävle före Amnæus tid.

84 Simonsson 1924, 129, ger ett visst stöd för denna tolkning emedan han skriver om Storkyrkan i Stockholm »... den äldste komministern ofta i senare tid tillagt sig titeln archidiaconus». Några källhänvis-

påträffat titeln i dess svenska form »ärkediakon», bara i dess latinska form. Detta gör tanken på en omskrivning mer sannolik. Det är möjligt att testa denna slutsats.

ÄRKEDIAKON I UPPSALA?

I Västerås stifts Herdaminne från år 1844 finns en formulering som belyser problematiken med överraskande stor klarhet. I fråga om den sextonde kyrkoherden i Leksands församling konstateras:

16. Mag. Daniel Helsingius. Född i Enångers församling af Helsingland wid 1625. --- Pwgd afärkeBiskopen 10 Maj 1656, kallad till Archidiaconus, d. ä. vice Pastor wid Upsala Domkyrkoförsamling.⁸⁵

»Daniel Helsingius» tjänstgjorde enligt denna skrift i Leksand församling i Västerås stift, men var efter prästvigningen (pwgd) först i tjänst vid Uppsala domkyrka. Detta, efternamnet⁸⁶ i formen Helsingus, går att bestyrka med ett nyare herdaminne gällande Västerås⁸⁷ och med Uppsala stifts Herdaminne. I det senare konstateras angående Daniel Laurentii Helsingus: »Pvgd 10 Maj 1656, kallad till Archidiaconus vid Upsala Domkyrka».⁸⁸ Herdaminnet anger inte tjänståren i Uppsala, men hans företrädare tjänstgjorde fram till 1657. Därmed vet vi att Helsingus tjänstgjorde åtminstone några av sina första prästår i en fast

tjänst⁸⁹ i domkyrkan i Uppsala och att denna position var känd under titeln »Archidiaconus».

Västerås stifts herdaminne ger en ytterligare och för denna uppsats väsentlig detalj genom att efter titeln archidiaconus tillägga »d.ä. vice Pastor». Detta stämmer överens med herdaminnet i Uppsala ärkestift, som ger som mellanrubrik för Uppsala domkyrkoförsamling en belysande formulering:

Vice Pastorer (eller ArchiDiaconi // såsom de i början kallades) vid Upsala Domkyrka.⁹⁰

Vi ser här att uttrycket »Vice Pastorer» nu anges som ett mera modernt uttryck i samma betydelse som »ArchiDiaconi».⁹¹ Herdaminen från både Uppsala och Västerås är eniga på denna punkt. Själva ordet »ArchiDiaconi» hänvisar till ett uttryck som verkar ha varit välkänt tidigare i det dåtida samhället. Det torde vara fråga om formen i pluralis av archidiaconus.⁹²

Innehållet i den nämnda kopplingen verkar först något oklart, för titeln »vice Pastor» går inte att härleda ur lagstiftningen. Kyrkoordningen 1571 använder ordet »prest» som uttryck för prästerna i allmänhet (t.ex. i »prestamöte»), men inte ordet »pastor». Redan år 1554 har det senare ordet officiellt använts som synonym för kyrkoherde,⁹³ och detta bruk präglar även 1686 års kyrkolag.⁹⁴ Termen »vice pastor» avser sålunda inte en tjänst

ningar ges inte. Detta betyder att ordet »archidiaconus» hade använts i Stockholm ofta men inte alltid som en precisering av tjänstpositionen.

85 Muncktell 1844, 219. Stora och små bokstäver motsvarar Muncktell 1844: stor bokstav B i mitten av ordet ärkebiskop.

86 Prästerna började skaffa släktnamn på 1500-talet och på 1600 började de latinska namnen på -us bli ärftliga. Bergman 1984, 132–133. Daniel Helsingus använde namnet efter sin födelseort (född i Helsingland), och sonen använde ett annat efternamn. Muncktell 1844, 219–220.

87 Ekström 1971, 210.

88 Fant & Låstbom 1843, 274 [sjunde häftet], efternamnet i formen Helsingus och stor bokstav D i mitten av »ArchiDiaconus». – Herdaminnet för Uppsala ärkestift har publicerats i tre delar men i ett antal häften. I den skannade versionen (<https://books.google.se/books?id=6YldAAAACAAJ>, läst: 21.10.2020) fattas titelbladet av den tredje delen.

89 Herdaminen tar oftast inte upp vanliga missiv i sina meritförteckningar utan bara fasta tjänster.

90 Fant & Låstbom 1844, 274 [sjunde häftet]. Inga källor för denna rubrik anges.

91 »ArchiDiaconi» har stor bokstav D i mitten, ett skrivsätt, som förekom redan ovan i fråga om Måns Frostman, men skrivsätten torde variera också i andra titlar (jfr. »ärkeBiskop» i Västerås herdaminne).

92 I det nämnda herdaminnet är så gott som samtliga mellanrubriker (gällande titlarna) i pluralis, liksom »Vice Pastorer». »Archidiaconus» är här också i pluralis och böjd enligt latins II deklination.

93 Registratur 1906 (1553, 1554), 492. Ytterligare: Svenska Akademiens ordbok, lemma »pastor»: <https://www.saob.se/artikel/?seek=pastor&pz=1>, (22.2.2020).

94 T.ex. Cap XXIV §XXVIII »Pastor skal å sin sijda, betee sig emot Capellänen wänlig...». Översättningen till finska år 1688 ger nästan utan undantag »kirkkoherra» (=kyrkoherde) då det på svenska står »pastor». <http://www.mlang.name/arkisto/kyrkio-lag-1686.html> (läst: 1.10.2020).

utan ett vikariat, en präst med specialuppdraget att i praktiken vikariera för kyrkoherden. I Lund och Uppsala var professorerna i teologi ledamöter av domkapitlet. En av dem var samtidigt vice preses och domprost i domkyrkoförsamlingen. Den löpande pastoralvården i församlingen sköttes av en komminister, som samtidigt var förordnad som vice pastor.⁹⁵ Härmed anges också vilka arbetsuppgifter de hade: de skötte i praktiken kyrkoherdens tjänst.

En ytterligare aspekt i fråga om titeln skall ännu uppmärksammas. I Uppsala herdaminne har, avvikande från Helsingus, positionen som »vice pastor» inte kopplats samman med titeln »archidiaconus» (eller ärkediakon eller motsvarande) hos de tidigare eller senare präster i denna tjänst.⁹⁶ Själva svenska ordet »archidiaconus» förekommer i herdaminnet under tiden efter reformationen⁹⁷ bara en annan gång, och då är det fråga om prästen vid domkyrkan i Åbo.⁹⁸ Uttrycket förekommer med andra ord bara i fråga om Helsingus och som en historisk notis.

Allt som allt har granskningen av Daniel Helsingus position gett mera information om både terminologi och tjänstestrukturer. I Uppsala domkyrka fanns det på 1600-talet (och senare) en speciell vikarierande tjänst, som var underordnad

domprosten / kyrkoherden men i rangordningen över andra präster i församlingen. Denna tjänst kallades där »Vice Pastor», och enligt herdaminnet hade titeln tidigare varit känd i den latinska formen »archidiaconus», som alltså inte här var en översättning av »Comminister».⁹⁹

Angående Helsingus skall vi notera en ytterligare detalj som gäller själva titeln »archidiaconus». Hittills har jag byggt bara på herdaminnet. Såsom där påpekas, deltog han i promotionen som primus magister år 1661,¹⁰⁰ alltså under sina år som »archidiaconus». I sin promotionsskrift 1660 använder han själv titeln »Eccles. Upsal. Adjunctus».¹⁰¹ På titelbladet i den av honom lite senare skrivna läroboken anges författaren med bokstäverna »M.D.H.» Hela namnet återges inte heller annorstädes – här var han alltså en magister.¹⁰² Archidiaconus verkar inte vara det som han själv använde som titel. I domkapitlets protokoll från den 24 april samma år ges förhandsuppgifter om den kommande promotionen. Först i förteckningen anges »Daniel Helsing Archidiaconus T. Cath.»¹⁰³ Förkortningen vid slutet torde hänvisa till Templum Cathedralis, alltså domkyrkan, underförstått i Uppsala. Efternamnet är förkortat vid slutet men titeln är archidiaconus. Några ytterligare förklaringar ger texten inte och härkomsten av titeln förblir obeskriven.¹⁰⁴ Men hans titel som archidiaconus är alltså väl bekant och accepterad av domkapitlet i Uppsala åtminstone i detta sammanhang. »Archidiaconus» har sålunda varit i

95 Bexell 2020, 39–43 och Bexell 2021, 22–23. Ytterligare: Wirilander 1974, 168.

96 Olaus Christophori Aurivillius (den första Vice Pastorn 1629–1636): Fant & Låstbom 1844, 274 [sjunde häftet] och Fant & Låstbom 1842, 450 [tredje häftet]; Olaus Skough (1636–1645): Fant & Låstbom 1844, 274 [sjunde häftet], och Fant & Låstbom 1842, 449 [tredje häftet]; Andeas Laur. Barchare (1645–1651): Fant & Låstbom 1844, 274 [sjunde häftet]; Markus Simming (1652–1655): Fant & Låstbom 1842, 193 [andra häftet], vidare Fant & Låstbom 1843, 381 [femte häftet]; Haquin Andræ Granæus (1655–1657): Fant & Låstbom 1844, 274 [sjunde häftet], vidare s. 171; Hans Wesslander (1663–1670): Fant & Låstbom 1844, 274 [sjunde häftet], vidare Fant & Låstbom 1843, 381 [femte häftet]). Ett byte av Vicepastor i domkyrkan hade inte en sådan karaktär, att det hade noterats i domkapitlets protokoll. Jag kontrollerade detta på sidorubriknivå i protokollen, namnregister fanns inte i protokollen.

97 Före reformationen nämns titeln archidiaconus på Fant & Låstbom 1842, 212 [andra häftet], Fant & Låstbom 1843, 176 [fjärde häftet] och Fant & Låstbom 1844, 167, 168, 242 [sjunde häftet].

98 Fant & Låstbom 1842, 454 [tredje häftet].

99 Det förblir oklart varför Helsingus hade denna titel både i Västerås' och Uppsala stifts herdaminnen. Likaledes förblir det oklart, med vilken grund herdaminnet ansåg, att »Vice Pastorer» »i början» kallades »ArchiDiaconi».

100 Fant & Låstbom 1843, 274, stor bokstav D i mitten av ordet.

101 Helsingus 1660, titelbladet.

102 H.[elsingus] 1730.

103 Titeln är stavad »Archidiaconus», med stor bokstav A i början och utan stort D i mitten, som ett hopslaget ord: SE/ULA/116301/A 1/5 (1661–1665), bild 28, bildID: C0074644_00028.

104 Användes titeln på honom därför att han hade fungerat som lärare? Bara en svag antydning kan tänkas stöda detta, det faktum att han senare publicerade en lärobok i latin.

bruk i 1600-talets Uppsala, något som åtminstone delvis bekräftar rubriken i herdaminnet.¹⁰⁵

Omskrivningen av titeln till »archidiaconus» användes alltså i Uppsala om en präst under kyrkoherden men i rangordningen över andra präster. Vi kan ytterligare notera, att det finns ett samband mellan domkyrkorna i Uppsala och Växjö samt storkyrkan i det dåtida Stockholm: alla kunde förstås som en kyrka i en stad med (dom)kapitel.¹⁰⁶

TITELN »ARCHIDIACONUS» I STOCKHOLM

Det finns ytterligare aspekter vi kan notera i fråga om bruklig terminologi i Stockholm. Jag lyfte tidigare fram som ett alternativ att det kanske fanns en anknytning till titeln stadskommisiter. Enligt Hellström hade tjänstinnehavaren fram till 1660-talet kallats »stadskaplaner», därefter komminister.¹⁰⁷ Det var bara i St. Nikolai församling i huvudstaden där Hellström ger som förklarande notis, att den längre titeln »stadskaplan/kommisiter» var i bruk.¹⁰⁸ Det var precis i den församling där vi mötte titeln »archidiaconus» för första gången. Också kyrkoherden i Storkyrkoförsamlingen hade en speciell ställning bland kyrkoherdarna i Stockholm som Pastor Primarius.¹⁰⁹ Man kan anta att det fanns en viss anknytning till en upphöjd position i dessa titlar.¹¹⁰

Detta kan också tillämpas på situationen i Växjö. Där fanns både en prost och en kyrkoherde samt andra präster. Denna kyrkoherde hade, trots sin position som ledare för församlingen, en på sätt och vis underordnad funktion under prosten, och (dock bara i sin underordning) motsvarande position som i Uppsala beskrivs med titeln »Vice Pastor». Därför är det inte en överraskning att han kallades »archidiaconus».¹¹¹ En viss anknytning till en ledande men underordnad position verkar sålunda sannolik. – Ännu kan uppmärksammas att allt det ovan sagda förefaller att gälla bara på västra sidan av Östersjön och Bottenviken.¹¹²

Men i fråga om Stockholm kan vi göra ytterligare två preciseringar. Olof Amnæus föregångare Johannes Petri Kellingius var komminister i St. Nicolai 1645–1679.¹¹³ Från och med slutskedet av 1500-talet fanns det i Stockholm ett prästkollegium som utgjordes av ordinarie präster i Stockholm och som kallades konsistoriet eller kapitel.¹¹⁴ Efter omorganisationen i mitten av 1600-talet var konsistoriet ett organ för kyrkoherdar i Stockholm.¹¹⁵ Johannes Petri Kellingius var dess notarie åtminstone 1647–1649¹¹⁶ och förblev medlem till sin död 1679.¹¹⁷ Som notarie använde

pet: Murray 1946, 102.

105 Då Fant 1792, 9, presenterar användningen av titeln »archidiaconus» i Uppsala, återger han bara Helsingus som efterreformatoriskt exempel.

106 Stockholm hade dåför tiden ingen biskop, men nog ett kapitel. Om dess historia se Murray 1949. Mera längre fram.

107 Hellström 1951, 459. Enligt Simonsson 1924, 142, användes titeln komminister i kyrkans räkenskaper tidigast 1663.

108 Gällande den Tyska församlingen anges dock i en extra notis: kaplanen fick 1666 titeln pastor secundus. Hellström 1951, 575.

109 Kyrkoherden i denna församling hade titeln pastor primarius från och med 1593 och var »i äldre tider» »ordinarie preses i Stockholm stads konsistorium». Förvaltningshistorisk ordbok 2020, [lemma] Pastor primarius. Pastor primarius i Stockholm kan i viss mån likställas med domprosten i en stiftets domkyrka. År 1668 jämfördes konsistoriet uttryckligen med rikets övriga kapitel. Holmquist 1908, 163; Ankar 1946, 19; Lindquist 1947, 49–55; Murray 1949, 62–63.

110 Det fanns en starkt betonad hierarki inom prästerska-

pet: Murray 1946, 102.
111 I fråga om Karlshamn torde läget ha varit liknande i fråga om titeln »Stadskommisiter», fastän där inte fanns andra komminister. Cawallin 1858.

112 Det finns ett flertal exempel på ärkediakoner i Finland i Åbo, Viborg, Fredrikshamn och Borgå. Som exempel Akiander 1868, 104 om Borgå: »Efter biskopssätets flyttning från Wiborg till Borgå, har pastor i församlingen burit namn af domprost, sedan år 1724, och från samma tid har stadskapellänen kallats archidiaconus».

113 Hellström 1951, 466–467.

114 Om Stockholms stads kapitel: Holmquist 1908, 31–34 jämte 159–163. Fastän konsistoriet var känt under namnet kapitel, det »som skilde det stockholmska konsistoriet från övriga domkapitel i riket var egentligen saknaden av en självständig förman med biskoplig värdighet». Ahnlund 1946, 44. Utförligare om konsistoriet under 1600-talet: Lindquist 1947.

115 Holmquist 1908, 163; Nordisk familjebok 1911, 814; Simonsson 1924, 149–150; Askmark 1943, 143–144; Lindquist 1947, 59; Förvaltningshistorisk ordbok 2020, [lemma] Stockholm stads konsistorium.

116 Lindquist 1947, 34; Holmquist 1908, 161–163.

117 Hellström 1951, 467; Lindquist 1947, 62–63. Han påpekar att »I. ste kaplanen eller ärkediakonen» satt »kvar såsom assessor fram till år 1679».

han också i protokollet titeln »archidiaconj».¹¹⁸ I Acta Synodalia från ärkestiftets prästmöte 1649 benämns Kellingius »D:nus Johannes Petri» och som ytterligare information ges »archidiaconus Stockholmensis».¹¹⁹ Med andra ord presenteras Johannes Petri här som en person med något speciell status och inte under titeln stadskapellan. Dessa ställen tyder på att denna kapellantjänst kunde åtminstone en viss tid och i vissa sammanhang kallas »archidiaconus», men att sammankopplingen inte var bindande.¹²⁰

Ytterligare ett något senare prästmöte, 1705 års Synodus Anniversaria Upsaliensis, ger oss mer information. På synodens tredje dag nämns som predikant »Archidiaconus wid S:t Nicolai församling i Stockholm Dn. Ericus Holmen».¹²¹ Holmén tjänstgjorde också som komminister i Storkyrkan.¹²² Omformuleringen av titeln till

archidiaconus hade fortlevt. Men mera kan utläsas ur denna text. Holmén nämns i samma källa, synodalakterna, åtminstone tre gånger tidigare, och då med titeln Komminister.¹²³ Det är möjligt att kontrollera domkapitels protokoll mellan de två senaste synoderna, från 1703 till 1705. Vi hittar inte Ericus Holmén där. Detta bekräftar att titeln Archidiaconus inte baserar sig på något enskilt beslut av domkapitlet i Uppsala.¹²⁴ Att titeln trots detta användes år 1705 beror på andra faktorer.¹²⁵

Det som antagligen bidrog till uppkomsten av den latinska benämningen i fallet Holmén var positionen som speciell hjälp och vikarie till den ledande kyrkoherden i Stockholm.¹²⁶ Förmodligen hade denna titel förlänats honom eller tillskrivits honom på något mera informellt sätt, för det finns inga belägg för detta i domkapitlens protokoll. Detta är ett antagande som förblir öppet. Om detta stämmer, är det ingen överraskning att även Kellingius efterträdare, Olof Amnaeus, kunde använda sig av samma titel.

118 Även Lindquist 1947, 34 hänvisar till detta. Förteckningen över medlemmar i konsistoriet är odaterad men den utges i början av året. Titeln är given i början av r 1649, på sidan 97: SE/SSA/0148/A I/11 (1647–1649), bild 56, bildID: C0065056_00056. Texten är inte lätt att tyda.

119 Lundström 1903, 84; SE/ULA/11630/1/A 1/3 (1643–1652), bild 218, bildID: C0074642_00218. Han var alltså inte bara en vanlig »Herr» (»Dominus»), avkortad med »Dn», något som de andra prästerna på samma sida har som titel. Jag förmodar att det är fråga om »decanus». I och för sig kunde uttrycket »D:nus» avse även »diaconus», men varför skulle man ha upprepat titeln på samma rad? Föregångare för Kellingius, Johannes Johannis Gristadius, hade förkortningen »D:nus» som titel i protokollet från stiftsmötet år 1638: Lundström 1903, 38.

120 Detta går inte att bevisa och det finns också andra möjligheter. År 1647 fungerade »D:r Joh. Petri Kallingius Stockholmsensis som konsistorienotarie » Holmquist 1908, 161. Original: SE/SSA/0148/A I/11 (1647–1649), bild 6, bildID: C0065056_00006. Han lämnade denna post senast 1653. Det vore därför möjligt att denna syssla motiverade titeln »archidiaconus». Kallingius själv använder titeln Archidiaconus i det av honom skrivna protokollet (bild 56, sida 97, bildID: C0065056_00056), men troligen också i början av året 1647 (given ovan, handstilen något oklar i båda)). Men då Amnaeus inte hade denna syssla, torde titeln »archidiaconus» inte hänga samman med konsistoriet. Jag har inte heller påträffat denna titel hos andra notarier (jag kontrollerade protokollen 1595–1600, 1639–1653 samt 1704–1705).

121 Lundström 1903, 233. Lundström har återgett protokollet från den 14 juni 1705 ordagrant: SE/ULA/11630/1/A 1/16 (1700–1705), bild 391, bildID: C0074656_00391.

122 Erik Holmén predikade vid prästmötet »ibid» [= i

Uppsala] 1705 och var komminister i den andra serien 1686–1716: Hellström 1951, 484. Holmén ingick alltså inte i samma serie komministerar som Amnaeus. En serie bildade alltså inget samband mellan dem som benämner archidiaconus.

123 Lundström 1903, 205 (den 21 juni 1698: »comministrum wed Stockholms Stora Kyrkio H. Eric Holmer»), 226 (den 3 juni 1703: »dominus E. Holmeen, comminister ad S. Nicol. Holmiae»), 231 (samma möte som den föregående, den 5 juni 1703: »Dn Ericus Holmeen, comm. wid Stork:n i Stockholm»). Lundström har återgett protokollen ordagrant, dock med förlängning av vissa förkortade ändelser: SE/ULA/11630/1/A 1/16 (1700–1705), bilderna 53, 261 och 265.

124 Särskilda protokoll över prästexamina i Uppsala före år 1719 har inte bevarats, ett protokoll från år 1692 utgör dock ett undantag: Askmark 1943, 285.

125 Ericus Holmén nämns inte som notarius i Stockholms kapitels protokoll 1704–1705, inte heller som archidiaconus: SE/SSA/0148/A I/57 (1704), SE/SSA/0148/A I/58 (1705).

126 Det vore långsökt att anta att positionen som predikant vid synodalmötet eller positionen som notarie i konsistoriet i Stockholm (liknande Kellingius) hade inverkat på ordvalet. Inte heller Kellingius' efterföljare som notarius Johannes Jeringius (år 1653, Holmquist 1908, 161) har bevisligen blivit kallad som »archidiaconus», fastän han nämns i Acta synodalia flerstädes (Lundström 1903, 114 och senare). Han nämns i Konsistoriets protokoll 1652–1653 varken som notarie eller »archidiaconus»: SE/SSA/0148/A I/14 (1652–1653).

VACKLANDE BRUK MED VISSA BETONINGAR

Analysen av »archidiaconus» i Sverige under tiden efter reformationen har visat att titeln inte var i allmänt bruk men inte heller bortglömd. Titeln förekom inte i kyrkolagstiftningen som ett ämbete. Ärkediakon fanns dock utskrivna såväl i Johan III:s Nova Ordinantia 1575 som i Gyldenklous skolordningsförslag för Stockholms gymnasium 1641. Stavningen har hela tiden varit den latinska »archidiaconus», inte någon svensk variant.¹²⁷ De nämnda förordningarna togs inte i allmänt bruk men tillämpades i vissa domkapitel och för vissa uppgifter. Då vi förbigår den nämnda Nova Ordinantia, skolordningsförslaget och domkapitelsprotokoll i Uppsala, förekommer »archidiaconus» inte som titel för prästerna i församlingen. Detta betyder att det varken fanns tjänster som ärkediakon i domkapitlet eller präster i församlingen kända som »archidiaconus» eller ärkediakon. Att titeln användes i matriklar eller i ett skoldokument eller i en hyllningsskrivelse var snarare undantagsfall och berodde på andra faktorer.¹²⁸

Slutsatsen av det ovan sagda är att det på 1600-talet fanns ett bruk, något varierande men i alla fall ett bruk att använda titeln ärkediakon i dess latinska form »archidiaconus», och att bruket av denna titel i svenska kyrkan verkar glömmas bort efter 1600-talet.¹²⁹ I ljuset av de belägg som jag i dagens läge¹³⁰ har spårat fram, var det fråga om ett

rent språkligt fenomen: i vissa sammanhang ansågs det motiverat att använda det latinska uttrycket. Fastän det inte är säkert att samma ord på svenska, alltid och av alla, på ett konkordant sätt blev översatt till latin eller vice versa, går detta sammanhang nog att avgränsa. I fråga om den första stadskommunministern i Karlshamn verkar titeln ha varit i bruk, men bruket var inte särskilt fast utan det fanns variation. I domkyrkan i Uppsala var det fråga om vikarie för domprosten, och – enligt ett senare herdaminne – gick positionen där under detta namn (archidiaconus) en tid efter reformationen.¹³¹ En viss benägenhet att sammankoppla användningen av formen archidiaconus till en ledande präst under första prästen i församlingen går att belägga såväl i Växjö, Uppsala som Stockholm, och i dessa tre fall är det fråga om en position under en domprost (då jag använder nutidens terminologi). Med termen »archidiaconus» strävade man efter att poängtera betydelsen av en präst som hade en tjänst underordnad en annan, ledande präst.

Med detta försök att anlita sökfunktionen i internet har vi fått lite mera klarhet om vad uttrycket »archidiaconus» på Tärbystenen torde ha avsett. Emot konsensus i forskningen har jag lyckats visa, att uttrycket var i bruk i Sveariket på sina håll under de första efterreformatoriska seklen. Titeln »archidiaconus» var inte någon officiell titel på samma sätt som tidigare. Bortsett en kortare tid i Uppsala verkar det vara sannolikt att titeln endast förekom vid vissa tillfällen och att personen i fråga i regel använde sin kyrkliga yrkestitel. Jag har inte kunnat lokalisera några exempel på att översättningen »ärkediakon» dåför tiden skulle ha använts på motsvarande sätt.¹³² Förekomsten av titeln »archidiaconus» verkar koncentrera sig till domkyrkorna eller till kyrkorna med annan upphöjd status, men någon annan större stabilisering har inte bevisats.

127 De ovannämnda protokollen skrivna av Kellingius är de enda undantagen. Titlarna på dessa protokoll är dock svåra att tyda. Det går inte att belägga att det skulle förekomma någon skillnad i sak mellan termerna »ärkediakon» och »archidiaconus».

128 Det är skolmatrikeln i Växjö, den av Olson återgivna hyllningsskriften och vissa sidor i protokollet för domkapitlet i Uppsala där jag har mött titeln »archidiaconus» i originaltext i samband med en person. Matrikeln i Västerås och Uppsala torde bygga på protokollet i Uppsala eller någon annan, tills vidare okänd källa.

129 Ordet ärkediakon har naturligtvis använts i litteratur och i översättningar, se t. ex. Osiander 1633, 91, med skrivsätten »Erchiediacon» och »Archiediaken», som baserar sig antingen på Osiander 1592, 155 (»Archidiaconus») eller dess översättning på tyska Osiander 1597, 287 (»Erzdiaconen»).

130 Digitaliseringen pågår och nytt material blir tillgängligt. Läget i denna artikel återspeglar sålunda bara årsskiftet 2021/2022. Men materialet är komplett

på det sätt att den digitala granskningen torde vara någorlunda heltäckande i det material som var tillgängligt.

131 Detta antagande baserar sig bara på rubriken i herdaminnet och titeln på Helsingus. Jag har inte spårat några andra fall, men inte heller något som talar emot detta antagande. Ytterligare undersökningar behövs.

132 Det katolska ärkediakonämbetet och det nuvarande Finland står utanför vår analys.

Som förebild för titeln »archidiaconus» fungerade den ärkediakon som under medeltidens svenska kyrka var den närmaste prelaten under den ledande prästen. Seden att använda denna terminologi levde vidare en tid efter reformationen. I vårt material hade termen under 1600-talet sålunda funktionen att hylla personen i fråga. Huruvida detta gäller annat material från 1600-talet speciellt hos biträdande präster i Stockholm eller Uppsala, vore en intressant forskningsuppgift, för att inte nämna läget i Finland som tema för fortsatt forskning. Att använda den kända fastän inte officiella latinska formen var naturligt i det dåtida samhället såväl i samband med beslutet om organiseringen av lärarkåren i gymnasiet som vid inskrivningen av en faderlös pojke i en skola som i en skrivelse eller ett protokoll med mycket högtidlig karaktär. Detsamma var också fallet i texten till minne av Olaus Amnæus föräldrar på stenen i Tärby.

Källor och litteratur

KÄLLOR

- Gamle Kongelige (1751). *Gamle Kongelige Forordninger Og privilegier utgiune for Kongeriget Norge*. Kiøbenhavn: Kongl. Universi. Bogtrykker Owe Lynow. [Samling af gamle norske Love: 2. Part].
- Hall, B. Rud.[olf] (1939). *Acta till Stockholms större latinläroverks historia 1419–1840*. Årsböcker i svensk undervisningshistoria, 58. Pedagogiska källskrifter, V: A3. Stockholm: Föreningen för svensk undervisningshistoria.
- Justitiekollegium 1637–1856
- Förmyndarkammaren 1667–1924
- Rådhusrättens 1:a avdelning 1850–1924
- Bouppteckningar
- SE/SSA/0145A/F 1/F 1 A/44 (1692)
- Kyrkoinventering* (1829). Riksantikvarieämbetets arkiv, Antikvarisk-topografiska arkivet, Gemensamma handlingar, F 1 Antikvarisk-topografiska dossier, Västergötland, Tärby socken, Tärby kyrka, Kyrkoinventering 1829.
- Lagus, Vilh. (1890). *Album studiosorum Academiae Aboensis MDCXL–MDCCCXXVII*. Åbo Akademis studentmatrikel, å nyo upprättad. 2. Skrifter utgifna av Svenska Literatursällskapet i Finland. XI, 2. Helsingfors: Tidnings- & tryckeri-aktiebolaget.
- Lindquist, David (1947). *Acta dioecesis Holmiensis*. Till belysning av kyrko- och församlingsstryrelsen i Stockholm. *Lunds universitets Årsskrift*, N.F. Avd. 1. Bd 44. Nr2. Lund: Gleerup.
- Lundström, Herman (1903). *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång*. Upsala: Wretman.
- Matriklar 1651–1751 (2020). Genealogiska föreningen, Digitala arkiv, Skolmatriklar, Växjö högre allmänna läroverk, C II a – matriklar över intagna elever, vol 1 1651–1751. – <https://www.genealogi.net/medlem/digitala-arkiv/skolmatriklar/vaxjo-hogre-allmannaloverk/> (läst: 4.11.2020).
- Osiander, Lucas (1592). *Epitomes Historiae Ecclesiasticae Centuria ... 1, 1/3* In Quibus Breviter Et Perspicue Commemoratur, quis fuerit status Ecclesiae Christi, à nativitate Salvatoris, usque ad initium anni Christi CCCC. Recitatur aut in specie, quomodo Evangelii doctrina in orbe terrarum sparsa sit ... ; [1]. Tubingae: Gruppenbachius. – <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00022040> (läst 4.5.2022).
- Osiander, Lucas (1597). *Kurtze Beschreibung der*

- Kirchen History*: In Centurias, das ist: Hundertjähige
Geschicht ... 1. Erstlich in Latein beschrieben, durch
... Lucam Osiandrum, und hernach verteutschet, durch
M. David Förter. Franckfort am Mayn: Bassaeus.
– <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00089731> (läst 4.5.2022).
- Osiander, Lucas (1633). *Then christelige kyrkiones historia*: hwarvthi förhandlas om alla märkelige och namnkunnige saker, som vppå sextonhundrade år, räknandes ifrån vår frälsares Jesu Christi födelse in til thenna tijdh, ... sigh tildraghit hafwa. ... : sönder-skiffat vtthi tree tomos eller deelar. ... vttholkat aff Erico Schrodero – Stockholm: aff translatoris egen typographya.
- Palma, Jonas Germundi (1600). *Επιθαλαμιον, quod In honorem ornatis: & præstantiss: viri, Reverendi Dn. M. Johannis Petri Ungii, rectoris scholæ VVexionensis magnificētiss:...* Gryphiswaldiæ [Greifswald]: impressore Augustio Ferbero.
- Registratur (1895[1544]). *Konung Gustaf den förstes registratur*. Med understöd af statsmedel i tryck utgifvet af kongl. Riksarkivet genom Victor Granlund. XVI, 1544. Handlingar rörande Sveriges historia. Serie 1. Stockholm: P.A. Norstedt & söner.
- Registratur (1908[1553, 1554]). *Konung Gustaf den förstes registratur*. Med understöd af statsmedel i tryck utgifvet af Riksarkivet genom Joh. Ax. Almquist. XXIV. 1553, 1554. Handlingar rörande Sveriges historia. Första serien. Stockholm: P.A. Norstedt & söner.
- Skatteverket (2020). Sveriges församlingar genom tiderna S. <https://www.skatteverket.se/privat/folkbokforing/attvarafolkbokford/folkbokforingenshistoria/sverigesforsamlingargenomtiderna/forteckning/s.4.18e1b10334ebe8bc80002143.html> (läst: 25.11.2020).
- Stockholms domkapitel
Protokoll
huvudserien
SE/SSA/0148/A I/11 (1647–1649)
SE/SSA/0148/A I/14 (1652–1653)
SE/SSA/0148/A I/36 (1681), bildid:
C0065081_00146
SE/SSA/0148/A I/57 (1704)
SE/SSA/0148/A I/58 (1705)
- Uppsala domkapitel
Domkapitlets protokoll
huvudserie
SE/ULA/11630/1/A 1/3 (1643–1652)
SE/ULA/11630/1/A 1/4 (1653–1660)
SE/ULA/11630/1/A 1/5 (1661–1665)
SE/ULA/11630/1/A 1/16 (1700–1705)
Handlingar ordnade efter pastorat t.o.m. 1900
SE/ULA/11630/1/E 5 A/356 (1630–1788)

LITTERATUR

- Ahnlund, Nils (1946). Genom sju sekler. Stockholm som kyrklig enhet. *Stockholms stift i ord och bild. Minnesverk 1945*. Red. John Nilsson, Ragnar Stenberg & David Sveningsson. Stockholm: Idun. 35–46.
- Akiander, Matthias (1868). *Herdaminne för fordna WIBORGS och nuvarande BORGÅ stift*. I Delen. Helsingfors: Finska Litteratur-sällskapet.
- Alopaeus, Magnus Jacob (1804). *Borgå gymnasii historia*. Första Häftet. Åbo: Frenckell.
- Alopaeus, Magnus Jacob (1807). *Borgå gymnasii historia*. Andra Häftet. Åbo: Frenckell.
- Alopaeus, Magnus Jacob (1816). *Borgå gymnasii historia*. Fjärde Häftet. Åbo: Frenckell.
- Ankar, Gustaf (1946). Då stiftet blev till. *Stockholms stift i ord och bild. Minnesverk 1945*. Red. John Nilsson, Ragnar Stenberg & David Sveningsson. Stockholm: Idun, 19–34.
- Arcadius, C.O., J.A. Franzén & E.A. Zetterqvist (1921). *Växjö stifts herdaminne*. Växjö: Smålandsposten.
- Askmark, Ragnar (1943). *Svensk prästutbildning fram till år 1700*. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia, 7. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistrelses bokförlag.
- Bang, A. Chr. (1897). *Den norske kirkes geistlighed i reformationsaarhundredet (1536–1500)*. Biografiske, kulturhistoriske og kirkehistoriske oplysninger. Kristiania: Alb. Cammermeyers forlag.
- Bergman, Gösta (1984). *Kortfattad svensk språkhistoria*. Stockholm: Prisma.
- Bexell, Oloph (2020). När teologiprofessorernas prebenden avskaffades i Uppsala ärkestift. *Stiftshistoria och prästshistoria*. Kyrkohistoriska studier till minnet av Ragnar Norrman. Skrifter utgivna av svenska kyrkohistoriska föreningen. II Ny följd 78. Red. Harry Nyberg och Per Berggrén. Uppsala: Förlag Per Berggrén, 39–45.
- Bexell, Oloph (2021). *Teologiska fakulteten vid Uppsala universitet 1916–2000*. Historiska studier. Skrifter rörande Uppsala universitet. C, Organisation och historia. Uppsala: Uppsala universitet.
- Biographiskt lexicon* (1835). Biographiskt lexicon öfver namnkunnige svenska män. Första bandet. Upsala: Palmblad, Sebell & C.

- Biskop (1990). *Biskop, präst och diakon i Svenska kyrkan: ett biskopsbrev om kyrkans ämbete*. [Uppsala:] Årkebiskopsämbetet.
- Brunius, Carl Georg (1854). *Nordens äldsta metropolitankyrka eller historisk och arkitektonisk beskrifning om Lunds domkyrka*. Omarbetad och mycket tillökt upplaga med sex planscher. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Carlquist, Gunnar (2006). *Lunds stifts Herdaminne*. Från reformationen till nyare tid. Ser. II Biografier. 13B Listers och Bräkne kontrakt jämte tillägg. Lund: Arken.
- Cawallin, S (1854). *Lunds Stifts Herdaminne, efter mestadels otryckta källor utarbetadt*. Första delen. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Cawallin, S (1858). *Lunds Stifts Herdaminne, efter mestadels otryckta källor utarbetadt*. Femte delen. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Cnattingius, Hans Jacob (1952). *Diakonats och venia concionandi i Sverige intill 1800-talets mitt*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Daae, Ludvig (1901). Om Bergens bispedomme i mid-delalderen. *Historisk tidskrift*. Utgivet af den Norske Historiske Forening. Fjerde række, andet band. Kristiania: 1904, 32–78.
- Ekström, Gunnar (1971). *Västerås stifts herdaminne*. II: I, 1600-talet. Västerås.
- Elmund, Gunnel (1983). Diakonats under reformations-tiden och ortodoxin. – *Vigd till tjänst*. Betänkande av Svenska kyrkans diakoninämnds vigningsutredning. Uppsala. 214–222.
- Fant, Eric Michael (1792). *Observationes circa diversam capitulum cathedralium seu consistoriorum ecclesiasticorum, præcipue Upsaliensis, in Suecia formam*. Quas venia ampl. ord. phil. Upsal. præside mag. Erico Mich. Fant ... pro gradu p. p. Andreas Milenius, Westmannus. In aud. Gust. maj. d. XXVIII. Novembr. MDCCXCII. H. a. m. s. Upsaliæ: Litteris viduæ direct. Joh. Edman. – <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn%3Anbn%3Ase%3Auu%3Adiva-250996> (läst 28.5.2022).
- Fant, Johann Eric & August Theodor Låstbom [1842]. *Upsala ärkestifts Herdaminne*. Första delen. Upsala: Wahlström & Låstbom.
- Fant, Johann Eric & August Theodor Låstbom [1843]. *Upsala ärkestifts Herdaminne*. Andra delen. Upsala: Wahlström & Låstbom.
- Fant, Johann Eric & August Theodor Låstbom [1844]. *Upsala ärkestifts Herdaminne*. Tredje delen. Upsala: Wahlström & Låstbom.
- Förvaltningshistorisk ordbok* (2020). Sök i ordboken. <http://fho.sls.fi> (25.11.2020).
- Hellström, Gunnar (1951). *Stockholm stads herdaminne från reformationen intill tillkomsten av Stockholms stift*. Monografier utgivna av Stockholms kommunalförvaltning. Stockholm.
- Helsingus, Daniel Laurentii (1660). *B.C.D. Dissertatio de Amicitia Ejusque Obligatione*. Upsaliae: Iohannes Pauli.
- H.[elsingus], M.[agister] D.[aniell] (1670). *Grammatica latina contracta: editio novissima*. Holmiae: Jacobi Schneidleri.
- Holmquist, Hjalmar (1908). *De svenska domkapitlens förvandling till lärarekapitel 1571–1687*. Ett bidrag till kyrkoorganisationens och kyrkolagstiftningens historia i Sverige. Upsala: Akademiska.
- Holmström, Otto (1901). *Linköpings domkapitels arkiv*. Arkivstudier. Stockholm: Idun.
- Kauko, Mikko (2018). Latinismer och antiken i svenska 1700-talstexter. *Studier i svensk språkhistoria 14*. Red. Harry Lönnroth, Bodil Haagensen, Maria Kvist & Kim Sandvad West. Vasa: Vasa Universitet, 166–179.
- Kilström, Bengt Ingmar (1987). *Kyrka och diakoni I–II*. Institutionen för praktisk teologi vid Åbo Akademi. Skrifter nr 31 och 32. Åbo.
- Koet, Bart J., Edwina Murphy & Esko Ryökäs (Ed.) (2018). *Deacons and Diakonia in Early Christianity*. WUNT 2, 479. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lundstedt, Bernhard Vilhelm (1875). *Bidrag till Kännedomen om grekiska språkets studium vid de svenska läroverken från äldsta till närvarande tid*. Akademisk Afhandling. Stockholm: A.L. Norman.
- The Ministry (2000). *The Ministry of the Deacon. 2*. Ecclesiological Explorations. Ed. Gunnel Borgegård, Olav Fanuelsen & Christine Hall. Uppsala: Nordic Ecumenical Council.
- Muncktell, Johan Fredric (1844). *Westerås Stifts Herdaminne*. Andra delen. Uppsala: Wahlström & Låstbom.
- Munthe, Hartvig (1883). *Efterretninger om Familien Munthe i ældre Tid*: udgivne til Erindring om Familiens 300 Aars Jubilæum i Norden og trykte som manuskript for Familiens Medlemmer. 1. Christiania: Chr. Schibsteds Bogtrykkeri.
- Murray, Robert (1949). *Stockholms kyrkostyrelse intill 1630-talets mitt*. Acta Historico-Ecclesiastica Suecana, 20. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Murray, Robert (1946). Drag ur stockholmskt kyrkoliv under femhundra år. *Stockholms stift i ord och bild. Minnesverk 1945*. Red. John Nilsson, Ragnar Stenberg & David Sveningsson. Stockholm: Idun, 91–110.
- Nordisk familjebok (1911). *Nordisk familjebok, konversationslexikon och realencyklopedi*. Ny, reviderad

- och rikt illustrerad upplaga. Fjortonde bandet. Stockholm: Nordisk familjeboks förlags aktiebolag.
- Nordisk familjebok (1922). *Nordisk familjebok, konversationslexikon och realencyklopedi*. Ny, reviderad och rikt illustrerad upplaga. Trettiotredje bandet. Stockholm: Nordisk familjeboks förlags aktiebolag.
- Nordström, J. J. (1872). *Handlingar rörande Sveriges historia*. Andra Serien II. Kyrko-ordningar och förslag dertill före 1686. Första Afdelningen. Stockholm: P.A. Norstedt & söner.
- Olsson, B. (1948). Ett okänt tryck av Jonas Germundi Palma. *Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen*, Årg. 35, 16–22.
- Persson, Roland (1973). Johan III och Nova Ordinantia. *Bibliotheca Theologiae Practicae* 30. Lund: Gleerup.
- Rogström, Lena & Hans Landqvist (red.) (2018). A terminologia Latina till svenska ord. En studie av och svenska lexikala enheter i två juridiska handböcker från 1670-talet. *Studier i svensk språkhistoria* 14. Red. Harry Lönnroth, Bodil Haagensen, Maria Kvist & Kim Sandvad West. Vasa: Vasa Universitet, 227–243.
- Rosengren, Hilding (1918). *Karlsхамns historia*. Del 1. 1664–1914: stadens grundläggning och första öden. Karlshamn.
- Ryökäs, Esko (2014). »Diakonia» ennen diakoniaa. Diakoniakäsité eurooppalaisissa yleistietosanakirjoissa. *Diakonian tutkimus* 1/2014, 32–49.
- Ryökäs, Esko (2019). *Aikaan sidottu diakonia-käsité*. Yritys ymmärtää suomalaista diakoniakeskustelua. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 289. Helsinki: STKS.
- Ryökäs, Esko (2021). Deacon before Diaconia. The concept of deacon in early European general encyclopaedias. *Den Orient erforschen, mit Orthodoxen leben*. Festschrift für Martin Tamcke zum Ende seiner aktiven Dienstzeit. Hrsg. Schlarb, Egbert. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 741–756.
- Simonsson, Ivar (1924). Storkyrkoförsamlingens historia. En översikt. *S. Nikolai eller Storkyrkan i Stockholm*. Konsthistoriskt inventarium. Red. Johnny Roosval. Stockholm: A.-B. Gunnar Tisell, 123–184.
- Spectrum (1981). *Spectrum tietokeskus*. 16-osainen tietosanakirja. Pienhakusanat ja hakemisto. 14. osa A–J. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY.
- Spinks, Bryan D. (2022). [Lemma Office, 4. Protestantism] c. Anglican. *Religion Past and Present*. Accessed April 12, 2022. doi:http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_00615.
- Söderwall, K. F. (1900–1908). *Ordbok öfver svenska medeltids-språket*. Andra bandet, senare hälften: P (th) – Ö. Tillägg och rättelser. Lund: Berlingska boktryckeri- och stilgjuteri-aktiebolaget.
- Uddholm, Alf (1996). *Från ärkebiskop till fakir*. Gävles Vasaskola och dess elever under fem sekler (1557–1990) GEVALIENSES. Årsböcker i svensk undervisningshistoria, årgång LXXVI 1996, volym 184. Uppsala: Föreningen för svensk undervisningshistoria.
- Warholm, Joh. W. (1871). *Skara stifts herdaminne*. Förra delen. Mariestad: Abr. A. Berg & C:i.
- Vigd (1983). *Vigd till tjänst*. Betänkande av Svenska kyrkans diakoninämnds vigningsutredning. Uppsala.
- Virdestam, Gotthard (1927). *Växjö stifts herdaminne utgivet av stiftets herdaminneskommitté*. Andra delen. Växjö: Smålandsposten.
- Virdestam, Gotthard (1929). *Växjö stifts herdaminne*. Tredje delen. Växjö: Smålandsposten.
- Virdestam, Gotthard (1934). *Växjö stifts herdaminne*. Åttonde delen. Växjö: Smålandsposten.
- Wirilander, Kaarlo (1974). *Herrasväkeä. Suomen säätyläistä 1721–1870*. Historiallisia tutkimuksia. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 93. Helsinki: SKHS.
- Väänänen, Kyösti (1975). *Pappissivistys Vanhassa Suomessa*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia – Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 96. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Zedler, Johann Heinrich (1731–1754). *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Halle/Leipzig.

Ett omtumlande år 1884

KARIN RODHE

Detta år är från början till slut så olikt alla andra jag upplevt, där har koncentrerats lika mycket av avgörande betydelse som vad annars kunnat ske under ett tiotal.

Frida Billing i brev till sin mor Ulla Bring i augusti 1884

INLEDNING

Gottfrids Billings hustru Frida Billing var en flitig brevskrivare. Hon stod nära sin mor Ulla Bring, hustru till Ebbe Gustaf Bring, teolog och biskop i Linköping. Deras brevväxling finns bevarad på universitetsbibliotekets handskriftsavdelning i Lund. Den spänner från 1868 då Frida gifter sig och flyttar till Lund till slutet av seklet, då Ulla inte längre orkar skriva brev.

Det är intressant att som jämförelse se hur Gottfrid i sina Levnadsminnen, nedtecknade flera år senare, skildrar samma period. Anteckningarna var ämnade för släkten men publicerades efter hans död.

1884 var ett omtumlande år för både Frida och Ulla och förändrade relationen mellan dem. Ulla Bring var 69 år och biskopinna i Linköping. Sex barn levde och var nu vuxna, tre hade hon tvingats begrava i förtid. Den 39-åriga Frida var sliten efter sju graviditeter och en stor familj med fem levande barn mellan femton och tre år: Ebba 15, Einar 13, Ruth 8, Signe 5 och Ulla 3 år. Gottfrid var professor i praktisk teologi i Lund och alltmer verksam kyrkligt och politiskt.

För Frida innebar förhållandet till hennes föräldrar och biskopshuset i Linköping en stor trygghet. Hon ber ofta om och får goda råd av sin mor. På somrarna tillbringar hon mycket tid där i det stora huset med sin trädgård som blir en oas för hela familjen. Frida uttrycker ofta i breven hur gott det gjort henne att kunna vara i Linköping och »bli ompysslad som ett barn».

Vid årets slut var rollerna ombytta: Gottfrid hade vigts till biskop i Västerås en månad tidigare och Ebbe Gustaf var död. Frida var biskopinna och Ulla änka. Hennes framtid var oviss. Nu var det Ulla som behövde stöd och hjälp av sin dotter. Frida hade förlorat sin yngsta dotter i scharlakansfeber.

Genom Fridas brev till sin mor kan man följa de dramatiska händelserna under året 1884 och hur de påverkade henne och hennes familj.

I januari rapporterar Frida om sin och Gottfrids hälsa – rapporter som är vanliga i deras brevväxling.

Mamma frågar om min hälsa. Nej, jag har visst icke blivit sämre, tvärtom känner jag mig allt friskare. Jag har icke sedan i somras egentligen känt av några plågor utan dåligheten har egentligen givit sig tillkänna i kraftlöshet. Och nu är denna ej större, än den på senare åren i allmänhet, och med undantag av en eller annan kortare period varit.

Jag börjar redan att ligga över honom med gnat, jag fruktar dock utan allt resultat, att han måtte resa till antingen Norge eller västra kusten. ...att han hela hösten var bra kry, ända tills han de sista veckorna före jul blev så jäktad av mångahanda, att han till sist kände sig alldeles övertrött...han tycker så mycket illa om att tal eller affär göres av hans klenhet.

I januari dör biskopen i Västerås Carl Olof Björling. Gottfrid har till en början ingen tanke på att det skulle påverka hans liv men hans namn börjar nämnas allt oftare som en trolig efterträdare.

DOTTERN ULLAS DÖD

I februari överskuggas allt av den 3-åriga dottern Ullas sjukdom och död den 24 februari. Frida skriver ett långt förtvivat brev till båda föräldrarna och berättar om vad som hänt. Att kunna berätta och formulera sina känslor för några som

hon vet delar hennes sorg var säkert till stor hjälp för henne.

Älskade Pappa och Mamma,

Våra fyra barn skickades bort redan igår, ingenting mer är att göra (som får göras idag) för vår lilla älskling därinne, som vi strax efter obduktionen lade i sin sista bädd, där hon nu ligger så fridfull och skön i en grandunge med snödroppar i handen (hennes högra hand låg vid döden hårt knuten över bröstet, såsom vid sömn, den är så rund och söt med en grop för var knoge) och myrtenkvistar strödda över bädden. Varken läsa eller bedja förmår jag, om jag än efter all motspänstighet och trotsighet i går börjat att litet stava på lydningen. Men jag vet ej, vad jag läser, när jag försöker ta boken i hand utan blott ser eller hör Ulla eller finner mig repeterande ett eller annat om henne. Då kan jag ju så gärna få tala med Er om henne; nu ären I nog hos oss i tankarna fast I ej mycket kunna veta vad vi – och I – i det barnet förlorat.

Det är mycket sällan Frida uttrycker någon protest mot sitt öde på det sätt hon gör här. Hon har säkert fått utkämpa en hård strid med sig själv och sin tro innan hon »börjar stava på lydningen».

Frida minns Ulla »som en ängel» och är ledsen över att hennes föräldrar aldrig hann träffa sitt yngsta barnbarn:

Hela denna vinter har jag så mycket längtat efter att I skulle se Ulla och känner det nu mycket tomt att I ej sett henne (hon ville alltid så gärna se Edra porträtt och kände dem väl). Ofta har jag haft i sinnet att söka beskriva för Er, hur frisk och strålande och fager hon i vinter blivit, men hållits tillbaka dels av en dum, dum vidskepelse, att talade jag om det, vore det kanske snart förbi, dels för att jag hoppades, att det skulle fort fara så, och att det då var roligare, att I själva finge se. Intet annat porträtt än det i våras tagna, ha vi av henne. Det var rätt likt då, men ej just nu. Nu hade kommit mycket mera färg och liv över utseendet, liksom ock det melankoliska draget både i utseende och lynne alltmera givit vika, om hon än alltjämt var

en sensitiva. Håret hängde ock i långa lockar ett stycke ner åt ryggen. (En lock kan jag väl få skicka Er, då Märta haft scharlakansfebern. Jag har klippt av hennes rikedom. Hon har ändå överflöd kvar. – Men det ligger ännu i barnkammaren, kan ju ligga där tills rummet svaulats). Jag hade just aldrig velat rätt gå in på, att hon var egentligen vacker (jag tror dels av fruktan att vara partisk, dels av falsk blygsamhet – eller högfärd) men i vinter kunde jag ej annat än tycka det; jag märker nu med förskräckelse, att jag nog satt alltför stort värde därpå. Men hon fick gå bort utan att ha haft en tanke därpå, jag har rannsakat överallt i mitt minne, men ej kunnat spåra en enda smul hos henne eller något enda förbigående ord eller drag som kunde tyda på att något sådant fallit henne in. Kanske hade icke länge kunnat fort fara så. Jag fruktade ofta, att hon ej skulle kunna undgå att bli bortskämd. Främmande fjäskade alltid för henne, men detta tycktes ej ha haft ännu annan verkan än att hon på sista tiden börjat bli lite folkskygg. Hon fick aldrig gå ifred på gatan, där hon observerades för sina långa guldglänsande lockar och mörka, strålande ögon och därför på sista veckorna ofta riktigt svårt att få ut; vi fick lova henne ibland att gå på vägen (när väglaget var så, att det lät sig göra) och ej på gatan. Här hemma övade hon genom hela sitt väsendes ljuvlighet en stor tjuskraft över oss alla. Ingen nåndes rätt väl göra henne emot. Nån gång kunde väl Signe och hon kiva litet (de hade i allmänhet i vinter ofantligt roligt av varandra) men för det mesta gjorde Signe gärna »Ma» till viljes.

Här får vi en beskrivning av syskonens relation till den yngsta systemen. Flickans död måste ha påverkat också dem starkt och svårt för dem att skickas bort, troligen till sina fastrar och farmor som också bodde i Lund. Rädslan för att också de andra barnen skulle smittas var stor.

Torsdags morgon satt Signe länge ensam hos Ulla, innan vi tänkte på scharlakansfeber, strök hennes panna och sjöng henne till sömns. Ebba brukade ibland förr på kiv med Marie retas lite med henne på skämt, också det var i vinter nästan alldeles för-

svunnet, hennes makt var för stark. Ofta kunde jag få se Ebba, då hon ej visste sig observerad, släppa läxböckerna och sitta försjunken i Ullas betraktande, och det var lätt att se på ögon och min att detta ej var kritiskt, om hon än då hon såg sig bemärkt bröt av med en komisk grimas. Mycket sysselsatte sig också både hon och Einar med henne och Ruth var öm mot henne, som om hon varit hennes lilla barn. Också ha de synts djupt gripna. Kerstin och Anna gå ock och gråta, för dem var hon nog det bästa i huset och för Ma är nog hennes förlust en hjärtasorg. För henne var hon väl näst hennes mor det bästa i världen.

Kerstin och Anna är husets pigor. Marie (Ma) är Ullas amma och sköterska. Ulla talade om sig själv som Ma ibland.

Till utvecklingen var hon sen, senare både till kropp och själ än någon av syskonen. Men förståndet tycktes både livligt och klart, blott att hon alltid föreföll något spädare än hon var. Nu pratade hon mycket, dock långtifrån rent, och deltog på det ivrigaste och livligaste i allt. Så att vi kunna intet företaga utan att påminnas om henne, var vrå talar om henne. Det var skönt att, fastän jag låg de sista dagarna, hon dock var rätt mycket hos mig, hon var det ofta mer då än annars. Hon tyckte om att ligga bredvid mig i sängen och vi »berättade om Hellela» eller annat och hon kammade mig etc. Nu kunde hon så bra och kvickt själv klättra upp och ner och var så förnöjd däråt. Sista hela torsdagen såg jag henne dock ej mycket. En av hennes goda vänner »fattighusHanna» hade då kommit på besök och hon lekte med henne hela dagen. Men jag hörde henne ständigt, särskilt hur hon förvånade Hanna genom att med ljudlig röst sjunga alla möjliga jullekar för henne. Signe och Ulla var de enda som hade röst, Ulla nog mest.

På kvällen var hon inne och dansade sin kvälldans för Gottfrid. Det hade blivit en vana, att alltid de tre minsta skulle, innan de lade sig, in till Gottfrid antingen i blotta skjorta eller ibland i livstykke och byxor och dansa en ringdans på hans soffa. Det var alltid alldeles förtjusande och såg mycket roligt ut. Ännu i fredags lade Gottfrid

särskilt tillreds för henne i papperskorgen »tudär» (kuvert) som hon nästan dagligen begärde av honom.

Gottfrid säger att han hade aldrig trott, att det kunde vara så svårt mista ett barn. Men han har ändå varit så stilla och snäll hela tiden, om än sorgen emellanåt överväldigat honom. Och han har vårdat sig så ömt om oss alla.

I Gottfrids redogörelse i Levnadsminnen för händelseutvecklingen under våren och turerna kring biskopsvalet söker man förgäves efter någon antydning om dotterns död.

Strax innan jag blev utnämnd till biskop, hade jag börjat känna köld och tyngd i huvudet, vilka vittnade om överansträngning.

Även om Gottfrid skriver många år senare och för fler läsare än Frida är det ändå anmärkningsvärt att han hellre talar om överansträngning än om sin sorg. I Fridas beskrivning är han ju mycket närvarande och i kontakt med sina känslor – »överväldigad av sorg». Kanske mindre protesterande än Frida.

Löfvegren (familjens läkare) skrev efter obduktionen på dödsattesten scarlatina paralytica cordis, såsom sjukdom och dödsorsak. De öppnade blott bröstet, då de där funno dödsorsaken. Jag förstår så lite deras termer och refererar därför kanske oriktigt. Så som jag förstod hade scarlatinan förorsakat oregelbundenhet i hjärtrörelsen och blodet därigenom »friskats ut i högra hjärtöret» så att detta häftigt utspänts och en slags blodpropp uppstått. Detta kunde ha skett under förloppet av en eller två timmar. (alla organ var fullkomligt friska och normala. Ett sådant förlopp vid scarlatina lär ej vara oerhört fast något sällsynt. Han kallade det scarlatina maligna.) Jag frågade honom, om han trodde att rätt cirkulation kunde satts igång, om vi förstätt att sådan fara var på färde, skickat efter honom och fått ge henne tex. vin eller mysk. Han sa, att han hade ej rätt att förklara sådant alldeles omöjligt, men att det var hans innerliga övertygelse, »att det till intet

tjänat». – Nog kunna vi väl ock lita på att, om Herren velat, att hon skulle leva, så hade han antingen ingivit oss tanken på detta eller hjälpt henne utan medel. Han hjälper ju »enfaldiga».

Frida har pressat läkaren och verkligen försökt förstå vad som hänt, också få veta mer om de gjort rätt, om de hade kunnat göra annorlunda och räddat Ullas liv. Läkarens svar är klokt.

Och här börjar Frida »stava på sin lydnad»: »om Herren velat att hon skulle leva...» – men nu måste hon acceptera att det kanske inte var Hans vilja.

Natten mellan torsdag och fredag kom Ma in till oss och sade att Ulla ville ständigt kräkas, frågade om hon skulle lägga vått omslag. Så skedde ock, det gav henne någon ro, på morgonen fick hon is, som hjälpte henne ännu mera. Då syntes litet rodnad på ansikte och kropp, men hon hade ingen feber och Gottfrid tyckte ej skäl skicka efter Löfvegren. Det tyckte jag ej heller, vi tänkte snarast på sådan där rash. Hon tycktes egentligen sömning efter natten, låg stilla och nöjd och sov för det mesta. Då Gottfrid gått till sin föreläsning tilltog emellertid febern och hon törstade mycket; jag beslöt då skicka efter Löfvegren (fast jag snarast trodde det var onödigt) isynnerhet som utslaget ock tycktes ökas; han kom strax, sade att fara var, att det blev scharlakansfeber, avgjort var det ej än, men han ville ordinera under den förutsättningen och att syskonen skulle hållas från rummet, Han höll på att flytta Ma med Ulla till Einars rum, men stannade sedan för barnkammaren för det rummet är bättre och utrymmet större och man kunde befara att flera blev sjuka. Jag har sedan varit bra tacksam för detta beslut, fast vi ej fingo vara hos henne under sjukdomen, dock kunde höra allt därinne. (Jag sa till Löfvegren: blir sjukdomen allvarsam, kan jag ej vara från henne. »Nej, det förstås, svarade han, »men ännu är det ju ingenting. I morgon tänker jag, det har deciderat sig»).

Vid 10 el 11 tiden märkte man att febern började bli mycket stark, hon sov ej mer utan pratade ständigt för det mesta oroligt småyrande dock utan egentlig jämmer. När vi hade hört på

det en stund började jag bli orolig, att hon kanske kunde bli för kraftlös av svält. Vi hade fått lov att ge henne havresoppa och Gottfrid steg upp och sa till att Ma kunde söka ge henne sådan teskedsvis. Hon frågade Ulla, om hon ville ha och gick ut att hämta fastän Ulla ej svarade vidare, men just som hon gick och jag ropade till Ulla: nu gick Ma efter gott, sa Ulla med kry röst: »ha möjdås» (smörgås) men efter en stund la hon till: »Ma kan inte osta». Lite längre fram hörde jag hur hon bad upprepade gånger: »töttit namn» (Si Jesus är ett tröstrikt namn). Det var ej gott ligga stilla och ej få gå in och sjunga den för henne, men vi ansåg det vara vår skyldighet att hålla oss därifrån tills vi nästa dag, om det vore scharlakansfeber, fick arrangera för de andra barnen.

Det är det smärtsamt att läsa Fridas skildring av hur hon och Gottfrid ligger i ett annat rum och hör sitt dödssjuka barn men är förbjudna att gå in till henne. Men Frida har sagt ifrån att hon måste vara nära om »sjukdomen blir allvarsam». Brevet är skrivet så kort efter händelsen och Frida är så nära sina känslor.

Gottfrid och Frida lider tillsammans. Psalmsång blir till hjälp både för föräldrarna, barnsköterskan och Ulla.

Psalm 66: Si Jesus är ett tröstrikt namn finns i dagens psalmbok som nr 257: Se Jesus är ett tröstrikt namn.

Gottfrid gick dock inom dörren ett par gånger. Då oron fortfor gick Gottfrid upp och bad Ma sjunga psalmen för henne: hon hade ansett att Ulla yrade och ej kunde förstå det. Hon sjöng då och sedan flera gånger och Ulla tycktes alltid lugnad av sin älsklingspsalm.

Ännu en gång på natten var Gottfrid uppe och sade till om fortsättande med medikamenter, som vi egentligen ej ämnat ge på natten. Åtskilliga timmar låg vi och hörde på dem och började bli bra oroliga, att faran kunde vara så överhängande föll oss dock aldrig in. Vid 5tiden tycktes det bli ro i barnkammaren. Ma gav henne då in (?) och hon sa »doht», det var hennes sista ord, det hörde vi ej. Vid 7tiden var Kerstin därinne och talade

vid Ma, Ulla tycktes då sova, fast andhämtningen var tung. När jag vill gå upp förbjöd Gottfrid det (efter det egentligen hörde till att ligga ock den dagen) innan doktorn varit och givit besked, och jag gav med mig efter det var tyst därinne och jag intet vidare kunde göra, innan vi fick doktors besked.

Svårt att förstå varför Gottfrid hindrade Frida från att gå in. Tidigare i breven talas om Fridas »liggdagar» varje månad, troligen vid menstruation. Men det handlade kanske åter mer om smitrisken.

Vid åttatiden kom en oro över mig, så att jag höll på att ropa på Gottfrid och säga: »det är så förskräckligt tyst, kanske de ligga döda båda två»; men så tänkte jag att det var bra onödig oro och att jag kunde vänta lite, då Gottfrid just satt sig att läsa, och hålla så tyst som möjligt att ej väcka dem därinne. Han hade tillsagt Marie lägga sig igen och söka sova, när Ulla fick något lugn, det var nödvändigt spara krafterna för vad som komma kunde. Hon behöll dock kläderna på och hade sin säng bredvid Ullas för att oupphörligt känna efter om hon höll täcket på och höll sig varm etc.

Vid 9tiden kom hon så in – hon såg ut så att jag frågade »död?» Gottfrid störtade efter Löfvegren och jag upp. Hennes kropp var ännu varm, men dödsspeglens tydlig. Ansiktet har sedan blivit sig mera likt och så ljuvligt. Förvridet var det aldrig, men där var de där svåra mörka fläckarna på kind och mun.

Kanske dog Ulla just »vid åttatiden...(då det) kom en oro över mig». Och att då inte kunna gå in, för risken att då bli smittad själv och föra smittan vidare till de andra barnen måste varit outhärdligt.

66 var hennes älsklingspsalm. Hon ville alltid sjunga den efter bibelläsningen. En gång, då jag tyckte vi kunde sjunga en annan psalm lovade jag 66 sedan. Sedan sade hon alltid glatt övertygande och tröstande när jag nämnde en annan psalm: »sen tittat namn». Gottfrid satte den under annonsen. Men först igår kväll kom vi ihåg, att

det var den psalmen som sjöngs vid hennes dop. Nu skall den sjungas vid graven i morgon. För smittan kommer inga bjudas att följa. Gottfrid ber blott 4 prakter som har haft sjukdomen och som ej är rädda. Kleberg skall jordfästa vid graven som grävts bredvid lilla Frida. Nu har Ebba två bredvid sig.

Ebba är Fridas döda syster. Lilla Frida är troligen Fridas dotter som dog några månader gammal 1878. Alla tre ligger begravda på Norra kyrkogården i Lund där också Gottfrid och Frida nu ligger.

»Prakter» är troligen elever på den praktiskt-teologiska utbildningen.

Det har kostat på barnen, särskilt Ebba att ej få se henne, men det kan ej hjälpas. De får ej heller gå upp till graven förrän efteråt.

I breven får man små glimtar av barnens reaktioner. De hölls utanför under sjukdomsdagarna och skickades bort. Alla var naturligtvis rädda för att fler skulle smittas av den farliga sjukdomen. Rummet där Ulla legat skulle helt »svavlas», desinficeras efter hennes död. Men det är svårt att förstå varför de inte fick besöka graven.

– Förlåt om jag tröttat Er med detta långa brev. Tänken på oss i bön. Underligt att det skall vara så svårt att lämna ett litet barn från sig, då man ju tryggt kan veta att hon är hos sin Frälsare och man så ofta kan tänka att gärna vad som helst måtte ske, om man blott kunde vara viss att de alla komme dit, och då så ofta man kan ängslas vid tanken på alla faror, frestelser och även tidsandan som hota dem.

Nej, nu slut nu

Eder Frida

24.2

Här skymtar en återkommande tanke: att denna världen med »alla faror och frestelser» är så svår att klara sig i att det kanske är bättre för en människa att dö som barn. Då kan man »tryggt veta» att det tidigt döda barnet är »hos sin Frälsare». Tidsandan upplevde Frida som hotfull och nedrivande.

Efter Ullas begravning skriver Frida:

Jag medsänder i dag några ord som Kleberg talade vid gravnen här såsom inledning till själva akten Det kändes gott med dem. Hela akten kändes mindre kall och formell, då några direkta personliga ord kommo till. Det var en rätt stilla och god stund däruppe. Vi saknade blott att ej ha barnen och fastrarna med. Löfvegren hade avstyrkt detta...

Det lilla barnet tycks genom sin blotta anblick ha fröjdat mer än en (någon hade sagt:) hon såg ut som en ängel och lite till. ...jag hade aldrig tänkt hon skulle dröja så kort.

Strax måndags kväll hade vi klistrat till dörarna och svavlat barnkammaren, vilket sedan förnyats ett par gånger.

Intressant att Frida här reagerar på att Ullas syskon inte fick vara med på begravningen. Det var närmast självklart vid den tiden att barn skulle skyddas från begravningar och förblev så fram till 1970-talet. Man får ett intryck att Frida frågat läkaren som avrätt, För henne hade det nog varit naturligt att hon och Gottfrid fick dela den stunden med sina barn. Sannolikt hade det varit lättare för barnen om de fått vara mer delaktiga. Frida berättar om den 15-åriga Ebbas reaktion:

Ebba var gruvligt gripen de första dagarna, åt ej och såg blek och dålig ut, så att vi nästan fruktade att hon skulle sjukna. Det var första gången döden trätt henne riktigt nära i all sin omutliga verklighet.

Sommaren tillbringar familjen på en gård utanför Lund som flera år tidigare. Frida gruvar sig då mycket där påminner om Ulla:

Vi bereda oss nu på att flytta till Hellestad lördag morgon. På samma gång jag längtar efter det kan jag ej låta bli att i år riktigt dra mig därför. Hellestad var ju vårt dagliga samtalsämne med Ulla...En anblick där drar jag mig särskilt för, men har ändå eller just därför repeterat den i tankarna. Det är en liten barnmöbel, som Gottfrid strax före förra flyttningen fick se på torget och köpte: ett

litet runt bord, en soffa och två små stolar. Den var henne till trevnad och fröjd hela sommaren... alltid åt hon sina måltider där... Mycket ofta hade de sin lek med den möbelen, lekte herrskap och annat

I.6.

BISKOPSVAL

Diskussioner om valet av ny biskop i Västerås pågick också under den svåra tiden för Frida och Gottfrid efter Ullas död. Gradvis blev det tydligt att Gottfrid av många sågs som en naturlig kandidat. Så småningom tvingades Frida inse hur också hennes och barnens liv skulle förändras om Gottfrid blev biskop. Hennes känslor är blandade och hon ber sina föräldrar om råd. Att vara biskopinna i Västerås tänker hon blir något mycket annorlunda än den tillvaro hon är van vid i Lund som en professorska bland andra och med släkt i närheten:

...jag först ville höra Edra reflektioner över Västeråsvalet...

Nu får jag göra litet reda för vår stämning i denna fråga. Jag känner det som ett behov att vi ha reda på varandras tankar och känslor i denna fråga

Till en början och länge hade vi ej den ringaste tanke på att Gottfrid skulle komma ifråga vid detta val. En månads tid före valet började en och annan tala därom, men Gottfrid, som eljest lätt nog tänker sig möjligheter sade, med den största bestämdhet: »det är bara prat!» Jag tror, att det första, som kom oss att tänka på saken var vad Johan, som känner många präster i Dalarna, skrev om åtskilligas tankar på Gottfrid. Då tyckte jag att det var förskräckligt tänka en sådan möjlighet, besynnerligt om Gottfrid skulle tas härifrån, en plats, där jag tror att han för närvarande verkligen vore svår att ersätta. Rysligt för barnen med den mera bemärkta platsen etc etc. Gottfrid var då såsom hela tiden, mycket lugn, såsom han nästan alltid är i allt »vad det yttre beträffar». Och jag hann så småningom dit, innan valet skulle ske... möjligen skulle det kunna vara hälsosamt för Gott-

frid med ombytt och troligen mindre ansträngd verksamhet.

På flyttningen dit kan jag ej tänka utan förskräckelse... Och i allmänhet, om Gottfrid ej skall få stanna vid den plats han har och kanske är den i längden för ansträngande så vet jag visst ej någon plats, som kunde synas oss bättre än Västerås med sin anspråkslöshet, sitt behagliga läge och Dalarna med sin sköna natur, historia och tilltalande folktyp.

Jag han ej neka att jag längtar efter att se saken definitivt avgjord.

Må vi kunna mer och mer lägga allt, allt med fullkomlig stillhet och överlåtenhet i Herrens hand..

15.4.

Och en månad senare:

Rätt underligt kännes nu att vara hunnen till den tid, då snart när som helst Västeråsfrågan kan vara avgjord. Så mycket underligare som på sista tiden man rätt litet talat eller tänkt därpå och alltmera (åtminstone jag för min del) kommit in i det intryck att, då man på intet sätt något försport, att vi måtte kunna få slå oss till ro med att den ej för oss skall vålla någon rubbning. Alltmera har under denna tid detta ställes sedan gammalt och kärt och ställningens här stora företräden känts för mig livligt, och likasom ock hur stora svårigheter, kanske större än man ens kan föreställa sig, man skulle komma i genom en flyttning.

15.5

Valet utföll nästan jämnt mellan Gottfrid och en annan kandidat, men Billing var statsminister Hammarskjölds favorit och den 24 maj anlände telegram om utnämningen. Gottfrid skrev senare i sina Levnadsminnen:

Mycket väl mins jag den lördags e.m., då jag genom telegram underrättades om min utnämning. Den gjorde mig ej glad men kändes gripande.... Det kändes mycket påkostande att lämna Lund och sina närmaste och förhållanden, i vilka man levat hela sitt liv. Västerås stift och stad voro mig

fullkomligt främmande i alla avseenden – huru skulle det bliva där? Emellertid kan jag ej säga, att oron var mycket stor. Det är gott att tro sig vara i Herrens hand.

Två dagar senare har svar kommit från Linköping och Frida tackar. Speciellt måste det kännas för henne att hon nu blir biskopinna liksom sin mor. Hon hade också tidigare hjälpt till i det stora hushållet och »vikarierat» för Ulla när hon varit klen. Så Frida var bättre förberedd än de flesta för den nya rollen. Hon uttrycker också tydligt vilken betydelse föräldrarnas stöd har för henne.

Tack innerligen för Edert ljuvliga nyss erhållna brev – vi känner att ni ha trampat samma väg och Edra ord är särskilt dyrbara. Faderns och moders deltagande i vad oss röres kännes dock som något helt annat än varje annan människas. Det är väl också det att I trampat samma väg före oss, som gör att Edra ord kännas så särskilt dyrbara och gripande. Tack!

...mycket folk är här ständigt, somliga ta även mig i anspråk, så att jag måste avbryta nu...

– Ja vår nya grav känns det oss så svårt lämna; fast det är väl dumt. Och att mista våra snälla tjänare, så som vi väl göra det, blir kanske för mig personligen det drygaste av allt.

26.5

Och några dagar senare:

Ja, nu är det en hel vecka sedan det där telegrammet kom – ibland förefaller det mig som mycket, mycket längre tid, ibland som hade varit just nu. De första två dagarna måndag och tisdag kom sammanlagt 30 lyckönskingsbrev eller något mera, sedan har dagligen dukt ned ungefär 4 à fem från rikets alla kanter och ett par från Norge. Men intet ord har kommit från Västerås stift. Det har nästan börjat kännas litet tomt, men är väl helt naturligt, då de ej känna honom personligen. De sista dagarna har jag (sedan den första smärtan vid de gamla rötternas upptryckande givit med sig) allt livligare känt den skyldighet man naturligtvis

har mot Västerås, att då man tagit deras förtroende emot ej komma med delad håg.

I en fotnot tillägger Frida:

...det kan låta, som om jag ansåge mig ha fått och mottagit det, ej hur långt det är därifrån, så är jag ju dock min mans bihang, kommer ock med i hans skyldigheter....

Här är ändå en liten protest från Fridas sida, men en kvävd sådan. Hon tycker nog att hon är viktigare än »ett bihang», också hennes liv ju kommer helt att bestämmas av hennes mans ämbete och hur det går kommer att bero också av hennes insatser. Men så tillrättavisar hon sig själv, hon vill inte verka förmäten.

Det känns underligt och vemodigt. Gottfrid får vila i att Herren har gjort det. Jag sade till Gottfrid: Det allra mest påkostande kunde vara att han på främmande ort intet uträttade. Han svarade: »Då har Herren velat att jag skulle vara oduglig; då är det bra» Vi bli främlingar från denna stund här – och blir där – må det driva oss närmare Herren – och må vi ej bli till skada.

När Frida tänker på den kommande biskopsvigningen blir det tydligt om hur hon och Gottfrid går i Ullas och Ebbe Gustafs fotspår. Det var en syn som delades av hennes föräldrar. Mellan Ebbe Gustaf och Gottfrid rådde en djup, ömsesidig och kärleksfull respekt.

Gottfrid hyrde som ung student rum av familjen Bring i Lund och upptogs snart i familjen – där han fick ögonen på den då 16-åriga Frida. Han förde många diskussioner med Ebbe Gustaf och påverkades starkt av honom i sitt teologiska tänkande.

De två sönerna i familjen blev inte teologer vilket innebar att Ebbe Gustaf såg Gottfrid som den som förde hans arv vidare.

Ack, Pappa må väl kunna komma till vigningen?! Alltsedan det började bli tal om, att Gottfrid skulle bli biskop har alltid det stått för mig som den

ljuvligaste tankebild: Pappa som lägger handen på hans huvud och viger honom till ämbetet.

Ulla har å sin sida drömt om att hennes make skulle efterträdas av hennes svärson och skriver i slutet av året:

Tanken på huru välkomnadt Edert hus här skulle blivit om det kommit såsom biskopsfamilj trädde ock fram för mig med underlig makt. Men nog är därom icke att tala. Har Gottfrid fått någon slags tillfrågan rörande möjligheten av förflyttning hit?

EBBE GUSTAF BRINGS DÖD

Ebbe Gustafs hälsa var ett orosämne för både hans hustru och dotter och något som ofta diskuterades i breven. Han hade perioder av vad som tolkades som överansträngning, ofta huvudvärk och någon slags anfall. Under några år i början på 80-talet hade hans tillstånd varit sämre men nu förbättrats. Den 7 augusti skriver Frida:

Det var så mycket, mycket gott att genom detta sista (brev) få veta, att Pappas förbättring skrider fram. Mamma kan nog förstå att våra tankar ständigt och med oro varit hos Er, ända sedan vi genom Mammans brev fingo veta, att Pappa åter varit så sjuk. Jag hade allt börjat frukta något sådant då vi ej på så länge hörde från Er.

...Vi reste såsom ämnat i måndags från vårt kära Hellestad. Det var så påkostande ta avsked av det. Dock kändes det nu på det sista för mig något mindre, då jag så mycket längtar och gläder mig att komma till Eder. Barnen snattra nu ock med glädje och längtan om Linköping...att vi kunna resa till Linköp onsd. d. 13.

7.8.

Men Ebbe Gustaf Bring dör den 13 augusti. Vid en ferievistelse utanför Linköping insjuknade han hastigt i en magåkomma och var död tre dagar senare. Här finns inga brev från de dagarna, troligen skickades telegram som medförde att Frida och Gottfrid reste upp och hann fram till

dödsbädden. I senare brev tackar Ulla Gottfrid för vad han då gjorde:

På käre Gottfrid tänker jag vid detta årets slut med större tacksambet än på någon annan människa. Jag behöver icke säga varför. Han gjorde väl allt han kan. — Godt är det för den som fått kämpa ut den sista svåra striden och gått i frid genom tron på Guds nåd; ack godt är det ju även för den som fått räcka nådens gåva i rätta stunden! Hvad det ligger en förunderlig vigst på detta att kunna leva och dö i förlitande på och i kraft af Guds nåd!

I början av september är Frida med Gottfrid i Stockholm på en prästkonferens. Troligen har hon nyligen lämnat Linköping och skriver:

Ständigt tänker jag på Eder och undrar så mycket hur det är särskilt med vår kära kära Mamma. Ack om Mamma kunde finna en smula vila! Jag hoppas det må gå något lättare nu, sedan Mamma ej mera har någon av oss resande syskon att passa på. Tack för allt, allt under denna sista oförgätliga tid, varunder vi borde ha kunnat lära så mycket av Mamma.

Frida har svårt att ta in det som händer omkring henne: ett barns död, ett kommande uppbrott från Lund och en ny social position, en fars död och snart upplösande av hennes hem under ungdomsåren i Linköping – det är inte underligt att marken gungar under henne:

Sedan voro vi alla hela förmiddagen på konferensen. Om något intryck av denna kan jag knappt tala, ty jag hade egentligen intet. Det är så besynnerligt att vara kommen ut bland människor igen, jag tycker det är som om jag kommit ut i en bekant och ändå alldeles främmande värld, det är som jag drömde....Så kunde jag ej på länge vara med vid något på konferensen; det är som om man förslöats och vid allt förblir frånvarande.

2.9.

Efter konferensen följer biskopsvigningen i Uppsala – nu utan Ebbe Gustaf men väl troligen

med Ulla närvarande. Efter Uppsala reste hon och Gottfrid till Västerås för ett första besök:

Hittills har det gått oss mycket väl under dessa underliga dagar, med undantag af att Gottfrid sedan i går är något, dock ej farligt magkrasslig. Ingenting förefaller mig rätt verkligt, utan emellanåt håller jag på att på allvar undra, om jag ej snart skall vakna och finna mig ha drömt en lång underlig skiftande dröm. I hjärnan är allt i virrvarr, jag håller ständigt på att få fast oriktiga ord och har mycket svårt hålla reda vilken dag det är o.d. Men hela detta år har ock från början till slut varit olikt alla andra år jag upplevt; där har koncentrerats lika mycket av avgörande betydelse, som vad annars kunnat ske under ett tiotal.

10.9

I Levnadsminnen skriver Gottfrid om samma tid:

I början av september for jag till Stockholm och övervar en prästkonferens, därefter med Frida till Uppsala, där vigningen till biskop skedde och sedan till Västerås. Under vistelsen i Uppsala bodde vi hos ärkebiskopens och blev föremål för mycken vänlighet. Jag tycker det vara ledsamt, att jag ej kan erinra mig Ärkebiskopens invigningstal. Texten var Hebr 4:14. Orsaken, varför jag hörde illa på, var den att jag under senare tiden mera än en gång märkt att jag ej utan svimmingsfara kunde under en dylik akt stå utan stöd. Fruktan för att svimma upptog alltför mycket min uppmärksamhet för att jag skulle kunna följa med talet.

S162

Gottfrids rapport om rädsla för att svimma är intressant i ljuset av Fridas ord om sina svårigheter att ta in omvärlden och känsla av dröm. Kanske de på olika sätt uttrycker samma själstillstånd där de är upptagna av allt som hänt och vilka omvälvande förändringar det innebär för dem.

Det bör ha bidragit till drömkänslan hos dem bägge.

Hösten tillbringar familjen i Lund och får en lugnare period. De behöver inte flytta till Västerås förrän sommaren 1885. Gottfrid kan tydligen

sköta det som krävs från Lund och med kortare besök. Då han inte samtidigt avvecklar sina engagemang på universitetet i Lund blir året en period av återhämtning.

Frida delar sorgen efter Ebbe Gustaf med sin mor och lider av att inte vara närmare henne. En ny biskop väljs i Linköping och Ulla står inför att flytta från det stora huset:

Hjärtat blöder för Mamma och det är förskräckligt att ej på minsta vis kunna hjälpa.

19 november fyller Ulla Bring år och Frida gratulerar:

Ack om vi ändå hade kunnat ge någon smula värma och lysa upp omkring Mamma, så att nu särskilt den 19:e ej tomheten hade känts alltför bitter och kylande ödslig.

Jag är numera istånd till att glömma allt, även det som ligger mig mest om hjärtat; aldrig har det härmed varit så galet som i höst...

17.11

Och en månad senare, på juldagen, skriver Frida att hon längtar efter att kunna gå med sin mor till faderns grav.

Alla är medvetna om att man firar en sista jul i Lund»:

Synnerligen angelägna voro barnen i år att intet denna sista jul skulle ändras från den hävdvunna ordningen....Nu får jag blott tillägga ett innerligt tack för det gångna året och många de hjärtligaste hälsningar från alla.

25.12

SAMMANFATTNING

Frida Billing, född Bring, var omgiven av män som skrev och publicerade böcker: hennes far, man och son var alla framträdande teologer och kyrkomän från mitten av 1800-talet och hundra år framåt. Själv var hon uppfostrad i och införstådd med sin kvinnoroll enligt den lutherska treståndsläran: hennes uppgift var att ta ansvar för familjen och hushållet och vara ett stöd för sin man.

Det var i familjebrev hon fick möjlighet att uttrycka sina tankar och reflexioner och brevskrivandet blev därför viktigt för henne. Tack vare hennes brev får vi en inblick i hur livet gestaltades för en kvinna mitt i den patriarkala tradition hennes man kom att stå som representant för.

Här kan vi följa hennes upplevelser under ett omtumlande år som innebar stora förändringar: en dotters död, en faders död och hennes makes utnämning och vigning till biskop.

KÄLLOR

Billingska familjearkivet, handskriftsavdelningen.
Lunds universitetsbibliotek
Gottfrid Billing: Levnadsminnen till och med Västerås-tiden, SKDB 1955

Recensionsredaktörernas hälsning till Anders Jarlert

DAVID GUDMUNDSSON, ALEXANDER MAURITS,
LARS ALDÉN, CECILIA WEJRYD OCH GUNNAR GRANBERG

Förr kunde det inträffa att professorer på frågan hur de kunde hålla sig ajour med all nyutkommen litteratur, svarade: 'Genom en försiktig utfrågning av tentander.' Redaktören för *Kyrkohistorisk årskrift* måste bekänna att han uppnår samma resultat genom en noggrann korrekturläsning av recensionerna i årskriften. Detta är en av arbetsårets mest stimulerande uppgifter.

Att redaktörens utsaga i förordet till *Kyrkohistorisk årskrift* 2013 (s. 10) är med sanningen överensstämmande, kan vi bekräfta som under Anders Jarlerts 22 år som redaktör har avlöst varandra på posten som recensionsredaktör och redaktionssekreterare för KÅ. Sedan Anders tillträdde som redaktör 2001 har följande varit hans nära medarbetare i redaktionen:

Gunnar Granberg 1999–2005.

Cecilia Wejryd 2006–2009.

Lars Aldén 2010–2013.

Alexander Maurits 2014–2016.

David Gudmundsson 2017–2022.

Anders stora engagemang för årskriften och inte minst dess recensionsavdelning har kommit till uttryck på många sätt. Den noggranna korrekturläsningen är ett sådant; vi vågar påstå att inte många korrekturfel har släppts igenom under åren. Därtill kommer att Anders själv varit en flitig recensent. Enbart från 2001 till 2021 har han skrivit 45 recensioner varav 12 samlingsrecensioner i KÅ. Lägg därtill årets bidrag. Han svarar dessutom för vad som måste vara en av de allra (om inte *den*) längsta: en opponenterecension av Anssi Ollilainens doktorsavhandling *Bo Giertz om prästämbetet* i KÅ 2018 vilken omfattar hela 13 sidor.

KÅ:s recensionsavdelning innehåller varje år omkring 50 recensioner. Det gör alltså omkring 1 100 recensioner under Anders år som redaktör!

Det är allt från långa opponenterecensioner av doktorsavhandlingar till kortare anmälningar av mer populärt hållna arbeten av kyrkohistorisk relevans. I årgångarna 1900 till 1955 hette avdelningen »Granskningar och anmälningar», dock utan att de två kategorierna separerades, därefter »Recenserade böcker» och från 1988 »Recensioner». KÅ skiljer således inte formellt på det som ibland benämns recensioner respektive anmälningar, men omfattar båda kategorierna. Därigenom kan vi både diskutera grundforskningen och presentera det mer lättillgängliga.

Bredden i KÅ:s recensionsavdelning är stor i flera avseenden. De två avdelningarna »Allmän» och »Nordisk» kyrkohistoria vittnar om att KÅ särskilt bevakar den svenska och nordiska utgivningen men att det samtidigt finns ett stort intresse för att följa den internationella utvecklingen. Detta speglas i att vetenskaplig litteratur utgiven inte bara på svenska och de andra skandinaviska språken samt engelska och tyska, utan stundom också på franska, spanska och italienska uppmärksammas i KÅ. Recensenter från en rad länder har medverkat: från hela Norden, Tyskland, England och USA med flera. Recensioner har därför publicerats på ibland upp till fyra olika språk – svenska, norska, danska och engelska – i samma volym (till exempel KÅ 2018).

Det är glädjande att den vikt KÅ:s redaktion velat lägga på recensionsavdelningen också verkar ha uppskattats av läsarna. Vi har många gånger fått höra att recensionerna är det första man läser när KÅ anländer med posten. Nyttan och nöjet i att bli uppdaterad i fråga om nyutkommen litteratur, som citatet i inledningen pekar på, gäller även läsarna och naturligtvis även recensionsredaktörerna.

För oss har också direktkontakten med det stora nätverket av recensenter varit högst stimulerande. Ibland har sådana dialoger formats till små minise-

minarier om recensionskrivandets art. Härvidlag har recensenterna i den akademiska frihetens anda vanligtvis fått stor frihet att utforma recensionerna. På samma sätt har recensionsredaktörerna getts stor frihet att välja litteratur och skribenter, naturligtvis även i fruktbar dialog med huvudre-

daktör och Svenska Kyrkohistoriska Föreningens arbetsutskott.

För detta ansvar och för stimulerande arbetsgemenskap tackar vi recensionsredaktörer Anders för samarbetet kring KÅ:s recensionsavdelning!

RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria	III
Nordisk kyrkohistoria	157

Allmän kyrkohistoria

Pietro Delcorno

IN THE MIRROR OF THE PRODIGAL SON.
The Pastoral Uses of a Biblical Narrative
(c. 1200–1550). (Commentaria. Sacred
texts and their commentaries: Jewish,
Christian, and Islamic 9)

Leiden: Brill 2018, 550 sid.

Berättelsen om den förlorade sonen är vår egen berättelse, skriver Pietro Delcorno i den bok som helt ägnas denna liknelse, vilken för de kristnas undervisning blev liknelsen *par excellence*, en tydlig karta för orienteringen längs livets andliga väg. Boken som helhet sträcker sig för ovanlighetens skull en bit in i reformationstiden, vilket är en styrka och tillför ett vidgat perspektiv. Delcorno delar upp sin bok i sex kapitel.

I det första ges en överblick över receptionshistorien. Forskningen uppvisar enligt Delcorno en lucka mellan Augustinus och Luther och därför läggs fokus nu på att undersöka den mångfacetterade användningen av denna liknelse i medeltida pastorala sammanhang. I detta kapitel står bibelkommentarernas typologier i centrum, alltifrån evangelietexten själv och vidare fram över patristiska utläggningar, medeltida monasticism och skolastikens tolkningar. Rörelsen går från bibliotek och klassrum ut till framför allt stadsmiljöerna och deras kyrkor där människor av olika skolning och social bakgrund mötte liknelsen i främst allegoriska och moraliska läsningar i form av såväl predikningar som religiösa skådespel och glasmålningar. Delcorno framhåller att förståelsen av liknelsens möjliga referenser i såväl text som bild förutsatte förkunskaper för att åhörarna skulle kunna gå i dialog med berättelsens djupare innebörd. Därför menar författaren att bilderna förutsätter orden. Källorna till denna förståelse var främst muntliga, i första hand predikan, i mer sällsynta fall även teater.

Kapitel två behandlar modellpredikan. Hypotesen när det gäller spridningen av de mest framgångsrika modellpredikosamlingarna är att denna avslöjar ett standardinnehåll som med hjälp av dessa modeller upprepats år efter år, på plats efter plats, vilket så småningom skapat en konsensus om liknelsens moraliska innebörd och syfte. Delcorno redogör för en omfattande spridning av modellpredikosamlingar, samtidigt som han gör några nedslag där han studerar närheten mellan modell och framförd predikan. Detta görs med hjälp av *reportationes*, anteckningar gjorda av åhörare.

I tredje kapitlet behandlas italiensk 1400-talspredikan från Bernardino da Siena till Girolamo Savonarola. Delcorno visar att det i detta material går att spåra ett lekmannainflytande i de fall då *reportationes* gjorda av lekmän blivit underlag för utgåvor av modellpredikosamlingar. Det viktigaste i italiensk 1400-talspredikan var att den skulle få effekt på sina åhörare och hjälpa dem att undvika synden. Därför situationsanpassades den. Bernardino av Siena, som hade stort inflytande på predikoförnyelsen, lyfte exempelvis fram det förödande med dåligt sällskap. Det var sannolikt viktigt i urbana miljöer, där observantrörelsen som Bernardino tillhörde verkade. Han ber åhörarna att föreställa sig den förlorade sonen som en samtida yngling från Padua, men är tydlig med vad som är tillägg ur hans egen fantasi till bibeltexten. Kapitlet studerar huruvida Bernardinos efterföljare anammade hans modellpredikan, i vilken utsträckning detta skedde och hurdan receptionen var. Undersökningen visar att Bernardino av Siena, trots att de flesta hämtade inspiration från honom, själv var ganska osynlig i annan observantpredikan, vilket Delcorno menar beror på strävan efter situationsanpassning.

I kapitel fyra möter tre exempel på florentinskt 1400-talsdrama om den förlorade sonen, skrivna av en manlig lekman, en kvinna och en präst. Dessa

framfördes av gillen och hade ett kateketiskt fokus till uppbyggelse för såväl de unga pojkar och män som framförde dem som för publiken. Dramerna blev således ett slags predikan i teaterform och uppvisade ett nära och dubbelriktat samarbete mellan präster och lekmän. Liknelsen om den förlorade sonen uppfattades tydligt som en nyckeltext i formandet av lekmännens religiösa identitet. Delcorno skriver att predikan, skådespel, poesi, professionella storytellers samt texter som såldes som enkla lägg för en billig peng, tillsammans lagrade liknelsen i minnet hos en stor del av folket.

Kapitel fem berättar om hur franciskanen Johann Meder 1494 i Basel utarbetade en hel predikocykel på femtio predikningar som sträckte sig genom hela fastan. Alla behandlade de liknelsen om den förlorade sonen på olika sätt, med en halvdramatisk strategi som påminde om Bernardino av Sienas sätt, men som gick längre och också hade drag från de religiösa skådespelen. Åter kan man tala om predikan i teaterform, ett »predikstolsdrama». När Johann Meders bok *Quadragesimale novum de filio prodigo* gavs ut 1495, var den i särklass något nytt. Utöver de femtio predikningarna innehöll den en poetisk introduktion av Sebastian Brant och ett antal illustrerande träsnitt. Både till innehåll och utseende var denna bok helt utan föregångare. För att fånga uppmärksamheten har dessa femtio predikningar en halvdramatisk rytm och dessutom en visuell dimension med den förlorade sonens skyddsängel i en nyckelposition. Delcorno konstaterar att Bibeln förblev i centrum och att metoden uppvisar en fin balans mellan systematisk omvändelsekatekes, kopplingar till de liturgiska läsningarna och omsorgen om att fånga och behålla åhörarnas uppmärksamhet. Delcorno redogör systematiskt för samtliga predikningar. Höjdpunkten kommer när predikanten glider över från botperspektivet till kontemplation av Kristi lidande. Den förlorade sonen tar av sig botgöringsdräkten och blir en *sponsa Christi* (Kristi brud). Efter stilla veckans alltmer emotionellt laddade predikningar, avslutas cykeln på tredjedag påsk med att de båda bröderna i liknelsen smälter samman till en och samma person, den hängivne troende.

Sjätte och sista kapitlet beskriver en ny mångsidig-

het. Liknelsen var fortfarande den perfekta botspejeln, men i reformationstidevarvet reflekterade den olika bilder. Kapitlet undersöker de oliktänkande grupperingarnas strategier i användandet av liknelsen för moralisk instruktion av lekfolket. Efter några ord om disputationen 1519 mellan Martin Luther och Johannes Eck över boten, redogörs för såväl lutherska som katolska predikningar under 1500-talet. Texter från de föregående århundradena hade banat väg för diskussioner om fri vilja, nåd och bot inom liknelsens narrativa ramverk. Detta resulterade i att den konsensus som tidigare rått bröts sönder. Delcorno konstaterar att liknelsen trots detta förblev ett nyckelnarrativ för religiös förmaning, oavsett vilken sida man befann sig på i reformationsstridigheterna.

I epilogen ger författaren en del uppslag till fortsatt forskning innan han sammanfattar boken. Han fastslår att resultatet, tvärtemot tidigare stereotypa uppfattningar om medeltida predikan som skrämselfaserad, uppvisar en mycket mer nyanserad religiös diskurs med ett innehåll som djupt sammanflätade fruktan och hopp, synd och barmhärtighet.

Boken igenom får läsaren en mängd exempel på hur liknelsens båda bröder kan tolkas. De kan exempelvis ses som judar och hedningar, aktiva och kontemplativa, kropp och själ, präster och lekmän. Även andra komponenter i berättelsen ges allegoriska betydelser. Trots att bot- och omvändelseperspektivet är det dominerande, ett perspektiv där den förlorade sonen liknas vid bibliska förebilder som Petrus, Paulus och framför allt Maria Magdalena, förekommer också mer överraskande tolkningar, som till exempel den där den äldre hemmavarande brodern anses som den bäste, eftersom han aldrig fallit utan förblivit stående hela tiden. Kopplingen av liknelsen till botsakramentet förblev dock det som dominerade receptionshistorien. Läsaren uppmärksammas på hur kyrkan via sina glasmålningar kunde mana till omvändelse genom dessas placering i gränssnittet mellan kyrkorummet och den urbana omvärlden. Vidare ges också exempel på de kreativa sätt Jungfru Maria kunde vävas in i predikan över liknelsen eller hur man utan att gå

miste om något väsentligt kunde lösa kollisioner med Jungfru Marie bebådelsedag.

Pietro Delcorno har fått syn på en lucka i forskningen och med sin bok fyllt den på ett utmärkt sätt. Boken är både välartikulerad och välstrukturerad. Den är fylld med mycket fakta och många detaljer och ställer lite krav på läsaren, men är man beredd att tränga in i vad Delcorno har att säga, är det väl värt ansträngningen. Han säger själv i sin introduktion att liknelsen om den förlorade sonen fått fungera som en ariadnetråd genom den fascinerande labyrint av undervisningstexter riktade till lekmännen som producerades och framfördes som en del av medeltidens och reformationstidens pastorala omsorg. Med Pietro Delcorno i rollen som Theseus hittar läsaren vägen genom denna labyrint och får en välfylld kunskapsäck med sig.

KATARINA HALLQVIST

Berndt Hamm

SPIELRÄUME EINES PFARRERS VOR DER REFORMATION. Ulrich Krafft in Ulm. (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 27)

Ulm: Stadtbibliothek Ulm 2020, 451 sid.

I centrum för denna bok står Ulrich Krafft (ca 1455–1516), som under mer än femton års tid var verksam som kyrkoherde i staden Ulm. Han tillträdde tjänsten med en gedigen akademisk skolning i bagaget, innefattande studier i Basel, Tübingen och med en doktorsexamen vid juridiska fakulteten i Pavia. Krafft var välbekant med den stad han blev kyrkoherde i. Han föddes i Ulm omkring 1455 i en av stadens förnämsta familjer och var son till stadens borgmästare. När han tillträdde som kyrkoherde i hemstaden 1501 var han en av de mest respekterade rättslärda i Tyskland. I Ulm har Krafft varit känd för att ha testamenterat sitt privatbibliotek till staden. Denna donation var visserligen avsedd att fungera som en sorts prästbibliotek men den lade på sikt grunden till vad som blev Ulms stadsbibliotek, som ännu idag härbärgerar flera inkunabler från Kraffts privatbibliotek. Då biblioteket 2016 firade sitt femhundraårsjubileum blev

det aktuellt att sammanställa en monografi över Kraffts livsgärning. Den som tog på sig uppgiften var Berndt Hamm, som är emeriterad professor i kyrkohistoria vid Friedrich Alexander Universität Erlangen-Nürnberg och som har författat flera uppmärksammade studier av fromhetslivet i Tyskland under decennierna före reformationen. Det är just denna tid, den tid då Martin Luther växte upp och formades som teolog, som utgör bokens bredare kontext och som gör den intressant bortom det rent lokalhistoriska.

Boken är uppdelad i nio kapitel, varav de flesta är disponerade efter det källmaterial som Hamm har haft att tillgå och där tonvikten har lagts på biblioteksbeståndet och de tryckta predikningarna. Hamm lyckas visa att böcker och bibliotek spelade en viktig roll i Kraffts uppfattning om kyrkans samhällsformande roll. Krafft betraktade nämligen förnuftet som människans viktigaste själskraft. Det var förnuftet som skulle vägleda människans alla andra själskrafter och dessutom vara det som styrde inom både politik och kyrkoliv. Varje människa bar visserligen på ett naturligt förnuft, men samtidigt behövde varje enskild stadsbo få möjlighet att utvidga sitt förnuft genom ökande kunskaper om kristen tro, något som gjorde själen förmögen att genomsyras av trons kraft och av kärleken till Gud och nästan. Krafft räknade visserligen med att helig Ande kunde upplysa människans förnuft och därmed förmå henne att undvika att hamna i allvarlig synd, men eftersom synden tenderade att grumla människans kognitiva förmåga hade också predikanten en avgörande betydelse för lokalsamhället. Den roll som Krafft tillmätte förnuftet var också orsaken till att han testamenterade biblioteket till staden. Prästbiblioteket var avsett att fungera som del av en sorts trestegsprocess i kunskapsförmedlingen. Böckernas innehåll lade grunden för den kunskapsförmedling som sedan skedde i predikstolen, och de lärdomar som åhörarna därigenom tillägnade sig under gudstjänsten skulle sedan tillämpas ute i samhället.

I rollen som stadens »religiösa dirigent» utmärkte sig Krafft genom att inte bara attackera folkets lastbarhet, girighet och ockerjakt från predikstolen. Han förmådde också förändra stadens lagstiftning

till förmån för folk som lurats och utnyttjats. Med tanke på Kraffts egen höga klassbakgrund var detta sociala engagemang enligt Hamm anmärkningsvärt. I den reform som Krafft ville åstadkomma hade, som framgått, predikan en nyckelroll. I detta avseende var han enligt Hamm en tidstypisk företrädare för den fromhetsteologi som vi möter inom senmedeltida reformrörelser. Krafft var samtidigt också präglad av humanismen, vilket visas av hans intresse för att låta trycka sina predikningar, vilket fortfarande var ovanligt vid denna tid. Enligt Hamm kan Krafft ha varit den ende senmedeltida kyrkoherde i den tysktalande världen vars folkspråkiga predikningar trycktes.

Utmärkande för Krafft var i detta avseende den tonvikt som han lade vid det mänskliga förnuftet och en tydlig bibelförankring i predikan. Hänvisningarna till kyrkofäderna är däremot ytterst få. Enligt Hamm kan Kraffts predikouppfattning betraktas som uttryck för vad Hamm kallar »normativ centrering», varvid tanken på *sola scriptura* som vi möter hos reformatörerna hade direkta paralleller inom senmedeltida teologiska reformister. Samtidigt var Krafft, åtminstone i jämförelse med de senare lutherska reformatörerna, en konservativ reformator. Även om påvedömet inte hade någon central ställning för Krafft, understödde han utan tvekan rådande kyrklig hierarki och han betraktade även avlat som något positivt. Samtidigt var Krafft skeptisk till alltför intensivt mässfrände och han vände sig mot rådande folkliga uppfattningar om att det skulle finnas en inneboende kraft i helgonbilder.

Inom äldre reformationsforskning omtalades gärna reformister som Krafft som »reformationens förelöpare», som banade väg för reformatörer som Luther och Zwingli. Inom nyare forskning betraktas snarare de senmedeltida reformrörelserna som drivkrafter vilka möjliggjorde händelserna efter 1517, men inte som uttryck för att historien med nödvändighet drog sig mot den lutherska reformen. Snarare byggde reformatörerna vidare på tidigare reformrörelser, som dock inte var predestinerade att mynna ut i en luthersk eller reformert reformation. Utifrån ett sådant perspektiv går det enligt Hamm att finna flera likheter mellan den reform

som Krafft ville åstadkomma och de reformer som reformatörer som Zwingli och Martin Bucer senare åstadkom. De förenas av intresset för socialt engagerad predikan liksom bibelcentreringen och synen på prästen som en lärdd folkfostrare. Men i likhet med det gängse synsättet inom nyare reformationsforskning menar Hamm att vi inte bör betrakta reformationen som en revolutionerande vändpunkt i historien utan vi bör snarare tala om en längre reformperiod mellan 1300- och 1500-talen. Det innebär enligt Hamm inte att de omvälvningar som reformationen faktiskt innebar behöver bagatelliseras. De reformatöriska förändringarna efter 1517 innebar ju att den fromhetskultur som exempelvis Krafft hade betraktat som helig och värdefull till stora delar förstördes. Krafft hade dessutom knappast känt igen sig i Luthers antropologi. Krafft hyste tilltro till människans förnuft och fria vilja och var tveksam till arvsynsdbegreppet, vilket innebar att människans väg till frälsning för honom utgjordes av en samverkan mellan rationella och fritt beslutande människor och Guds nåd. Människan måste helt enkelt göra sitt bästa i kraft av den naturliga förmåga som Gud givit henne.

Hamm kan följaktligen konstatera att Krafft var både ovanlig och tidstypisk, både modern och traditionsbunden. Krafft var visserligen ovanlig i sin samtid genom att i egenskap av stadspredikant låta trycka sina predikningar och donera sitt bibliotek, men just i dessa tillvägagångssätt var han samtidigt också tidstypisk. Med en för Hamm typisk formulering, så var det ovanliga hos Krafft snarast en »acceleration» av det tidstypiska.

Hamm's bok är tydligt strukturerad, noggrant formulerad och innehåller dessutom en mycket behaglig typografi. Den är tydligt men möjligen lite enformigt disponerad efter det källmaterial som har funnits att tillgå, såsom predikningarna och beståndet av böcker i det donerade biblioteket. Genom hela boken återkommer den tidigare nämnda underliggande frågan om relationen mellan Kraffts reform och den reformation som intensifierades efter 1517. Hamm argumenterar som vi har sett för att reformationen inte var en nödvändig konsekvens av den senmedeltida reform som Krafft representerar, men samtidigt går det inte att förstå reformatörernas

framgångar om vi inte också uppmärksammar reformatoriska predikanter som Krafft och många andra. Snarare blir den reformatoriska teologin och det fromhetsliv den påverkade tydligare när vi förstår hur den omformulerade och byggde vidare på den reform som redan hade börjat prägla det katolska Europa.

MARTIN BERNTSON

Il'ja Lemeškin

PORTRAIT DE FRANCISK SKORINA. En commémorant le 550^e anniversaire de sa naissance (1470–2020). (Travaux du Cercle linguistique de Prague, nouvelle série 10)

Vilnius: Institut national de langue lituanienne; Prague: Cercle linguistique de Prague 2020, 298 sid.

Den första tryckta översättningen av Bibeln till ett slaviskt språk var den tjeckiska så kallade Pragbibeln som publicerades 1488. Två andra översättningar till tjeckiska publicerades redan 1489 och 1506 och den senare av dessa var en viktig inspirationskälla när läkaren Francisk Skorina (Skarina, Skorin) (1470–1551/52) publicerade en östslavisk översättning av Gamla testamentet mellan 1517 och 1525.

Till skillnad från de samtida bibelöversättarna Erasmus och Luther var Skorina inte prästvigd, men lekman, och översättningen baserades på tidigare slaviska översättningar som existerade i manuskript, inte på grundtexten. Syftet var att göra bibeltexten mer lättförståelig för icke-specialister. Skorina, som var från Polotsk (i dåvarande storfurstendömet Litauen), studerade vid Krakóws akademi men disputerade i medicin i Padua och bodde därefter omväxlande i Prag och Vilnius. Enligt preses i Pražský lingvistický kroužek (Cercle linguistique de Prague), Tomáš Hoskovec, som skrivit bokens förord, presenterade sig Skorina ibland som katolik, ibland som ortodox, beroende på vem han hade att göra med. Han ska tydligen under hela sitt liv lyckats hålla goda relationer med de olika religiösa grupperna i de områden där han bodde.

Språket i översättningen är i huvudsak kyrkslaviska och delvis rutenska, en arvtagare till det språk som hade talats i Kievriket (Rus) och en föregångare till dagens belarusiska och ukrainska. Översättningen trycktes i häften, de första delarna i Prag (i dåvarande kungariket Böhmen), de senare i Vilnius (i dåvarande storfurstendömet Litauen). I samband med 550-årsjubileet av Skorinas födelse 2020 gav Pražský lingvistický kroužek i sin actaserie ut en volym om bibelöversättningen. Undersökningen är författad av Il'ja Lemeškin, docent vid Institutionen för östeuropastudier vid Karlsuniversitetet i Prag.

I sin analys har Lemeškin framför allt koncentrerat sig på illustrationerna i de olika versionerna av häftena som utgör bibelöversättningen och, som titeln anger, särskilt på porträttet av Skorina. Enligt Lemeškin är porträttet inspirerat av Albrecht Dürers porträtt av St. Hieronymus från 1514. Det är till exempel samma föremål omkring Skorina som Dürer placerat runt Hieronymus. På de versioner av porträttet som finns på frontespisen i en del av upplagan av häftet med Jesus Syraks vishet (tryckt i december 1517) anges inte enbart tryckåret utan också i en svårsläst kod utgivarens namn (doktor Francisk Skorin) och även hans ålder (47 år). Lemeškin identifierar konstnären som boktryckaren Bartoloměj (Bartoš) Trnka (död 1533).

En intressant detalj är att en husfluga avbildas i nedre högra hörnet av porträttet. Som litteraturvetaren Tomáš Glanc och konsthistorikern Seraina Renz visar i en inledande essä bidrar en sådan fluga till att göra tolkningen av bilderna där de förekommer osäker. Att placera en fluga på en målning var ett inte ovanligt grepp i renässanskonst och fungerade som en illusion i den meningen att flugan skulle uppfattas som verklig och därigenom ge bilden djup. Men flugan kunde också ha andra betydelser, som att visa att den avporträtterade personen inte var vare sig helgon eller en biblisk person. Eftersom porträttet av Skorina är ett träsnitt kan syftet där inte vara att ge bilden djup; till det hade det fordrats en mycket mer naturtrogen fluga. I stället måste syftet ha varit att visa att personen på bilden är sekulär. Flugan och utgivarens ålder sekulariserar enligt Lemeškin bilden och var nödvändig för att porträttet inte skulle uppfattas som hädskt.

Med utgångspunkt i flugan på porträttet av Skorina gör Lemeškin flera intressanta konst- och kulturhistoriska exposéer som sätter in porträttet i ett bredare perspektiv. Han relaterar det bland annat till exempel från flamländsk, italiensk och tysk renässanskonst med en realistisk *musca depicta*, »avbildad fluga», på målningen. För att nämna ett par exempel så finns på Carlo Crivellis *Madonnan och barnet* (ca. 1480) en fluga som både Maria och Jesus betraktar och som därigenom blir tydligt närvarande i den värld där de befinner sig. På ett par sextonhundredatalskopior av Albrecht Dürers *Rosenkransfesten* (1506) har de som målat kopiorna satt in en fluga på det vita tygstycket under Jesusbarnet – i de fallen antagligen för att markera att målningen är en kopia. Men flugan kan också vara framställd så att den verkar tillhöra åskådarnas värld. Den kan till exempel vara i naturlig storlek, medan de avbildade personerna är förminskade, eller den kan vara målad så att den förefaller stå på tavelramen, som på Petrus Christus kända målning av en anonym kartusianmunk (1446).

Porträttet av Skorina är även intressant av flera andra anledningar, inte minst därför att det är ett av de tidigaste böhmiska porträtten av en sekulär privatperson; endast ett tidigare sådant porträtt är känt. En viktig poäng med porträttet av Skorina var, menar Lemeškin, att det öppnade för en porträttkonst där inte enbart bibliska personer, helgon och kungligheter avbildades, utan också andra personer. Lemeškin noterar också att det är märkligt att utgivarens bild överhuvudtaget publicerades i en bibelöversättning. Alla de övriga illustrationerna i häftena återger bibliska personer även om bipersoner i några fall fått ansikten som Lemeškin identifierar med historiska personer, bland annat kung Sigismund I av Polen, den tyskromerske kejsaren Karl V och påve Julius II.

Porträttet av sig själv som St. Hieronymus återanvände Skorina påföljande år i häftet med Samuels- och Konungaböckerna, men där utan flugan som markerade den porträtterade personen som sekulär, och det gör, menar Lemeškin, att porträttet där i stället måste antas föreställa St. Hieronymus.

Boken är ett intresseväckande bidrag till västslavisk kyrko-, bok- och konsthistoria. Inte minst

värdefulla är de många illustrationerna. De avbildar detaljer i de olika versionerna av porträttet av Skorina och exemplifierar annat bildmaterial i bibelöversättningen, men innehåller också ett omfattande jämförelsematerial från annan europeisk renässanskonst.

HÅKAN RYDVIK

Christine Helmer (red.)

THE MEDIEVAL LUTHER. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation 117)

Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 301 sid.

Var Martin Luther middelalderteolog, eller begynde en ny teologi med den berømte reformator? Det er spørgsmålet bag denne artikelsamling, redigeret af den amerikanske professor Christine Helmer. Bogen følger således en trend i Lutherforskningen: at nærme sig Luther bagfra frem for forfra – at se ham i lyset af hans egen teologiske baggrund i senmiddelalderen. Derimod er grupperingen af artiklerne i tre hovedkategorier: kristologi, soteriologi og embede sjovt nok ret luthersk *biased*. Helmer spørger i sin indledning efter et studie af Luther, der kan bygge bro over de tre Luther'er i det 20. århundrede, det vil sige Lutherrenæssancens »moderne» Luther, den katolske Luther og den middelalderlige Luther. At ville bygge bro er så meget sagt, for helt gennemgående for de yderligere 14 bidrag et opgør. Nemlig med den påståede misforståelse af Luther, som de mener især den tyske, nykantianske Lutherlæsning gjorde sig skyldig i, når den fremhævede Luthers nye ord-teologi og hans opgør med skolastikkens brug af filosofi i teologi. Det gælder ifølge Helmer om »[c]asting aside the historiographical interest at stake» og se på kontinuitet frem for brud (s. 2). Her løbes der en del åbne døre ind. Heiko A. Oberman fremhæves for at have påpeget Luther som middelaldermenneske, og også Volker Leppin nævnes. Leppin bidrager selv med en undersøgelse af forbindelserne mellem mystikken og retfærdiggørelsesbegrebet hos Luther. Leppin advarer faktisk mod at gøre, hvad præcis flere af bidragene gør: undrager

sig Luther som selvstændig tænker. Luther er ikke bare barn af sin samtid eller fortid. Men hvis man ikke tør prøve nogle andre greb, kommer forskningen aldrig videre. Bogen og dens forfattere skal bestemt have cadeau for at gå til læsningen uden at være bundet af megen reverens for de store gamle navne i Lutherforskningen. Flere af studierne er gennemført med radikalitet (for eksempel Graham White) eller for andres vedkommende med stort mod til at modsige eksisterende antagelser. Enkelte af bidragene er (hvad der gøres opmærksom på) genbrug eller omarbejdning af kapitler af allerede publiceret forskning af bidragsyderne (D.J. Luys *Dominus Mortis*, 2014; R. Cross' *Communicatio Idiomatum*, 2019).

De korte artikler levner ikke alle steder plads til en fuldstændig overbevisende argumentation. Omvendt betragtet, er bidragene ofte prisværdigt kortfattede, og som sådan fungerer antologien som en dygtig indføring i aktuelle problemer i Lutherforskningen. Det er for eksempel overraskende, hvad det gør ved Luthers teologi, når den læses ensidigt ved hjælp af de skolastiske metoder, Luther selv var uddannet i (Luy, Cross, McCord Adams, White). De nævnte går frisk til etablerede sandheder, selvom det også er at gå for vidt helt at afvise Karl Holl's pointe om, at Luther faktisk ville gøre op med filosofien i teologien og tale et nyt teologisk sprog. Som det lidt hovent kan lyde i Cross' redegørelse for den skolastiske logik i teser fra disputationer i 1539 og 1540, hvor Luther ifølge Cross følger Biel i brugen af *communicatio idiomatum*, for så vidt angår kristologien – »[n]o evidence here of [Oswald] Bayer's claims about Scholasticism, or about Luther's novelty» (s. 41). Bayer tages til indtægt for hele den tyske Lutherforskning og fastholdelsen af, at Luther i netop opgøret med skolastikerne indfører et *nova lingua*. Problemet er blot, at Cross ikke påviser, at Luther *ikke* siger noget nyt, eller lader ordene betyde noget andet, selvom end han kan have benyttet skolastiske metoder. Cross indrømmer det et par linjer længere fremme, om begrebet *creatura* – »it is made to be a new word in theology» (s. 42). Alligevel konkluderer forfatteren, at »Luther's view is utterly traditional and fully in line with his Scholastic and Patristic predecessors»

(s. 46). Som man spørger, får man svar, for Cross inddrager ikke Luthers kritik af Biel, hvorved det jo nemt bliver lidt ensidigt (en modposition, der burde være drøftet, er Leif Granes *Contra Gabrielem*). Whites bidrag, der vil applicere og fortolke *De servo arbitrio* ved hjælp af modallogik, kræver forudsætninger udi forståelsen af logiske formler. Heller ikke han får det til at gå op – og må indrømme, at Luther mente, at »we simply do not have the language to talk about God's reasoning» uden om, hvad Gud har åbenbaret. Aaron Moldenhauer har mere held med sit forehavende, når han analyserer Biel, Zwingli og Luther i forståelsen af indstiftelsesordene. Zwingli og Luthers uenighed viser sig i forskellige forståelser af skolastikkens lære om, hvad ord betegner. Flere af artiklerne, der inddrager Zwingli, har desværre den brist, at de ikke kender Zwingliforskningen. Forfatterne har en blind plet for nyplatonismens betydning for Zwingli.

Der er også artikler, som vil forstå udviklingen i Luthers egen teologi. Et fremragende eksempel er Candace L. Kohlis fortolkning af *poenitentia*-begrebet, hvor hun med afsæt i afladsteserne belyser bodsbegrebets udvikling hos Luther som en kontinuerlig diskussion af Anselm, som Luther i den antinomistiske strid fortsat fortolker på. Luther indfører ikke en tredje brug af loven, men via en ny pneumatologi identificerer han »a real volitional effect of the Spirit's instructive use of the law after justification». Det fører til menneskets evne til »concrete moral action» (s. 141). Denne moralistiske Luther kan nok diskuteres, men Kohlis studie viser indirekte, hvad for eksempel pietistiske teologer i 1700-tallet kunne finde i Luther: for denne »nye» Luther er ikke langt fra en luthersk-pietistisk forståelse af at bod var lig med omvendelse gennem introspektion og et nyt liv i Kristus med en ny (villet) moralsk levnedsførelse. Det samme gør sig gældende for Alice Chapmans undersøgelse af *Christus medicus*-motivet og dets historiske rødder i monastisk tradition (hvad tillige gælder E.M. Wibergs bidrag om Luther og Bernhards forståelse af Guds kærlighed). Bliver vi i Luthers egen kontekst, belyser Kohlis bidrag i øvrigt, at Luther slet ikke var så langt fra den senere Melanchthon, som det ellers ofte hævdes. Kohli noterer det ikke selv,

men den lovforståelse, som ifølge Kohlis læsning træder frem i den antinomistiske strid, minder i påfaldende grad om den sidste udgave af *Loci*, hvor Melancthon har revideret sit syn på viljen i mennesket, sådan at den – ganske som vi nu kan forstå Luther – kommer til efter Guds ord og Helligånden har gjort sin virkning.

I bogens sidste afdeling behandles løseligt forbundne studier under temaet »Ministry». Chr. Voigt-Goy forholder sig traditionelt til emnet ved en undersøgelse af middelalderlige teorier om »priestly power» for at forstå, hvad der er nyt, og hvad der er videretænkning på traditionen. G. Suijin Pak tør udfordre den ellers generelt i bogen så feterede Oberman med hensyn til Luther og det oldkirkelige *analogia fidei*-princip. D.P. Bells undersøgelse af forskellige middelalderlige og med Luther samtidige forståelser af pest, for eksempel muslimske, er oplysende for at forstå Luthers syn på præstens udvidede forpligtelser under en epidemi og en aktuel læsning af Luther. Det viser, hvorfor historiske studier er nødvendige. Sådan bliver den middelalderlige Luther ganske nutidig, hvad Christine Helmer i sit afsluttende bidrag ikke lægger skjul på. Den Luther, der ellers er forsøgt påvist som bundet af sin tid, er ifølge Helmer, den Luther, »needed today to criticize the church's politics of exclusion and assumptions of arrogance». Tjo, men det må så betyde, at nutiden minder om middelalderen, thi eller ville vi ikke kunne forstå den Luther, bogen har fremlagt. Det er lidt provokerende – hvad der er bogens force.

RASMUS H.C. DREYER

Jonathan Reinert

PASSIONSPREDIGT IM 16. JAHRHUNDERT. Das Leiden und Sterben Jesu Christi in den Postillen Martin Luthers, der Wittenberger Tradition und altgläubiger Prediger. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation 119)

Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 420 sid.

I denna bearbetning av sin doktorsavhandling i Jena frågar sig Jonathan Reinert hur man under

reformationstiden predikade om Jesu lidande. Martin Luther intar förstås centralplatsen, men Reinert avslöjar också intressanta växelverknningar mellan de konfessioner som höll på att ta form.

En historisk-teologisk undersökning är det avgörande att göra skillnad mellan akademiska föreläsningar och predikningar. Så konstaterar Reinert, att i sina föreläsningar förklarar Luther läran om rättfärdiggörelsen som kyrkans och kristenhetens grundval, tematiserar den »främmande» rättfärdigheten, och gör tydlig skillnad mellan Guds rättfärdighet och den civila eller borgerliga rättfärdigheten. I predikan däremot, använder Luther inte begreppet »rättfärdiggörelse»: det som han ville förkunna var »hur Kristus av kärlek till oss lider för alla våra synder, i enlighet med Faderns goda och nådiga vilja, så att vi blir återlösta från synden och kan leva i frid med Gud, dö och uppstå». Att utreda rättfärdiggörelseläran hörde enbart till den akademiska teologin. Detta är ju knappast överraskande – ordet »rättfärdiggörelse» förekommer som bekant inte heller i Lilla katekesen – men det är klargörande, och det behöver sägas.

För Luther är det avgörande att predika Kristi kors, när bibeltexten handlar om hans lidande (vilket förstås inkluderar Jes. 53), det vill säga inte om till exempel helgonens lidanden ens som förebilder. Redan 1519 angrep Luther de vanliga missbruken i passionsfromheten, men på 1530-talet förutsätts och utvecklas att påven är Antikrist. För detta spelade passionsteologin en viktig roll: inte helgonens lidanden, inte vårt medlidande med Kristus, utan uteslutande hans lidande för oss är Luthers fokus. Därför angrips inte heller judarna i passionsförkunnelsen. Luther talar om tre felaktiga former av passionsfromhet: att småda judarna, att använda korset för inomvärldsliga syften samt medlidande med Kristus eller Maria. Fokuseringen på människans egen synd och Kristi lidande i människornas ställe utesluter all annan polemik mot andras synder. Den enda polemik han i detta sammanhang ägnar sig åt är den som riktar sig mot sådan förkunnelse som förringar eller blandar upp innebörden av Kristi lidande och död i människornas ställe.

Författaren är historiskt försiktig med etiketter.

Han talar inte om någon »motreformation», vilket vore ohistoriskt, utan om »gammaltroende reaktioner». Hela detta upplägg är mycket fruktbärande. För att genomföra uppgiften har det visat sig omöjligt att dra den traditionella, tyska gränsen mellan evangelisk och romersk-katolsk teologi, som skulle ha uteslutit den »gammaltroende» förkunnelsen. Boken är också utgiven i den av Volker Leppin redigerade serien »Spätmittelalter, Humanismus, Reformation», vilket säger en hel del om perspektivet: kontinuitet och samtidighet är självklara begrepp, den ena uppfattningen avlöser inte den andra, utan de växer fram i dialog med varandra, en dialog som med detta perspektiv ibland framstår som skarpare, ibland mildare.

Efter en inledning börjar Reinert med Luthers passionspredikan 1519, så som den spreds genom Fastepostillan 1525, fortsätter med passionspredikningar i Veit Dietrichs Huspostilla 1544 och i Poach-Rörers Huspostilla 1559. Det är alltså de faktiska utgåvorna av passionspredikningar som undersöks. Detta är en avgjord styrka om man är intresserad av vad som hade betydelse för reformationens utveckling och utbredning. Inte Luthers tankar, utan hans förkunnelse så som den faktiskt nådde ut, undersöks. Kapitel III behandlar »gammaltroende reaktioner» 1530–1540, kapitel IV etablering och utvidgning i »Wittenberger Lager» 1540–1550, varpå kapitel V behandlar »gammaltroende resonans» 1550–1570, och kapitel VI variationer i Wittenbergstraditionen 1569–1580.

Ett viktigt resultat av undersökningen är att man dels kan tala om sådant som utmärker alla predikanter i Wittenbergstraditionen, det som gör deras predikningar till typiskt lutherska, dels återfinns dessa typiskt lutherska drag inte enbart i de »lutherska» passionspredikningarna. Det för Wittenbergsteologerna typiska är inte någon normativ lära i Konkordiebokens mening, utan det rör sig om impulser från Luthers passionsförkunnelse, som receptions- och litteraturhistoriskt kan beläggas. Någon motsvarande traditionsbildning förekommer inte på den »gammaltroende» sidan. Reformorienterade predikanter kunde instämma i den lutherska kritiken mot missbruk i passionsfromheten, och till och med överta de evangeliska

accenterna. De uppfattades ännu som korrektur, inte som kontraster till den äldre passionsteologiska traditionen. Inte heller Skriftprincipen drar någon klar gräns: dels citerar evangeliska predikanter Augustinus och Bernhard, dels argumenterar en del gammaltroende uteslutande bibliskt. Några »typiskt gammaltroende» passionspredikningar fanns det inte på 1500-talet. Försöker man ur ett senare konfessionellt lutherskt perspektiv etikettera endast de predikningar som wittenbergarna polemiserade mot som »gammaltroende», motsägs detta av det enkla faktum att de mest spridda postillorna från »gammaltroende» predikanter kom från dem som visat mest positiv resonans för de reformatoriska impulserna.

När det gäller det teologiska centrum i den lutherska passionspredikan, finner författaren två huvudtankar: först Kristi soteriologiska exklusivitet, som visar sig i den tydliga skillnaden mellan Kristus »i vårt ställe» och Kristus som förebild. Luther talar till och med om att betrakta Kristi lidande dels som sakrament, dels som exempel. Det Luther här kallar »sakrament», beskriver Melanchthon och andra som den »andliga» betraktelsen av Kristi lidande. Den andra huvudtanken handlar om att lära känna den egna synden som orsak till Kristi lidande, som har burit just denna synd.

En märklig omständighet är att postillorna från andra hälften av 1500-talet – såväl på gammaltroende som på evangeliskt håll – inte skärper motsättningarna, utan tvärtom ofta erkänner det relativt berättigade i den andra positionen. Gammaltroende predikanter som Johann Wild och Michael Holding erkänner det berättigade i Luthers koncentration på Kristus »för oss», men vill inte utesluta tanken på medlidande med Kristus. Även franciskanen Johann Craendonch, som gav ut en »katolskt korrigerad» version av Spangenbergss postilla, återgav Luthers kritik. Parallellt återkom tanken på medlidande med Kristus hos evangeliska predikanter som Vischer och Habermann. Jerusalems döttrar blir nu förebilder för det rätta medlidandet. Historiskt visar det sig återigen, att historien inte kan läsas baklänges, inte heller ur ett konfessionalistiskt perspektiv.

Det är lätt att konstatera att här saknas andra per-

spektiv: Zwingli nämns tre gånger, Calvin en gång. Men den avgränsningen har varit nödvändig för att få plats med hela den evangeliskt/»gammaltroende» utvecklingen. Inte bara för svenska läsare är »gammaltroende» en något överraskande term, men just denna överraskning kan också fungera förnyande på det egna perspektivet. Man kan fråga sig när vi får en undersökning där traditionellt lutherskt ortodoxa kallas »gammaltroende» i relation till väckelsekristna av olika schatteringar. »Gammaltroende» är ju åtminstone i förstone en historisk och ingen dogmatisk bestämning,

Slutligen skisserar författaren möjligheten till inter- och transkonfessionell predikoforskning som uppgift. Det gäller att observera hur konfessionerna och deras kulturer är besläktade, hur de växelvis har påverkat varandra, och vad som är gemensamt för dem (dels mentalitetsmässigt, dels normativt). En kyrkohistoria, inriktad mot teologins och fromhetens historia, bidrar enligt författaren i lika hög grad till orientering som till differentiering inom teologi och historia. Man kan bara instämma.

ANDERS JARLERT

Jennifer Maria De Silva & Pascale Rihouet (red.)

ETERNAL EPHEMERA. *The Papal Possesso and Its Legacies in Early Modern Rome.* (Centre for Reformation and Renaissance Studies. *Essays and Studies* 45)

Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies 2020, 304 sid.

Det påvliga Roms största och mest betydande procession var från slutet av 700-talet och fram till Kyrkostatens fall 1870 *Possesso*, genom vilken påvarna efter sin kröning i Peterskyrkan tog Rom och sin biskopskyrka, San Giovanni in Laterano, i besittning. Genom *Possesso* legitimerades och återskapades den påvliga överhögheten i Rom, som gått förlorad genom företrädarens död, samt synliggjordes för undersåtarna påvarnas dubbla identitet som både kyrkans högste ledare och kung av Kyrkostaten.

Föreliggande bok, sammanställd av Jennifer

Maria De Silva, docent i historia vid Ball State University, och Pascale Rihouet, docent i konstteori och konsthistoria vid Rhode Island School of Design, är den första boken som behandlar *Possesso*'s påverkan på den visuella kulturen – urbanistik, arkitektur och innovationer inom bildkonsten. Dessutom den första om *Possesso* på engelska.

Ursprunget till boken är en panelkonferens, *Papal Triumphs in Texts and Images*, som på våren 2017 hölls vid Renaissance Society of America. Den något motsägelsefulla titeln motiveras av att det är just det kulturella arv *Possesso* lämnat efter sig som skall studeras, inte *Possesso*'s kyrkorättsliga och politiska betydelse. Boken är uppdelad i Inledning samt tre underavdelningar.

Inledningen skisserar kort *Possesso*'s historia och betydelse samt den tidigare forskningen. *Possesso* har varit föremål för forskningens intresse sedan början av 1800-talet. I sin 1802 publicerade *Storia de' Solenni possessi*, skildrar kaniken vid Lateranen, Francesco Cancellieri, *Possesso*'s historia från 795 och fram till 1801. Syftet med verket var att skildra det triumferande påvedömet och den pompa som omgav *Possesso*, som en kompensation för Pius VII:s, beroende på hotet från Napoleon, starkt nedtonade *Possesso*. Ett liknande syfte hade Gaetano Moroni, historiker och privatsekreterare hos Gregorius XVI med sin mitt under Risorgimento – den italienska enhetsrörelsen – publicerade artikel om *Possesso* i *Dizionario di erudizione storico, ecclesiastica*.

Leopold von Ranke och Ludwig von Pastor, två av det sena 1800-talets mest betydande påvehistoriker och i motsats till de båda ovannämnda ej knutna till kurian, skildrade enskilda *Possessi* i enlighet med ögonvittnesrapporter. Något intresse för själva ritualen och dess betydelse hade de emellertid inte. Först från slutet av 1900-talet började historiker med inspiration från kulturanthropologi, att intressera sig för själva ritualen i egenskap av det påvliga Roms största fest och som uttryck för auktoritet och underdånighet i relationen mellan påven och hans undersåtar, samt som politisk programförklaring för de enskilda pontifikaten.

Ej nämnd av Rihouet men ändå värd att lyfta fram, är den tyske konsthistorikern Jörg Traeger

som i sin doktorsavhandling från 1970 *Der reitende Papst*, fokuserar den vita påvliga hästen (gäller även mula) smyckad i rött och guld som ett insignium för påvens kejsrerliga värdighet och därmed på Possesso som synliggörande av påvens *plenitudo potestatis*, den högsta makten, och *majestas papalis*, det påvliga majestetet. Nämnas bör dessutom under-tecknads monografi från 2019, *Påvens hästar*, som uppmärksammar de förändringar Possesso genom-gick efter upphävandet av Kyrkostaten, då Possesso, från att ha varit ett återskapande och legitimerande av den påvliga makten, blev till ett rent praktiskt besittningstagande av den påvliga biskopskyrkan.

Den första underavdelningen, »Architecture and Urbanism», behandlar själva processionsvägen och hur den kom att anpassas och förändras beroende på antika monument och enskilda påvars önskemål.

Jasmin R. Cloud, docent i konstvetenskap vid University of Central Missouri, fokuserar på Forum Romanum, under antiken Roms civila och religiösa centrum, som under medeltiden förvandlades till ett ruinfält och betesmark för kreatur. Trots detta vet man att Forum från tidig medeltid ändå användes för kyrkliga processioner och att påvarna under sin Possesso åtminstone från och med 1100-talet färdades över Forum. Från och med Paulus III:s pontifikat påbörjade påvarna renoveringen av Forum. Alexander VII exempelvis, lät plantera en allé mellan Septimus Severusbågen och Titusbågen, de bågar som tillsammans med Konstantinbågen användes under Possesso för att understryka påvens kejsrerliga rang. Särskilt Konstantinbågen kom från och med Alexander VI:s pontifikat att utgöra förebild för de tillfälliga – efemära – triumfbågar som ställdes upp längs processionsvägen, med samma symbolik som de antika.

Antonella De Michelis, adjunkt i konstvetenskap vid University of British Columbia, visar hur Paulus III:s beslut att flytta sitt residens från Vatikanen till Palazzo Venezia, både medförde förändringar i själva Possessovägen, då han efter ceremonierna i Lateranen inte kom att återvända till Vatikanen utan stannade i Palazzo Venezia, och blev utgångspunkt för hans omfattande urbanistiska projekt omfattande såväl Kapitolium som kvarteren runt

Palazzo Venezia (hans eget residens) och Palazzo Farnese (sonen Pedro-Luigis residens).

Bokens andra underavdelning, »New Art Forms», analyserar Possessos betydelse för förnyelse inom bildkonsten.

Patricia Reilly, docent i konsthistoria vid Swarthmore College, presenterar en ny teori, enligt vilken måleriet på Possessos efemära triumfbågar skulle ha bidragit till uppkomsten av en ny konstform, *chiaroscuro*, det vill säga det måleri där konstnären i gråtoner modellerade fram skenarkitektur och antikiserande relief. Som skapare av denna konstform lyfts Baldassare Peruzzi fram, en av de ledande konstnärerna under Julius II:s och Leo X:s pontifikat. Dessutom framlägger hon teorin att motiv från Possessos efemära triumfbågar kom att permanentas i delar av Julius II:s våningar i Vatikanpalatset. Dessa rum är numera rivna, men freskerna finns bevarade i Vatikanmuseernas samlingar.

Pascale Rihouet behandlar Giovanni Guerras kopparstick visande Sixtus V:s Possesso från 1589, det äldsta kopparsticket föreställande en påvlig Possesso och förebild för samtliga Possessoframställningar fram till 1846. Kortegen framställs i enlighet med en redan i Mesopotamien använd form av serpentinliknande framställning där kortegen i ett sicksack-mönster från höger till vänster och från vänster till höger slingar sig fram, med underliggande text som upplyser om de olika deltagarnas namn och position.

För den samtida betraktaren var dessa framställningar fyllda av symbolik och viktiga upplysningar om den såväl klerikala som sekulära hierarkin vid påvehovet. Angående processionsordningen visar Rihouet att fokus ligger på påven. Högst rang har de personer som rider omedelbart före och efter honom. Lägst rang har de som rider längst fram respektive längst bak. Som trolig anledning till att kopparsticket beställdes just 1589 – fyra år efter Sixtus Possesso – påpekas att 1589 var ett märkesår för familjen Peretti – ursprungligen en lantarbetarfamilj – då tre av Sixtus systerbarnbarn genom ytterst förmånliga äktenskap etablerade sig i Kyrkostatens högsta aristokrati. Ytterligare en anledning till att man började avbilda Possesso (ett år tidigare hade Sixtus Possesso även avbildats på en fresk i

Vatikanbiblioteket) kan enligt Rihouet vara de fyra nyligen konverterade japanska prinsar som deltagit och som utgjorde de första japanska ambassadörerna någonsin i Europa.

I bokens tredje och avslutande underavdelning, »Ephemera and the Moral Economy», diskuteras på vilket sätt Possesso gav uttryck för påvens dubbla roll som biskop och furste gentemot sina undersåtar och hur undersåtarnas förväntningar på påven kan utläsas i till Possesso relaterat material.

Jennifer De Silva tolkar Possesso som den plats där påvarna fick möjlighet att visa upp såväl den biskopliga välgörenheten som den furstliga frikostigheten, inte minst genom att bekosta klädedräkter till samtliga deltagande personer, och genom att acceptera kläderna bekräftade deltagarna sin lojalitet gentemot påven.

John M. Hunt, docent i historia vid Utah Valley University, slutligen, fokuserar barocktidens Possesso, då Possesso dels var en manifestation av den påvliga absolutismen och den triumfatoriska kyrkan, dels ett medel för undersåtarna att genom utsmyckningar längs kortegevägen kommunicera sina förhoppningar om ett *buon governo* – ett styre i välfärdens tecken, där särskilt god tillgång på brödsäd prioriterades

Eternal Ephemera är en välskriven, initierad och nydanande bok med fokus på Possessos kulturhistoriska arv.

KARI LAWE

Jacqueline Eales & Beverly Tjerngren (red.)

THE SOCIAL LIFE OF THE EARLY MODERN PROTESTANT CLERGY. (Special Issue of *The Journal of Religious History, Literature and Culture* 2020, Volume 6 Number 2)

Cardiff: University of Wales Press 2021, 160 sid.

Antologin *The Social Life of the Early Modern Protestant Clergy* bygger på presentationer som hölls vid European Social Science History Conference i Belfast 2018. Artiklarna syftar till att belysa

levnadsförhållanden för präster och deras familjer i det tidigmoderna England och Sverige.

Med reformationen nedvärderades som bekant celibatet till förmån för äktenskapet och när det gällde prästerskapet så fanns det i princip en förväntan om giftermål. Efterhand fick också prästhushållet en förebildlig karaktär och prästgården kom att bli ett viktigt nav i lokalsamhället, vilket flera kollegor här i Sverige förtjänstfullt belyst. Prästgården blev bland annat en central plats för behövande församlingsbor men också för långväga gäster som var i behov av härbärg. Denna aspekt, det vill säga den gästfrihet som förväntades av prästen och hans familj återkommer i flera av antologins olika bidrag. Ett annat centralt tema, som givetvis hänger samman med möjligheten att vara generös visavi församlingsbor och utifrån kommande gäster, är prästerskapets ekonomiska och finansiella ställning.

För att kort redogöra för antologins olika bidrag så diskuterar historikern Rosamund Oates (Manchester Metropolitan University) i kapitlet »Martha or Mary? Clerical Wives and Hospitality in the English Reformation» hur prästfruar i England (det blev 1559 tillåtet för präster i Church of England att gifta sig) under tidig reformationstid fick ett inte ringa inflytande i lokalförsamlingen. Därtill menar hon att prästfruarna i sin roll även bidrog till att göra England protestantiskt. Oates menar att det bland annat var prästfruarnas ansvar för prästgården och samtidens olika förväntningar på gästfrihet som bidrog till detta. I ett religiöst heterogent samhälle blev detta med att visa gästfrihet och att hjälpa de fattiga ett viktigt sätt för protestantiskt sinnade präster att vinna folkets anseende.

Oates diskuterar även de förväntningar som i rådgivningslitteratur ställdes på prästfruarna. Detta var givetvis en del av en bredare diskussion om prästäktenskap och de som talade sig varma för den nya ordningen betonade bland annat att prästfrun kunde vara ett viktigt stöd för prästen. Hon kunde spela en central roll i församlingen och bidra till att upprätthålla gästfriheten i prästgården. Genom att ta ett stort ansvar för prästhushållet kunde prästfrun vidare frigöra sin make för mer angelägna uppgifter (till exempel predikoförberedelser). Det kan noteras

att föreställningen att kvinnor var bättre rustade för hushållsnära uppgifter än män var stark redan i det kallmaterial som Oates undersökt.

Prästfruarna bidrog alltså till att upprätthålla den rådande genusordningen och de utmålades som goda exempel för andra kristna kvinnor. Helt problemfritt var det dock inte och det fanns uppenbarligen prästfruar som tog sig alltför stora friheter, vilket tidens återkommande jämförelser med de nytestamentliga gestalterna Maria och Marta syftade till att belysa. En alltför dominerande prästfru riskerade att få utstå kritik och hennes man riskerade å sin sida att ifrågasättas för sin undfallenhet i förhållande till sin maka.

I antologins andra bidrag, »From Debate to Emulation: Wives and Daughters in seventeenth-century Clerical Households», diskuterar Jacqueline Eales (Canterbury Christ Church University) hur prästfruarna i 1600-talets England kom att få en intellektuell och religiös auktoritet. Bilden av den förebyggande prästfrun möter i såväl vigselstal som likpredikningar, och Eales menar att prästgården som en plats där flickor fostrades in i en viss roll – prästfruns – har förbisetts i tidigare forskning. I predikningar av olika slag utmejslades och spreds ett ideal för hur goda kristna – såväl kvinnor som män – förväntades bete sig och leva sina liv.

I 1600-talets England betonades enligt Eales inte sällan att det var prästfrun som hade det huvudsakliga – om än inte det yttersta – ansvaret för barnens och tjänstefolkets religiösa fostran. Det fanns, konstaterar Eales, »an acceptance of female spiritual authority within the bounds of the clerical household» (s. 41). Vissa präster i 1600-talets England hade därtill så pass dåligt betalt att prästfruns insatser som en form av lärare var nödvändiga för att få ekonomin att gå ihop.

Det tredje bidraget i antologin, Willam Gibsons (Oxford Brookes University) artikel »Finances of the Anglican Episcopate in the Eighteenth Century», tar sikte på biskopar i Church of England under 1700-talet. Noga redogör Gibson för såväl intäkts- som utgiftssidan i de biskopliga hushållen. När det gäller intäkterna konstaterar han att dessa, precis som i Sverige, varierade kraftigt från stift till stift. I välbärgade stift kunde de årliga intäkterna

uppgå till 10 000 GBP och i de fattigaste kunde inkomsterna understiga 500 GBP. Detta hade i regel historiska förklaringar och hängde till inte ringa del samman med stiftens landinnehav och vilka donationer som stiftet mottagit genom åren. Biskopar som kom till ett fattigt stift kompengades ofta genom att erhålla olika prebendepastorat.

De mest påtagliga utgifterna som en biskop hade var intressant nog kopplade till hans kandidatur för att bli just biskop. Många tog lån för att klara utgifter som hörde till biskopsvalet och enligt Gibson tog det i snitt fem år att återbetala dylika skulder. Även på 1700-talet förefaller lokalkostnaderna ha varit dryga och det var biskopen som ansvarade för att hålla det biskopliga fastighetsbeståndet i gott skick. Även att i andra delar upprätthålla sitt episkopat var kostsamt, och då inte minst det faktum att man som biskop tog plats i parlamentets överhus och i många fall således behövde två hushåll (ett i hemstiftet och ett i London). Gibson betonar att det vid denna tid inte fanns en klar skiljelinje mellan biskopens privata inkomster och kostnader och de inkomster och utgifter som var förknippade med det ämbete som han innehade. De dryga kostnader som hörde till vissa biskopssäten gav, menar Gibson, upphov till rekryteringsproblem. Regeringen hade helt enkelt svårt att få tag på biskopar till vissa stift.

Ur svenskt perspektiv är det dock antologins fjärde respektive femte bidrag som är de mest intressanta. Under rubriken »The Economic Network of an Eighteenth-century Clergyman» skriver Jonas Lindström (Uppsala universitet) i antologins fjärde artikel om den gotländske prästen Gustaf Berg (1727–1798) och mer specifikt om hans hushållsdiarium. I denna lilla bok förtecknade Berg alla transaktioner som rörde prästhushållet. Ur hushållsdiariet kan man således få en bild av vardagsekonomin på den gotländska landsbygden vid denna tid. Lindström visar vilken roll Berg spelade i lokalsamhällets ekonomi. I en tid när resurserna i princip alltid var knappa var möjligheten till kredit en förutsättning och socialt uttalade förpliktelser var centrala för kreditvärdighet. Den tidigmoderna ekonomin var en intrikat väv av olika lån och skulder. Lindström konstaterar (s. 74) att »Berg constantly owed people and people was constantly

indebted to him». Berg var en viktig aktör i lokalsamhället; inte endast som präst utan även som en form av bankir, köpman och arbetsgivare.

I den femte artikeln, som är författad av Beverly Tjerngren (Uppsala universitet) och har rubriken »A Rector in Want of a Wife», får vi stifta bekantskap med prästen Adolph Adde (1704–1787) som bland annat var verksam i Kalmar och i Lillkyrka. I centrum står de materiella aspekterna av Addes äktenskap med Margareta Hedvig Hultman (1704–1778) och dess betydelse för Adde och prästgården.

När Hultman och Adde gifte sig 1751 var det hennes tredje giftermål. Dessförinnan hade hon varit gift med Anders Welstadius (1684–1749). Även Welstadius var omgift och Hultman blev styvmor till hans barn från tidigare äktenskap (elva döttrar och tre söner). Tjerngren intresserar sig särskilt för Hultmans och Addes respektive bouppteckningar och hon kan konstatera att giftermålet med Hultman innebar att hushållet blev materiellt sett välbeställt. Prästgården hade förutsättningar att, i alla fall om man ser till Hultmans bouppteckning från 1778, upprätthålla den gästfrihet som man förväntade sig möta i en prästgård. När Hultman avled förefaller emellertid Adde ha fått det materiellt sett betydligt fortftigare. Stora delar av Hultmans lösöre verkar nämligen ha ärvts av Welstadius barn. Åren som änkring levde Adde under mycket enkla förhållanden.

Antologins sista bidrag har titeln »Genteel or Respectable? The Material Culture of Rural Clergy in Late Georgian England». I denna artikel diskuterar Jon Stobart (Manchester Metropolitan University) hur det engelska prästerskapet under perioden 1761–1842 blev allt mer materiellt välbeställt och därmed statusmässigt – såväl ekonomiskt som socialt – närmade sig lågadeln. Stobarts fokus är med andra ord »the material lives of the clergy» (s. 96) och genom att analysera auktionskataloger där lösöre från prästgårdar bjöds ut till försäljning kan han visa på prästerskapets allt starkare ställning.

Det komparativa perspektivet som antologin bjuder är en av dess stora vinster. Även om det givetvis fanns skillnader mellan prästernas och deras familjers situation i England och Sverige gör antologins bidrag det tydligt att det fanns betydande likheter.

Hit hör bland annat prästgårdens centrala betydelse i lokalsamhället, såväl för lokalbefolkningen som för mer långväga gäster. Det finns också betydande likheter vad gäller prästens sociala roll och status, även om prästerskapet generellt sett förefaller ha varit något mer välbeställt i England.

I de svenska bidragen i antologin – författade av Jonas Lindström och Beverly Tjerngren – hade troligen den av Ulrika Lagerlöf Nilsson och Birgitta Meurling redigerade antologin *Vid hans sida. Svenska prästfruar under 250 år – ideal och verklighet* (2015) kunnat bidra till att fördjupa diskussionen. I denna antologi berörs prästgårdskulturen i Sverige under efterreformatorisk tid. Av särskilt värde för Lindström och Tjerngren är Oloph Bexells bidrag »Den fromma och flitiga församlingsmodern. Det svenska prästfruidealet omkr. 1760–1860», i vilken Bexell analyserar hur prästfruar beskrivs i likpredikningar. Denna artikel hade kunnat ge relief till de nu utslutande pekuniärt inriktade resonemangen.

Det stora värdet i antologin *The Social Life of the Early Modern Protestant Clergy* ligger i att frågan om materialitet behandlas ingående. Detta perspektiv kan bidra till att berika även den kyrkohistoriska forskningen.

ALEXANDER MAURITS

James P. Byrd

A HOLY BAPTISM OF FIRE AND BLOOD.
The Bible and the American Civil War.

New York, NY: Oxford University Press
2021, 376 sid.

Ännu på 2020-talet är amerikansk politik genomsvad av biblisk retorik. Den gör sig påmind i valkampanjer, valdebatter och presidentinstallationer, där bibliska referenser (och fysiska biblar) är frekvent förekommande. Detta är ett historiskt arv, nära knutet inte minst till nationens tillblivelse och kriser. Den allra starkaste folkliga och politiska mobiliseringen av Bibeln ägde, enligt religionshistorikern James P. Byrd, rum under den största av kriser: det amerikanska inbördeskriget 1861–1865.

Inbördeskriget var ohyggligt blodigt. Med

omkring 700 000 döda soldater dog fler amerikaner här än under alla USA:s krig till och med Koreakriget sammantagna. Bruket av Bibeln bidrog såväl till att ge tröst i sorgen som till att underbygga patriotism. Bibeln ansågs ge insyn i Guds plan för världen, nationen och individen. Från Bibeln hämtades argument för att avskaffa slaveriet och för att bevara det, för alla rasers jämlikhet och för vit överhöghet.

Bibeln lästes och tolkades lika intensivt på båda sidor. I sitt andra installationstal, i mars 1865, konstaterade Abraham Lincoln att de läste samma bibel, bad till samma Gud och bad om samma hjälp mot den andre. Inbördeskriget var, med Byrds ord, inte ett religionskrig men ett religiöst krig, inte ett krig om Bibeln men ett bibliskt krig. I *A Holy Baptism of Fire and Blood* har Byrd utifrån ett stort och brett källmaterial – predikningar, dagböcker, korrespondens, tidningsartiklar med mera – kartlagt det konkreta bibelbruket under kriget på ett lysande sätt.

Han börjar med att syna biblisk retorik i den mycket infekterade slaverifrågan vid seklets mitt. Polemikens kedde på flera plan, utifrån både »Bibels övergripande budskap» och enskilda skriftord. Israeliternas befrielse ur slaveriet i Egypten var den starkaste förebilden för slaverimotståndarna. De som i stället bejakade slaveriet på biblisk grund pekade till exempel på de tio budorden, i vilka, sades det, slavar och slavinnor omtalas som självklarheter. Inte heller fördömde Nya testamentet slaveri, snarast tvärtom – se bara på Paulus och Onisemus, hette det. På motståndarsidan var Apg. 17:26 ett av de mest citerade orden: »Av en enda människa har han skapat alla folk.» Detta visar att alla människor oavsett ras har samma ursprung, sades det. Kanske det, men inte att de också är jämlikar, blev svaret. Men i Nya testamentet är slavarna vita, vill ni också göra vita till slavar? blev motfrågan. Och så höll det på. »Both sides volleyed biblical texts back and forth», som Byrd uttrycker det (s. 134).

Åren 1859–1860 eskalerade konflikten, med John Browns misslyckade försök att starta en slavrevolt och republikanen Lincolns val till presidentämbetet. Från december 1860 och några månader framåt bröt sig elva slavstater ur unionen (fyra stannade

kvar) och skapade Amerikas konfedererade stater. Dessa hade 12 miljoner invånare varav fyra miljoner var slavar. Nordsidan hade 19 miljoner invånare. Regeringen accepterade inte utträdet; unionen skulle bevaras. När konfedererade trupper öppnade eld mot Fort Sumter i hamnen i Charleston, South Carolina, i april 1861 var kriget ett faktum. Att »rebellerna» därmed blev angriparen var retoriskt viktigt för Lincoln och unionen. Men för konfederationen var det unionen som var angriparen eftersom den förvägrade delstaterna utträde. Parallellt drogs till frihetskriget – detta var, menade man, ett andra frihetskrig, fast nu mot förtryckarna i Washington.

Vad säger Bibeln om att göra uppror? frågade man sig. Ett av de mest citerade bibelorden under kriget var Romarbrevet 13:1–2: »Varje människa skall underordna sig all den överhet hon har över sig. Ty det finns ingen överhet som inte är av Gud, och den som finns är förordnad av honom. De som motsätter sig överheten gör därför motstånd mot Guds ordning, och de som gör motstånd drar straff över sig själva.» Och det var just vad de konfedererade rebellerna hade gjort, rest sig mot den av Gud tillsatta överheten, framhölls på nordsidan. Ett varnande exempel var Absaloms uppror, som misslyckats så nesligt men samtidigt orsakat David sådan sorg (2 Sam. 13–20). Och vilka olyckor hade inte följt på Israels och Judas splittring? Men ett uppror kunde vara rättfärdigt, framhölls i Södern där Lincoln var avskydd i stora kretsar, särskilt mot denne amerikanske Nebukadnessar i Washington.

Kriget välkomnades av många på båda sidor. Nu skulle slavarna, eller delstaterna, äntligen bli fria. Bibeln tillät den kristne att kriga, var den allmänna uppfattningen. Förbuden mot att dräpa eller ta hämnd (som i Rom. 12:19) gällde förvisso, men avsåg den kristne som privatperson. Vid angrepp på grundläggande fri- och rättigheter, nationer och kristna principer, kunde en kristen gripa till vapen. Gud var också Herren Sebaot som ledde sitt folk i strid. Endast mindre grupper tog helt avstånd från kriget, störst av dessa minoriteter mormonerna, som förbjöd sina medlemmar att ta till vapen.

En styrka i Byrds framställning är att han löpande visar hur krigets växlingar hela tiden gavs

konkret biblisk gestaltning. I krigets första slag, vid Bull Run (som nordsidan kallade det) eller Manassas (Söderns benämning) i juli 1861 segrade sydstatarna. En av Söderns nya hjältar, den lika skicklige som djupt religiöse generalen Stonewall Jackson – likt David en krigare och psalmdiktare i samma gestalt – tillskrev uteslutande Gud segern. Och i Södern liknade man segern vid just Davids seger över Goliat, de numerärt underlägsna israeliternas kamp mot de övermodiga filistéerna. Till och med namnet Manassas hade en uppenbar biblisk tillämpning. Manasse var Josefs förstfödde, som fick honom »att glömma både mina olyckor och min släkt» (Gen. 41:51). Konfederationen var alltså Josef, unionen hans bröder och slaget Söderns Manasse som nu fick den att glömma det lidande och förtryck som nordsidan utsatt den för. I norr utlyste president Lincoln en nationell faste- och böndag – sann gudsfruktan var en förutsättning för seger. Stonewall Jackson skulle naturligtvis instämma i detta. Men vems gudsfruktan skulle behaga Gud mest?

Svaret på den frågan skulle dröja fyra långa år. Kampen blev längre och blodigare än någon föreställt sig. Det första krigsåret såg ganska få förluster i människoliv; inte en enda soldat hade dödats vid Fort Sumter och vid Bull Run räknades ungefär 600 döda vardera. Sådana förluster var acceptabla. Sedan kom Shiloh.

Under två dagars intensiv strid vid Pittsburg Landing i Tennessee, i närheten av Shiloh Church, i april 1862, stupade över 3 500 soldater. Över 16 000 sårades. Parallellen var uppenbar: Shilo var platsen där Josua hade sitt högkvarter (Jos. 18:1) men också den som förstördes så grundligt av filistéerna att namnet närmast blivit synonymt med nederlag (Jer. 7:12–14). Hoppet om ett snabbt krig utan stora förluster av människoliv gick om intet. Båda sidor insåg att kriget skulle kräva stora offer. Två teman i den bibliska retoriken som bara växer i styrka framträder nu: offer och martyrskap, ingetdera svårt att hitta referenser till i Bibeln.

Utan en vilja till offer och martyrskap hade kriget inte kunnat föras på det sätt det gjorde, med tätt sammanpackade linjer av soldater som öste kulor över varandra. Ändå var det, påtalar Byrd, för

många kristna soldater svårare att döda än att dö. Det krävdes, som somliga predikanter framhöll, »a harder courage to kill». Viktigt var att Jesus inte tog avstånd från soldater och därmed inte heller från deras kall (som ett klassiskt argument löd). Somliga soldater deserterade medan andra vägrade att avfyra sina vapen. Men de flesta övervann sin tvekan inför att döda, eftersom deras sak var rättfärdig, kriget ett heligt krig (i engelskan oftare »sacred» än »holy») och deras Gud en både förlåtande och krigisk Gud.

När nordsidan i augusti 1862 förlorade ett andra slag vid Bull Run, såg en predikant en uppenbar parallell i Domarboken. Trots att israeliterna stred för en rättfärdig sak förlorade de två gånger på samma plats mot benjaminerna. Först när de vände sig till Gud i bön om hjälp gav han dem segern (Dom. 20). Även unionen skulle få sin tredje chans, bara den vände sig till Gud, blev konklusionen.

Svaret kom inte vid Antietam den 17 september 1862, där de totala förlusterna uppgick till 23 000 döda och sårade – än idag den enskilt blodigaste dagen i amerikansk krigshistoria. Slaget var taktiskt oavgjort men gav Lincoln ett andrum som han utnyttjade till att kungöra emancipationsdeklarationen, som från 1 januari 1863 förklarade alla slavar i de konfedererade staterna fria. När deklarationen trädde i kraft ökade krigets »helighet» på båda sidor. I norr därför att slaverifrågan nu trädde mer i centrum än frågan om att bevara unionen intakt. I syd därför att deklarationen sågs som ett direkt hot mot Söderns friheter och egendom, och dessutom gav svarta rätt att ta värvning i unionsarmén – en oerhörd förolämpning enligt många i Södern.

Emancipationsdeklarationen gav dock inga omedelbara framgångar på slagfältet. Ett blodigt nederlag vid Fredericksburg i december 1862 ökade splittringen i norr. Medan många krävde större uppoffringar krävde andra fred. Raden av nederlag jämfördes med Jobs plågor. Alltså var lösningen att förtrösta på Gud, trots att det kunde vara svårt. Psaltarsalm 77 satte ord på tvivlet: »I nödens stund söker jag Herren, hela natten sträcker jag ut mina händer utan att tröttna. Ingenting ger mig tröst.»

1863 blev året då krigslyckan vände, när unio-

nens större resurser i manskap och materiel började ta ut sin rätt. I maj stupade Stonewall Jackson vid Chancellorsville och Södern sörjde så som David sörjde sin Jonatan: »Se, dina hjältar har fallit i striden! Jonatan ligger slagen på höjderna.» (2 Sam 1:25.) Men detta var bara början på olyckorna för konfederationen. Under tre dagar i juli 1863, vid Gettysburg, Pennsylvania, stupade totalt omkring 8 000 man medan över 25 000 sårades. Unionen kunde i större utsträckning ersätta förlusterna och eftersom man segrade stärktes moralen. I Södern blev de lidande förebilderna i Bibeln än viktigare, men också de som förtröstade, likt Job, eller Esra som tackade nej till perserkungen Artaxerxes beskydd när han ledde sitt folk åter till Jerusalem från exilen, eftersom endast Guds beskydd behövdes (Esr. 8). Liknelsen var uppenbar – Söderns hopp om att få stöd i kriget av Storbritannien eller Frankrike var efter Gettysburg helt borta. Återstod bara att förtrösta på Gud.

När Lincoln höll sitt berömda tal känt som Gettysburg Address ekade det av bibliska uttryck. Varje dåtida amerikan, menar Byrd, skulle känna igen språket och orden från King James Version. Lincoln sade att de stupade inte hade dött förgäves, »...that this nation, under God, shall have a new birth of freedom – and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth». Det korta men laddade talet genomsyrades av ett bibliskt språkbruk, bibliska referenser och direkta bibliska citat.

Gettysburg i öst och strax därpå Vicksburg i väst var avgörande vändpunkter i kriget, men innebar snarast att kampen hårdnade. Nordsidan under general Grant gick med ökad intensitet in för att avsluta kriget. Sydsidan under general Lee slogs med samma beslutsamhet för sin överlevnad. Våren och sommaren 1864 såg en lång rad blodiga slag. Ett resultat av detta var att stora väckelser svepte genom arméerna på båda sidor. Samtidigt bredde krigströttheten ut sig. Deserteringarna ökade, särskilt i konfederationsleden. De som greps avrättades, ibland genom hängning. Vid ett sådant tillfälle predikade en fältpräst på temat förräderi. Utgångspunkten var Judas Iskariots historia. Fältprästen

behövde inte säga hur Judas dog, alla som stod där och såg rännsnaran visste.

I kyrkorna förkunnade många präster offrens nödvändighet. Föräldrar måste vara redo att offra sina barn för den högre saken, så som Abraham varit och som Gud själv gjort. Att man ständigt stred i underläge betydde inget så länge man hade Guds stöd. Otaliga gånger hade Gud visat att förtröstan på honom var det enda som hjälpte. Hade han inte till och med låtit Gideon skicka hem nästan hela sin armé och just därför givit honom segern mot amalekiterna (Dom. 7)?

Men i en tid då »den goda döden» var ett starkt ideal orsakade inte bara själva förlusterna tvivel, utan också sättet som soldaterna dog på, många gånger lemlästade till oigenkännlighet och kvarlämnade på slagfältet. Vad hände då med kroppens uppståndelse? Ingen visste svaret, men återigen var förtröstan på Gud den enda möjligheten, likt Job som sade »Herren gav och Herren tog, lovat vare Herrens namn.» (Job 1:21.) Just detta bibelord var det mest citerade i Södern under krigsåren. På nordsidan var det mest frekventa det ovan nämnda Apg. 17:26: »Av en enda människa har han skapat alla folk.» För båda sidor blev Matt. 25:21 en tröst vid tanken på de stupade: »Hans herre sade: 'Bra, du är en god och trogen tjänare. Du har varit trogen i det lilla, jag skall anförtro dig mycket. Gå in till glädjen hos din herre.'»

Under det sista krigsåret ökade inte bara antalet förluster, kriget tog sig också grymmare uttryck än något kunnat tro. Shermans förstörelse av Atlanta och marschen mot havet var det nya totala kriget. I fångläger som Söderns Andersonville dog soldater under hemska förhållanden. När svarta soldater deltog i striderna på nordsidan visade de stor tapperhet och duglighet, men föraktades likväl av sydsidan. En massaker på svarta fångar genomfördes av trupper under Nathan Bedford Forrest, sedermera förste Grand Wizard i Ku Klux Klan. Att kriget var Guds straffdom var alla överens om, men för vad straffades man? Slaveriet, eller oviljan att låta sydstaterna få sin frihet? Gud styrde genom sin försyn och det bästa sättet att förstå den var att läsa Bibeln. Men även om Bibeln kunde ge inblickar i

Guds plan, förblev försynen för många ett mysterium. För Abraham Lincoln var det så.

Den 4 mars 1865 höll han sitt andra installationstal, nämnt i inledningen ovan. Lincoln var, med Byrds ord, inte evangelikal. Han var inte ens medlem i någon kyrka. Men Bibelns ord genomsyrade hans tal. Vad som skilde Lincoln från de flesta samtida utläggare av skriften var, att han mer än någon annan betonade det omöjliga i att förstå eller förutsäga försynen. De flesta präster yttrade tvivel, men slöt sig ändå alltid till att Gud stod på den egna sidan. Lincoln kunde inte sträcka sig så långt. Vem kunde veta hur Gud skulle styra?

Den 9 april 1865 kapitulerade general Lee vid Appomattox. Den 14 april, långfredagen, sköts Lincoln på Ford's Theatre av John Wilkes Booth och avled dagen därpå. För många var parallell-
 en uppenbar: Lincoln mördades samma dag som Kristus dog på korset. Men allra mest liknades Lincoln vid Mose, som befriat sitt folk från slaveriet och lett det genom otaliga strider fram till det förlovade landet, dock utan att själv få träda in i det. Vreden var enorm. Somliga präster dristade sig förvisso till att ifrågasätta hur Lincoln kunde gå på teater på långfredagen. Att mördaren var en skådespelare visade bara hur depraverade dessa platser och människor var. Dock måste denne Kain straffas, överheten bar ju inte svärdet förgäves (Rom. 13). Booth sköts dock innan han kunde ställas inför rätta. Lincoln blev – i norr – en upphöjd, närmast gudomlig ledare. För många i Södern förblev han en Nebukadnessar.

Segraren skriver historien, brukar det heta, men när det kommer till det amerikanska inbördeskriget stämmer det inte riktigt. Ganska snart växte myten om »the Lost Cause» fram, om en Söder som slogs för sin frihet, sina delstatsrättigheter och »the southern way of life». Slaverifrågan tonades ner. Över hela Södern restes statyer över Lee och Jackson och andra generaler. Myten letade sig under 1900-talet in i populärkulturen och bidrar än idag till motsättningar. En viktig grund för myten var det rättfärdigande av slaveriet, av krigets prövningar och av de många offer på slagfältet som skedde utifrån Bibeln. Gud kanske inte ville ge segern åt de rättfärdiga den gången, men en annan gång?

James P. Byrds bok imponerar i både bredd och djup. Källmaterialet är stort och varierat, tolkningarna gjorda med stor insikt i kontexten. Det är ingen nyhet att inbördeskriget genomsyrades av biblisk retorik, men Byrd visar att det skedde i en omfattning, med en tyngd och ett allvar som kan vara svår att förstå idag. På ett större kyrkohistoriskt plan bidrar Byrds studie också till förståelsen av att krig och våld genom historien i regel har varit accepterat av såväl kyrkor som enskilda kristna. Byrd visar övertygande att de som utkämpade det amerikanska inbördeskriget, och som betraktade sig som goda kristna, uppfattade det som ett bibliskt och heligt krig.

DAVID GUDMUNDSSON

Christoph Marksches

BEROLINENSIA. Beiträge zur Geschichte der Berliner Universität und ihrer Theologischen Fakultät. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 145)

Berlin: De Gruyter 2021, 586 sid.

Dagens prestigefyllda Humboldt-universitet i Berlin brukar kallas det moderna forskningsuniversitetets moder. Det grundades 1810 med namnet Universität zu Berlin/Alma Mater Berolinensis. Åren 1828–1945 hade det namn efter den preussiske kungen, Friedrich Wilhelms-Universität. Bland den första generationens teologiprofessorer fanns Friedrich Schleiermacher och under inflytande av honom lanserade grundaren Wilhelm von Humboldt sina akademiska bildningsideal och universitetsteoretiska tankar, som skulle få genomslag i hela Europa. Universitetet kom under 1900-talet att verka under både brun och röd diktatur. Det hamnade 1945 i det som blev Östtyskland och har (efter några år med det äldsta namnet återupptaget) från 1949 sitt namn efter initiativtagaren Humboldt. Till dess tvåhundraårsjubileum utgavs ett magnifikt historieverk i sex band med den namnneutrala titeln *Geschichte der Universität Unter den Linden 1810–2010* (2010–13).

När kyrkohistorikern Christoph Marksches var professor där under 2000-talets första decennium

och under en period också dess *Präsident*, började han intressera sig för den teologiska fakultetens historia. På olika håll publicerade han en strid ström av tematiska studier med anknytning till dess professorer och vetenskapliga verksamhet. Närmre ett trettioårligt av dessa uppsatser har han nu samlat i den bok som här kort skall anmälas.

I bokens inledande kapitel markerar författaren hur Berlinuniversitetet vid sin etablering vilade inte bara på Humboldts utan också på dennes inspirationskälla Schleiermachers idéer. Denne hade 1808 givit ut en opinionsbildande programskrift, *Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*. Inte bara Humboldt skall således, som ofta sker, ha äran av universitetens nydaning. Eljest är Schleiermacher i sammanhanget kanske mest bekant för sin inflytelserika fakultetsteori *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1811), där det teologiska studiet beskrevs som en yrkesutbildning och att det borde organiseras utifrån detta. I en uppsats sätter författaren in Schleiermachers universitetsprogram i dess sammanhang och linjerna dras både till Philipp Melancthon, John Witherspoon på det som idag heter Princeton och till John Henry Newman, den förste rektorn på University College Dublin. Markschies noterar hur Newmans universitetsteoretiska tankar, med dess förening av modernitet och traditionalitet, blev normerande även för det katolska universitetet i Leuven.

Störst uppmärksamhet med över 200 sidor ägnar boken Adolf von Harnack, som fått inte mindre än elva specialstudier. Han var en tid Berlinuniversitetets rektor och hade förstås ett program för dess organisation och får sin skildring också ur den aspekten. Bland uppsatserna om honom finns likaså analyser både av hans stora dogmhistoriska verk och den kontroversiella *Das Wesen des Christentums* (1900). Det finns även ett par studier kring hans programmatiska föreläsning i Kristiania 1910, *Wie soll man Geschichte studieren?* med dess krav på ett universellt perspektiv. I boken finns bland annat också en kommenterad utgåva av en självbiografisk skiss av exegeten och kyrkohistorikern Carl Andresen (1909–1985). Den kan i förstone tyckas stå lite vid sidan av ämnet, Andresen var aldrig professor i Berlin. Men skildringen rör hans studieår där och

framför allt kontakten med Harnacks efterträdare på kyrkohistoriestolen Hans Lietzmann.

För svenskt vidkommande finns det emellertid anledning att särskilt stanna vid uppsatserna om den idag rätt bortglömde exegeten Adolf Deißmann (1866–1937). Han var i yngre dagar aktiv som arkeolog och är den som först insåg att papyrusfynden i Egypten var av betydelse för förståelsen av nytestamentlig grekiska. Tidigt kom han i kontakt med Nathan Söderblom, som väckte hans ekumeniska intresse. Det ledde till att hans teologiska engagemang i mycket kom att glida bort från exegetiken och hamna i ekumeniken. Deißmann som exeget beskriver Markschies under rubriken *Præparatio oecumenica* och låter därefter framställningen gå över till dennes *Praxis oecumenica*. När första världskriget bröt ut kom Deißmann att se arbetet på kyrkans enhet som en viktig fredsskapande insats. Detta upptog honom sedan helt och han var två gånger nominerad till Nobels fredspris. Det var den osynliga, andliga »Einheit der bona fides» som stod i centrum för honom och han ville att man för dess skull borde söka sig mot en predogmatisk praktisk-kultisk fromhet. Teologiskt stod han tydligt i sin tids liberala tradition, men, som Markschies visar, var hans relation till den dominante fakultetskollegan Harnack ansträngd.

Redan 1910 hade Söderblom inbjudit honom att – som den förste i en lång rad genom åren – hålla Olaus Petri-föreläsningar i Uppsala. Regeln är att sådana alltid skall tryckas och det han sade översattes till svenska och utkom samma år med titeln *Paulus – en kultur- och religionshistorisk skiss*. Det var vid detta besök Deißmann och Söderblom lärde känna varandra och både vänskapen och åsiktsgemenskapen fördjupades. Senare skulle Deißmann beskriva det som att han blev ekumeniskt väckt genom Söderblom. Han kom att stå denne mycket nära i arbetet med de båda ekumeniska mötena i Stockholm 1925 och Lausanne 1927. När en ny inbjudan från Olaus Petri-Stiftelsen kom föreläste han om *Den tyska teologin och kyrkans enhet* (1918) och han blev alltså en av den ekumeniska rörelsens föregångsmän i sitt hemland. I Uppsala fick han med tiden ett av sina många hedersdoktorat. Som erkänsla för detta testamenterade han hela

sitt 85 hyllmeter stora bibliotek till den teologiska fakulteten där.

I ett utförligt och detaljerat kapitel behandlas Deißmanns läsår som rektor 1930/31 med de klara universitetsadministrativa ambitioner han hade. Markschies karaktäriserar med rätta det årets som en tragisk period i hans liv. Som ett led i den historiska utvecklingen blev det omfattande politiska demonstrationer av olika fraktioner inne i själva universitetshuset som urartade till kravaller och slagsmål. Det hjälpte inte att rektor sökte gripa in med ett lugnande tal, han fick sina glasögon avslagna och blodvite uppstod. Deißmann förmådde inte hindra universitetets och forskningens politisering, varken bland studenter eller lärare, och fick se sina gamla ideal om fred och försoning mellan människor trampas under stövelklacken.

Författaren har gjort en lättillgänglig presentation av den man som för det senare 1900-talets upsaliensiska teologie studerande eljest (om hans namn överhuvud varit bekant) nog bara blev till en synonym för den stora men föga nyttjade boksamling med hans namn, som då fanns i Dekanhuset.

Sammanfattande har Christoph Markschies gjort en bred, läsvärd och många gånger detaljrik introduktion till Humboldtuniversitetets teologiska fakultets historia med dess intressanta skeenden och gestalter. Vi får möta en lång rad framstående forskare också i de administrativa värv som präglade deras vardag och där de gjorde en insats till universitetets och fakultetens historia. Framställningen slutar vid 1930-talets början och berör således inte vidare vad som hände under de bistra och bryska tider då Berlinfakulteten och allt i dess omgivande tyska samhälle skulle bemålas, först med brun och sedan med röd kulör.

OLOPH BEXELL

Wim Decock, Bart Raymaekers & Peter Heyrman (red.)

NEO-THOMISM IN ACTION. Law and Society reshaped by Neo-Scholastic Philosophy 1880–1960. (KADOC Studies on Religion, Culture and Society 29)

Leuven: Leuven University Press 2021, 331 sid.

De senaste 25 åren har inneburit en kraftfull renässans för forskning rörande rätt, religion och samhälle. Ett stort antal center för *law & religion* har grundats. Frågor rörande religionsfrihet, multi-religiösa samfund, det postsekulära samhället och dess desekularisering präglar dessa tvärvetenskapliga debatter.

Professorn i rättshistoria vid universiteten i Louvain och Liège Wim Decock, har länge intresserat sig för katolsk moralteologi främst hos senskolastikerna. Nu har han tillsammans med sina kollegor i Leuven Bart Raymaekers och Peter Heyrman gett ut en intresseväckande antologi som behandlar olika sidor av den betydelsefulla påverkan på samhället som renässansen för Thomas av Aquinos moralfilosofi under senare delen av 1800-talet och första hälften av 1900-talet medförde.

Bakgrunden till denna så kallade nythomism stod att finna i den kritik mot moderniteten som gick tillbaka till upplysningstiden, och som omfattade kritiken mot *ancien regime* och franska revolutionen och det påtagliga lidande som kyrkan utsattes för. Följdriktigt kom påven Pius IX (1846–1878) i sin encyklika *Quanta Cura* 1864 att markera avstånd till moderniteten. I den uppräknade av tidens irrläror, *Syllabus Errorum*, som han bifogade sin encyklika betonade han att »den romerske påven» inte kunde acceptera tidens begrepp: »utveckling, liberalism och modern civilisation». Han markerade att den romersk-katolska kyrkan stod vid sidan av moderniteten, bland annat genom att år 1868 sammankalla det första ekumeniska Vatikanconciliet (1869–1870). Det medförde att samtidigt som den katolska kyrkan utmanade sitt viktiga samhällsinflytande kom den framväxande nationalismen att underminera dess internationella ställning.

Brytpunkten kom 1870. Den geopolitiska euro-

pakartan ritades om genom Preussens seger över Frankrike och etablerandet av det andra tyska – protestantiska – kejsardömet. Detta var samtidigt som vetenskap och *Bildung* dominerade den moderna statens liberala filosofi och betonade individens framsteg och utveckling. De liberala ansåg att deras principer tillät staten att som modernitetens företrädare hylla friheten från det hot som den romersk-katolska kyrkan företrädde. De konservativas position, och därmed också den katolska kyrkans med dess antimodernitet, framhöll i stället begrepp som tradition och auktoritet och banden till det gamla samhället. De konservativa såg i religionen ett stöd för samhällsordningen. Romantiken med dess förkärlek för emotion och det undermedvetna spelade också en viktig roll. Sammantaget frigjordes i denna dynamik en explosion av religiös energi. I slutet av Pius IX:s pontifikat skärptes positionerna. Kyrkan markerade allt starkare sin roll som modern motkraft. Det var i denna kontext som nythomismen kom att spela en viktig och avgörande roll.

Det var emellertid under påven Leo XIII (1878–1903) som nythomismen blev den teoretiska basen för en kristen kultur och för rekonstruktionen av samhället. Nythomismen ville göra tron rationell, det var ett filosofiskt system där det inte fanns någon konflikt mellan tro och förnuft så länge som Gud betraktades som den ontologiska grunden. Leo ville erbjuda ett katolskt alternativ till den moderna agnostiska teologin, särskilt vetenskap och positivism. Också beträffande det ekonomiska systemet erbjöd Thomas av Aquino goda förebilder. Detta system framhöll ett mänskligt samhälle där inte bara kristen välgörenhet utan också rättvisepprinciper skulle tjäna människan. Den individuella äganderätten var inte absolut. Världslig egendom tillhörde hela mänskligheten och skulle vara tillgänglig för alla. Ur nythomismen kunde utläsas stöd för en kritisk attityd både till kapitalismen och kollektivismen. Genom att hänvisa till naturrätten lades nu tyngdpunkten på den enskilda och unika människans värdighet, hennes självförverkligande i en social kontext och dess främjande av det allmännas bästa.

Genom sin encyklika *Aeterni Patris* 1879 uttryckte Leo XIII övertygelsen om att Thomas

av Aquinos filosofiska läror skulle hjälpa katolikerna att engagera sig i dialogen med den sekulära moderniteten och därigenom upprätthålla respekten för kyrkans lära och tradition. Påven förordade att den nythomistiska filosofin skulle införas i undervisningen inte bara vid religiösa seminarier och universitet i Italien utan också vid det katolska universitetet i belgiska Leuven. Påvens utspel skapade ett nyskolastiskt ramverk som dominerade det katolska intellektuella samtalet under närmre ett århundrade.

Kyrkan gjorde anspråk på företräde i förhållande till staten i socialrättsliga frågor, beträffande både arbetslagstiftning och sociala trygghetsfrågor. Det underströks i den kända påvliga encyklikan *Rerum novarum* 1891, vilken starkt kritiserade det kapitalistiska systemets avarter och dess utnyttjande av arbetarklassen. Den katolska kyrkan sökte nu en mellanväg med hjälp av samverkan i stället för klasskamp. Även om staten hade en viktig roll att spela så var det i andra hand. Thomas socialetik erbjöd en historiskt förankrad lösning, som encyklikan förde fram: enighet, värdighet, människans mysterium, naturlighet, företräde för det allmännas bästa och rättvisa som grunden för all mänsklig gemenskap. Dessa fundamentala thomistiska idéer var lätta att omfatta. De kunde ges både en mer konservativ och en mer progressiv tolkning.

Pius X (1903–1914) som efterträdde Leo XIII betonade att Gud hade skapat ett ojämnt samhälle. Därför var socialt beskydd och välvilja en central uppgift för den katolska kyrkans sociala åtgärder. Samtidigt anpassade den sig och accepterade förekomsten av autonoma fackföreningar. Genom att nythomismen såg medborgarnas materiella välbefinnande som en viktig uppgift för staten bidrog den i hög grad till social reformism. När det politiska livet i Europa efter första världskriget polariserades kom både den kommunistiska vänstern och den fascistiska högern att dominera den intellektuella debatten. Även om det medförde ett hot mot den katolska kyrkans autonomi, vidhöll den hårdnackat sin kritik mot den allsmäktiga omnipotenta staten. När sedan både fascism och uttalad nationalism efter andra världskriget lämnade scenen, kom i stället ett mer socialt och demokratiskt klimat att ta

plats i västeuropeisk politik. Å andra sidan uppkom det ett politiskt vakuum på högerflanken genom att de fascistiska krafterna försvann samtidigt som de högerkrafter som hade samarbetat med dem diskrediterades. De kristdemokratiska partierna fyllde den luckan genom att de aktivt hade stött motståndsrörelserna i åtskilliga länder. Dessutom fick de stöd från de allt mer uttalade kraven på individuella mänskliga rättigheter.

Kristdemokraterna framhöll att kristna etiska principer skulle styra politiken både nationellt och internationellt. De västeuropeiska kontinentala ledarna efter kriget var också katoliker. Staten skulle enligt dem i första hand tjäna människan och dess värdighet. Människans värdighet framhölls också i den västtyska författningens portalparagraf 1949. Kristdemokraterna betonade familjen och civilsamhället, de knöt samman den fria marknaden med social rättvisa. Det innebar att den nythomistiska filosofin ännu årtiondena efter fredsslutet hade stort inflytande. Det var först genom Andra Vatikankonciliet 1962–1965 som den katolska kyrkan nöjde sig med att vara närvarande i världen och inte längre gjorde anspråk på att dominera densamma.

Antologin redogör för hur nythomismen främst på det rättsliga området påverkade samhället genom olika nätverk och företrädare för den nyskolastiska rörelsen, dess institutioner och tidskrifter.

Boken belyser temat ur flera perspektiv. Den andra vågen av thomism i Frankrike på 1920-talet utgick från den franska segern över Tyskland 1918. Dekanen för filosofi vid det katolska universitetet i Paris framhöll vid det högtidliga öppnandet efter fredsslutet att Frankrikes seger var inte bara katolicismens seger över protestantismen, den var också Sankt Thomas seger över Kant. Detta visades också genom fakultetens program och kurser, som genomsyrades av thomistisk inspiration inte bara i den moderna filosofins historia utan också i moralfilosofi, metafysik och psykologi. Motsvarande renässans för Thomas uppträdde vid andra franska universitet. Också en ny tidskrift, *Bulletin Thomiste*, såg dagens ljus 1924 och i den konstaterades att »Sankt Thomas ande begränsas inte till antika problem, dess mål är att föra dess fördelar

till det tjugonde århundradet – bortom kommentatorernas tid». Men under mellankrigstiden uppstod i Frankrike en spricka bland katolikerna till följd av att påven hade fördömt den nationalistiska och fascistorienterade rörelsen Action Française 1926.

Ett kapitel ägnas den juridiska fakulteten i Leuven under perioden 1880–1914. Den utvecklades till en stark bastion för nythomismen och det var där kampen mellan katolsk tro och modern samhällsvetenskap blev särskilt uttalad. I Belgien blev »den sociala frågan» en viktig kontext för fakultetens thomistiskt orienterade forskningspolitik. Inrättandet av en professur i politisk ekonomi blev viktigt för de jurister som utvecklade den katolska socialläran i deras undervisning. De ansåg att den sociala frågan krävde en moralisk och religiös övertygelse. Det var också här som socialrätten som disciplin växte fram från 1890-talet, främst inspirerad från Tyskland.

I denna kontext blev kurser i naturrätt viktiga, men i sin samtid kom de att relateras till konflikten mellan moral och sociologi. Nythomisterna accepterade sociologin som vetenskap. Genom att metodiskt studera de sociala förhållandena och väga kostnader mot nytta kunde sociologin klargöra de suboptimala förhållanden som möjliggjorde förändring.

Sammanfattningsvis följde utvecklingen vid fakulteten i Leuven tre linjer. För det första stod den sociala frågan i centrum, men lösningen fanns inte i konflikt utan i harmoniska lösningar, förlikning, samarbete och successiva närmanden mellan arbetsgivare och arbetare. För det andra bidrog nythomisterna till en successiv frigörelse av samhällsvetenskaperna, och för det tredje blev nythomismen integrerad i den filosofiska huvudfåran av rättsligt, religiöst och samhällsvetenskapligt tänkande.

I en kompletterande artikel belyses vilken betydelse Leuven-fakultetens antisocialistiska och konservativa nythomistiska program generellt hade för den belgiska debatten. Beträffande socialpolitiken förmedlade professorernas idéer en försiktigt modern känsla inspirerad av naturrätten.

Fakulteten i Leuven blev också internationellt en viktig förebild för katolska universitet, och i Kanada blev den samarbetspartner till universitetet i Montreal i Quebec. Ett kapitel ägnas samarbetet

mellan dessa båda universitet och hur detta också medförde en debatt om den kanadensiska nationella identiteten, vilken av nythomisterna definierades som katolsk och fransk. Den fick beteckningen *clerico-nationalism* och kännetecknades av att ha hämtat element både från katolicismen och från en frankofon kultur. Det kanadensiska exemplet kan mångfaldigas genom en djupanalys av banden mellan nythomismen och nationalism. Genom att förena traditionella katolska värden med dem i det moderna samhället skapas en nationell identitet som bygger på både traditionella och moderna värden.

Berikande är också det kapitel som behandlar nythomismen i Östeuropa, där den inflammerade konflikten stod mellan Sovjetunionens kommunism och den katolska kyrkan. Genom att nythomismen fram till andra världskriget i betydande mån hade infiltrerat den sociala frågan i de östeuropeiska ländernas samhällsliv, uppstod i dessa länder efter andra världskriget en paradox. Kristendomen, och därmed också katolsk sociallära, uppfattades som något som skulle bekämpas och utrotas. Man förväntade sig öppna konflikter med blodbad på präster och att kyrkor skulle stängas. Men till de religiösa samfundens förvåning blev så inte fallet och då visste de inte hur de skulle hantera frågan. De var visserligen mot regimen men de ansåg att deras insatser var begränsade till att stå upp för sina sociala reformprogram, för social rättvisa och religionsfrihet. I lokalsamhället innebar det ett brott i kontinuiteten och därigenom också för tillbakagången av nythomistiskt inflytande.

I kapitlet om de spanska förhållandena framhålls 1851 års konkordat som belysande för symbiosen mellan nation och stat, religion och monarki – allt präglat av katolicismen. De spanska konstitutionerna från 1869 och 1876 utgjorde också en viktig kontext till den framväxande nykatolicismen, som var uttalat thomistisk. Nykatolikerna såg sig icke som modernitetens fiender men var å andra sidan inte hängivna entusiaster. De accepterade en moderat förändring beträffande kapitalism och industrialisering, vilket utgjorde basen för en social katolicism.

Ett viktigt instrument för nythomismen var dess

tidningar och tidskrifter. En analys av journalistiken i dessa tidningar belyser både värdegrunder och positioner. Ett exempel belyser detta. Alla de franciskaner som under första världskriget skrev i den italienska tidningen *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, grundad 1909, ansåg att de italienska katolikerna mot denna bakgrund skulle kunna återta positionen som en politisk kraft. De tillämpade också fram till 1915 i flera artiklar nythomistisk filosofi på sin position beträffande kriget: Krig var en konsekvens av sekulär filosofi, och det var en helig plikt och ett nödvändigt villkor att åstadkomma fred. I denna tidning upphörde artiklarna om krig att publiceras 1916. Anledningen härtill är inte utredd, men kan förklaras av att franciskanernas offentliga uttalanden om kriget stod i kontrast till påvens och därmed väckte stark kritik och oro.

Boken innehåller också flera biografiska artiklar om framträdande företrädare för nythomisterna, artiklar som klarlägger flera av de mest centrala frågorna för rörelsen. Det handlar om jesuiten Auguste Castelein (1840–1922) och dennes konservativa läsning av *Rerum novarum*, professor Arthur Vermeersch i Leuven och hans syn på kolonial och äktenskaplig moral, den thomistiske sociologen Johannes Aengenents (1873–1935) krav på en mer mänsklig ekonomi, samt Antoine Pottier (1849–1923) från Liège och hans analys av de nythomistiska rötterna till social rättvisa.

Sammantaget ger bokens författare oss god förståelse för hur dessa intellektuella religiösa diskurser uppstod från tiden för Första Vatikankonciliet, hur de formulerades samt hur de kom att genomsyra den katolska synen på både rätt och samhälle från 1800-talets slut och fram till Andra Vatikankonciliet 1960. Det utlovas att denna viktiga interdisciplinära forskning fortsätter.

KJELL Å MODÉER

Susan J. Palmer, Martin Geoffroy & Paul L. Gareau (red.)

THE MYSTICAL GEOGRAPHY OF QUEBEC. Catholic Schisms and New Religious Movements. (Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities)

London: Palgrave Macmillan 2020, 274 sid.

Den kanadensiska provinsen Quebec, med en yta drygt tre gånger Sveriges, sticker ut på flera sätt, inte minst språkligt. Staden Quebec, många mindre städer och stora delar av landsbygden är franskspråkig, medan Montreal är tvåspråkig.

Förutom den franska identiteten har katolicismen traditionellt haft en avgörande samhällsroll, men kyrkans inflytande har blivit allt mindre. Processen inleddes i början av 1960-talet med den »tysta revolutionen» som innebar ett större statligt ansvar för utbildning och sjukvård, ekonomisk tillväxt, industrialisering, urbanisering, stärkande av kvinnors juridiska rättigheter samt religionsfrihet. På 1950-talet gick 90 procent av katolikerna regelbundet i söndagsmässan. Nu är det en knapp tiondel; i Montreal bara omkring tre procent.

Utvecklingen har inte bara lett till ökad sekularisering utan också till religiös differentiering. Antologin *The Mystical Geography of Quebec* analyserar provinsens religiösa landskap, framför allt sedan 1960-talet, samt gränserna för religionsfriheten. Det inledande kapitlet behandlar översiktligt nya religioner i Quebec under 1900- och 2000-talet. Det finns också en kommenterad forskningsöversikt. Introduktionerna följs av elva kapitel, fördelade på tre teman: »Catholic Fundamentalisms and Schisms», »Radical Sexuality» och »Controversial New Religions». Varje kapitel inriktar sig på en specifik grupp. De flesta är litet kända utanför specialisternas skara och den tidigare forskning som trots allt finns är oftast franskspråkig.

I sin inledning gör Susan Palmer en delvis annorlunda, om än överlappande, klassificering av de grupper antologin behandlar: 1) Katolska schismatiska grupper; 2) Grupper grundade av regionala mystiker och profeter; 3) Franska nya religiösa grupper som etablerat sig i Quebec; samt

4) Internationella nya religiösa rörelser (till exempel Unification Church och Soka Gokkai). Detta ska inte betraktas som en elegant fyrfältare utan som ett försök att finna vissa gemensamma drag i mångfalden.

De rörelser som författarna beskriver som »schismatiska katolska grupper» men som kanske hellre borde benämnas »oberoende katolska grupper» har ett tydligt ursprung i katolska kyrkan, men har utvecklats såväl läromässigt som organisatoriskt. De har en tydlig apokalyptisk inriktning och menar att Quebec har en särskild roll att spela i den yttersta tiden. De tydligaste exemplen är Bérés Blancs, L'Armée de Marie och Apôtres de L'Amour Infini.

Bérés Blancs, officiellt Péligrins de St. Michel, var ursprungligen en katolsk politisk rörelse, grundad i mitten av 1930-talet med målen att strikt tillämpa socialläran och etablera ett penning- och räntelöst samhälle. I och med den tysta revolutionen blev den tydligt motkulturell och kritiserade även den moderna katolicismen, inte minst genom budskap från icke-officiella mariauppenbarelser. Liksom liknande grupper menar de att frimurare, sionister och kommunister behärskar såväl kyrka som stat. Som mest hade rörelsen tusentals anhängare men idag återstår endast ett femtiotal celibatära heltidsmedlemmar, även om antalet sympatisatörer är mångdubbelt större. De kritiseras, eller framför allt ignoreras, av den officiella kyrkan, men är inte bannlysta,

Om Bérés Blancs, trots allt, accepteras av den officiella katolska kyrkan gäller det inte längre L'Armée de Marie, officiellt Communauté de la Dame de tous les peuples. Det är snarare märkligt att den så länge trots allt tolererades. Rörelsen grundades 1971 av Marie-Paule Giguère (1921–2015), baserat på uppenbarelser om satanisk inverkan i världen och kyrkan. Hennes grupp var svaret och dess uppgift att bekämpa djävulen med hjälp av Kristus genom Maria.

L'Armée de Marie fick status som en officiell lekmanorganisation i ärkestiftet Montreal och hade som mest 25 000 anhängare. Samtidigt blev den officiella kyrkan alltmer skeptisk till dess trosföreställningar, inte minst på grund av Giguères

mycket omfattande andliga självbiografi – slutligen 20 volymer – som innehöll vittnesmål om mängder av uppenbarelser, och 1987 togs dess officiella status bort.

Beslutet blev startskottet för en utveckling i betydligt mer oortodox riktning, framför allt med avseende på grundarens roll. Ganska snart betraktades Marie-Paule som gudomlig. Trinitetsläran ersattes med en »pentatarisk» tro: tron på en femenighet som bestod av Fadern-Sonen-Anden men också av den Obefläckade Avlelsen (som också var Fadern) och Marie-Paule/Paule-Marie (som också var en inkarnation av Kristus). Märkligt nog dröjde det fram till 2007 innan gruppens ledare och medlemmar blev exkommunicerade. Då etablerade de L'Eglise de Jean, den sanna kyrkan i de yttersta dagarna.

Även Apôtres de L'Amour Infini med centrum i St-Jovite (Mont-Tremblant) i bergen utanför Montreal hade sitt ursprung som katolsk lekmanagrupp, godkänd i slutet av 1950-talet. 1961 allierade sig apostlarna dock med den franske alternative påven Clément XV, som ledde L'Eglise Renovée, den förnyade kyrkan i den yttersta tiden. Denna kunde onekligen i många avseenden anses vara integristisk, men knappast entydigt traditionalistisk. De firade till exempel mässa på folkspråket och ordinerade kvinnor till präster.

Att apostlarna anslöt sig till en annan påve ledde inte oväntat till direkt exkommunicering. Men deras trohet till Clément blev kortvarig, bland annat eftersom denne från mitten av 1960-talet utvecklade tron på en »interplanetarisk kyrka», där utomjordingar ansågs skydda mänskligheten, kunde döpas och ordineras. Den kanadensiska gruppen höll fast vid en betydligt mer traditionell katolsk lära, om än med starka apokalyptiska drag, och valde en egen påve, Jean-Grégoire XVII (Gaston Tremblay, 1928–2011).

Den officiella katolska kyrkan ägnade liten uppmärksamhet åt apostlarna. Reaktionerna mot dem kom framför allt från staten. Detta berodde främst på att en stor grupp barn bodde i kommuniteten. Deras föräldrar hade tagit dem dit för att skydda dem från den moderna världens syndfullhet. Men eftersom föräldrarna inte sällan blev munkar och

nunnor uppfostrades barnen i stället av andra ordensmedlemmar och mötte knappast sina föräldrar eller syskon. Vissa barn hade kommit till St-Jovite trots att en av föräldrarna motsatt sig det. I andra fall lämnade en av föräldrarna gruppen medan den andra stannade kvar. Det gav upphov till långdragna vårdnadstvister och anmälningar om missförhållanden, och följdes av en serie mycket storskaliga polisräder, av ett slag som aldrig skådats i Kanada. Barnen hade dock flyttats till andra anhängares hem och de »gömda barnen» blev en stor nyhet. Andra sattes dock i katolska fosterhem, där de, enligt uppgifter, inte sällan tvingades att gå i (romersk-)katolsk mässa och konfirmera sig.

Det lagliga stödet för räderna var svagt och liksom på många andra håll kom religionsfrihet och individuell frihet i konflikt med varandra. Det statliga agerandet mot apostlarna ställde frågan om provinsens konfessionella status: Hur pass sekulär var staten Quebec och i vad mån fanns det fortfarande en klar allians mellan kyrka och stat? Det gjordes inga räder mot katolska institutioner, även om svåra missförhållanden rapporterats.

En mycket annorlunda grupp som också ställt frågan om religionsfrihet på sin spets är Église Essénienne Chrétienne. Den har franskt ursprung, men har sedan 2007 sitt centrum i en avlägsen del av provinsen. De menar att mänsklighetens kontakt med Gud upphörde efter Jesu död, men att ärkeänglarna återetablerade den genom den judiska essenska läran. Läran, som numera förvaltas av Église Essénienne Chrétienne, sammanfattas i de fyra ärkeänglarnas evangelium. Medlemskapet sker genom en gradvis initiation och alla vuxna män och kvinnor i kommuniteten är präster respektive vestaler. De kanadensiska essenerna blev kända för en större allmänhet på grund av en tvist med staten, som vill låta riva kommuniteten eftersom den är byggd på odlingsbar mark, en bristvara i det skogsfyllda Quebec. Kritiker menar att detta bara är ett svepskäl och att principen knappast tillämpas i övrigt.

Om kvinnor har en stark ställning i den essenska kyrkan är La Mission de L'Esprit Saint dess motsats. Misogynin i gruppen är kompakt. Gruppen grundades på 1910-talet av Eugène Richer (»La Flèche»),

en profet som först försökte få officiellt katolskt gehör för sina uppenbarelsbudskap. Han betraktade sig i förlängningen som en inkarnation av den Helige Ande, en roll som övertogs av hans efterträdare. Läran blev militant anti-katolsk. Tron på möjligheten till syndfrihet och betonandet av natalism – att kvinnor skulle föda så många barn som möjligt – var centrala element. Det finns också en grundläggande tanke på kvinnors orenhet och att de måste hållas helt avskilda från omvärlden. Speciellt utvalda lekmän, *serviteurs*, stod för frekventa reningsceremonier – handpåläggning på gravida kvinnor, vilket skulle leda till syndfria barn, början på en ny mänsklighet. Inte minst på grund av nativiteten växte gruppen och på 1960-talet uppgick medlemsantalet till närmare 5 000. Den dåvarande ledaren förutsåg att jorden skulle gå under 1974. När så inte skedde hände något i sammanhanget ovanligt. Han och majoriteten av anhängarna blev Jehovas vittnen. Ett litet antal medlemmar håller fortfarande kvar vid den gamla läran.

Antologiförfattarna tar också upp två grupper där utvecklingen snabbt blev katastrofal. Den ena är Ordre du Temple Solaire, en eklektisk new age-grupp med esoterisk inriktning, grundad i mitten av 1980-talet av Joseph Di Mambro (1924–1994) och Luc Jouret (1947–1994). Dess historia slutade med en serie kollektiva självmord (och mord) 1994–1995, inte bara bland medlemmar i Quebec utan också i Frankrike och Schweiz.

Det allra mest upprörande fallet är dock »Ant-Hill Kids», som också är ett övertydligt exempel på hur en ganska ordinär religiös grupp i snabb takt kan utvecklas till något helt annat. Roch Thériault (1947–2011), gruppens ledare, drev ett sjundedags-adventistiskt hälsocenter innan han 1977 började betrakta sig som en profet (Moses) och lyckades med järnhand styra en grupp på, som mest, 40 personer. Han krävde att bli far till alla barn som föddes i komuniteten. Tolv år av mycket allvarliga sexuella övergrepp, misshandel, tortyr och mord följde. Thériault kunde till slut gripas sedan en medlem lyckats rymma. Han dömdes till livstids fängelse men dödades senare av en annan intern.

De enskilda kapitlen i *The Mystical Geography of Quebec* kan mycket väl läsas som mini-mono-

grafer, men fungerar även som en sammanhållen enhet. Exempelen jag givit visar bredden. Många av kapitlen är väl underbyggda och ger en god överblick av enskilda rörelser. Samtidigt finns delar som jag menar är svagare och bygger på otillräcklig forskning. I vissa artiklar blir också ett tydligt problem med många studier av nya religiösa rörelser synligt. De är relativt okritiska och ibland närmast apologetiska, ja, »religionsfrihetsfundamentalistiska».

Antologier är en knepig genre att recensera och det är enkelt för en recensent att klaga på urval. Men det finns framför allt en typ av grupper som märkligt nog uteslutits: sådana som präglas av »indiansk» religion, ofta i kombination med katolska traditioner. Inom Quebecs gränser lever flera *First Nations*, till exempel Mi'kmaq, Naskapi och Innu. Å andra sidan finns ett kapitel som jag uppfattar som malplacerat. Det gäller det i och för sig intressanta bidraget om förintelseöverlevaren Henry Morgentalers ateistisk-humanistiska rörelse och hans trägna kamp för en liberalisering av Quebecs abortlagstiftning.

Som helhet är dock antologin ett viktigt bidrag till kunskapen om nya religiösa rörelser och oberoende katolicism som växt fram i den bördiga andliga jordmån som Quebec onekligen verkar erbjuda.

MAGNUS LUNDBERG

Dietrich Bonhoeffer, Herman Sasse m.fl.

BETHELBEKÄNNELSEN 1933. Ett lutherskt försök. Utgiven med inledning och kommentar av Torbjörn Johansson. (Församlingsfakultetens akademiska skriftserie 15)

Göteborg: Församlingsförlaget 2021, 108 sid.

År 1933 bedömde den tyske prästen och teologen Dietrich Bonhoeffer att läget för kyrkorna i Tyskland kunde betecknas som *status confessionis*. Det innebär, förklarar Torbjörn Johansson i här anmälda bok, att kyrkan står inför ett läge då hon måste bekänna färg i uppgörelse med främmande krafter och manifestera sin lydnad inför Jesus

Kristus. Detta hade för Bonhoeffer särskilt aktualiserats då den så kallade Arierparagrafen antogs samma år, vilken innebar att judar inte fick bekläda ämbeten i den tyska kyrkan.

Bonhoeffer kom tillsammans med flera andra teologer, framför allt Hermann Sasse, att formulera den ursprungliga så kallade Bethelbekännelsen – ett lutherskt bekännelsedokument i uppgörelse med nazismen och Deutsche Christens kristendoms-tolkning och totalitära anspråk. I föreliggande arbete har denna bekännelse tacknämligt för första gången utgivits på svenska, översatt av Simon O. Pettersson och introducerad och kommenterad av ovan nämnda Torbjörn Johansson.

Bethelbekännelsen 1933 föregick den mer kända Barmendeklarationen 1934, främst utformad av den schweiziske reformerta teologen Karl Barth. Men till skillnad från Barmendeklarationen, som kom att samla en bredare protestantisk krets av reformerta och lutheraner och blev grund för den oppositionella Bekännelsekyrkan, blev Bethelbekännelsen ett misslyckande. Varför blev det så?

En första version av Bethelbekännelsen formulerades troligen främst av Bonhoeffer och Sasse på den kyrkliga högskolan i Bethel i augusti 1933 – den så kallade »augustiversionen». På uppdrag av en av den kyrkliga motståndsrörelsens samlande gestalter vid denna tid, Friedrich von Bodelswingh, gick utkastet sedan på remiss till ett flertal andra teologer och kyrkomän. Bekännelsen omarbetades kraftigt under en utdragen process vilket resulterade i den så kallade »novemberversionen». Denna version ville emellertid varken Bonhoeffer, Sasse eller någon av de andra som hade utarbetat augustiversionen kännas vid. Den lutherska teologiska tematiken hade där försvagats liksom skrivningen om judarna. Bekännelsen hade urvattnats och den utdragna processen i bearbetningen hade gjort att den inte heller kunde användas som bekännelsedokument vid ett planerat kyrkomöte i Wittenberg tidigare under hösten. Försöket att samla till en luthersk opposition med bekännelsen som grund hade misslyckats. Bekännelsen togs därför aldrig i bruk. Men som ett dokument som visar hur ett lutherskt teologiskt svar på nazismens uppkomst kunde formuleras har,

som framhävs av Johansson, augustiversionen ett bestående teologihistoriskt värde.

Om detta och mer skriver Johansson kunnigt och initierat i inledning och kommentar till utgåvan. Läsaren får en god översikt av den politiska, kyrkohistoriska och teologiska kontexten som omgav Bethelbekännelsen. Möjligen kan dispositionen diskuteras något. Bekännelsen och motivet att studera den introduceras i förordet, därefter kommer ett avsnitt med en historisk inledning varpå själva bekännelsen återges. Slutligen följer en teologisk kommentar. En viss tveksamhet vill jag uttala till om det verkligen var nödvändigt att särskilja den historiska kontextualiseringen och den teologiska kommentaren på det sätt som gjorts. Vissa saker måste med nödvändighet upprepas och flera överlappningar ämnessässigt sker i de två avsnitten. Det bidrar till flera oprecisa internhänvisningar utan sidangivelser (»som vi sett ovan» eller »som vi ska se nedan»). Kanske hade det kunnat undvikas med en sammanhållen teologihistorisk och kontextualiserande essä antingen före eller efter bekännelse-texten. Men i sina kommentarer ger Johansson läsaren ändå många användbara nycklar, särskilt som han belyser bakgrunden till Bethelbekännelsens olika formuleringar och placerar den i en luthersk bekännelsehistorisk kontext.

Något som har diskuterats i forskningen om luthersk teologi och socioetik i samband med nazismens framväxt och maktövertagande i Tyskland är hur vissa tyska lutherska teologer med stöd av den så kallade tvårikesläran kunde motivera en kyrkligt passiv hållning gentemot den framväxande totalitära staten. Under sent 1800-tal hade teologer som Christoph Ernst Luthardt fört fram föreställningen om en luthersk lära om två sfärer – en yttre där lag och skapelseordning råder och en inre där evangelium råder. Kyrkans sfär var den andliga sfären där evangelium råder, medan staten kunde tolkas som ett slags skapelsegiven ordning genom vilken Gud regerade i den världsliga sfären. Martin Luthers olika utsagor om Guds två riken och två regementen innehåller många inkongruenser som svårligen låter sig samlas i ett så strikt dualistiskt systemtänkande. Karl Barth var den som 1922 myntade begreppet tvårikeslära då han kritiserade luthersk teologi

för »die paradoxe Lehren von den Zwei Reichen». Tunga tyska lutherska teologer såsom Paul Althaus kom under 1930-talet att presentera – i senare tid kraftigt ifrågasatta – tolkningar av denna lära som kunde motivera en passiv hållning gentemot staten. På så sätt kom den lutherska teologin att försättas i vanrykte för decennier framöver när det gällde att kunna alstra motståndskraft och förmedla en otvetydig social etik. Althaus var av allt att döma inblandad i den bearbetning som gjordes av Bethelbekännelsen inför novemberversionen.

Själva texten i augustiversionen av Bethelbekännelsen visar inga prov på passivitet eller defaitism i relation till den framväxande totalitära staten som skulle den vara en given skapelseordning – tvärtom tar den ställning emot det som en vantolkning av luthersk teologi. Hur exakt novemberversionen såg ut eller vilka skillnaderna var får läsaren av denna bok inte veta. Men när det gäller augustiversionen visar den i stället på hur en luthersk bekännelseorienterad etik kunde motiveras teologiskt i denna tid.

Torbjörn Johansson visar hur olika synsätt fanns inom luthersk teologi på en skapelsegiven lagordning och Guds särskilda och allmänna uppenbarelse. Det vill säga, hur de resonerade som stöttade Deutsche Christen och hur Bethelbekännelsen var tänkt som en uppgörelse med det. En uppgörelse som ville adressera samtidens stridsfrågor genom att knyta an till sin egen bekännelsetradition. Däri äger den, som Johansson riktigt påpekar, alltjämt sin aktualitet. Möjligen hade en anknytning till den teologihistoriska kontext som skisserats här ytterligare kunnat understryka hur bekännelsen som protest var just det som undertiteln till föreliggande arbete formulerar: »ett lutherskt försök».

CARL SJÖSVÄRD BIRGER

Gary Scott Smith

DUTY AND DESTINY. The Life and Faith of Winston Churchill. (Library of Religious Biography)

Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2021, 253 sid.

KÅ har tidigare uppmärksammat kyrkohistoriskt intressanta biografier ur Eerdmans Library of Religious Biography. I årets volym recenserar ytterligare två böcker ur denna serie, om två av 1900-talets största politiska ledare (se även recension av *The Religious Journey of Dwight D. Eisenhower* här intill).

Winston Churchill (1874–1965) har kallats det tjugonde århundradets störste statsman. Hans betydelse för de allierades seger under andra världskriget är odiskutabel. Men under ett långt och dramatiskt liv mötte han både med- och motgång, såväl lovprisning som klander. Biografierna över honom är otaliga och historikernas meningar om hans karaktär delade.

En fråga där oenighet råder gäller Churchills religiositet. Somliga betraktar honom som ateist, andra som troende kristen. De flesta karakteriserar honom som deist eller agnostiker. En orsak till dessa divergerande uppfattningar är att Churchill själv sällan uttalat sig om sin tro (trots en enorm produktion av brev, tal, böcker med mera) och när han väl gjort det är tämligen vag eller motstridig.

Historikern Gary Scott Smith gör en inkännande läsning av Churchills egen produktion och andra vittnesmål för att försöka fånga Churchills »religious beliefs and practices, his use of biblical and religious rhetoric, and how his religious convictions may have influenced his objectives and policies» (s. 5–6).

Upplägget är tämligen konventionellt: En huvudsakligen kronologisk framställning med vissa tematiska tyngdpunkter. Något ovanligt är däremot greppet att kontextualisera Churchills religiositet med hjälp av en kort inledande skiss av sju andra brittiska statsmän.

William Wilberforce, Lord Shaftesbury, William Gladstone, Lord Salisbury och Stanley Baldwin var samtliga anglikaner nägonstans från Low till

High vilka starkt styrdes av sin kristna övertygelse. Margaret Thatchers konservatism, liberalism och kapitalism grundades i hennes metodistiska kristendom. På ett liknande sätt motiverades Tony Blair av sin kristna socialism. Alla var de betydligt mer präglade av sin kristna tro än Churchill, men Smith vill särskilt betona det anglikanska arv som förenade dem, det brittiska samhället och Churchill. Någon nyckel som öppnar upp dörren till Churchills egen religiositet blir dock inte dessa rudimentära jämförelser.

Därefter är framställningen av mer typisk »från vaggan till graven»-typ. Född in i den brittiska överklassen med frånvarande föräldrar blev barndomens viktigaste gestalt nannyn Elizabeth Everest. Hennes lågkyrkliga anglikanism parad med internatskolornas breda anglikanska ansats skapade en vanemässig bekantskap med kristen tro, den engelska liturgin och framför allt en närhet till språket i King James Bible och Common Prayer Book.

Som ung officer deltog Churchill regelbundet i korum men närde ett filosofiskt intresse som fjärrmade honom från kristen tro. Hans mest radikala ställningstaganden mot kristendomen återfinns i brev till modern skrivna i dryga tjuugoårsåldern. Dessa har ofta tagits till intäkt av dem som beskriver Churchill som agnostiker eller rent av ateist.

Samtidigt som Churchill närde dessa filosofiska tvivel blev hans militära bana avgörande för en övertygelse som kom att följa honom livet ut. Under flera kampanjer på Kuba, i Indien, Sudan och Sydafrika undkom han med nöd och näppe med livet i behåll ur många livsfarliga situationer. Vid dessa tillfällen bad han till Gud om räddning, men framför allt fick han en tro på att han var utvald för något större, att det fanns ett öde utstakat just för honom – boktiteln *Duty and Destiny*.

Vid sekelskiftet 1900 gav Churchill sig in i politiken som parlamentsledamot (vilket han förblev i 62 år!). Som liberal minister drev han på för reformer av arbetsliv, sjukvård och fattighjälp, vägled av en tro på skyldigheten att värna de svaga vilken Smith menar i viss mån var ett utslag av hans religiositet. Hans tidiga varningar för socialism, kommunism och nazism grundades i uppfattningen att dessa ideologier utgjorde ett hot mot individens frihet och

en kristen samhällsmoral. Churchill kände djupt för det judiska folket och stödde den sionistiska rörelsen.

En rad politiska misslyckanden (däribland Gallipoli-kampanjen 1915 som marinminister och övergången till guldmyntfot 1925 som finansminister) tycktes ha ändat Churchills karriär. 1930-talet beskrivs som hans år i vildmarken. Hans skarpa kritik av München-överenskommelsen 1938 gjorde honom i många ögon än mer obsolet, men bidrog i slutändan till att det var kring honom landet samlades i motståndet mot Nazi-Tyskland sedan han blivit (konservativ) premiärminister i maj 1940.

Med en utåt sett obruten optimism bidrog han personligen starkt till Storbritanniens överlevnad genom krigets mörkaste år, när landet stod praktiskt taget utan allierade och blitzten mot London och andra städer var som värst. Det var nu hans erkända retoriska förmåga blev avgörande. Han mobiliserade det engelska språket och sände ut det i strid, som det sagts. Detta engelska språk var det från King James Bible och Common Prayer Book som ännu hade resonansbotten hos så många engelsmän. Kriget gestaltades som en strid för den kristna civilisationen, en kamp mellan gott och ont.

Den politiska retoriken var tveklöst präglad av ett religiöst språk, men detta säger inget avgörande om Churchills egen religiositet, påtalar Smith. Flitig närvaro vid dop, bröllop och begravingar gjorde att han i allmänhetens ögon ofta syntes i kyrkliga sammanhang, men han deltog med få undantag inte i gudstjänster under sitt vuxna liv. Han tog aldrig emot nattvarden efter sin konfirmation. En särskild gudstjänst bryter dock mönstret.

I augusti 1941 möttes Churchill och president Roosevelt ombord på det brittiska slagskeppet *Prince of Wales* utanför Newfoundland's kust. Där arrangerade de tillsammans en gudstjänst, till vilken de båda statsmännen valde psalmer, böner och bibeltexter. Denna ceremoni berörde Churchill djupt och bidrog till att stärka banden till Roosevelt, en engagerad medlem av episkopalkyrkan.

Efter kriget och den chockartade valförlusten 1945 var Churchill en hyllad krigsledare men återigen något vilse i tillvaron. Ett livslångt anlag för depression gav sig oftare tillkänna, särskilt efter att

han gjort sin andra och sista period som premiärminister 1951 till 1955. Han varnade tidigt för det hot mot världsfreden som Sovjetunionen utgjorde och fruktade ett kärnvapenkrig. Han trodde att han själv skulle ställas till svars inför en högre makt för sitt stöd för bombningarna av Hiroshima och Nagasaki, men försvarade brittiska kärnvapen som det enda sättet att avskräcka Sovjet.

Ett försök att ringa in Churchills »views on the doctrines the Good Book taught as well as its theological emphases and practices» (s. 151), som Smith uttrycker det med en ganska amerikansk formulering, leder inte till några klara svar. Snarast landar försöket i en vag skiss.

Winston Churchill var varken ateist eller agnostiker, menar Smith. Han trodde på en personlig Gud som skapat världen och gett den en moralisk ordning samt att det fanns en försyn som styrde världen och inte minst hans eget öde. Churchill trodde inte att Jesus var Guds son men lyfte fram bergspredikan som det högsta moraliska föredömet. Det är svårt att veta om han trodde på ett liv efter döden. Smith använder ord som »a complicated faith» präglad av »complexity and ambiguity» (s. 165). För att trots allt försöka etikettera Churchills religiositet landar Smith i att han bäst kan beskrivas som unitarian, trots att Churchill själv aldrig använde den benämningen eller hade några kontakter i den riktningen.

Dessa slutsatser lämnar recensenten med något motstridiga känslor. Efter en gedigen undersökning förblir den treledade frågeställningen i stor utsträckning obesvarad. Churchills bruk av biblisk och religiös retorik är väl belyst, men hans religiösa övertygelser förblir just så vaga och undflyende som de förmodligen var. Därför lämnas också den kyrkohistoriskt intressanta frågan om hur dessa övertygelser påverkade hans politiska mål och gärning delvis utan svar.

Detta lämnar ett visst tomrum efter sig, men också något lite tillfredsställande i att en så uppmärksam person fick behålla någonting för sig själv som han inte gärna talade om med andra. En historiker måste inse hur långt han kan eller inte kan komma, och det gör Gary Scott Smith.

DAVID GUDMUNDSSON

Jack M. Holl

THE RELIGIOUS JOURNEY OF DWIGHT D. EISENHOWER. Duty, God, and Country. (Library of Religious Biography)

Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company 2021, 345 sid.

Dwight D. Eisenhower (1890–1969) spelade som överbefälhavare för de allierade styrkorna i Europa en avgörande roll under andra världskriget. Han valdes sedan till amerikansk president åren 1953–1961. Under Eisenhowers ledning kom USA att inta en mer aktiv roll i efterkrigstidens världsordning, då man bröt helt med den tidigare förda isolationistiska utrikespolitiken och bland annat fördjupar samarbetet inom NATO och lägger om den amerikanska biståndspolitiken.

Eisenhowers exceptionella liv har lockat flera historiker att ge sig i kast med att ringa in vad som kommit att kallas Eisenhowers era i amerikansk politik, en era som följts av en sorts personkult. Professor Jack M. Holl ämnar att med denna studie fördjupa bilden av Eisenhowers religiositet genom att redogöra för hans religiösa resa från barndomen till presidentåren, med fokus på både det privata och det offentliga livet. Genom att analysera Eisenhowers livsverk med hans religiösa övertygelser som lins, synliggörs relationen mellan Eisenhowers personliga tro och rollen som överbefälhavare samt den förda inrikes- och utrikespolitiken under senare år.

Kärnan i Eisenhowers övertygelser och drivkrafter menar Holl att vi kan finna i den så kallade civila religionen. Med detta avses en förenande religiös övertygelse i ett samhälle utan nationalkyrka, som även hyser en myriad av olika kyrkosamfund. Med fokus på gemensamma ideal, ikoner, urkunder, hymner och heliga platser förstärks folkets tro på de grundläggande ideal som utgör den amerikanska demokratin, såsom lag, rättvisa och frihet. Eisenhower förenade den civila religionen med sin dualistiska syn på världen, där godheten och ordningen ständigt hotas av ett annalkande kaos. Detta synsätt fick stort genomslag hos den amerikanska befolkningen när man först kämpade emot Hitlers Nazityskland och sedan det kommunistiska östblocket under det kalla kriget.

Inledningsvis fångas läsaren upp med en redogörelse för dagen då Eisenhower svors in som president, den 20 januari 1953, då Eisenhowers religiösa övertygelser sken igenom ceremonin. Åhörarna bjöds in att ta del av en bön författad av den nyttillträdde presidenten själv, något som inte förekommit tidigare. Holl redogör därefter för studiens centrala tematiska tyngdpunkt: den amerikanska civila religionen och dess roll i det amerikanska samhällets historia. Kapitlen som följer är en kronologisk översikt i klassisk biografisk tappning, från barndomen till döden. En betydande del av framställningen berör Eisenhowers personliga relationer och karriärval, från familjeöden till karriären inom det militära.

Eisenhowers tidiga liv tycks på intet sätt ha varit klart utstakat. Ekonomiska svårigheter och föräldrarnas pacifistiska övertygelser torde snarast ha lett till andra vägval än den militära banan. Trots en strikt religiös fostran med stark familjeanknytning till den menonitiska sekten River Brethren och sedan Jehovas Vittnen, sägs Eisenhower själv aldrig ha anslutit sig till föräldrarnas religiösa organisationer, utan stod i stället länge helt utanför religiösa sammanslutningar. Först 1953 kom Eisenhower att låta sig döpas in i den presbyterianska kyrkan, vilket tycks ganska sent, då han själv ska ha beskrivit sig med orden »I am the most intensely religious man I know» (s. 9).

Den kronologiska biografiska framställningen kan inte sällan frikopplas från den tematiska tyngdpunkten om Eisenhowers andlighet och civila religion. För en kyrkohistoriker finns det därför mer att önska från just detta område, då författaren ibland tenderar att nysta mer i historiska detaljer än att förhålla sig till bokens övergripande syfte. I kapitlet om Eisenhowers uppväxt beskrivs Eisenhowers farväl till familjen i Kansas inför resan mot West Point, där vi får en utdragen spekulation över huruvida Eisenhowers far David hann ta farväl av sin son eller inte. Då man i efterhand inte kunnat fastställa vilken avgångstid tåget hade resonerar Holl ingående om en fråga som till synes inte besitter något större värde för framställningen eller för Eisenhower själv. Således blir detta ett talande exempel på

en oförmåga att fokusera på väsentligheterna som stundom lyser igenom skildringen.

Det var i det militära som Eisenhower kom att upptas i en gemenskap där värden som självuppoffring, civil religion och patriotism kompletterade de religiösa värden som han fått med sig från uppväxten. Bägge delar fanns sedan närvarande i Eisenhowers uppfattning om den mänskliga naturen vilken, enligt Holl, format både hans religiösa och politiska övertygelser. Den ständigt pågående kampen mellan det demoniska kaoset och det gudomliga goda genomsyrade enligt Eisenhower inte bara nationen utan hela världen, där endast frivillig återhållsamhet motverkade kaos som skapats av rovgirig självinbilskhet.

Eisenhower är inte minst känd för sin karakterisering av kriget i Europa som ett europeiskt korståg, något som inte enbart anknyter till generalens tro och världsbild utan även till djupare tankar om hur man motiverar män till att genomlida de hemskheter som kriget medför. Svaret på det senare var för Eisenhower essentiellt religiöst, där varje man bör söka i sin själ efter någon anledning att vara på slagfältet större än det kamratskap som uppstår i relation till andra soldater. För Eisenhower själv var detta relationen mellan Gud och fosterlandet, vars friheter behövde skyddas mot den hänsynslösa aggression och despotism som nazismen representerade. Utfallet av korståget mot despotismen i Europa var tydligt då »Our Allies march forward with us. The God of Justice fights on our side» (s. 135).

Holl lyckas i studiens avslutande kapitel väl med att skildra Eisenhowers gudsbild, vilket är en stor bedrift då Eisenhower i sina tal var vag i andliga frågor och därför beskrivs som en folkligt troende snarare än teolog. Otydligheten kan bero på Eisenhowers kritiska ställning till en, vad han själv kallar, intellektualisering av tron. Holl ringar dock in kärnan i Eisenhowers gudsbild som en tro på en skapande Gud och att belägg för Guds existens finns i den naturliga världen, som ska beskådas som ett vittnesbörd om Guds visdom. »The countless stars in the heavens were perhaps the greatest manifestation of God's presence in the universe» (sid. 302).

Det fanns en okonstlad kärna i Eisenhowers

tro, i vilken Gud stod över mänsklig förståelse och människans relation till Gud i huvudsak var odefinierbar. Därför kom religiösa ritualer och trubbig teologi i vägen för en rättfram bön. Därmed är det inte orealistiskt att Eisenhower, som Holl beskriver det, kände liten eller ingen lojalitet till en specifik religiös övertygelse och på grund av detta inte hyste ett större intresse av att delta i gudstjänster i någon kyrka som bekände sig till »den enda sanna läran». Tvärtemot beskrivs Eisenhower som en ekumeniskt troende i det fördolda, då han höll sina ekumeniska övertygelser nära sitt bröst.

Studiens styrkor finns i den tematiska tyngdpunkten, där Holls sätt att beskriva Eisenhowers religiositet utifrån både sociala, teologiska och historiska kontexter upplevs som okonstlad och naturlig. Den minutiösa kronologiska översikten av Eisenhowers liv kan periodvis vara överflödigt, men bidrar ändå till att Holl sammanfattningsvis kan konkretisera Eisenhowers övertygelser och främjande av den civila religionen i en tid då mänskligheten befann sig vid avgrundens rand.

DANIEL MLADENOVIC

SAMLINGSRECENSION:
RELIGION OCH DIPLOMATI.
EN ÖVERSIKT UTIFRÅN
NYARE FORSKNING

Roberta Anderson & Charlotte Backerra (red.)

CONFESSIONAL DIPLOMACY IN EARLY MODERN EUROPE. (Routledge Studies in Renaissance and Early Modern Worlds of Knowledge)

London: Routledge 2020, 264 sid.

Stephan Steiner

»DAS REICH GOTTES HIER IN WIEN«. Evangelisches Leben in der Reichshauptstadt während der Regierungsjahre Kaiser Karls VI. (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsbände, Band 65)

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau Verlag Wien 2021, 213 sid.

Hubert Wolf, Holger Arning & Sascha Hinkel (red.)

DER RÖMISCHE BLICK. Eugenio Pacelli und seine Nuntiaturberichte aus der Zeit der Weimarer Republik.

Paderborn: Brill Schöningh 2021, 340 sid.

Religion och diplomati är ett tema som tagits upp i flera olika forskningsmiljöer på senare tid. Jag ska här diskutera tre nyare böcker som på olika sätt speglar denna trend.

Den första boken är en antologi om »konfessionell diplomati» som belyser kopplingen mellan utrikespolitik och religion i Europa från slutet av 1500-talet och fram till mitten av 1700-talet med exempel från England, Polen, Ungern, Skandinavien och Spanien. Boken, som framgått ur en konferens organiserad av Premodern Diplomats Network, består av tre delar. Den första delen tar sikte på den påvliga diplomatin, den andra handlar

om präster och prelater som diplomater, medan den sista behandlar religion som en diplomatisk fråga. Bokens tolv artiklar har alla en gedigen käll- och litteraturförteckning, som ger en god överblick över forskningsläget.

Antologin inleds med en bred introduktion av redaktörerna Roberta Anderson, lektor vid Bath Spa University, och Charlotte Backerra, docent i tidigmodern historia vid universitetet i Göttingen. Som teoretisk utgångspunkt tjänar den av Wolfgang Reinhard och Heinz Schilling utvecklade konfessionaliseringsteorin, som tar sikte på det samspel mellan kyrklig lära och statlig ordning som utmärkte det tidigmoderna västeuropeiska samhällssystemet. Konfessionstillhörigheten kom att utgöra en viktig faktor i de diplomatiska relationerna och inbegrep en strävan att få andra att anta den egna tron.

Den mest renodlade formen av konfessionell diplomati representerade den Heliga stolen. Påven var inte bara den katolska kyrkans överhuvud utan också furste i Kyrkostaten, ett konglomerat av territorier i Mellanitalien med Rom som huvudstad. För de påvliga diplomaterna, nuntierna, hade de religiösa målen, i detta fall strävan att värna och främja den katolska tron, en överordnad ställning. Hur detta konkretiserades illustreras i bokens första del, där Dorota Gregorowicz, biträdande professor vid universitetet i Katowice, belyser hur den påvliga diplomatin agerade i samband med de polska kungavalen under 1500- och 1600-talen för att säkra den katolska dominansen i landet. Den tydliga konfessionella profileringen försvårade samtidigt de påvliga sändebudens verksamhet i protestantiska länder, vilket tas upp av Cristina Bravo Lozano, forskare vid Autónoma universitetet i Madrid. Hon undersöker de påvliga strävandena att förbättra de irländska katolikernas ställning i början av 1700-talet med fokus på franciskanpatern Bonaventure de Burgos verksamhet som påvligt sändebud i London.

I bokens andra del står enskilda diplomater i centrum. Två av artiklarna handlar om ordensmän som ambassadörer. Här får vi följa en dominikan som spansk diplomat i England på 1610-talet och en kapucinmunk i hans dubbla roll som bikt-fader till

kejsarinnan Maria Anna och spansk ambassadör i Wien. Katharina Beiergrößlein, forskningsarkivarie vid stadsarkivet i Stuttgart, undersöker den avfallne munken och Lutheranhängaren Robert Barnes insatser som engelsk diplomat på 1630-talet och belyser problemet med att anlita en »heretiker» som diplomatisk representant. Denna problematik tas upp även av Steve Murdoch, professor vid det skotska University of St Andrews, i en artikel om diplomaten James Spens, vilken trots sin utpräglat biografiska inriktning satts i bokens tredje del. Spens var kalvinist och anlidades som ambassadör både av England och av Sverige runt sekelskiftet 1600. Medan Barnes avrättades för sin avvikande trosåskådning blev Spens upphöjd till svensk friherre. Det ska dock tilläggas att den senare aldrig ägnade sig åt teologiskt författarskap.

Bokens tredje del fokuserar på legationsprästersnas aktiviteter i länder med en annan konfession. Diplomaterna åtnjöt immunitet och hade rätt att utöva sin religion och hålla sig med egna präster. De hade vid sidan av sina diplomatiska uppdrag också ansvar för att upprätthålla det religiösa livet i sitt hushåll samt att så långt möjligt bistå sina trosförvanter i landet. Samtidigt hade de att hålla sig till landets lagar för att inte äventyra de diplomatiska relationerna.

Denna balansgång illustreras i Charlotte Backerras och Roberta Andersons bidrag och i de båda tjeckiska forskarna Martin Bakeš och Jiří Kubeš samskrivna artikel, vilka tar sikte på legationsprästernas verksamhet i London, Wien, Köpenhamn, Stockholm och Dresden. Gudstjänsterna i legationskapellen var egentligen bara avsedda för ambassadpersonalen men även lokalbefolkningen deltog, vilket gav upphov till konflikter. Ibland ingrep myndigheterna, men i de flesta fall intog man en tolerant hållning, eftersom repressalier skulle slå tillbaka mot de egna legationerna. Artiklarna belyser också aversionen mot andra konfessioner, inte minst då den protestantiska antikatholicismen. Katolikerna sågs som påvedömets agenter och som potentiella landsförrädare.

Sammantaget ger boken en bred översikt över de diplomatiska aktiviteterna i det tidigmoderna Europa ur ett konfessionsperspektiv. Många av

artiklarna är utpräglat empiriorienterade och har en mer refererande än kritiskt analyserande karaktär. De bär präglet av att vara skrivna separat som delar av egna forskningsprojektet och med en delvis annan utgångspunkt. Det är främst bidragen i bokens tredje del som innehåller diskussioner kring mer övergripande frågor, och i ett avslutande kapitel ger Gábor Kármán, forskare vid den ungerska vetenskapsakademien, en sammanfattande utvärdering. Han lyfter fram konflikten mellan konfessionella och politiska intressen och visar att de världsliga makthavarna ej sällan prioriterade de sistnämnda samt att den konfessionella sammanhållningen var långt ifrån självklar. Ett viktigt resultat är att legationerna genom att med sina kapell tjäna som religiösa centra för trosförvanter framtvingade en reciprocitet i toleransens tecken som på sikt bidrog till en liberalisering av den strikta konfessionspolitiken.

Ambassadernas ställning som en form av propagandacentraler utgör temat också för Stephan Steiners monografi »*Das Reich Gottes hier in Wien*», som handlar om den religiösa verksamheten vid Danmarks, Nederländernas och Sveriges legationer i Wien under kejsar Karl V:s regeringstid 1711–1740. Steiner, som är professor i historia vid universitetet i Wien och ledare för ett institut för transkulturell historisk forskning, ger en bred översikt över legationsprästernas aktiviteter och nätverk och belyser de konflikter som deras utåtriktade verksamhet ofta ledde till. Flertalet av prästerna vid den danska och den svenska legationen var knutna till den pietistiska rörelsen. En stor del av det använda källmaterialet utgörs av dessa prästers korrespondens med August Hermann Francke och andra ledande pietister i Halle. Huvuddelen av detta material är digitalt tillgängligt.

Boken, som innehåller många illustrativa bilder, har en kartläggande och refererande karaktär och saknar mer övergripande reflexioner. Steiner inleder med en beskrivning av de tre legationerna och en personhistorisk presentation av de präster som var verksamma vid dessa. Därefter följer en detaljerad redogörelse för det protestantiska församlinglivet i Wien så som det speglas i brev och rapporter. Han konstaterar att Wien var något av en pietistisk

förpost, och det är den pietistiska verksamhet som var knuten till de danska och svenska legationskapellen som står i fokus för hans undersökning, medan de reformerta holländska prästernas aktiviteter endast behandlas i förbigående.

Steiners refererande skildring, vilken är späckad med ofta långa citat, har en något osystematisk karaktär. Han berättar om gudstjänsterna, och noterar att det enligt en rapport inte förekom någon instrumentalmusik i det danska kapellet men väl psalmsång, och att man hade en kantor som ansvarade för musiken. Gudstjänsterna hölls på tyska, och samtliga präster vid den danska och den svenska legationen kom från Nordtyskland. Detta var en tydlig markering av att verksamheten riktade sig till protestanter i lokalsamhället. Prästerna hade att förrätta dop, bröllop och begravningar och att sörja för de protestantiska barnens skolgång. Också fattigvård och sjukbesök ingick i uppgiften. Församlingsverksamheten var långt ifrån konfliktfri, och Steiner redogör för konflikter mellan präster och enskilda församlingsmedlemmar som ogillade den pietistiska inriktningen eller hade synpunkter på exempelvis skolverksamheten och den använda pedagogiken.

Posten som legationspräst hade länge karaktären av meriteringstjänst och innehavarna var oftast unga och stannade vanligen bara en kort tid för att sedan gå vidare till ordinarie prästtjänster. Men detta ändrades efterhand, och med Christian Nicolaus Möllenhoff, som var anställd vid den danska legationen 1728–1736, inleddes en period med längre anställningar. Johann Christian Lerche var knuten till den svenska legationen 1723 till 1733, och 1738 anställdes Christoph Gerhard Sucke, som stannade på sin post ända till sin död 1782. Det var med Möllenhoff och Lerche som pietismen slog igenom i det protestantiska församlinglivet i Wien, och de upprätthöll båda nära relationer till Franke i Halle. Lerche såg till att de protestantiska familjerna anlätade huslärare från Halle, och de bidrog båda till spridning av pietistisk litteratur i Habsburgmonarkin, inte minst då i Ungern. Möllenhoff gav också sitt indirekta stöd till protestantiska motståndsaktioner i Kärnten.

Några av de predikningar som hölls vid lega-

tionskapellen trycktes. Steiner relaterar några predikningar av den danske legationsprästen Christian Kortholt (1736–1742), vilka har en kontrovers-teologisk karaktär och, dock utan att nämna den katolska kyrkan, innehöll en skarp kritik av katolsk trosutövning. Brevet till Halle speglar, inte oväntat, en negativ syn på katolsk trosutövning, och skribenterna raljerar över den »papistiska» vidskepligheten. Här rapporteras också om konversioner till den protestantiska tron och om presumtiva konvertiter, däribland en dominikanbroder som lämnat sin orden. Men det förekom också att församlingsmedlemmar blev katoliker, så exempelvis rikshovrättsrådet greve Georg Christian Knorr, som under inverkan av en vid det kejserliga hovet verksam jesuitpater konverterade till den katolska tron. I rapporterna till Halle noterades att denne aldrig gett prov på något religiöst nit och att han hade en dålig karaktär.

Protestantisk proselytverksamhet bland katoliker var givetvis inte tillåten, och i de fall sådana konversioner kom till myndigheternas kännedom tvingades de berörda till landsflykt. Legationsprästerna använde här sina nätverk för att bistå de landsflyktiga. De tog sig också an protestantiska invandrare, vilket väckte kritik från katolskt håll. Steiner relaterar en besvärsskrivelse från ärkebiskopen av Wien, greve Kollonitsch, från 1736 angående de protestantiska aktiviteterna i huvudstaden. Ärkebiskopen framhöll här att antalet protestantiska hushåll ökat, vilket han satte i samband med de privilegier som protestantiska fabriksägare och hantverkare fått. Han tog också upp importen och spridningen av protestantisk litteratur och noterade att katoliker trots förbud deltog i gudstjänsterna i de protestantiska kapellen. Men de kejserliga myndigheterna beslöt att inte inskrida mot denna verksamhet, eftersom detta skulle leda till represalier mot de kejserliga legationerna i protestantiska länder. Ärkebiskopens intervention ledde dock till instruktioner från Halle till legationsprästerna om att iakttäta större försiktighet.

Steiners bok har en något rörig struktur och är allt annat än lättläst. Hans refererande skrivsätt, detaljrikedom och de många och långa citaten gör det svårt att få ett riktigt grepp om temat,

särskilt som han avstått från sammanfattande reflexioner. Ja, boken har inte ens en avslutande sammanfattning utan enbart ett »Fazit» på några rader, där Steiner konstaterar att det rådde en kamp om »den sanna kristendomen», vilket framkallade konfrontation men också väckte intresse för »den andre» och därmed bidrog till att på sikt övervinna de konfessionella motsättningarna. Han syftar här på att det trots den ömsesidiga misstänksamheten också finns exempel på dialog och nyfikenhet. Av rapporterna till Halle får vi veta att de pietistiska prästerna ibland umgicks med katolska ämbetsbröder och trots all kritik också förmedlade positiva intryck från besök vid katolska kulturinrättningar.

De båda ovan recenserade böckerna illustrerar den betydelse som kristendomen i dess olika konfessionella inriktningar spelade i det tidigmoderna västerländska samhället och hur detta påverkade de diplomatiska relationerna. Att religionsfaktorn fortsatte att spela en viktig roll i diplomatiska sammanhang även i modern tid visar antologin *Der römische Blick* som handlar om Eugenio Pacelli, den senare Pius XII, och hans verksamhet som nuntie i Tyskland under perioden 1917–1929, med stationering först i München och senare i Berlin. Boken, som består av åtta artiklar, är ett första resultat av ett stort forskningsprojekt lett av kyrkohistorikern Hubert Wolf, som är professor vid universitetet i Münster och som gjort sig bemärkt genom flera kontroversiella böcker om modern katolsk kyrkohistoria. Han har gett ut den tillsammans med sitt forskningsteam och med Holger Arning och Sascha Hinkel, vilka också de är verksamma vid universitetet i Münster, som medredaktörer.

Det finns en hel del modernhistorisk forskning om den påvliga diplomatin, men den utgår vanligen från Roms perspektiv, medan detta arbete har ett mer lokalhistoriskt fokus. Wolf har i samverkan med Vatikanarkiven och tyska forskningsinstitut haft ansvar för en online-utgåva av den aktuella nuntiaturkorrespondensen, vilken omfattar 29 974 dokument, därav 5 395 rapporter, 5 214 utkast och 4 106 instruktioner från Rom. I antologin presenteras fallstudier utifrån detta material.

Antologin har en sammanhållen karaktär. De empiriska artiklarna är välskrivna, faktaredogrel-

sen varvas med kritiska reflexioner och kontextualisering och alla har en avslutande sammanfattning på tyska, engelska och italienska, där de viktigaste resultaten lyfts fram. I några ligger fokus på textgenes och rekonstruktion av beslutsprocesser, medan andra har en klassiskt kyrkohistorisk respektive kulturhistorisk ansats.

I inledningen ger de tre redaktörerna en presentation av materialet och dess kontext. Pacelli förkroppsligade, framhåller de, den Heliga stolens nya diplomatiska roll efter första världskriget och han skaffade sig snart respekt som en framträdande diplomat. Som nuntie var han samtidigt en slags överbiskop för den tyska katolska lokalkyrkan. Korrespondensen ger upplysning om den Heliga stolen som politisk aktör och förmedlar en bild av utvecklingen i det tyska samhället sedd med »romerska glasögon». Den utgör ett viktigt källmaterial till den tyska katolicismens historia och ger samtidigt intressant information om Pacelli själv. Han kom att ta starka intryck från sin tid som nuntie i Tyskland, vilket visar sig även i hans val av rådgivare. Tyska jesuiter tjänstgjorde som hans »spökskrivare» då han blivit påve och han hade en tysk nunna, Maria Pascalina Lehnert, som hushållerska.

Kyrkohistorikern Michael Pfister undersöker Pacellis agerande i relation till biskopskonferenserna, medan juristen Maria Pia Lorenz-Filigrano belyser hans inflytande på de bayerska teologiska fakulteterna och högskolorna och hans agerande vid tillkomsten av konkordatet med Bayern 1924/25. I båda fallen handlade det om att säkra Roms inflytande och befästa den centralistiska kyrkopolitik i ultramontanismens tecken som inlets under 1800-talet. Detta syfte tjänade också nuntiens medverkan vid större kyrkliga evenemang, ett tema som belyses i historikern Christoph Valentins artikel om Pacellis framträdande vid katolikdagen i det övervägande protestantiska Magdeburg 1928. Den tog formen av en storstålig trosmanifestation med nuntien som en huvudaktör och gav ett starkt medialt eko. Valentin, som disputerat på ett arbete om en påvlig diplomat i mitten av 1800-talet, visar hur denna typ av offentliga framträdanden kom att utgöra ett viktigt verksamhetsfält för de påvliga dip-

lomaterna. Med början under Paulus VI övertogs denna roll av påvarna själva.

Pacellis kyrkopolitiska inflytande illustreras i kyrkohistorikern Raphael Hülsbömers bidrag. Han undersöker Pacellis roll i samband med tillsättandet av en hjälpbiskop i stiftet Limburg 1929, där den ordinarie biskopen drabbats av sjukdom som gjorde att han inte fullt ut kunde fullgöra sina biskopliga plikter. Vid denna tid innehade biskoparna sitt ämbete på livstid. På Pacellis inrådan utnämndes en hjälpbiskop med rätt att efterträda biskopen, vilket innebar att domkapitlet kunde förbigås vid tillsättningen av efterföljaren. För att inte riskera invändningar från de statliga myndigheterna föreslog Pacelli en präst som fått sin utbildning i Tyskland. Han var samtidigt nogga med att tillse att hjälpbiskopen var teologiskt pålitlig och hade en positiv hållning till jesuithögskolan Sankt Georgen utanför Frankfurt, som var en högborg för nyskolastisk teologi. Pacelli hade nära kontakter med jesuiterna vid denna högskola, vilket belyses i Mattias Dauratshofers artikel som tar sikte på beslutsprocessen angående katolska studenters medverkan i studentföreningar med mensurfäktning. Resultatet blev i linje med jesuiternas förslag ett förbud genom att mensurfäktning likställdes med duellerande, vilket förbjöds på Trientkonciliet och straffades med exkommunikation.

I antologin framstår Pacelli som en skicklig diplomat med en klar blick för vad som var politiskt genomförbart. Detta framträder särskilt tydligt i Wolfs artikel som belyser hans relationer till det katolska Zentrumpartiet, vilket hade en central roll i Weimarrepublikens Tyskland och vid flera tillfällen hade rikskanslerposten. Från Roms sida ställde man sig kritisk till partiets samverkan med liberala och socialistiska partier, men Pacelli avrådde från ett påvligt fördömande av detta. Han såg Zentrum som ett viktigt redskap i kampen mot kommunismen, men gav också sitt stöd till högerkatolikerna som samlades i det tysk-nationella partiet. Det övergripande målet var, konstaterar Wolf, att säkra den katolska kyrkans inflytande och bidra till politisk stabilitet.

Artiklarna illustrerar Pacellis betydelse som påvlig representant, hans inflytande på tysk kyr-

kopolitik och hans breda engagemang i pastorala och sociala frågor men också den romerska centraliseringspolitikens gränser. Antologin visar liksom de båda andra recenserade böckerna på religionens betydelse som en viktig faktor i det politiska spelet. Här öppnar sig ett stort fält för framtida forskning!

YVONNE MARIA WERNER

SAMLINGSRECENSION:

MATERIALITET, RUM OCH PLATS

Sven Sterken & Eva Weyns (red.)
TERRITORIES OF FAITH. Religion, Urban Planning and Demographic Change in Post-War Europe. (KADOC-Studies on Religion, Culture and Society 30)

Leuven: Leuven University Press 2022, 362 sid.

Jakob Dahlbacka

PLATSENS SAKRALISERING.

Annekterande, meningsskapande och rituella sakraliseringspraktiker vid återbruktagandet av Lutherkyrkan i Helsingfors. (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 69)

Lund: Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv 2021, 176 sid.

I de två böcker som behandlas i denna recension står kyrkobyggnader och kyrkobyggnation i centrum. De anknyter båda till de senaste decenniernas ökade intresse för materialitet, rum och platser. *Territories of Faith. Religion, Urban Planning and Demographic Change in Post-War Europe* fokuserar skärningspunkten mellan kyrkoarkitektur, stadsplanering och efterkrigstidens olika uttryck för en kyrklig mobilisering. Geografiskt behandlar bokens olika kapitel primärt de länder i Sydvästeuropa där den romersk-katolska kyrkan sedan länge haft en dominerande ställning; nordiska förhållanden står i centrum i Sofia Anja Singlers artikel om den finske arkitekten och formgivaren Alvar Aalto. Som antologi betraktat är boken väl

sammanhållen med tydliga problemformuleringar som återkommer i merparten av bidragen. Den fyller ett tomrum i den tillgängliga litteraturen om efterkrigstidens stadsplanering i Europa.

Frågor om kyrkoarkitekturens och den pastorala planläggningens vidare signifikans i det urbana rummet har mötts med ett synnerligen begränsat intresse. *Territories of Faith* demonstrerar det felaktiga i att betrakta den moderna staden som enbart en sekulär storhet. Ur ett pastoralteologiskt perspektiv behandlar bokens olika kapitel frågan om hur en traditionell sockenstruktur, rotad i landsbygdens gemenskapsformer, fick förnyad aktualitet i samband med tillkomsten av efterkrigstidens brett anlagda förortsprojekt. Detta perspektiv framträder med särskild tydlighet i João Alves da Cunha och João Luís Marques kapitel om Lissabon, Jesús García Herrons artikel om 1960-talets plan för Madrid samt i Ellen Rowleys artikel om Ballymun Estate i Dublins utkanter. En mer renodlat kyrkohistoriskt intresserad läsekrets kan också ha god nytta av de artiklar som visar hur en religions-sociologisk bearbetning av statistiskt material kom att underbygga tanken på skapandet av en urban socken mitt i den framväxande moderniteten. Inte minst redaktörerna Eva Weyns och Sven Sterkens kapitel om 1950-talets Bryssel förtjänar att lyftas fram i detta sammanhang.

Den tjocka överrock av teori som återfinns i de flesta av de studier som publicerats inom angränsande forskningsfält under de senaste decennierna saknas i denna antologi. I de överlag välskrivna och informativa artiklarna fokuseras en omsorgsfullt tecknad händelsehistoria med vissa utflykter in i den arkitekturhistoriska terrängen. I de flesta fall är detta ett väl fungerande angreppssätt. Likväl hade boken vunnit på att i vart fall somliga bidrag hade tagit upp mer generella och djuplodande perspektiv. Inte minst hade frågan om den gemenskapsorienterade pastorala planeringens förhållande till andra visioner av den urbana moderniteten förtjänat en mer ingående behandling. Vad är/var egentligen gemenskap i den moderna staden? I någon mån svarar Kees Doevendnas epilog mot detta behov av en vidare reflektion över den behandlade tematiken.

Till viss del lider boken också av en bristande kontextualisering. Merparten av de kyrkobyggnads-

der som studeras i denna antologi tillkom som ett resultat av romersk-katolska reformsträvanden eller försök till en utbyggnad av den urbana församlingsstrukturen. Kyrkoarkitekturen presenteras överlag som uttryck för en framåtsyftande katolicism – visserligen inte alltid uppskattad av de troende, men likväl kan den uppfattas som uttryck för en kyrka med ambitioner i ett Europa som hämtat sig från de värsta krigsskadorna. För en nordisk läsare är dessa kyrkorum misstänkt lika de stadsdelskyrkor som byggdes i rask takt av lutherska folkkyrkor under 1960- och 1970-talen. De fysiska uttrycken för kyrklig reform och mobilisering var de samma i hela Västeuropa. Likaså var sätten att rättfärdiga dessa insatser i mångt och mycket identiska i såväl det katolska syd som det protestantiska nord. Dessa transnationella och samfundsövergripande perspektiv hade förtjänat en mer ingående behandling.

Om *Territories of Faith* i viss utsträckning lider av en brist på teoretiska resonemang kompenseras detta i rikt mått av den andra bok som behandlas i denna recension. Redan titeln antyder vad som väntar läsaren. I Jakob Dahlbackas *Platsens sakralisering. Annekterande, meningsskapande och rituella sakraliseringspraktiker vid återibruktagandet av Lutherkyrkan i Helsingfors* får vi följa med i de förändringsprocesser som en central byggnad för den finska lågkyrkligheten genomgått under 1900-talet och in i nutiden. Framför allt står frågan om det i vår egen tid »återvunna» altarkorset i centrum. Formatet är föredömligt behändigt och framställningen lätt att ta till sig (de teoretiska utflykterna till trots). I bokens olika kapitel får vi följa Lutherkyrkans omvandling från välbesökt huvudstadshelgedom via krigshärjat bönehus till förfallen kyrkolokal vilken efter försäljning omvandlas till nattklubb med tveksamt rykte. Men det är inte denna berättelse om nedgång som står i centrum för Dahlbackas framställning; det är återerövringen, »re-sakraliseringen», av det en gång bortvalda kyrkorummet som utgör bokens egentliga ärende. Författaren har god nytta av de olika teoretiska infallsvinklarna när han analyserar olika praktiker för platsers heliggörande, men även när han lyfter fram hur berättelsen om Lutherkyrkan blivit till en byggnads omvändelsenarrativ.

Överlag övertygar resonemangen, men jag kan

samtidigt inte låta bli att undra om den teoretiska överrocken i detta fall understundom blir lite väl tung för ett begränsat empiriskt material. Den som är intresserad av en orientering i de senaste årens teorier kring så kallad religiös materialitet har mycket att finna i Dahlbackas framställning. Problemet är bara att det som är det faktiska undersökningsobjektet – människorna, byggnaden, platsen, föremålen – till slut hamnar lite i skymundan. Framställningen hade nått en bättre balans om källmaterialet varit mer omfattande och vittförgrenat. Teoriapparaten hade kunnat användas för att hantera fler fall, eller för att göra mer renodlade komparationer. Detta är med andra ord inte skrivet för att avskräcka, utan tvärtom för att uppmuntra författaren att fortsätta ett påbörjat arbete inom ett för framtiden lovande forskningsfält.

Varken kyrkobyggnader, platser eller föremål är knappast några nyheter i den kyrkohistoriska forskningen. På lite olika sätt visar båda böcker som anmälts i denna recension på de nyansatser som skett inom dessa forskningsområden under de senaste decennierna. De förtjänar därför båda en bred läsekrets.

ERIK SIDENVALL

SAMLINGSRECENSION:
THE OXFORD HISTORY OF
PROTESTANT DISSENTING TRADITIONS

Timothy Larsen & Mark A. Noll
(red.)

THE OXFORD HISTORY OF PROTESTANT
DISSENTING TRADITIONS, VOL. I–V.

VOL. I: *The Post-Reformation Era, c.
1559–c.1689*. John Coffey (red.), 2020.

VOL. II: *The Long Eighteenth Century, c.
1689–1828*. Andrew C. Thompson (red.),
2018.

VOL. III: *The Nineteenth Century*.
Timothy Larsen & Michael Ledger-Lomas
(red.), 2017.

VOL. IV: *The Twentieth Century:
Traditions in a Global Context*. Jehu J.
Hanciles (red.), 2019.

VOL. V: *The Twentieth Century: Themes
and Variations in a Global Context*. Mark
P. Hutchinson (red.), 2018.

Oxford: Oxford University Press 2017–
2020.

Fembandsverket *The Oxford History of Protestant Dissenting Traditions* behandlar icke-konformistiska kyrkor och rörelser i den engelskspråkiga världen efter reformationen och fram till nutid. Projektet är att betrakta som en fortsättning på de fem volymerna i Oxfords *History of Anglicanism*, och »dissent» definieras som »the generic designation of those who did not agree that the established Church of England should enjoy a monopoly over English religious life». (Vol. I, s. xvi) En övergripande uppdelning av dissenterprotestantismen görs dels mellan grupper med rötter i reformationseran (»Old dissent») och »New dissent» med metodismens uppkomst och vidareutveckling i pingst- och helgelse-rörelser, dels inom Old dissent mellan de huvudsakliga undergrupperna kongregationalister

och presbyterianer med bakgrund i den magistrala reformationen å den ena sidan och baptister och kväkare med bakgrund i den radikala å den andra. Varje grupp i den här indelningen uppvisar stora variationer eftersom de behövde navigera mellan två typer av dissent, det interna och det externa, och eftersom dissenterbegreppet definieras i relation till det kyrkliga etablissemanget är det i hög grad relativt. Kongregationalister i Nordamerika, till exempel, satte upp ett system som »looked an awful lot like a church establishment, even as they continued to dissent from the Anglicanism that in theory prevailed wherever British settlement extended», och presbyterianismen var en dissentertradition i England men statskyrka i Skottland medan »the most radical of Dissenting denominations, the Quakers, found themselves in power» i kolonierna New Jersey och Pennsylvania. (Vol I, s. xvi, 1) Ett grundantagande är att de dissenterprotestantiska grupperna trots sina inbördes olikheter kan ses som ett enhetligt historiskt fenomen.

En intressant dynamik mellan de grupper som buntas ihop i den övergripande uppdelningen kan följas genom volymerna. Baptister och kväkare, till exempel, växte fram ur samma rötter och hade just därför ett behov av att särskilja sig från varandra. Det var kväkarna som myntade begreppet »baptister» med hänvisning till en utvärtas praktik de själva ansåg överflödigt samtidigt som de erkände att de andra inte var »anabaptiser», som polemikerna gjorde gällande. Kväkarna delade alltså baptisternas uppfattning att barndop var fel och stod tillsammans med dem mot den presbyterianska och kongregationalistiska pedobaptismen, men skiljde sig från baptisterna genom att de inte förrättade några utvärtas dop, vare sig av barn eller vuxna. (Vol. I, s. 27, 155) Baptisterna å sin sida var noga med att avvisa kväkarnas pneumatologiska anspråk. De tidiga kväkarna var i hög grad extatiska i sin framtoning och höll erfarenheten av Anden som en högre auktoritet än Bibeln. Kväkarna »reversed the priority of the Word and Spirit found in the mainstream Reformers, but they did so by intensifying the Puritan emphasis on the work of the Holy Spirit». (Vol. I, s. 399) Baptisterna kände sig mer bundna av Bibelns bokstav, och John Coffey beskriver en »fierce sibling rivalry between Quakers

and Baptists»; båda riktningarna var primitivister men medan baptisterna försökte imitera den nytamentliga kyrkan gick kväkarna ett steg längre:

...believing that they could participate in a new Acts of the Apostles, complete with miraculous signs, revelations, and spectacular missionary journeys. Baptists stressed the historic, external events of Christ's birth, death and resurrection, whereas Quakers talked in mystical terms of the Word that enlightens every man. (Vol. I, s. 400)

Förutsättningarna för baptister och kväkare i det koloniala Nordamerika skiljde sig mycket från Storbritannien och såg olika ut för de båda grupperna. I New England utvecklade sig baptisterna ur den koloniala puritanismen snarare än genom invandrade engelska baptister (»the case can be made that many of those who opposed infant baptism remained Puritan in all other respects», Vol. I, s. 256); de var i det avseendet dissidenter inom puritanismen men ändå mer eller mindre etablerade i det koloniala samhället. Kväkarna däremot kom utifrån och betraktades med större misstänksamhet, och fick uppleva religiöst motiverade förföljelser från andra dissidenter. Det framhålls dock att fokusering på de yttre relationerna mellan kväkare och puritaner kan skymma de inre sambanden mellan de två grupperna. Kväkarna beskrivs som »ultrapuritaner» i deras kritik av etablerad religion. (Vol. I, s. 261, 398)

I den fortsatta baptist- och kväkarhistorien, som undersöks i volym II, genomgick båda grupperna stora och parallella förändringar. Toleransedikten 1689 innebar att de inte längre förföljdes för att vara sekterister. Baptisterna eftersträvade och uppnådde i hög grad att bli respekterade medborgare men dissidentelementet behölls genom deras förståelse av kyrkan som de troendes gemenskap. Den interna debatten fokuserades på medlemsfrågor, där uppfattningen att icke-troendedöpta kunde tas upp som församlingsmedlemmar av många sågs som »a reunification of the Baptist view of the Church» medan andra framhöll vikten av att omfatta »a more universal view of the Church». (Vol. II, s. 62) För kväkarna fanns en parallell diskussion om det skulle vara tillåtet för medlemmar att ingå äktenskap med personer utanför samfundet.

Kväkarnas position var länge mer problematisk

än baptisternas även i Storbritannien, där de förvägrades tillträde till offentliga ämbeten och högre utbildning. (Vol. II, s. 77) Profetledaren George Fox död två år efter toleransedikten utfärdande ledde till en omorientering inåt genom att man upphörde med sin offentliga aktivism samtidigt som deras »peculiarities of worship, dress, speech, marriage, and lifestyle» gjorde dem aparta i samhället. (Vol. III, s. 79) Deras ecklesiologi liknade baptisternas med medlemskap baserat på deltagande i månatliga andakter, men genom avsaknaden av yttre sakramentsförvaltning riktades diskussioner kring medlemskap mot medlemmarnas uppträdande, så att enkelhet i uppförande och klädsel blev ett slags medlemsmärke. Det dissenterprotestantiska var på så sätt synligt och tydligt märkbart hos kväkarna på ett helt annat sätt än hos baptisterna.

Under de kommande århundradena uppstod interna spänningar inom kväkarsamfundet mellan kvietism, rationalism och evangelikalism. Förskjutningen från kväkarortodoxi innebar att »Friends became increasingly distanced from their radical origins and led respectable roles in eighteenth-century society». (Vol. II, s. 89) Evangelikal kväkare omorienterade sig från Ljusets ledning till Ordets ofelbarhet som överordnad princip, och vissa församlingar började tillämpa yttre dop, nattvardsfirande och programmerade gudstjänster, och transformerades på sätt och vis från kväkare till baptister. (Vol. III, s. 83, 89) Ungefär samtidigt influerades den nordamerikanska, särskilt den kanadensiska, baptisterna av den metodistiska New Light-rörelsen där betoningen låg på den inre erfarenheten av Gud, och dessa baptister rörde sig i riktning mot den klassiska kväkardomen. De blev dissidenter inom den nordamerikanska mainstream-protestantismen, samtidigt som kväkarna kom att få en framträdande position i 1800-talets amerikanska samhälle. (Vol. III, s. 270)

Författaren till kapitlet om metodismen i vol. II, Richard P. Heitzenrater, resonerar kring metodistbegreppets ursprung och spårar ett samband med Old dissent. Det vidhäftade tidigt rörelsen kring bröderna John och Charles Wesley och brukar tillskrivas det särskilda levnadssätt som utvecklades i kretsen kring John Wesley i Oxford influerat av

boken *The Way of Living in a Method and by Rule* (1722), men Heitzenrater menar att det:

...may be equally possible that the title derived from their pattern of religious thinking, which fell into the cracks between puritan/Calvinist and Church of England theology. Their approach to Christian thinking could be generally categorized as Arminian, following the thinking of Jacobus (or James) Arminius on several key matters. This method of theological reflection was not in keeping with either the orthodox Calvinism of the seventeenth century or the common approach of the non-High Church thinking of the English of that time. (Vol. II, s. 100)

Wesleybröderna låg nära gamla dissenter-teologer som John Owen, John Goodwin och Richard Baxter, »who were not only known as 'Dissenters' from the Church of England, but were seen as 'New Methodists' by those who favoured the 'old method' of traditional Calvinism, characterized by the decisions of the synod of Dort (1619)». (Vol. II, s. 100) Man talade om kretsen kring Wesley som »a new set of Methodists», vilket Heitzenrater menar uppfattades som detsamma som »a set of New Methodists».

Heitzenrater betonar att John Wesley själv inte ville kallas dissident eller nonkonformist, och det var inte förrän fyra år efter hans död som metodisterna separerade från Church of England. Wesley, skriver han, »tried always to influence the Methodist movement to conform to the thought and practice of the Established Church in every way that he could». (Vol. II, s. 101) I det här avseendet liknade metodisterna den puritanska rörelsen inom den anglikanska kyrkan; man såg sig som en inomkyrklig reformrörelse och inte som ett separat samfund, men ett särskilt problem inom den metodistiska rörelsen var att många lekmanpredikanter ville bli själasörjare på heltid. Som icke-ordinerade kunde de inte förvalta sakramenten, men om de registrerade sig som dissenters kunde de ordineras av sina församlingar. (Vol. II, s. 112) En växande opinion förespråkade därför separation redan under Wesleys livstid.

En annan fråga rörde metodistiska möteshus. John Wesley »always asked that they be registered as Methodist preaching houses, not as Dissenting meeting houses – a fine distinction, perhaps, but

legally quite a different thing». (Vol. II, s. 113) Som metodistiskt klassades inte predikant och församling som nonkonformistiska enligt toleransedikten, vilket var mycket viktigt för Wesley. Han hävdade ständigt att metodisterna inte förkunnade något som stred mot de trettionio artiklarna, *The Book of Common Prayer* och *The Book of Homilies*. Samtidigt krävde han att det inte skulle predikas något »from the pulpits of such preaching houses that was contrary to the doctrines outlined in Wesley's own four volumes of *Sermons*». (Vol. II, s. 109) Som dissentertradition är metodismen alltså problematisk, framhåller Heitzenrater; »it has to be categorized as *both established and dissenting*». (Vol. II, s. 226) Det fanns också viktiga skiljelinjer inom rörelsen som gav upphov till inre dissidentism, exempelvis frågan om den dubbla predestinationen. Wesley hade en livslång konflikt med George Whitefield »on this very theological point (as well as some possible personality differences)». (Vol. II, s. 101)

Formandet av missionsällskap ägnas särskild uppmärksamhet i vol. II. Det framhålls att »Dissenter's missionary activities were groundbreaking in two important respects. First, their mission field was not restricted by previous colonial connection and second, by eschewing state sponsorship entirely, they were instrumental in developing a voluntarist approach to mission». (Vol. II, s. 3) Förutsättningarna för missionsarbete varierade med samfundens profil. Baptister och kongregationalister, skriver Brian Stanley, saknade strukturer för missionsarbete, »and hence turned in a spirit of gospel pragmatism to independent voluntary effort», medan »Moravians and Methodists made the voluntary society *into* the Church». (Vol. II, s. 246)

Den tredje volymen behandlar 1800-talet, och ett genomgående motiv är en kolonial bumerangeffekt. Michael Ledger-Lomas skriver i introduktionen att »[t]he fortunes of British Dissent were inseparable not only from the continued impact of the Evangelical Revival, but also from the expansion of the British Empire and the United Kingdom's heavy demographic and cultural traffic with the United States, a free religious market in which Protestant denominations expanded with startling vigour».

(Vol. III, s. 2) Han driver att dissenterprotestanter av olika slag och i olika engelskspråkiga sammanhang och kulturer var hoplänkade och medvetna om sitt andliga släktskap. 1800-talets anglofona dissenterprotestantism var alltså en slags »föreställd gemenskap».

Det noteras att många dissenterkyrkor under 1800-talets gång anpassade sin kyrkoarkitektur efter anglikansk standard. Ett exempel är att »Canada's wooden meeting houses gave way to 'Carpenter's Gothic', while after initial doubts its Methodists put up 'Cathedrals' such as Toronto's Metropolitan Wesleyan Methodist Church (1872) whose lofty towers were a visual statement of their ambitions», och »in the United States, Dissenters Protestantized Gothic». (Vol. III, s. 29) Karaktären på dissentertraditionerna förändrades alltså mycket i diasporan. Bibelorienteringen utgjorde en fast punkt, även om den kunde leda i mycket olika riktningar. Ett exempel är delningen av den amerikanska baptismen över slaverifrågan. Bill J. Leonard skriver att många baptister i sydstaterna satte frågan om Bibelns ofelbarhet i samband med slaveriets bevarande. (Vol. III, s. 242) Baptister i norr, med stöd från trosbröder i Storbritannien, förklarade att de av bibliska skäl inte kunde godkänna slavägare för samfundsgemensamma missionsuppdrag, och bildandet av Southern Baptist Convention i maj 1845 »made no reference to slavery, but referenced the need for a new denomination to enable southerners to fulfill their divine mandate for world evangelization». (Vol. III, s. 244) Den säregna sydstatsbaptismen och dess lutning åt kyrkoetablissemang beskrivs närmare i ett temakapitel i vol. IV, också författat av Leonard.

Särskilt i den amerikanska Södern men även som ett transatlantiskt fenomen utgjorde den »svarta kyrkan» en dissentertradition. David D. Daniels urskiljer fyra huvudsakliga förhållningsätt hos afroamerikanska dissenterprotestanter under perioden 1896–1965 som avlöste och delvis överlappade varandra; en konservativ, pragmatisk, radikal respektive progressiv riktning. De konservativa förespråkade en strikt separation mellan kyrka och politiskt liv och menade att »there was space for African Americans to 'reform' race

relations through the 'politics of respectability' as African Americans conformed to the preferred manners and culture that the dominating society mandated for African Americans». (Vol. IV, s. 224) Daniels menar att denna konformistiska hållning bör räknas till dissentertraditionen genom avvisandet av kyrkan som politiskt redskap. Pragmatikerna vidhöll denna ståndpunkt samtidigt som de utanför det kyrkliga sammanhanget allierade sig med medborgarrättsrörelsen. De radikala grundade nya samfund som utmanade rasordningen genom att svarta kyrkoledare betjänade både vita och svarta församlingsmedlemmar. Samfund som Church of God in Christ, Pentecostal Assemblies of the World, United Pentecostal Council, Holy Nazarene Church och All Nations Pentecostal Assembly uppstod som ett resultat av den radikala riktningen. Den progressiva riktningen slutligen bestod i kyrkans helhjärtade deltagande i medborgarrättsrörelsen. »Church and politics became partners in the Black Church's struggle to dismantle legalized racial segregation», skriver Daniels; »in the theological perspective, the church must be politically involved in campaigns for racial justice». (Vol. IV, s. 228, 233)

I seriens två avslutande volymer behandlas 1900-talet med en geografisk omorientering och större genealogisk och språklig distans till de ursprungliga dissentergrupperna. Nya områden som undersöks är Afrika, Asien, Mellanöstern, Latinamerika och Oceanien; viktiga teman är globalisering, kolonisering och postkolonialism, samt »modernitet». Sekulariseringsbegreppet är centralt: sekularisering i meningen avskaffandet av statskyrkoinslag var ett mål och i viss mån ett existensberättigande för dissenterkyrkorna.

Dissenterprotestantism spreds i det brittiska imperiet genom migration och mission och förhållandet till staten förändrades genom att missionärer hade kolonialmakten i ryggen, och genom lokala förhållanden. Stormän på Fiji och Tonga använde sig av metodismen för att göra respektive ögrupp till enhetliga statsbildningar. Hövdingen Tautafa'ahau, senare kung George Tupou I av Tonga, befallde till exempel att alla i riket skulle tillhöra dissentersamfundet Free Wesleyan Church of Tonga som blev en statskyrka; »an ironic position indeed for a

denomination born in dissent from the established Church of England». (Vol. IV, s. 409) Samtidigt var metodismen på Tonga och Fiji ett instrument mot det koloniala förtrycket.

Laura Rominger Porter beskriver i en kapitelrubrik »Dissent as Mainline» och belyser hur två bärande element i dissenterprotestantismen som alltid samverkat, biblicismen och betoningen av det individuella samvetet, under det tidiga 1900-talet kom på kollisionkurs när moderna vetenskapliga idéer och kritiska metoder började tillämpas i nordamerikansk protestantisk teologi. Det liberala respektive fundamentalistiska läger som bildades bröt samfundsgränserna så att dissenterprotestantismen som ett enhetligt fenomen luckrades upp. »Self-styled 'liberals'», skriver hon, »clashed more with 'fundamentalists' in their own communions than with theological liberals in rival denominations, giving rise to a 'mainline' coalition joining liberal and moderate dissenter Protestants with non-dissenter Lutherans and Episcopalians. At the same time, fundamentalist heirs to the same dissenter faiths migrated to new churches defined by common-sense biblicism or 'orthodoxy'». (Vol. IV, s. 167)

Spänningen mellan modernister och fundamentalister hade börjat redan på 1880-talet men »kokade över» på 1920- och 30-talen. Många som sysslade med den nya teologin uppfattade sig som bärare av äldre dissenterprotestanters krav på religiös samvetsfrihet och frimodiga skrifttolkande, medan motståndarna identifierade sig med dissentertraditionens vakthållande kring bibelordet mot människopåfund. Den fundamentalistiska rörelsen växte fram som en reaktion mot modernismen och var baserad på samfundsöverskridande samarbeten som Niagarakonferenserna i New York med början 1883 och Moody Bible Institute i Chicago, grundat 1886. Inledningsvis var det ett nordligt fenomen; de flesta samfund i Södern var genom sin allmänkonservativa profil isolerade från modernismens inflytande fram till evolutionsstriden på 1920-talet. Fundamentalister såg dogmatiska skiljaktigheter som skäl till separation med fragmentisering som följd; de liberala och moderata mainline-samfund tenderade att tona ner skillnader för att bevara

enhet, vilket gynnade en allians- och sammanslagningskultur. »The mainline's lack of theological coherence and distinctiveness ultimately undermined its own institutional purpose, contributing to a decline in members and public influence», konstaterar Rominger Porter. (Vol. IV, s. 173)

En annan viktig utveckling efter inbördeskriget var omställningen från producentbaserad jordbruksekonomi till urbant lönearbete. Amerikanska protestanter drogs upp med rötterna och hamnade i stadsmiljöer där de konfronterades med både romersk katolicism och sekularism. Två distinkta strategier för att hantera det moderna samhällets problem uppstod inom dissenterprotestantismen: dels omvändelseväckelse, dels den liberala social gospel-rörelsen. Dwight Moody var central för aktualiserandet av omvändelsetänkandet. »Some dissenting Protestants had long abandoned the doctrine of conversion», skriver Rominger Porter, »but revivalism resonated among other dissenter Protestants, including Moody's Congregationalist backers as well as Baptists, Presbyterians, Methodists, and Disciples of Christ.» (Vol. IV, s. 176) Moody och hans likasinnade identifierade det moderna samhällets problem med den korrupta mänskliga naturen som bara Jesu frälsningsverk kunde råda bot på. Det var alltså arbete för personlig frälsning snarare än för förbättring av sociala villkor som behövdes. Den teologiska och politiska inriktningen var konservativ och företagervänlig, men girighet fördömdes som synd. Den fundamentalistiska rörelsen, däremot, »uncritically adopted a consumer model of religious outreach – one that harmonized with anti-statist, free-market individualism». (Vol. IV, s. 175) Man såg ingen motsättning mellan kristendom och kapitalism. För social gospel-rörelsens företrädare, som huvudsakligen återfanns bland liberala protestanter i städerna, var en sådan motsättning tydlig även om de politiska idealen inom rörelsen varierade. Det sammanhållande var en betoning av det sociala framför den individuella moralen. Särskilt framgångsrik blev en rörelse som Frälsningsarmén, som effektivt kombinerade väckelse- och socialarbete.

Pingströrelsen startade inom metodistiska och (som i Sverige) baptistiska kretsar och är därför

en arvtagare till den historiska dissenterprotestantismen, men under hela 1900-talet, skriver kapitelförfattarna Toivo Pilli och Ian M. Randall, »the ways the historic Free Churches related to the Pentecostal and charismatic movements were often problematic». (IV, s. 276) Den chilenska pingströrelsen lyfts fram i ett kapitel av Martin Lindhart som ett exempel på en pingstväckelse inom metodismen men utan kopplingar till Azusa Street. Det var ett aktualiserande av John Wesleys tankar om de andliga nådegåvorna som gav impulser till väckelsen där, men ledde till schism inom metodistsamfundet. Virginia Garrad betonar att den sydamerikanska pentekostalismen utgjorde en dissentertradition inom mainline-protestantismen, men i ännu högre grad till den romerska katolicismen. (Vol. IV, s. 374)

Från 1920-talet och framåt omformades den amerikanska protestantismen av konsumentkulturen. Vissa dissenterprotestantiska grupper började ställa krav på att lagstiftningen skulle garantera ett visst mått av offentlig kristendom, vilket innebar ett avkall på dissentertraditionens religionsfrihetsengagemang.

Ett kapitel ägnas åt europeiskt frikyrkoliv under 1900-talet. (Det hänvisas där till »the fine work of the Swedish historian, Gunnar Westin». Vol. IV, s. 262) Till skillnad från i Nordamerika, där dissenterprotestantismen var »mainline», var läget i Europa länge ansträngt. Pilli och Randall förklarar att frikyrkorna var ansatta både från staten och statligt sanktionerade kyrkor. Mest utrymme lämnas åt den europeiska baptismen, som hade en välfungerande samarbetsorganisation och samfundsgemenskap över nationsgränserna. (»Baptists across Europe felt a growing sense of belonging to a pan-national Baptist community». Vol. IV, s. 279) Denna sattes dock på allvarligt prov vid det nazistiska maktövertagandet i Tyskland. Baptistiska världsalliansen hade 1934 förlagt sin kongress till Berlin, vilket många av naturliga skäl ansåg opassande. Majoriteten av de tyska frikyrkoledarna var inte utrustade för att stå emot den nazistiska propagandan, skriver Pilli och Randall, och »[f]or Baptists, the situation was even further blurred by the fact that under Hitler's regime they received a relative recognition which the *Landeskirchen* had

never offered to them», (IV, s. 271) vilket innebar att dissenterkaraktären på den tyska baptismen försvagades.

Det betonas att frikyrkligheten i olika länder präglades av den dominerande nationalkyrkan. I slaviska områden, till exempel, märks inflytande från ortodoxin, och »[t]hese elements can be seen in Baptist church architecture, in worship music, and also in following the Julian calendar for celebrating Easter». (Vol. IV, s. 281) I sin förståelse av frälsningen avvisade många slaviska baptister den västliga reformerade teologiska traditionen till förmån för ortodox soteriologi.

En tendens under 1900-talet var sökandet efter en gemensam frikyrkoidentitet. Det svenska samsgåendet mellan metodister, samfundsbaptister och kongregationalister (det vill säga missionsförbundare) tas upp som ett resultat av denna utveckling. En ledande frikyrkoman, den brittiske baptisten J. H. Shakespeare, arbetade för frikyrklig enhet och i sin bok *The Churches at the Cross-Roads* (1918) förespråkade han enhet med Engelska kyrkan och därmed dissenterprotestantismens upphörande.

2000-talets engelska kyrkolandskap behandlas av sociologen Sylvia Collins-Mayo, som påpekar att medan 1600-talets dissenterprotestanter opponerade sig mot Engelska kyrkans doktriner, praktiker och auktoritet är majoriteten av dagens engelsmän inte lojala anglikaner. »In a sense», skriver hon, »'dissent' against institutional religion has therefore become the norm.» (Vol. IV, s. 292) Den aktiva kristna minoriteten har blivit mindre samfundsbunden. Hon menar att »active Christians may be described as 'nonconformists' in the sense of going against the social norm», och att man därmed kan sägas vara dissenterprotestant även inom ramen för Engelska kyrkan. (Vol. IV, s. 306) Samtidigt föreslår hon att de ursprungliga dissenterprotestanternas roll som kritiker av offentlig religion tagits över av den organiserade ateismens religionskritiska kampanjande.

Vol. V knyter ihop säcken genom att föreslå att 1900-talet började med dissenterprotestantismens triumf och slutade med dess irrelevans. Avsaknaden av en tydlig statskyrklighet gjorde dissenteridentiteten svår att upprätthålla. Volymens redaktör Mark

P. Hutchinson skriver i introduktionen att » [i]n the aftermath of a breakdown in both public and Christian consensus, tolerance became merely another label applied to one's own side and intolerance a stick with which to beat the other». (Vol. V, s. 6)

Efter att ha läst de fem volymerna i serien känner man sig fortfarande inte helt säker på vad dissenterprotestantism är, mer än att det är många saker samtidigt och ständigt förändras. Det bestående

intrycket är att delarna är värdefullare än helheten, både i dissenterprotestantismen som fenomen och i fråga om föreliggande bokserie där särskilt de tematiska kapitlen ger läsaren god behållning.

OSCAR SÖDERHOLM

Nordisk kyrkohistoria

Anna Nyqvist Thorsson

NÄR ANDRA SER. Gravmonument, social praktik och aktörskollektiv under 1100- och 1200-talen i Vänerlandskapet. (GOTARC. Series B, Gothenburg archaeological theses 77)

Göteborg: Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet 2021, 565 sid.

Gravar och gravmonument från medeltiden drar till sig uppmärksamhet från många discipliner – arkeologi, osteologi, konstvetenskap, kyrkohistoria och historia. Här finns ett källmaterial där man utifrån kroppen själv, gravens placering och utformning, begravningsritualerna, eventuella minnesmärken över den avlidna samt efterföljande minneshantering kan närma sig frågor kring liv och död, tro och samhälle. Mycket har redan tänkts och skrivits om ämnet, men ändå finns det alltid nytt att ta reda på.

Arkeologen Anna Nyqvist Thorsson, verksam vid föreningen Västsvensk arkeologi i Lidköping, har författat en doktorsavhandling med titeln *När andra ser. Gravmonument, social praktik och aktörskollektiv under 1100- och 1200-talen i Vänerlandskapet*. Boken rymmer många års forskning kring gravmonument, med fokus på just området kring Vänern i Västsverige (undersökningsområdet definieras på s. 52 fig. 3), men med utblickar till övriga Sverige, vidare till särskilt Danmark, Norge och England. Boken är rik på iakttagelser och har många illustrationer, men är likväl krävande läsning, och det är enbart möjligt att här kommentera några huvuddrag.

Boken är disponerad som många avhandlingar, det vill säga efter abstract, förord och innehållsförteckning följer själva texten, som i detta fall utgörs av nio huvudkapitel. Huvudtexten avrundas med

en engelsk sammanfattning, en lista med använda förkortningar samt en förteckning över källor och litteratur. Avslutningsvis följer sex appendix.

Kapitel 1 är en inledning, där avhandlingens frågor presenteras. Kapitel 2 är en redogörelse för teori och metod. Kapitel 3 handlar om källmaterialet, om källkritik och hur en katalog har varit ett centralt arbetsredskap. Kapitel 4 är en forskningshistorik över tre typer av monument, så kallade stavkorshällar, liljestenar och flerdelade gravmonument. Kapitel 5 är en presentation av materialet med fokus på ett urval av väl belysta exempel från Vänerlandskapet. Kapitel 6 är en diskussion av monumentens form, bilder och texter. Kapitel 7 är en diskussion av monumenten i relation till kristna föreställningar. Kapitel 8 är en diskussion av deras sociala och politiska roll. Och kapitel 9 är en sammanfattning med slutsatser.

De sex appendixen utgörs av en katalog över undersökta lämningar inom Vänerlandskapet; en översikt över katalogens innehåll, totalt 124 lokaliteter, fördelat på fjorton borgar och befästa gårdar, tio gårdar, 96 kyrkliga miljöer och fyra stadslager och maritima miljöer.

Därtill hänvisar avhandlingen till en katalog, *Liljestenar och stavkorshällar. Text, inventering och antikvarisk dokumentation* (2007) med 530 monument på 568 sidor, av Annelie Nitenberg och författaren. Katalogen kan ses som en redan publicerad bilaga.

Avhandlingen *När andra ser* presenterar nya spännande teser kring monumenten i Västsverige, som en gång var rikt bemålade. Särskilt hur de så kallade tidigkristna gravmonumenten från 1000-talet, senast utforskade av Cecilia Ljung (2016; recension i KÅ 2017), ersätts av de första stenkirkorna från sent 1000-tal, som även fungerade som en sorts gravmonument. Sedan följer under 1100- och 1200-talen först stavkorshällar, och en

kort tid därefter överlappande liljestenar, båda ligande gravhällar, och på 1200-talet kommer därpå ett mindre antal flerdelade gravmonument, alltså monument sammansatta av flera stenar och ofta med markanta resta gavelhällar.

Nyqvist Thorsson visar på att stensatta gravar, enbart synliga vid gravläggningen, ersätts av monument synliga ovan mark, tänkta som själågavor och för att påminna alla om att den avlidna var i behov av förböner på väg från skärselden till paradiset. Mest påtagliga blev då de upphöjda monumenten på 1200-talet över kungliga personer med skulpturer, i Gudhems kloster drottning Katarina, det vill säga Erik Erikssons änka, och i Varnhems kloster Mechtild av Holstein, tidigare dansk drottning, tillsammans med sin andra man Birger jarl samt sonen hertig Erik.

Nyqvist Thorsson argumenterar övertygande för, att stavkorshällar och liljestenar som är spartanska i sitt utförande och relativt enhetliga som grupp, kanske inspirerade av cisterciensordens krav på enkelhet, är satta över »uppkomlingar», det vill säga personer eller släkter som innehade kyrkliga och kungliga ämbeten; det kan vara präster, kaniker eller biskopar. De flerdelade gravmonumenten, som i stil och inskrifter pekar tillbaka på runstenar och tidigkristna gravmonument, är däremot resta av personer från gamla släkter med bakgrund i ärvd jord och kanske med titeln ländermän. De olika sätten att utforma gravmonumenten inom en elit är således uttryck för två grupper, de nya som knyter sig till kyrkan och en kyrkligt legitimerad kungamakt företrädd av Sverkersätten med bas i Östergötland; och de gamla som känner sig hotade, som har sin makt knuten till tinget och företräds av Eriksätten med bas i Västergötland.

Avhandlingen har också tankeväckande iakttagelser kring likheter i hanteringen av avlidna biskopar och kungligheter och relikier; gemensamt verkar vara att de sveptes i fint tyg, lades i blykistor/behållare av bly och ibland murades in i kyrkan. Vidare finns iakttagelser kring återbruket av gravmonument, men som tidigare nämnts, allt kan inte återges här.

Avhandlingen kommer vida omkring, följer gärna olika spår som leder till andra jämförande exempel,

länder och frågor, som kan styrka argumentationen eller nyansera tolkningen. Således hamnar vi ofta i det danska materialet. Men genom att röra sig bort från undersökningsområdet och Västsverige ökar också kraven, för det finns alltid en risk att då inte ha tillräcklig koll på källorna och forskningen. Ringsted blir Rigstad (s. 81), Knud Lavard flyttades till Ringsted klosterkyrka 1170 (s. 314), Absalon blev ärkebiskop redan 1157 (s. 302), men begravdes som biskop i Lund (s. 102). Som referens används äldre litteratur som Julius B. Løfflers *Danske Gravstene fra Middelalderen* (1889), medan det inte finns någon hänvisning till Torkild Hindricksens avhandling *Corpus der »romanischen» Grabsteine Dänemarks* (1988) i tretton volymer (ja, det är sant, och då är inte Skånelandskapen inkluderade). Vill man diskutera kungliga gravar saknar jag Michael Müller-Willes artikel »Königsgrab und Königsgrabkirche. Funde und Befunde im frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Nordeuropa» (1982) och det av Karin Kryger redigerade verket *Danske Kongegrave, I–III* (2014). Och när det gäller relikier kan även Mattias Karlssons avhandling *Konstruktionen av det heliga. Altarna i det medeltida Lunds stift* (2015) vara av relevans.

För övrigt, tolkningen av det medeltida frälsets bakgrund i två grupper, dels en äldre, jordägande aristokrati, dels en ny grupp som tar plats och är knuten till kungamakten, finner man även hos Aksel E. Christensen i *Kongemagt og Aristokrati. Epoker i middelalderlig dansk Statsopfattelse indtil Unionstiden* (1945). Och så associerar jag till rivaliteten mellan det gamla och det nya frälset i stormaktstidens Sverige, alltså på 1600-talet, när riket expanderade, då det också var fråga om påkostade begravingar.

I skuggan av Hindricksens avhandling i tretton volymer kan det kännas futtigt, men jag anser ändå, att *När andra ser* kunde kortas ner. De många goda nya iakttagelserna och tolkningarna riskerar att drunkna i den relativt omfattande textmassan, där mängden text möjligen kan avskräcka från läsning. Texten är tryckt med liten storlek och radavstånd, och av och till när det skall redogöras för exempel är texten ännu mindre. Avhandlingen kunde mera konsekvent ha fokuserat på just Vänerlandskapet

som ett avgränsat undersökningsområde, kanske släppa de delar av teorier, begrepp och referenser, som säger mera om vilken akademisk miljö man ingår i än tillför något som sedan faktiskt används, begränsa antalet utblickar till andra exempel utanför Vänerlandskapet, alltså inte följa alla tankestrådar som leder bort från huvudberättelsen, och undvika de många upprepningarna; nu förekommer samma information ofta två eller flera gånger, ibland formulerad på lite olika sätt, ibland exakt identiskt (till exempel principer för katalogen s. 53f. och 397; om undersökning av Grolanda s. 107 och 472). Det är som om själva samlandet och den detaljerade presentationen av undersökningar och källmaterial här har fått ett eget värde.

Det finns en tradition av tjocka avhandlingar, mera tydligt inom historiska ämnen, där allt förväntas presenteras, i alla fall allt källmaterial, och metoden är som regel induktiv, där det steg för steg arbetas fram emot några avslutande iakttagelser och konklusioner. Hur skulle en liknande undersökning se ut, om den i stället gjordes deduktivt, alltså mera som inom naturvetenskap, att det inledningsvis presenterades några frågor och hypoteser, som sedan kunde ledas i bevis, eller åtminstone argumenteras för, så att läsaren blir övertygad? Det som inte är av relevans för argumentationen skulle då kunna utgå och texten därmed reduceras.

Anna Nyqvist Thorsson har här presenterat resultatet av en omfattande arbetsinsats och kommit fram till några spännande tolkningar av gravmonumenten i Västsverige, då de analyseras ur olika perspektiv. Det är att gratulera till iakttagelserna och resultaten! Men avhandlingen gör det inte lätt för potentiella läsare.

JES WIENBERG

Thomas Bertelsen

EX LATERIBUS COCTIS. Ringsted Klosterkirke og den tidligste tegl.

Köpenhamn: Aristo Forlag 2022, 120 sid.

År 1170 ägde en stor kyrkofest rum i Ringsted, som då var platsen för Själlands landsting. Kung Valdemar den stores son Knut kröntes av ärkebiskop

Esquil, så arvföljden var säkrad. Och kungens far, Knut Lavard, som året innan hade kanoniserats av påven, blev nu skrinlagd i kyrkan. Året innan hade även det hedniska Rügen erövrats. Valdemar stod nu på höjden av sin makt, och vägen dit hade varit lång och blodig, präglad av rivaliserande falanger, inbördeskrig och mord. Och när han dog 1182 blev han och de efterföljande kungarna och drottningarna begravda i Ringsted.

Kyrkofesten med skrinläggningen har antagits datera åtminstone den östra delen av Ringsted klosterkyrka eller Sankt Bents kyrka som den numera kallas, en av de första tegelbyggnaderna i Skandinavien. Kyrkan tillhörde ett benediktinkloster, som försvann efter reformationen. Kyrkan är således frilagd och ligger monumentalt placerad nära stadens rådhus och torg där det också finns en staty av kung Valdemar. Med sitt centraltorn är kyrkan synlig i landskapet på långt avstånd. Den är som byggnad i huvudsak en välbevarad romansk basilika, känd som kunglig gravkyrka, rik på kalkmålningar och inventarier och där det redan vid 1800-talets mitt företogs arkeologiska undersökningar med fokus på gravarna.

Medeltidsarkeologen och arkitekturhistorikern Thomas Bertelsen, tidigare verksam vid Nationalmuseet i Köpenhamn, numera vid arkitektfirman Aristo, har författat en liten skrift om kyrkans byggnadshistoria med fokus på teglet, *EX LATERIBUS COCTIS. Ringsted Klosterkirke og den tidligste tegl*. Bokens text är ett nöje att läsa, de många fotografierna av Thomas Olsen liksom layouten en fröjd för ögat. Det märks att bokförlaget, som är knutet till firman, lägger vikt vid estetik och kvalitet. Men det är ingen guidebok som beskriver kyrkan eller klostret som helhet, eller kyrkans och klostrets liv. Fokus är på tegelkyrkan och tegel särskilt; boken företräder den arkitektoniska blicken på byggnaden.

Boken innehåller nio korta kapitel. Det första kapitlet redogör för kung Valdemars grav, där det fanns två blyplattor med texter. Den ena och längre texten beskriver bland annat hur kungen lät bygga en mur, Danevirke, för att värna riket, en mur i bränd sten, alltså tegel »ex lateribus coctis», därav bokens huvudtitel. Det andra kapitlet beskriver kyrkans

byggnadshistoria inklusive olika restaureringar, där det kan påvisas att tegelkyrkan har tillkommit gradvis, då den har ersatt en äldre kyrka av kalktuff. Texten illustreras mycket pedagogiskt med teckningar, som visar hur kyrkan utvecklats och hur den i perioder har haft ett utseende som påminner om Källunge på Gotland, där ett stort gotiskt kor är uppfört i anslutning till ett litet romanskt långhus och torn. I det tredje kapitlet argumenterar Bertelsen för, att tegelkyrkans östra del inte var klar 1170, så festen kan i stället ha avhållits i den äldre kyrkan. Kanske var tegelkyrkans östra del först klar när sonen kung Knut dog och begravdes 1202. Och möjligen var det först då, som den längre inskriften lades ner i kung Valdemars grav.

Det fjärde kapitlet redogör för historien fram till festen, då Valdemars far Knut Lavard mördades av en rival i Haraldsted 1131. I det femte och sjätte kapitlet lär man sig mer om tegelkonstens utveckling, från lersten till bränt tegel, från Romarriket och återbruk av tegel, via Lombardiet och kanske Nordtyskland till dess tegel introduceras i Danmark. Första stället var kanske Ribe på Jylland, där importerade stenar förekommer redan på 1140-talet i en källare tillhörande domkapitlets kaniker. Sedan får vi från mitten av 1100-talet tegel i Danevirke, Valdemars borg på Sprogö i Stora Bält och klosterkyrkorna i Ringsted och Sorö. Först på 1200-talet togs tegel i anspråk i det medeltida Sverige och Norge. I det sjunde kapitlet jämförs Ringsted med Sorö klosterkyrka, där Bertelsen också är involverad i forskning, liksom vid Roskilde domkyrka och kungasätet Jelling – alla nationella monument; vidare jämförs arkitekturen med bland andra Skovkloster och Tikøb kyrka på Själland samt Bergen på Rügen.

Det åttonde kapitlet redogör för helgonet Knut Lavard, där kulten aldrig blev särskilt omfattande; han förblev ett helgon av regional betydelse. Knut Lavard hade dock en roll inom Knutsgillena, men där kan det vara svårt att skilja på honom och farbrodern Knut den helige, som även han blev helgon. Nytt för undertecknad är dock, att Knut Lavards skalle efter reformationen gavs av kung Kristian IV till hans rikshovmästare Corfitz Ulfeldt, som i sin tur gav den till S:t Denis vid Paris, där den försvann

under franska revolutionen. I kapitel nio kastas en blick på närliggande byggnader, Ringsted Börs från 1897–98 och rådhuset från 1937, båda tegelbyggnader. Boken avslutas med noter, litteratur, information om illustrationerna och en efterskrift.

Efterskriften aktualiserar en kritisk punkt. Det framgår här, att boken var tänkt att utkomma i samband med 850-årsjubileet för kyrkofesten 2020, men den fick flyttas fram till 2021 med anledning av pandemin. Boken, som jag mottog i februari 2022, avgav ännu en doft av tryckeri, så jag misstänker att bokens tillkomst blev ytterligare försenad. Men ingenstans i boken finns ett tryckår att finna. Och sedan delar jag inte författarens entusiasm för den närliggande monoliten till rådhus, även om det är byggt i tegel och med Steen Eiler Rasmussen som arkitekt, men det är en smaksak.

EX LATERIBUS COCTIS är som sagt ett nöje att läsa och titta i. Boken ger en snabb inblick i ett viktigt kyrkligt monument och i introduktionen av tegel i Skandinavien. Därtill presenterar boken en ny äldsta datering av tegelkyrkan, vilket kan påverka synen på andra medeltida tegelbyggnader.

JES WIENBERG

Caroline Ahlström Arcini & Rikard Hedvall

GÅTFULLA GÅRDBY. Kyrkor, skelett och DNA berättar om en öländsk socken.

Lund: Ekström & Garay 2022, 161 sid.

En bok med svart omslag, titeln *Gåtfulla Gårdby*, ljus från ett fönster så att man skimtar en stengrund, och utan trigger-varning ett kranium med en mössa halvt ner över ögonhålorna. Lite undrande blir man. Sedan läser man den informativa undertiteln, *Kyrkor, skelett och DNA berättar om en öländsk socken*, och det är precis vad boken handlar om. En populärvetenskaplig bok som redovisar resultaten från en undersökning 2014–2015 av en kyrka på Öland och där man tar alla tillgängliga källor och moderna metoder i anspråk. Anledningen till undersökningen var att kyrkans golv hade angripits av mögel, så att det måste förnyas. Åtgärden föranledde en grundlig arkeologisk och osteologisk

analys, som engagerade såväl nationella som internationella experter.

Författarna är den prisbelönta osteologen Caroline Ahlström Arcini, som har författat en rad böcker, där hon med utgångspunkt i gravar särskilt fokuserar på hälsa under medeltiden och tidig modern tid, och arkeologen Rikard Hedvall med många års erfarenhet från undersökningar av städer och kyrkor, bland annat rundkyrkorna Klåstad i Östergötland och Hagby nära Kalmar i Småland. Båda författarna är verksamma vid Arkeologerna i Linköping, tidigare en del av Riksantikvarieämbetet, numera Statens historiska museer.

Gåtfulla Gårdby är en behändig bok med hårda pärmar, lättläst och rikt illustrerad, med många färgfotografier. Ett förord och en litteraturförteckning inramar fem onummerade huvudkapitel: Inledning, Kalmarsund och Öland – en kort historik, Kalmarsundsområdets kyrkor, Gårdby socken, och Gårdby kyrka.

Gårdby kyrka är från 1841, då man hade rivit den medeltida kyrkan och lät uppföra en ny på samma plats, men större och byggd omkring de gamla grunderna; samma sak hände för många av de öländska kyrkorna. Därmed kan man under golvet återfinna spår av den medeltida kyrkan, gravar med individer som har begravts inne i kyrkan och, som en överraskning, de återanvända resterna av den gamla takkonstruktionen som hade fått bilda underlag för den nya kyrkans golv.

Kalmartrakten och Öland är ett spännande område särskilt under vikingatid och tidig medeltid, med platser som Köpingsvik/Borgholm och Kalmar – med en Kalmar-ledung 1123, ett korståg under ledning av den norske kungen Sigurd Jorsalafare för att kristna Småland, ett antal stenkyrkor som i en andra och tredje fas byggs om så att de får flera funktioner och befästs samt ringborgar på Öland som Gråborg och Eketorp som åter tas i bruk. Områdets politiska tillhörighet tycks ha skiftat, det vill säga under vissa perioder har det varit självständigt, under andra underlagt svenska, danska eller slaviska kungar.

Mer än halva boken utgörs av kapitlet om kyrkan och dess gravar. Genom ritningar där den äldsta är från 1634, i kombination med de numera utgrävda

spåren samt dendrokronologi, det vill säga träd-ringsdatering av återanvänt timmer, går det att i stora drag och med rimlig sannolikhet rekonstruera kyrkans utveckling: på 1120–1130-talen uppfördes en stenkyrka med absid, kor och långhus, kanske byggdes långhuset på 1150–1170-talen. Kyrkan planerades att ha torn över långhuset, men i stället tillfogades ett kraftfullt torn i väster på 1210-talet, och i sammanhanget spekuleras kring ett eventuellt herrskapsgalleri. Ragnhild Boström, Ölands främsta kännare av kyrkorna, ansåg att Gårdby kyrka på 1200-talet fick valv och en mellanväning över långhuset, men den tolkningen saknar belägg, liksom det är osäkert om kyrkan fick en skytteväning. På sydsidan av koret uppfördes en sakristia, senare ersatt av en sakristia på nordsidan. I samband med grävningen hittades spår av det ursprungliga »kattskallegolvet», det vill säga ett kalkbruksgolv armerat med småstenar, stenbänkar, ett Mariaaltare, avtryck efter dopfunten och ett yngre fundament till predikstolen. Kyrkogården kringgärdas av en stenmur. En prästgård har troligen funnits under medeltiden, men senast på 1510-talet var Gårdby annex till grannkyrkan i Sandby.

Därefter fokuserar boken på de 31 gravar som påvisats inne i kyrkan, särskilt den så kallade »grundaren» och mannen med mössan. Centralt i långhuset påträffades en stensatt grav från före 1160 över en man som hade dött i strid och sedan svepts i skinn och kringvirats med rep; danske kung Valdemar den store, död 1182 och begravd i Ringsted klosterkyrka på Själland, låg också i en läderpåse, liksom en engelsk riddare som dog 1368 under ett korståg till Litauen, men som därefter begravdes hemmavid. Kanske blev också »grundaren» transporterad hem från ett slagfält till sin kyrka. Den gravsatta tolkas med tanke på dateringen och lokaliseringen som just kyrkans grundare eller byggherre, vilket ju är en möjlighet men något som inte kan beläggas.

Sedan är det mannen med mössan som påträffats i koret, i en grav från 1700-talet. Trots att han måste ha begravts under sommaren, vilket framgår av frön av akleja i graven, hade han alltså en stickad yllemossa på huvudet; liknande är påvisat exempelvis på en valfångare på Svalbard. Att mannen med

mössan har fascinerat författarna, liksom det lär ha gjort lokalt, framgår om inte av annat av att han inte enbart får pryda omslaget, han återfinns därtill på bild ytterligare fyra gånger inne i boken.

Undersökningen av Gårdby kyrka demonstrerar på ett häpnadsväckande sätt hur nya metoder kan leda till nya resultat där man tidigare fått ge upp. De återanvända delarna från takkonstruktionen ger indicier för dateringen av faser i den medeltida kyrkans byggnadshistoria. DNA-analyser av skelett visar nära släktskap mellan enskilda individer som har begravts inne i kyrkan, strontium-analyser visar att de allra flesta hade växt upp lokalt, till skillnad från under vikingatiden, då många kom utifrån, och hälsotillståndet kan påvisas i detalj utifrån analys av ben och tänder. Och nya perspektiv blir synliga, när forskarna försöker att kombinera skriftliga upplysningar i kyrkoböckerna med sina vetenskapliga iakttagelser för att identifiera de gravlagda, även om man i första omgången misslyckas med att sätta namn på de gravlagda i koret; det förblir en gåta.

Man får inte glömma, vilket inte heller författarna gör, att detta att få en begravning inne i kyrkan var förbehållet ett fåtal, en social och ekonomisk elit. Önskar man mer representativt skildra en öländsk socken, måste även de många gravarna på den omgivande kyrkogården involveras.

Gåtfulla Gårdby är som bok ett ypperligt exempel på en populär förmedling av forskningsresultat, intresseväckande och begriplig även i de naturvetenskapliga delarna. Här följer boken en god tradition vid Linköpingskontoret, som genom åren har åstadkommit många vackra böcker.

Sedan kan jag som läsare tycka att det hade varit rimligt att dela upp det långa kapitlet om kyrkan i åtminstone två huvudkapitel, ett om kyrkobyggnaden (s. 47–85) och ett om gravarna (s. 86–158). Utan att det ges avkall på det populärvetenskapliga syftet kunde texten ha fått diskreta noter, som visade på hur olika påståenden och iakttagelser har förankrats i analyser och litteratur. Och sedan anser jag att det är felaktigt att beskriva de tidiga kyrktornen som sekulära (s. 27). Det är en missuppfattning av den diskussion som har förts kring tornens funktion i Sverige och på andra platser. Tornen var en del av

kyrkan där klockorna hängde, de hade en symbolisk betydelse och var en del av det sakrala. Sedan kunde klockorna flyttas ut i en klockstapel, när de blev större och man började svänga dem vid ringningen, liksom det i tornet kunde finnas en empor eller ett galleri, vars funktion i dessa år diskuteras, och det kunde finnas gravar, men därför blev tornet inte sekulärt. Sedan framgår det inte av figurtexten, att det är Rikard Hedvall som syns tillsammans med namngivna Ragnhild Boström i fig. 32 och det är lite införstått att »Karin» i fig. 44 i Dädesjö är Karin Lindeblad, Hedvalls fru och även hon arkeolog.

Ros och ris, men boken är ett föredömligt exempel på en tillgänglig framställning av nya insiktsfulla resultat från en kyrkundersökning, där den så kallade forskningsfronten är på tydlig frammarsch. Boken kastar spännande nytt ljus över det förflutna, och den kan varmt rekommenderas.

JES WIENBERG

Bengt-Åke Månsson (red.)

VÅ KYRKA 900 ÅR 2021.

Kristianstad: Vä-Skepparslövs församling
2021, 101 sid.

Jubileer är en av flera goda anledningar till att en kyrka får förnyad uppmärksamhet och till att det kanske utges en eller flera publikationer som resultat: Dalby 950 år 2010, Bromma 850 år 2018, Vä 900 år 2021 och snart Lunds domkyrka 900 år 2023.

Vä kyrka har de senare åren fått förnyad aktualitet i debatten kring kyrkans datering och tolkningen av de förnåma kalkmålningarna, där forskare har intagit olika ståndpunkter, mer eller mindre oförsonligt. Daterar således en pergamentslapp hittad på 1960-talet tillsammans med relikier kyrkan och kalkmålningarna med donatorsbilder till 1121, till 1131 eller senare? På sydsidan av tribunbågen, det vill säga bågen in till absiden, syns en man med ett skrin(?), och på nordsidan en kvinna med en modell av kyrkan. Föreställer bilderna då kung Nils Svensson (dödad 1134) och hans drottning Margareta Fredkulla (troligen död 1130) – eller kung Knut

Magnusson (mördad 1157) och hans mor, drottning Rikissa (dog troligen på 1150-talet)?

Vä kyrka har nu blivit föremål för en jubileumsskrift, *Vä kyrka 900 år 2021*. Det är en antologi redigerad av pastoratets kyrkoherde Bengt-Åke Månsson. Texten är liten i storlek, illustrationerna många och innehållet består av tre artiklar, som på mycket olika sätt kastar ljus över platsen med dess kyrka.

Första artikeln, »Anno 1100: En betraktelse över Nordeuropa, Skåne och Vä», är författad av historikern Dick Harrison. Det är en bred berättelse om tiden omkring år 1100 med tonvikt på den politiska historien, välformulerad som alltid, utan illustrationer eller referenser, där Vä dyker upp mot slutet.

Den andra artikeln, »Vä – från helig lund till kungsgårdskomplex», är skriven av Tor Flensmarck, jurist och lokalhistoriker. Artikeln är nog sammanfogad av flera mindre texter, vilket om inte annat framgår av noterna, som är utlagda i fyra block. Här behandlas teman som några förmodade kungliga gravar, dopfunten som kasserad användes av en bonde för att tvätta potatis men som 2015 återkom från Historiska museet i Stockholm till kyrkan, sägner som berör orten samt tankar kring lokalisering av kungsgården och klostret.

Artikeln är tematiskt något rörig och blandar faktiska iakttagelser med spekulationer. Man kan med Drotten och S:t Stefan i Lund samt många andra exempel förvänta, att Vä kyrka med funktion som kungsgårds-, kloster- och församlingskyrka har varit omgiven av ett stort antal romanska sten-kistegravar. Att resonera kring att en enstaka grav som påträffades 1938 under golvet i nykyrkan på nordsidan skulle kunna tillhöra drottning Gertrud (som dog 1197), och att nykyrkan därför inte kan vara från 1593 utan är betydligt äldre, är knappast meningsfullt. När man omsider lyckades hitta och så småningom bestämma benen från kistan (de hade återbegravts ute på kyrkogården), kunde man konstatera att de kom från två vuxna personer, två barn samt djur! En datering av kalkbruk från kistan till 1221–1293 gör inte historien bättre. Men då föreslås det, att kistan i stället kan ha tillhört Skånes galkare (kungens högste företrädare) Ingemar, som omnämns 1211.

I artikeln påstås också att det äldsta skriftliga belägget för Uppåkra står att finna i ärkebiskop Absalons testamente från 1200–1201; nej, det är i Knut den heliges gåvobrev 1085. Det antyds att man kanske kunde segla till Vä, vilket är tveksamt. Artikeln konkluderar avslutningsvis att man inte har lyckats lokalisera kungsgården eller klostret. Och någon helig lund blev det nog inte heller.

Det tredje och längsta bidraget är författat av Anders Ödman, historisk arkeolog och tidigare museichef för Historiska museet i Lund. Ödman presenterar i »Stenar kan tala! Vä kyrka i klarare belysning» en lång rad nya iakttagelser och tankar kring kyrkan. Det argumenteras för, att koret har stått som en egen byggnad och att det med sitt kvadratiska valv, där kapitäl och baser är bevarade, kanske går tillbaka till 1000-talet. Som en andra fas tillkommer absiden, korets tunnvalv, långhuset och tornen.

Av särskilt intresse är, att det lyckades att träningsdatera en »brädlapp» från sakramentsskåpet omedelbart under den kvinnliga donatorn till åren 1112–1126 och trä över ett fönster i söder i tornet till 1111–1140, vilket kanske styrker dateringen till tidigt 1100-tal för den stående byggnaden, åtminstone en datering av kalkmålningarna till 1120-talet. Ödman anser, att klostret har varit uppfört i trä och stått på kyrkans sydsida, att döma av portaler och skador i murverket, som kan ha uppstått när det brann 1213.

Av intresse är också, att Ödman övertygande visar, att långhusets två ursprungligt polerade kolonner inte är så kallade spolier, det vill säga återanvända antika kolonner, som man tidigare har trott; polerade kolonner finns också till exempel i Hvidesläktens Fjenneslev kyrka och i Roskilde domkyrka, båda på Själland. Bergarten och sten av den storleken går att hitta på närmre håll, nämligen vid Djurröd väster om Vä. Det argumenteras vidare för, att man har förmått att polera sten redan på 1100–1200-talet i Skandinavien, alltså att tekniken inte återupptogs först i Norditalien på 1300-talet och sedan kom till Skandinavien på 1700-talet. Man kanske även har funnit arkeologiska spår av verksamheten där man har polerat sten under medeltiden i staden Vä.

Sedan kan man undra över argumentationen för att Vä kyrka som stenbyggnad går tillbaka till 1000-talet. Det påpekas inte mindre än sju gånger, att fundamentet till kyrkan med gjutmurar är ett »ålderdomligt» drag. Ja, det förekommer i murar under den befintliga domkyrkan i Lund, det är påvisat vid ett rivet stenhus sydväst om domkyrkan, som kan ha ingått i kungsgården och vid S:t Clemens i Lund samt kanske i delar av anläggningen i Dalby, men inte vid Drotten i Lund eller S:t Clemens i Helsingborg, S:t Jørgensbjerg i Roskilde eller Jelling på Jylland. Frågan är, hur ålderdomlig murtekniken egentligen var, och om den kunde fortsätta in på 1100-talet? Det finns ju inga eller få säkra dateringar från platserna med gjutmurar.

När det diskuteras stensarkofager nämns, att de enda kända exemplen är fyra stycken – i kryptan i Viborg domkyrka på Jylland, en liggande utanför Västra Sallerups kyrka, Andreas Sunessons grav i Lunds domkyrka samt en omtalad av historikern Arild Huitfeldt i Väkyrka. Men det kan även nämnas biskop Páll av Skalhólts sarkofag, nu i Reykjavík, och närmare än så har jag sett en sarkofag/stenkista i Silvåkra kyrkas vapenhus samt vid ruinerna av S:ta Annas kapell i Åhus i Skåne en stenkista bärgad från ett 1600-talsvrak utanför Åhus.

Sammanfattningsvis är publikationen en ojämn bok med många intressanta uppslag, där man gärna kunde ha lagt mer tid och omsorg på det redaktionella, korrekturläsning och layout samt ibland gått längre i referenserna än Wikipedia. Mina tankar går till Norge, där man oftast håller en hög klass inom lokalhistorien, eller till andra exempel på publikationer med anledning av kyrkojubileer. Det är möjligt att göra det bättre. Men boken har skapat nyfikenhet och inspirerat, helt enligt intentionen hos redaktören.

JES WIENBERG

Denis M. Searby

EN KORT INTRODUKTION TILL HELIGA BIRGITTAS UPPENBARELSER. (Veritas skriftserie 5)

Stockholm: Veritas förlag 2022, 191 sid.

Trots att litteraturen gällande både Birgitta själv och hennes Uppenbarelser är riklig, har Denis M. Searby skrivit en liten bok som behövs. Enligt honom själv riktar den sig främst till nybörjaren på området, men även den som är mer erfaren får med denna bok god hjälp att möblera huset rätt. Överblicken över Uppenbarelserna delges läsaren med hjälp av klassisk minnesteknik där materialet struktureras som en byggnad med olika rum. Kapitel tre inleds därför med en orienteringstavla över Uppenbarelserna som en herrgård och därefter följer en systematiskt och pedagogiskt upplagd genomgång av de olika böckernas innehåll och förhållande till varandra.

Searbys Prolog till boken tar upp hur man bör hantera historiskt källmaterial – vilka källorna är och vilka bedömningskriterier man bör använda för att bedöma deras tillförlitlighet – samt utlägger några viktiga termer.

I det första kapitlet utläggs författarfrågan. Har Birgitta skrivit Uppenbarelserna? Vilket är grundspråket – fornsvenska eller latin? Vilka personer var utöver Birgitta inblandade i processen från uppenbarelse till färdig text? Samtidigt som detta utreds ges en översikt över de utgåvor som finns och hur dessa relaterar till varandra. Angående författarfrågan skriver Searby att »det som satte pennan i Birgittas hand inte var hennes biktfäder utan hennes hjärtas rörelser». Slutsatsen blir att det är Birgitta själv som syns i texterna. Biktfäderna som bistod processen finns bara med i skymundan. Texterna ger en klar bild av Birgittas personlighet, fromhet och verklighetsförankring, skriver Searby.

Kapitel två behandlar receptionen av Uppenbarelserna. Här finns ett spann från att acceptera dem som Guds röst förmedlad genom Birgitta till att se dem som ett medel för henne att tillskansa sig makt och anseende. Searbys åsikt är att Uppenbarelserna skulle ha varit ett märkligt medel för att avsätta kungen och påverka påven, eftersom de

trots ursprunget i Birgitta själv var ett kollektivt samarbete. Om så vore fallet skulle biktfaderna då antingen ha förts bakom ljuset eller ingått i en konspiration där man valt att använda detta överraskande maktmedel, menar han. Birgitta fick, enligt Searby, sina uppenbarelser som ett resultat av sitt intensiva böneliv. Hennes övertygelse var att Gud ville att hon skulle förmedla dem till omvärlden. Han drar därför slutsatsen att det som motiverade Birgitta att vara frispråkig låg på ett djupare plan än att skaffa sig namn och rykte. Searby tar inte ställning till huruvida Uppenbarelserna skulle ha övernaturligt ursprung eller inte, utan nöjer sig med att påpeka att ett rykte om helighet är dyrköpt.

Läsaren får vidare en redogörelse för vad en uppenbarelse är och hur detta kan förstås. Här uppmanas till en öppen inställning hos såväl teisten som ateisten. Vi får veta att katolska kyrkan inte sträcker sig längre än till ett negativt godkännande, det vill säga man uttalar att texterna inte innehåller något som strider mot den kristna läran. Det är allt.

Det längsta kapitlet, det tredje, går som sagt igenom Birgittas texter och de texter som biktfaderna kompletterat dem med i tur och ordning och ger läsaren en god bild av såväl innehållet som helhetsstrukturen.

Kapitel fyra behandlar det biografiska material som ges oss genom Uppenbarelserna och vänder sig emot den forskning som velat avfärda de båda biktfadernas Birgitta-biografi som alltför partisk, en forskning som läst in saker »mellan raderna» vilka senare visat sig oriktiga. Enligt Searbys åsikt ger denna den första biografien, trots att man måste hålla i minnet att den skrevs för kanonisationsprocessen, en viktig faktaram som gör att övrig kunskap lättare faller på plats. Kapitlet berättar om vad vi genom Uppenbarelserna kan veta om Birgittas klasstillhörighet, äktenskap, kallelse, moderskap, sociala och kyrkliga engagemang samt hennes sista år och död.

Både i bokens fjärde och femte kapitel nämns den försvårande omständigheten att redaktionen och ibland Birgitta själv anonymiserat personer som figurerar i texterna. Femte kapitlet behandlar just persongalleriet, där man ändå i flera fall med tämligen säker visshet kan veta vilka personer som

avses i texterna. Först nämns dock himlens och helvetets invånare innan de jordiska behandlas, främst kyrkans män, sedan olika regenter, men Uppenbarelserna uppvisar också ett tvärsnitt av samhället, där människor av både hög och låg social status förekommer.

Kapitel sex ger läsaren några av höjdpunkterna i Birgittas texter. Det påpekas att Birgitta oftast fick uppenbarelser enbart som ord, men att vissa av dem också gavs i form av syner.

Kapitel sju förmedlar övergången från uppbyggelselitteratur till kulturarv och ger en gedigen översikt över spridningen av Uppenbarelserna samt över den litteratur som skrivits om den heliga Birgitta. Därefter följer ett kort avsnitt om Birgittasystrarernas återkomst till Sverige och allra sist, i epilogen, ger Searby sin uppfattning om Birgitta som person. Han argumenterar där emot den rådande bilden av Birgitta som »en rätt motbudande typ, en veritabel satkärning, en kvalificerad satmara». Birgitta offentliggjorde sitt böneliv i Uppenbarelserna och Searby menar att det var därigenom som människor kom att bilda sig en uppfattning om henne. Han lyfter nu fram flera vittnesmål som pekar på att hon i det personliga mötet kan ha varit en vänlig och empatisk människa som väckte omgivningens förtroende och uppskattning och att det låg kärlek och omsorg om adressatens själ bakom hennes skarpa formuleringar. Även om Searbys argumentation på denna punkt kanske inte räcker för att övertyga den som envetet biter sig fast i den etablerade schablonbilden av Birgitta som en svår och obehaglig person, är den tankeväckande och uppmanar läsaren att överväga möjligheten. Därav kan man påminnas om att våga in det osannolika i att maktgalna satkärningar skulle helgonförklaras.

Det finns inte mycket att anmärka på i denna bok, förutom några korrekturmissar, varav den allvarligaste finns på sidan 17, där det (sannolikt på grund av ett skrivfel) sägs att det var Birger (sonen då mycket ung, fadern med samma namn död sedan länge) och inte Birgitta som 1348 försökte agera fredsmäklare i hundraårskriget och påverka påven att flytta tillbaka till Rom. Den vetgirige beklagar också att referenslistan av utrymmesskäl har reducerats. En komplett sådan hade varit önskvärd.

Searbys lilla bok ger bland många andra fördelar en mycket god överblick över Birgittas litteratur och Birgitta-litteraturen. Den ger även nya ingångar till förståelsen av Birgitta som person och av hennes texter. Trots att så mycket redan skrivits var just denna bok en bok som behövde skrivas. Denis M. Searby har gjort det på ett förträffligt sätt!

KATARINA HALLQVIST

Hannah M. Kress

REFORMATION UND KALKULIERTE MEDIALITÄT. Olaus Petri als Publizist der Reformation im schwedischen Reich. (Beiträge zur historischen Theologie 200)

Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 475 sid.

I *Reformation und kalkulierte Medialität. Olaus Petri als Publizist der Reformation im schwedischen Reich* undersöks Olaus Petris skrifter och reformationsprocessen i Sverige. Boken är en avhandling i evangelisk teologi vid Philipps-Universität Marburg 2020. Fokus ligger på den historiska processen och hur aktörerna hanterade de olika valsituationer de hamnade i, liksom konflikter och möjligheter. Särskilt stort utrymme får de tryck som publicerades vid det kungliga tryckeriet och som antingen bär Olaus Petris namn eller har tillskrivits honom.

Författaren kombinerar i texten en teologisk läsning av innehållet i Olaus Petris texter med en mediehistorisk analys av trycken, liksom analyser av politiska dokument som finns tillgängliga för forskare genom Gustav Vasas registratur. Kombinationen är fruktbar och (i denna omfattning) ny för svensk reformationsforskning. Arbetet kretsar kring två begrepp som har präglat reformationsforskningen under lång tid: furstereformation (som i texten i stället benämns kungsreformation) och mediehändelse (på tyska »Medienereignis«). Författaren menar att den svenska reformationen i allt för hög utsträckning har tolkats som en furstereformation där Gustav Vasa styrde utvecklingen och att därmed både Olaus Petris agens och de mediehistoriska sammanhangen har fått för lite utrymme.

Författaren frågar efter hur beräknande det nya mediet boktryck användes under den svenska

reformationen. Begreppet »beräknad medialitet« (på tyska »kalkulierte Medialität«) som är styrande för analysen förstås i sammanhanget på två sätt. För det första avses därmed Gustav Vasas kalkyl att tillåta och använda boktrycket, och för det andra aktörernas medvetna användning av grafisk utformning och typografi för att attrahera kunder och särskilja sig på bokmarknaden.

Arbetet är indelat i flera analyser av Olaus Petris skrifter som följer i den kronologiska ordning de gavs ut. Texterna granskas utifrån innehåll och textstruktur, liksom eventuella förlagor, typografi, tryckning och handskrivna notiser i kända exemplar. Författaren delar in tryckproduktionen i fem faser och väver samman reformationens händelseutveckling med undersökningen av texterna. De fem faserna – som stämmer överens med tidigare tolkningar av reformationsprocessen i det svenska riket – är inledning 1526/1527, undervisning och förtydligande 1528, förändringar och motstånd 1529 och 1530-talet, alienation från mitten av 1530-talet fram till 1540 samt senare verksamhet 1541–1552.

Författaren visar en viss blygsamhet i användandet av nyare svensk reformationsforskning, medan äldre forskning (Kjöllnerström, Holmquist) är väl recipierade. Nyare forskning förekommer men diskuteras inte lika aktivt som den äldre litteraturen. Författarens slutsats, att Olaus Petris agerande var avgörande för reformationsprocessen, hade både stärkts och fördjupats om den i högre grad hade ställts mot till exempel Martin Berntsons analyser om reformationsmotstånd i det svenska riket. Enskilda aktörers påverkan på processen har också lyfts fram under de senaste åren (Otfried Czaika om Sveno Jacobi och Kajsa Brilkman om Olaus Petri), så bilden av en samtida forskning som enbart framhåller Gustav Vasas makt över reformationsprocessen är inte helt rättvisande.

I centrum av analysen står bokmediet i den svenska reformationen. Att reformationen i det tysk-romerska riket var ett »media event«, och det största sådant som världen hittills hade skådat, är väl känt i forskningen. »Utan boktryck, ingen reformation«, brukar det heta. Antalet tryck per år sköt i höjden i samband med reformationen och Martin

Luther blev den första mediestjärnan. De senaste decennierna har sambandet mellan reformationsprocessen och medieutvecklingen varit föremål för intensiv forskning. Författaren vill med arbetet visa att reformationens införande i det svenska riket ska förstås som en mediehändelse; alltså att dess framgång och utformning var präglad av de möjligheter som tryckmediet gav. Därmed menar författaren att den svenska reformationen kan liknas vid utvecklingen i det tysk-romerska riket.

Den förstärkt mediehistoriska analysen av den svenska reformationen är nydanande, men man kan undra om jämförelsen med det tysk-romerska riket också delvis för tanken åt fel håll. Författaren förhåller sig här till många framstående samtida forskare som Andrew Pettegree och Berndt Hamm, som har argumenterat för att boktrycket producerade en offentlighet som tjänade reformationsförespråkarna. Författaren går här en balansgång mellan att å ena sidan läsa det svenska materialet i ljuset av vad vi vet om situationen i de tysktalande länderna och å andra sidan att framhålla att det svenska riket särskilde sig på flera sätt. Viktigt var att det kungliga boktryckeriet (där Olaus Petris texter trycktes) hade monopolställning och att Olaus Petri inte behövde tjäna sitt levebröd på trycket. I stället fick han medel direkt av Gustav Vasa. År 1527 erhöll han också ett hus i Stockholm. Olaus Petris texter behövde alltså inte vara attraktiva på bokmarknaden eftersom de (till skillnad från mycket av det som trycktes under 1520-talet i de tyskspråkiga länderna) inte tjänade kommersiella syften. Att texterna var viktiga för innehåll och utformning av reformationen är säkert, men kan det finnas en offentlighet utan publik? Eller hur stor behöver en publik vara för att man ska tala om offentlighet? Dessa frågor är svåra och författaren arbetar förtjänstfullt med dem i texten, men verkar ibland glida över i tolkningar som kanske stämmer för en tysk reformatorisk offentlighet, men som är svårare att visa för en svensk.

Om diskussionen av offentlighet väcker en del frågor är författarens analyser av marginalia och tryckets materialitet desto mer nydanande. Analysen av handskrivna anteckningar i bevarade exemplar av Olaus Petris skrifter visar på hur läsare aktivt

har förhållit sig till texterna. Av analysen framgår det dock inte när anteckningarna är gjorda; om de har tillkommit direkt i samband med att texterna tryckts eller kort därefter – vilket krävs för att det ska vara relevant för analysen av samband mellan mediet boktryck och reformationsprocessen. Författaren genomför också för svensk forskning helt nya analyser av tryckets materialitet. Till exempel visar hon att det är troligt att Olaus Petri har varit inblandad i tryckprocessen och haft bestämda föreställningar om hur den tryckta texten ska se ut, föreställningar som sedan har förverkligats av tryckarna. Ett bevarat manuskript av Olaus Petri till *Ett fögho sändebrev till Paulum Heliae* visar hur han har tänkt sig att Paul Helies namn som adressat för sändebrevet skulle framhåvas på titelsidan. Detta för att underlätta för läsaren att inordna texten och attrahera läsare på bokmarknaden. Författaren drar slutsatsen att Olaus Petri kan antas ha varit medveten om tryckmediets effekter och hur man bäst utnyttjar dess möjligheter.

Avslutningsvis drar författaren slutsatsen att den svenska reformationen inte kan förstås som en kungsreformation. I stället måste den ses som ett resultat av samarbetet mellan Gustav Vasa och Olaus Petri där Gustav Vasa skapade utrymme för Olaus Petri att forma och prägla reformationen. Detta utrymme var också det som möjliggjorde för Olaus Petri att använda reformationens främsta medium – boktrycket – för att kritisera just Gustav Vasa. Författaren betonar att Olaus Petris betydelse för den svenska reformationen inte kan överdrivas, men att den många gånger (också idag) står i skymundan för Gustav Vasas presentation av sig själv som mannen som införde reformationen i Sverige. Sammantaget kastar avhandlingen nytt ljus på den svenska reformationsprocessen och som läsare hoppas man på att vi kan få se fler mediehistoriska analyser av den svenska reformations- och konfessionaliseringsprocessen.

KAJSA WEBER

Otfried Czaika & Wolfgang Undorf
(red.)

SCHWEDISCHE BUCHGESCHICHTE.
Zeitalter der Reformation und
Konfessionalisierung. (Refo500 Academic
Studies 76)

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
2021, 253 sid.

Kanske undrar någon varför en antologi om svensk tidigmodern bokhistoria ges ut i en övervägande tyskspråkig utgåva? Vid en läsning av antologins nio artiklar blir kopplingen till Tyskland uppenbar. Tack vare språkligt släktskap och politiska och konfessionella orsaker var den tidigmoderna svenska och finländska litteraturen nästan uteslutande beroende av tyska förlagor eller översättningar av tyskspråkiga verk. Valet av tyska (och engelska) ger också en bredare europeisk publik inblick i tidigmodern nordisk historia.

Professorn i kyrkohistoria vid Menighetsfakulteten i Oslo, Otfried Czaika, och förstebibliotekarien vid Kungliga biblioteket i Stockholm, Wolfgang Undorf, är redaktörer för antologin. I förordet konstaterar redaktörerna att Isak Collijns svenska nationalbibliografi över 1500-talet och 1600-talet, utgiven från 1927 till 1944, behöver kompletteras med de upptäckter och perspektiv som tillkommit sedan dess. I Finland har det under de senaste decennierna däremot förts en livlig bokhistorisk diskussion som utmynnat i en uppdaterad nationalbibliografi. Att det finns ett sådant behov även på svensk mark blir inte minst tydligt efter en läsning av föreliggande antologi.

Bokens nio kapitel (fem på tyska och fyra på engelska) visar på bredden i begreppet »bokhistoria». Här behandlas allt från transnationell bokhandel och boksamlade, Laurentius Petris och Micael Agricolas översättningsarbeten och bokproduktion, till andaktsböckers, katekesers och psalmböckers betydelse för spridandet av nya teologiska idéer liksom latinsk 1600-talspoesi som propagandamedel. Samtliga nio kapitel ger värdefulla inblickar i det tidigmoderna svenska rikets bokhistoria, som inte minst ger den kyrkohistoriskt intresserade läsaren en bild av tidens teologiska, politiska

och statsteoretiska utvecklingar. Av utrymmesskäl är det tyvärr inte möjligt att göra en detaljerad recension av samtliga kapitel, varför det här görs några smärre nedslag i kapitel som recensenten funnit särskilt intressanta.

Otfried Czaika skriver i sitt kapitel om 1500-talets svenska sång- och psalmböcker. Här presenteras författarens egna upptäckter av så kallade »förlorade böcker», nämligen två exemplar av en tidigare okänd upplaga av *Then Svenska Psalmeboken* från 1582 som Czaika hittat i Strängnäs 2010 respektive Leipzig 2017. Vidare presenteras även ett antal mindre tryck innehållande kyrkliga och andliga sånger, varav två tidigare okända – också de hittade i Leipzig. Czaika gör en uppskattning över antalet ursprungligen existerande upplagor och kommer fram till att det totala antalet exemplar kan ha varit minst 20 000, vilket räknat på en befolkning på 750 000 skulle ha inneburit att sångböckerna var riktiga »bestsellers» även hos den icke bildade befolkningen. Detta ger en reviderad syn på antalet läskunniga i 1500-talets Sverige, som alltså skulle kunna ha varit långt fler än man tidigare antagit. Att dessutom tyska förläggare ansåg det lönsamt att trycka sångböcker för en svensk marknad är ytterligare ett argument för detta. Dessa antaganden anser jag vara intressanta och övertygande. Lite mer tveksamt blir det dock när Czaika sedan hävdar att sångböckerna bidrog till att »*vera doctrina lutherana*» (knappast ett samtida uttryck!) relativt snabbt spreds inom de olika samhällsskikten, vilket enligt Czaika skulle motsäga idén om reformationen som en långdragen process. Detta skulle kunna ifrågasättas med att många psalmer under tidigmodern tid var ganska »allmänkristet» formulerade, och således kunde tilltala såväl reformatoriskt som katolskt orienterade brukare.

Kajsa Weber skriver i sitt bidrag om Petrus Johannis Gothus' *Sköna och märklige skriftens sentenser* (1597). Här är temat »bok och konfessionskonflikt». Gothus' verk gavs ut mitt under stridigheterna mellan kung Sigismund och hertig Karl. Weber argumenterar övertygande för Gothus' kungakritiska och reformatoriska ärende, genom vilket Luther framhävs som en förebild och den kristne förvisso uppmanas att ära konungen men främst

av allt att frukta Gud, då det endast är den senare som har makt över den enskildes själ. Huvuddelen av Gothus' bok är ganska ordagrant hämtade ur reformatorns skriftkommentarer. Weber kommer till slutsatsen att Gothus vill framhäva Luther som en hjälte i kampen mot påven och en inspiratör i kampen mot vad Gothus betraktade som jesuiternas hotande rekatoliseringssträvanden. Särskilt *hotet* mot Guds rena ord och de sanna kristna (lutherna) är verkets huvudbudskap, där Gothus erbjuder tröstande och stärkande ord och underförstått manar till frimodighet och motstånd gentemot den katolske kung Sigismund. I jämförelse med tidigare forskning som rent av hävdade att Petrus Johannis Gothus med sina skrifter själv agerat i rekatoliserande syfte (Lindroth, *Svensk lärdomshistoria*, 1989), ger Webers undersökning ett värdefullt klargörande. En kritisk anmärkning skulle vara att Weber till skillnad från övriga kapitelförfattare i antologin använder moderniserad stavning av boktitlarna. Här hade jag nog hellre konsekvent gentemot övriga kapitel sett att Gothus' bok fick heta just *Skööna och merkelige scrifftennes sententier*.

I Ute Lotz-Heumanns och Matthias Pohlighs fotspår undersöker Martin Berntson religiös teater under svenskt 1500- och 1600-tal som konfessionaliserad litteratur. Med rötter i medeltidens mirakelspel och mysteriedraman levde den religiösa teatern vidare på både katolsk och protestantisk mark. Inte minst Luther själv var positiv till teatern och dess evangeliserande möjligheter. Skolteatern blomstrade under 1500- och 1600-talen och särskilt jesuiterna var på katolskt område angelägna om denna konstform, så till den grad att den var obligatorisk vid de jesuitiska skolorna. Berntson har avgränsat undersökningen av det omfattande svenska källmaterialet till pjäser med bibliska och kyrkohistoriska samt samtidspolitiska motiv. Slutsatserna i Berntsons undersökning är att skolteatern hade fostrande syften, gentemot såväl de ungdomar som uppförde pjäserna som själva teaterpubliken. Ett övergripande tema var att »rätt tro» belönas i såväl jordelivet som i evigheten. Samtidigt betonades moraliskt leverne framför dogmer och konfessionell polemik. Berntson konstaterar de slående likheterna mellan svensk skolteater och dess kontinentala jesuitiska

motsvarighet, och att skillnaden främst handlar om vilka moraliska frågor som skildrades. På svensk mark var det inte minst äktenskap, kärlek och barnafostran som lyftes fram. Avslutningsvis betonar Berntson att en undersökning av denna inte sällan humoristiska konstform, ger en nyanserad bild av luthersk ortodoxi som ett mörkt, långtråkigt och tröstlöst kapitel i den svenska kyrkohistorien.

Bokens två avslutande kapitel ger för den svenske läsaren intressanta inblickar i den finländska bokhistorien, inte minst om pietismens utbredande i den östra delen av det gamla svenska riket. Tuija Laine skriver om hur ökad läskunnighet innebar en ökad efterfrågan av andaktslitteratur, vilket förde med sig nya andliga impulser. Detta är ett mycket intressant kapitel som dock hade behövt en extra korrekturläsning (särskilt tydligt på sidan 172). Esko Laine tecknar i bokens sista bidrag bilden av den pietistiska litteraturens betydelse för den tidigmoderna tidens ökande individualism. Här beskrivs också radikalare grupper distansering från den officiella statskyrkan, bland annat som en reaktion mot prästerskapets agerande under »den stora ofreden» (1713–1721).

Avslutningsvis kan konstateras att *Schwedische Buchgeschichte* är en intressant presentation av den tidigmoderna svenska bokhistorien som tydligt uppfyller sitt syfte att presentera nya bidrag till den svenska nationalbibliografin – och detta dessutom för en bredare europeisk läsekrets.

FREDRIK NORBERG SCHIEFAUER

Laurentius Nicolai Norvegus

EN NY LÄRA SOM ALDRIG TIDIGARE HÖRTS I GUDS KYRKA. Klosterlasses kritiska genomgång av Uppsala möte 1593 och den Augsburgska bekännelsen.

Skellefteå: Artos 2021, 288 sid.

Klosterlasse, som Laurentius Norvegus kallades, skrev denna text för att påvisa de felaktigheter, vilka han uppmärksammande i dokumenten kring Uppsala möte år 1593. Texten har blivit översatt av Henrik Lindeskog (som tidigare har översatt *Om den andliga vänskapen* av Aelred Rievaulx) i en

volym som har berikats med en tidslinje samt förord av såväl Oskar Garstein som Magnus Nyman. Garstein är den främste auktoriteten när det gäller forskning kring Klosterlasse. Redan i hans opus magnum *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, i flera band, ägnas mycket utrymme åt Klosterlasses betydelse för rekatoliseringsförsöken i Norden under slutet av 1500-talet och början av 1600-talet. Ännu mer utrymme gav Garstein åt Klosterlasse i volymen *Klosterlasse – Stormfågeln som ville återerövra Norden för katolicismen*, vilken är en populärvetenskaplig behandling av dennes verksamhet i Norden.

I förordet till Lindeskogs översättning har Garsteins noteringar från 1965, då han arbetade med *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia*, återgivits. Här berättar Garstein att Klosterlasses text fanns listad i det index från 1895 över jesuitpublikationer, som Carlos Sommervogel lät sammanställa. Titeln *En ny lära som aldrig tidigare hörts i Guds kyrka* skapades dock, som Garstein skriver, efter eget skön av den norske kyrkohistorikern och urkundsutgivaren Oluf Kolsrud. Kolsrud fann Klosterlasses text i Warszawa, varefter han färdigställde en kritisk utgåva. Utgåvan blev klar 1943, men förblev outgiven ända till 1965 då den trycktes genom Garsteins försorg.

Att Lindeskog även har låtit Magnus Nyman skriva ett förord är förmodligen en markering av uppskattning för de insatser för svensk tidigmodern kyrkohistoria som Nyman har bidragit med. I synnerhet i översiktsverket *Förlorarnas historia*, med sitt omvända reformationsperspektiv, visar han att reformationen i Sverige varken har en entydig historia eller att den skulle ha varit en snabbt avklarad sak. Den var snarare en långsam process med rörelser som gick framåt, bakåt och i sidled.

I Lindeskogs egna noteringar beskriver han Klosterlasses språk som drivet med hög stilistik och ett rikt ordförråd. Författaren försåg sin text med rikhaltiga citat, de flesta från Bibeln. Textens första del behandlar bland annat läran om Gud, arvsynden, rättfärdiggörelsen, kyrkan och sakramenten, medan andra delens ämnen sammanfaller med sådant kring vilket Johan III underhandlade med Rom under 1570-talet. Dessa ämnen kallar

Klosterlasse för missbruk, vilka Uppsala möte ville undanröja. När Klosterlasse får sätta rubrikerna heter det att kommunion under båda gestalter är ett missbruk, prästers äktenskap ett annat. Genast märks det, i såväl texterna från Uppsala möte som i Klosterlasses kommentarer, att argumentationen rör nyheter i tron. När dokument från Uppsala möte diskuterar trosartiklar vill personerna bakom dokumenten försäkra läsaren att de inte har introducerat några nyheter, utan endast har avlägsnat nya (katolska) missbruk. Att under 1500- och 1600-talet bli beskylld för att ha introducerat något nytt till läran var likställt med att bli beskylld för heresi.

Denna linje följer även Klosterlasse. Med andra ord beskyller han de evangelisk-lutherska svenskarna för att ha välkomnat nyheter och tillägg till den kristna katolska läran. Han nämner att de luthersk-evangeliska svenskarna, vilka omnämns som »bekännare», har trätt in på en ny väg. Han skriver att precis som varje ny sekt, lägger de till en ny lära som aldrig tidigare hörts i Guds kyrka.

Paradoxalt nog tecknas ett slags heresins genealogi, där något sådant som en ny tro i egentlig mening inte finns. Snarare stammar alla nyheter i den kristna tron från de gamla heresierna. Klosterlasse noterar att heresin uppfanns för länge sedan av judaiserande kristna, som förvirrade kyrkan under apostlarnas tid. De bytte ut Kristi evangelium mot sin falska lära. Också lutheranerna har del i denna genealogi, då de anses ha övertagit sin lära från manikéer, katarer och hussiter. Klosterlasse är övertygad om att alla heretiska läror har sitt ursprung i djävulen och kännetecknas av splittring, likt effekterna av byggnationen av Babels torn. Han varnar för att kalvinismens ankomst till Sverige, trots att den förbjöds under Uppsala möte, kommer att leda de luthersk-evangeliska svenskarna närmare arianismen (som förnekar Kristi gudomlighet). Denna utveckling menar Klosterlasse kommer att mynna ut i bekännelse till islam, vilken han beskriver som den närmaste släktingen till arianismen. Mot detta mål sträcker sig samtliga heresier. Ett mål som bereder väg för Antikrist.

Som skydd mot heresier och nyheter i tron, försvarar Klosterlasse den katolska kyrkans tradition utan vilken det är omöjligt att avgöra vilka skrifter

som är sanna och vilka som är utbytbara. Han nämner att Guds ord inte endast finns i skriften, som lutherska präster säger, utan även i de traditioner som nedlagts i kyrkan av apostlarna. Han nämner att lutheranerna har hävdats att skriften är klar i sig själv och att den inte behöver någon förklaring. Ändå förkastar de många böcker i den heliga skrift såsom Jesu Syraks Vishet, Mackabeerböckerna och Jakobs brev. Till det som traditionen har fört vidare hör också mässoffret, som bärs fram för levande och döda. Ett bruk som Klosterlasse skriver praktiserades i Sverige intill kung Gustavs tid när också hostian eleverades i mässan.

Klosterlasse anmärker vidare på den lutherska soteriologin, som gör gällande att ett fåtal har bevarat den sanna och rena läran. Dessa utgör enheten för bekännarna. Bekännarna saknar huvud och enhet, det vill säga saknar enhet med påven. Lutheranerna beskylls för att ha skapat två kyrkor: en synlig som består av goda och onda tillsammans i bruk av sakramenten och en annan som är osynlig. Den sistnämnda är de predestinerades kyrka, vars medlemmar Gud har skänkt en speciell tro. Klosterlasse kallar lutheranernas speciella tro påhittad och inskräper att kyrkan är synlig och har en synlig hierarki.

I den synliga hierarkin ingår alla potentater. Världsliga såväl som andliga. Biskoparna har makt och precis som Moses och Melkisedek är de präster och furstar. Dock, skriver Klosterlasse, är de inte furstar med gudomlig rätt (*iure divino*) utan genom privilegier som andra världsliga furstar har utfärdats av välvilja gentemot kyrkan. Mot lutheranerna som säger att den kyrkliga makten endast ska utövas genom predikan, utdelande av sakramenten samt uteslutande av de ogudaktiga från kommunionen i kyrkan, svarar Klosterlasse att utredning av läran inte är en uppgift för en predikant utan för den som undersöker och dömer. Att exkommunicera är inte att predika att någon är exkommunicerad, utan snarare att utestänga i handling genom andlig makt.

Makt är alltså sammankopplat med juridik, oavsett om det handlar om andlig eller världslig makt. Men Klosterlasse fastslår att den världsliga och den andliga makten är åtskilda och har sina

egna domstolar och jurisdiktioner. Den andliga makten är överordnad den världsliga och det temporala svärdet används för, och inte av kyrkan. Alltså sker inte bestraffning av heretiker av kyrkan, utan för kyrkan genom de kejsrerliga lagarna.

En ny lära som aldrig tidigare hörts i Guds kyrka erbjuder en inblick i en tid som utmärks av ökade motsättningar mellan kyrka och stat, mellan Nord- och Sydeuropa, mellan olika filosofiska och teologiska skolbildningar. En bit in på 1600-talet hade dessa motsättningar slagit en kil i Västeuropa och flera konfessioner tog form. Tack vare publikationen av Lindeskogs översättning har vi fått ett viktigt bidrag till den tidigmoderna svenska historien.

ANDREAS MAZETTI PETERSSON

Eva Hellman

BYABÖNEN I TORNEDALEN UR ETT KYRKHISTORISKT PERSPEKTIV. (Skrifter från Luleå stiftshistoriska sällskap 11)

Umeå: Luleå stiftshistoriska sällskap 2021, 92 sid.

Denna lilla men innehållsrika bok behandlar på ett sammanhållet sätt byabönens historia i Tornedalen. Religionshistorikern Eva Hellman tar ett samlat kyrkohistoriskt grepp genom att börja med den lagligt reglerade byabönens etablering under ärkebiskop Petrus Kenicjus under tidigt 1600-tal och den särskilda ordning som då fastställdes för övre Norrland, och följer sedan byabönen fram till 1900-talet.

Orsaken till den unika ordningen för denna del av landet fanns i den glest utspridda befolkningens långa avstånd till kyrkan som gudstjänstlokal. I stället för att ta sig långväga till gudstjänsten i sockenkyrkan på sö- och helgdagar föreskrevs i provinsstadgan att församlingsmedlemmar borde träffas och hålla helgdagsövningar i sin egen by. En läskunnig lekman fick då läsa söndagens texter och leda bön och psalmsång. Att delta i en sådan byabön bedömdes likställt med att ha besökt en vanlig kyrkogudstjänst. En deltagare i en byabön hade därmed uppfyllt sin kyrkogångsplikt. Hellman följer sedan denna ordning framåt i tiden och lyfter

exempelvis fram hur byaböner i modern tid i vissa delar av Norrland kunde skapa grund för Evangeliska Fosterlands-stiftelsen.

Eva Hellmans avgränsning är dock som titeln anger Tornedalen, där byabönen i stället bildade en viktig organisatorisk bas för den laestadianska väckelsen. Hellman analyserar hur byabönen under 1800-talet i flera steg transformerades genom Lars Levi Laestadius väckelse. Materialet består delvis av nedskrivna minnen, bland annat från Laestadius egen penna, som analyseras källkritiskt. Författaren går i analysen fram till 1930-talet och byabönernas nedgångstid. Här används även skönlitteratur som källmaterial.

Det är en källkritisk utmaning att studera en företeelse som för de samtida var så självklar att den inte behövde beskrivas. Hellman har som nämnts ändå vågat använda minnen och skönlitteratur på ett sätt som kanske skulle kunna leda en oerfaren forskare vilse, men som Hellman med sin gedigna forskningserfarenhet och teologiska kompetens bemästrar. Framställningen är koncentrerad och god. Min enda invändning är att det lagligt reglerade kring byabönen kunde ha utvecklats något mer för att tydliggöra ramen, både vad gäller det tidiga 1600-talet och konventikelplakatet av år 1726. Konventikelplakatet hade i framställningen kunnat presenteras och förklaras i relation till byabönerna på ett tidigare stadium än som nu görs. Detta är dock en liten anmärkning i sammanhanget.

Att följa förändringen av en kyrkohistorisk organisations- och mötesform över en längre tid är ett mycket stimulerande grepp som borde inspirera andra till efterföljelse. Av studier med liknande grepp inom modern kyrkohistoria har vi Cecilia Wejryds studie *Svenska kyrkans syföreningar 1844–2003* och Andreas Wejderstams avhandling om Svenska kyrkan och Vadstenamötena 1943–1985.

Det långa tidsperspektivet på byabönerna skapar en sammanhållen och värdefull bild av en regional kyrkohistorisk variation på ett större tema som vi kan kalla det civila samhällets uppkomst. Från det att byabönerna fungerat som ersättning till ordinarie församlingsgudstjänst i kyrkan omformades dessa till att bilda grund för individens direkta och känsloladdade möte med det heliga. Här skapades

inte nya former av civilsamhällelig gemenskap utanför territorialförsamlingen, utan här transformerades i stället en befintlig form. Analysen pekar även på intressanta variationer inom det laestadianska arvet, där den östlaestadianska riktningens byaböner verkar ha varit mer trogna den kyrkliga formen.

Att Eva Hellman som religionshistoriker med fokus på hinduism, buddhism och politiserad religion i Asien nu valt att berika svensk kyrkohistorisk forskning på detta sätt är avslutningsvis mycket inspirerande. På de sista sidorna framträder religionshistorikern mer explicit. Följande väl sammanfattande citat från s. 84 får belysa vad jag menar:

Medlemmarna i trosförsamlingen genomgick varje vecka vid byabönen något som närmast liknar en övergångsrit. När de trädde över tröskeln till bönpörten lämnade de den vanliga världen. I separations- eller den liminala fasen var man inte längre bonden Johan på Vaaralagården eller *emäntän Hilma*, husfrun, på Vaaralagården. Avklädda den vardagliga masken upplevde de sig som Guds syndiga barn som plågat ihjäl den himmelske Föräldern. I bönpörten stod individen naken och visade öppet sina synder och sin syndaånger. Avlösningen fungerade som nyckel till integrationsfasen. Med jublet över frälsningen var ordningen återställd. Vid den kyrkligt märkta byabönen i gamla Ume socken hade det varit som i kyrkan. Men vid den laestadianska ommärkta byabönen var det som i himmelen!

URBAN CLAESSON

Per Kristian Aschim

HERSKENDE RELIGION I DEN KRISTELIGE STAT. Ideer om religion og stat og deres betydning for norsk religionspolitikk i 1840-årene.

Oslo: Universitetsforlaget 2022, 368 sid.

Herskende religion i den kristelige stat utgör en uppdatering av Per Kristian Aschims avhandling från 2018. (Boken kan beställas eller laddas ner som PDF via Universitetsforlaget i Oslo.) Aschim är idag docent i norsk kyrkohistoria vid MF vitenskapelig høyskole (tidigare Menighetsfakultetet) i Oslo. Han leder också arbetet vid Presteforeningens avdelning för teologiska, kyrkopolitiska och professionsfackliga frågor.

1845 fick Norge sin första dissenterlag, alltså

femton år före Sverige. Denna händelse har setts som ett genombrott för religionsfriheten, ett genombrott som passar väl in i modernitetens stora berättelse om sekularisering och framsteg. Med hjälp av sin undersökning *Herskende religion i den kristelige stat* lyckas dock Per Kristian Aschim komplicera bilden.

Undersökningens övergripande frågeställning är hur teorier om staten inom profanvetenskapliga ämnen som juridik, filosofi och statsvetenskap påverkade utformningen av norsk religionspolitik från 1770-talet och fram till införandet av dissenterlagen 1845 och borttagandet 1851 av grundlagens famösa förbud för judar att bosätta sig i landet. Tonvikten ligger på 1840-talet och dissenterlagens införande.

Den grundlag som antogs i Eidsvoll den 17 maj 1814 markerade slutet på Norge som ett av den danska kronans riken och inledningen på Norges historia som modern nationalstat, en utveckling som fullbordades när unionen med Sverige upplöstes 1905. Grundlagen stakade också ut en religionspolitik när den slog fast att »den evangelisk-lutherske religion forble statens offentlige religion».

Samtidigt var det nödvändigt att införa en viss religionsfrihet för att kunna upprätthålla statsreligionens legitimitet nu när samhället började träda in i moderniteten. Aschim visar att den stora berättelsen om sekularisering och modernisering inte håller. Det låg i statens intresse att en dissenterlag kom till 1851. Men detta var inte ett led i att steg för steg öka religionsfriheten. I stället var lagen ett sätt att skapa nödvändiga ventiler för den enskilde, så att systemet med en enhetlig statsreligion kunde upprätthållas. Norge skulle fortsatt vara *en kristelig stat*, alltså motsatsen till en sekularisering.

Det kom också krav, främst från prästerskapet, på reformer för att öka den kyrkliga autonomi gentemot statsmakten. Sådana förslag fick mycket begränsat politiskt stöd, eftersom de stred mot idén att kyrkan skulle styras som en del av den kristna staten. Den första reformen i riktning mot ett kyrkligt självstyre kom först 1873 när församlingsmöte infördes i församlingarna. Styrelser på församlings- och stiftsnivå tillkom först en bit in på 1900-talet. Här finns en skillnad mellan kyrkorna i Danmark-

Norge och i Sverige-Finland. Det sockensjälvstyre, som varit så betydelsefullt i Svenska kyrkans historia, saknas. På denna punkt är de norska och danska kyrkorna mer lika andra gamla statskyrkor i Europa än vad den svenska och finska kyrkan är med sin långa tradition av lokalt självstyre.

Den religionspolitik som växte fram efter antagandet av grundlagen 1814 bestod av tre till synes motstridiga element:

- a) en viss religionsfrihet för kristna dissidenter,
- b) upprätthållande av en statens religion och idealet om religiös enhet som något gott för samhället, samt
- c) ett klart begränsat utrymme för kyrklig självständighet och obefintligt utrymme för kyrkliga styrelseorgan.

Per Kristian Aschim riktar in sin undersökning av den norska religionspolitiken på den statsteoretiska diskursen om statens förhållande till religionen inom juridik, filosofi och statsvetenskap. Där väljer Aschim ut några centrala individer, först och främst den ledande statsrättslärde i Norge, sedermera statsminister Frederik Stang (1808–1885), men också personer som den danske statsmannen och juristen Anders Sandøe Ørsted, och grundlagsfäderna Christian Magnus Falsen och Niels Treschow.

Idéutvecklingen och debatten var inte begränsad till Norge. Före 1814 var arenan självklart dansk-norsk, och även efter 1814 fortsatte utbytet med dansk debatt. Men även tysk litteratur kommer till användning. Franska, brittiska och amerikanska idéer och ordningar för religionsfrihet var visserligen kända, men de danska och tyska influenserna var viktigast.

Den norska grundlagen 1814 hade påverkats av en lång internationell politisk och filosofisk debatt, med tänkare som Montesquieu, Rousseau, Kant och Locke, och under intryck av den amerikanska självständigheten 1776 och den franska revolutionen 1789. Detta, menar Aschim, verkar ha haft liten inverkan på den norska grundlagens religionsbestämmelser. Det är dock inte en självklar slutsats. Det kan lika gärna sägas att den norska grundlagen återspeglar en av tendenserna inom amerikansk och fransk upplysningstradition, nämligen tendensen

att statsmakten inte bara kan utan *ska* värna en gemensam religiös ordning för staten, en samhällsreligion. Detta var viktigt i båda länderna, även om den gemensamma samhällsreligionen i de nya revolutionära republikerna USA och Frankrike inte skulle bäras upp av en viss kristen kyrka. Tydliga förespråkare för den linjen var Jean-Jacques Rousseau i hans centrala skrift *Om samhällsfördraget eller Statsrättens grunder* (1762) och hans lärjunge Maximilien de Robespierre, som grep in hårdhänt mot ateistiska tendenser under franska revolutionen.

Under åren mellan grundlagen 1814 och disenterlagen 1845 diskuterades förhållandet mellan religiös enhet och religionsfrihet på de juridiska och politiska fälten. Begreppen »statens offentliga religion» och »härskande religion» var viktiga. Det rådde en allmän enighet omkring 1845 om att »statens offentliga religion» inte utslöt en viss religionsfrihet. Det »härskande» elementet i statsreligionen uttrycktes särskilt i det faktum att statens ämbeten var reserverade för dem som tillhörde »statens offentliga religion».

Få av deltagarna i diskursen baserade sitt tänkande på principen om religionsfrihet. I stället var utgångspunkten den sena upplysningens distinktion mellan *subjektiv* religion och *utvärtes* gudsdyrkan. Den subjektiverande förståelsen av religionen bidrog till att problematisera religionstvång och skapa rum för större religionsfrihet. Inom teologin finns en parallell rörelse mot att subjektivera tron, med Friedrich Schleiermacher som ett framträdande namn. Hans skrift *Tal över religionen* 1799 var aktuell när grundlagen skrevs. Subjektiveringen gjorde det också möjligt att tala om *religion* som om det vore ett generellt användbart allmänbegrepp, frikopplat från den konkreta kontexten. Därmed försvann den i Norge reellt existerande religionen, nämligen kristendom, på sätt och vis ur sikte.

Upplysningstendensen att på en och samma gång subjektivera och generalisera religionsbegreppet påverkade även den svenska grundlagen 1809. I Regeringsformen § 16 stadgades: »Konungen bör ... ingens samvete tvinga eller tvinga låta, utan skydda var och en vid en fri utövning av sin religion, så vitt han därigenom icke störer samhällets lugn

eller allmän förgärlse åstadkommer.» Inte heller denna bestämmelse värnar religionsfrihet i vår tids mening. Den medförde ingen frihet att lämna eller ansluta sig till valfritt trossamfund. Det bestämmelsen slår vakt om är individens rätt till sin subjektiverade tro, utan att det ska få konsekvenser för religionens gemensamma utvärtes bruk.

Den *utvärtes* religionen sågs som en statsangelägenhet, både i Norge och i Sverige och i många andra europeiska stater. Det var den utvärtes religionen som behövde bevaras enhetlig, eftersom den var viktig för samhällsmoralen och respekten för statens rättssystem. Därför var det självklart att statens ämbetsmän skulle tillhöra statskyrkan, känna till vad statskyrkan förkunnade och vid behov delta i statskyrkans gudstjänster. För att upprätthålla den samhällsviktiga enheten i religionssaken kunde konkurrerande religiösa organisationer endast tolereras som rena undantag.

Av motsvarande skäl accepterades inte styrelseorgan i den norska kyrkan vid sidan om de statliga. *En kristelig stat* hölls samman av den kristne kungen som styrde både den kristna kyrkan och den kristna staten. Denna konstruktion var ett arv från det danska enväldets tid, och ytterst från den tyska reformationens lösning med fursten som går in och övertar ledningsansvaret även för kyrkan (*landesherrliche Kirchenregiment*). Förutsättningen för denna ordning var att fursten styrde som kyrkomedlem. Fursten stod själv bildligt talat mitt i kyrkan. När kungen fattade kyrkliga beslut så gjorde han det alltså som kristen företrädare för den kristna kyrkan i en kristen stat. Denna lösning på den gamla striden mellan kejsare och påve, stat och kyrka innebar att kyrkan underordnades statsmakten; *subordinationsprincipen*. På så sätt kunde statens överhöghet motiveras utan att kyrkans identitet som kristen kyrka behövde vara hotad, men till priset av att kyrkans autonomi minimerades. En viss kyrklig autonomi fanns dock kvar. Den bars upp främst genom existensen av kyrkans bekännelse och det kyrkliga ämbetet, präster och biskopar.

Även i Sverige hade kyrkans underordning under statsmakten starka förespråkare. Professorn i praktisk filosofi i Uppsala Christopher Jacob Boström

(1797–1866) var en stark företrädare för en sådan linje. Han betraktade kyrkans som en del av statsorganismen, statskroppen, och kunde inte se att kyrkan skulle tillåtas ställa sig utanför statskroppen. Hans efterträdare Axel Hägerström (1868–1939) gjorde rent hus med Boströms idealism, men delade sin företrädares kyrkokritik och tro på den starka statskyrkan. Därmed fördes denna statskyrkosyn ut till generationer av statstjänstemän och politiker, varav ecklesiastikminister Arthur Engberg är en av de mer kända. Men redan Gustav II Adolf hade på sin tid uttryckt något liknande när han beskrev kyrkan: »Vårt fäderneslands majestät och Guds kyrka, som däruti vilar».

Begreppet »kristen stat» beskriver staten genom dess valda gemensamma religion. I en »kristen stat» med sin »härskande religion» kunde det i teorin finnas utrymme för oberoende kyrkliga styrande organ, så länge det högsta ansvaret för kyrkans styre förenades med det högsta ansvaret för statsstyret genom kungen. Sådana oberoende kyrkliga organ fanns till exempel i Sverige och Finland, men även här förenades den högsta kyrkostyrelsen med den högsta statsstyrelsen genom konungens person. Men med tanke på statens kristna karaktär var det inte nödvändigt att det fanns oberoende kyrkliga organ, vilket inte heller fanns i Norge eller Danmark.

Resultatet av debatterna under 1800-talets första hälft blev en norsk religionspolitik som kombinerade en viss religionsfrihet med att fortsatt upprätthålla en statskyrka med endast marginellt utrymme för kyrklig autonomi.

Per Kristian Aschims undersökning av religionspolitiken i Norge under 1800-talets första del bidrar med ny kunskap inte bara om norsk kyrkohistoria, utan också om en inflytelserik europeisk statskyrkokotradition som även påverkade Sverige.

Hans undersökning är ett exempel på hur i bred mening postmoderna perspektiv och verktyg normaliserats och införlivats i den gängse metodiska arsenalen. Hos Aschim märks det till exempel genom valet att följa individer i stället för kollektiva skeenden. Det märks också på undersökningens inriktning mot idéernas värld. Metodvalet gör att den stora samhällsomställningen från jordbruks-

samhälle till industrisamhälle förbigås med tystnad; den nämns endast i en fotnot.

En annan följd av metodvalet blir att Aschim intar en kritisk hållning till de stora berättelserna. Genom sin undersökning bidrar han till att dekonstruera narrativet om sekulariseringen som en framgångssaga om ökad frihet. Detta blir ett resultat som konstruktivt bidrar till fortsatt samtal och forskning om modernitet och sekularisering.

SVEN THIDEVALL

Lars Brixen (red.)

ROSENIUS I DANMARK. En antologi om den rosenianske vækkelse i Danmark.

Rønne: ELM-forlag 2020, 413 sid.

Sveriges hittills främste lekmannapredikant, Carl Olof Rosenius, har inte bara gjort avtryck i Sverige utan även på andra håll i världen. Ett påtagligt exempel på detta ges i boken *Rosenius i Danmark. En antologi om den rosenianske vækkelse i Danmark*. Redaktör för boken är Lars Brixen och den innehåller sju fackgranskade artiklar av varierande längd.

I den första artikeln, skriven av Flemming Kofod-Svendsen, skildrar författaren rosenianismens påverkan på dansk väckelse i mitten och senare delen av 1800-talet. Han pekar på flera paralleller mellan Sverige och Danmark vad gäller kyrkliga och samhällsliga förhållanden, och han noterar att den viktigaste personen för rosenianismens ingång i Danmark inte var Rosenius själv utan Oscar Ahnfelt. Artikeln är detaljerad, innehåller många namn och är delvis – trots sin längd – katalogartad. Mycket av innehållet kretsar naturligt nog kring tillkomsten av och framväxten av Luthersk Missionsforening.

Den andra artikeln i antologin är författad av Ebbe Kaas och behandlar kontakter mellan Skåne och östra Danmark, framför allt Bornholm och Köpenhamnsområdet. Också i Kaas artikel betonas naturligt nog Ahnfelts – och *Pietistens* – roll i förmedlandet av den rosenianska teologin, men han visar även att flera andra svenska förkunnare hade en plats i traditionsförmedlingen. Förhållandena i

Sverige i slutet av 1800-talet med händelserna inom EFS och tillkomsten av Svenska Missionsförbundet hade direkt påverkan även på den danska väckelsen. Kaas sammanfattar: Den danska rosenianska rörelsen var från första början beroende av svensk inspiration och arbetskraft. Artikeln innehåller – i likhet med flera andra i antologin – många och innehållsrika noter för den som vill fördjupa sig.

Antologins tredje artikel är till stor del biografisk. Flemming Kofod-Svendsen skriver om den i dansk väckelsehistoria betydelsefulla Christian Møller och bakgrunden till splittringen av Luthersk Missionsforening och tillkomsten av Evangelisk Luthersk Missionsforening. Møller var teologiskt mycket beroende av Rosenius skrifter, och det var under hans ledning som rosenianismen i Danmark samlades i en organisation, Luthersk Missionsforening. Att denna organisation omkring 1890 kom att splittras, hade till stor del sin orsak i att Møller dels tog intryck av internationell helgelseförkunelse och karismatik, dels – enligt Kofod-Svendsen – framställde sina nya intryck på »diplomatisk måde». Till bilden av Møller hör att han i sin tidskrift *Budskab fra Naadens Rige* publicerade en rad artiklar av Rosenius och på så sätt bidrog till kändedomen om och spridningen av den rosenianska teologin i Danmark.

Den fjärde artikeln är på många sätt en fortsättning på antologins andra artikel. Ebbe Kaas skriver här om den senare utvecklingen av kontakterna mellan Skåne och östra Danmark. Förändrade förhållanden inom den danska »lågkyrkligheten» påverkade även dessa kontakter. Enkelt uttryckt: de skånska rosenianerna hade från och med 1890-talet flera danska organisationer att relatera till.

Antologins längsta artikel kommer som nummer fem. Den är författad av Jens Jensen och behandlar Christian Bau och rosenianismen i Schleswig-Holstein. Artikel är närmast en liten bok i sig själv och på flera sätt ett slags äreminne över Bau. Den är också en historieskrivning över Lutherischer Missionsverein i området. Bau översatte och gav ut Rosenius texter på tyska, reste flitigt i Danmark, Norge och Sverige och tycks ha tillhört en av dessa flitiga och inflytelserika gestalter i väckelserörel-

sernas historia. Han spelade stor roll inte bara i Schleswig-Holstein utan även i Danmark.

De två sista artiklarna i antologin handlar i tur och ordning om nyevangeliskt inflytande i dansk kyrkoliv åren 1830–1960 och om en enskild kristen kvinnas liv i danska nyevangeliska kretsar. I den första av dessa artiklar för Kurt E. Larsen ett resonemang kring begreppet »nyevangelisk» och varför detta begrepp inte spelat samma roll i Danmark som i Sverige och Norge. Han ger också en nyttig översikt över danska väckelserörelser och kyrkliga riktningar under 1800-talet. Den allra sista artikeln, av Finn Aa. Rønne, bygger på Christine Rønnes dagboksanteckningar under tre år i början på 1890-talet.

Sist i boken finns ett personregister och en mycket fullständig bibliografi samt en översikt över medverkande författare.

Rosenius i Danmark är en gedigen kyrkohistorisk översikt över den rosenianska väckelsen i Danmark. För en svensk läsare är den naturligtvis av intresse både för att den visar hur inflytelserik Rosenius varit – och fortfarande delvis är – i dansk kyrkoliv, och för att den ger en bild av dansk inomkyrklig väckelse. Här finns både likheter och skillnader mellan Sverige och Danmark som är värda att begrunda. Samtidigt ska sägas att boken inte är alldeles lättläst, och det beror nog inte bara på det danska språket. Artiklarna har ibland en rikedom på detaljer som gör att det inte är alldeles lätt att följa alla vindlingar i framställningen. Men allt är inte textens fel; det kan ju också ligga hos mig som läsare.

LARSOLOV ERIKSSON

Carl-Johan Ivarsson & Henrik Olsson

VÄCKESENS HUS I VÄRMLAND. (Karlstads stiftshistoriska sällskaps skriftserie 17)

Karlstad: Votum Förlag 2021, 351 sid.

Vi stöter på dem överallt i bygderna. Missionshusen. (Det använda begreppet kan variera, vanligast: missionshus, bönhus, kapell och kyrka. I denna recension används missionshus som samlande

namn.) Både alltjämt fungerande gudstjänstlokaler och andra ombyggda till fritidshus och privatbostäder, som bystugor eller förfallna. Den vakne resenären ser missionshusen som finns utspridda lite här och där. Rätt ofta stöter vi även på dem i fastighetsförmedlarnas annonser om missionshus till salu. Hur de erbjuder luft och rymd och kan omvandlas till privata hem, ateljéer och fritidshus. Missionshusen i våra bygder är i mycket ett arv från väckelsetiden under andra halvan av 1800-talet och 1900-talets första decennier, uttryck för kristen tro och engagemang.

Carl Johan Ivarsson och Henrik Olsson har genomfört ett mycket omfattande arbete att identifiera och presentera missionshus i Värmland, både nu verksamma och nedlagda. Arbetet är värdefullt såväl kyrkohistoriskt, kulturhistoriskt som lokalhistoriskt och vittnar om en tid när missionshus byggdes i snart sagt alla större byar i landet. De olika missionshusen presenteras i boken kommunvis och efter samfund.

Många missionshus är idag som sagt nedlagda. I sin tid var de viktiga, en del alltjämt. Missionshusen vittnar om ett starkt lokalt engagemang för den kristna saken och ger perspektiv på en tid när kommunikationer mellan samhällena/byarna inte var välutvecklad och där det fanns ett tydligt behov av en decentraliserad kristen verksamhet i byarna.

Bokverket på 351 sidor tar med fotografier och texter upp 720 missionshus i Värmland. Här behandlas bland annat arkitekturform och byggnadsstil. De flesta av fotografierna är färgfotografier, en del är svartvita från äldre tid. I dessa presentationer ges uppgifter om när aktuellt missionshus kom till, samfundstillhörighet, något om verksamheten, renoveringar och i förekommande fall när det avvecklades och såldes och blev till privatbostad, bygemenskapshus och annat. Författarna har inte sparat någon möda att eftersöka, identifiera och dokumentera missionshus i Värmland. Detta har inneburit många resor i landskapet, samtal med människor som minns, källstudier och inlevelseförmåga.

Svenska kyrkans lokaler (kyrkor, kapell, församlingshem och så vidare) har av naturliga skäl inte tagits med i undersökningen, även om åtskill-

naden mellan väckelserörelselokaler och Svenska kyrkans lokaler inte alltid var knivskarp då flera lokaler kunde användas av båda. Ej heller romersk-katolska eller ortodoxa kyrkor har tagits med. Sammantaget innebär detta att missionshus byggda från 1860-talet till ca 1930-talet och deras eventuella efterträdare i de traditionella svenska väckelserörelserna tagits med. Detta innebär att en viktig del av folkrörelsesverige här lyfts fram.

Bokverket ansluter till liknande arbeten som i andra delar av landet dokumenterat missionshus. Vi saknar ännu flera landskap. Det vore värdefullt att luckor fylldes här. Inte minst inställer sig frågan om missionshusen funktionsmässigt användes på samma sätt i landets olika delar och hur tätt de var byggda. Jämförande studier skulle här ge ytterligare fördjupande svar.

Just Värmland var ett viktigt landskap, inte minst vad avser delningen av den nyevangeliska väckelserörelsen på 1870- och 1880-talen. Här framträdde Värmlands Ansgariiförening som en viktig aktör. Flera missionshus som byggts av EFS-relaterade krafter kom senare att vara i relation till SMF. Här kan man fundera över om denna skiftning möjligen påverkade de lokala missionshusens karaktär, deras funktion och syfte? Boken tar upp en del av denna utveckling.

Förutom presentationen av missionshus i Värmland innehåller boken flera inledande »fördjupningskapitel» (recensentens ordval) vilka ger intressanta överblickande perspektiv. I dessa presenteras även sommarhem och tältmöten, vilka ingick i väckelsens rum. I fördjupningskapitlet »Väckelserörelserna» ges värdefull information till läsaren om de olika väckelserörelserna ur vilka missionshusen växte fram (s. 12–23). Författarduon hänvisar även till arbetets hemsida, där information fortlöpande kommer att publiceras (sök på: Väckelsens Värmland).

Särskilt intressant finner jag fördjupningskapitlet »Missionshus i moderna tider – utvecklingen efter 1945» (s. 40–45) vara. Här sker analysen efter Göran Åbergs begrepp centralisering, ekumenisering, sakralisering och sociologisering. I detta kapitel presenteras sentida förändring vilken ger en viktig relief åt de senaste decenniernas förändring

vilken Ivarsson och Olsson helt riktigt betecknar som i mycket ännu »oskriven historia». I detta kapitel ges förklaringar till flera nedläggningar av missionshus i form av samhällsförändringar, förbättrade kommunikationer, centralisering men även sekularisering och förändrade livsmönster för många människor. Flera missionshus har levt och lever i denna förändringens och nedläggningens tid.

Framställningen tar vidare på ett gott sätt upp undersökningens material, metod och forsknings-etiska principer samt adresserar dem. Exempel på det senare är främst när missionshus tagits över av privata ägare och omvandlats till fritidshus/privata hem. Boken presenterar då dessa byggnader genom externt fotografi utan att kommentera husets eller tomtens skick, vilket är omdömesgillt. Ägandet och brukandet har övergått till ny ägare.

Vad jag kan sakna i boken är en sammanhängande diskussion av vad missionshusen betydde i sin tid. Nyare forskning har visat på att missionshusen inte sällan blev byacentrum och hyrdes ut till olika verksamheter, men förblev missionsföreningarnas och missionsförsamlingarnas andliga centrum med gudstjänster, bönesamlingar, möten och nattvardsfrände. Till detta kommer att ett missionshus inte bara skulle byggas utan även städas, renoveras och upprätthållas. Missionshusen bildade i detta en arbetsgemenskap. Något av detta återspeglas i boken, men här torde mer finnas att säga.

En fråga som studiet av boken ger är vad missionshuset betydde för byn. Som läsare kan man fundera över vad de ursprungliga byggarna av missionshusen önskade att dessa skulle betyda för lokalsamhället. Missionshuset var inte sällan den enda offentliga lokalen i byn. Vad innebar det? Vi vet av tidigare forskning att missionshusen kunde användas både för politiska möten, lokaler för byastämmor och som försäljningslokaler. Var gick ägarnas gränser för denna typ av användning? I vilken grad var missionshusen gemensamma projekt mellan ägarna och ortsbefolkningen vilken inte sällan bidrog med arbetskraft, byggnadsmaterial, tomt och så vidare?

Bokverket utgör en viktig pusselbit i den inomkyrkliga väckelserörelsens och inte minst frikyrkorörelsens genombrott i Värmland. Läsaren av

boken ställs inför frågan vad det var som gjorde att alla dessa missionshus en gång byggdes. Den gedigna framställningen har här stor kyrkohistorisk och lokalhistorisk betydelse och ger vidgade perspektiv.

TORBJÖRN LARSPERS

Erik J. Andersson

AXEL B. SVENSSON – MISSIONSLEDARE
OCH REDAKTÖR MED INTERNATIONELLT
ENGAGEMANG.

Helsingborg: BV-förlag 2021, 182 sid.

Axel B. Svensson (1879–1967) var under flera decennier en inflytelserik person i svensk kristenhet. År 1909 bildade han missionssällskapet Bibeltrogna Vänner (BV), som på grund av sin opposition mot EFS ledning kastades ut ur denna rörelse, och i stället fortsatte som en separat inomkyrklig väckelserörelse inom Svenska kyrkan. I egenskap av sällskapets missionsledare organiserade, inspirerade och ledde Svensson missionsarbete i bland annat Eritrea och Kenya.

På hemmaplan utmärkte Svensson sig som redaktör och opinionsbildare – han var redaktör för *Nya Väktaren* och publicerade sig även i *Dagens Nyheter* och på Bonniers förlag. Han har, tillsammans med Gustaf Wingren och Dag Sandahl, beskrivits som en av de teologer inom Svenska kyrkan som använt den journalistiska genren mest framgångsrikt.

I denna egenskap var Svensson inte bara en tillspetsad provokatör, utan han hade även förmågan att samla människor till en gemensam sak. Under den så kallade Skepparslövsaffären år 1937 ledde Svensson över en tredjedel av Svenska kyrkans präster i ett protestupprop, och efter andra världskriget var han en aktiv och engagerande röst i kyrkomötet. Från den marginella positionen som ledare av en rörelse vid sidan om EFS kom han med tiden att få en allt starkare position inom Svenska kyrkan.

Trots detta har Svensson ägnats ett tämligen begränsat utrymme i den kyrkohistoriska forskningen, och det finns ingen avhandling som helt ägnas åt hans verksamhet. För att fylla denna lucka

tar sig Erik J. Andersson an Svensson i sin doktorsavhandling *Axel B. Svensson – missionsledare och redaktör med internationellt engagemang* som presenterades vid Åbo Akademi hösten 2021, med undertecknad recensent som fakultetsopponent. Det är dock inte den systematiska kyrkohistoriska belysning som till exempel Daniel Lindmark har efterlyst – Andersson konstaterar själv att Svenssons verksamhet var för omfattande för att en avhandling ska kunna famna det. I stället är avhandlingen inriktad mot det Andersson benämner som Svenssons »andliga ledarskap». Fokus ligger på hur han organiserade och vägledde det internationella arbetet.

Avhandlingen är en sammanläggningsavhandling som består av fyra artiklar publicerade i olika vetenskapliga tidskrifter – bland annat *Kyrkohistorisk årsskrift*. Den första undersöker relationen mellan BV och EFS på missionsfältet i Eritrea. Den andra diskuterar Svenssons ecklesiologi och missiologi. Den tredje undersöker Svenssons syn på nazismen under andra världskriget – bakgrunden här är påståenden om att Svensson skulle ha sympatiserat med denna ideologi, en tolkning som Andersson visar är felaktig. Den fjärde artikeln berör Svenssons kontakter med italienska myndigheter i samband med Italiens invasion av Etiopien på 1930-talet.

Det är, som synes, fyra ganska olika studier – något som inte är ovanligt i sammanläggningsavhandlingar. Andersson för samman dem i avhandlingens kappa genom att använda dem som underlag för Svenssons andliga ledarskap, eller som han formulerar det i ett annat sammanhang (och i avhandlingens titel): »Svenssons internationella engagemang som missionsledare och redaktör».

- Forskningsfrågorna formuleras enligt följande:
1. På vilken teologisk grund byggde Axel B. Svensson sitt internationella engagemang?
 2. Hur utformar Axel B. Svensson sitt missionsledarskap i praktiken?

Frågeställningen präglas alltså av en klassisk teori-praktik-indelning. Först en analys av teori/teologin, sedan ett försök att belysa hur teorin realiseras i det praktiska utövandet av ledarskapet.

Anderssons svar på den första frågan är att Bibeln och den lutherska bekännelsen är grunden för Svenssons teologi, samt att läran om den allmänna rättfärdiggörelsen är ytterligare ett centralt särdrag. Hos Svensson leder detta till en betoning av att mission ska bedrivas i syfte att nå alla, samt att den ska bedrivas på biblisk grund. Andersson noterar att Svensson betraktar troheten mot Bibeln som ett kriterium för att värdera och kritisera olika aktörer – såväl andra kyrkor som politiska ledare. Bibelsynen och den allmänna rättfärdiggörelsen är alltså, visar Andersson, övertygelser som vägleder Svensson i hans praktiska ledning av missionen.

Analysen av teologin är emellertid ganska allmänt hållen. Andersson konstaterar att »Större studier av Svenssons teologi saknas ännu, men några aspekter framkommer i avhandlingens delstudier». Men räcker det verkligen med att lyfta »några aspekter» när frågeställningen gjort den teologiska grunden till en huvudsak? Andersson noterar exempelvis, i anslutning till Rune Söderlund och Rune Imberg, att idén om »den allmänna rättfärdiggörelsen» är viktig för Svensson – men han reder inte ut vilken tolkning av denna lära som han omfamnar.

När det gäller bibelsynen kommenterar Andersson att Svensson betonar »fasthållandet vid Guds ord» och att han har »en evangelisk luthersk förståelse av Bibeln». Men visst skulle även Svenssons främsta motståndare i de här frågorna, Adolf Kolmodin, ha skrivit under på dessa påståenden? Även här är analysen för allmänt hållen. I avhandlingen finns varken orden »verbalinspiration», »bokstavstolkning» eller »fundamentalism» med. Det hade varit lämpligt att ta med dem för att närmare belysa det specifika i Svenssons bibelsyn.

Andersson blir emellertid mer konkret i sin analys av Svenssons missionsledarskap. Han identifierar Svensson som en entreprenöriell kyrklig ledare. Han utgår här från Sune Fahlgrens beskrivning av denna ledartyp, och finner hos Svensson en förmåga att leda, nytänkande, självständighet, mod och annat som hör till ett förändringsinriktat och pionjärt ledarskap.

Dessutom tillämpar Andersson, med inspiration från Ulrika Lagerlöf-Nilsson, Klas Hansson och Joel Halldorf, den franske sociologen Pierre Bour-

dieus analyskategorier för att identifiera de *kapital* som är avgörande för att Svensson ska kunna utöva sitt ledarskap på missionens fält och det kyrkliga fältet. Här noterar han bland annat att striden med Adolf Kolmodin genererade ett *symboliskt kapital*, Svenssons förmåga att förkunna både symboliskt och *relationellt kapital* och redaktörskapet för *Nya Väktaren* ett *institutionellt* såväl som symboliskt kapital.

Den här delen av analysen håller hög kvalitet, trots att kopplingen till frågeställningen är svag – varken kapital, fält eller entreprenöriell nämns i anslutning till frågeställningen. Den lösa kopplingen mellan frågeställning, artiklarna och analysen i kappan är en av avhandlingens svagheter. Frågeställningen är en generell teori/praktik-fråga, och artiklarna ger egentligen ganska lite information om Svenssons teologi. De tre första artiklarna har en longitudinell karaktär och de studerar alla en slags förskjutning över tid hos Svensson. Men denna förändring tematiseras inte i kappan eller i anslutning till frågeställningen. Jag uppfattar att de här svagheter illustrerar de svårigheter som följer med sammanläggningsavhandlingar: Utmaningen att få de olika delarna att hänga ihop.

Till avhandlingens styrkor hör, till att börja med, det breda urvalet av källmaterial samt den noggranna analysen av det. Materialet för avhandlingen är insamlat genom arkivstudier samt studier av tidskrifter och andra publikationer. Andersson redogör noggrant för hur insamlandet gått till, vilka avgränsningar som gjorts och hur de motiverats samt olika källkritiska överväganden. Han använder sig också av en rik variation av källor för att belysa Svenssons missionsledarskap.

Genom att han själv har haft Svenssons uppdrag – det vill säga varit ledare för BV – har Andersson god kännedom om organisationen och vilket material som kan återfinnas. Det skulle emellertid ha varit önskvärt med en utförligare reflexiv kommentar, där han funderade på vad detta inifrån-perspektiv innebär både när det gäller utmaningar och tillgångar.

Något som saknas i avhandlingen är en utförligare beskrivning av idé- och teologihistoriska strömmar i tiden, utöver liberalteologi. Andersson redogör för

den historiska kontexten, genom att bland annat peka på samhällets modernisering och missionsrörelsens framväxt. Det här är en viktig bakgrund för att förstå Svenssons praktiska missionsledarskap. Men med tanke på att frågeställningen också söker svar kring hans teologi hade det varit värdefullt med en djupare redogörelse för pietism och nyevangelism utifrån en teologisk vinkel samt även något om fundamentalismens framväxt i USA. Den här bristen påverkar möjligheten att komma på djupet i analysen av Svenssons teologi.

Diskussionen med annan svensk missionshistorisk forskning är också ganska begränsad. Författaren går utförligt i dialog med Imberg, Larspers, Lindmark och andra som studerat BV, men jag saknar en dialog med andra forskare som berört samma tematik som han tar upp. Hit hör Göran Janzons avhandling om Örebromissionens arbete på missionsfälten, samt även forskning kring EFS:s verksamhet i Etiopien. Staffan Grenstedts arbete nämns till exempel en gång, Gustav Arén refereras två gånger och Robert Odén inte alls.

Avhandlingen ger, trots denna brist på dialog med föregångarna, en rad bidrag till det kyrkohistoriska fältet. Här vill jag lyfta fram fyra saker som är av särskild vikt. Till att börja med ger Anderssons avhandling en viktig belysning av relationen mellan identiteten som kyrka respektive missions-sällskap, eftersom detta är något som Svensson och BV behöver navigera i. Här ingår också hur växelverkan mellan utvecklingar på missionsfältet respektive hemma i Sverige bidrar till att forma identitet. Det här är en viktig kunskap, inte bara för att förstå BV:s utveckling utan en rad missions-sällskap vid den här tiden.

Avhandlingen bidrar också till insikten om att möten på missionsfältet inte bara handlar om ekumenik och att upptäcka varandra, teman som tidigare forskning betonat, utan att de också innebar konkurrens. Missionsorganisationer konkurrerade om områden, status, statliga kontakter, medel och så vidare. Detta är något som inte i tillräcklig grad belysts i forskningen tidigare.

Medan tidigare forskning studerat brytningen mellan EFS och Bibeltrogna Vänner (BV) och vilka olika uppfattningar som där kom fram, får

vi här en belysning av vägen vidare: BV:s fortsatta verksamhet och Axel B. Svenssons arbete som missionsledare. Av särskilt vikt är kunskapen om hur detta utövas praktiskt, ofta genom pragmatiska överbägganden knutna till konkreta situationer.

Slutligen bidrar denna avhandling till en utveckling av teoribildning till kyrkligt ledarskap, där Andersson på ett utmärkt sätt både använder och utvecklar den Bourdieu-inspirerade analys som tidigare använts av Lagerlöf-Nilsson, Hansson och Halldorf. Här sker även den första tillämpningen av Fahlgrens analyskategori »entreprenöriellt ledarskap» på historiskt material. Här ligger, menar jag, avhandlingens främsta bidrag till en teoretisk och principiell reflektion inom ämnet kyrkohistoria.

Det finns genomgående i denna avhandling en uppmärksamhet på hur identiteten tar form i spänningsrelationer. Det finns ett spänningsförhållande i relation till den delade historien med EFS, i relationen mellan Sverige och internationella missionsfält och det finns många spänningsfält i relation till myndigheter. Detta är en påminnelse om att kyrkligt ledarskap handlar om att kunna navigera i en ständigt föränderlig kontext. Andersson är mån om att inte förenkla, utan vill belysa komplexiteten och avvägningarna bakom de vägval som görs. Kanske speglar denna känslighet en egen erfarenhet från uppdraget att själv utöva ett kyrkligt ledarskap med ett internationellt engagemang, och en inifrånkunskap om de avvägningar som där krävs?

Sammanfattningsvis är detta en avhandling som bygger på avgränsade men noggranna arkivstudier, där författaren visar en förmåga att fokusera och diskutera relevanta kyrkohistoriska problem. Avhandlingens språk är väl bearbetat och akribin god. Det materialnära perspektivet för oss tätt intill den kyrkliga verksamheten och verkligheten. Genom brev, styrelseprotokoll, ledamöter som reserverar sig, dagboksanteckningar, förhandlingar med myndigheter och så vidare befinner vi oss på fältet, och vi kan också se hur konkreta omständigheter formar teologi, ecklesiologi och kyrkliga praktiker.

De främsta svagheter handlar, som jag visat ovan, om att kopplingen mellan avhandlingens olika delar inte är så stark som den kunde ha varit,

vilket återspeglas i att svaren på forskningsfrågorna blir allt för allmänt hållna samtidigt som några av de viktigaste resultaten ligger utanför syfte och frågeställning. Likväl har Andersson genom sitt arbete gett viktiga bidrag till den kyrkohistoriska forskningen, både genom det material han lyft fram och de diskussioner som han för kring detta material. Det är, som helhet, ett väl genomfört vetenskapligt arbete som bidrar till vår förståelse av Axel B. Svensson, kyrkligt ledarskap och Bibeltrogna Vänner

JOEL HALLDORF

Svante Lundgren, Elisabeth Melikian, Inger Marie Okkenhaug, Kate Royster & Maria Småberg
FOLKMORD, FLYKTINGAR OCH FORTLEVNAD. Tre skandinaviska kvinnors arbete för armeniska kvinnor och barn.

Skellefteå: Artos 2020, 258 sid.

I maj 2014 fick Svante Lundgren ett mejl med frågan om att vara medförfattare till ett filmmanus om »fem stora kvinnliga humanister och missionärer». De fem kvinnorna hade alla varit ögonvittnen till det armeniska folkmordet, som inträffade 1915–1917 i det dåvarande Osmanska riket. Mejlets avsändare var Manvel Saibekyan, ägare till Man Pictures, ett filmbolag i Jerevan, Armenien. Lundgren tillfrågades inte enbart om att vara en av manusförfattarna, han skulle också vara filmens berättare. Filmen *Map of Salvation* hade sin premiär 2015, och blev också orsaken till att Svante Lundgren fick idén att skriva en bok där tre av filmens fem kvinnors liv och verk blev skildrat i text.

Låt mig säga det allra först – temat för antologin, det armeniska folkmordet, är ett brännande och viktigt ämne i sig. Lika viktigt är att boken ger plats åt tre skandinaviska kvinnors vittnesbörd om hur de fick uppleva händelsen på mycket nära håll, hur det påverkade deras liv och verksamhet i missionens tjänst bland det armeniska folket. Den norska Bodil Biørn, den svenska Alma Johansson och den danska Maria Jacobsen var alla sjuksköterskor och utsända av KMA, Kvinnliga Missions Arbetare – en ekumenisk organisation som startades av svenska

Fredda Hammar år 1885. Ett viktigt arbetsområde för KMA blev Armenien och det var bland och till armenierna, främst kvinnor och barn, som dessa kvinnor vigde sina liv. Med hjälp av efterlämnat biografiskt material i form av framför allt brev, kalendrar och dagböcker skildras deras ögonvitnesskildringar av vad som hände under turkarnas (ottomanernas) fruktansvärda massakrer och övergrepp på det armeniska folket.

Boken innehåller sex kapitel som är skrivna av olika författare. Det finns en genomgående röd tråd och en bärande tanke genom hela boken. Men kapitlen är fristående från varandra och det görs inga korsreferenser. Det finns heller inget konkluderande avslutningskapitel, vilket jag på sätt och vis saknar. De två första kapitlen är skrivna av Svante Lundgren; det första är en inledning på dryga sex sidor där bakgrunden till hur och varför boken kom till berättas. Det andra kapitlet, »Den armenofila rörelsen och nordiska kvinnliga missionärer», är ett vad vi brukar kalla bakgrundskapitel. Där presenteras kontexten och det historiska sammanhanget med en beskrivning av dels varför det armeniska folkmordet inträffade och vad det innebar, dels i vilka sammanhang som de kvinnliga missionärerna antog sitt uppdrag. Kapitlet är viktigt för att förstå sammanhanget. Om man (mot förmodan) bara vill läsa ett kapitel ur boken så rekommenderar jag detta. Dock finns det goda möjligheter att man efter att ha läst Lundgrens bakgrundskapitel lockas till vidare läsning av de följande kapitlen, och det är ett mycket gott betyg.

Vidare följer de tre biografiska kapitlen, i vilka de olika författarna med hjälp av varierande typer av biografiskt material visar hur de tre kvinnorna genom att skriva ned sina berättelser och på olika sätt förmedla dem, alla ville att världen skulle få veta vad det armeniska folket blev utsatta för och att det inte handlade om annat än ett planerat och avsiktligt genomfört folkmord. Historikern Inger Marie Okkenhaug börjar med att beskriva och analysera Bodil Biørns arbete bland armenierna under åren 1905–1934. Kapitlet utgår från Okkenhaugs bok *En norsk filantrop. Bodil Biørn og armenerne, 1905–1934* (2016). Bodil Biørn arbetade bland annat tätt tillsammans med Alma Johansson. Om

henne skriver historikern Maria Småberg i det följande biografiska kapitlet »Medkänslans olika ansikten – Alma Johansson och armenierna». Bidraget bygger på flera tidigare artiklar som Småberg publicerat i ämnet. Det tredje biografiska kapitlet, »*Kun en vej er åben – vejen opad*. Maria Jacobsen og det armenske folk 1907–1960», är skrivet av Kate Royster och skildrar grundligt Maria Jacobsens idoga och långvariga arbete bland det armeniska folket. Ett av hennes livsverk var att grunda barnhemmet Fuglereden där armeniska kvinnor och barn fick såväl arbetsuppgifter som ett hem och utbildning. I bokens sjätte och avslutande kapitel beskriver Elizabeth Melikian, en armenisk kvinna som själv vuxit upp på Fuglereden om sina upplevelser och erfarenheter. Kapitlet har översatts från armeniska till danska av Kate Royster. Melikians bidrag skiljer sig från de övriga kapitlen då det främst är en ganska ingående berättelse om hur det dagliga livet såg ut på Fuglereden och vad det innebar att växa upp där. Det är det vardagsnära livet som skildras och trots att det avviker i stil och innehåll från de övriga kapitlen utgör det ett värdefullt bidrag från en av de kvinnor som räddades till livet tack vare en av de tre kvinnornas insats.

Bokens olika bidrag är väl skrivna och det märks att det är rutinerade och mycket kunniga skribenter som har knappat på tangenterna, såväl vad gäller sakkunskap som vanan att förmedla den. Författarna utgör en lite brokig skara. Där finns både välmeriterade forskare inom historia och judaistik (Inger Marie Okkenhaug, Maria Småberg och Svante Lundgren) och författare och lärare (Kate Royster och Elizabeth Melikian). Berättelserna om de tre kvinnornas liv, verk och betydelse bland och för det armeniska folket, särskilt för kvinnor och barn, är central och grundar sig i noggrann källgenomgång och redogörelse för hur tolkningar av materialet har gjorts. Det kan vara ett vågat grepp när man ska återge personberättelser i en mer populärvetenskaplig form, men jag tycker att författarna generellt lyckas väl med detta. Avvägningen mellan att låta sina slutsatser vila tryggt i såväl sakkunskap som källmaterial, på samma gång som en livsberättelse ska framföras är en balansgång. Emellanåt slirar det lite på vägen, bitvis riskerar det att bli

slagsida åt det vetenskapliga förhållningssättet där något för många referenser och tolkningar skymmer berättelsens huvudfokus. Men över lag lyckas författarna hålla mycket god styrfart. Varje kapitel har tydliga fotnoter och följs också av utförliga referenslistor. Det ger goda möjligheter att följa upp vilket material som använts och var man kan läsa mer om olika teman.

Boken är ett mycket viktigt bidrag till ny och fördjupad kunskap om det armeniska folkmordet. Bitvis är det tung läsning, men just därför så viktig. Det finns uppslag till flera möjliga områden som kan fördjupas och forskas vidare kring. Boken kommer därför vara viktig för forskare som tar sig an ämnen med koppling till detta tema. Då blir boken en given del av det vetenskapliga forskningsläget. För den allmänt intresserade, som vill fördjupa sin kunskap om vad som hände de kristna armenierna under 1900-talets första decennier, är boken lika given. Den riktar sig brett och den kan leverera i samma omfattning, allt beroende på vad läsaren är ute efter.

Trots bokens tunga och viktiga huvudtema – att ge läsaren närgångna ögonskildringar och fördjupad kunskap om vad som egentligen hände under det armeniska folkmordet – så är det lika mycket en viktig varm lärdom som finns kvar då boken är utläst. Svante Lundgren sammanfattar det: »Det är kanske det som är den viktigaste lärdomen. Man behöver inte vara ett helgon för att kunna göra en betydelsefull humanitär insats. Det räcker med tro, hopp och kärlek, hängivenhet och uthållighet. Tusentals armenier runtom i världen idag har denna nordiska kvinnokraft att tacka för att de lever.» Den kunskapen stannar kvar hos läsaren och påminner oss om att de tre kvinnorna är några exempel bland så många, många fler kvinnor som bidragit med liknande insatser, offer, kärlek, försakelse och hela liv för missionens sak.

ULRIKA LAGERLÖF NILSSON

Carl Sjösvärd Birger

»DEN KATOLICERANDE RIKTNINGEN I VÅR KYRKA». Högkyrklig rörelse och identitet i Svenska kyrkan 1909–1946. (Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia 52)

Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 2022, 513 sid.

RESUMÉ

Undersökningens mål är att bidra till förståelsen av hur Svenska kyrkan gestaltade sig under 1900-talet utifrån »högkyrklighet» som en identitetsskapande rörelse, ett nätverk av individer som över tid förenade sig i en successivt utvecklad kollektiv identitet, motiverade av gemensamma ecklesiologiska övertygelser och praktiker, som försökte påverka kyrkolivet. Frågeställningarna är hur och varför en högkyrklig rörelse växte fram, hur ett identitetsskapande ägde rum, hur rörelsen organiserade sig, samt hur den kan förstås i relation till sin omgivning.

I inledningen förs en teoretisk diskussion som presenterar förutsättningarna. Begreppen rörelseaktör och rörelsenätverk riktar in sig på en kvalitativ aspekt. Samtidigt relateras analysen till hur en kollektiv identitet uttrycktes genom självförståelse, kyrkosyn, uppfattningar om vi och dem, samt i föreställningar om det förflutna, samtiden och framtiden. Historiskt meningsskapande, traditionsskapande och föreställd gemenskap knyts till förståelsen av rörelsens identitetsskapande.

Den första sammanslutning som undersöks är Svenska Kyrkoförbundet, bildat 1909. Parallellt verkade S:t Sigfrids brödraskap, bildat 1916. De anknöt till tidigare högkyrkliga rörelser och till engelskt kyrkoliv. Trots en inbyggd teologisk spänning utmärktes rörelsen av föreställningar om Svenska kyrkans allmänkyrkliga karaktär, liturgi, nattvard, andaktsliv och kyrkliga skrud. Detta betonades som ett sätt att förnya Svenska kyrkan och dess anknytning till folket, men till den historisk-kritiska bibelforskningen och den moderna teologins villkor ställde sig aktörerna olika.

Samhällets modernisering mot slutet av 1910-talet tolkades som en kyrklig grundvalskris som

utlöste ett högkyrkligt identitetsskapande. Undersökningen söker visa att rörelsen reagerade inte bara mot den radikala liberalteologin, utan på hela den förändrade kulturen. Samtidigt som aktörerna ansåg sig ha svar på den pågående andliga krisen, tog de emot impulser utifrån. Kontakterna med engelsk högkyrklighet förde med sig ett identitetsskapande narrativ av vad det var att vara högkyrklig, som påverkade definitionen av termen. Resultatet beskrivs med Jörn Rüsens begrepp som en meningsskapande exemplarisk berättelse.

1919–1920 bildades ett högkyrkligt rörelsenätverk genom Helga Korsgillet, Sodalitium Confessionis Apostolicæ (SCA) och Societas Sanctæ Birgittæ (SSB), med betoning på individers andliga förnyelse, och med fokus på präster. Under 1920-talets första år möttes rörelsen av en antikatomsk debatt, och trycktes tillbaka, vilket bidrog till aktörernas identitetsskapande. Kontakterna med internationella högkyrkliga sammanhang, särskilt Hochkirchliche Vereinigung i Tyskland blev viktiga, liksom den framväxande liturgiska rörelsen i Sverige. Efter nya debatter om katoliserande tendenser kring 1930, tog SCA och SSB initiativ till en ny plattform, och kyrkodagarna i Nyköping 1935 blev en vändpunkt.

Gunnar Rosendal formulerade 1935 programmet »kyrklig förnyelse», som han omsatte i Osby. Mot slutet av 1930-talet växte rörelsenätverket och etablerades i det kyrkliga landskapet. Rosendal blev alltmer central – och kontroversiell, såväl internt som externt. Olika inriktningar ställdes mot varandra samtidigt som frågan om prästämbetetets öppnande för kvinnor aktualiserades. Undersökningens borte gräns utgörs av tillsättningen av den statliga utredningen i ämbetsfrågan 1946.

Det gemensamma för rörelsen var hävdandet av det sakramentala och objektiva som bärande för det kyrkliga livet, inte den teologiska tolkningen. Målet var en omgestaltning av det pastorala livet. Undersökningen skiljer mellan dogmatiskt och praktiskt inriktad högkyrklighet, med betoning på bekännelseskrifterna och Bibeln respektive en andlig livsstil präglad av tro, bön och sakrament. Den dogmatiska linjen blir synlig hos Svenska Kyrkoförbundet och Helga Korsgillet, den praktiska i SSB och S:t Sigfrids brödraskap, medan det fanns kopplingar till båda

linjerna i SCA. Den gemensamma utgångspunkten var att försvara föreställningen om Svenska kyrkans allmänkyrklighet, gestaltad i gudstjänstlivet.

Under tidigt 1920-tal utvecklades en motståndsideitet inom rörelsen. När nya debatter om katoliserande tendenser fördes under 1930-talets början, tog en projektidentitet form genom självbenämningen »kyrklig förnyelse». När allt fler i Svenska kyrkan omfattade den nya kyrkosynen, gav högkyrkliga aktörer på nya grunder uttryck för en motståndsideitet mot exempelvis vetenskapliga rön, individualism, demokratisering och gudstjänstliv. Kontinuerlig meningssmotståndare var liberalteologin i olika skepnader. Definierande för rörelsen blev utövandet av gudstjänst- och andaktslivet, med en argumentation kring hur Svenska kyrkan genom en konservativ reformation och bibehållen apostolisk succession var en legitim arvtogare till den medeltida kyrkan. I historiebruket fogades den lutherska ortodoxin in i fronten mot upplysningstiden.

Återkommande betonades hur kyrkans väsen framträdde i gudstjänsten, men i förståelsen av det katolska eller allmänliga gick tolkningarna isär, och om den teologiska kärnan var man oenig. Fixeringen vid att vara allmänkyrklig gjorde rörelsen motståndskraftig mot demokratisering och jämställdhetsideal, men i relation till politiska och ideologiska strömningar kan den beskrivas som världsfrånvärd.

Rörelsen kännetecknades även av spänningen mellan oviljan att organisera sig och behovet av att samordna sig för att kunna påverka utåt. Man ville inte bilda parti eller förening och inte vara en folkrörelse. Samtidigt beskrev man sig som just en rörelse, dels i sin svenska kontext, dels som fortsättning på en engelsk rörelse och i samhörighet med en samtida tysk.

Bland de teoretiska redskap som används märks Joachim Raschkes distinktion mellan kulturorienterade och maktorienterade rörelser. Den högkyrkliga rörelsen var inte maktorienterad, utan motsvarar med sina ordensliknande sammanslutningar en kulturorienterad rörelse. Den var inomkyrklig, prästcentrerad och gudstjänstfokuserad.

Rosendal fungerade som rörelsens organisatör, hans bok blev ett samlande program, men som

teolog blev han inte enande. Den högkyrkliga rörelsen utvecklades från en motståndsidetitet till en projektidentitet. Därigenom kunde individer inspireras av rörelsen utan att markera någon tillhörighet. Kombinationen av slutenhet och öppenhet i organisationen bidrar till att förklara hur en minoritetsrörelse kunde få stort genomslag för flera av sina strävanden.

Med Osby som mönsterförsamling centerades rörelsen kring prästämbetets hierarkiska och patriarkala auktoritet, maktorienterad på ett annat sätt än Raschkes maktorienterade rörelser. Det speciella var en ovanifrån konstituerad kyrkosyn som skulle implementeras underifrån. Trots den manliga dominansen hade rörelsen ledande kvinnor som tog ansvar för både praktiska och teologiska frågor. I striden mellan Greta Lagerfelt och Mary von Rosen i början av 1920-talet gick den prokatolska von Rosen segrande. Även den senare Magda Wollter ledde ett kvinnligt nätverk inom rörelsen. De kvinnliga rörelseaktörerna kom internt att företräda en kulturorienterad logik med fokus på praktik och fromhetsliv med syfte att engagera kvinnor som kände sig hemlösa i Svenska kyrkan.

För högkyrkligheten var församlingen i gudstjänsten den synliga manifestationen av Kristi kropp. Rörelsen betonade sin och Svenska kyrkans del i den allmänkyrkliga gemenskapen. Det högkyrkliga traditionsskapandet svarade mot den grundvalskris som många inom Svenska kyrkan gav uttryck åt. Man tog avstånd från fragmentisering av kyrkolivet och menade sig representera den rätta förståelsen av Svenska kyrkan och dess tradition.

Innanför dessa ecklesiologiskt motiverade ramar samverkade ganska olika aktörer. Under Rosendals inflytande kom rörelsen att betraktas som avgränsad, och hans teologi uppfattades som oluthersk. Av omgivningen förknippades rörelsen med det romerskt katolska, det vill säga främmande. Redan 1910-talets tal om katolicerande tendenser besvarades med att peka på Svenska kyrkans hemortsrätt i en allmänkyrklig tradition och dess synliga uttryck i församlingslivet. I den meningen såg rörelsen sig själv som den katolicerande riktningen i Svenska kyrkan.

I min granskning kommer jag först att behandla

avhandlingens titel och disposition, därefter akribi, konsistens, fantasi samt distans och kongenialitet.

AVHANDLINGENS TITEL OCH DISPOSITION

Det finns en positiv spänning mellan det inledande citatet och den förklarande underrubriken. Citatet står i bestämd form, den förklarande underrubriken i obestämd. Underrubrikens obestämda form antyder att en högkyrklig rörelse kunde se ut på olika sätt, och att man inte utan vidare kan tala om »den högkyrkliga rörelsen». När det på s. 21 handlar om »Perspektiv på rörelse i undersökningen» säger författaren emellertid att »för att kunna avgränsa det alltför breda begreppet 'högkyrklighet' kommer alltså i stället 'den högkyrkliga rörelsen' att användas». I avhandlingen förekommer detta uttryck inte mindre än 466 gånger. I synnerhet som författaren är angelägen om att visa fram de olika variationer som fanns i den högkyrkliga rörelsen, dels varierande över tid, dels i samtidiga variationer, hade det varit bra med en tydligare motivering för »den högkyrkliga rörelsen» i stället för det öppnare »högkyrklig rörelse».

I sin framställning har författaren dock tagit stor hänsyn till de olika differentieringar som vid olika tidpunkter förekommit inom »högkyrkligheten». Här finner man till exempel på s. 406 not 1 fyra linjer, som av Gunnar Rosendal beskrivs som den »lutherskt-barthianska», den »ortodox-bekännelse-trogn», den »katolskt-sakramental» och den »romaniserande». Däremot saknar man liknande definitioner utifrån, till exempel de som Yngve Brilioth nämner i ett brev till Gunnar Rosendal 8/10 1945, där han bredvid Osbyrörelsen talar om »den nya, som det tyckes, rätt extrema Uppsalari-tualismen», och »det inflytande som utgår från Bo Gierzt».

Först på s. 92 nämns i en not den viktiga artikeln »Den katolicerande riktningen i vår kyrka», som Schröderheim publicerade i *Svenska Kyrkoförbundets tidskrift* 1:1 (1911). Det skapar en väldig nyfikenhet hos läsaren att så länge få vänta på varifrån författaren hämtat sin huvudrubrik. Ett citat bör

omedelbart kunna härledas till sin källa, men här är det tyvärr inte så.

Avhandlingen disponeras i tre delar: Uppkomst 1909–1918, Framväxt 1919–1935, och Etablering 1935–1946. Valet av start- och slutår för undersökningen är välmotiverade, och dispositionen gör, även i sina mindre delar, ett klart och välavvägt intryck. Fyra rubriknivåer är mycket, men de bidrar till överskådligheten. Kapitelindelningen är genomgående och bryts inte av gränserna mellan de tre delarna.

Utmärkt sammanfattas på s. 37 varför denna avhandling behövs. Författaren konstaterar att den högkyrkliga rörelsen förut studerats utifrån avgränsade perspektiv, med fokus på särskilda epoker eller personer, ofta utifrån ett begränsat källmaterial. Något helhetsgrepp har inte tagits och några övergripande teoretiska perspektiv har inte prövats på rörelsen med fokus på den som rörelse och identitet. Att kombinera tidigare pusselbitar med en analys av både använt och nytt källmaterial utifrån relevanta teoretiska perspektiv framstår därmed som viktigt för att fylla en kunskapslucka om den högkyrkliga rörelsen i svenskt kyrkoliv under 1900-talets första hälft. Därmed har författaren också framträtt med ganska stora anspråk. Till påfallande stor del har de också infriats.

AKRIBI – NOGGRANNHET

Det förekommer en del korrekturfel av typen stavfel eller upprepningar av samma ord.

På s. 172 not 5 talas om kyrkoherden i Bollebygd Hemming Gardell – i juli 1919! Han blev kyrkoherde först 1923, med tillträde 1924. Om hans konversion gäller att han hade ingen annan utväg: 1929 hade han fräntagits prästämbetet och 1932 frigetts villkorligt från Långholmen med två års särskild tillsyn. Det rörde sig om ekonomisk brottslighet.

Ett par orter har blivit felstavade: s. 256 not 2: Fossie i stället för Fosie, s. 311: Kenswick i stället för Keswick.

Några titlar saknas i litteraturförteckningen (Josefson 1945 och Wollter 1957). Den sistnämnda, *Annorlunda*, finns dock angiven på s. 415.

För kännedomen om Ebbe Gustaf Bring, Wilhelm

Flensburg och Anton Niklas Sundberg hänvisar författaren till Alexander Maurits i och för sig förtjänstfulla avhandling i dess reviderade version. När det gäller svenska personer är det dock närmast självklart att hänvisa till respektive artiklar i *Svenskt Biografiskt Lexikon*. Artikeln om Sundberg är tryckt efter Maurits bok, och skulle därför kunna innehålla något annat eller nytt som Maurits inte kommenterat. Om respondenten använt artikeln om Sundberg i SBL hade också dennes uttalande från 1857 kunnat komma med: Sundberg beskrev då »högkyrklig» som ett skällsord, som kom att användas som »en trollformel», avsedd att »injaga skräck hos enfalden». När »de för dagen tongivande» konfronterades med försök att upprätthålla bekännelsen, ge kulten värdigt uttryck, påyrka kyrkolagens tillämpning, eller utöva kyrkotukt, då utropade de genast »sitt 'högkyrkligt', vilket är det allmänna anmaningsropet till menigheten att med fasa uppstamma sitt anathema» (*Svensk Kyrkotidning* 1857:7, 97).

På s. 305 not 2 står »Om Svenska kyrkans gudstjänst och missalen under 1900-talet, se Axner 2014.» Torbjörn Axners doktorsavhandling har titeln *Ordo missæ. Missalen och missaletillägg i Svenska kyrkan 1942–1967*. Där behandlas bokförlaget Gleerups missale från 1942, en sammanställning av material från Kyrkohandboken, Mässboken och Evangelieboken, med Knut Peters som drivande kraft. Peters tog sig emellertid också friheten att utforma ett häfte, *Ordo Missæ*, med en rad tillägg och tysta böner samt ceremoniella anvisningar, som förändrade mässans karaktär, därtill en utvidgning av kyrkoåret. Det gavs ut dels inbundet i det gleerupska missalet i ett mindre antal exemplar, dels som ett särskilt privattruck. Det är förut omskrivet av bland andra Åke Andrén och Sven Kjollerström. Den sistnämnde var inte bara forskare i liturgik, utan också en liturgisk aktör eller snarare mot-aktör. I *Svenskt Gudstjänstliv* 1974/75 har han redogjort för sitt eget agerande. Av studenter på den praktisk-teologiska övningskursen hade han hört talas om tillägget, som emellertid inte fanns varken på bibliotek eller i bokhandeln. När Kjollerström så småningom fick tag i ett exemplar, var det Hilding Pleijels, en bok som numera

befinner sig i min ägo. Kjollerström underrättade biskop Brilioth om tillägget – Brilioth var ledamot av styrelsen för Gleerups. Förlaget svarade att Peters bland sina vänner tagit upp subskription på tillägget till ett antal av högst 100. Historien ledde till ett ganska skarpt uttalande av Brilioth i hans herdabrev till Årkestiftet 1950. Dessa både för samtiden och framtiden så betydelsefulla förvecklingar borde ha behandlats i avhandlingen.

På s. 394f. redogörs för Mary von Rosens försök 1933 att få svenska biskopar att medverka vid installationen av Ludwig Müller som riksbiskop i den tyska rikskyrkan och därmed förmedla apostolisk succession. Däremot nämns inte att Mary von Rosen ställde i utsikt att den kyrkliga arierparagrafen skulle avlägsnas. Det var alltså fråga om ett försök till kyrkopolitisk byteshandel på högsta nivå, låt vara helt orealistiskt.

KONSISTENS

Avhandlingens syfte anges vara »att undersöka högkyrklighet som kyrklig rörelse och identitet i svenskt kyrkoliv och samhälle under 1900-talets första hälft». I sin första frågeställning skriver författaren att »begreppet 'högkyrklig rörelse' markerar här en stipulativ förståelse av högkyrklighet som något som inte var statiskt utan tog form i relation till förändringar i samhälle och kyrkoliv över tid». Detta förmår han också visa, utan att avhandlingen faller isär.

På s. 390f. sägs sammanfattningsvis att den högkyrkliga rörelsen alltmer framträdde på Rosendals villkor. Redan 1936 ångrade han att han i *Kyrklig förnyelse* uttryckt sig polemiskt mot andra rörelser, och skrev till Brilioth och Aulén att han därmed hade »isolerat den kyrkliga förnyelsen i stället för att anknyta den». I Rosendals tappning fick den »en stämpel av polariserande rörelse, som sedan skulle bli svår att tvätta bort. --- Även om det inte varit rörelsens mening att bli en avgränsad kyrklighet eller ett parti kom den alltmer att uppfattas så.» Denna risk är ju uppenbar för alla kyrkliga riktningar och rörelser, men för en rörelse som betonar kyrkans katolicitet borde det vara särskilt besvärande att uppfattas som ett avgränsat parti.

Märkligt nog underströks detta i särskilt hög grad när Rosendal 1943 deklarerade att han hädanefter skulle benämna rörelsen »den katolska kyrkoförnyelsen». Därmed avsågs måhända en öppning, men själva etiketteringen av rörelsen som »katolsk» bidrog starkt till att utifrån sett göra den allt mindre katolsk i betydelsen allmänlig i Svenska kyrkan.

Till konsistensen hör också teorianvändningen. Fungerar de använda teoretiska perspektiven klargörande? Används de konsekvent? Upplevs de påklustrade eller onödiga? Avhandlingen översvämmas inte av teoretiska perspektiv, men de som valts och presenteras, används konsekvent och fyller sin uppgift. Begränsningen i teorin uppmärksammas, som när det framhålls att den högkyrkliga rörelsen kan ses som maktorienterad på ett annat sätt än Raschkes maktorienterade rörelser, vilket sedan utvecklas ytterligare. Det bidrar starkt till intrycket att teorierna inte pressats på materialet, utan detta har i författarens arbete bragts i en fruktbar dialog med teorin som tolkningsnyckel. Teorin öppnar alltså det historiska materialet, och försöker inte ersätta det, vilket i en kyrkohistorisk avhandling hade varit förödande.

FANTASI

Fantasi relaterar till förutsättningarna för den kyrkohistoriska situationen, såväl i själva efterforskningen som i den historiska konstruktionen.

En konventionell uppfattning är att den nya högkyrkligheten i Sverige haft huvudsakligen anglokatolska rötter. Det är visserligen riktigt att flera svenska församlingspräster tidigt reste till England, men författaren övertygar om att de tyska förbindelserna i högkyrklighetens framväxt är väl så viktiga, inte minst hos Gunnar Rosendal. Här möter vi en fruktbar växelverkan av akribi och fantasi.

På kyrkomötet 1932 återupplivades föreställningen om ett hot från den romersk-katolska kyrkan. Arthur Engberg förklarade där sin syn på den romersk-katolska kyrkan som ett hot mot det svenska nationsbygget och menade sig vilja verka för att säkra den svenska statskyrkan. Här, liksom när denna sak behandlats av tidigare forskning, saknas emellertid den vidare kontexten: striden

om Franska skolan och den våldsamma, inomkattolska konflikt med europeiska förgreningar som den utlöste, något som utförligt skildrats 2002 av Yvonne Maria Werner i boken *Kvinnlig motkultur och katolsk mission. Sankt Josefsystarna i Danmark och Sverige 1856–1936*. Det blev här uppenbart vilken omfattning utländska, rivaliserande influenser kunde ha i Sverige, vilket förklarar en del av Engbergs upprördhet.

Under den period som här är föremål för undersökning, hittade inte präster på saker på egen hand utan att underrätta sin biskop i förväg. I Landsarkivet i Uppsala förvaras ärkebiskop Erling Eidems arkiv. Det har författaren inte använt. Den 6 september 1932 skrev Carl Wilhelm Palm till Eidem om »en brödrakrets till inbördes uppmuntran och uppbyggelse» som skulle samlas. Den skulle inte vara »liturgistisk», utan »både high- and low-churchmen» skulle delta. I ett nytt brev den 4 september 1933 ville Palm meddela den lilla böneringens »Kring Ordet och bekännelsen» planer:

Tisdagen den 19 skola vi samlas i Gäfle, där komm. Jonzon välvilligt upplåtit lokaler och den 20 på kvällen mötas vi å Samariterhemmet i Uppsala som doktor Centerwall öppnat för oss. Hufvudtalare blir min gamle medbroder och konkurrent till Trelleborgskommistaturen Gunnar Rosendal. Han skall tala om Nådemedelskristendom och om Trons lifskällor. Må Gud gifva oss ett godt möte där det centrala positivt kommer fram. I allt vilja vi nämligen följa Ärkebiskopens mening att icke kritisera utan positivt lägga fram det, som fyller vårt hjärta med hopp trots allt.

Dessa brev är intressanta, inte minst för att här den första förbindelsen mellan Rosendal och de uppsvenska prästerna etablerades. I Rosendals arkiv finns inga brev från Palm. Det faller alltså här ingen skugga över författarens akribi, utan det handlar enbart om begränsningar i hans fantasi.

Fantasi kan också handla om att vidga materialgrupperna, där det är möjligt, exempelvis till tidningarna. Detta har författaren också gjort. Tack vare de moderna, virtuella tidningsarkiven kan man snabbt finna relevanta artiklar. Författaren har inte mindre än 99 hänvisningar till *Svenska Dagbladet*, men tycks inte ha gjort några slagningar på »ritualism» under senare delen av perioden. Under tiden 1940–1945 får man inte mer än sex träffar på detta ord, så materialet är snabbt genomlett.

Mot slutet av 1941 begärde Gunnar Rosendal att pastor Torvild Rosengren skulle lämna Osby, och biskop Rodhe placerade honom som kyrkoadjunkt i Mörrum. *Svenska Dagbladet* rapporterade den 16 januari 1942 under rubriken »Extrem ritualism oroar Osbybor» – med korskyssande och rökelse som exempel, att Lunds domkapitel den 20 december 1941 lämnat frågan utan åtgärd, men domprosten Ernst Newman hade antecknat till protokollet att petitionen från 2 400 församlingsbor var »en opinionsyttring från den gammalkyrkliga majoriteten i församlingen till förmån för en förkunnelse och själavård i evangelisk-luthersk anda». Samma dag skrev Johannes Lindblom till ärkebiskop Eidem att före sammanträdet hade man »en debatt – jag tror den första – om ritualismen här på Lunds stift. Anledningen var ett missiv som biskopen utfärdat, som några bland oss inte voro riktigt nöjda med. Det tycks som om Newman skulle ta upp den gamle protestanten Hjalmar [Holmquist] mantel i kapitlet.» Det yttre förloppet är utförligt skildrat av Gunnar Rosendal i memoarboken *Rosornas krig* (1964). Hans beskrivning av sin situation är att »hela pressen sköt på den försvarslöse». Där beskrivs också prosten Lysanders betydelse för högkyrkligheten som att »tyvärr behöll aldrig Albert Lysander ledningen. Han önskade icke gå med hela vägen.» Detta värderande uttalande klargör hur Rosendal såg på sina närmaste föregångare. Memoarböckerna bygger på samtida krönikböcker, och har därför i all sin subjektivitet ett för genren relativt högt källvärde.

DISTANS OCH KONGENIALITET

»Vi befinner oss alltså här i den egendomliga situationen, att just det som utgör historiens huvudsårighet, dess dilemma, tillika är den nödvändiga betingelsen för att en historisk betraktelse skall kunna inträda. Det är två ting som krävas: distans och kongenialitet. Först när dessa båda spänns emot varandra och bringas till samverkan uppkommer det historiska förståendet.» Så skrev Anders Nygren i artikeln »Det självklaras roll i historien».

»Det specifikt historiska felet är anakronism.» Den »metodiska» anakronismen är »när man

går till tolkningen av ett förgånget tidsskede, icke frågar efter dess förutsättningar, utan omtolkar det efter de självklara förutsättningar, som man själv råkar ha».

Inom den av författaren formulerade forskningsuppgiften handlar distans och kongenialitet inte minst om att inte läsa historien baklänges från beslutet i ämbetsfrågan vid kyrkomötet 1958.

En avhandlingsförfattare behöver hålla distans inte bara till det han eller hon närmast sympatiserar med, utan i än högre grad till de gestalter och rörelser som är föremål för författarens särskilda intresse. Det är inte lätt att hålla distans till dem man under forskningsprocessen fäst sig vid. Att författaren funnit den svenska högkyrkligheten intressant, råder det ingen tvekan om. Men mitt intryck är att han har blivit kongenial med den utan att tappa distansen – eller förefaller han snarare att under forskningsprocessen ha återvunnit distansen, vilket förtjänar respekt.

I metodavsnittet talar författaren om att inte tillskriva källorna mening av missvisande eller anakronistisk karaktär, att söka sammanhang och skapa förståelse utifrån källans egna förutsättningar, och om hur den tolkande processen handlar om att se delen i ljuset av helheten. Det betyder också att aktören formas av strukturen, men i sin tur också påverkar strukturen. Hela detta avsnitt med dess beskrivning av en hermeneutiskt präglad forskningsprocess är närmast mönstergillt.

Här meddelas också att undersökningen varken är en person- eller en organisationsstudie, utan en rörelsestudie. Rörelseperspektivet visar sig vara en styrka, eftersom det är tillräckligt flexibelt och elastiskt för att rymma högkyrklighetens variationer liksom dess förändringar över tid.

Till kongenialiteten hör att ta del av aktörernas personliga minnen med kritisk distans. När Dag Sandahl i *Förnyarna* citerar Eric Nilssons ord i festskriften till Rosendal, att »debatten gällde aldrig om Gunnar Rosendal hade rätt i allt vad han skrev. Det gällde om han överhuvud hade rätt i något», skriver han att detta »träffar rätt precis». Men i andra delen av Olov Hartmans memoarer, *Klartecken* (1977), kan man läsa: »Det är svårt att säga vad Gunnar Rosendal i det sammanhanget

betydde. Åtskilligt som han sade i programskriften Kyrklig förnyelse var gammalkyrkliga självklarheter, till exempel att rätt lära är förutsättningen för rätt leverne, eller att prästämbetet är ett uppdrag från Gud och med en höghet oberoende av bärarens kvalifikationer.» Av detta blir det tydligt att Rosendals bok mötte en ganska olika förförståelse på olika håll. Detta kunde ha getts tydligare utrymme i avhandlingen.

På s. 341 not 1 skriver författaren att »Det patriarkala och hierarkiska i rörelsens pastorala program är helt förbisett i den jämförelse med folkkyrkobegreppet som görs i R. Ekström 1963». Det är inte så konstigt. Ragnar Ekström, som själv kan sägas ha varit en typisk SCA-högkyrklig, var starkt kritisk till Rosendals användning av det *hierarkiska* draget. Gustaf Aulén citerar i *Hundra års svensk kyrkdebatt 1953* Ekströms avståndstagande. Ekström skriver: »I högkyrklighetens intresse för ämbetet ligger icke någon omtanke om prelatväsen och klerikal värdighet. Prästämbetet liksom biskopsämbetet är ett ämbete i Herrens tjänst, och det är icke fråga om hierarki, heligt herravälde, utan om hierodouleia, heligt tjänande».

Som en vidareutveckling av den historiska distansen kan vi se vad författaren skriver om det numera så aktuella historiebruket. På s. 32 förklaras detta, med hänvisning till Torbjörn Aronson, som att »synliggöra val, praktiker och handlingar där historien används i ett särskilt syfte». Till det utmärkta med författarens användning av detta perspektiv hör att han använder det utan att ständigt skylta med termen. Det gäller till exempel på s. 54 not 4 när han uppmärksammar en tidigare författare som kritiserat termen »förlundensisk högkyrklighet» som historiskt olyckligt. På s. 204 beskrivs samme författares tal om »kyrkohistoriens ökade ideologisering» hos Emanuel Linderholm, som att dennes »radikala kyrkopolitiska reformförslag hörde ihop med hans historiebruk». Jag kunde inte ha sagt det bättre själv, eftersom termen inte fanns 1987! På följande sida sammanfattar han att »det nationalromantiska historiebruket inom unkyrkörörelsen hade sjunkit undan för ett överordnat samtidsperspektiv. Inom den högkyrkliga rörelsen

däremot hade anknytningen till det förflutna blivit ett grundmotiv.»

På s. 242 talas om hur den högkyrkliga rörelsen omsatte »ett romantiserande bruk av det förflutna, företrädesvis medeltida kyrkoliv» i »en ny historisk kontext» genom »nya typer av sammanslutningsformer». Tillsammans med bruket av äldre liturgi, kläder med mera ger dessa gemenskapsformer »intryck av hur ett särskilt högkyrkligt *traditions-skapande* skedde som gav uttryck för ett särskilt identitetsskapande». Ett återupplivat historiebruk blir alltså identitetsskapande.

Historiebruket kunde också handla om de engelska förebilderna under 1800-talet. På s. 274 refereras att Albert Lysander hänvisade till de engelska brödraskapen och ordnarna, som »50 år före oss» arbetat enträget »omgivna av likgiltighet, fördomar och hat». Författaren påtalar hur den engelska högkyrkligheten här fungerade som »en exemplarisk berättelse inom den svenska rörelsen». Ordet »exemplarisk» är en klagörande term för saken: det handlade inte främst om ideal eller idealiserande, utan om ett efterföljansvärt exempel och om tolkningen av den pågående historien.

På s. 339 talas om hur Gunnar Rosendal, liksom tidigare Svenska Kyrkoförbundet, kopplade samman »sin samhällskritik med ortodoxiromantik». På s. 350 tydliggörs hur Rosendal kontrasterade »ett historiebruk om ortodoxins människors liv i bön och andakt, med samtidsmänniskornas olyckliga försök att fylla hålet efter det andliga livet med sådant som den samtida kulturen tillhandahöll».

På s. 408, slutligen, framhåller författaren att det hela tiden varit »praktikerna, fromheten och det kyrkliga livsstilsidealet som hade förenat rörelsen. Men idéerna, teologin, gick alltmer isär». Därför vill han inte, som Sandahl gjort, »beteckna den högkyrkliga rörelsen som en 'idérörelse'». Här är vi framme vid historiebruket idag. Man kan fråga sig om Sandahl inte skriver historia baklänges, från arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelse till 1930- och 1940-talen, medan Sjösvärd Birger skriver den framlänges, med slut 1946.

Författaren undviker lyckligt att skriva sin historia som en förhistoria till det som hände sedan.

Allra tydligast blir detta när den högkyrkliga rörelsens motståndsidetitet utvecklas till en projektidentitet. Hade det förhistoriska perspektivet dominerat, hade motståndsidetiteten med nödvändighet stärkts så snart diskussionen om kvinnliga präster aktualiserades. Kanske är det just arbetet med historiebruksperspektivet som skärpt hans uppmärksamhet för den fara som ligger såväl i historieromantiken som i historieidealiseringen.

Ur ett samhällsperspektiv är det ytterst intressant när författaren på s. 261 uppmärksammar att i debatten om sidoaltare och knäfallspallar i Hedvig Eleonora hösten 1923 tog den konservativa *Nya Dagligt Allehanda* parti för kyrkoherde Källander, medan den liberala *Dagens Nyheter* försvarade den högkyrkliga Schröderheim. Grupperingen påminner om England, där en del anglikaner tidigt var politiskt liberala, men har inte varit särskilt uppmärksammas hos oss.

Ett gott exempel på kongenialitet är också när författaren på s. 206 tar upp den nya sakligheten som ett estetiskt och ideologiskt ideal, ett ideal som blev ett tillflöde för liturgiska och kyrkomusikaliska rörelser i Europa. Jag kan bara lägga till att detta ideal även fick direkt teologisk betydelse, till exempel när Gustaf Aulén började definiera diakoni som »saklig omsorg om nästan».

Längst ner på s. 276 talar författaren om hur vändningen bort från den samhällsriktade sida som funnits under 1910-talet blev påtaglig. På s. 417 sammanfattas Magda Wollters programmatiska artikel 1942 som en uppmaning att den högkyrkliga rörelsen inte skulle isolera sig som kampgrupp, utan formera sig som en rörelse till vilken också kvinnor kunde finna en meningsfull anknytning. Programmet var inte bara en vision, det omsattes av Wollter och kvinnorna kring henne i SCA. Wollters historiebruk och samhällsorientering framgår också av hennes roman *Dit S:t Petri klockor nådde*. Det hade varit klagörande om författaren här och i ett par ytterligare fall, som Bo Giertz och Olov Hartman, även inkluderat skönlitteraturen.

SAMMANFATTANDE OMDÖME

Mitt sammanfattande omdöme om avhandlingen om högkyrklig rörelse och identitet i Svenska kyrkan 1909–1946 är mycket gott. De högt ställda ambitionerna har i stort sett fått ett motsvarande resultat. De brister som påtalats, i något fall viktiga sådana, rubbar inte avhandlingens uppbyggnad och slutsatser. Ämnesvalet och de kronologiska avgränsningarna är väl motiverade, och författaren skriver och analyserar historien utifrån dess egna förutsättningar. De teoretiska perspektiven är välvalda och fungerar öppnande för förståelsen. När de hämtats utifrån har de anpassats till den kyrkohistoriska kontexten. Ett väldigt källmaterial har uppspårats och behandlats med både distans och kongenialitet. Framställningens konsistens är imponerande, språket lättflytande. Avhandlingen har gett ny och fördjupad kunskap om en betydande rörelse och ett viktigt skede i svensk kyrkohistoria, därtill insatt i ett europeiskt perspektiv.

ANDERS JARLERT

Mattias Legnér

VÄRDEN ATT VÄRNA. Kulturminnesvård som statsintresse i Norden vid tiden för andra världskriget.

Göteborg: Makadam 2022, 450 sid.

Den svenska beredskapstiden 1939–1945 präglades av både en oro för militära angrepp och en stark betoning på det kulturellt och historiskt »svenska». I sin bok *Värden att värna* undersöker historikern Mattias Legnér hur dessa två aspekter samspelade på kulturminnesvårdens område. På så sätt vill han bidra till det forskningsområde som befinner sig i skärningspunkten mellan historia och historieblik, kulturvård, konst och nationsbygge. Till de forskningsområden som berörs skulle också området kyrka och kyrkosyn kunna läggas, eftersom Sveriges kyrkor hörde till de byggnader som ansågs särskilt viktiga att skydda.

Även om det inte ingår i Legnérs syften att diskutera just kyrkorna och Svenska kyrkans betydelse, är den höga värderingen av kyrkorna (särskilt sockenkyrkorna) ett återkommande tema i boken.

Boken är därmed kyrkohistoriskt intressant, eftersom den både redogör för beredskapsplaner som berörde Svenska kyrkan och kommer in på frågan om vad kulturminnesvårdens respektive kyrkans representanter uppfattade att en kyrka var och vad den representerade.

Legnérs bok bygger på ett omfattande källmaterial i form av såväl korrespondens, rapporter och beredskapsplaner som dagböcker och annat material, vilket hämtats från bland annat Riksantikvarieämbetets arkiv och olika personarkiv. Framställningen följer till stor del en kronologisk struktur utifrån betydelsefulla händelser och aktörer under beredskapsåren, för att sedan övergå till tematiskt och geografiskt indelade kapitel, där egna avsnitt ägnas åt Sveriges nordiska grannländer.

Bokens teoretiska utgångspunkt är att de praktiska handlingar som olika aktörer utförde, såsom planering av skyddsåtgärder, evakuering av föremål och upprättande av listor på skyddsvärda objekt, var laddade med mening och värderingar. Genom att dels undersöka hur aktörerna talade om den historia som de ansåg att olika föremål och byggnader representerade, dels kartlägga de åtgärder de vidtog för att skydda dem, vill Legnér både klargöra hur arbetet fungerade i praktiken och analysera hur kulturarv betraktades, värderades och användes i relation till krigshot och krisberedskap.

För den som är intresserad av det svenska samhällets reaktion på andra världskrigets krigshot och relationen mellan kultur, historia och nation har boken därmed mycket att ge. Särskilt tydligt blir beredskapstidens uppfattning att det inte bara var människors fysiska överlevnad som var viktig, utan att landets kulturegendom och kulturarv blev symboler för Sveriges och de andra nordiska staternas höga värdering av nationell frihet och säkerhet. Legnér visar också att en del kulturegendom användes aktivt i den psykologiska mobiliseringen av folket – bland annat kyrkorna. I likhet med slott, fornlämningar och gamla bondgårdar hade dessa sedan 1920-talet uppfattats som tydliga uttryck för den svenska nationalstatens framväxt.

Legnérs undersökning visar att den höga värderingen av sockenkyrkorna föranledde långtgående planer på hur kyrkornas kulturskatter skulle

skyddas från eventuella bombanfall. Riksantikvarieämbetet gav råd, skickade ut cirkulär som skulle spridas i stiftet och begärde in upplysningar, medan biskoparna skulle ha huvudansvar i sina stift för att organisera och övervaka skyddet av kyrkorna och dess föremål. Det gjordes också kartläggningar av särskilt skyddsvärda och utsatta kyrkor. Under ytan fanns dock en konflikt mellan kulturminnesvårdarnas respektive de kyrkliga aktörernas syn på kyrkan. Från kulturminnesvårdens sida märktes en tendens till musealisering av kyrkorna, där kyrkan primärt var en nod för sekulär identitet förankrad i hembygden och nationens historia. Från kyrkans håll, å andra sidan, var kyrkobyggnaden ett rum i bruk; ett religiöst rum avsett för människans kontakt med Gud. Denna konflikt diskuteras inte närmare, men illustreras desto tydligare i praktiken då framför allt ärkebiskop Eidem ifrågasätter nyttan med omfattande evakueringar av kyrkliga föremål.

Legnéer antyder också en kluvenhet i kulturminnesvårdarnas syn på sockenkyrkobyggnaden som å ena sidan ett musealt rum med doft av svunna tider, och å andra sidan Svenska kyrkan som en kulturellt stark institution med förmåga att samla människor i kristider. Dessa båda aspekter är dock inte omedelbart förenliga för läsaren, och hade med fördel kunnat utvecklas.

Ett annat kyrkohistoriskt relevant område som Legnérs bok berör är den »andliga beredskapen», det vill säga strävandena att göra Sveriges folk »andligen» berett att försvara landet och uthärda de prövningar som en krigs- eller krissituation skulle innebära. Primärt belyser Legnéer den aspekt av den andliga beredskapen som ibland gick under beteckningen »kulturell beredskap»; studien bekräftar att nationens kristna historia ingick i det kulturarv som lyftes fram av olika aktörer i syfte att stärka folkets sammanhållning och försvarsvilja. Att identifiera andlig och kulturell beredskap med varandra, som Legnérs källmaterial föranleder honom att göra, är dock förhastat eftersom det riskerar att osynliggöra den bredd av perspektiv som den andliga beredskapen omfattade. Inte minst riskerar de kristna aktörernas religiöst influerade synsätt att osynliggöras när det andliga blir en fråga enbart om kultur.

Sammanfattningsvis lyfter Legnérs bok – utan att det är dess primära syfte – fram kyrkornas roll i den andliga och kulturella beredskapen, och belyser hur Sveriges kyrkobyggnader uppfattades av sekulära aktörer på kulturminnesvårdens område. Undersökningen är väl genomförd och presenterad, och även om en kyrkohistoriker naturligtvis skulle ha önskat ytterligare fördjupning, och även att få ta del av de kyrkliga aktörernas perspektiv (vilka med några få undantag förblir tysta i framställningen), illustrerar den en intressant konflikt mellan olika perspektiv på kyrkan och kyrkorna och deras roll i beredskapen.

IDA OLENIUS

Johan Östling, Anton Jansson & Ragni Svensson Stringberg

HUMANISTER I OFFENTLIGHETEN.

Kunskapens aktörer och arenor under efterkrigstiden.

Göteborg: Makadam 2022, 464 sid.

I detta omfattande arbete visar författarna hur närvarande humaniora var i 1960- och 1970-talens offentlighet, speglad inte minst i TV, pocketböcker och dagstidningar. Folkbildning »Under strecket», studiecirklar och bokcaféer får var sina kapitel. Här skall särskilt uppmärksammas kapitel fem, »En humanistisk kristendom».

Först konstaterar författarna att »den kristna kulturdebatten» är ett uttryck som kan förstås på två sätt: kulturdebatten på specifikt kristna arenor, eller att kristna aktörer deltar i en allmän kulturdebatt. Båda behandlas i kapitlet. Inledningsvis konstateras att 1960-talet var en storhetstid för kristna förlag. Innan framställningen koncentreras kring Kerstin Anér, Erik Hjalmar Linder och Gunnel Vallquist, behandlas tre arenor inom »den kristna deloffentligheten»: *Årsbok för kristen humanism*, Sigtunastiftelsen samt tidskriften *Vår Lösen*.

Framställningen är grundlig och koncentrerad. Just koncentrationen visar sig emellertid också ha en baksida. Skildringen av Förbundet för Kristen Humanism och dess årsbok förblir immanent i den meningen att striden kring dess bildande – som i

viss mån fortsatte – faller utanför synfältet. I en not konstateras endast att förbundet hade »sin bas i ett etablissemang, eller till och med en elit». Bland undertecknarna av uppöppet märktes några biskopar, inklusive ärkebiskop Eidem. Det var dock först efter att den ursprungliga polemiska tonen mildrats, som Eidem och biskop Rodhe i Lund undertecknade. Det ursprungliga initiativet präglades i Manfred Björkquists form av en kraftig spänning mellan Lundateologi och Sigtunahumanism, något som skildrats av Jonas Jonson i hans biografi över Gustaf Aulén. Medan lundateologerna – i synnerhet Anders Nygren – värderade idealismen på ett kulturellt plan, avvisade de den på det teologiska planet, och därmed också all kulturkristendom, om därmed menades en teologisk kultursyntes.

Denna spänning kvarstod på ett intressant, till och med radikaliserat sätt, hos Olov Hartman, som teologiskt följde Nygren, samtidigt som han som direktor för Sigtunastiftelsen var mycket kulturöppen, ibland till och med alltför kulturöppen för den idealistiske Manfred Björkquist. Under den så kallade Sigtunadebatten ironiserade Sven Stolpe över »en viss rörmokarantropologi i Lund som förnekar människovärdet», en kritik som riktade sig väl så mycket mot Luther som mot Nygren – och mot Hartman. Författarna citerar Hartman, som 1967 beskriver Sigtunastiftelsens syfte som att stå i »kulturens korsvägar» och att »skapa en kontaktyta mellan kyrka och samhälle, kyrka och kultur» – formuleringar som Anders Nygren inte skulle ha invänt emot. Typiskt är – som författarna närmast i förbigående konstaterar – att Förbundet för kristen humanism fick lokalavdelningar i Stockholm, Västsverige och Linköping, men inte i Lund. Det går inte att placera in förbundet eller årsboken på en enkel höger-vänsterskala. Bland årsbokens flitiga skribenter förekom även Bo Sture Wiking, en konservativ präst i Linköpings stift, som brukar kallas den siste högerhegelianen i Svenska kyrkan. En annan flitig skribent var Gustaf Wingren, men det var först efter hans brytning med Nygren.

De specialstuderade personerna karakteriseras utmärkt med olika accenter, som framgår redan av rubrikerna »Erik Hjalmar Linder och frikyrkligt brobyggande», »Kerstin Anér och den samlade

fronten» och »Gunnel Vallquist, katolicism och ekumenik». Skickligt sammanfattas utvecklingen ur ett internationellt perspektiv som att »när världen skapade gränser mot kyrkan öppnade sig kyrkan mot världen».

Kapitlet rymmer ett viktigt perspektiv på efterkrigstidens kyrkohistoria, och förtjänar uppmärksamhet för sin kyrkohistoriska relevans.

ANDERS JARLERT

Torbjörn Aronson

MARANATA! Väckelse och samhällsförändring, 1960-tal till 1990-tal.

Uppsala: EFS Budbäraren 2021, 390 sid. + 46 planschidor

Torbjörn Aronsons historik om Maranata från 1960- till 1990-talet ger ett substantiellt och intressant bidrag till väckelsehistoria i Norden. Författaren breddar och fördjupar här kunskaperna om en av de senmoderna väckelser som han tidigare skrivit om i den populärhistoriska boken *Guds eld över Sverige. Svensk väckelsehistoria efter 1945* (1990, reviderad 2005). Den nya boken bygger på ett imponerande brett källmaterial samt innehåller ett stort personregister längst bak, där merparten av namnen har haft anknytning till Maranata-väckelsen. I sig är detta ett slags historiskt detektivarbete som forskare och andra intresserade kommer att ha nytta av.

Väckelseforskning förknippas i regel med väckelserörelser på 1800-talet och 1900-talets början. Här undersöker dock kyrkohistorikern och statsvetaren Aronson en väckelse som uppstod mitt i sekulariseringen i Mellansverige på 1960-talet. Boken innehåller många biografiska detaljer om denna väckelses olika ledare, men också viktiga mikrohistoriska skildringar av väckelsens geografiska spridning och mångfacetterade genomslag i Sverige och Norge. Med all rätt presenteras i boken också de nya typer av missionsorganisationer och internationella nätverk som väckelsen genererade och som i flera fall lever vidare än idag.

Denna väckelse – och dess profilerade ledare – fick ett oväntat stort genomslag i massmedia. Utan

överdrift kan man säga att Maranata-väckelsens budskap och spiritualitet både provocerade de etablerade trossamfundet och chockade det sekulära samhället. Till exempel bojkottade pingströrelsens tidning *Dagen* under flera år annonser om Maranatas verksamhet, och av princip publicerade man då inte heller artiklar om väckelsen. Allmänheten betraktade troligen denna väckelse som en »sekt», jämförbar med nutidens Knutby Filadelfia eller andra extrema religiösa grupper. Det var också en sektteori som utgjorde perspektivet i den avhandling om Maranata-väckelsen som religionssociologen Curt Dahlgren lade fram 1982. Men den teoretiska ansatsen finns inte i denna bok.

Ett tv-sänt väckelsemöte från Victoriasalen i Stockholm i december 1963 blev enligt Aronson det massmediala genombrottet för Maranata. Ett fyra timmar långt möte hade filmats och klippts ner till knappt en timmes tv-program. Sändningen finns nu tillgänglig på YouTube, och läsare av denna recension rekommenderas att själva ta del av denna rörelses förtätade och entusiastiska sammankomster för att bättre förstå vad Aronson beskriver och söker förklara sociologiskt, teologiskt och etiskt i sin bok. Sök på YouTube »Väckelsemöte i Victoriasalen».

De tre främsta ledarna för väckelsen i Sverige var Donald Bergagård (1936–), Erik Gunnar Eriksson (1929–2006) och Arne Imsen (1930–1999). Särskilt den sistnämnde och hans Maranata-församling i Stockholm kom med tiden att ge delar av väckelsen en stark samhällskritisk karaktär i då aktuella frågor om flyktingmottagning, radikal pacifism (totalvägran), civil olydnad, föräldrarätt, hemundervisning, porreklam och drog- och sexualetik. Väckelsens piratradiosändningar bidrog även till att bryta det svenska radiomonopolet genom närradios etablering 1979. Denna samhällskritik föddes och bars fram genom en typ av storfamiljer som Maranata-medlemmar bildade. Det var radikala kommuniteter efter förebilder i den tidiga kyrkan, men det låg också i tiden inom vänsterrörelser.

Det tv-sända Maranatomötet 1963 visade att denna nya väckelse återupplivade tungotal, profetia, helande, extas och ett slags liturgisk spontanitet och folklighet som tidigare funnits i folkväckelser i Norden. Reaktionerna på tv-programmets inne-

håll var många. Bland annat gick Socialstyrelsen ut med direktiv till barnvårdsnämnderna runt om i Sverige att de skulle »verka för att barn under 16 år skulle hållas borta från livliga väckelsemöten». Mötesledaren Arne Imsen svarade att barn tar i regel inte skada av föräldrars varma religiositet, och han lyfte fram andra saker i samhället som barn och unga bör hållas borta ifrån, såsom droger och normlöshet.

Namnet *Maranata!* är ett imperativ på arameiska som betyder »Du vår herre, kom!», hämtat från Första Korinthierbrevet 16:22, och det var troligen ett vanligt bönerop i den tidiga kyrkans liturgi. En stark föreställning om att Jesus återkomst stod för dörren kännetecknade Maranata-väckelsen – dess predikningar, vittnesbörd och sånger – och därav namnet. Något senare uppfattades Israels erövring av Jerusalem 1967 som det främsta eskatologiska »tidstecknet» för denna gudomliga återkomst. Vad det konkret innebar att »vara redo» inför den händelsen utlades med allvar i bibelstudier, vittnesbörd, predikan och sånger.

Idén att använda detta oöversatta ord i Bibeln som ett namn på ett trossamfund kom från den omtalade amerikanske pingstevangelisten Asa Alonso Allen (1911–1970). Under 1950-talet grundade han fristående och väckelsepräglade församlingar i USA som fick det gemensamma namnet »Maranatha Church». Allens budskap om helande och nya mötesformer blev en förebild för flera svenska och norska evangelister i slutet av 1950-talet, och därifrån hämtades troligen även namnet Maranata. Beteckningen försvann dock under 1980-talet från de grenar av väckelsen i Sverige som inte samarbetade med Arne Imsen. Men om den och många andra förvecklingar kan man läsa mer i Aronsons opus.

I boken lyfter Aronson fram den kände norske pingstevangelisten Aage Samuelsen (1915–1987) som en viktig länk mellan Skandinavien och de nya strömningarna inom den pentekostala rörelsen i USA, bland annat till den nyss nämnde A.A. Allen. På 1950-talet blev Samuelsen alltmer kontroversiell inom pingströrelsen i Norge. I och med att »pinsemenighetens brödreråd» tog avstånd från honom och hans verksamhet 1957, splittrades den norska

pingströrelsen och Samuelson grundade året därpå en fristående pingstförsamling i Oslo som gav ut en tidning kallad *Maran Ata-bladet*.

Efter flera personliga skandaler fick Samuelson lämna sin församlingstjänst 1966. Han blev senare en profan artist som levde på konserter och försäljning av de skivor han spelat in med egna andliga sånger. Redan 1947 hade »broder Aage» komponerat och författat sången »O Jesus du som fyller allt i alla», som nu ingår i *Norsk Salmebok 2013* (nr. 354). Sångboken *Särmlaregn* (första utgåvan 1965) inom den svenska Maranata-väckelsen har flera sånger av Samuelson.

Aronsons gedigna kunskap om pingströrelsen i Skandinavien, samt om dess vidare pentekostala sammanhang i Amerika och den internationella karismatiska väckelsen, kommer väl till pass i denna väckelseforskning. På ett initierat sätt beskrivs här de vidare influenserna till Maranata-väckelsen, men också den mer specifika bakgrunden i svensk pingströrelse. Främst handlade det om teologi och spiritualitet inom den så kallade Latter Rain-väckelsen och »helandeväckelsen» under 1950-talet.

Genom hela boken får läsaren på köpet inblickar i de förändringar som den svenska pingströrelsen gått igenom sedan 1900-talets mitt, där inte minst generationsväxlingar i ledarskapet verkar ha påverkat. Tommy Davidsson har i sin avhandling om förskjutningar i Lewi Pethrus ecklesiologiska tänkande (2015) visat att det också fanns teologiska skillnader som kan ha bidragit till uppkomsten av Maranata-väckelsen. Den kan i så fall ha varit en protest mot Lewi Pethrus samhällspatos. Redan Sven Lidman reagerade ju på den punkten.

Ett konkret resultat av Maranata-väckelsen var att ett åttiotal nya frikyrkoförsamlingar grundades i Sverige, och flera av dem finns nu identifierade i Aronssons studie. Några intressanta lokalhistoriska nedslag görs i boken, bland annat på Hasslö i östra Blekinge, där en väckelse bröt ut 1969 och en Maranata-församling med som mest 150 medlemmar gav andlig vitalitet åt det lilla samhället på ön. I centrum för skeendet stod den norske evangelisten Kåre Mørkestøl. Detta och andra lokala exempel i boken visar att Maranata-väckelsen nådde många minoritetsgrupper i samhället.

Inom Maranata-väckelsen uppstod det dock gång på gång olika slags schismer och spänningar. Kanske typiskt för genuina väckelser!?! Med tiden menar Aronson att det ändå utvecklades två huvudlinjer: Den ena leddes av Arne Imsen, församlingsföreståndare i Stockholm, och utvecklades till en mer aktivistisk rörelse under 1970-talet. De flesta medlemmarna levde ett ambitiöst komunitetsliv i storfamiljer och utmanade samhällets sekularisering och statens monopol på många områden. Det fanns parallella trender i samtiden, där sekulära kollektivboenden var populära.

Den andra huvudlinjen företrädades främst av evangelisterna Donald Bergagård och Erik-Gunnar Eriksson, och den kännetecknades av internationell missionsverksamhet som de drev med ett starkt personligt engagemang (Bergagårds Pionjärmission, Erikssons Tältmissionen och Hoppets Stjärna). I den svenska missionsverksamheten använde Maranata-rörelsen populärkulturella uttrycksformer. De el-instrument som på 1960-talet var bannlysta i frikyrkorna väckte stor uppmärksamhet. Vem som ville, unga och äldre, fick dessutom vara med i sången från estraden som ackompanjerades av handklappning och diverse rytminstrument. Flera evangelister i Maranata-väckelsen var kreativa musiker som under 1960-talets senare del banade väg för en modern kristen musik, till exempel duon Curt & Roland och Målle Lindberg. Under 1970- och 1980-talen fortsatte kristen populärmusik att växa och fick ökat utrymme i offentligheten.

Maranata-väckelsens splittring i olika grupperingar och fraktioner ledde till att dess trovärdighet avtog. Aronson skildrar i boken flera infekterade debatter och svåra motsättningar och enskilda personers hyckleri på ett sakligt sätt och utan att ta ställning för någon sida eller något argument. För många anhängare blev upplevelsen av väckelsen till slut negativ, och under 1970- och 1980-talet lämnade många. Berättelsen om Maranata rymmer här flera bottenar som har betydelse för förståelsen av dagens andliga landskap i Sverige och Norge.

Samma år som Aronsons bok om Maranata-väckelsen kom ut (2021) genomfördes ett kyrkohistoriskt webbseminarium vid Uppsala universitet med temat »ostädade väckelser». Maranata kan

definitivt räknas dit. Det explorativa begreppet »ostädad» användes i seminariet för att närma sig det obekväma, det extatiska och det gränsöverskridande i fenomenet väckelse. (En bok med konferensens föredrag kommer att publiceras 2023.) Om Aronsons bok betonar den religiösa kontexten (läs: pentekostala) för Maranata-väckelsen, så lyfte konferensen om »ostädade väckelser» fram samhällskontexten och dess förändringar. Flera av föredragen i webbseminariet diskuterade i vilken mening som ostädade väckelser kan ses som »modernitetens förtrupper».

Enligt min mening framgår det inte klart hur Aronson förstår relationen mellan boktitelns ord »Maranata» (väckelse) och »samhällsförändring». Tematiskt sett är det i boken fråga om protest och konsekvens – ett vanligt tema i historiografi. Aronson ger återkommande exempel på hur Maranata-väckelsen både föregrep och speglade samhällsförändringar under 1900-talet senare del. Men Aronson saknar teoretiska perspektiv för en andlig väckelses betydelse i relation till samhället. Med till exempel Anthony Giddens sociologiska och politiska teorier skulle man kunna se Maranata-väckelsen som en ostädad väckelse i *senmoderniteten*, en förtrupp »ända in i självet».

Aronson ställer inte heller väckelsen tydligt i relation till problemområden i det senmoderna samhället och dess betingelser, till exempel folkrorelsernas tillbakagång, konsumtionssamhället, det nya mediasamhället, individualism etc. Enligt Giddens är grundpelarna i det senmoderna samhället en åtskillnad mellan tid och rum, urbäddningen av de sociala institutionerna och modernitetens relativitet. Hur förhöll sig Maranata-väckelsen till den då framväxande senmoderniteten? Förtrupp! Mottrupp! Medtrupp!

Aronson har som sagt i sin studie flera viktiga anknytningar till angränsade väckelseforskning, främst pentekostal och karismatisk sådan. Men jag saknar en referens eller diskussion kring ansatserna i Arne Olssons avhandling (2019) om »vitaliseringsrörelse och ekumenisk utveckling på fem sydsvenska orter 1970–2015». I boken som helhet finns också en viss oklarhet om vad mer precis utgör undersökningens fokus. Kanske har texten

tillkommit i olika skeden och sammanhang, och därför saknas ett klarare inre sambandet mellan bokens olika delar. Analyser knyts inte heller alltid samman med varandra.

Men som framgått överväger styrkorna i denna bok, främst ett unikt och omfattande källmaterial, en nyanserad bild av Maranata-väckelsens ledare och väckelsens olika utvecklingslinjer som ger både ny och relevant kunskap om en ostädad väckelse under senare delen av 1900-talet. Framställningen har god läsbarhet och är tillgänglig även för icke-akademiska läsare.

SUNE FAHLGREN

Frida Mannerfelt & Alexander Maurits

KALLELSE OCH ERKÄNNANDE. Berättelser från de första prästvigda kvinnorna i Svenska kyrkan. (Svenska kyrkans forskningsserie 48)

Gothenburg: Makadam 2021, 455 sid.

Det här är en viktig bok. Citaten ur berättelserna berör och analyserna övertygar. Bokens första syfte är att tillgängliggöra 34 av de första 54 prästvigda kvinnornas berättelser om kallelse och tjänst i Svenska kyrkan. Det andra syftet är att utifrån dessa berättelser komplettera och fördjupa historiskskrivningen om Svenska kyrkans beslut att öppna prästämbetet för kvinnor. I det följande kommer jag främst att behandla boken som ett vetenskapligt arbete, alltså det som svarar mot bokens andra syfte.

Bokens titel är *Kallelse och erkännande*. Jag hakar upp mig på ordet erkännande. Vem är det som ska erkänna vad eller vem/vad är det som ska få erkännande? Enligt Nationalencyklopedins svenska ordbok är första betydelsen av ordet erkännande att någon förklarar sig skyldig medan den andra är att få bekräftelse. Varför valde författarna inte uttrycket inre och yttre kallelse eller ordparet kallelse och bekräftelse? Inre och yttre kallelse nämns i presentationen av dispositionen. I förordet laborerar Johan Tyrberg med ordparet kallelse och bekräftelse. Kanske är jag allt för präglad

av min kyrkliga tillhörighet när jag snubblar på ordet erkännande. Författarna uppger (s. 64) att de valt att ha erkännande med i titeln eftersom ordet ingår i den tyske filosofen Axel Honneths teori om erkännande, vilken de använder i analysen av berättelserna. Kanske är valet av ordpar ett sätt att signalera att de har ett dubbelt syfte: att tillgängliggöra berättelser och analysera dem i ljuset av frågor om meningsskapande, makt, identitet och historieskrivning. Jag är inte helt övertygad om att ordvalet är det bästa. Jag tycker att det bidrar till den gamla ambivalensen kring att öppna prästämbetet för kvinnor. Däremot är jag klart positiv till det analytiska perspektivet.

Materialet består dels av 22 berättelser från prästviga kvinnor insamlade av Lena Malmgren med början år 2004, dels av tolv kvinnors i andra sammanhang presenterade minnen av kallelse och prästtjänst i Svenska kyrkan. Alla de 34 kvinnorna vigdes till präster i Svenska kyrkan under perioden 1960 till 1970. Materialet har kommit till under ett tidsspänn på mer än 50 år och omfattar på begäran egenhändigt nedtecknade minnen, tidningsintervjuer, i efterhand publicerade dagboksanteckningar och intervjuer just för detta projekt. Författarna har sedan med stöd i valda teorier och metoder rekonstruerat en kallelstens historiografi ur de 34 sinsemellan olika berättelserna. Arbetssättet är inspirerat av narrativ historieskrivning genom tänkare som W.J.T. Mitchell, Paul Ricoeur, Dan P. McAdams och Jörn Rüsen. Den yttre kallelsen eller bekräftelsen (erkännandet, för att använda författarnas ord) analyseras med hjälp av Axel Honneths social- och moralfilosofiska teori om erkännande.

Författarna har en gjort en historiografisk översikt över hur prästämbetets öppnande för kvinnor skildrats i kyrkohistorieskrivningen, vilka perspektiv som kommit fram och vilka som fått mindre uppmärksamhet. På ett övertygande sätt visar de att tidigare forskning till stor del slagit fast tropen om den politiskt styrda kyrkan som påtvingades präster som är kvinnor och att det ställningstagandet är kopplat till kyrkosyn. Författarna kallar det tes. En annan grupp tidigare forskare har beskrivit beslutet att öppna prästämbetet för kvinnor som ett teologiskt beslut. Också det kopplas till fors-

karnas kyrkosyn. Den historieskrivningen kallar författarna antites. Få har skrivit mer neutralt om den ambivalens som Svenska kyrkan visade, det författarna kallar syntes. Författarna kopplar inte det sättet att skriva kyrkohistoria till någon viss kyrkosyn.

I bokens huvudkapitel behandlas stegvis kallelstens kronologi, teologi och erkännande. I de tre kapitlen om kallelstens kronologi (4–6) ingår teman som social bakgrund, akademiska studier och eventuella tidigare yrkeserfarenheter, familjeliv och prästvigning. Citaten ur berättelserna kontextualiseras konsekvent och med god kännedom om aktuella frågor i den dåtida samtiden och relevant litteratur. Kapitel avslutas med en sammanfattande diskussion där författarnas röster framträder tydligt. Där kopplas också berättelserna till de teoretiska perspektiven. De följande kapitlen har samma grundstruktur. I kapitel sju till nio behandlas kallelstens teologi. Författarna sätter hur prästerna beskriver kallelse, ämbete och prästens funktion och uppgift i relation till den teologiska kontexten. I kapiteln tio till tolv beskriver och analyserar de kallelstens erkännande, alltså hur prästerna uppfattat relationen till församlingar, kollegor och vigningsbiskop. Slutligen följer ett sammanfattande kapitel.

Författarna visar att materialet ger stöd för det syntetiska sättet att skriva historien. Det fanns såväl teologisk som politisk bakgrund till beslutet att öppna för prästvigning av kvinnor. Och det står klart att kyrkan förhöll sig ambivalent till det fattade beslutet. Författarnas sätt att rekonstruera en kallelstens kronologi och deras analys där Honneths teoretiska modell utgör kärnan gör att de lyckas bibehålla materialets mångfald och samtidigt avlocka det generella slutsatser.

Författarna visar att de prästviga kvinnorna inte utgjorde en teologiskt enhetlig grupp. De klagar även att flera av kvinnorna före prästvigningen hade haft yrken där de kunnat göra prästliknande uppgifter som missionär, diakonissa, församlingssekreterare eller lärare. Det är tydligt att erfarenheten av en särskild prästkallelse var identitetsskapande för dessa präster och att motståndet, den förvägrade yttre bekräftelsen, därför

drabbade dem hårt. Underkännandet från kvinnoprästmotståndare och tveksamheten från mer försiktiga medlöpare tillsammans med bekräftelsen från församlingsbor, kollegor, vigningsbiskop och vänner skapade en motsägelsefull bild av kyrkans uppfattning om kvinnor som är präster. Toleransen för kvinnoprästmotståndet var stor i kyrkan och uppfattningen att det var de prästvigda kvinnorna som skapade problemen var vanlig. Den sociala bekräftelsen av prästvigda kvinnor hade inte hunnit i kapp det juridiska.

Slutsatserna om kallelens teologi är de väntade. Folkkyrkotanken och prästen som det gudomliga ordets tjänare var centralt. Vissa av de prästvigda kvinnorna var lågkyrkliga och andra mer högkyrkliga. Det var vanligt att hämta argument ur bekännelseskrifterna. Hänvisningar till Galaterbrevets ord om gemenskapen kring Kristus som något som utplånar uppdelningen mellan könen förekom ofta men samtidigt fanns ett särartstänkande som förklaring till varför det behövdes präster som var kvinnor.

Berättelserna och analysen av erkännandet av kallelsen visar att den gamla dikotomiseringen mellan stöd från de icke kyrkligt aktiva och en sekulär stat och motstånd från kyrkfolk och präster inte håller. Det fanns mycket stöd i församlingar och bland kollegor men prästvigda kvinnor mötte också tveksamhet på grund av att de var kvinnor. Motståndet uttrycktes mer eller mindre subtilt. Till stor del tog det sig uttryck i socialt underkännande och tveksamhet men i sin råaste form även i underkännande av vinningen. Det organiserade kvinnoprästmotståndet riktade sig inte i första hand mot dem som fattat beslutet utan mot de prästvigda kvinnorna. Upphävandet av samvetsklausulen 1983 minskade ambivalensen. I stället blev tematiken »vem lider mest» och de tävlande i den grenen var kvinnoprästmotståndarna och prästerna som är kvinnor. Men även det klingade av.

Mannerfelt och Maurits har tillgängliggjort ett viktigt källmaterial. De har analyserat det på ett initierat och respektfullt sätt så att de med boken kompletterat och fördjupat historieskrivningen om Svenska kyrkans beslut att öppna prästämbetet för kvinnor. Därmed har de utan tvekan uppfyllt sina

syften med boken, som gärna hade fått heta *Kallelse och bekräftelse*.

CECILIA WEJRYD

Anders Wejryd

LUTHERHJÄLPEN SOM FÖRSVANN. (Studia Missionalia Svecana 123)

Uppsala: Teologiska institutionen, Uppsala universitet 2022, 195 sid.

Lutherhjälpen omvandlades till Svenska kyrkans internationella arbete. Hur gick det till, vad försvann och vad förblev eller förstärktes? Hur upplevde och förhöll olika aktörer och berörda i Svenska kyrkan sig till detta? Vilka följder har omvandlingen fått för dessa aktörers och berördas syn på demokrati och delaktighet i Svenska kyrkan? Vilka följder har omvandlingen fått för Svenska kyrkan? (s. 16.)

Dette forskningsspørsmålet har Anders Wejryd lagt til grunn for sin doktoravhandling *Lutherhjälpen som försvann*.

PRESENTASJON AV AVHANDLINGEN

Avhandlingen omfatter 195 sider, innberegnet bilag, litteraturliste og registre. Den er delt inn i 10 kapitler, hvorav det første presenterer temaet og dets bakgrunn, samt gjør rede for avgrensningene som er gjort. Avhandlingens siste to kapitler 9 og 10, gir en *Sammanfatning*, henholdsvis på svensk og engelsk.

Kapitel 2 presenterer avhandlingens material og metode. For å finne svar på forskningsspørsmålene har Wejryd valgt å gjøre bruk av tre typer av kilder.

For det første skriftlig materiale som dokumenterer hendelsesforløpet og diskusjonen innad i Svenska kyrkan i prosessen fram mot beslutningen om å integrere Lutherhjälpen i den sentrale kirkestyrelsen. Dette materialet har som primært mål å gi svar på spørsmålet: Hvordan gikk det til? Med det menes ikke bare en kronologisk nedtegnelse av beslutningene som ble tatt, men også argumentene som ble lagt til grunn og anliggende som beveget dem.

For det andre har Wejryd gjennomført en rekke

intervjuer med personer som har vært involvert i denne prosessen. Utvalget av intervjuobjekter har hatt som hensikt å hente fram mangfoldet av oppfatninger i bedømmelsen av prosessen, ofte betinget av den enkeltes erfaringer og ståsted. Bildet som intervjuene tegner av hendelsesforløpet, framstår som mer komplisert enn det som kommer fram gjennom det skriftlige materialet.

I tillegg til disse to tradisjonelle kildene føyer Wejryd en tredje, nemlig eget engasjement, egne erfaringer og innsikt begrunnet i den rollen han selv har hatt i denne prosessen, blant dem sentrale lederroller med betydelig innflytelse i prosessene som er omtalt. Wejryd gjør bruk av termen »auto-etnografi« når han redegjør for hvordan han som forsker selv kan opptre som kilde. Denne delen er plassert mellom de skriftlige kildene og intervjuene, det signaliserer at han selv har fotfeste i innsikten som hentes fra begge disse kildene, i overbevisning om at nærhet, innlevelse og delaktighet gjennom hele den omtalte prosessen utgjør en selvstendig kilde til innsikt og dermed en ressurs for det akademiske forskningsarbeidet.

I de påfølgende kapitlene 3, 4 og 5 presenterer doktorandene materialet han har hentet ut fra disse kildene.

Kapittel 3 gir en framstilling av Lutherhjälpens historie, med særlig fokus på tiden etter 1960 ved hjelp av skriftlig materiale som dokumenterer prosessen fram mot at organisasjonen ble gjort til en integrert del av Svenska kyrkans sentrale organisasjon i 2004.

Fra etableringen i 1947 til slutten av 1950-tallet hadde Lutherhjälpen vært en av flere kirkelige organisasjoner engasjert i det vi idag gjerne beskriver som internasjonal diakoni. Inn mot 1960 ble båndene til Svenska kyrkan styrket med den følge at Lutherhjälpen snart fikk rollen som kirkens nærmest offisielle nødhjelps- og bistandsorganisasjon.

Tiden fra 1960 fram til Lutherhjälpen ble lagt ned har Wejryd delt inn i 20-års perioder for på den måten å tydeliggjøre de ulike sidene ved utviklingen og de faktorene som påskyndet den. Det gjaldt:

- Innsamlingsresultatet – som lenge har hatt en stigende tendens med 1992 som toppår, men som deretter fikk en nedadgående kurve.

- Intern organisering og ledelse – Lutherhjälpen ble omdannet fra å være folkelig nedenfra-bevegelse i kirken og tok skritt i retning av etablerte kirkelige strukturer.
- Synligheten som ble mindre – både i kirken og i det offentlige rom – i takt med mer formell organisering, profesjonalisering og kirkeliggjøring.
- Forholdet til den svenske kirkeledelsen og til Svenska kyrkans mission (SKM). Etter hvert ble dette den avgjørende drivkraften i prosessen, særlig fra 1984 da Lutherhjälpen inngikk i SFRV, Stiftelsen för rikskyrklig verksamhet, og dermed sluttet å være en selvstendig enhet med egne styrende organer. Fra 1996 gikk Lutherhjälpen inn i en ny og integrert kanselliorganisasjon, med delt informasjonsvirksomhet. Neste skritt ble tatt i år 2000 da Lutherhjälpen ble lagt inn under den nyorganiserte Svenska kyrkans sentrale styrelse, med den følge at benevnelsen Lutherhjälpen forsvant i 2008.
- Lutherhjälpens internasjonale forbindelser – framfor alt Det lutherske verdensforbund (LVF) og Kirkenes verdensråd (KV) – forble de samme gjennom hele denne perioden. Det ser ikke ut for at de i stor grad har påvirket den prosessen som er beskrevet overfor. Det gjør imidlertid i noen grad etableringen av ACT Alliance – Action by Churches Together – fra midten av 1990-tallet og inn i det neste tiåret.

I sin framstilling av denne prosessen påviser Wejryd hvordan disse elementene henger sammen, samtidig som han peker på en begivenhet som i særlig grad gav drivkraft til hendelsene han omtaler, nemlig nyordningen av Svenska kyrkan i år 2000 og visjonen om en helhetlig, internasjonalt innrettet og framfor alt velorganisert kirke. I den visjonen inngikk Lutherhjälpen!

I kapittel 4 tar Wejryd et skritt til side og framstiller denne prosessen i lys av hans eget liv og engasjement for Lutherhjälpen, i det han kaller et auto-etnografisk perspektiv. Her opptreer han henholdsvis som:

- Kritisk engasjert Lutherhjäl-aktivist
- Beslutningsansvarlig kirkeleder
- Tilbakeskuende og selvkritisk forsker

Den kritisk engasjerte var skeptisk til Lutherhjälpens avhengighet av små kjernegrupper og ønsket den inn i det han oppfattet som »den brede Svenska kyrkan». Han tenkte at den slik kunne få en solid plass i »den allmänna debatten» (s. 86). Som kirkeleder – biskop i Växjö fra 1995 og fra 1998 ordførende i Nämnden for internasjonell diakoni, også kalt Lutherhjälps-nämnden – inntok han en sentral posisjon i prosessen for å slutføre integrasjonen av Lutherhjälpen i den sentralkirkelige strukturen. Det omfattet saker som ledelse og beslutningsstruktur, informasjonsvirksomhet og navn på virksomheten.

Forskerrollen gir et kritisk blikk på disse beslutninger. Det auto-etnografiske perspektivet gir distinkt innsikt til drøftelsen om utkommet var integrasjon eller alienasjon, og til analysen av hvilke følger som har hatt mest varig effekt, på den ene side en mer økumenisk og internasjonalt bevisst svensk kirke, eller på den annen side skadevirkningene av en folkebevegelse som ble lagt død (s. 80).

I kapittel 5 kommer 15 tidligere Lutherhjälpsaktører til orde med synspunkter på den prosessen som er beskrevet i kapittel 3. Doktoranden har intervjuet ombud, det vil sige aktivister på lokalt forsamlingsnivå, ansatte og beslutningstakere på ulike nivå. De blir blant annet bedt å kommentere faktorene som lenge gav Lutherhjälpen framgang, men som senere ble svekket, i tillegg hvordan de oppfattet relasjonen til SKM og kirkens nasjonale organisasjon, til endringene av beslutningsmakten i Lutherhjälpen, og sist, men ikke minst: navnespørsmålet. Var det et tap at navnet forsvant?

Som forventet gir respondentene ulike vurderinger av disse spørsmålene. Det synes å være betydelig enighet om at Lutherhjälpen hadde mistet noe av sin tidligere kraft, blant annet var ordningen med ombud i ferd med å stagnere. Det var derfor en generell åpenhet for å knytte organisasjonen tettere til Svenska kyrkan. Når denne prosessen kom i gang, oppfattet imidlertid mange at den ble ensidig styrt ovenfra, drevet av kirkekanselliets lederskap (s. 123). Når det gjaldt navnebyttet, ble den drevet fram av kanselliets informasjons-, senere kommunikasjonsavdeling, på en måte som gjorde at »mycket marknad och en liten del teologi eller ecklesiologi blev starka krafter i utvecklingen» (s. 119).

Kapittel 6 går dypere inn i spørsmålet om navneskiftet, under overskriften »Varumärket Lutherhjälpen och varumärket Svenska kyrkan». Det beskriver en kirkelig kontekst med stort engasjement for hvordan den nyorganiserte nasjonale kirken skulle framtre, både for sine medlemmer og i det offentlige rom. Forståelsen av begrepet »varemerke» fikk her en sentral rolle, i stor grad under påvirkning av datidens nyliberalistiske markedsorientering. Den ensidige og i hovedsak sekulært orienterte ambisjonen om å bygge et funksjonelt og effektivt varemerke ble styrt av det Wejryd beskriver som et »monolittisk varemerke-hierarki» (s. 164). Her var det ikke plass for flere varemerker innenfor samme virksomhet; her var det helt greit å slutte å bruke et veletablert varemerke.

Wejryd setter et kritisk blikk på denne delen av prosessen, både ved hjelp av innsikt fra relevant organisasjons- og kommunikasjonsteori og ved hjelp av eksempler fra sekulære virksomheter. Etter hans oppfatning var beslutningene som ble tatt, ikke så opplagte som det ble gjort inntrykk av. I etterkant er den vurdert som at den »savnade plan og ledning» (Marianne Ejdersten, s. 128). En viktig del av identiteten Lutherhjälpen hadde stått for, var tydelig blitt svekket innenfor rammen av den nye enhetlige informasjonsvirksomheten.

Etter å ha gitt denne brede framstillingen av prosessen som førte til integreringen av Lutherhjälpen i Svenska kyrkans struktur og ledelse, flytter Wejryd i kapittel 7 blikket til det kan kaller »några närliggande kyrkor», og til den tilsvarende utviklingen i Finland og Norge, med et kort utblikk til Storbritannia og Irland. Det er særlig situasjonen i de nordiske nabolandene som inviterer til sammenligning; dette er land med lutherske majoritetskirker og følgelig med sterkt kirkelig nærvær i det offentlige rom. Kirkelig baserte nødhjelpsorganisasjonene ble etablert i alle de nordiske land etter Andre verdenskrig, parallelt med framveksten av Lutherhjälpen i Sverige – i Danmark skjedde dette allerede etter Første verdenskrig. Men bare i Sverige er denne virksomheten siden blitt integrert i den sentrale kirkestrukturen.

Wejryd går ikke dypt inn i analysen av hvorfor Norge og Finland, som de mest nærliggende, har

valgt en annen vei og fortsatt har selvstendige og livskraftige kirkelige bistandsorganisasjoner. Men han innrømmer at disse har beholdt det Lutherhjälpen ga avkall på, uten at de har tilsynelatende har gått glipp av det Lutherhjälpen vant ved bli en del av Svenska kyrkans organisasjon.

Kapittel 8 diskuterer og analyserer materialet som er framstilt i de foregående kapitlene, i den hensikt å gi et begrunnet svar på forskningsspørsmålet: Hva skjedde da Lutherhjälpen ble omgjort til Svenska kyrkans internasjonale arbeid? »Hur gick det til, vad försvann och vad förblev eller förstärktes?»

Kapitlet innledes med en analyse av de forandringene som har preget konteksten Lutherhjälpen har operert i, både den samfunnsmessige og den kirkelige. Begge brakte med seg utfordringer som gjorde det svært krevende for Lutherhjälpen å bestå slik virksomheten tidligere hadde fungert. Endringer i en eller annen form virket å være uunngåelige.

I den andre delen går Wejryd dypere inn i spørsmålet hvordan dette skjedde, hvorfor navnet forsvant, og årsakene til at hele denne prosessen gikk så fort. Han viser både til funn i kapittel 5 som dokumenter at tidligere framgangsfaktorer var i ferd med å forvitre; det virker som Lutherhjälpen manglet den indre energien som skulle til for å lansere troverdige alternativ til den utviklingen som til sist brakte den trygt inn i sentralkirkens favn.

Dette inntrykket bekreftes i stor grad i kapitlets tredje del som søker svar på spørsmålet: Hvordan opplevde berørte personer denne forandringen? Riktignok var det mange som »mistet gløden», som det heter, særlig på lokalt nivå. Men som framstillingen i kapittel 5 viser, skjedde prosessen uten sterk motstand og aktiv mobilisering av alternative løsninger. Wejryd påpeker selv at intervjuene med berørte ikke gir helt sikre svar på hva som skjedde med alle dem som tidligere hadde identifisert seg med Lutherhjälpen, om de fant nye arenaer for engasjementet sitt, innenfor eller utenfor Svenska kyrkan.

I den fjerde og siste delen av kapitlet spør Wejryd: »Vilka följder har förändringen fått for Svenska kyrkan?» Målet var å internasjonalisere hele Svenska kyrkan og stabilisere den virksomheten Lutherhjälpen hadde hatt ansvar for. Han er imid-

lertid tilbakeholden når det gjelder å gi entydig svar på om dette målet ble oppnådd. På den ene side viser han til »en viss internationalisering av självförståelsen» (s. 159) og med den en større bevissthet, også på lokalmenighetsnivå, om tilhørighet i et verdensvidt kirkefellesskap. På den annen side har kirken mistet den institusjonen som en gang stod for den største innsamlingsvirksomhet i landet, som mobiliserte og bekreftet samhörighet med brede lag av befolkningen, mange av dem i kirkens gråsoner, og som gjennom sin virksomhet synliggjorde på en unik måte kirkens offentlige oppdrag i verden. I den forbindelse konstaterer Wejryd at varemerkestrategien som hadde en så sentral rolle i ambisjonen av å synliggjøre Svenska kyrkan i det offentlige rom, i realiteten førte til en marginalisering av den virksomheten Lutherhjälpen og senere »kyrkans internasjonella arbete» drev.

Wejryds siste ord er at han ikke tror alt dette har gått tapt. Selv om Lutherhjälpen forsvant, har den etter hans oppfatning bidratt til en diakonal fornyelse i Svenska kyrkan (s. 160). For oppdraget består også i nye tider, med annen organisering og under nye navn.

KRITISK VURDERING

Ved disputasen på Uppsala universitet den 14. januar 2022 hadde jeg det ærefulle oppdrag å være opposent. Jeg kunne da framheve verdien av avhandlingen som grundig dokumentasjon av en viktig hendelse i nyere svensk kirkehistorie, framstilt i et mangefasettert perspektiv. Samtidig la jeg fram noen kritiske vurderinger av avhandlingen.

To av disse var av epistemologisk karakter, med andre ord vedrørende det erkjennelsesteoretiske grunnlaget for avhandlingens vitenskapelighet og derved dens akademiske validitet. Det første handler om Wejryds valg av det han omtaler som en »auto-etnografisk metod». Ofte er forskerens egen rolle og medvirkning i det materialet som er til studium, blitt oppfattet som et problem fordi det begrenser evnen til objektiv analyse. Det har fått forskere til nærmest å beklage at de har et personlig forhold til temaet sitt, for å deretter å forsikre om at

de setter alt inn på å holde avstand til egne følelser og erfaringer.

Wejryds posisjon er diametralt den motsatte. Han forsker om det som er »hans eget», ikke bare i den forstand at han erkjenner at det biografiske utgjør en vesentlig dimensjon i forskningsarbeidet til, men bevisst gjør dette – med dets elementer av nærhet, innlevelse og delaktighet – til aktive ressurser. Wejryd grunngir denne posisjonen med referanse til relevant vitenskapelig teori på en troverdig måte, samtidig medgir han at dette er krevende og diskutabelt i en akademisk setting og peker på risikoen for at denne tilnærmingen kan lede i retning av narcissisme eller selvcentrering.

Etter min oppfatning har den auto-etnografiske metoden gitt avhandlingen minst to viktige innsikter: For det første ved å dokumentere »the human factor», det vil si enkeltpersoners engasjement og motivasjon, i utformingen av organisatoriske beslutninger. Saksbehandling avspeiler alltid saksbandlerens forståelse av hva dette handler om. Den innsikten – relatert til viktige endringsprosesser i Svenska kyrkans historie – er det viktig å få innsikt i.

For det andre åpner denne metoden for et interessant diakront perspektiv, betinget av at det er den samme personen dette handler, tvers gjennom ulike tiår og roller med ulik grad av myndighetsansvar. Avhandlingen vurderer ikke kritisk om dette »ditt eget» forblir det samme i mangfoldet av faser og roller, og hva som »förblev eller förstärktes» i dette diakrone perspektivet, med de følger dette har for framstillingen og bruken av den auto-etnografiske innsikt i avhandlingen. Det faktum at Wejryd selv har vektlagt anliggender forskjellig i løpet av sin karriere, indikerer at den auto-etnografiske innsikter må vurderes kritisk.

Det andre spørsmålet vedrørende erkjennelsesgrunnlaget for avhandlingen, gjelder valget av teori. Selv om det flere steder i avhandlingen henvises til vitenskapelig teori, som nevnt om auto-etnografi som akademisk metode, og dessuten teorier om varemerketeknikken i forbindelse med organisasjons- og markedsanalysen. Derimot savnes et eget teorikapittel og framfor alt henvisning til teologisk litteratur som kunne etablerere et teoretisk rammeverk til bruk i framstillingen av funnene og

i analysen av dem. Studiets plassering i fagfeltet misjonsvitenskap / global kristendom er i seg selv et tungtveiende argument for det.

Det betyr selvsagt ikke at avhandlingen er uten teologisk innsikt og dømmekraft. Teologiske standpunkt »svever over vannene», for å bruke en bibelsk metafor, gjennom alle kapitlene. Arbeidet med avhandlingens forskningsspørsmål ville utvilsomt vært tilført et mer solid teoretisk fundament om noen avgjørende teologiske, særlig ekklesiologiske og missiologiske premisser tydeligere var lagt til grunn, med referanse til relevant faglitteratur.

Fra disse mer formelle sidene ved avhandlingen kommer noen innholdsmessige kritiske observasjoner, i noen grad i forlengelsen av det forrige punktet, om avhandlingens tematikk ut fra et teologisk, ekklesiologisk og diakonivitenskapelig perspektiv.

Først til spørsmålet om kirkeforståelsen, eller med andre ord, til spørsmålet om hvordan Lutherhjälpen – i den prosessen som avhandlingen beskriver – ble forstått som et ekklesiologisk prosjekt, det vil si som konkret uttrykk for det kirken er og gjør. Det kommer klart fram at en avgjørende beveggrunn for prosessen med å integrere Lutherhjälpen i den nye kirkestrukturen var visjonen om en helhetlig kirke som i sin offentlige framreden og struktur var i stand til å gi uttrykk for fylden av dimensjoner i kallet til å være kirke. Ut fra denne tanken kan verken misjon, diakoni eller sosial-etisk engasjement »outsources» og overlates til spesielle grupperingers ansvar og engasjement. For diakoniens vedkommende ville det føre til det vi kan kalle en »NGO-fisering» av diakonien, med det resultat at diakonale aktører ville stå i fare for å miste sitt kirkelige fundament, samtidig som kirken ville frasi seg viktige uttrykk for sitt diakonale engasjement og mandat i det offentlige rom.

Slik jeg leser avhandlingen, var dette anliggendet om både å være misjon og diakonal maktpåliggende i år 2000 da Svenska kyrkan skulle framstå i ny skikkelse. Løsrivelsen fra staten var ikke bare et spørsmål om juridisk og organisatorisk tilpasning til en ny tid, men i enda større grad en tid for å formulere et ekklesiologisk prosjekt. I dette prosjekt inngikk Lutherhjälpen som ressurs og kompetanse.

I denne prosessen forsvant imidlertid Luther-

hjelpen, som synlig uttrykk for den verdensvide dimensjonen i kirkens diakonale oppdrag. Følgen av å plassere denne diakonale ressursen som blant annet bestod i å være bærer av et nedenfra-perspektiv i måten å være kirke på, synes å ha blitt en utilsiktet kirkeliggjøring av diakonien, som i noen grad fratok den dens kirkekritiske og innovative kraft.

Avhandlingen rommer utsagn som viser at Wejryd selv talte for denne utviklingen, men at han siden kom i tvil om den. Her ville en refleksjon om de teologiske/ekklesiologiske risikoene ved en sentralisert kirkestruktur vært nyttige. Forutsetter diakonien i kirken at den må innordnes i en så gjenmorganisert og sentralistisk struktur som den Svenska kyrkan fikk etter år 2000? Som påvist i avhandlingen fastholdt Lutherjälpens nordiske søsterorganisasjoner sin selvstendighet som struktur, også når disse fant grunn for å bekrefte og utdype sitt rotfeste i kirkens diakonale mandat. Avhandlingen kunne etter min vurdering gitt en utdypet ekklesiologisk og diakonifaglig vurdering av denne problemstillingen.

Det gjelder også bedømmingen av den økumeniske arenaen som referanse. I arven fra Nathan Söderblom og Uppsala-møtet i 1968 fantes det tydeligvis en sterk visjon i Svenska kyrkan om å tilhøre av den verdensvide kirke, med oppbrudd fra de nasjonale og etniske grensene som hadde vært bestemmende helt siden reformasjonen. Mot slutten av forrige århundre, parallelt med avviklingen av Lutherhjelpen, fant denne visjonen næring i en grunnleggende forståelse av gjensidighet: Svenska kyrkan hadde ikke bare som oppgave å være sendt til andre deler av verden – gjennom misjon, nødhjelp eller bistand. I like stor grad fikk Svenska kyrkan del i viktige impulser fra det økumeniske fellesskapet, til fornyelse av gudstjenesteliv, teologi og samfunnsengasjement.

Denne forståelsen av gjensidighet kom i noen grad i motsetning til den formen for misjon og hjelpearbeid som hadde dominert fram til 1970-tallet. Som det er dokumentert i avhandlingen, blir agendaen for SKM i større grad nå å invitere til teologisk refleksjon og til studiereiser til tidligere misjonsland, i mindre grad inviteres svenske kristne til å sende ut misjonærer og bidra til kirkebygging i

fremmede land. Noe tilsvarende skjedde i bistandsarbeidet, det ble et klart ønske å bygge ned skillet mellom givere og mottakere. Et viktig redskap i denne prosessen var etableringen av multilaterale samarbeidsformer i de økumeniske organene, både KV og LVF fikk som målsetting å bidra til større balanse i samhandlingen mellom kirkene i Nord og Sør. Det gjorde Svenska kyrkan, særlig etter år 2000, til en trofast forsvarer av økumeniske plattformen i utformingen av internasjonal diakoni, som da ACT Alliance ble etablert. Svenska kyrkan framsto som en av de tydeligste advokatene for tolkningen av ACT som en allianse »of churches», ikke kirkebaserte NGOs.

Denne økumeniske konteksten og relevansen den utvilsomt må ha hatt for utviklingen i Svenska kyrkan, gis få referanser i avhandlingen. Framstillingen på s. 40–41 og 47–48 (3.2.5 og 3.3.5) er svært kort, uten å nevne viktige temaer som den gang sto høyt oppe på den økumeniske agendaen, for eksempel formelen »ecumenical sharing of resources». Den må utvilsomt ha spilt en rolle i diskusjonen om Lutherhjelpen i Sverige. KV-konferansen i El Escorial om dette temaet i 1987 hadde fire svensker deltakere: Barbro Westlund fra Lutherhjelpen, Margaretha Ringström fra SKM, ungdomsdelegaten Mats Hermansson, samt Karl-Axel Elmquist fra Diakonia.

Det samme spørsmålet gjelder KV-konferansen Diakoni 2000 som ble holdt i Larnaca, Kypros, året etter, altså i 1986, med det mål å følge opp prinsippet om »sharing» i kirkelig bistandsarbeid. Fra svensk side deltok Thorsten Månson og Ingrid Tyrberg fra Sverige; i tillegg er Agnes Chepkwony registrert som representant for »Church of the Province of Kenya, Sweden». På dette møtet ble både den kirkelige og helhetlige dimensjonen i diakonien betonet, sammen med den lokale kirkers rolle i utøvelsen av økumenisk diakoni. Avhandlingen har ingen referanse til disse økumeniske møtestedene og impulsene de må ha gitt den hjemlige debatten om å integrere misjon og diakoni på alle nivå i kirken, i bestrebelsen på å plassere Svenska kyrkan i rammen av verdensvidt kirkefellesskap.

Et siste kritisk punkt gjelder avhandlingens manglende bruk av diakonivitenskapelige ana-

lyseredskaper. Termen diakoni er primært brukt deskriptivt, som betegnelse på en bestemt kirkelig virksomhet, in casu Lutherhjelpen, det vil si innsats i form av nødhjelp eller andre former for bistand til mennesker utenfor landets grenser. I denne framstillingen finnes implisitt en positiv vurdering av diakonien som kirkelig praksis og som en integrert dimensjon av kirkens vesen og oppdrag i verden. Denne teologiske og ekklesiologiske grunnholdningen er, slik jeg leser avhandlingen, virksom som drivkraft bak forskningsspørsmålet og uroen for hva integreringen av Lutherhjelpen i den sentrale kirkestyrelsen har ført til.

Imidlertid finnes det ikke en eksplisitt teologisk bestemmelse av diakoniens egenart som kirkelig og sosial virksomhet. Jeg antar at en slik klargjøring ville ha vært nyttig i analysen av materialet, både med tanke på den debatten om diakoni som funnet i Sverige de siste tiårene og kanskje enda mer, den pågående refleksjonen om internasjonal diakoni i økumeniske fora. Jeg sier ikke at innsikten fra dette fagområdet ville gjort analysen enklere, men den kunne bidra til å nansere argumentasjonen om forutsetningene for at internasjonal diakoni skal kunne virke i samsvar med sitt trossmessige og offentlige mandat.

Et synspunkt som gjerne fremmes i diskusjonen om institusjonalisert diakoni, er at virksomheten må ha en struktur som er hensiktsmessig i forhold til virksomhetens art. Det omfatter profesjonell kompetanse, økonomi og ledelse. Det er lett å forstå med tanke på virksomheter som Ersta diakonisällskap. Ingen ville foreslå å innordne den i det sentralkirkelige byråkratiet, verken med tanke på styringsstruktur eller økonomi. Men det fratar ikke Ersta rollen som sentral kirkelig samfunnsaktør og bidragsyter til å virkeliggjøre kirkens diakonale oppdrag.

Er det urimelig å tenke noe lignende om organiseringen av internasjonal diakoni? At det er sider ved denne virksomheten som fordrer bestemte organisatoriske rammer, dertil beslutningsorganer med innsikt i diakoniens profesjonelle egenart.

Så langt mine kritiske vurderinger av Wejryds avhandling. De rokker ikke ved den overordnede oppfatningen av dette arbeidet om Lutherhjelpen som et substansielt bidrag til nyere svensk diakoni-

og kirkehistorie. Ved siden av å gi en grundig framstilling av hendelsene som førte fram til avviklingen av Lutherhjelpen, har avhandlingen også betydelig verdi som beskrivelse av hvordan beslutningsprosesser fungerer i kirkelig sammenheng, om hvordan noen formål får prioritet foran andre, og dermed også hvordan kirkelig makt utøves og finner legitimasjon for beslutninger som tas. Med makt menes både definisjonsmakt, forvaltningen av tilgjengelig ressurser og myndighet til å ta beslutninger.

Samtidig stimulerer avhandlingen til fortsatt refleksjon og forskning omkring:

- Organiseringen av internasjonal diakoni innenfor rammen av offisielle kirkestrukturer.
- Handlingsrommet for frivillig engasjement og nedenfra-organisering av diakonale tiltak versus formelle og kirkelige hierarkiske maktstrukturer.
- Oppfatningen av diakoniens faglige egenart (teologisk, samfunnsanalytisk, profesjonelt) og hvordan denne egenarten kommer til uttrykk i organiseringen av diakonale tiltak, for eksempel den typen virksomhet som Lutherhjelpen stod for.

KJELL NORDSTOKKE

SAMLINGSRECENSION:
PERSONHISTORIA FRÅN FINLAND

Raine Haikarainen

MYSTINEN MAESTRO. Seppo A. Teinonen
pitkä pyhiinvaellus. [DEN MYSTISKA
MÄSTAREN. Seppo A. Teinonens långa
pilgrimsfärd – recensentens översättning]
(Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran
julkaisuja 286)

Helsinki: Kirjapaja 2018, 500 sid.

Timo Junkkaala

OLAVI RIMPILÄINEN. Viimeinen
vanhauskoinen. [OLAVI RIMPILÄINEN.
Den siste gammaltroende – recensentens
översättning]

Kauniainen: Perussanoma 2021, 699 sid.

Hannu Mustakallio

JOHN VIKSTRÖM UNDER NIO ÅRTIONDEN.
Från teologie studerande till ärkebiskop
emeritus. (Kyrkohistoriska arkivet vid
Åbo Akademi. Meddelanden 53)

Åbo: Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo
Akademi 2022, 96 sid.

De tre publikationer som här förts samman i en offentlig presentation är olika men har alla stort personhistoriskt värde och berikar den kyrkohistoriska forskningen i Finland. Det handlar om två tegelstensvolymen med betydande likheter, inte minst just vad gäller omfång och perspektivval. Den tredje är en liten anspråkslös publikation på 96 sidor. Trots sitt anspråkslösa omfång är det sannolikt den som för framtida forskare kommer att vara till störst nytta. Den består av endast två separata artiklar och den varken kan eller avser att ersätta den biografi över John Vikström som utkom 2016 (Gustav Björkstrand: *Livet är ett lagspel. John Vikström som kyrklig ledare och samhällspåverkare*) och som undertecknad recenserade i KÅ 2017. Däremot kommer här ett utmärkt komplement.

Den nya skriftens första del »Biskop i nästan 30

år» har tidigare utkommit på finska i andra sammanhang. Den föreligger också tidigare i svensk översättning i fjärde delen av *Biografiskt lexikon för Finland*. Uppdaterat CV för John Vikström ingår.

Här ges inledningsvis en sammanfattning som är värd att återge:

Under Vikströms tid som ärkebiskop slutfördes flera stora kyrkliga reformer. Kyrkan fick en ny finsk och en ny svensk psalmbok samt en ny finsk bibelöversättning. En ny kyrkolag stiftades och prästämbetet öppnades också för kvinnor. Kyrkans internationella och ekumeniska kontakter intensifierades. Vikström deltog aktivt i samhällsdebatten och höjde kyrkans socioletiska profil, speciellt under den ekonomiska depressionen.

Bibliografen har, i samarbete med Mikko Ketola, också han finsk kyrkohistoriker, utarbetats och kompletterats i flera etapper och omfattar åren 1953–2021. Den torde kunna betjäna inte enbart personhistoriskt intresserade forskare utan även forskare allmänt inriktade på speciellt Borgå stifts och ärkestiftets historia.

Också den andra artikeln, »John Vikström som pensionär», skrevs ursprungligen på finska och utgavs till Vikströms 90-årsdag 2021 i tidskriften *Vartija* och som särtryck. Den visar hur den ännu vitale ärkebiskopen emeritus använt sina senaste femton år. Skriftens värde förhöjs av en fotobilaga av hög kvalitet.

Författaren, professor emeritus Hannu Mustakallio är en erfaren kyrkohistorisk forskare och renommerad publicist, bland annat under många år redaktör för Finska Kyrkohistoriska Samfundets Årsskrift. Både biografiska och bibliografiska fakta finns samlade i denna publikation. Att Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi tagit in publikationen i sin serie gör den lättillgänglig för forskare i hela Skandinavien, ändamålsenlig och pålitlig.

Boken om den originella professorn i systematisk teologi skulle i svensk översättning lyda *Den mystiska mästaren. Seppo A. Teinonens långa pilgrimsfärd* och är en biografi över en av de excentriker som innehaft professuren i systematisk teologi vid teologiska fakulteten i Helsingfors. Biografins källunderlag består förutom av Teinonens publicerade produktion (titlarna upptar fem och en halv sidor), av makarna Teinonens samproduktion

(tretton titlar) och Teinonens översättningar från olika språk till finska. Naturligtvis ingår också en rad andras forskningar. Dessutom bygger den på tidningsmaterial och på ett 60-tal intervjuer med familjemedlemmar, vänner och kolleger. Verket bygger alltså på både skriftliga och muntliga källor, och är ett gediget arbete.

Teinonen var en produktiv forskare. Att man kan tala om ett ekumeniskt genombrott i Finlands kyrka på 1950- och 1960-talen får nog i stor utsträckning ses som en följd av hans verksamhet. Han har skrivit en rad djupsinniga teologiska verk, men mest såld av hans böcker är en uppskattad kokbok med 200 strömmingsrecept, som han utgav tillsammans med sin hustru Riitta Teinonen, också hon teolog.

Seppo A. Teinonen (1924–1995) växte upp i Björneborg tillsammans med en yngre bror i ett enkelt men tryggt hem under mellankrigstiden. Bröderna fick en harmonisk barndom men utan materiell överflöd. Både far och farbror tjänstgjorde inom polisen.

Släkten kom från ett område utanför Björneborg där bedjarrörelsen hade sitt kärnområde. Denna väckelserörelse hade mottagit starka influenser av dvalapredikanten Anna Rogel, som varit verksam i trakterna under senare delen av 1700-talet. I vilken mån den unge Seppo eventuellt mottagit indirekta influenser är inte känt.

Modern har beskrivits som ovanligt intelligent och mycket intresserad av barnens intellektuella och mångsidiga utveckling. Seppos kontakt med henne beskrivs som nära och betydelsefull. Skolåren i Björneborgs pojkskolor var avgörande. Här fick han visa sin kapacitet och blev den första från sin släkt som genomgick läroverk och blev student.

Några studentskrivningar kom han emellertid inte att delta i. Finland utkämpade under hans gymnasieår fortsättningskriget och våren 1943 blev han i likhet med hela sin klass förklarad student utan några skrivningar. Hela årskursen blev nämligen inkallad till krigstjänst. Teinonen sändes till officersskolan i Niinisalo och hann delta i strider på Karelska näset och i Lapplandskriget innan han hemförlovades i mars 1945. Sina upplevelser beskrev han senare oväntat positivt. Att han någonsin skulle ha känt rädsla medgav han inte.

Han planerade för en bana som yrkesmilitär men ändrade sig och sökte hösten 1945 till teologiska fakulteten vid Helsingfors universitet. Vad som fick honom att välja teologin framgår inte.

Redan på sommaren började han på egen hand läsa de klassiska språken grekiska, latin och hebreiska. Hans intresse och begåvning för språkstudier framgick redan under skoltiden då han läste ryska som frivilligt språk. Som student uppehöll han sedan sina ryska kunskaper bland annat genom att till studentkamraternas förundran läsa *Pravda* på ryska.

Genom John R. Mott och Ruth Rouse hade den globala missionsväckelsen och dess organisation The Volunteer Movement tidigt fått förtroende bland studenter i Helsingfors. Teinonen gick med i Akademiska missions frivilligrörelsen (AMF). Här mötte han missionskallelsen och beslöt sig för ett liv i yttre missionens tjänst.

Till saken hörde att Teinonen under studietiden bodde i Finska Missionsällskapets studerandehem och hade ingått avtal, vilket var vanligt bland studenter som var inriktade på att åka ut som missionärer. Han fick då bo gratis och FMS stod för uppehållet – ett behändigt sätt att klara av ekonomin. Ifall planerna ändrades fick man betala bort den skuld som ackumulerats. Detta blev aktuellt för Teinonen, då han övergav sina missionärsplaner. Han gjorde i stället karriär i hemlandet som journalist, läroverkslärare, forskare och akademisk lärare med missiologi och senare ekumenik i centrum.

Både som studerande och som forskare var Teinonen flitig och disciplinerad och studietakten var hård. Han deltog i AMF:s verksamhet, men var i övrigt under studietiden föga intresserad av socialt liv. Ämnet för kandidatexamens slutarbete i praktisk teologi var »Missionen som äktenskapets förnyare i Ambolandet». Ämnet var aktuellt i Finland både i kyrka och samhälle, då en stundom animerad diskussion om skilsmässa och omgifte pågick. Arbetet bedömdes med högsta vitsord och publicerades av Finska teologiska litteratursällskapet.

Hösten 1949 fick Teinonen ett ettårigt stipendium av Kyrkornas världsråd för studier i USA. Någon anhängare av anglosaxisk teologi blev han inte, men på hemresan blev han bekant med sin

blivande hustru, Riitta Helander, också hon teologistuderande och på väg hem från en motsvarande studieresa. Paret gifte sig 1951 och kom att bilda ett aktivt samarbetsteam, som gemensamt publicerade flera böcker.

Omfattande forskning gav docentkompetens 1959 och en personlig professur i missiologi och ekumenik år 1966.

För att få in dogmatik som biämne i sin examen hade Teinonen av dåvarande professorn i dogmatik, Osmo Tiirilä, fått som uppgift att skriva om *Theologia Deutsch* och dess uppfattning om mystik. Den 22 sidor långa uppsatsen behandlade utförligt metodiska frågor och fick ett gott mottagande inte minst av professor Tiirilä själv, vars assistent Teinonen småningom blev (1956–1966).

Mellan dessa två herrar uppstod en sorts strikt kollegial solidaritet, som höll också då Teinonen 1966 blev extra ordinarie professor i ekumenik och senare år 1970 efterträdde Tiirilä som professor i dogmatik. Att de i mycket var av olika teologiska åsikter hindrade inte Tiirilä att måna om den yngre mannens vetenskapliga avancemang. Om den teologiska olikheten vittnar exempelvis mycket tydligt två böcker från 1960-talets början, nämligen Tiiriläs *Kirkon kriisi* (Kyrkans kris) som utkom 1962 och Teinonens *Kriisin kirkko* (Krisens kyrka) som författaren ensam gav ut som personlig festskrift till Tiiriläs 60-årsdag 1964.

Teinonens allra första artikel publicerades i *Teologisk Tidskrift* 1949, samma år som hans pro gradu-arbete om missionen som förnyare av äktenskap i Ambolandet. Skrivsättet i Teinonens båda examensarbeten skulle återkomma också i kommande arbeten. Det var utpräglat akademiskt med en förkärlek för akademiska termer, helst på latin, också de gånger då svensk terminologi skulle ha funnits att tillgå.

Han visade sig tidigt vara en skärpt analytiker och begåvad forskare, vars intresse för dogmatik var väckt. Efter teol.kand.-examen och prästvigning 1951 följde teol. lic. 1952 och doktorsexamen 1961 med en avhandling om den tyska missionsteologen Gustaf Warneck.

Teinonens precisa synminne och förmåga att behärska stora helheter var imponerande, liksom

bredden av hans verksamhetsfält. Han verkade under 1950-talet som läroverkslärare, journalist, forskare och akademisk lärare. Hans språkkunskaper var exceptionella, förutom den redan tidigare nämnda ryskan och de flesta europeiska språk kunde han också flera semitiska språk inklusive arabiska.

Sitt »lëshuvud» antas han ha ärvt av sin mor och hon fortsatte att vara viktig för honom långt upp i åren. Under hans tid som professor i dogmatik skall han ha framhållit henne som ett föredöme. Hon var en vanlig kvinna av folket, men hade, menade han, läst igenom varenda approbaturbok som ingick i teologiska fakultetens kursfordringar.

Som lärare och professor var Teinonen otålig och krävande och hans humor tenderade ofta att ha en sarkastisk udd. Samtidigt vann han med sin intellektuella skärpa och sitt mångsidiga vetande beundran och respekt. Med hans artiklar och böcker fick ekumeniken dessa år ett starkt genomslag både i allmänhetens intresse och forskningsmässigt i Finland.

Som pensionerade flyttade paret Teinonen till Malaga i Spanien. Där konverterade Seppo A. Teinonen till katolicismen och ägnade sin enorma arbetskapacitet åt att skriva och ge ut böcker på spanska. Han dog som 71 år gammal och blev begravd på Benalmadena internationella begravningsplats i Spanien.

Boken är en utförlig biografi över en intressant personlighet och medvetet aktiv påverkare, som kanske inte riktigt fick det genomslag som han själv hade hoppats på. En mer ingående analys av Teinonens påverkan (eller brist på sådan) hade varit välkommen. Annars kunde boken ha vunnit på litet förtätning.

Också följande bok finns enbart på finska, i recensentens översättning *Olavi Rimpiläinen. Den siste gammaltroende*, skriven av Timo Junkkaala, docent i kyrkohistoria. Junkkaala har skrivit flera uppskattade biografier och tar sig här an en finländsk biskop som på grund av sin ämbetsyn fått rätt ensidig uppmärksamhet. Olavi Rimpiläinen (1937–2019) valdes till biskop i Uleåborgs stift 1979, gick i pension 2000 och dog 2019 som 82-åring.

Då kyrkomötet i Finland som den Evangelisk-

lutherska kyrkans högsta beslutande organ i november 1986 röstade för att prästämbetet skulle öppnas också för kvinnor, hörde Rimpiläinen till dem som argumenterade mot förslaget och som medlem av kyrkomötet försvarade sin avvikande mening. I den efterföljande massmediala bevakningen och mångåriga debatten av frågan fick han fungera som något av en banerförare i Finlands kyrka för den klassiska ämbetssynen. Vem var då denna Olavi Rimpiläinen?

Han föddes 1937 i Siilinjärvi i finska inlandet norr om Kuopio, kom från en arbetar- och småbrukarsläkt, gick i skola i Kuopio och blev student 1956 som den förste i sin släkt. Hans mor hade sin andliga bakgrund i den laestadianska väckelserörelsen som var och fortfarande är mycket starkt företrädd i norra Finland. Den unge Olavi fick genom modern betydande intryck av laestadianismen. I hemförsamlingen i Siilinjärvi var den pietistiska rörelsen förhärskande. Olavi påverkades alltså av båda dessa väckelserörelser, men utan att han direkt identifierade sig med någondera.

Olavis första tanke hade varit att efter studenten bli läkare, men då han inte – som han senare uttryckte sig – lyckades förhandla sig till ett godkännande av Gud, fast han till och med lovade att bli missionsläkare, så fick det ändå bli teologi. Han fick sin teol.kand. och blev prästvigd 1961 i Kuopio stift. Hans första prästtjänst var i Pielisensuu i Joensuu nära ryska gränsen. Samtidigt vidareutbildade han sig, blev teol.lic. på en avhandling om begravnings seder i äldre tid, som sedan utvidgades till doktorsavhandling. Han blev lärare, först i Outokumpu och senare i Joensuu normallyceum. Som lärare var han sträng men rättvis och uppskattad av både kolleger och elever. Åren som lärare gav möjlighet att fortsätta forska, att doktorera och bli docent i praktisk teologi 1973. Han fick också vikariera på tjänsten som lärare i praktisk teologi i teologiska fakulteten i Helsingfors. Någon längre akademisk karriär blev det dock inte.

I stället kallades han till Kyrkans utbildningscentral, som 1970 hade grundats i Järvenpää för specialiserad fortbildning av kyrkans anställda. Dit kallades Olavi Rimpiläinen som föreståndare då tjänstens första innehavare fick en professorstjänst

vid Helsingfors universitet. Under Rimpiläinen ledning fördes sedan grundliga principdiskussioner om hur verksamheten skulle vidareutvecklas.

Hans mål blev att decentralisera verksamheten och få tyngdpunkten ut till församlingarna. Utbildningen skulle bli ett arbetsredskap för biskop och domkapitel och utgå från församlingarnas behov mer än från enskilda anställdas intressen. Under de fem år som hans tjänstgöring där fortgick hann han bli känd och uppskattad av en stor del av församlingarnas anställda, något som kan haft betydelse då han i ett mycket uppmärksammat biskopsval fick överlägset flest röster.

Sin synligaste och mest vägande insats kom Rimpiläinen att göra som biskop i Uleåborg åren 1980–2000. Under dessa år var ämbetsfrågan brännande aktuell i Finland. Hans inställning som övertygad anhängare av den traditionella synen var välkänd i valet. Han utnämndes till biskop av republikens dåvarande president Urho Kaleva Kekkonen.

Under åren efter att prästämbetet öppnats för kvinnor fick Rimpiläinen redogöra för sin ämbetsyn i debatter och intervjuer. Svårt att avgöra är om det mest berodde på massmedias enorma intresse för frågan eller på att den gemytlige och slagfärdige biskopen förefaller att för många journalister ha blivit något av en favorit som intervjuobjekt. Hans vägran att inom gudstjänstens ram samarbeta med kvinnliga präster tycks ha irriterat än mer utanför stiftet än i Uleåborg. Visserligen fick han av justiekanslern en varning då han inte själv prästvigde kvinnor, men tack vare de andra biskoparnas solidaritet och ett system som ärkebiskop Vikström godkände fick kvinnor som ville prästvigas anhålla om vigning i något annat stift. Sedan kunde de få överflyttning tillbaka till Uleåborgs stift.

Redan under skoltiden i Kuopio hade Olavi lärt känna Anneli, den kvinna som blev hans livskamrat. Hon utbildade sig till sjuksköterska, de förlovade sig och gifte sig under studietiden och bosatte sig småningom i Joensuu, varifrån Olavi fortsatte att veckopendla under hela sin tjänstgöringstid vid Kyrkans utbildningscentral. För Anneli och deras två barn blev alltså en längre tid den lilla östfinska staden Joensuu en trygg hemmabas, ända till flytten till Uleåborg. Där ordnades biskopens sekreterar-

fråga på ett ovanligt, men effektivt och välfungerande sätt då den mångsidiga Anneli Rimpiläinen fick tjänstgöra som sin mans sekreterare under hela hans återstående tid som biskop.

När Rimpiläinen valdes var Finlands nordligaste stift känt för sina ständiga tråtor mellan kyrkan och den laestadianska väckelsen. Vid tillträdet uppmanades den nya biskopen till och med av rikets president att se till att få slut på de ständiga klagomålen och ordningen återställd. Detta lyckades på sikt bättre än förväntat. Under sina ständiga resor i stiftet uppmanade han stiftets folk att i stället för att skriva besvärsskrifter till domkapitlet ta kontakt med honom personligen. Så vande man sig också att göra och samtalen med biskopen blev det normala. På olika sätt lyckades han sedan jämka fram olika lösningar som de berörda kunde leva med och sämjan kunde småningom återställas. Utan att själv bli godkänd av laestadianerna försvarade han deras hemortsrätt inom kyrkan.

I offentligheten tog Rimpiläinen ofta till orda då det gällde att försvara små utbyar, enkelt folk och en enkel livsstil. I Uleåborgs stift lärde man sig uppskatta sin chosefria biskop med den konstiga Savolax-dialekten, »meiän piispa». Alltid när det var möjligt tog han sig tid för samtal med människorna var han än rörde sig, både offentligt och privat.

I Uleåborg fann de lokala biskoparna en sådan nära trosgemenskap med varandra att Rimpiläinen och metropoliten Leo från ortodoxa kyrkan beslöt att tillsammans fira påsken 1986 med en gemensam gudstjänst. Den började i ortodoxa kyrkan. Där vandrade biskoparna och ytterligare tre lutherska präster tillsammans i procession också genom Konungsporten, trots att detta inte var tillåtet. Denna så kallade Uleåborgsekumenik både tjustade och förskräckte åskådarna långt utanför Finlands gränser. Det man diskuterade på ekumeniska möten förverkligades här. Något liknande hade tidigare aldrig hänt.

Också katolska kyrkan anslöt sig och under böneveckan för kristen enhet i januari 1989 förverkligades en ekumenisk kyrkovandring i Uleåborg. Den gick från ortodoxa kyrkan via pingstförsamlingen,

frikyrkan, Frälsningsarmén och adventskyrkan till den lutherska domkyrkan.

Att såsom här gjorts försöka sammanfatta en hel biografi (den senare hela 699 sidor) är givetvis inte möjligt, men ger i bästa fall en allmän uppfattning. En presentation av de här böckerna parallellt motiveras dels av praktisk ändamålsenlighet, dels med det faktum att de biograferade levde sina liv – och gjorde sina livsverk – i samma tider nära förknippade med speciella förändringskriser inom Finlands kyrka och samhälle. Ett närmare utvidgande av denna tanke är tyvärr inte här möjligt, men som en kuriositet kan nämnas att alla dessa tre som unga präster fick av KVR motta stipendier för studier utomlands, Vikström och Rimpiläinen i Tyskland och Teinonen i USA. Dessutom var de alla tre, utan att någon av dem kom från en akademisk bakgrund, studiemotiverade, doktorerade och kom att sköta krävande och ansvarsfulla poster. Böckerna ger både roande glimtar och belysande insikter.

De två tegelstensbiografierna åskådliggör väsentliga delar av finländsk kyrko- och teologihistoria. Tyvärr stannar deras insikter bakom den nog så höga och svårforcerade språkgräns som finskan utgör för övriga Norden. Med tanke på nordiskt och internationellt forskarsamarbete vore det önskvärt att en sammanfattning kunde översättas när det handlar om gedigna arbeten av bredare intresse. Någonstans i Norden måtte väl finnas någon instans som kan och vill satsa medel på sådan översättning.

RUTH FRANZÉN

Carl-Erik Sahlberg

FRÅN NORR TILL SÖDER. Mina memoarer.
Värnamo: Semnos förlag 2022, 212 sid.

Den välkända svenska diakoniprästen, författaren och docenten i kyrkohistoria Carl-Erik Sahlberg dog den 17 november 2021. I Tanzania var han tillsammans med hustrun Overa efter sin pensionering aktivt involverad i ett hjälparbete för föräldralösa barn. I Marongu i Kilimanjaro-distriktet daterade han förordet till memoarboken ett par veckor tidigare. Där dog han och där begrovs han. Ännu dagen innan han dog lade han sista handen vid

manuskriptet, där han berättar om sitt liv tillsammans med »överskrifningarnas Gud».

Född i Jämtland 1945, uppvuxen med en frånskild men »glad, praktisk, arbetsam, uthållig, gästvänlig och gudstroende» mor, säger sonen. Mycket duktig och alltid beredd att göra rätt för sig och sina två söner fick hon ta de jobb hon fick. För att ordna och bekosta sönernas skolgång blev det också att flytta runt en hel del och livet innebar många överraskande vändningar. Det blev skolgång i Östersund där Sahlberg blev student, studier i Uppsala, teol. kand. (och litet senare teol. dr.), prästvigd i Härnösand av biskop Arne Palmqvist, missiverad först till Storsjö i Härjedalen, där han stannade fem år och med sin folklighet blev en omtyckt »modern präst».

Åren 1973–1977 satsade Sahlberg på fortsatta studier i Uppsala och fick sin doktorsavhandling långt på väg. Här kom han också i närmare kontakt med den karismatiska rörelsen, ingick dessutom en snabb förlovning som inte höll. Sökte och fick en kyrkoherdetjänst i Alsen i västra Jämtland, där han stannade sex år. Doktorsavhandlingen blev klar 1977 och 1978 gifte han sig med en lärarinna som han tidigare haft som söndagsskoleelev.

Så långt kan väl hans prästerliga bana förefalla tämligen ordinär.

Sedan kom missionärsåren i Tanzania, personliga tragedier som få känt till, återkomsten till Sverige och den föga lovande starten i nedläggningshotade S:ta Clara i Stockholm. Berättelsen – kanske tillsammans med historien om hans ursprung och barnaår – om hur allting småningom vände är bokens både mest rörande och mest lärorika del. Många har hört en hel del om undret S:ta Clara, om deras olika diakonala verksamhetsformer, om deras »astmakör» som sjöng hellre än bra, om kontakterna med kungahuset och så vidare. För den som läser boken med eftertanke finns mycket som kan väcka till eftertanke.

Kapitlet om biskopsvalen är inte heller ointressant, speciellt ur ett maktperspektiv. I de biskopsval som var aktuella 1997–2008 (Stockholm, Göteborg, Karlstad, Härnösand, Luleå, Visby, Skara, Strängnäs och ärkebiskopsvalet) figurerade Sahlberg i alla, antingen som påtänkt eller som kandidat – med varierande framgång. Hans analys av varför

han inte blev biskop anstår verkligen docenten i kyrkohistoria.

Hans aktivism och beredskap att gå i bräsch kan samlas upp genom att ytterligare nämna Oasrörelsen, New Wine, Sverigebönen. Hur han fick sin tid att räkna till för allt vad han gjorde är en gåta. Han skrev både akademiska böcker och folkliga uppbyggelseböcker, han reste bland annat som uppskattad förkunnare inte bara i Sverige och han anlätades dessutom av tv. Allt detta vid sidan om den heltidstjänst han hade i S:ta Clara bland »de tilltufsade».

Sahlberg visste att den cancer han sedan dog av, i bukspottkörteln, var av mycket allvarlig art, men han fortsatte att sikta framåt. Det bästa är framför oss.

»Jesus sade: Jag är uppståndelsen och livet. Den som tror på mig skall leva om han än dör.» »Att komma till Jesus efter detta liv det är väl ingen katastrof?» Sahlberg är förkunnaren ända till slutet, förkunnaren som också själv lever av det han förkunnar.

Boken består av 28 korta och lättlästa kapitel, där redan rubrikerna säger mycket om hur både bred och djup Sahlbergs tro och insats varit. Läs boken och låt inte hans folklighet och dråpliga humor skymma det äkta i denna »religion på riktigt».

RUTH FRANZÉN

Hannu Mustakallio

SEURAKUNTA POHJOIS-SUOMEN

KESKUKSESSA 2. Oulun kirkkohistoria 2:1 (1870–1905).

Rovaniemi: Väyläkirjat 2020, 293 sid.

SEURAKUNTA POHJOIS-SUOMEN

KESKUKSESSA 2. Oulun kirkkohistoria 2:2 (1905–1945).

Rovaniemi: Väyläkirjat 2020, 431 sid.

Två stora och tjocka folioband om Uleåborgs församlingars historia, *Församlingen på norra Finlands centralort* (ungefär) åren 1870–1945, har professor emeritus Hannu Mustakallios fors-

karmödor resulterat i. Titeln kan också betyda att församlingen är i norra Finlands centrum.

Framställningen tar sin startpunkt från 1870, då den nya kyrkolag som gått under namnet F. L. Schaumans kyrkolag trädde i kraft. Med den åtskildes i Finland den kyrkliga förvaltningen och den världsliga förvaltningen, sockenförvaltningen. Likaså skildes skolan från kyrkan. Vidare delades under de första åren »tvillingförsamlingen» i Uleåborg, som hittills bestått av både stads- och landsförsamling, upp i två självständiga enheter med alla förändringar det innebar.

Dragkampen om att få ett eget Uleåborgs stift kröntes med framgång i och med det kejsriska dekretet 1898. Biskopssätet beslöt bli flyttat från Kuopio till Uleåborg. Det förverkligades 1900, men själva namnet Uleåborgs stift kom till först 1923. I och med den flytten kom Uleåborg att utveckla sig till centralort för landets nordligaste stift.

Språkligt hade finskan gradvis stärkts i Uleåborg redan på 1800-talet, också i den tvåspråkiga stadsförsamlingen. Där höll man dock gudstjänst även på svenska varje söndag ända fram till sekelskiftet 1900. I landsförsamlingen hade sockenmötena övergått till att hållas på finska redan 1859. För de kyrkliga mötena kom språkbytet 1866, då finska blev protokollspråk.

Tidsavgränsningarna ger sig rätt naturligt, då den främre gränsen dras vid 1945 och krigsåren samt de förändringar de medförde som inkluderas i sista kapitlet. Strukturellt disponeras framställningen alltså i tre kronologiska huvudkapitel. Det första av de tre omfattar åren 1870–1905 och handlar om hur Uleåborgs status som centralort för det religiösa livet i norra Finland stärks. Det andra inbegriper tiden 1905–1939, och ges rubriken »Församlingens livets och det folkkyrkliga uppbyggnadsarbetets monopoliseringstid». Det omfattar tiden från strejken till vinterkrigets utbrott.

Framställningen koncentrerar sig främst på den kyrkliga förvaltningen, på strukturer, tjänsteinnehavare, präster och kantorer. Raden av kyrkoherdar, kaplaner och biskopar blir ansenlig. Här finns en hel del personhistoria bevarad. Ofta handlar relationerna mellan präster och lekmän mest om en dragkamp om makten. Men visst uppmärksam-

mas också det fria församlingsarbetet, lekmännens insatser. Staden var sedan lång tid en viktig skolstad.

De väckelserörelser som verkade i Uleåborg dessa tider skildras: de väckta, som förekom i två olika former, de riktigt konservativa som skydde alla kyrkliga reformer och så en mer moderat grupp. Där kan inte minst noteras kyrkoherden Wilhelm Malmberg, som gav ut *Hengellinen kuukausilehti* från 1888. Fram till 1907 var utgivningsorten Uleåborg. Vidare fanns en Evangelisk vänkrets redan från 1850-talet. Och Laestadianismens »vilda troende» dök upp på 1860-talet. Mest var de då sjömän och arbetare, men småningom också hantverkare och lägre ståndspersoner.

Frikyrkliga influenser kom från Sverige, liksom Frälsningsarmén som ofta räknades som frikyrklig.

Redan 1818 hade Uleåborg fått ett eget Bibelsällskap, Oulun Pibliaseura. Hednamissionsarbetet började på 1830-talet med en lokal syförening från 1884 och Sjömansmissionen 1878. Viktigt för de fria arbetsformerna, såsom KFUM, KFUK, söndagsskola, mission, sjömansmission och senare församlingens ungdomsarbete, blev det lutherska bönehuset, som byggdes redan 1892 och sedan kunde erbjuda utrymmen för de fria arbetsformerna. I dessa liksom i det kyrkligt diakonala arbete som växte fram kring det diakonisshem som startade 1896 var det lekmännen som var aktiva och majoriteten var kvinnor också i styrelser och ledaruppgifter, trots att kvinnorna ännu saknade rösträtt i kyrkliga val.

Intressant att notera i denna lokalhistoria är att vissa drag i den allmänna kyrkohistoriska utvecklingen som är bekanta från annat håll också återfinns och beläggs här. Det gäller exempelvis frågan om nationalism (för att inte säga chauvinistiska tendenser) och kvinnornas uppdykande i typiska kyrkohistoriska sammanhang.

Böckerna är relativt rikt illustrerade med många oftast högklassiga personbilder, samt också med andra mångsidiga lyckade foton. Dessutom med kartor, ritningar och utdrag ur kyrkböckerna, och allmänt taget med material som både fördjupar och på ett lyckat sätt illustrerar texten. Ett antal tabeller och systemet med faktarutor underlättar läsningen.

Det här arbetet kan inte avfärdas som en begrän-

sad lokal krönika, då det bygger på gedigen kyrkohistorisk forskning, undersöker alla tillgängliga källor, beaktar tidigare forskning, analyserar, drar slutsatser och redovisar resultat. Det är lokalhistorisk forskning på hög nivå, ett verk av en beläst och kunnig kyrkohistoriker, väl värd att ta del av. Tyvärr är det skrivet enbart på finska. Dock skall sägas att det innehåller både person- och platsregister samt flera intressanta bilagor, däribland förteckningar över vilka som innehaft ordinarie prästtjänster i Uleåborg 1870–1951 och vilka som varit biskopar i Kuopio stift, respektive Uleåborgs stift från 1923.

RUTH FRANZÉN

Sven-Erik Brodd & Gunnar Weman
PRÄSTGÅRDSTEOLOGI. Församlingspräster under 1900-talets senare hälft utmanar 2020-talets kyrka. (Skrifter utgivna av Stiftelsen Fjellstedtska skolan 4)

Skellefteå: Artos 2022, 235 sid.

När författare ska ge sitt nya opus ett namn är det ovanligt att huvudtiteln består av ett enda ord – och det ett nyord (åtminstone på svenska; termen är etablerad i Danmark). Kanske är det smart eftersom googlande på boktitelns enda ord endast leder dit. Precis så är förhållandet med Sven-Erik Brodds och Gunnar Wemans bok *Prästgårdsteologi*. Dock handlar boken inte om prästgårdar i sig eller i nutid – numera är ju de flesta prästgårdar i Svenska kyrkans församlingar sålda – utan om teologi som bedrivits där och det i förfluten tid. Sven-Erik Brodd och Gunnar Weman låter prästgården tjäna som en symbol för hur enskilda präster omsatt teologiskt reflekterande till församlingsbygge och praktik.

Författarnas egentliga avsikt med boken är att uppmuntra församlingspräster till fortsatt teologisk reflexion och till att skapa texter som de kan kommunicera kunskaper och erfarenheter med att använda i dagens församlingsbyggande. Till detta syfte exemplifierar författarna med tjugo präster, arton män och två kvinnor, som efter avlagd prästexamen inte lagt de teologiska böckerna åt sidan utan i stället fortsatt att fördjupa sig och även producerat teologiska texter för vidare spridning. Hur

författarna har gjort urvalet av personer är inte helt transparent och måste förvisso ha varit behäftat med vissa svårigheter. Att dessutom presentera valda personer på några få sidor kan riskera att bli summariskt och reducerande. Här har författarna ansträngt sig och presenterar på ett vältecknat sätt varje präst på upp till tio sidor. En del av dem förefaller det ha varit lättare att få fram information om än andra. Varje person presenteras översiktligt och därefter har författarna valt att lyfta fram vissa drag eller perspektiv hos prästen i fråga. De många prästerna är olika på många sätt, de kommer från olika traditioner och sammanhang. När det gäller deras skrivande är vidden stor. Några har skrivit prästmötesavhandlingar och doktorsavhandlingar och har en stor teologisk produktion, andra har som mest skrivit i församlingsblad. Någon har skrivit romaner och någon är psalmförfattare.

Sammantaget ger de tecknade prästerna och deras verksamhet och insatser för svenskt kyrkoliv en levande bild av modern svensk pastoralthistoria. Läsaren får stifta nära bekantskap med Svenska kyrkans församlingsnivå och får exempel på hur församlingar vårdats på ett sätt där teologisk reflektion och gudstjänstliv hör samman. I skildringarna av de olika prästerna och det material de efterlämnat har författarna till boken fått använda ett visst mått av inlevelseförmåga.

För att visa hur författarna arbetar med sitt material följer här två exempel som kan sägas representera olika delar av kyrkans prästerskap.

Barbro Westlund (1936–2016) var prästvigd för Linköpings stift och hade sin sista tjänst som kyrkoherde i Krokeks församling utanför Norrköping. Utmärkande för henne var hennes internationella engagemang, främst genom Lutherhjälpen, som hon omsatte i det lokala sammanhanget, både i en principiell uppfattning om hur hjälparbete skulle bedrivas och i praktik. Bland annat var hon under många år församlingsombud och blev även på nationell nivå organisationens förste vice ordförande. Westlunds insats för internationell diakoni visas i tidningsurklipp och texter i församlingsbladet. Hennes engagemang utmärktes av oskriven men tillämpad praktisk teologi. I församlinglivet samlade man in pengar för det internationella

biståndsarbetet genom exempelvis auktioner. Man hade fastemarscher, internationella grupper och olika insamlingar. Engagemanget för Lutherhjälpen bidrog till att medvetandegöra Svenska kyrkans katolicitet, som världsvid och som lokal. Westlunds kyrkosyn innebar att den internationella solidariteten knöts till en tanke att syskonskap med sin nästa genom Lutherhjälpen skulle vara en självklar del i församlingens gudstjänst, bön och vardag. I avsnittet om Westlund pekar författarna på att när Lutherhjälpen utan föregående diskussioner bytte namn och inriktning från mitten av 2000-talet försvann en del av människors engagemang kring det internationella.

En annan präst som presenteras är Per-Olof Sjögren (1919–2005) som var prästvigd för Göteborgs stift och där hade sin sista tjänst som domprost. Han disputerade på en avhandling om anfäktelsen hos Rosenius och var genom hela livet en skrivande teolog. Självavård, bön, liturgi och musik var framför allt de ämnen han ledigt rörde sig med. Flera av hans böcker översattes till finska, danska och engelska, vilket visar på hans betydelse som teolog. Författarna tar i analysen av Sjögren utgångspunkt i hans bok *När församlingen växer* från 1955. I den formulerar han förslag på hur de då snabbt växande stadsdelsförsamlingarna skulle kunna fungera som de gamla socknarna, fast i en urbaniserad miljö. Präglad av småkyrkorörelsen såg Sjögren framför sig en stor frivilligkår med kyrkvårdar, församlingsfaddrar, hembesökare med mera för att engagera människor för kyrkan. Men varje församling skulle ha sin egen präst och sin diakon och självavården var av central betydelse. Allt i församlingen skulle peka mot och ut från söndagens fullödiga högmässa. Brodd och Weman påvisar med Sjögren som exempel hur församlingsammanslagningar i städer lett bort från hans ideal: inte sällan roterar kyrkliga arbetslag runt i städerna och andelen frivilliga blir färre.

Den period som boken fokuserar på är 1900-talets andra hälft. Det är sannolikt den mest väldokumenterade perioden i Svenska kyrkans historia. Från varje prästmöte finns riklig dokumentation, prästmötesavhandlingar och minnesteckningar, och det var en tid då kyrklig och allmän press beva-

kade kyrkliga begivenheter. Författarna har haft god hjälp med de biografiska avsnitten av de fylliga minnesteckningar som dåförtiden gavs ut av stiftet i samband med prästmöten. Man kan undra vad som kommer att kunna sägas om dagens präster och deras verksamhet när tryckta minnesteckningar är sällsynta.

Den tidsperiod som boken omfattar har av helt naturliga skäl på ett beklagligt vis kommit att begränsa underlaget för framställningen i så måtto att endast två av de 20 präster vars liv och gärning tecknas är kvinnor. Deras gärning i Svenska kyrkan är en historia som återstår att bli skriven.

Till framställningen finns ett utförligt personregister som underlättar kyrkohistoriska sökningar. Det förekommer också rikhaltigt med fotnoter i löpande numrering i avsnitten om de många prästerna samt som avslutning en kort förteckning på några viktiga verk av varje biograferad präst. Den inledande kyrkohistoriska översikten som tecknar 1900-talets andra hälft är kondenserad och välskriven, men här saknar jag litteraturreferenser som kunnat stötta upp den i övrigt robusta framställningen liksom att det även saknas en sammanställd litteraturlista för hela boken.

Bokens vidare avsikter tydliggörs i att den slutar i stora frågor med ett avsnitt provokativt kallat »Församlingspräster från 1900-talets senare hälft utmanar 2000-talets kyrka». Dels presenteras reflektioner om Svenska kyrkans nuläge, dels utpekas fem utmaningar framåt. Här hämtar författarna på ett konsekvent och verkningfullt sätt upp drag från de nämnda prästerna för att identifiera såväl problem som möjligheter. Läsaren möter författarnas eget engagemang för kyrkan. Det finns udd i deras resonemang och de backar inte för svåra frågor såsom den om kyrkans inre sekularisering. Ett förverkligande av författarnas förhoppning med boken, att inspirera till modern »prästgårdsteologi» bland nutida präster, förefaller dock avlägsen. Men att läsa Brodds och Wemans bok borde för var och en kunna innebära ett steg mot fördjupat medvetande om prästens teologiska ansvar.

ANDREAS WEJDERSTAM

Markus Hagberg (red.)

TILL FÖRSAMLINGENS LIV. Texter om kyrkans ämbete. (arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelses årsbok 2020)

Skellefteå: Artos 2021, 266 sid.

Den här boken vore en utmärkt lärobok i en kurs i pastoralteologi eller ecklesiologi. Visst finns det många teman där annan litteratur kunde fylla upp, men det som behandlas här är pedagogiskt framställt i inledning och fjorton artiklar. Variationen är också stor. Här finns å ena sidan texter som känns personliga på ett eller annat sätt och å andra sidan sådana som är knastrande torra. De flesta kombinerar forskningsresultat med mer eller mindre tydliga personliga ställningstaganden i aktuella frågor.

Även om de grundläggande perspektiven på kyrkan i mycket sammanfaller finns naturligtvis uppfriskande skillnader mellan artiklarna. Exempelvis gör kyrkans ämbete som ämne pastoralbrevens osedvanligt väl refererade till i flera artiklar. Biörn Fjärstedt behandlar dessa som paulinska medan Bengt Holmberg menar att endast 2 Timoteusbrevet är paulinskt medan de andra två är skrivna betydligt senare, kanske av någon medarbetare till Paulus.

De exegetiska artiklarna är som de flesta andra i någon mån relaterade till aktuella förhållanden och motsättningar. Karl-Henrik Wallerstein varnar utifrån prästens roll i Gamla testamentet för modernare teologi med aversion för rit och liturgi, för att sedan i stället framhålla en kontinuitet mellan präster och offer då och präster och mässa nu. Fjärstedt talar å sin sida om det negativa med nutidens förändringar. Det lyckades »krafter som ville förhindra kyrkans frihet att inför [sic!] en kyrkostyrelse med knytning till det sekulära partipolitiska systemet». Holmberg ställer Nya testamentet och urkyrkan och därifrån kommande »Katolsk-ortodox ecklesiologi» mot »Protestantisk svärmisk ecklesiologi».

Berth Löndahl använder skönlitteratur och teologisk litteratur i sin skildring av prästen som outplånlig vigd till präst. Han lyfter där fram ämbetets fullmakt och uppdrag, men betonar än mer prästens personliga egenskaper och hur denne

kan fungera som präst trots sina egna brister, eller som han beskriver en icke namngiven präst: »Om han inte varit ett föredöme i sitt leverne så blev han ett föredöme i sitt totala beroende av nåd.» Konfrontationerna mellan sådan realism och teologin är en aspekt av det som gör detta till en stark artikel.

Även om Sven-Erik Brodds artikel också börjar i en reell händelse, försöket av en majoritet i stiftsstyrelsen i Härnösand att avsätta stiftets biskop, så är det teologin som ger hans artikel dess styrka, redan i övergången till tanken att biskopsämbetet föregår organisationen. Denna artikel är späckad med teologi till stor del grundad i modern ekumenisk teologi. Till det tänkvärda hör bland mycket annat tanken att teologin är överordnad kyrkorätten och att biskopsämbetet snarare bör förstås utifrån kollegialitet än som monarki.

De perspektiv och den fördjupade kunskap som erbjuds kan också invitera både enskilda och kyrkor till omprövning. Markus Hagbergs artikel om apostolisk succession lyfter fram att denna inte endast utgörs av vigningssuccession, som tidigare huvudsakligen betonats, utan till lika hög grad av lärosuccession. Så vidgas perspektivet från den svenska vigningssuccessionen, som Hagberg menar hänger »på en mycket skör tråd», och kyrkor som formellt saknar denna ses ändå som åtminstone delvis delande apostolicitet och katolicitet. Överhuvudtaget framställer inte Hagberg successionen som helt och fullt eller inte alls, utan som föränderlig och möjlig att utveckla och att i splittringen är alla kyrkor bristfälliga i sin apostolicitet och katolicitet.

Ska man karakterisera vad denna bok vill säga kan man notera några punkter många av texterna är överens om. Katolskt är ett vanligt ord och det används oftast i den betydelse som i mångt svenskkyrkligt sammanhang hellre uttrycks med allmännelig, men ibland syftande på den del av kristenheten som har organisatorisk samhörighet med påven. Exegetik, kyrkohistoria och dogmatik, tillsammans med andra vetenskaper och lärdomar, ses i samband med den aktuella situationen. På ett eller annat sätt utmynnar analysen av det aktuella läget ofta i en kritik av en kyrka som i tankesätt och maktapparat är politiskt styrd.

Finns det då inga brister i denna bok? Två framstår tydligt.

Den ena är att en noggrannare korrekturläsning skulle varit av nöden. Det hade både räddat en del svårbegripliga noter och befriat författare från pinsamheter som att Titus är Titusbrevets författare och att alla leviter var och är Arons efterkommande. Sådana brådskans skrivfel, som lyckligtvis inte är så många, borde författarna ha kunnat befrias från.

Den andra är att perspektivet efter det bibliska blir ganska begränsat, först till den kyrka som befann sig i romarriket och när den delades huvudsakligen till dess västra del. Vi får höra väldigt lite om de ortodoxa och än mindre om orientaliska kyrkor, liksom om armeniska, etiopiska och Tomaskristna kyrkor för att nämna några. Det är förståeligt och naturligt när den valda utgångspunkten är ämbetet i Svenska kyrkan, men det skulle i en bok som försöker få med så många infallsvinklar varit glädjande med någon artikel om ämbetet i fler kyrkor än de med rötter i den västra halvan av romarriket.

Dock, varken dessa anmärkningar eller det faktum att bara enstaka aspekter av ett fåtal artiklar nämnts här innebär ingen allvarlig kritik mot boken eller någon kritik alls mot det som inte omnämns. Bredden i ämnesvalet och variationen i ansatser och stilar gör att varje läsare förhoppningsvis kan hitta sina favoriter.

MARTIN BERGMAN

Claes Levin

I GOD TRO. Omsorg och grymhet i samhällets barnavård.

Lund: Arkiv förlag 2021, 251 sid.

Psykologen och doktorn i socialt arbete Claes Levin tar i boken *I god tro. Omsorg och grymhet i samhällets barnavård* sin utgångspunkt i en angelägen fråga för dagens svenska samhälle, nämligen den sociala barnavårdens förutsättningar att hjälpa barn och barnfamiljer som lever med exempelvis fattigdom, missbruk eller kriminalitet. Levins bedömning är djupt kritisk mot dagens system, och boken har ett tydligt syfte: att peka på problemet, förstå dess orsaker och driva på en förändring.

Bokens huvudsakliga undersökningsobjekt är alltså inte kyrkan, utan barnavården som samhällsinstitution. Boken är ändå kyrkohistoriskt relevant, eftersom mer än hälften av bokens sex delar tydligt fokuserar på den historiska utvecklingen, som spänner från den tidiga kyrkans insatser i 300-talets Bysantinska rike till barnavårdens framväxt i Sverige på 1900-talet. I synnerhet berörs ämnet diakonihistoria, även om kyrkans diakonala arbete inte behandlas i nämnvärd utsträckning. Levins avsikt med det kyrkohistoriska perspektivet är att visa att dagens sociala barnavård hämtar sina traditioner, sin djupliggande struktur och sitt syfte från forna tiders sätt att bemöta samma problem, och att dessa strukturer finns kvar trots att de yttre formerna förändrats.

Levins bok bygger inte på någon egen empiri. I stället driver han en tes kring barnavårdens problem med hjälp av diskursteori, moralsociologi och nyinstitutionell organisationsteori, och på grundval av argument och exempel hämtade ur tidigare forskning och litteratur inom kyrkohistoria, filosofi och socialt arbete. Den övergripande slutsatsen i boken är att dagens sociala barnavård i grunden inte är skapad för att vara barnavård (att vårda och hjälpa utsatta barn) utan för att vara samhällsvård (att skydda samhället och bevara den rådande samhällsordningen), och att den lider av en rad brister vad gäller rättssäkerhet och förankring i vetenskapligt baserad kunskap.

För en läsare som inte är insatt i socialt arbete som vetenskapsområde förefaller Levins resonemang kring dagens barnavård både övertygande och angeläget. För en kyrkohistoriker är det dock den historiska framställningen som väcker särskilt intresse. Det kan konstateras att Levin lyfter fram flera relevanta aspekter och utvecklingar av barnavårdens (och fattigvårdens generellt) framväxt. Inte minst lyfter han fram reformationens effekter på synen på fattigdom och arbete, och menar att det finns två parallella system i bruk. Dessa är präglade å ena sidan av luthersk autonomi, tilltro till staten och generella och breda stödssystem, och å andra sidan av selektiva, individuellt behovsprövade rättigheter och moraliska krav i reformert anda. Genom denna typ av resonemang har boken potential att avhjälpa

något av den religionsblindhet författaren identifierat inom sitt ämne. Den som vill ha en introducerande framställning av skärningspunkten mellan socialt arbete av idag, historia och kyrkohistoria kan alltså läsa boken med viss behållning.

Samtidigt har den kyrkohistoriska framställningen vissa brister. För det första hade den tjänat på en tydligare kronologi. I nuvarande upplägg blandas ett kronologiskt och ett tematiskt upplägg, med resultatet att antiken, 1800-talet och 1600-talet ibland följer på varandra och att eventuella utvecklingslinjer blir svåra att följa. Det innebär också att författaren tvingas till onödiga upprepningar och att viktiga nyanseringar, förtydliganden och fördjupningar kommer långt efter att ämnet först introducerats.

För det andra är det för en kyrkohistoriker ganska okontroversiellt att hävda att dagens sociala system bottnar i en kyrklig och kristen tradition. Det hade därför varit givande med en fördjupad diskussion av det arv som Levin vill spåra. Eftersom strukturen växlar mellan kronologi och tematik är det svårt för läsaren att utläsa vilka företeelser som bottnar i kristen teologi och konfessionella strävanden, och vad som har sin grund i andra tanketraditioner, såsom upplysningstänkande, politiska ideal och liknande. Någon diskussion av relationen mellan statligt/kommunalt och kyrkligt/kristet barnavårdsarbetet finns inte heller. Visserligen nämner Levin att dagens diakoni har andra förutsättningar att erbjuda hjälp, men beskriver inte närmare på vilket sätt eller hur »det sociala» inom den statliga och kommunala sektorn förhållit sig till de kristna samfundens och organisationernas arbete.

Slutligen förekommer också en del detaljer som antingen hade behövt förtydligas eller korrigeras. Inte minst definieras religionsfrihetslagens (1951) innebörd som att människor tilläts träda in i andra trossamfund än Svenska kyrkan, snarare än att de som så önskade nu tilläts avstå medlemskap i trossamfund helt och hållet.

Sammantaget utgör Claes Levins bok ett viktigt bidrag till lästlistan för den sociologiskt bevandrade läsare som har bristande medvetenhet om kyrkans och religionens betydelse för hur socialt arbete utformats historiskt och i nutid. För en kyrkohis-

toriskt insatt läsare tillför den däremot inte särskilt mycket ny kunskap, även om perspektivet är intressant och de frågor som väcks är värda att diskutera vidare.

IDA OLENIUS

Jan Grimell

UNIFORMER, IDENTITETER OCH MILITÄRA SJÄLAVÅRDARE. En intervjustudie om prästers erfarenheter av institutionssjälavård i Försvarsmakten. (Svenska kyrkans forskningsserie 45)

Skellefteå: Artos Academic 2021, 263 sid.

DE OSYNLIGA KRIGARNA I FREDSSAMHÄLLET. En intervjustudie om svenska utlandsveteraners liv med PTSD, moraliska skador och militära identiteter.

Skellefteå: Artos Academic 2021, 243 sid.

Recensionen som här följer är en dubbelrecension av Grimells två böcker om militär själavård ur två olika perspektiv. Jag börjar med *Uniformer, identiteter och militära själavårdare* och går sedan över till den andra boken, *De osynliga krigarna i fredssambället*.

Där människor är där ska kyrkan vara. Det är kanske ett kyrkligt argument för att bistå Försvarsmakten med präster och pastorer som del av den militära verksamheten. Försvarsmakten själva har i olika tider motiverat prästernas närvaro på olika sätt men själavård inom organisationerna verkar inte vara ifrågasatt i någon större grad. Traditionen med militära själavårdare är över 500 år gammal och det finns en hel del forskning om det, men vad gäller forskning som inriktar sig på hur det fungerar i vår tid är det skralt. Det försöker författaren Jan Grimell råda bot på. Han har under 2021 utkommit med två böcker och har under många år intresserat sig för institutionssjälavård inom Försvarsmakten och även studerat motsvarande verksamhet i andra länder. Grimell är inte vem som helst. Han är prästvigd, är postdoktorforskare inom ämnet institutionssjälavård och har flerårig bakgrund som officer (och är fortfarande reservofficer) och

jag slås av hans breda erfarenhetsregister och den auktoritet som följer med det.

Men vad är det Grimell undersöker i *Uniformer, identiteter och militära själavårdare*? I hans mycket strukturerade redovisning av sitt arbete börjar han i frågan: Vilka är erfarenheterna av att vara präst i Försvarsmakten? Han försöker besvara den genom kvalitativa intervjuer med tolv präster som arbetat inom Försvarsmakten och empirin ligger också till grund för svaret på den andra frågan: Vilka själavårdserfarenheter är artikulera i en militär kontext? Utifrån en analys byggd på de två första frågorna bygger Grimell i ett tredje steg en tentativ modell för att utforma en svensk pastoralteologisk reflektionsmodell för militära själavårdare. Empirin, som består av över sexton timmars intervjuer, utgör ett mycket gott underlag när han analyserar de erfarenheter som i slutändan ligger till grund för hans pastoralteologiska modell och arbetet är i mina ögon gediget.

Undertecknad är teologie student med en kandidatexamen inom kyrkohistoria (med uppsatsämnet fältandaktsböcker i militär själavård), antagen för att vigas till präst i Lunds stift och har tidigare varit anställd inom Försvarsmakten. Det ger mig flera identiteter när jag möter Grimells text. För det handlar om identiteter, de identiteter som skapas i särskilda yrkesroller under extrema förhållanden. Att tillhöra en militär enhet innebär enligt Grimell att man socialiseras in i en kultur som skapar samhörighet och ideal men innebär också att ingå i ett sammanhang där civila tabun, som till exempel att döda, kan vara en del i verksamhetsuppdraget. När någon som är prästvigd går in i den miljön bygger möjligheten att bli accepterad av personalen på att du till viss del accepterar att bli en del av den kulturen. Har du delat erfarenheter av en soldats vardag, varit med om samma saker och delat svårigheterna, fysiska såväl som psykiska, är du i en position att vara en acceptabel samtalspartner. Då har du skapat samma typ av identitet och har också förvärvat förtroendet. Men förvärvade identiteter är inget man bara tar av sig när arbetet är slut. Det är något som du bär med dig och som är en del av dina många »jag-positioner», en del av din personlighet. Detta innebär att du också kan möta

svårigheter när du efter ett uppdrag skiftar miljöer och arbetsuppgifter. Detta gäller, som vi kommer att se i den andra boken, soldaterna men det gäller också för prästerna.

Grimell har en genomtänkt metodologi när han tar sig an sitt intervjumaterial. Efter transkribering analyseras materialet med induktiv logik och här ser han samband som skapar kluster av utsagor och som bidrar till förståelse. Genom att han sedan tar hjälp av begrepp från både svensk och amerikansk kontext kan han sedan koppla befintlig teori till sitt material och söka svar på sina frågor. Den första delen blir därför deskriptiv till sin karaktär, men studien fördjupas snabbt och rör vid de svåra frågor som är en del av soldaternas och prästernas vardag. Redan på metodstadiet pekar författaren på avsaknaden av forskning vad gäller militär själavård i svensk kontext, här bryter Grimell ny mark. Begrepp som PTSD, med kompletterande kategorier, är kända i den svenska psykiatriska vården. Däremot är inlånade och översatta begrepp som *moralisk skada* och *andlig skada* inte etablerade. När de provas mot materialet visar de sig inte ha en självklar plats i hur de skall användas. Kanske kan de inlånade begreppen växa in i den tillämpade militära själavården och bli etablerade. Även relationen mellan begreppen *levd religion* och *implicit religion* bidrar till förståelse för hur den militära personalen förhåller sig till tro och liturgi, både enskilt och i grupp. Det är spännande läsning som öppnar för nya perspektiv på pastoral omsorg på ett sätt som skiljer sig från den svenskkyrkliga vardagen.

Just vardagen är den kontrast som hela tiden finns som en fond. Miljön och uppgiften på mission kräver ett anpassat sätt att vara, en ny identitet, men det kräver också ett anpassat sätt att tänka kring tro, liturgi och själavård. Det som vaskas fram i den induktiva analysen och sammanförs i kluster bildar en grund för att benämna och beskriva på vilket sätt anpassningen sker. Här arbetar Grimell med pedagogiska rubriker som »Tagen i anspråk, unik och gäst som präst i Försvarsmakten». Den hybrididentitet som en svenskkyrklig präst måste härbärgera innehåller alla rubrikens delar och får också sin förklaring i den löpande texten. Genomgående släpper författaren fram röster från de tolv infor-

manterna i stundtals långa men välmotiverade citat. Detta ger en unik inblick i den identitetsformande processen men också i mötena med den enskilde soldaten i en kultur där prästen är just gäst. Även de självårdsverktyg som prästen bär med sig från hemmaförsamlingen får nya uttryck. I citaten får man som läsare följa hur till exempel anpassningen av enskilda självårdande samtal, som i Sverige utspelat sig i ett samtalsrum under ordnade former, måste ske på de platser, i de rum och på de tider som erbjuds. Det kan vara på gymmet, på promenaden eller i matsalen. Prästens fysiska närvaro i den militära vardagen, bland soldaterna, är helt avgörande om prästen ska kunna vinna förtroende och lösa sin uppgift.

Studien igenom visar Grimell att han har på fötterna när han knyter ihop säcken i en ny pastoralteologisk modell. Där lyfter han fram aspekter som han anser står i fokus om den militära självården idag ska kunna utvecklas genom reflektion i vid bemärkelse. Modellen är tentativ men är ett första steg att på allvar titta på militär självård i vår tid. En aspekt som genomgående återkommer är det stöd, eller brist på stöd som både militär personal och militära präster möter vid hemkomsten och återanpassningen till vardagen. Här har både Försvarsmakten och Svenska kyrkan ett stort ansvar och Grimells studie är därför ett viktigt bidrag till den svenska modellen av militär självård. Studien kan läsas av vem som helst, den är lätt att ta till sig med sin angelägna tematik och ett fint flyt i språket. Den bör främst läsas av företrädare för Svenska kyrkan och Försvarsmakten, de som fattar beslut som berör människor som är i utlandstjänst eller kommer hem från en sådan tjänstgöring. Det handlar om såväl resursfördelning som bemötande. Här finns både teologiska frågor och etiska som till exempel huruvida svenska präster ska vara beväpnade. Det handlar om praktisk teologi och en pragmatisk tillämpning av två kulturer, två identiteter som möts, kolliderar och samsas i en och samma själ.

I Grimells andra bok, *De osynliga krigarna*, får man som läsare ett brutalt möte med den andra sidan. Han har intervjuat åtta veteraner, soldater och officerare som upplevt krig i samband med utlandstjänstgöring och hur de psykiska och själs-

liga skador de ådragit sig påverkat deras liv och hur de bemötts i samband med hemkomsten. Läsnigen är stundtals smärtsam och överklig. Jag läser deras berättelser med ögon som Grimell beskriver som »fredsskadade». Begreppet försöker spegla den mentalitet vi i det svenska samhället utvecklat genom att stå utanför militära konflikter på eget territorium i över 200 år. Är det möjligt att svenska kvinnor och män har gjort dessa erfarenheter? Är inte Försvarsmaktens internationella insatser mer en manifestation av militär närvaro som lugnar och stabiliserar i områden drabbade av krig och konflikt?

Intervjustudien som metodologiskt i stort är konstruerad på samma sätt som den första undersökningen ger svar: Ja, svenska kvinnor och män har gjort dessa erfarenheter och deras erfarenheter har inte bemötts och hanterats på ett sätt som motsvarar behoven. Kanske är det just den »fredsskadade» mentaliteten som gjort att myndigheter i allmänhet och Försvarsmakten i synnerhet inte haft verktygen för det. Det har blivit bättre under den tidsperiod som studien täcker men bra är det inte. Det är något Grimell har bespetsat sig på att förändra.

I *De osynliga krigarna* känner vi igen sättet att redogöra för informanternas narrativ från den första boken. Här återbrukas citaten från de transkriberade intervjuerna ännu mer, på ett sätt som till en början tycks mig väl repetitivt men som med just det greppet får läsaren att inse forskningsområdets komplexitet. De många sätt som PTSD, moralisk skada och själslig skada visar sig, och de svårigheter veteranerna har med att återskapa eller nyskapa en identitet efter tjänstgöring utgör kärnan i det som jag uppfattar som bokens huvudärende. Det rör sig om mentala och själsliga skador som inte går att medicinera bort. Handfallenheten inför veteranernas särskilda erfarenheter i kombination med den starka militära identitet som de bär med sig gör att de trauman som informanterna bär med sig inte tas om hand.

Man skulle kunna anföra att det empiriska underlaget för de resultat som Grimell redovisar är i minsta laget. Vad gäller de präster som Grimell intervjuat i *Uniformer, identiteter och militära självårdare* utgör antalet en förhållandevis stor del av

de som tjänstgjort i skarp miljö. Det antal soldater som undersökningen i *De osynliga krigarna* omfattar är i relation till det totala antalet diagnostiserade PTSD-fall litet, men undersökningen har inga anspråk på att vara heltäckande utan exemplifierar de smärtsamma erfarenheter som drabbat dem som stått i kronans tjänst under skarpa insatser. Att de fall som undersöks är få ska inte tas till intäkt för att problemet är litet. Grimell trycker på att den militära identitet som är djupt rotad i det egna »jaget» hos soldaterna innebär att individerna själva tenderar att inte söka hjälp utan hellre biter ihop, något som bara förvärrar de trauman och skador som de kommer hem med. Det pekar snarare på att problemet är större än den statistik som visar antalet PTSD-fall i Försvarsmaktens register.

Det handlar om att på djupet förstå att varje soldatidentitet rymmer en människa, någon som med stolthet tjänat Försvarsmakten. Men också någon som kommer hem med minnet av att ha dödat en mycket ung och förmodligen underutbildad motståndare i närstrid och sedan insett att det kanske inte var rätt. Att förstå det är att förstå att krig aldrig är enkelt. Den soldatens erfarenhet är bara en av många erfarenheter, alla unika, alla smärtsamma.

På mitt grundutbildningsförband fanns ett motto som löd; »It's a tough job but someone's got to do it». Soldaterna har gjort jobbet efter bästa förmåga och lever med konsekvenserna. Nu måste samhället göra sin del, göra det tuffa jobbet att ta hand om och hjälpa dessa kvinnor och män. Grimells forskning kan förhoppningsvis både öka kunskapsläget och motivera till en förbättring av arbetet med soldaternas mentala och själsliga hälsa före, under och framför allt efter insats. Det förutsätter dock att hans böcker når ut till de som måste få veta hur det ligger till.

JOHAN WIKSTRÖM

Jan-Åke Alvarsson (red.)

PENTEKOSTALISMEN I SVERIGE PÅ 2020-TALET. (Studia Pentecostalia Upsaliensia 5)

Skellefteå: Artos 2021, 286 sid.

Att kartlägga det disparata fenomen som brukar benämnas pentekostalism är en grannliga uppgift. Hur ska man överhuvudtaget kunna avgöra vilken församling som är pentekostal i en uppsättning rörelser där det kongregationalistiska draget, åtminstone i det svenska sammanhanget, har varit så dominerande och varje församling stått tämligen fri att själv definiera sin teologiska identitet? Institutet för pentekostala studier, ett samarbete mellan Uppsala universitet och Akademin för Ledarskap och Teologi i Örebro, har emellertid gjort ett försök som resulterat i antologin *Pentekostalismen i Sverige på 2020-talet*. I antologin samlas en rad forskare knutna till institutet som utifrån olika perspektiv försöker förstå var den svenska pentekostalismen idag befinner sig och vilka möjligheter och utmaningar som rörelsen står inför.

De båda första kapitlen är skrivna av redaktören och har en översiktlig och orienterande prägel. I det inledande kapitlet tecknas en bred samtidsbild som även tjänar som bakgrund till de övriga bidragen i antologin. Här påpekar Alvarsson det anmärkningsvärda i att pentekostalismen – tillsammans med rörelser som ortodox och katolsk kristendom – ser ett ökat medlemsantal i en tid som i övrigt betecknas av nedgång i både religiös praktik och teologisk kunskapsbildning. I kapitlet anför även Alvarsson en rad definitioner och kategoriseringar som hjälper läsaren att orientera sig i det pentekostala landskapet och få syn på att det vi vanligtvis beskriver som »pingströrelsen» (i antologin benämnd »klassisk pentekostalism») endast är ett av de uttryck som räknas in i pentekostalismen. Kategorierna är förtjänstfulla när läsaren ska orientera sig i fältet och övriga författare förhåller sig i allt väsentligt till dem i sina analyser. Det andra kapitlet har en mer bakåtblickande karaktär där Alvarsson tecknar pentekostalismens historiska utveckling i Sverige. Här dras linjerna tillbaka både till de äldre pietistiskt präglade väckelserörelserna

(som emellanåt uppvisade karismatiska och pentekostala drag) och den klassiska pingstväckelse som fick fäste i lokala församlingar som tillhörde dessa rörelser från 1906, då väckelsen på Azusa Street i Los Angeles bröt fram, och framåt. Alvarsson går översiktligt igenom hur väckelsen kom att beröra en mängd redan etablerade frikyrkosamfund under 1900-talet och visar att pentekostalismen på intet sätt kan begränsas till det vi vanligtvis kallar pingströrelsen (med sin samlande gestalt Lewi Pethrus).

I det tredje kapitlet vänds så blicken mot den samtida pingstväckelsen. Torbjörn Aronsson uppmärksammar det faktum att vi de senaste åren har sett en tillväxt av antalet församlingar som kan räknas in i den ovan nämnda definitionen av pentekostalismen. Framför allt sker tillväxten i storstadsområdena och Aronsson visar hur utvecklingen är ett resultat både av medvetna satsningar på församlingsplantering och migration. Kapitlet är det mest kvantitativt orienterade i antologin och innehåller en rik flora av statistik – särskilt är den avslutande förteckningen över alla nybildade församlingar i Sverige från 1974 och framåt översiktlig och informativ. Efter Aronssons statistiskt präglade framställning finner vi det mest hermeneutiskt orienterade kapitlet, skrivet av Ulrik Josefsson och Magnus Wahlström. Här står pingströrelsen, eller mer korrekt den samfundslänkande struktur som benämns *Pingst – fria församlingar i samverkan*, i centrum för diskussionen och bidraget är det som mest centreras kring den pentekostala teologin. Kapitlet är löst organiserat kring ett antal frågeställningar där den övergripande tematiken kretsar kring frågan om brott och kontinuitet. Organisation, verksamhet, ekumenik och medlemsutveckling i den samtida rörelsen analyseras genom denna optik och mynnar ut i en diskussion om hur och i vilken utsträckning betoningarna i den pentekostala teologin har förskjutits under de senaste årtiondena. Framför allt identifieras förändringarna inom eskatologin och pneumatologin där det tidiga 1900-talets starka apokalyptiska budskap såväl som den för rörelsen utmärkande förkunnelsen om andens dop med påföljande tungotal tonats ner. Den något spretiga framställningen till trots

innehåller kapitlet en rad intressanta iakttagelser, något jag återkommer till nedan.

De avslutande fyra kapitlen har en övervägande etnografisk karaktär. Kapitel 5, skrivet av Anders Gustavsson, koncentreras till den karismatiska förnyelserörelse inom Svenska kyrkan som brukar benämnas Oasrörelsen, medan de följande tre siktas på pentekostala migrantkyrkor med afrikanskt och sydamerikanskt ursprung. Här skulle jag vilja lyfta fram det sjätte kapitlet, skrivet av Anders Lundberg och Nils Malmström, som utifrån en fenomenologisk horisont betraktar de afrikanska pentekostala församlingarna i ljuset av frågan om mening och relevans. Här skildras de afrikanska migranternas situation och vi får en inblick i den konfliktfyllda tillvaro som dessa migranter ofta upplever i mötet med det svenska samhället och den svenska kristenheten. Författarna blottlägger en rad friktionsytor mellan de afrikanska migranternas teologiska och kulturella identitet och den som präglar det svenska sammanhanget. En intressant iakttagelse som författarna gör är att denna upplevda konflikt inte bara handlar om sexualmoraliska frågor utan även om den svenska pentekostalismens upplevda ointresse för de svaga och utsatta i samhället.

Detta mer konfliktorienterade perspektiv leder över till den första invändningen jag har mot antologin – det som kan beskrivas som en harmonierande tendens. Denna tendens återfinns exempelvis i Josefssons och Wahlströms diskussion om brott och kontinuitet i pingströrelsens historia. En av de mest centrala iakttagelserna i kapitlet är det faktum att pingströrelsen under 1900-talet har gått från ett delvis självvalt utanförskap – både i relation till samhälle och övrig kristenhet – till en hållning som vill tona ner skillnader och konflikter. Vad som är slående är hur denna identifierade vilja till harmonisering arbetar sig in i författarnas, som i förbigående sagt själva står nära rörelsen, egen hermeneutiska praktik. När de i avslutningen frågar sig om de teologiska och organisatoriska förskjutningar som de har iakttagit i rörelsen är så genomgripande att de hotar den pentekostala identiteten för de in en distinktion mellan första och andra ordningens organisatoriska förändringsprocesser i diskussionen. Genom att tolka sina resultat i ljuset

av denna distinktion argumenterar författarna för att förändringarna enbart är av första ordningens magnitud och att rörelsen i stort uppvisar en stark historisk kontinuitet. De förändringar i rörelsens identitet som de uppmärksammat, reduceras därmed till mindre negationer inom ramen för ett vidare stabilt, teologiskt och organisatoriskt system. Frågan är därmed vad som blir kvar av den »kritiska analys» som författarna efterfrågar. Är inte viljan att se det som förenar snarast ett uttryck för en icke-hermeneutik – en syn på andlig kunskap som något opåverkat av sociala och historiska omständigheter och därmed bortom behov av tolkning? Finns det inte en risk att denna harmonierande traditionsförståelse försvårar belysningen av de problem som häftar vid alla mänskliga gemenskaper? Hur skulle en mer kritiskt orienterad pentekostal hermeneutik se ut, som i stället för att betrakta sig som en obruten andlig tradition betonar att Anden i varje situation är förmedlad genom institutionella, sociala och individuella omständigheter?

Min andra invändning är mer kritisk och berör en olycklig apologetisk tendens hos redaktören. Den uppträder bland annat i det andra kapitlet när Alvarsson diskuterar den pentefobi som alltid har följt i pentekostalismens spår. Denna fiendlighet är förvisso viktig att uppmärksamma och Alvarsson menar att rädslan för pentekostalismen ofta har artikulerats utifrån ett upplysningsrationalistiskt och vetenskapspositivistiskt perspektiv, där rörelsens extatiska och emotionella karaktär har stått i centrum för kritiken. Här skulle analysen kunna vidgas – rädslan för pingstvännerna hade både klass- och rasrelaterade förtecken – men det är inte min huvudinvändning här. Den gäller i stället när Alvarsson i ljuset av denna fobi diskuterar samtida artiklar som velat problematisera olika drag i rörelsen. Ett citat av Yrsa Stenius, som i samband med Knutby skrev en artikel om att makt och sex finns i alla mänskliga sammanhang – så även pingströrelsen – återges som ett exempel på missvisande kritik av pingströrelsen men utan kontextualisering. Tomas Poletti Lundström, doktorand i Uppsala och uppvuxen i pingströrelsen, beskrivs som pentefobiker efter att i en kulturartikel ha diskuterat kopplingar mellan svensk frikyrka och högerradikalism,

och en anekdot från tidningen *Dagen* får illustrera att rädslan för pentekostaler fortfarande är utbredd i övriga kyrkor. På detta sätt framstår resonemanget som något hämtat från sociala mediers kulturkrig. Intrycket förstärks av att Alvarsson avfärdar meningsmotståndarna med signalordet »politisk korrekthet». Det går naturligtvis att invända mot skribenters beskrivningar av rörelsen, men att i en publikation som gör anspråk på akademiska kvaliteter göra bruk av kulturkrigets stilistiska praktiker och vokabulär är oroande. Gärna en engagerad humanistisk och teologisk vetenskap – men då krävs en tydlig gränsdragning mot kulturkrigets politiserande logik och ett noggrant fasthållande vid akademisk akribi och intellektuell hederlighet!

PETER KARLSSON

Yvonne Maria Werner

EN KORT INTRODUKTION TILL VÄGEN TILL ROM. Om nordbors konversion till den katolska kyrkan. (Veritas skriftserie 3)

Stockholm: Veritas förlag 2021, 193 sid.

I denna bok om nordbors konversion till den katolska kyrkan leds läsaren in i en cirkel, vilken inleds med att författarinnan, i förordet, berättar om sina första intryck av den katolska kyrkan som ung protestant. Hon berättar vidare om hur hon senare i livet, genom studier i historia och teologi, kom att närma sig den katolska tron och, slutligen, att hon konverterade och blev konfirmerad i själva Peterskyrkan i Rom. Cirkeln sluts i bokens avslutande kapitel då läsaren får ta del av nutida konversionsberättelser, som inte är olika Werners egen. Nämligen vittnesbörd om en ganska lång resa från protestantisk samfundstillhörighet till upptagning i den katolska kyrkans fulla gemenskap.

Werners studie visar på att det har funnits åtskilliga nordbor som har vandrat vägen till Rom. Hon illustrerar detta i en kronologisk berättelse, som tar sin början i tidigmodern tid. Beskrivningen av reformationen i Norden och rekatoliseringsförsöken i Sverige under 1500-talet är allmänt hållen, men en nyttig påminnelse om hur polariserat Europa tedde sig under denna brytningstid. Den

omvälvande reformationsprocessen i Sverige nådde sitt lågvattenmärke med Örebro stadga år 1617, som angav att avfall från den luthersk-evangeliska tron skulle bestraffas med landsförvisning och att propagerande för katolsk tro skulle straffas med döden. Werner ger exempel på hur Zackarias Antelius, Göran Bähr samt Nils Olofsson Campanius avrättades för sina katolska sympatier. Liksom hur Johannes Messenius och dennes son Arnold blev offer för förföljelsen mot katoliker. Johannes Messenius avtjänade ett tjuo år långt fängelsestraff på Kajaneborgs fästning i Österbotten, alltmedan han författade sin svenska historia *Scondia Illustrata*. Sonen Arnold avrättades år 1651.

Alltsedan reformationen under 1500-talets syftade konversion på byte från en viss kyrkotillhörighet till förmån för en annan. Werner gör dock läsaren uppmärksam på att så inte alltid har varit fallet i historien. I vid mening står konversion för omvändelse, sinnelagsändring och botgöring. På medeltiden var konversion nära kopplat till kallelse till monastiskt liv. Werner klargör att det är under de tidigmoderna reformationerna i Europa, som konversion kom att betyda byte av kyrkotillhörighet. Med introduktionen av den kanoniska lagen från 1983 upphörde dock konversion att utgöra ett juridiskt begrepp för byte av kyrkotillhörighet till den katolska kyrkan. I stället används numera formeln »upptagning i den katolska kyrkans fulla gemenskap». Givet ändringen är det en aning anmärkningsvärt, att Werner i sin studie ändå väljer att okommenterat använda termen konversion för att begreppsliggöra byte av kyrkotillhörighet till den katolska kyrkan från tidigmodern period till våra dagar.

I den exposé som erbjuds får läsaren följa många nordbors olika vägar till den katolska kyrkan. Här förekommer bland annat berättelser om hur den danske författaren Johannes Jörgensen, konstnären Mogens Ballin, baronessan Erikk Rosenörn-Lehn, författarinnan Helena Nyblom, den påvliga markisen Claes Lagergren, författarna Sigrid Undset och Sven Stolpe samt den sedermera helgonförklarade Elisabeth Hesselblad kom att bli upptagna i den katolska kyrkan. Berättelserna varvas med historiska svep om hur samhället i Norden förändrade sin inställning till den katolska kyrkan. En process

som var långsam, där det sista hindret i Sverige för katolsk praxis undanröjdes 1977, då det blev tillåtet för kyrkan att grunda nya kloster och konvent.

Förändring verkar inte endast gälla det omgivande samhället, utan Werner pekar även på att tidigare protestanters motiv för att ta steget in i den katolska kyrkan har genomgått förändring. Med underlag i en enkätundersökning från år 2000 jämför hon resultaten från en dylik undersökning som utfördes på 1920-talet. Frågorna ställdes till konvertiter från protestantiska samfund och rör sådant som viktiga orsaker bakom konversion, liturgins roll för konversion samt om katolska författare har påverkat konversionen. Werner noterar att olika accenter kommer till uttryck i svaren. Under 1920-talet betonades kyrkans enhet, hierarkiska struktur och auktoritet som mycket avgörande för konversionen, medan den senare enkäten visar att de tydliga strukturerna är av mindre betydelse. Många konvertiter i nutid liknar, berättar Werner, sin resa till den katolska kyrkan som att komma hem. En accentförskjutning noteras även i hur mindre vikt läggs vid moralteologi, i synnerhet sexualmoral. Enligt Werners framställning verkar nutida katoliker lida av auktoritetsproblem. Problem som Werner delvis spårar till reformer med ursprung i Andra Vatikan-konciliet.

Till en av bokens verkligt stora förtjänster hör sådant som fyller kunskapsluckor under 1600- och det tidiga 1700-talet. Att den katolska kyrkan agerade offensivt med inrättandet av departementet för mission, Propaganda Fide, år 1622, att jesuiter var profilerade som missionärer och rådgivare i kungliga hov, att Rom blev en verklig kulturstad då den genomgick en barock förvandling samt att drottning Kristina fungerade som ett dragplåster för nordiska konvertiter, är bekant för många. I anslutning till detta berättar Werner att bröderna Andreas, Lars och Johannes Browald Galdenblad samt Lars Skytte konverterade under Kristinas tid i Rom. Skytte blev sedermera hennes biktfar.

Däremot har det skrivits mindre om den aktivitet som oratorianer förde i Rom för att underlätta för nordbor att bli katoliker. Läsningen om deras verksamhet på, det idag rivna, Palazzo Caprini är mycket spännande. År 1600 hade oratorianer-

fäderna låtit öppna ett härbärge för att ge stöd åt nordbor som önskade att bli katoliker. Verksamheten utvecklades och år 1673 inrättades ett konvertitshus, Ospizio dei convertendi, vars syfte var att stödja och undervisa konversionsintresserade protestanter under en sexveckorsperiod. År 1686 flyttade verksamheten in i Palazzo Caprini. Werner nämner att över 6 000 personer, som hade vistats vid oratorianernas Ospizio, konverterade till katolska kyrkan mellan åren 1671 och 1750. Efter konversion var det vanligt att oratorianerna hjälpte till med att skaffa arbete åt de nyblivna katolikerna. Werner säger till och med att konvertitshuset fungerade som ett redskap för integration i samhället i Rom. Intressant nog kom även Birgittahuset vid Piazza Farnese att kopplas till Ospizio, då medel ur Birgittastiftelsen betalades ut till nordiska konvertiter som varit verksamma på Ospizio i Rom.

Majoriteten av konvertiterna på Ospizio var män som var verksamma som hantverkare, soldater eller matroser. I Werners studie får läsaren följa många nordbor som hade koppling till Ospizio, däribland ålänningen Anders Linnerius, Lars Gustav Banck från Norrköping som efter många turer blev såld som slav på Rhodos, samt de danska systrarna Birgitta Sophie och Charlotte Amalie Reedtz. Läsaren får också följa turerna kring Magnus Block, som i sin resedagbok berättar om den vackra katolska liturgin och pilgrimsvandringar till Roms huvudkyrkor. Men då Block drabbades av hemlängtan övergav han sin katolska tro för den lutherska. Fascinerande läsning är även den om den danske, nu saligförklarade, Niels Stensen som, liksom Block, vistades vid Ospizio. Ovanligt nog för en tidigmodern nordisk konvertit vigdes Stensen till biskop år 1679.

Vägen till Rom skänker trevlig läsning om nordbors olika vägar mot konversion till den katolska kyrkan. Den är ett gott komplement till annan konversionslitteratur, eftersom den synliggör mångas svårigheter att konvertera till den katolska kyrkan i tider då vägen till Rom var betydligt farligare än i våra dagar. Att Rom, som geografisk plats, är central löper som en röd tråd genom hela texten. Dock vandrade inte alla konvertiter, som Werner diskuterar, vägen till staden Rom. Å andra sidan

indikerar Rom inte i första hand den geografiska staden, utan snarare gemenskap med kyrkans överhuvud. Det är också denna förståelse som författarinnan anger som skäl till val av boktitel.

ANDREAS MAZETTI PETERSSON

Klas Lundström, Kajsa Ahlstrand, Jan-Åke Alvarsson & Göran Janzon (red.)

SVENSK MISSION OCH KYRKORNA SOM VÄXT FRAM. (Studia Missionalia Svecana 122)

Skellefteå: Artos 2022, 704 sid.

Den kristna missionen växte framför allt under 1900-talet till att bli en folkrörelse inom svensk kristenhet. Alla kyrkosamfund bedrev mission och därtill fanns en lång rad fristående missionsorganisationer. Tusentals svenskar reste ut som missionärer och mångfalt fler arbetade för missionens sak hemma i Sverige, inte minst i de många missions-syfoeringarna. I en tid då gemene svensk knappast sett en levande afrikan var missionen en viktig kraft för internationell solidaritet och större kunskap om andra delar av världen.

Den svenska missionen har nu dokumenterats i en ambitiös antologi redigerad av missionsvetarna Kajsa Ahlstrand, Göran Janzon och Klas Lundström samt kulturanthropologen Jan-Åke Alvarsson. Därtill har 32 andra personer skrivit enskilda delar av antologin, vars syfte är att »ge en översikt av svensk kristen mission under de senaste 200 åren» (s. 13). Det gör den på ett förtjänstfullt sätt.

Redaktörerna har beräknat att 12 000 svenska missionärer arbetat i andra länder från mitten av 1800-talet till idag. Antalet kulminerade på 1970- och 1980-talet; sedan dess har det arbete svensk mission startade och understödde i allt högre grad letts av inhemska krafter. Därmed har behovet av svensk närvaro minskat. Av de svenska missionärerna har en klar majoritet varit frikyrkliga; störst är pingströrelsen med omkring 3 000 missionärer.

Boken är indelad i fyra delar. I den första ingår ett kapitel som beskriver hur begreppet mission förändrats genom tiden och hur den kristna missionen

utvecklats samt ett kapitel om hur missionsengagemanget växte fram i Sverige.

Bokens andra del omfattar elva kapitel i vilka den svenska missionen i olika regioner presenteras: Sverige och svenskar utomlands, Europa, Ryssland och några tidigare Sovjetrepubliker, Östra Afrika, Väst- och Centralafrika, Södra Afrika, Mellanöstern och Nordafrika, Sydasiens, Sydostasien, Öst- och Centralasien samt Latinamerika. Det sista kapitlet blir till en intressant beskrivning av hur den latinamerikanska kristenheten pentekostaliseras, det vill säga hur pingströrelsen blivit stark och också påverkat andra kyrkor, däribland den katolska.

Den tredje delen presenterar i tre kapitel bibelöversättningsarbete, teologisk utbildning samt socialt arbete och bistånd inom svensk mission. Det sista kapitlet innehåller fyra fallstudier av de centrala aktörerna PMU (Pingstmissionens U-landshjälp), Lutherhjälpen, Diakonia (tidigare Frikyrkan hjälper) och Svenska Missionsrådet.

I den sista delen ger de fyra redaktörerna korta personliga reflektioner kring svensk mission. Lundström skriver om missionsstatistik, Ahlstrand om mission och modernitet, Alvarsson om mission och kulturanthropologi samt Janzon om pastoralt ledarskap och självteologiserande.

Som bokens titel anger handlar det inte bara om svensk mission utan också om de kyrkor som växt fram som ett resultat av den. I slutet av varje kapitel i bokens andra del ges en del statistiska uppgifter för den region som kapitlet behandlat. Det görs dels genom en beskrivning av den religiösa situationen i de berörda länderna, dels genom att man anger antalet medlemmar eller »tillhöriga» i de kyrkor i dessa länder som i varje fall till en viss del har växt fram som ett resultat av svensk mission. Dessa statistiska uppgifter är tagna ur *World Christian Encyclopedia*. I den här statistiken ser man vilket stort avtryck svensk mission gjort i många länder. Här hittar man bland andra Mekane Yesus-kyrkan i Etiopien, som är världens största lutherska kyrka med mer än tio miljoner medlemmar, och pingstkyrkan Assembleias de Deus i Brasilien med 25 miljoner tillhöriga. Sammanlagt räknar man med att

de kyrkor som åtminstone delvis har rötter i svensk mission idag har 55 miljoner medlemmar.

Att beräkna antalet anhängare av olika religioner eller kyrkor är svårt i många länder. Det syns också i denna bok. Det hävdas till exempel att den koptiska kyrkan i Egypten skulle ha 10–13 miljoner medlemmar (s. 343, 364) medan det i den avslutande statistikdelen står 8,8 miljoner (s. 367). Att Libanon och Iran vardera skulle ha 150 000 armenier (s. 363) är gamla uppgifter. Idag är antalet betydligt lägre i bägge länderna. Och matematiken går inte ihop då det heter att Colombias största pingströrelse har 1,2 miljoner anhängare och pingstkyrkorna sammanlagt en halv miljon (s. 567).

Det här är inte en bok som man läser från pärm till pärm (såvida man inte ska recensera den). Det är ett uppslagsverk som är en guldgruva då man vill ha reda på vilken svensk mission som gjort vad i ett visst land eller i en viss region. Av förklarliga orsaker är framställningen för varje enskilt missionsverk kort och översiktlig. Men den ger grundläggande fakta och för mer information får man konsultera referenserna.

Ibland blir man dock något förvånad över referenserna. Det heter om Livets Ords församling i Jerevan att den »även uppmärksammats av internationell forskning» (s. 96). I det verk som det refereras till står det åtta rader om församlingen, vilket i och för sig är att bli uppmärksammat. För den åtminstone för mig överraskande uppgiften att pingstvänner i det naziöckuperade Europa drabbades av »närmast utrotning» (s. 139) refereras till tre sidor i en encyklopedi. På dessa står det ingenting om detta.

I en bok med en så massiv mängd av fakta kan det inte undvikas att det förekommer fel. Alma Johansson sändes inte ut till det Osmanska riket på 1910-talet (s. 97), utan 1902. Andelen muslimer i Finland är inte 9,4 procent (s. 152, tydligen har siffran för Frankrike dubbletats). Det är inte korrekt att skriva »Holland eller Nederländerna» (s. 144). De båda namnen är inte synonyma trots att de ofta används så. Och att hävda att Karabachkriget på 1990-talet gav upphov till mer än en miljon azerbajdzjanska flyktingar (s. 171) är att sätta för stor tilltro till den azerbajdzjanska propagandan. Totalantalet

flyktingar var omkring en miljon, av vilka de flesta – men långt ifrån alla – var azerbajdzjaner.

Det är omöjligt att ge rättvisa åt en så omfattande och rik bok som denna i en recension. Jag ska därför ta fasta på några iakttagelser som jag gjorde under läsningen. Man slås av vilka spännande karaktärer med fascinerande livsöden som funnits i den svenska missionskåren. Min favorit är Nils Fredrik Höijer (1857–1925). Han var missionär i Kaukasus, men fick sparken för att han fraterniserade med armeniska revolutionärer. Han grundade senare den missionsorganisation som idag heter Ljus i Öster och avled efter att ha lidit skeppsbrott utanför Alaskas kust. Ett tragiskt öde drabbade Frida Vingren (1891–1940). Hon gjorde en enorm pionjärsats inom pingstmissionen i Brasilien, men efter en konflikt var hon tvungen att återvända till Sverige där hon dog bortglömd efter sju mörka år.

Många svenska missionärer reste ut i en tid då det kunde vara farligt. Många dukade under för sjukdomar som de inte hade motståndskraft och som det inte fanns effektiv medicin emot. Men många dödades också. Den värsta händelsen var boxarupproret i Kina 1898–1901. Under det dödades mer än 200 utländska missionärer, av vilka 56 var svenskar (15 av dem barn).

Det är intressant att notera att flera svenska missionärer blev så intresserade av den kultur de arbetade i att de senare doktorerade eller skrev vetenskapliga verk om den. Svenska missionärer har gett ett betydande bidrag till religionsvetenskaplig, kulturantropologisk och lingvistisk forskning om olika kulturer. Och inte bara det. Indienmissionären Oscar Carlsson uppfann en handpump som genom UNICEF spridits i miljoner exemplar i Afrika, Asien och Latinamerika.

Författarna har en positiv bild av missionen men skyggar inte för att ta upp baksidorna, till exempel att vissa missionärer hade en paternalistisk inställning till infödda. Ibland tycker jag dock att bilden blir för rosig. Om pentekostaliseringen av Latinamerika sägs att den bidrar till att familjefäderna tar större ansvar för sin familj och till en uppmjukning av machismon. Så är det, men borde man inte se större resultat på samhällsnivå av detta i de länder där 30–40 procent av befolkningen är

evangelikala eller pentekostala kristna? Den frågan ställs aldrig.

Det är en omfattande bok, men visst kan man sakna en del. Till exempel skrivs inget om missionsbarnen. Dessa skildes ofta tidigt från sina föräldrar för att gå på internatskola, vilket för en del var traumatiserande. Inte heller får genusperspektivet särskilt stor uppmärksamhet. Det nämns att »det totala antalet kvinnliga missionärer var ungefär dubbelt så stort som de manliga». (s. 59) Men detta diskuteras aldrig. Hur förhåller sig detta till andra jämförbara länder? Vad kan det bero på och vilka konsekvenser fick det?

Visst kan man hitta ett och annat att anmärka på men det förtar inte helhetsintrycket: detta är ett gediget arbete till stor glädje för alla som är intresserade av mission, eller som det numera heter, global kristendom. Allt beröm till redaktörer och författare för detta storverk.

SVANTE LUNDGREN

Lars Aldén, Oloph Bexell & Erik Sidenvall (red.)

VÄXJÖ STIFT 850 ÅR. Studier och essäer. (Växjö stiftshistoriska sällskap. Skrifter 25)

Skellefteå: Artos 2022, 473 sid.

Växjö stifts historia torde tillhöra de mest välbevakade bland de svenska stiftens. Gedigna herdaminnen och minnesteckningar samt en lång rad studier i det stiftshistoriska sällskapets skrift- och meddelandeserier är några uttryck för detta. Denna nya, samtidigt lättillgängliga och forskningsuppdaterade jubileumshistorik försvarar väl sin plats i denna stiftshistoriska tradition.

Undertiteln »Studier och essäer» signalerar att vi kan vänta oss bidrag av tämligen vitt skilda karaktärer. Och så blir det i viss mån, men mindre än förväntat. Somliga bidrag är mer av historisk översikt medan andra är självständiga tematiska undersökningar, som dock alla bidrar till den övergripande kronologiska strukturen. I den mån vissa bidrag bygger mer på sekundärlitteratur än egen grundforskning är denna litteratur, så långt recen-

senten kan bedöma, kvalificerad och uppdaterad. Som »essä» skulle jag nog enbart karaktärisera två av de femton artiklarna. I det följande ska jag kort redogöra för innehållet i merparten av dem.

Efter redaktörernas förord och en kort inledning av biskop Fredrik Modéus följer fyra bidrag om Växjö stift under medeltiden.

Bertil Nilsson ställer frågan »Vad vet vi om Värends kristnande?» i en artikel med denna titel. Svar: Ganska litet. För kunskap om den tidiga kristnandeprocessen är vi helt hänvisade till arkeologiskt material. Gravläggningar på kristet vis förekom från tiden omkring år 1000. Från denna tid känner vi också till de tidigaste runstenarna med kristna kors eller böner. Det tidigaste dokumenterade kyrkobygget i Varend stammar från 1100-talet. Brytningen mellan fornskandinavisk religion och kristendom inträffade således huvudsakligen under 1000-talet.

Tillkomsten av Växjö stift är en senare fråga. Den allmänt accepterade uppfattningen är att Växjö blev ett biskopssäte och folklandet Varend ett stift under åren 1164 till 1170. I den bulla som 1164 inrättade ärkebiskopssätet i Uppsala nämns inte någon biskop i Växjö. Sommaren 1170 deltog dock en biskop Balduin av Växjö i den fest i Ringsted på Själland vid vilken Knut Lavards kvarlevor skrinlades. Det vet vi eftersom han där bevittnade ett bevarat gåvobrev. I övrigt är denne Balduin tyvärr okänd för oss.

Men S:t Sigfrid då? Vilken plats har legenden om missionsbiskopen från York i denna historia? Nilsson är noga med att påtala »det oöverkomliga problemet att det inte finns något material över huvud taget som kan anföras för att styrka eller ens belysa» någon historisk kärna i Sigfridslegenden med avseende på skeendena i Varend på 1000-talet (s. 12). Traditionen kring Sigfrid betecknar han som ytterst problematisk.

Temat utvecklas i Per Stilles artikel »S:t Sigfrid i legend och historieskrivning». Den viktigaste källan till Sigfridslegenden är officiet för gudstjänsten på helgonfesten den 15 februari. De äldsta bevarade fragmenten är från andra hälften av 1200-talet. En vanlig uppfattning är dock att kulten var väletablerad redan vid tiden för stiftsetableringen.

Stille sammanfattar legenden. Därefter diskuterar han, under rubriken »Den historiske Sigfrid», några av de uppgifter som återfinns om exempelvis de kungar som omnämns. Stille uttrycker en större öppenhet för Sigfridslegendens historicitet än Nilsson. Han betonar att en mängd uppgifter är möjliga, passar in i den tid de vill beskriva och att det i flera fall inte finns rimliga skäl att betvivla dem. Men längre än så kanske vi inte kan komma, betonar Stille. Det är sympatiskt att olika ståndpunkter inte jämkats samman.

Boken som helhet är rikt illustrerad med bilder av hög kvalitet. Särskilt påtagligt blir detta i Lena Liepes artikel »Bilder av S:t Sigfrid genom 800 år». Här beskrivs, återges och diskuteras avbildningar av Sigfrid från den allra äldsta kända – ett sigill från 1280 – till Peter Lindes bronsgrupp *S:t Sigfrid*, rest utanför Växjö domkyrka 1999. Runtom i Norden finns 54 medeltida framställningar av Sigfrid bevarade. Gemensamt för de flesta är biskopsskruden och attributet: karet med de tre systersönernas huvuden. Förtjänstfullt i artikeln är att relationen mellan förekomsten av en bild och en aktiv kult problematiseras – här fanns inte nödvändigtvis några direkta samband.

Att Sigfridskulten var stark i Varend kan förklara varför området är så frånvarande i medeltida svenska mirakelberättelser, som de med Heliga Birgitta eller hennes dotter Katarina i centrum. Av 600 bevarade mirakelberättelser har endast ett fåtal koppling till det medeltida Växjöstiftet. Anders Fröjmark pekar i »Medeltida mirakelberättelser från Småland och Öland» inte minst på de högst vardagliga situationer som låg bakom miraklen – ett plötsligt uppvaknande efter ett druckningstillbud, en vindkantring som räddat ett hus från eld och så vidare – vilket för in ett ovanligt mått av närhet till medeltidsmänniskan.

Växjö stifts tidigmoderna historia tecknas i fyra bidrag. Olle Larsson ger i »Växjö stift under reformationstiden» en nyanserad översikt av reformationen i Sverige och hur den påverkade Växjöstiftet. Efter riksdagen i Västerås 1527 kom stiftet ganska lindrigt undan vad gäller indragningar till kronan. Sannolikt därför att det trots sin litenhet hade betydelse som gränsbygd mot Danmark. Läget föränd-

rades dock med 1530-talets hårdare indragningar av kyrkans gods och inventarier samt de förändrade liturgiska bruken, som blev viktiga orsaker bakom Dackeupproret. Efter att detta slagits ned var stiftet åren 1543 till 1553 praktiskt taget upplöst, då såväl biskop som domprost och domkapitel saknades. 1550-talet innebar en nystart med en kungligt tillsatt ordinarius som stiftschef. Stiftet utvidgades dessutom, först med Finnvedens tre häraden Västbo, Östbo och Sunnerbo. Snart tillkom också Njudung med Östra och Västra häraden och 1607 även Tveta och Vista. Växjö stift hade därmed fått de gränser som gällde ända till sammanslagningen med Kalmar stift 1915.

En centralgestalt i stiftets historia under denna tid var Petrus Jonæ Angermannus, biskop från 1595 till 1630. Det blev hans uppdrag att fullfölja reformationsverket, inte minst genom omfattande visitationer. Många äldre tankemönster och bruk levde dock kvar långt fram i tiden, vilket blir tydligt i Therese Zachrissons artikel »Helgon, materialitet och folklig fromhet i Växjö stift under 1600- och 1700-talen».

Utgångspunkten är att den stora betydelse som materiell kultur hade i det medeltida kyrkolivet i stor utsträckning levde kvar efter reformationen. Materialiteten är dessutom en bra ingång till studiet av folklig fromhet, vilken i skriftliga källor inte är åtkomlig annat än genom indirekta vittnesbörd. Men tack vare 1600- och 1700-talens antikvariska och topografiska uppteckningar kan vi få en relativt god bild av hur helgonskulpturer, sidoaltaren, offerkyrkor och heliga källor i stor utsträckning brukades långt in på 1700-talet. Det handlade dock inte längre, påtalar Zachrisson, om att vinna »andliga fördelar» enligt förreformatoriska föreställningar om botgöring, utan om att söka hjälp i vardagliga frågor som sjukdom, förlösning och skörd. Med upplysning och begynnande väckelser trängdes den äldre folkliga och materiella religiositeten så småningom undan av en mer individualiserad fromhetstyp.

Den allmänna utvecklingen under 1600-talet tecknas översiktligt av Olle Larsson i artikeln »Kyrkolivet under den lutherska ortodoxin». Att perioden kallas »enhetskyrkans tid» är något problema-

tiskt, då enheten snarast var ett mål som började förverkligas först under seklets sista år, vilket också Larssons artikel visar.

Stormaktstidens kyrkoliv sammanfattas i tre ord: teokrati, ortodoxi och uniformitet. De teokratiska idealen växte sig definitivt starkare. Huruvida hustavlans treståndslära – pedagogiskt förklarad av Larsson – fick genomslag som allomfattande mentalitet är en ännu pågående diskussion. Läromässig ortodoxi och uniformitet i kyrkobrugen var målsättningar som endast långsamt förverkligades. Vi får läsa om hur detta arbete bedrevs exempelvis genom domkapitlet, skolan och gymnasiet, och av biskopar som Nicolaus Krokius och Samuel Wirænius. Avslutningsvis ägnar Larsson särskild uppmärksamhet åt biskopsvisitationerna, vilka ger goda insikter i såväl överhetens enhetssträvanden som de vardagliga relationerna i församlingarna.

En strävan till uniformitet men också reform finner vi i biskop Olof Wallquists promemoria av år 1787. Som nyutnämnd biskop ville upplysningssmannen Wallquist skapa sig en bild av sitt i många avseenden obekanta stift. Han skapade därför en lista om 23 frågor rörande lokala förhållanden riktad till kyrkoherdarna. Svarsskrivelsen utgavs 1981 av Hilding Pleijel. Erik Sidenvall fokuserar i »Växjö stift under det sena 1700-talet. Kyrkoherdarnas svar på biskops Wallquists promemoria 1787» på frågorna om undervisning av sockenborna: om läsundervisning, undervisning inför första nattvardsgången samt kommunion-, hus- och kyrkoförhör.

Wallquist var angelägen om att kyrkolagens föreskrifter efterlevdes och lade dessutom till egna mer preciserade riktlinjer i de instruktioner som medföljde frågorna. Svaren från kyrkoherdarna visar dock på många praktiska svårigheter med att genomdriva kyrkolagens och Wallquists krav. Grundläggande läsundervisning bedrevs vanligtvis i hemmen. Steget till en mer utvecklad undervisning var däremot ofta långt och ibland oöverstigligt, särskilt för dem som inte kunde betala klockaren eller annan lärare. Ungdomens fattigdom och rörlighet, arbetet på gårdarna och de stora avstånden i landsbygdsförsamlingarna gjorde kraven på förhör svåra att leva upp till. På många håll hade därför en lokal

praxis utvecklats som tog hänsyn till befolkningens arbetsvillkor, socknens geografiska utbredning och gamla sedvänjor. Detta var, som Sidenvall uttrycker det, »en lokalt framförhandlad och anpassad ordning, en ordning som nu hotades av reformiver och uniformitetssträvanden» (s. 187).

Kyrkoherdarnas uppfattning om sitt ämbetsansvar innebar att genomföra så många av föreskrifterna som möjligt. Härvidlag finns en kontinuitet från den lutherskt-ortodoxa epok som Larsson tecknat, i form av en tradition av pragmatiska förhandlingar mellan präst och församlingsbor. Om detta var en enhetskyrka uppvisade den fortfarande stora variationer på såväl stifts- som församlingsnivå.

Dessa blev knappast mindre med tiden, vilket Kjell Peterssons artikel »Krishantering i Växjö och Kalmar stift under 1800-talets väckelsetider» visar. En första väckelsevåg, den gammalpietistiska eller gammalkyrkliga, drog in redan under 1700-talets slut och tidigt 1800-tal. Ledande gestalter var Anders Elfving, Pehr Nyman och Peter Lorenz Selbergren. Störst var inflytandet i södra delen av Växjö stift och de södra och västra delarna av Kalmar stift. Det var en allvarsam och kyrkotrogen väckelse där *nådens ordning* bildade utgångspunkt i förkunnelsen. Den starka troheten mot kyrkan gjorde att gammalkyrkligheten i regel accepterades eller till och med uppskattades av biskopar och domkapitel.

Då var nyevangelismen med sina separatistiska tendenser en betydligt svårare utmaning. Den starkt individualiserade betoningen på omvändelsen var något helt annat än den allvarsamma kamp mot synden som präglade gammalkyrkligheten. Därtill kom en baptistisk dopsyn och den subjektiva försöningläran. De många missionshusen vittnade om nyevangelismens framgångar, men den hade svårt att bryta in i gammalkyrkliga bygder, som i Västbo där den särpräglade Västbofromheten tog form under en gammalkyrklighet parad med intryck från Schartau och Hoof. Ett långsiktigt uttryck för denna kyrkotrogna fromhet var att församlingarna i Hylte kommun: Långaryd, Färgaryd, Femsjö och Södra Unnaryd, ännu 1982 var landets mest kyrksamma. I stora delar av Jönköpings län och norra Kalmar län blev i stället nyevangelismen stark. Men

i huvuddelen av Kalmar stift dominerade en traditionell kyrklighet ännu när de båda smålandsstiften slogs samman 1915.

Sammanslagningen behandlas av Peter Bexell i »Ett nytt stift, med nya former. Sammanslagningen av Växjö och Kalmar stift 1915». Bakgrunden är välkänd: Delningen av Härnösands stift med inrättande av stift och biskopstjänst i Luleå, med krav från riksdagens andra kammare att ett sydligt stift drogs in. Genom beslut i riksdag och kyrkomöte 1903 föll valet på Kalmar, som skulle slås ihop med Växjö när någon av de två tjänstgörande biskoparna dog. När Henry William Tottie i Kalmar avled 1913 inleddes processen. Den 1 augusti 1915 genomfördes sammanslagningen under N.J.O.H. Lindström, biskop från 1894 till sin död 1917.

Ingen part önskade samgåendet, som stiften emellan ändå genomfördes tämligen varsamt och med respekt för Kalmardelen, inte minst från Lindströms och efterträdaren Ludvig Lindbergs sida. Från riksdagen vanns gehör för att Kalmar domkyrka skulle förbli domkyrka med eget domkyrkoråd. Endast långsamt sökte sig prästerna över den gamla stiftsgränsen. Den gamla stiftskänslan dog inte ut så lätt.

Genom att lyfta fram skilda sätt att se på stiftets roll – som statlig förvaltningsfunktion, som sammanhållande länk mellan prästerskapet och som pastoralt verkande enhet – blir Bexells analys av de bägge smålandsstiftens samgående också en berättelse om Svenska kyrkans utveckling i stort under en omvälvande tid.

En stor omvälvning på lokalplanet var den riksäckande pastoratsregleringen 1962, som behandlas med fokus på Växjö stift av Erik Keijser. Behovet av ny indelning i kontrakt och pastorat hängde bland annat samman med 1950-talets kommunreformer och den stora inflyttningen till städerna, som ansågs kräva en omfördelning av prästtjänsterna men helst inte en utökning av antalet. Frågan utreddes under hela 1950-talet. Det tog elva år att gå från tillkallande av sakkunniga till beslut om organisation, men när detta väl kom skulle genomförandet gå mycket fort. Domkapitlen fick ett halvår på sig. Och förändringarna var stora. Växjö stift gick från 147 pastorat/kyrkoherdetjänster till 114, från 93 kom-

ministrar till 81 medan adjunkterna ökade från 31 till 48. Många pastoratsgränser ritades om – här illustrerat med tydliga kartor. Keijsers påtalar att det ännu saknas forskning om vad dessa förändringar kom att innebära på lokalplanet, för församlingslivet. Här finns en angelägen uppgift för framtida kyrko- och stiftshistorisk forskning.

De fyra sista bidragen är sinsemellan mycket olika och ska här bara nämnas helt kort. Anna Braws grepp att växelvis teckna sina två huvudpersoners liv och gärningar ger ett dynamiskt driv åt artikeln »Emelie Petersen på Herrestad och Eva Spångberg på Björkelund. Två andliga ledare i Växjö stift». Erik Sidenvalls artikel »Kvinnors tjänst i kyrkan speglad i stiftsbladet *Kyrka och hem* 1934–1990. En stiftshistoria med genusperspektiv» är återigen ett litet stycke kyrkohistorisk grundforskning. Detsamma gäller Anders Björnbergs »Växjö stift organiseras som en pastoral arbetsenhet», som behandlar tillkomsten av en synodalorganisation (inte »svinodlarorganisation» som en tidningsman skrev i lokalpressen). »Missionen fortsätter. Fyra röster om kyrkans idag och i morgon» avslutar.

Redaktörernas uttalade vilja till folkbildning har säkert bidragit till antologins pedagogiska utformning. Ett första appendix innehåller biskopslängder för båda stiftet. Ett andra visar stiftens indelning i kontrakt, pastorat och församlingar 1729, 1826, 1883, 1925, 1961, 1962, 1999 och 2022. Detta är mycket hjälpsamt. Naturligtvis finns person- och ortregister. Ett högkvalitativt bild- och kartmaterial ledsagar läsaren.

Att redaktörerna signalerar att en ny, uppdaterad och sammanfattande stiftshistorik kan väntas är glädjande. Denna antologi ger mersmak.

DAVID GUDMUNDSSON

Anders Jarlert (red.)

LUNDS DOMKAPITELS OCH
DOMKYRKORÅDS HISTORIA. BAND I OCH
2. (Bibliotheca historico-ecclesiastica
Lundensis 68)

Lund: Lunds Universitets Kyrkohistoriska
Arkiv 2021, 616 sid.

At skrive Lunds domkapitels og domkirkeråds historie, altså en historie på 700–800 år, er en udfordring. Spørgsmålet er, om det giver mening – og om det er muligt. Nu er det gjort, resultatet foreligger i to bind, der er udgivet af Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv. Første bind om middealderen fylder 244 sider; andet bind fra reformationen til nutiden mere end 350 sider. Alene det forhold vækker opmærksomhed, for hvad er det, der gør den senere periode så meget mere fyldig i beskrivelsen end den tidlige historie? Naturligvis er det kildernes rigelighed i den senere periode. Desuden er det et spørgsmål om, hvor meget nyt, der kan skrives og om alt den kendte viden bør gentages. Lunds domkapitel er yderst velbeskrevet i forvejen for middelalderens vedkommende, men ved at følge hele den lange transformationsproces fra reformationen og frem, er der faktisk tale om publikation af stof, der for de fleste læsere vil være nyt. Det er ikke mindst domkirkerådet, der her får sin yderst relevante historie beskrevet.

Man skal ikke gøre sig klog på, hvad man kunne have gjort anderledes, men forskellen på de to bind kunne antyde, at domkapitlets senere historie er den, der kalder på de fleste nye svar, en ny fremstilling. Kunne man have lavet to bind med en anden periodeisering?

Værket er redigeret af professor Anders Jarlert, der skriver hvad der kaldes en afsluttende indledning. Her gøres det blandt andet klart, hvad arbejdsspørgsmålene for de enkelte forfattere i gruppen har været: domkapitlets organisation og medlemmer, økonomi og kirkeret, det liturgiske og pastorale arbejde i domkapitlet samt dets nærhed eller afstand til centralmagten – den politiske eller gejstlige inkarneret i konge og pave. Det lykkes så nogenlunde at fastholde denne spørgehorison, men man kan diskutere, hvor stramt den skal anvendes,

fordi der åbenlyst er forskel på det samfund, hvori domkapitlet fungerer i 1200-tallet og i 1800-tallet. Er det overhovedet sammenlignelige størrelser? Er de forskellige tiders interesser og verdenssyn ikke så forskellige, at en sammenligning er futile? Vil den samlede fremstilling sige os noget nyt og relevant? Her kan man også overveje, om man vil fokusere på det historiske eller på det kirkelige, for var det til enhver tid det kirkelige, der var i centrum for domkapitlet? Bogens ærinde og stærkt fastholdte pointe er, at domkapitlet er selvstændigt, at det er en lukket forsamling, en stiftelse, en organisation, der har penge og administration af store ejendomme som sit fokus. Domkapitlet er ikke del af stiftets styrelse som sådan, for den magt lå hos biskoppen, men domkapitlet havde en mængde opgaver, hvoraf nogle var mere entydigt religiøse end andre. Hvor man lægger snittet, hvor man investerer sin spørgen, vil oftest være defineret af den foreliggende forskning, der vitterlig er stor, og som hele tiden fortjener at komme til orde. Hvis ikke beskrivelserne af domkapitlet som godsadministrator tidligere har haft så stor opmærksomhed som dets religiøse aktivitet, er det klart, at der her kan udfyldes en lakune. Her bliver plads til at besvare andre spørgsmål end dem, fortidens historikere og kirkehistorikere har gjort.

Bogen handler i høj grad om domkapitlets form og identitet, om dets placering i samfundet i videste omfang, men atter hvilket samfund? Det kristne europæiske samfund, det danske eller det svenske samfund eller på længere sigt også den svenske stat, idet vi idag tænker stat og samfund som forskellige magter. Man kan let se, at Bertil Nilsson i sit korte afsnit går strukturelt til værks og forklarer, hvad et domkapitel er. Han lægger naturligvis vægt på den magt domkapitlerne fik ved Andet Laterankoncil i 1215, nemlig at vælge biskoppen. Han giver et udblik over nordiske domkapitler og deres sammenligninger, om de var religiøse eller sekulariserede. Herpå fortsætter Anna Minara Ciardi fortællingen om Lunds domkapitels opkomst og leverer den forskningshistoriske baggrund for de eksisterende fremstillinger. Her følges historien frem til 1274 med vægt på Jakob Erlandsen og Anders Sunesen – dog uden at gå i detalje med deres biografi. De forudsættes velbekendte.

Konsolideringstiden med kannikker og udviklingen af de mange præbender beskrives af Ane L. Bysted frem til 1400 – en historie, der fortsættes af den ligeledes danske historiker Jeppe Büchert Netterstrøm frem til reformationen. Det er kapitler, der er meget præget af alt det tekniske, der udvikler sig inden for kirkeretten og administrationen; desuden ses domkapitlet stadigt i det større politiske spil. Her var der en mulig konflikt mellem det fjernere og det nære: kirken som ideal verdenskirke og frelsesanstalt over for en domkirke på et bestemt sted, der skal udgøres af personer med specifikke opgaver i den lokale organisation. Herunder debatteres også det spørgsmål, der blev tilbagevendende for alle indehavere af kirkelige embeder, nemlig det om residenspligt. Det er et tveægget sværd, fordi kirken skal stille bolig og løn til rådighed for de mange kapitelsmedlemmer. Pengene skal hentes et sted, og de skal investeres; alt skal være under kontrol, og derfor bliver domkapitlet med tiden til et firma, en kapitalfond. Det var netop den verdsliggørelse, der vakte vreden hos dem, der ønskede en tilbunds gående reform af kirken. Disse kræfter var nok religiøse, men demografisk set var borgerstanden deres basis ved reformationens gennembrud. Hvad skete der med disse demokratiseringstendenser efter reformationen i 1536? Ja, domkapitlet i Lund kæmpede med næb og kløer for opretholdelsen af den gamle elitære orden, men kongens og adelens magt skånede ikke Lunds domkapitel. Snarest tvært imod.

Netop her på denne afgørende, liminale placering finder vi en lundekannik, der i sig og sit forfatterskab rummede alle de tvetydigheder, man kan ønske af et menneske, der er stedt mellem det nationale og universelle, mellem den gamle kristne orden og renæssancens nye syn på forholdet mellem mennesker og på magt som sådan. Per Stobæus' afsnit om Christiern Pedersen bliver det hængsel, der får bogen til at vende mod to sider, to syn, to verdensforståelser. For Christiern Pedersen er skolen med den trivium, indretningen af nye skoler efter Luthers og ikke mindst Erasmus af Rotterdams forskrifter essentiell. Han ivrer for den almindelige mands ret til viden, til læsning, ja endog for fattiges og pigers adkomst til bogens verden.

Som dansk læser har man måske de største forventninger til kapitlet om tiden fra reformationen til 1671, der af Ole Bay beskrives på henved 200 sider. Her tager det tekniske og detailbeskrivelserne imidlertid overhånd, fordi historikeren ikke holder sig selv og læseren på plads af den udstukne spørgehorisont. Der sker vitterlig meget i denne periode, hvor domkapitlet bliver en kamplads mellem magter, der ønsker at udnytte dets økonomiske ressourcer, kongen og adelen. Det er jo overraskende, at hovedparten af danske domkapitler fik lov til at bestå helt frem mod enevælden. Domkapitlernes administrative kraft er blevet udnyttet helt uafhængigt af den nye kirkelige struktur med superintendenter. Domkapitlet blev i stigende grad et lønfond, der måtte sørge for hele tiden at optimere sit udbytte. Det skete samtidig med, at domkapitlet fik nye opgaver inden for skole- og fattigvæsen. Her opstår nye konflikter, der søges løst med nye embeder og nye specificerede opgaver. Når man ved siden af forståelsen af dette administrative netværk skal have den historien om Skånes gradvise og fuldstændige overgang til Sverige rullet op, kommer der mange bolde i luften. Også for mange. Her mangler i høj grad delkonklusioner. Fremstillingen bliver for lang og for umarkeret. Med sit enorme omfang kunne Ole Bays kapitel være blevet til en selvstændig afhandling af stor betydning for vor forståelse af reformationens konsolideringsperiode, men det ville have krævet en strammere redaktion. Desværre ser man her også en svaghed ved værket som sådan, nemlig at korrekturen af det danske har været overladt til den dansksprogede forfatter, ikke til den svensk-sprogede redaktion.

Et er at fremdrage kilder og fremlægge forskningsresultater, et andet er at formidle disse. Værket udfordrer som bog ikke læseren ved sin formidling. Der er ikke gode billeder; grafer og tabeller er for små og insignifikante, den kulturelle kontekst står ikke ligefrem op fra sidernes matte hvide papir. Bogværket er ikke grafisk imødekommende, og når der er så mange oplysninger, kommer det til at fremstå som en næsten uendelig tekst.

Der kan rådes bod på dette, nemlig gennem forfattere, der kan deres formidlingsmæssige håndværk. Det er en lise at komme i hænderne på David

Gudmundsson, der med paratekst, metatekst, med klar formidling og henvisninger til tidligere afsnit vækker læserens opmærksomhed, men som også bryder med den struktur, værket til dette punkt, nemlig 1658, har haft. Her er en historiker, der imødekommer den interesse, læseren måtte have – og i nogen grad selv skaber interessen ved fremlæggelsen af klare spørgsmål til fortiden og til vor forståelse af fortiden. Her lægges en række perspektiver frem, og læseren bliver inddraget i den nødvendige omstrukturering af domkapitlet til en domkirke med et domkirkeråd. Dette fik nye opgaver, der skulle defineres og finde deres form. Diskussionen om begrebet forsvenskning er absolut relevant, og den går imod en række tidligere accepterede synspunkter. Det handlede ikke så meget om nation, men snarer om en luthersk øvrighedsforståelse. Domkirkerådet får nu en række mere åbenlyst teologiske og uddannelsesmæssige opgaver. Dets opgaver som konsistorium trimmes, men det er stadig en retsinstant, omend det skal dog komme til at kæmpe en ny magtkamp, nemlig i forhold til universitetet, der jo ikke kunne overtage konsistoriets opgaver som kirkeretsligt organ. Det er ubetinget bogens bedste kapitel, fordi det formidlingsmæssigt fungerer så godt. I modsætning til andre kapitler trækkes hovedpersonernes biografier nu ud i særlige opslag som en art biografisk leksikon, hvis opslag kan læses selvstændigt.

Man mærker, at der har været et nært samarbejde mellem Gudmundsson og Anders Jarlert, fordi deres kapitler føjer sig så fint til hinanden. Der refereres både tilbage og frem, når Jarlert beskriver de nye farer, som en nye tid byder på. Her tænkes på Admiralitetskonsistoriet i Karlskrona, ansættelsen af domkirkeinspektører, der tiltager sig stor magt over kirken og dens bygningsadministration. Anders Jarlert lægger vægt på domkapitlets teologiske, praktiske og vejledende opgaver, herunder tilsynet med præsteuddannelsen. Man mærker, at vi nu er i en periode i 1800-tallet, der rummer en helt ny offentlighed med bøger, debat og avispolemik. Det er vært at tænke sig tilbage til 1200-tallet og sige: ja, det er den samme kirke, det handler om. Nej, det er en forandret virkelighed, og det tager Jarlert godt hånd om. I modsætning til Danmark

havde domkapitlet helt op i moderne tid en stemme i læremæssige sammenhænge, ja på det praktisk teologiske og juridiske område skulle selv skilsmissebrev frem til 20. århundredes begyndelse leveres af domkapitlet.

Erik Sidenvall afslutter med en kort udsigt over domkirkerådets opgaver i den moderne svenske kirke. Her er ikke tale om tyske ordninger med konsistorier og synoder, men langt mere konservativt om en gammel mastodont, der i kraft af sin økonomiske vægt formåede at holde stand over for staten, og som derfor heller ikke ved skilsmissen mellem stat og kirke i Sverige kunne tilfalde staten. Domkirken er en stiftelse i egen ret, en stemme, der faktisk kan tale ind i tiden og reflektere kirkes placering i det moderne samfund. I Danmark har mange misundt Sverige denne kirkelige stemme, men her har den kun været forsøgt etableret gennem tanker om en kirkelig synode, der ikke havde den kirkelige lære og kirkens indre liv, men den politiske korrekthed som sigtepunkt. Kirkens styrelse er i Danmark

fast forankret i Folketinget og i biskoppernes tilsynspligt.

Resultatet af værket afhænger i sidste ende af den interesse, man som læser har for domkirken, domkapitlet, domkirkerådet i Lund. Man kan læse de enkelte dele af værket næsten selvstændigt. En enhed i den mange hundredårige historie findes dog ikke og den postuleres næppe heller af forfatterne. Værket er ujævnt og må måske være det, men det kunne have kaldt på en metodisk overvejelse, hvorfor det er blevet sådan. Det skyldes ikke gode eller dårlige historikere, men kilder, spørgsmål, vinkling og perspektiver, der næsten med naturnødvendighed må være forskellige alt efter hvilken historiografisk tradition, man arbejder indenfor. Værket er resultat af en enestående indsats, der måske kunne fortjene en sammenskrevet easy reader-version for den, der ikke er professionel akademisk læser med krav om værkets ekstremt høje detaljerighed.

CARSTEN BACH-NIELSEN

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 (59–79)

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, *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*. 1991.
47. Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 1993.
48. Harry Lenhammar, *Genom tusen år. Huvudlinjen i Nordens kyrkohistoria*. 1993.
49. Carl F. Hallencreutz och Sven-Ola Lindeberg (utg.), *Olaus Petri – den mångsidige svenske reformatorn*. 1994.
50. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen, kyrkorna och samhället: en studie kring tidningen Dagen 1964–1974*. 1996.
51. Kjell O. Lejon, *Gravbällarna 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 Pioneering 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, moderniteten och den evangelikala väckelsen*. 2012.
68. Torbjörn Aronson, *Högkyrklighet och kyrkopolitik. Kretsen kring Svensk Luthersk Kyrkotidning fram till ca 1895*. 2014.
69. Urban Claesson, *Kris och kristnande. Olof Ekmans kamp för kristendomens återupprättande vid Stora Kopparberget 1689–1713. Pietism, program och praktik*. 2015.
70. *Vid hans sida. Den svenska prästfrun under 250 år –*

ideal och verklighet. Red. Ulrika Lagerlöf Nilsson & Birgitta Meurling. 2015.

71. *Kyrkan och idrotten under 2000 år*. Red. Alexander Maurits & Martin Nykvist. 2015.

72. Klas Hansson, *Kyrkan i fält. Fältpräster i det svenska försvaret – organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900*. 2016.

73. Sven Thidevall, *Kampen om samhällsreligionen. Dagens Nyheters djävulskampanj 1909*. 2016.

74. Carl Olof Rosenius. *Teolog, författare, själavårdare*. Red. av LarsOlov Eriksson & Torbjörn 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.

77. Klas Hansson, *Kyrkomöte och partipolitik. Politisk påverkan på Svenska kyrkans kyrkomöte 1930–2018*. 2019.

78. *Stiftshistoria och prästhistoria. Kyrkohistoriska studier till minnet av Ragnar Norrman*. Red. Harry Nyberg, Per Berggrén & Gunilla Gren-Eklund. 2020.

79. Torbjörn Larpers, *Socken, kyrkoförsamling, missionsförsamling. Kristen kultur och gemenskap i Siljansbygden 1862–ca 1920*. 2020

MEDDELANDEN FRÅN

KYRKOHISTORISKA ARKIVET I LUND.

NY FÖLJD

Red: professor Anders Jarlert

1. Bo Ahlberg (utg.), *Henric Schartau till Fredrica Skragge-Nettelblad. Sjåla-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 studentbems tillkomst och uppbygggnad*. 2000.

4. Göran Gustafsson, *Begravningssed på 1990-talet. Materialredovisning och resultatöversikt*. 2001.

5. Anna Minara Ciardi, *Lundakanikernas levnadsregel. Aachenregeln och Consuetudines canonicae – översättning från latin 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 protokollsboken*. 2009.

10. Anders Jarlert (utg.), *»Bäste biskop!». Korrespondensen mellan drottning Victoria och biskop Bottfrid 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 Änehetiginnan 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

13. Curt Dahlgren, *Faste- och påsktiden i Svenska kyrkan 2017. Redovisning av LUKA 29*. 2020

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*. 1976.
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 verksamhet 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, fredens 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 Pethrus ideologiska roll och de kvimliga förkunnarnas situation*. 1991.
28. Thomas Björkman, *Ein Lebensraum für die Kirche. Die Rundbriefe von Landesbischof D. Moritz Mitzenheim 1945–1970*. 1991.
29. Anders Björnberg, *Teaching and Growth. Christian Religious Education in a Local and International Missionary Context*. 1991.
30. Mats Selén, *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833–1882: A Study in Religious Conflict*. 1992.
31. Catharina Segerbank, *Dödstanke i svensk romantik. Odödlighetstanke och uppståndelse hos tre svenska diktare: P. D. A. Atterbom, J. O. Wallin, E. J. Stagnelius*. 1993.
32. Kjell O U Leijon, *»God Bless America!» President Georg Bushs religio-politiska budskap*. 1994.
33. Resan till Continenten. *Christian August Sylvans rese-dagbok*. Redigerad av Carl-Edvard Normann. Slutförd 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. Dahllén, *Med Bibeln som bekännelse och bekyrmer. 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*. ca 1850–1900. 2013.
55. Ingvar Bengtsson, *»Detta öppna brev». Spiritualitet och regelverk i prästbrev inom Svenska kyrkan*. 2013.
56. *David Gudmundsson, Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armen 1611–1721*. 2014.
57. *Vekkelsens 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 Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918-1978*. 2019
66. *Vekkelsens rom*. Red. Arne Bugge Amundsen. 2020.
67. Ingvar Bengtsson, *Kirurgens hjärta. En existentiell biografi över Knut Harald Giertz*. 2021.
68. *Lunds domkapitel och domkyrkoråds historia I-II*. Red. Anders Jarlert. 2021.
69. Jakob Dahlbacka, *Platsens sakralisering. Annakterande, meningsskapande och rituella sakraliseringspraktiker vid återbruktagandet av Lutherkyrkan i Helsingfors*. 2021.
16. Alvin Isberg, *Kyrkoförvaltningsproblem i Estland 1561-1700*. 1970.
17. Ragnar Norrman, *Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekyrtingen 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 lärostånd. Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamakten och prästerskap i Sverige 1593-1608*. 1972.
23. Alvin Isberg, *Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617-1704*. 1973.
24. Alvin Isberg, *Ösels kyrkoförvaltning 1645-1710. Kompetensvister och meningsmotsättningar rörande funktionssättet*. 1974.
25. Alf Tergel, *Från konfrontation till institution. Ungkyrkorörelsen 1912-1917*. 1974.
26. Harry Lenhammar, *Religion och tryckfrihet i Sverige 1809-1840*. 1974.
27. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skåninge, Officium parvum beate Marie Virginis, Vår Frus tidegård, utgiven med inledning och översättning av Tryggve Lundén, I*. 1976.
28. *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skåninge, Officium parvum beate Marie Virginis ... Tryggve Lundén, II*. 1976.
29. Nils Karlström, *Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933-1934*. 1976.
30. Sture Järpemo, *Väckelse och kyrkans reform. Från religiös sällskapsbildning i Stockholm till inre mission och samfund 1771-1858*. 1977.
31. Sven L. Anderson, *En romantikens kyrkoman. Frans Michael Franzen och den andliga förnyelsen i Sverige under förra delen av 1800-talet*. 1977.
32. Nils Staf, *De svenska legationspredikanterna i Konstantinopel*. 1977.
33. Harry Lenhammar, *Allmänna Kyrkliga Mötet 1908-1973*. 1977.
34. Alvin Isberg, *Svensk lutherdom i österled: relationer till ryska och baltiska diasporaförsamlingar och minoritetskyrkor 1883-1941*. 1982.
35. Ingemar Lindén, *1844 and the Shut door problem*. 1982.
36. Ragnar Norrman, *Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720-1820. Från änkehjälpl 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 upplysningskonungens tro 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.

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 (43-51), Urban Claesson (52-)

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 kyrkostrid och världskrig. En studie i förhållningssättet till Tyskland under andra världskriget med beaktande av de svensk-engelska kyrkorelationerna 1933-1945 belyst genom tre utrikesdepartement*. 2017.

51. Andreas Wejderstam, *Personlig och kyrklig förnyelse. Svenska kyrkan och Vadstenamötena 1943-1985*. 2019.

52. Carl Sjösvärd Birger, »Den katoliserande riktningen i vår kyrka». *Högkyrklig rörelse och identitet i Svenska kyrkan 1909-1946*. 2021.

53. Andreas Mazetti Petersson, *A culture for the Christian commonwealth. Antonio Possevino, authority, history, and the Venetian Interdict*. 2021.

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 Possevino'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 rabbinisk tradition: Om Henrik Steen och Svenska Israelmissionen*, 2019.

10. Klas Hansson, *Folklig protest och partipolitik. Kyrkornas Påskupprop 2005 för en humanare flyktingpolitik*. 2019.

11. Magnus Lundberg, *A Pope of Their Own. El Palmar de Troya and the Palmarian Church*. 2020.

12. Per Hansson, *Befogenhetsprövningar i Svenska kyrkan. Ett spel för galleriet?* 2021.

13. Micael Grenholm, *Enemy Love and Apocalyptic Genocide. Views on Military Violence and Pacifism Among Swedish Pentecostals 1967-1971*. 2022.

Kyrkohistorisk årsskrift 2022

FÖRTECKNING ÖVER MEDARBETARE

- Carsten Bach-Nielsen, Lic. theol, lektor em., Aarhus
- Gabriel Bar-Sawme, teol. dr, bitr. rektor, Västerås
- Martin Bergman, teol. dr, komminister, Västervik
- Martin Berntson, fil. dr, teol. kand, professor, Göteborg
- Oloph Bexell, teol. dr, professor em., Uppsala
- Urban Claesson, teol. dr, professor, Uppsala
- Rasmus H.C. Dreyer, PhD, adjunkt, Köpenhamn
- Sixten Ekstrand, teol. dr, docent, direktor, Helsingfors
- LarsOlov Eriksson, teol. dr, docent, högskolelektor em., Uppsala
- Sune Fahlgren, teol. dr, docent, högskolelektor, Stockholm
- Ruth Franzén, teol. dr, professor em., Helsingfors
- David Gudmundsson, teol. dr, fil. mag, docent, universitetslektor, Lund
- Joel Halldorf, teol. dr, professor, Stockholm
- Katarina Hallqvist, teol. master, fil. kand, doktorand, Lund
- Per Ingesman, Dr. phil, professor em., Aarhus
- Anders Jarlert, teol. dr, fil. kand, teol. dr h.c., seniorprofessor, Lund
- Peter Karlsson, teol. dr, universitetslektor, Jönköping
- Ulrika Lagerlöf Nilsson, teol. dr, fil. dr, docent, universitetslektor, Göteborg
- Torbjörn Larpers, teol. dr, högskolelektor, Uppsala
- Kari Lawe, teol. dr, fil. kand, Eslöv
- Magnus Lundberg, teol. dr, professor, Uppsala
- Svante Lundgren, teol. dr, docent, forskare, Lund
- Bo Lundmark, teol. dr, kyrkoherde em., prost, Funäsdalen
- Alexander Maurits, teol. dr, fil. mag, docent, universitetslektor, prefekt, Lund
- Andreas Mazetti Petersson, teol. dr, Uppsala
- Daniel Mladenovic, teol. master, fil. kand, Lund
- Kjell Å Modéer, jur. dr, teol. dr h.c., professor em., Lund
- Fredrik Norberg Schiefauer, teol. master, doktorand, Lund
- Kjell Nordstokke, Dr. theol, professor em., Oslo
- Ida Olenius, teol. master, doktorand, Uppsala
- Karin Rodhe, fil. mag, leg.läk, psykoanalytiker, Lund
- Håkan Rydving, teol. dr, fil. kand, professor, Bergen
- Esko Ryökäs, teol. dr, docent, Joensuu
- Erik Sidenvall, teol. dr, docent, adj. professor, Lund
- Carl Sjösvärd Birger, teol. dr, Örebro
- Oscar Söderholm, teol. mag, fil. mag, Sandared
- Sven Thidevall, teol. dr, docent, biskop em., Örebro
- Kajsa Weber, fil. dr, utbildningskoordinator, forskare, Lund
- Andreas Wejderstam, teol. dr, fil. mag, församlingsherde, Häverö-Edebo
- Cecilia Wejryd, teol. dr, professor, Uppsala
- Yvonne Maria Werner, fil. dr, teol. dr h.c., professor em., Lund
- Jes Wienberg, fil. dr, professor, Lund
- Johan Wikström, teol. kand, Ystad

Artiklar

URBAN CLAESSON

Kyrka i minoritet – minoritet i kyrka. En inledning	13
--	----

GABRIEL BAR-SAWME

Den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige – en splittrad minoritetskyrka i förändring	15
<i>Summary: The development of the Syriac Orthodox Church in Sweden</i>	20

YVONNE MARIA WERNER

De katolska traditionalisterna: en ifrågasatt minoritet i den katolska kyrkan	23
<i>Summary: Catholic traditionalist minority groups</i>	33

BO LUNDMARK

”Min kyrka är stark som en fjällbjörk – mu girke lea nana soahki” – om samisk identitet och teologi i Svenska kyrkan	35
<i>Abstract: Sami identity and theology in the Church of Sweden</i>	47

SIXTEN EKSTRAND

Minoritetsspråket i majoritetskyrkan – Borgå stifts tillkomst och funktion	49
<i>Abstract: The Swedish-speaking Borgå diocese</i>	53

PER INGESMAN

”... effther then ewangeliske friihed oc cristeligt skell ...”. Skilsmisse og separation efter den danske reformation	55
<i>Summary: ‘According to evangelical freedom and Christian equity’.</i> <i>Divorce and separation after the Danish Reformation</i>	74

Meddelanden och dokumentation	75
--	-----------

Recensioner	109
--------------------------	------------