

KYRKO-
HISTORISK
ÅRSSKRIFT



2020

KYRKOHISTORISK ÅRSSKRIFT

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN 1:120
PUBLICATIONS OF THE SWEDISH SOCIETY OF CHURCH HISTORY 1:120

Kyrkohistorisk årsskrift 2020

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: Fil. och teol. mag. Andreas Wejderstam

Skattmästare: Teol. mast. Ida Olenius

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

E-post: urban.claesson@teol.uu.se, wejderstam@gmail.com

Webbplats: www.kyrkohistoria.org

KYRKOISTORISK ÅRSSKRIFT

Redaktör: Professor Anders Jarlert, Lund

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

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

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

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

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

Webbplats: www.kyrkohistoria.org

PlusGiro 37 05 43-1

Medlemsavgift: 275 kronor för fullt betalande, 225 kronor för registrerade studenter och pensionärer.
Vid rekvisition kostar KÅ 275 kronor. Kostnader för porto och emballage tillkommer.

For international subscriptions:

iban: SE13 9500 0099 6034 0370 5431

BIC: NDEASESS (NORDEA)

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

Utgiven med anslag från

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

Sättning: Daniel Karlsson, PCG Malmö, 2020

Tryck: ÅkessonBerg, 2020

ISBN 978-91-982192-7-2

ISSN 0085-2619

Innehåll

Inledning

Kyrkohistorisk årsskrift 2020 (Anders Jarlert) 9

Artiklar

MARCUS RYNNINGSJÖ CARLSÉN

Demonernas bekännelse.

Ett argument av Tertullianus, Minucius Felix och Lactantius 13
Abstract: The Confession of the Demons. An argument by Tertullian, Minucius Felix, and Lactantius 40

KATARINA HALLQVIST

Birgittinsk vägledning.

Yta och djup i predikningar för Petri kedjors fest .. 41
Summary: Birgittine guidance. Surface and depth in the preaching for the feast of St. Peter in Chains 69

ERIK J. ANDERSSON

Axel B. Svensson om kyrka och mission på 1920-talet 73
Abstract: Axel B. Svensson on Church and Mission in the 1920s 87

OSCAR SÖDERHOLM

”Pingstväckelsens verkliga apologet”.
G.E. Söderholms apologetiska skriftställande 1920–1940. Kyrkohistorisk fältkamp och religiöst historiebrev inom den tidiga svenska pingströrelsen 89
Summary: G. E. Söderholm as an apologetic writer of the early Swedish Pentecostal movement during the period 1920-1940 120

Meddelanden och dokumentation

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen 123
Förteckning över bevarade statuter och andra kyrkorättsliga dokument från provinsialkoncilier och stiftssynoder i den svenska kyrkoprovinsen under medeltiden (Bertil Nilsson) 126
Heliga Birgittas bön (Stephan Borgehammar) 130
Biskop Martin av Tours dag i Funbo och Lagga (Sven-Erik Pernler) 135
Erling Eidem i närbild. Några personliga hågkomster nertecknade av Hilding Pleijel. Utgivna med kommentarer (Anders Jarlert) 138

Recensioner

Allmän kyrkohistoria 153
Nordisk kyrkohistoria 195

RECENSERADE BÖCKER I BOKSTAVSORDNING

Jan-Olof Aggedal, Marcus Bernhardsson, Anna Minara Ciardi, Jozsef Nemeth & Bertil Nilsson (red.), Lunds stift i nordost. Glimtar av Blekinges kyrkohistoria, del I. (Lars Aldén) 263

Jan-Olof Aggedal & Bertil Nilsson (red.), Lunds stift i nordost. Glimtar av Blekinges kyrkohistoria, del II. (Lars Aldén) 263

Stephen J.C. Andes, *The Mysterious Sofía. One Woman's Mission to Save Catholicism in Twentieth-Century Mexico.* (Magnus Lundberg) 178

Ingvar Bengtsson, *Rörelsen i stillhet och kraft.* En organisationsbiografi över S:t Lukasstiftelsen som blev Förbundet S:t Lukas. (Andreas Wejderstam) 230

Nicolaus Bergius, *A Historico-Theological Exercise on the Status of the Muscovite Church and Religion.* Edited by Ulla Birgegård and Monica Hedlund. (Arsenii Vetushko-Kalevich) 215

Nils Blomkvist, Peter Gotlänning och Kristi brud. 1200-talsförfattaren Petrus de Dacia om kärlek, könsroller och vardagsliv. (Kjell O. Lejon) 197

Kajsa Brilkman, Morten Fink-Jensen & Hanne Sanders (red.), *Reformation i två riken.* Reformationens historia och historiografi i Sverige och Danmark. (Torbjörn Aronson) 203

Katie Ann-Marie Bugyis, *The Care of Nuns. The Ministries of Benedictine Women in England during the Central Middle Ages.* (Katarina Hallqvist) 155

<i>Joel Cabrita</i> , The People's Zion. Southern Africa, the United States, and a Transatlantic Faith-Healing Movement. (Oscar Söderholm) 173	<i>Anders Jarlert (red.)</i> , Reformationen i Lund – Malmö – Köpenhamn. (Hanne Sanders) 205
<i>Gunnar Carlquist (utg.)</i> , Lunds stifts herdaminne. Från pastoratsreglering till församlingssammanslagningar. II:15. Pastorat och präster 1962–2001. Summarisk översikt av Owe Samuelsson. (David Gudmundsson) 265	<i>Brita Jern</i> , »Så länge hemmafronten håller». Ett studium av understödjarkåren för Svenska Lutherska Evangeliföreningens missionsarbete i Kenya åren 1963–2000. (Ruth Franzén) 240
<i>Leif Carlsson</i> , Kallad och avsatt. Omvärdering av Lars Johan Österblom och missionen på estländska Ormsö (1873–1887). (Ida Olenius) 225	<i>Mikko Kauko, Miika Norro, Kirsi-Maria Nummila, Tanja Toropainen & Tuomo Fonsén</i> , Languages in the Lutheran Reformation. Textual Networks and the Spread of Ideas. (Fredrik Norberg) 163
<i>John Carr</i> , The Pope's Army. The Papacy in Diplomacy and War. (Kari Lawe) 182	<i>Kari Lawe</i> , Påvens hästar. Hovkultur och maktsymbolik i kyrkostaten Rom. (Andreas Mazetti Petersson) 181
<i>Teresia Derlén</i> , A most Lutheran nation? On popular religion and eucharistic belief in post-Reformation Sweden. (Martin Berntson) 208	<i>Kjell O. Lejon</i> , Från Truman till Trump. Om religionens roll i Vita huset. (Daniel Mladenovic) ... 190
<i>Mari Eyice</i> , An Emotional Landscape of Devotion. Religious Experience in Reformation-period Sweden. (Anders Jarlert) 206	<i>Fernando Loffredo & Ginette Vagenheim (red.)</i> , Pirro Ligorio's Worlds. Antiquarianism, Classical Erudition and the Visual arts in the Late Renaissance. (Kari Lawe) 159
<i>Gunnar Fur</i> , Robert Fur. Folkbildare, förkunnare & far. Bearbetning och förord av Gunlög Fur. (Rune W. Dahlén) 227	<i>Andrew Louth</i> , Moderna ortodoxa tänkare. Från Filokalia till i dag. (Emil Hilton Saggau) 191
<i>Tim Grass</i> , The Lord's Work. A History of the Catholic Apostolic Church. (Oscar Söderholm) 187	<i>Martin Luther</i> , Vad är det? Martin Luthers lilla katekes med kort utveckling i modern språkdräkt. Lilla katekesen nyöversatt av Carl Axel Aurelius och Margareta Brandby-Cöster. 1878 års utveckling språkligt reviderad av Hakon Långström och Kjell Peterson. (Urban Claesson) 226
<i>Klas Hansson (red.)</i> , Bakom bilderna. Biskopsporträtt i Strängnäs. (Jan-Olof Aggedal) 262	<i>Andreas Manbag</i> , Kraftstorg. Lunds mittpunkt och baksida under 500 år. (Jes Wienberg) 260
<i>Andreas Henkelmann, Christoph Kösters, Rosel Oehmen-Vierregge & Mark Edward Ruff (red.)</i> , Katholizismus transnational. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten. (Yvonne Maria Werner) 185	<i>Håkan Möller</i> , Psalmernas värld. Tre studier i 1695 års psalmbok. (Sven-Åke Selander) 213
<i>Miguel Hernandez</i> , The Ku Klux Klan and Freemasonry in 1920s America. Fighting Fraternities. (Gustaf Forsell) 171	<i>Gert Nilsson</i> , Socialetik i Svenska kyrkan under 1900-talet. (Martin Nykvist) 256
<i>Markus Hiekkänen</i> , Finlands medeltida stenkyrkor. (Bertil Nilsson) 201	<i>Leif Nordenstorm (red.)</i> , Med god ordning och efter Guds vilja. En antologi om kyrkorätt. (Klas Hansson) 258
<i>Gunnar Hyltén-Cavallius</i> , Rännil blev till flod. Nätverket kring 68-kyrkan och tidskriften <i>Inter Nos</i> i Lund. (Flemming Kofod-Svendsen) 231	<i>Martin Nykvist</i> , Alla mäns prästadöme. Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918–1978. (Erik Sidenvall) 234

<i>Maria H. Oen (red.)</i> , A Companion to Birgitta of Sweden and Her Legacy in the Later Middle Ages. (Erik Bergman)	199	<i>Klaus Schatz</i> , Jesuiten in Schweden (1879–2001). (Yvonne Maria Werner)	184
<i>Maria H. Oen & Unn Falkeid (red.)</i> , Sanctity and Female Authorship. Birgitta of Sweden & Catherine of Siena. (Erik Bergman)	157	<i>Lennart Sjöström (red.)</i> , Innan murarna föll. Svenska kyrkan under kalla kriget. (Martin Nykvist)	254
<i>John O'Malley</i> , Vatican I. The Council and the Making of the Ultramontane Church. (Andreas Mazetti Petersson)	169	<i>Bengt Stolt</i> , St Ansgars kyrka i Uppsala. Bakgrund och byggnadshistoria. (Markus Hagberg)	244
<i>Tine Van Osselaer, Henk de Smaele & Kaat Wils (red.)</i> , Sign or Symptom? Exceptional Corporeal Phenomena in Religion and Medicine in the Nineteenth and Twentieth Centuries. (Alexander Maurits)	175	<i>Marian Ullén</i> , En medeltida bildvärld. Dädesjö gamla kyrka. (Jes Wienberg)	195
<i>Helen L. Parish</i> , A Short History of the Reformation. (Ida Olenius)	161	<i>Per von Wachenfeldt & Christer Ahlberger (red.)</i> , Herrnhutismen i Västsverige. (Martin Berntson)	221
<i>Richard Pleijel</i> , Att riva Babels torn. Viveca Heyman som översättare av Gamla testamentet. (Stig Norin)	229	<i>Paul Petter Waldenström</i> , Brukspatron Adamsson eller Hvar bor du? Textbearbetning, introduktion och biografi över P P Waldenström av Rune W. Dahlén. (Peter Luthersson)	223
<i>Juha Poteri</i> , Suomen sotilaspapisto 100 vuotta. Itsenäisen Suomen puololustusvoimien kirkollinen työ vuosina 1918–2018. (Jobst Reller)	257	<i>Andreas Wejderstam</i> , Personlig och kyrklig förnyelse. Svenska kyrkan och Vadstenamötena 1943–1985. (Urban Claesson)	245
<i>Katarina Pålsson</i> , Negotiating Heresy. The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought. (Andrew Cain)	153	Skriftserier och medarbetarförteckning	
<i>Marcus Rediker</i> , The Fearless Benjamin Lay. The Quaker Dwarf who Became the First Revolutionary Abolitionist. (Magnus Lundberg)	166	SKRIFTSERIER	
<i>Jobst Reller</i> , Die Anfänge der evangelischen Militärseelsorge. (David Gudmundsson)	165	Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska föreningen	267
<i>Avigail Rotbain</i> , Könets krona. Representationer av svenska drottningar från stormaktsenvälde till medborgarsamhälle. (Anders Jarlert)	219	Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund. Ny följd	268
<i>Owe Samuelsson</i> , Växjö stifts herdaminne. Pastorat och präster cirka 1915–2001. Summarisk översikt. (David Gudmundsson)	265	Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis	269
<i>Dag Sandahl</i> , En annan kyrka. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan. (Flemming Kofod-Svendsen)	233	Acta universitatis upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia	270
		Uppsala Studies in Church History	271
		MEDARBETARFÖRTECKNING	272

Kyrkohistorisk årsskrift 2020

REDAKTÖR ANDERS JARLERT

ETT OVANLIGT ÅR I KYRKOHISTORIEN

Det gångna året har varit ett ovanligt år i kyrkohistorien. Först har den ännu pågående pandemin gjort året till ett ovanligt förfärande år i mänsklighetens historia. Under koleraepidemierna på 1800-talet talade man om mordängeln som så småningom drog sin hand tillbaka. Även om rapporteringen 2019 sällan givits apokalyptiska dimensioner har den vittnat om ett djupt omskakande år.

Det har varit ett ovanligt år i kyrkornas historia, på de flesta håll präglad av nödläge och nödlösningar i gudstjänstlivet och med inställd verksamhet. På sina håll har även gudstjänsterna ställts in. Samtidigt har en mängd gudstjänster sänts via länk. De ordinarie radio- och TV-gudstjänsterna har närmast marginaliserats när människor i stället kunnat följa sin egen församlings eller grannförsamlingens gudstjänster i bild och ljud via länk. Hur förkunnelsen påverkats av pandemin är redan föremål för forskningsprojekt. Antalet sjukkommunioner torde ha ökat kraftigt, även om det inte kommer att synas i den officiella statistiken. Även i begravningsgudstjänster har man kunnat delta via länk. Bland de under året avlidna märks en av KÅ:s flitigaste medarbetare, professor Birgit Stolt, professor em. i tyska vid Stockholms universitet och berömd Lutherforskare.

Även i Svenska kyrkohistoriska föreningens historia har året varit ovanligt. Under dessa förhållanden kunde Kyrkohistoriska dagen inte genomföras och programmet sköts upp till 2021, medan årsmötet – som så många andra sammanträden detta år – hölls på Zoom, den 28 september. Då efterträddes undertecknad

som ordförande i föreningen av professor Urban Claesson, Uppsala, som, liksom den nyvalda skattmästaren teol.master Ida Olenius hälsas välkommen i arbetsgemenskapen. Samtidigt lämnade skattmästaren Carl Sjösvärd Birger och ledamoten Magnus Lundberg arbetsutskottet. Urban Claesson har också övertagit redaktörskapet för föreningens skriftserie efter professor em. Oloph Bexell. Som redaktör hoppas undertecknad kunna fortsätta ännu ett par år.

Det torde vara första gången sedan 1978 som Kyrkohistoriska dagen inte hållits. Den firades första gången i samband med föreningens 50-årsjubileum den 24 april 1950, med föreläsningar av overarkivar Bjørn Kornerup och professor Einar Molland. Under 1950- och 1960-talen hölls årsmöten utan föredrag. Vid 75-årsjubiléet höll professor Sven Göransson föredrag om föreningens historia, men först 1978 infördes den nu traditionella Kyrkohistoriska dagen som en årlig begivenhet i samband med årsmötet.

Kyrkohistorisk årsskrift kommer dock ut som vanligt. Stipendier för bästa kyrkohistoriskt relevanta uppsats har också delats ut, om än inte det representativa överlämnandet ännu kunnat äga rum. Teol.master Marcus Rynning-sjö Carlsén och teol.master, fil.kand Katarina Hallqvist, båda från Lund, har omarbetat sina uppsatser till artiklar om "Demonernas bekännelse. Ett argument av Tertullianus, Minucius Felix och Lactantius" resp. "Birgittinsk vägledning. Yta och djup i predikningar för Petri kedjors fest". Doktoranden vid Åbo Akademi, Erik J. Andersson återkommer med en artikel om Axel B. Svensson, nu om kyrka och mission på 1920-talet. Om "Pingstväckelsens verkliga

apologet”, dvs G.E. Söderholms apologetiska skriftställande 1920–1940. Kyrkohistorisk fältkamp och religiöst historiebruk inom den tidiga svenska pingströrelsen, skriver teol. och fil.mag Oscar Söderholm. Under rubriken Meddelanden och dokumentation publicerar professor Bertil Nilsson en förteckning över bevarade statuter och andra kyrkorättsliga dokument från provinsialkoncilier och stiftsynoder i den svenska kyrkoprovinnsen under medeltiden, professor Stephan Borgehammar presenterar nya fynd om Heliga Birgittas bön,

och docent Sven-Erik Pernler om Biskop Martin av Tours dag i Funbo och Lagga. Slutligen publicerar undertecknad Hilding Pleijels personliga hågkomster av ”Erling Eidem i närbild”. Den omfattande recensensavdelningen granskar såväl doktorsavhandlingar av kyrkohistorisk relevans som nyutkomna böcker i allmän och nordisk kyrkohistoria på flera språk. Trots pandemins isolering har det internationella, kyrkohistoriska utbytet inte avtagit. Aldrig tidigare har en värld i isolering haft sådana möjligheter till elektroniskt och virtuellt utbyte.

ARTIKLAR

MARCUS RYNNINGSJÖ CARLSÉN

Demonernas bekännelse

Ett argument av Tertullianus, Minucius Felix och Lactantius¹

I. Inledning

De flesta av er vet att demonerna bekänner allt detta om sig själva, var gång som vi driver ut dem ur människornas kroppar genom att tortera dem med ord och bränna dem med börens eld. Besegrade av pina säger själveste Saturnus och Serapis och Jupiter eller vilken demon ni än dyrkar vad de är; och de ljuger sannerligen inte till sin egen vanära, i synnerhet när några av er står bredvid. Lita på dessa vittnen när de bekänner sanningen om sig själva: att de är demoner! Sannerligen, när de har besvurits vid den sanne och ende Guden skakar kropparna och de motvilliga olyckliga demonerna skyndar antingen bort genast eller dunstar bort gradvis, allt i den mån tron hos den besatte understödjer, eller helaren inblåser sin nåd. Så flyr de i hast när de kristna kommer nära, dessa som de, genom er, på avstånd brukade angripa i deras samlingar. Av det skälet sår de hat mot oss i det fördolda genom fruktan, när de har nästlat sig in i de enfaldigas tankar. Det är ju naturligt att både hata den som du fruktar och angripa den som du är rädd för, om du kan. Så intar de sinnena och tilltapper hjärtana, så att människorna börjar hata oss innan de har lärt känna oss, för att de inte skall kunna lära känna eller efterlikna oss, eller i varje fall inte kunna döma oss.²

Så lyder huvudargumentet för att bryta ner den grekisk-romerska religionen i Minucius Felix dialog *Octavius*. Han är inte ensam. Också i Tertullianus *Apologeticum* och Lactantius *Institutiones divinae* är ett närmast identiskt argument

centralt för att angripa de hedniska gudarna och deras kulter.

Exorcismargument finns utspridda i hela den tidigkristna apologetiska litteraturen, men att de som av hedningarna anses vara gudar exorceras och i sina dyrkares åsyn bekänner att de inte är gudar utan demoner är såvitt jag vet unikt för verken ovan.³ Jag kommer härefter att använda termen *demonbekännelseargumentet* som åsyftande detta argument, vilket kommer vara huvudfokus för denna artikel.

Det har länge pågått en debatt inom forskningen huruvida apologetiska skrifter primärt var avsedda att övertyga utomstående eller att befästa redan kristna i deras tro och identitet. Det senare har kommit att bli den rådande uppfattningen,⁴ särskilt för östliga apologeter. Intressant nog lutar experterna på de tre västliga apologeterna ovan åt hållningen att dessa i första hand anpassar sina verk för att övertyga bildade hedningar.

Demonbekännelseargumentet framstår då något besynnerligt eftersom dess effektivitet bygger på att åhöraren är beredd att acceptera förekomsten

1 Detta är en förkortad version av min masteruppsats i kyrkohistoria (Lunds universitet, 2020).

2 Minucius Felix *Oct.* 27.5-8. Min översättning.

3 Argumentet förekommer i Tertullianus *Apologeticum* 23.4-24.2; Minucius Felix *Octavius* 27.5-8; Lactantius *Institutiones divinae* 2.15.3-5. Argumentet återfinns även i Cyprianus *Ad Demetrianum* 15, med skillnaden att Cyprianus beklagar sig över att hedningarna inte närvarar vid exorcismen.

4 Se ex. Klostergaard Petersen 2009, 26.

av den typ av exorcism som här anförs som bevis. I denna artikel undersöker jag om det är rimligt att det fanns en sådan acceptans bland bildade hedningar och i så fall vad den innebar.

I.2 SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNING

Syftet med denna artikel är att i första hand ta reda på avsikten med demonbekännelseargumentet i desstidiga kontext i Tertullianus *Apologeticum* och Minucius Felix *Octavius*. I andra hand är syftet att utröna orsaken till argumentets bevarande i Lactantius *Institutiones divinae*. Framför allt försöker jag ta reda på vem demonbekännelseargumentet är anpassat för och huruvida dess primära syfte är att övertyga utomstående eller att internt stärka kristna identiteter. Jag kommer även att försöka identifiera och kartlägga de föreställningar som demonbekännelseargumenten relaterade till.

Demonbekännelseargumenten analyseras utifrån deras litterära, retoriska, teologiska/filosofiska och historiska sammanhang. Stor vikt kommer att läggas vid vilken retorisk effekt författarna söker uppnå med demonbekännelseargumentet. För vilken målgrupp anpassas argumentet och vilken påverkan på den målgruppen försöker författarna uppnå?

Jag kommer att undersöka hur de teman (exempelvis demonologi, magi, *religio*, *superstitio*) apologeterna använder för att bygga upp demonbekännelseargumentet relaterar till hur dessa teman användes i andra, primärt hedniska, samtida sammanhang.

Min frågeställning är: *Var demonbekännelseargumentets syfte primärt att övertyga icke-kristna om den kristna trons sanning eller att forma och stärka kristna identiteter? Vilka slutsatser kan vi dra om det mentala landskap som demonbekännelseargumentet relaterar till utifrån hur dess argumentation är uppbyggd? Kan vi dra några slutsatser om demonbekännelseargumentets relevans och effektivitet i förhållande till dess retoriska syfte?*

I.3 TEORI OCH METOD

Teoretiska utgångspunkter

Artikeln har en primärt mentalitetshistorisk inriktning. Den intresserar sig för uppfattningar av demonbekännelseargumentet och de teman som relaterar till detta i dess historiska kontext. Huruvida exorcismer så som de beskrivs i demonbekännelseargumentet förekom är av sekundär eller ringa betydelse här. Det som artikeln tar sikte på är föreställningar om förekomsten av sådana eller liknande exorcismer, samt attityder och identiteter kopplade till dessa föreställningar.

Här bör också nämnas att det finns fog för att se apologetisk argumentation som sådan, som till sitt väsen identitetsbyggande. Detta låter jag åskådliggöras med Anders Kolstergaard Petersens ord:

In fact, apologetics may reasonably be stretched to designate an intrinsic element in the continual forging of identity – both at the level of the individual and that of the group. To adhere to a particular world-view with a concomitant codex for behavior, one must continually defend oneself against threats posed by the existence of rivalling or contradictory ways of world-making and behaviors. The rivalling world-views (or aspects of them) have to be cognitively domesticated or coped with by being integrated into one's own world-view – whether positively or negatively.⁵

Huruvida demonbekännelseargumentet skapar någon form av identitet är inte frågan, det gör det ofrånkomligen. Det finns dock en fara att, då identitetsbyggande tas för givet, läsa in en större betydelse av det vad gäller demonbekännelseargumentets syfte och funktion i dess samtid än det finns fog för. Det ligger också nära att tänka att om en icke-kristen läsare inte övertygades av apologetens övriga argument fanns det ingen anledning att lita på uppgifterna om demonernas bekkänelse som apologeten lämnade i detta argument. Demonbekännelseargumentet skulle då per automatik ge prioritet åt internt identitetsbyggande snarare än åt att övertyga någon av annan uppfattning. Men just vilka uppfattningar i samtiden som relaterade till demonbekännelseargumentet och hur dessa

5 Klostergaard Petersen 2009, 40-41.

relaterade till varandra är vad som behöver undersökas.

Då kristna apologetiska skrifter avsevärt skiljer sig åt sinsemellan och med vissa undantag även skiljer sig från judisk apologetik och Platons *Apologia*,⁶ följer jag trenden inom forskningen idag att låta apologetisk snarare syfta på en ”mode of writing” än en genre.⁷ Att jag kallar Tertullianus, Minucius och Lactantius för apologeter finner jag vara motiverat delvis utifrån att de brukar benämnas som sådana i forskningen och delvis för att Lactantius bedömde att de alla skrev till kristendomens försvar.⁸

Författarens syfte och retorisk teori

När det gäller att söka efter författarnas syfte med demonbekännelseargumentet är några teoretiska utgångspunkter från retorisk kritik viktiga. Å ena sidan är vissa element av retorik universella och ingår i all form av kommunikation.⁹ Å andra sidan är retorik också ett historiskt fenomen med kontextuella särdrag. För studiet av demonbekännelseargumentet finns några faktorer som gör historiskt orienterad retorisk kritik särskilt gynnsam för att finna dess författares retoriska syfte med argumentet. För det första var den grekisk-romerska antika världen genomtyrd av en hög grad av retorisk medvetenhet. För det andra var både Tertullianus, Minucius och Lactantius retoriskt skolade. Jag kommer att utgå från att dessa apologeter, stöpta i den klassiska retorikens bildning, med stor medvetenhet väljer och utformar sina argument med anpassning till deras primära målgrupp(er)¹⁰ och syften. Den klassiska retorikens strävan efter att göra åhöraren lärlärd (*docilis*), välvillig (*benivolus*) och uppmärksam

(*adtentus*),¹¹ är helt genomtyrd av en reflektion kring åhöraren.¹²

Apologeternas retoriska bildning måste dessutom ha påverkat dem i hur de tänkte att retorisk anpassning till en målgrupp och ett syfte skulle genomföras. Detta inkluderar litterär anpassning. Eftersom apologeterna är retoriskt medvetna om hur de utformar demonbekännelseargumentet och gör detta utifrån hur de förväntar sig att deras avsedda läsare/åhörare skall reagera, så kan vi utifrån en retorisk analys baserad på antikens retorik även göra en kvalificerad bedömning om vad som var författarnas syfte med demonbekännelseargumentet.

Tillvägagångssätt

Jag baserar min retoriska analys på antik retorik, en historisk contextualisering och följer det tillvägagångssätt George Kennedy föreslår för retorisk kritik.¹³

Jag vill också understryka att klassisk retorik inte enbart är en fråga om stil och konstfulla uttryck. Med Kennedys ord:

Rhetoric is that quality in discourse by which a speaker or writer seeks to accomplish his purposes. Choice and arrangement of words are one of the techniques employed, but what is known in rhetorical theory as 'invention' – the treatment of the subject matter, the use of evidence, the argumentation, and the control of emotion – is often of greater importance and is central to rhetorical theory as understood by Greeks and Romans.¹⁴

Min retoriska analys kommer framför allt ta sikte på denna ”invention”. Det är utifrån den som jag kommer att argumentera för demonbekännelseargumentens avsedda målgrupp.

Apologetiska texter har en intern relevans oavsett om deras avsedda målgrupp är kristen eller icke-kristen. Följaktligen har jag valt att fokusera på att se i vilken utsträckning apologeterna anpassar sina argument för ett icke-kristet mottagande,

6 Klostergaard Petersen 2009, 17-23.

7 För en utförligare diskussion av problematiken kring hur termen apologetik samt utvecklingslinjer inom modern forskning beträffande hur tidigkristen apologetik bör förstås och användas, se Klostergaard Petersen 2009, 15-41.

8 Lactantius *Inst.* 5.1.22-24.

9 Se Kennedy 1998, 215.

10 Jag kommer att låta primär målgrupp beteckna den huvudsakliga kategori av läsare som apologeterna avser påverka.

11 *Ad Her.* 1.7.

12 Reflektionen över åhörarna är även uppenbar utifrån de retoriska handböckernas innehåll, se t.ex. Habinek 2005, 47.

13 Kennedy 1984, 33-38.

14 Kennedy 1984, 3.

samt att prioritera att presentera hur de ämnen och bevis författarna lägger fram förstods i den grekisk-romerska världen utanför kristendomen. Icke-kristna grekisk-romerska perspektiv på aktuella ämnen dominerar därmed i förhållande till kristna perspektiv i min historiska kontextualisering.

Om inte annat anges så står jag för samtliga översättningar till svenska från latinska texter som citeras.

I.4 MATERIAL

Mina viktigaste primärkällor utgörs naturligtvis av de verk som innehåller demonbekännelseargumnetet: Tertullianus *Apologeticum*,¹⁵ Minucius Felix *Octavius*,¹⁶ och Lactantius *Institutiones divinae*¹⁷.

Som vi kommer att se är också Apuleius *De deo Socratis*¹⁸ viktig, både som källa till romersk och medelplatonsk demonologi, och för att Tertullianus, Minucius och Lactantius *mutatis mutandis* använder dess demonologi. Ovidius *Fasti*¹⁹ är ytterligare en viktig källa för romersk demonologi och romerska apotropiska och exorcistiska praktiker. Ovidius redogör för de romerska apotropiska högtiderna som firades från mitten av maj till mitten av juni.

För kännedom om klassisk romersk retorik använder jag primärt *Rhetorica ad Herennium* som är en av de viktigaste latinska handböckerna. Citat från densamma är hämtade från Birger Berghs översättning.²⁰

I.5 TIDIGARE FORSKNING

Enligt Edward Gibbons (d. 1794) var de mirakelberättelser, särskilt exorcism och kampen mot demoner, som 100–200-talets apologeter återger en av de primära anledningarna till kristendomens framväxt. Orsaken till detta var enligt Gibbon att kristna och romare var präglade av en godtrogen-

het som hans egen samtid mognat ifrån. ”Sålunda kunde mirakel som inte var mera häpnadsväckande än deras egna erfarenheter inge dem den livligaste förvisning om mirakel som stod utom gränsen för deras fattningsförmåga.”²¹

Ett inflytande från Gibbon har varit att historiker ofta förklarar tidigkristen demonologi och exorcism som vidskeplighet vars utbredning tjänat till att få den grekiska vetenskapliga rationalismen tillsammans med den grekisk-romerska högkulturen, dess dygder och religion att förtvina.²²

Ramsay MacMullen, drar en liknande slutsats som Gibbon, även om han inte lika nitiskt dumförklarar kejsartidens och senantikens människor, då han argumenterar att mirakel, och i synnerhet exorcism och rykten om exorcism, är den enda förklaringen till kristendomens snabba spridning bland de obildade massorna i romarriket.²³

Det senaste halvsekle har studiet av demonologi och exorcism i antiken och den tidiga kristendomen intensifierats avsevärt. Gibbons historieskrivning har ifrågasatts på en rad punkter. Bland annat har man betonat att kyrkan bevarat mycket av den klassiska bildningen och litteraturen och man talar idag mer om den grekisk-romerska kulturens kontinuitet än förfall i senantiken.

Istället för att isolera demonologi och trolldom till en egen sfär av underliga föreställningar och praktiker har bland annat Peter Brown fokuserat på hur trolldom fungerar i dess sociala kontext.²⁴ På senare tid har även bilden av tidigkristen demonologi som primitiv, oreflekterad vidskepelse vidare utmanats.²⁵

Kristen demonologi i en rituell kontext har också studerats. Fokus har emellertid framför allt varit på asketer och heliga undergörare, primärt i Egyptens öken och kyrkan i öst under senantiken,²⁶ samt på exorcism i NT.²⁷ Kalleres har dock nyligen, i *City*

15 Tertullianus *Apol.*

16 Minucius Felix *Oct.*

17 Lactantius *Inst.*

18 Apuleius *De deo Socr.*

19 Ovidius *Fast.*

20 *Ad Her.*

21 Gibbon 1986, 300 (övers. Claës Gripenberg).

22 Brown [1970] 2004, 19.

23 Se ex. MacMullen 1983, 187; MacMullen 1984, 40–41.

24 Exempel på detta förhållningssätt finns i Brown [1970] 2004; Smith J. 1978; Johnston 1995.

25 Några exempel är Brakke 2006; Algra 2011; Smith G. 2008.

26 Ex. Brakke 2006; Brown. 1971.

27 Ex. Sorensen 2002.

of demons: violence, ritual, and Christian power in late antiquity, behandlat den rituella kontexten för demonologi i stadsmiljö. Men även hon skriver om demonologi i den efter-konstantinska eran.²⁸

Den för-konstantinska kontexten för demonologi och exorcism har inte ägnats samma uppmärksamhet. Berättelser om exorcism tenderar också att i forskningen tillskrivas en annan kontext än den mer intellektuella demonologiska reflektionen. Därmed uppfattas exorcism fortfarande primärt som något som tjuvar de obildade massorna. Jag kommer i min studie av demonbekännelseargumentet komplettera och i viss mån ifrågasätta denna bild. Demonbekännelseargumentet är ett apologetiskt argument om exorcism i stadsmiljö författat av bildade kristna och, som jag kommer att argumentera, avsett för en bildad publik. Studiet av hur argumentet relaterar till romersk demonologi i sin samtid kan dessutom i viss mån fylla ett vacuum inom forskningen beträffande demonologiska föreställningar och funktioner i romarrikets mer västliga delar före 300-talets förändrade styrelseskick och kristendomens erkännande som en godkänd religion. Trots att icke-kristen demonologi och exorcism i antikens Grekland, Egypten och i Mellanöstern studerats ingående av forskare,²⁹ så har romersk icke-kristen demonologi blivit relativt förbisedd.³⁰

Tertullianus, Minucius Felix och Lactantius exorcismredogörelser och demonologier har fått viss uppmärksamhet, men deras retoriska syften har sällan varit i fokus. Jean Daniélou redogör för och jämför Minucius Felix och Tertullianus demonologier inklusive deras redogörelse om demonernas bekännelse i exorcism. Men fokus ligger vid lärans utveckling och graden av beroende av hedniska källor.³¹

Andrew Daunton-Fear diskuterar apologeternas demonologi, exorcism och syn på helande i ett översiktligt verk om exorcism i den tidiga

kyrkan och det grekisk-romerska samhället.³² Han anmärker på likheter och skillnader mellan de apologeter jag studerar, men diskussionen blir något ytlig.

Den aktuella litteratur som utförligast behandlar Tertullianus och Minucius demonbekännelseargument i dess litterära, retoriska och historiska kontext består av kommenterade översättningar. I synnerhet Tobias Georges *Tertullian "Apologeticum"*,³³ Graeme Clarkes *The Octavius of Marcus Minucius Felix*³⁴ och Christoph Schuberts *Minucius Felix Ocatvius*,³⁵ som är de mest utförliga och aktuella kommentarerna till *Apologeticum* respektive *Octavius*. Lactantius demonbekännelseargument behandlas översiktligt av Bowen och Garnsey.³⁶

Men dessa kommentarer berör framför allt demonbekännelseargumentet i det verk de kommenterar och uttalar sig inte om vilka slutsatser som kan dras utifrån dess tradering. Jag finner det också något underligt att även om forskare noterat att apologeterna verkar använda sig av Apuleius demonologi,³⁷ så verkar de inte ha noterat att demonerna tillskrivs drag från Apuleius *lemures*, men i en enbart negativ tolkning.³⁸

Utifrån min nuvarande kunskap verkar ingen forskare ha uppfattat att romarna även skulle associera till högtiden Lemuria, då *lemures* av kategorin *larvae* exorcerades från romarnas hem. Jag kommer i denna artikel argumentera att firandet av Lemuria är en viktig bakgrund för att förstå hur apologeterna anpassar sin demonologi och i synnerhet kontexten av exorcism i förhållande till deras avsedda målgrupp.

32 Daunton-Fear 2009.

33 Georges 2011.

34 Clarke 1974.

35 Schubert 2014.

36 Bowen och Garnsey 2003.

37 Redan Daniélou 1977, 406 framhåller att Tertullianus, Minucius Felix, Cyprianus och Lactantius övertog och anpassade Apuleius demonologi.

38 För Apuleius *lemures*, se Apuleius *Socr.* 15.5-10.

28 Kalleres 2015.

29 Ex. Sorensen 2002, Burkert 1992.

30 Undantag utgör exempelvis Hubert Canciks artikel "Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian)", Hubert 2003.

31 Daniélou, 1977, 405-418.

2.

Demonbekännelseargumentets historiska kontext

2.1 MOTTAGARGRUPPER OCH SPRIDNING AV TEXTER

Även om den stora majoriteten romare inte kunde läsa,³⁹ så bör tilläggas att innehållet i texter framför allt förmedlades verbalt i romarriket. Det var också vanligt att författare läste högt ur sina egna texter, inte minst för att presentera sina nyskrivna verk.⁴⁰

Tidigare i antiken och även under kejsartiden valde man generellt inte sin religiösa identitet. Man föddes in i den grekisk-romerska religionen och dess samhälleliga kulturer. Från och med kejsartiden blev det dock mer vanligt att välja en mer personlig religion, ofta i form av exempelvis Serapis, Isis eller Mithras mysteriekulturer. Men valet att gå med i en särskild kult betydde inte att man slutade att delta i de lokala religiösa traditionerna och den offentliga offerkulten. Den personliga religiösa kulten ersatte därmed inte den traditionella kulten utan fogades till den. Kristendomen och judendomen var annorlunda i och med deras krav att deras medlemmar inte skulle delta i de offentliga offerkulterna.⁴¹

På individnivå verkar en del kristna haft svårt att förstå varför det var nödvändigt att så tvärt bryta med den grekisk-romerska religionen.⁴² Det fanns också många romare som sympatiserade med kristendomen och fascinerades av kristna praktiker, men som inte ville ta steget att låta döpa sig. Jag kommer att använda Kahlos term *incerti* för att beteckna de individer som rör sig i gråzonen mellan strikt polyteism och strikt kristendom och som inte passar in i dikotomin hedning – kristen

utan lever som någon from av hybrider däremellan.⁴³

2.2 DEMONOLOGI, EXORCISM OCH KRISTENDOM UNDER DEN TIDIGA KEJSARTIDEN

Religio och superstitio

Begreppen *religio* och *superstitio* är avgörande för att förstå den romerska världen, och som vi skall se, är de direkt relaterade till både kristendomen som sådan och de båda områdena demonologi och exorcism under den tidiga kejsartiden.

Religio och *superstitio* användes av romarna för att skilja mellan lämpliga och olämpliga sätt att dyrka och komma i kontakt med gudarna, men termerna är inte helt lättdefinierade. *Religio* var starkt kopplad till den romerska identiteten, särskilt för den sociala eliten; goda romare var *religiosi*. *Superstitio* var alltid negativt. Det betecknade ett avvikande från korrekta religiösa bruk och riskerade att förarga gudarna och därmed sätta riket i fara. Avvikelser som kunde betraktas som *superstitio* var ofta sådant som ansågs överdriva eller förringa aspekter av de gängse och offentliga kulterna. *Religio* var framför allt en del av det offentliga livet, det var förknippat med romarnas offentliga offer och spelen. Vart gränsen till *superstitio* gick varierade dock mellan olika antika författare.⁴⁴

Under det första århundradet börjar konceptet av magi att framstå som den värsta formen av *superstitio*.⁴⁵ Likväl kunde magiker vistas på forum eller templen.⁴⁶ Till magi räknades sådant som besvärjelser, kärleksdrycker, helande-amuletter, återuppväckande av döda och utdrivandet av demoner.⁴⁷ Det senare är av extra intresse i förhållande till de kristna apologeterna och deras exorcismargument.

Kristendomen kom att associeras med *superstitio* redan i början av 100-talet. De kristnas, i

39 Harris 2009, 329 uppskattning att ca 10% av befolkningen i romarriket var läskunnig är populär bland forskare.

40 Janson 2002, 37.

41 För valet av religiös tillhörighet under kejsartiden se Kahlos 2009, 5-6 samt fotnot 32, sida 144.

42 Se Kahlos 2009, fotnot 32, sida 144.

43 Kahlos 2007, 30-31.

44 Beard et al. 1998, 215-218.

45 Beard et al. 1998, 218-219.

46 Horster 2007, 339.

47 Dessa exempel är hämtade från Horster 2007, 339.

romarnas ögon, överdrivna dyrkan av ”människan Kristus” som Gud och *förnekandet av alla gudar utom de kristnas Gud, samt deras vägran att ge gudarna några offer, gjorde att kristendomen kom att betraktas som superstition* och i allra högsta grad *atheotes* (ateism).⁴⁸ Det hotade därmed *pax deorum* och satte hela riket i fara. Jacobsen framhåller att anklagelsen om ateism är en av de mest spridda anklagelserna mot de kristna som apologeterna värjer sig mot under 100- och 200-talet, och att det var den allvarligaste.⁴⁹

Förföljelser av de kristna var dock reaktiva snarare än aktiva. De vanligaste förföljelserna var lokala och enligt Engberg går det inte att skönja någon linjär kronologisk utveckling av förföljelserna under denna period.⁵⁰

Samtidigt fanns en hednisk monoteistisk kritik av gudarna som (oftast) inte uppfattades som problematisk. Grekiska filosofer hade sedan 400-talet f.Kr. argumenterat för en enda gudomlig kraft som skapare av universum.⁵¹ Men det fanns vissa spelregler för vad som gällde som godtagbar kritik av gudarna. I romersk kontext exemplifierar Cicero vart gränserna för sådan kritik gick. I *De natura deorum* antyder han att det är godtagbart att kritisera *argument* för gudarnas existens, men man borde lita till den romerska traditionen angående riterna för dyrkan av gudarna.⁵²

Demoner och demonologi

Latinets *daemon* är ett låneord från grekiskans *daimon*. I den grekisk-romerska föreställningsvärlden fanns flera olika typer av övernaturliga väsen och termen *daemon/daimon* kunde användas på ett flertal av dem och användes olika i olika kontexter.⁵³

När Apuleius av Madaura ca. 160 latiniserar begreppet *daimon* fortsätter denna kontinuerliga

utveckling av begreppet.⁵⁴ Apuleius identifierar *daemones* bland annat med de romerska begreppen *genii*, *lemures*, *lares*, *larvae*, och den mänskliga själen (*animae humanae*).⁵⁵

Olika filosofer och filosofiskolor utvecklade under antiken egna demonologier och diskutera demonernas natur. Platonismen hade de mest utvecklade demonologierna och stoicismen inympade mycket av dess tankegångar. Dessa skolors demonologier verkar ha varit de mest utbredda och vedertagna under den tidiga kejsartiden, i varje fall utifrån det skrivna material som finns bevarat.

I platonismen kunde människan aldrig komma i direktkontakt med det gudomliga. För kontakt med det gudomliga krävdes därför någon form av medlare: ett väsen vars natur är mellan odödliga och dödliga,⁵⁶ med både lätthet som lyfter den mot etern och med tyngd som drar den mot jorden.⁵⁷ Denna medlarfunktion som ett mellanväsen var den huvudsakliga funktion som tillskrevs *daimones* från Platon till kristendomens inträde.

När de kristna övertog termen *daimon* och latinets *daemon*⁵⁸ lät de den endast syfta på ondskefulla väsen.⁵⁹ Rollen som goda budbärare eller personliga ”guider” tillskrevs istället änglar,⁶⁰ och medlarrollen mellan Gud och människor intogs givetvis av Jesus Kristus, samt på ett underordnat sätt av helgon.

Många forskare gör en poäng av att enbart använda termen demon när de talar om de kristnas perspektiv och bevara *daimon* när de utgår från den icke-kristna antika världen. Motiveringen brukar vara att koncepten inte skall sammanblandas.⁶¹ Jag vill däremot göra den motsatta poängen.

48 Se Engberg 2007, 202-203; 220.

49 Jacobsen 2009, 86, 109.

50 Engberg 2007, 331-334. Engbergs studieperiod är 50-250 e.Kr.

51 Mitchell och Nuffelen 2010, 3.

52 Cic. *Nat. d.* 1.61; 3.5-6; Se även Walsh 2008, xxiv.

53 För en sammanfattning av hur begreppet *daimon* använts i antiken se Klostergaard Petersen 2003, 38-39.

54 Schubert 2014, 502 not 468 framhåller att Apuleius är först att använda den latiniserade formen *daemon*.

55 Cancik 2003, 449.

56 Platon *Symp.* 202d.

57 Apuleius *Socr.* 9-10.

58 Tertullianus och Minucius Felix är de första kristna vi känner till som använder termen *daemon*. De gör detta, beroende på datering, några årtionden efter att Apuleius använder *daemon* som översättning av grekiskans *daimon*.

59 Kahlos 2007, 174-177.

60 Se Muehlberger 2013, särskilt kapitel 4.

61 Så gör t. ex. Kahlos 2007, 173.

De kristna författarna gjorde ett medvetet val att använda begreppet *daimon/daemon* och tillämpa det på ett annat sätt än vad som generellt var brukligt i den omkringliggande kulturen. I detta sammanhang är det mer intressant att se hur och varför de kristna apologeterna använder ordet *daimon/daemon* i sin kontext.

Både gudars och demoners natur var något som diskuterades i antiken och de kristnas upptagande av ordet *daimon/daemon* är en del i denna diskussion. Vi arbetar inte med två rigida tydligt definierade substantiva kategorier.⁶²

Här bör dock betonas att grekernas *daimon* normalt sett inte hade en negativ valör. Onda *daimones* utgjorde olika subgrupper.⁶³ I den romerska världen var det framför allt vissa avlidna som blev onda demoner, kallade *larvae* eller *umbras vagantes*.⁶⁴

Exorcistiska praktiker

Först och främst bör nämnas att det fanns många olika typer av exorcistiska och apotropeiska praktiker både i den grekisk-romerska kulturen och i orienten. Generellt avvärjde man missgynnssamma demoner i den grekisk-romerska världen genom olika typer av blidkande offer.⁶⁵ Den typ av exorcism som förekommer i den judisk-kristna miljön, där en ond besättande ande drivs ut genom att besvärjas bort genom åkallan av Gud (t.ex. i Israels Guds namn, eller Jesu namn) verkar ha varit ytterst ovanlig, om ens representerad i den grekisk-romerska världen, före det första århundradet.⁶⁶ Sådan exorcism verkar vara ett typiskt orientaliskt drag.⁶⁷

Romarna trodde både på onda andar och på spöken som hemsökte fält, gårdar och platser där de levte.⁶⁸ I den romerska kalendern var större delen

av maj och början av juni tillägnade högtider som hade med apotropeisk rening att göra: Lemuria, Sacra Argeorum, Kalendis Iuniis, Ambarvalia för att nämna några.⁶⁹

Av särskilt intresse är Lemuria, som firades 9, 11 och 13 maj varje år. Vid denna tid var de avlidnas vålnader (*lemures, tacita manes, larvae och umbras vagantes*)⁷⁰ aktiva i de levandes värld och behövde blidkas och sändas iväg. Detta gjordes genom en apotropeisk ritual som beskrivs i Ovidius *Fasti* 5.427-444. Ritualen utfördes vid midnatt av ”den som kommer ihåg dessa urgamla riter och vördar gudarna högt” (*ille memor veteris ritus timidusque deorum surgit*).⁷¹ Utförarens fötter fick inte vara bundna av några skor. Han gjorde en gest med tummen mitt i handen med fingrarna slutna över den.⁷² Efter att ha tvättat händerna i vatten slängde han svarta bönor samtidigt som han vände sig bortåt och upprepade en formel nio gånger: *haec ego mitto, his [...] redimo meoque meosque fabis* (jag kastar dessa, jag återlöser mig och de mina med dessa bönor).⁷³ Sedan anses en ande (*umbra*) ha tagit upp bönorna och följt efter honom. Utövaren fick dock inte vända sig om för att se anden. Sedan rör han åter vid vatten, skramlar med brons och ber andarna att lämna hans hus. Han säger nio gånger: *manes exite paterni!* (”Iväg, ni färderneandar!”). Därefter förväntar han sig att riten är lyckad och först då vänder han sig om.

Högtiderna var viktiga för romare och Lemuria var både en offentlig och en privat högtid som praktiserades av såväl bildade som obildade romare.⁷⁴

Som del i romerska högtider passade apotro-

69 Se McDonough 1997, 337-341; Jfr. Ovidius *Fast.* 5.485-492; 6.223-228.

70 För antika källor till dessa termers tillämpning på Lemurias vålnader se Scullard 1981, 118.

71 Förmodligen avses husets *paterfamilias*, se McDonough 1997, 339; Scullard 1981, 118.

72 McDonough 1997, 340 har noterat inverterad symbolism i Lemuria. Den knutna handen balanserar ut de obundna fötterna och utövaren intar en position som är motsatt den vid vanlig romersk bön, där handflatorna skall vara öppna mot himlen. McDonough och andra forskare har även identifierat handgesten med *la fica*, ”Fikonet” som är en apotropaisk gest för att avvärja det onda ögat.

73 Ovidius *Fast.* 5.438.

74 Jfr. Scullard 1981, 119.

62 Se Smith J. 1978, Klostergaard Petersen 2003.

63 För några exempel på dessa subgrupper, se Kotansky 1995, 247.

64 För termerna *larvae* och *umbras vagantes* se ex. Scullard 1981, 118.

65 Sorensen 2002, kapitel 4. För ytterligare exempel på antika grekiska tekniker för att avvärja onda andar, se Kotansky 1995, 251-257; Johnston 1995, 381-387.

66 Katansky 1995, 275; jfr. Sorensen 2002, 117.

67 Se Sorensen 2002 18-46.

68 McKay et al. 2012, 153.

peiska riter som den i Lemuria in i kulturen som *religio* utan att anses problematiska.

I hela den grekisk-romerska världen fanns dock också en utbredd praktik av att tillverka och beställa *defixiones* ("förbannelsetavlor"). Även dessa är av intresse för den bildade sfär till vilka personer som Minucius, Tertullianus och Lactantius hör. Många *defixiones* som man funnit riktar sig nämligen mot juridiska och oratoriska motståndare.⁷⁵ Cicero berättar t.ex. hur oratorn Curio skyller på en motparts "*veneficiis et cantionibus*" (trolldom/förtrollad dryck och besvärjelser/sånger) för sina misslyckanden.⁷⁶

3. Tertullianus Apologeticum

3.1 ÖVERSIKT ÖVER APOLOGETICUMS INNEHÅLL

Apologeticum, författat 197, är skrivet som ett juridiskt försvarstal å de kristnas vägnar, adresserat till de romerska guvernörerna. Verket syftar till att tillbakavisa anklagelser mot de kristna och påvisa att förföljelser mot kristna är grundlösa och orättfärdiga och bör upphöra. Samtidigt söker Tertullianus presentera den kristna tron och bevisa dess sanning och den romerska religionens falskhet.

Anklagelserna mot de kristna är uppdelade i två avdelningar. Tertullianus avfärdar ganska kortfattat anklagelser om incestuösa orgier, barnmord och kannibalism som grundlösa rykten i 7-9. I Kapitlen 10-45 försvarar Tertullianus de kristna mot så kallade *crimina manifesta*. Det rör sig om två anklagelser kränkning av gudarna (*sacrilegium/irreligio*)⁷⁷ 10-28, och kränkning av kejsaren (det vill säga förräderi) 29-45. Sider har visat att Tertullianus retoriskt ramar in hela sitt försvar i 10-28 i *status qualitatis* med fallet av *comparatio*. "(Tertullian) begins by pleading innocent to the charge of sacrilege on the grounds of motive: the Christians do not worship the gods because the

gods do not exist (10.2)."⁷⁸ Sider poängterar att Tertullianus som i fallet för *comparatio*, erkänner *handlingen* men argumenterar att den utfördes för ett *värdigt mål*. "Having thus established the issue on the basis of quality, the whole subsequent demonstration of the validity of Christian belief becomes a powerful interpretation of an allegedly criminal act, abundantly disproving its criminal nature."⁷⁹ Demonbekännelseargumentet är i detta avseende centralt, då det både sägs demonstrera att gudarna bara är onda demoner och att de kristnas Gud och Kristus är de som är sant gudomliga. Hela *Apologeticum* är ett juridiskt tal och det är också juridisk retorik som dominerar argumentationen med demonernas bekännelse.

I *Apologeticum* gör Tertullianus bruk av både juridiska och filosofiska argument. Temat av förföljelser mot de kristna är viktigt i verket. Primärt argumenteras för att förföljelserna är orättfärdiga och måste upphöra, men samtidigt lyfts martyriert upp som ett sätt för den kristne att segra.

3.2 RETORISK ANALYS

Demonbekännelseargumentet, Apologeticum 21.6-24.2

Själva argumentet med *demonernas bekännelse* återfinns i 23.4-11 och fortsätter i 23.14-24.2 efter en kort diskussion om kristologi och eskatologisk dom. Demonbekännelseargumentet framförs som ett *bevis* (demonstratio) i en längre argumentation som sträcker sig från 21.26-24.2. Argumentationen inleds med en *propositio* där Tertullianus presenterar vad han skall diskutera, nämligen att visa att "dessa som ni dyrkar är lämpliga vittnen om Kristus". *Demonbekännelseargumentet* är själva kulmen i denna argumentation och används både för att förstärka den kristologi Tertullianus tidigare i verket presenterat och för att bryta ner tron på de icke-kristna gudarna. Argumentationen avslutas med ett *conclusio* i 23.18-24.2.

75 Kalleres 2015, 106.

76 Cicero *Brut.* 217.

77 Termen *sacrilegium* används i 10.1; *irreligio* används i 24.2. Båda dessa termer var synonyma med begreppen *superstitio* och *ateismus*, se kapitel 2.

78 Sider 1971, 76.

79 Sider 1971, 76-77.

Argumentationens disposition

Dispositionen (*dispositio*) av *Apologeticum* 21.26-24.2 består av följande 5 delar:

Propositio (påstående) 21.26 ”Vi skall visa[...] att dem ni dyrkar är lämpliga vittnen för Kristus.”

Conclusio (avslutning) 21.27-30

21.31 Ersätter *ratio* (skälet till påståendet) med en utbroderande uppmaning baserad på 21.26

Confirmatio (Stöd för skälet):

-22.1-3 stöd för demonernas existens

-22.4-23.3 demonernas verk och agenda

-23.4-11 *demonstratio* i form av *quaestiones*

Exornatio (Utsmyckning) 23.12-17

Conclusio (avslutning) 23.18-24.2

Bortsett från att ingen egentlig *ratio* ges så följer argumentationen formen för vad som i *Ad Her.* 2.28 kallas för en ”helt uttömmande och fulländad argumentering” för rättgångstal.

MATERIALETS ARRANGEMANG

Demonernas existens och verksamhet

I 21.26 ges påståendet som inleder argumentationen: ”Vi skall visa att dessa (*illos*) som ni dyrkar är lämpliga vittnen för Kristus.” Noterbart är att Tertullianus inte här tillämpar ordet demoner om vad motståndarna dyrkar utan väljer det specifika *illos*. Gudarna identifieras med demoner i *Apologeticum* först i samband med en ingående demonologisk utläggning i 22, men därefter bibehålls denna identifikation i verket.⁸⁰ Åhörarna förväntas därmed inte ta denna koppling för given förrän efter utläggningen. Detta stämmer väl med vad Georges kallar *Apologeticums* uppenbarelsstruktur (”Offenbaringsstruktur”⁸¹), och antyder

ett syfte att lära eller övertyga sådana som inte vet eller tror.

I 21.31 ges en uppmaning till adressaterna att undersöka om det är sant att Kristus är gudomlig. Därpå följer en upprepning av logiken från påståendet i 21.26, men i omkastad ordning: Kristi gudomliga natur blir ett vittne om att romarnas gudar är falska gudar. Förklaringen till de romerska gudarnas konceptuella existens är att dessa ”falska gudar” dolda under döda människors namn och bilder utför tecken (*signis*), underverk (*miraculis*) och orakel (*oraculis*) så att människorna tror att de är gudomliga. Detta ersätter *ratio*.

De stöd (*confirmationes*) för denna hållning som ges i 22.1-23.11 syftar till att presentera en ickegudomlig andlig substans,⁸² som aktörer bakom handlingarna ovan. Dessa substanser kallar Tertullianus demoner och änglar. Först ges stöd för demonernas existens i 22.1-3. Tertullianus försöker fastslå kunskap om demoner som något universellt. Han hämtar vittnen från filosoferna, poeterna, den obildade massan, magikerna och människans själ för att visa att alla har kännedom om demoner. Den retoriska effekten är att alla skall kunna acceptera förekomsten av demoner innan Tertullianus går vidare för att stärka kopplingen mellan hedningarnas gudar och demonerna.

Tertullianus framhåller särskilt Sokrates bekantskap med en *daemon* som ett negativt exempel. Att knyta an till Sokrates vore rimligt nästan överallt, men i synnerhet i diskussionen om *daemones* i Karthago. Den i Karthago populära medelplatonikern Apuleius hade författat *de deo Saocratis* ungefär 20–30 år tidigare.⁸³ Redan den inledande meningen av Tertullianus demonologidiskussion ekar av inledningen av Apuleius demonologidiskussion.⁸⁴ Tertullianus avfärdande av Sokrates

80 Tertullianus har talat om *mentis malae* i 1.11 då onda män som i rätten tvingas bekänna skyller på dessas inflytande. I 7.12 verkar onda tankar syfta på en del av människan, men detta är inte helt tydliggjort. I sin redogörelse för de kristnas kristologi nämns att Jesus drivit ut demoner ur människor med sina ord 1.27. Ingen koppling görs dock till de romerska gudarna. Däremot har Tertullianus antytt att någon hemlig kraft förlöder adressaterna (2.14). Likaså har Tertullianus talat kryptiskt om en särskild kraft som är de kristnas rivaler (2.18).

81 Se ovan, jfr. Georges 2011, 45.

82 ”*Atque adeo dicimus esse substantias quasdam spirituales*”, Tertullianus *Apol.* 22.1.

83 Se Harrisons introduktion i Apuleius 2001, 6; 187.

84 Jfr *Apol.* 22.1: *Atque adeo dicimus esse substantias quasdam spirituales. Nec nouum nomen est : sciunt << daemones >> philosophi (22.1); Apuleius Socr. 6.2-3: Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infirmas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeat. Hos Graeci nomine daemones nuncupant [...].*

demon som något ont, utan förklaring, (han nöjer sig med att säga att den ”naturligtvis höll tillbaka Sokrates från godhetens väg”), tog tydligt spjårn mot Apuleius som höll att demonen gav Sokrates insikt. Men det fanns flera bildade som försökte rädda Sokrates rationella dignitet genom att tolka dennes demon eller ”gudomliga tecken” som en del av Sokrates själv och inte något externt väsen.⁸⁵ Tertullianus knyter därmed an till en filosofisk diskussion som var aktuell i den romerska världen och inte minst i Apuleius Karthago.

I 22.3 hänvisar Tertullianus kort till bibeln för detaljer om hur några änglar av fri vilja korrumpades och gav upphov till rasen av demoner.⁸⁶ Istället för att utveckla demonernas ursprung vidare väljer Tertullianus att diskutera demonernas sätt att agera, deras natur och mål. Dessa ämnen får betydligt mer utrymme och upptar 22.4-23.3.

Dunn har framhållit att Tertullianus i alla sina skrifter adresserade till kristna använder bibeln som sin huvudsakliga auktoritet men att så inte är fallet med hans apologetiska verk.⁸⁷ Den korta hänvisningen till bibeln för demonernas ursprung och den snabba övergången till att filosofiskt utlägga demonernas verk och natur antyder att hans verkliga målgrupp inte godtog bibeln som gudomligt inspirerad auktoritet. Demonologin han presenterar uppvisar dessutom ett flertal gemensamma drag med Apuleius medelplatonska demonologi: Demonerna har sin hemvist i luften och är upphov till spådomskonsten samt alla mirakel förknippade med gudarna; deras kroppar är osynliga och de kan ge olycka; de är även upphov till alla religiösa kulter och vill ha och tar emot offer; de kan snabbt färdas oerhörda avstånd, med mera.⁸⁸

Utrifrån Apuleius popularitet i Karthago och hur Tertullianus kunde lansera en snarlik demonologi utan att uppge källor, är det troligt att Apuleius demonologi var välkänd och accepterad,

ja kanske tagen för given, bland många av Tertullianus avsedda läsare. I så fall anknyter Tertullianus till en accepterad hållning som han modifierar.

Deras demonologier skiljer sig dock naturligtvis också åt. Tertullianus demoner är enbart onda och det är bara ett bedrägeri att de går gudarnas ärenden. Han förklarar hur demonerna genom sin andedräkt korrupperar människors sinnen (22.5-6), och tillägger även att både demoner och änglar är bevingade, vilket gör att de kan flyga över hela jorden på ett ögonblick (22.8). Spådomskonsten är ett trick de åstadkommer med sin snabbhet (22.8-10). Helandemirakel åstadkommer de genom att först göra någon sjuk och sedan sluta göra personen sjuk så att han verkar ha blivit helad (22.11).

I 23.1-3 förringas orakel och andra gärningar associerade med gudarna ytterligare. Tertullianus framhåller att magiker åstadkommer samma effekter som demonerna ovan, eftersom de har demoner och änglar till hjälp. Tertullianus slår in en kil mellan gudarna och det gudomliga med frågan: ”Om änglar och demoner gör samma sak som era gudar, vart finns då den högre gudomliga makten som borde vara högre än all annan makt?” (*At, si eadem et angeli et daemones operantur, quae et dei vestri, ubi est ergo praecellentia divinitatis, quae utique superior omni potestate credenda est?*)” (23.2).

Demonbekännelseargumentets retorik

Demonstratio (23.4) används som retorisk term betecknande åskådliggörande,⁸⁹ och presenteras här i form av *quaestiones* (vittnen under tortyr). Detta är Tertullianus andra bevis, vilket läggs fram i 23.4-11. I enlighet med den juridiska situationsscenen inför de romerska magistraterna föreslår Tertullianus nu, att två vittnen skall kallas fram. Vittnena skall väljas utifrån allmän kändedom, de skall vara kända som drivna av en demon (*daemone agi*), respektive under inflytande av en gudom (*de deo pati*). En kristen skall sedan verbalt förhöra vittnenas andar, vilka enligt Tertullianus kommer att svara som om de var under tortyr och avge en bekännelse som bevisar de kristnas

85 Muhlberger 2013, 92-93; Jfr. Harrisons introduktion i Apuleius 2001, 186.

86 Anspelningen är till Genesis 6.

87 Dunn 2004, 19.

88 Jfr. Apuleius *Socr.* 132-133; 144-146; 148-150; Demonerna färdades mellan människorna och gudarna i etern (132-133), Apuleius ger exempel från Illiaden där t.ex. Minerva tar sig från Olympus till Troja och visar sig.

89 För den retoriska figuren *demonstratio* se *Ad Her.* 4.68.

sak. Båda kommer bekänna att de är demoner. Vid förhöret kommer demonerna stå under den kristnes makt. De bekänner under fruktan (*mentiri non audentes*) (23.6). Beskrivningen torde för åhörarna föra tankarna till den juridiska retorikens loci *quaestiones* alltså vittnesmål under tortyr, vilket var vanligt förekommande vid slavars vittnesmål under antiken.⁹⁰ Den retoriska effekten blir att statusen på dem som hedningarna dyrkar går från gudar till demoner och vidare till slavar inför de kristna. Bilden tas även upp senare, då demonerna uttryckligen liknas vid slavar i förhållande till de kristna i 27.5-7.

Tertullianus avslutar sin utmaning med att uppmana adressaterna att döda den näsvis kristne (*Christiani procacissimi*) om det skulle vara så att den antagna guden inte bekänner sig vara en demon (23.6). Georges tolkar utmaningen ”utgjut denne näsvisaste kristnes blod” som att om demonen ändå kan ljuga så är det inte någon riktig kristen som står för förhöret.⁹¹ Detta är en möjlig tolkning. Personligen tror jag dock att denna utmaning är i linje med Tertullianus apologetiska användning av martyriet i *Apologeticum*. Jag tror att utmaningen är seriöst menad. Georges skriver att det för Tertullianus är otänkbart att demonen kan ljuga för den kristne. Detta tror jag bara är den bild Tertullianus vill förmedla med sin retorik. Istället ser jag ”utgjut då denna allra näsvisaste kristnes blod” som Tertullianus ”plan B”. Även martyriet var en seger för de kristna. På detta sätt vinner de kristna i båda utfallen. I linje med min tolkning står i 27.7 att de kristnas seger över demonerna är allra klarast när de kristna döms för sin tro.⁹² Att Tertullianus egentligen inte tror att det är otänkbart att demonerna skulle ljuga för en kristen anas då denna problematik återkommer och utbroderas i 24.19 med formuleringen ”om det vore tillåtet för den att ljuga” (*mentiri liceret*), det vill säga det är inte på grund av demonernas kraft de i så fall kan ljuga, utan för att någon högre tillåter det. Tertullianus föreslår som gudomar att anta

utmaningen de lokala, populära gudarna Caelestis och Aesculapius som ansågs vara Karthagos beskyddare. Caelestis hade dessutom ett berömt orakel i staden,⁹³ vilken alltså vore en toppkandidat för att anta hans utmaning.

Från och med 23.7 argumenterar Tertullianus med *amplificatio* utifrån premissen att den kristne går segrande ur demonstrationen ovan och romarnas gudar erkänner sig vara demoner. Först betonas vilket starkt bevis demonstrationen utgör; sanningen visas enkelt och öppet, utan rum för misstanke. Georges understryker att kontrastmotivet mellan ”verborgen/offenbar” i *Apologeticum* här gör sig påmint.⁹⁴

Tertullianus värjer sig sedan mot en invändning han lägger i adressaternas mun: ”Ni skulle kunna påstå att det sker genom magi[...]”. Tertullianus förstärker beviset genom en sorts *amplificatio*. Till motståndarnas fiktiva invändning fogar han – ”om era ögon och öron tillät er.” Anmärkningen ger retorisk styrka åt påståendet att det inte finns rum för någon misstanke. I 23.8-10 argumenterar han vidare varför man inte kan misstro en sådan demonstration. Huvudargumentet är att om gudarna var gudar skulle de inte ljuga att de var något lägre. Inte heller skulle demoner våga säga att de representerar gudarna och missbruka deras majestät, ifall det fanns gudar som kunde straffa dem.

Vad som för många moderna läsare kanske framstår som det stora problemet med beviset är nog dock huruvida exorcismen av en motvillig motståndare skulle generera önskvärt resultat för de kristna. Detta berör dock Tertullianus endast indirekt i sina utbroderanden 23.14-18. I 23.18 säger han att adressaternas gudars vittnesbörd har skapat kristna. Syftet med kommentaren är dock att visa hur ”gudarna” är vittnen för Kristus snarare än att ge stöd åt troligheten att en kristen skulle gå segrande ur demonstrationen från 23.4-6. Denna struktur är besynnerlig om vi förutsätter att Tertullianus borde ha behövt ge stöd för sannolikheten att en kristen skulle vinna i utmaningen och de romerska gudarna bekänna sig

90 För vittnesmål under tortyr som tema i juridisk retorik se *Ad Her.* 2.9-10.

91 Georges 2011, ad loc.

92 ”et illos numquam magis detriumphantus quam cum pro fidei obstinatione damnatur.”

93 Georges 2011, 382 not 892.

94 Georges 2011, 386.

vara demoner. Att argument för trovärdigheten av *quaestiones* (vittnesbörd angivna under tortyr) var ett *locus communis*,⁹⁵ räcker inte som förklaring. Tertullianus anför demonstrationen som ett bevis, den är inte något han behöver bevisa. Vi får helt enkelt sluta oss till att enligt Tertullianus bedömning var det inte otänkbart för hans avsedda läsare att en dylik demonstration kunde inträffa med det utfall han förfäktar. Det som de ansåg vara problematiskt var *äktheten* av en sådan demonstrations utfall, inte dess förekomst.

Efter att ha argumenterat för demonstrationens trovärdighet utgår Tertullianus i 23.10-11 från dess logiska konsekvenser. Han använder återigen uppmaningar för att engagera auditoriet. Adressaterna ombeds först att erkänna att bekännelsen visar att båda slagen är demoner, sedan ombeds de att söka efter gudar eftersom deras förmodade gudar visat sig vara demoner. Tertullianus når bevisningens slutmål i 23.11:

Likaledes avslöjar faktiskt dessa era gudar genom vårt verk, inte bara detta: att varken de själva eller några andra kan vara (gudar), utan (vilket) ni även skall förstå, att det här (också) oavbrutet leder till (slutsatsen om) vad som faktiskt kan vara Gud; och huruvida denne må vara en och manne endast en, som de kristna proklamerar; och huruvida alltså (de kristnas Gud) bör tros på och bör dyrkas, som det är föreskrivet i de kristnas tro och lära.

I och med detta har Tertullianus uppfyllt vad han utlovat i påståendet i 21.26; 31. Den resterande delen av argumentationen ägnas åt *exornatio* (utsmyckning) 23.12-17 och ett *conclusio* (avslutning) 23.18-24.2.

I 23.14 görs ett utbroderande om kopplingen mellan hedniska kulter och orena andar. Demonerna uppmanas slutligen att förneka att de är orena andar som för sin onskas skull dömts i förväg inför domens dag. Den sista punkten utvecklar Tertullianus vidare i förhållande till de kristnas makt över demonerna:

Likväl, all denna vår makt och kontroll över dem är stark till följd av närmandet av Kristus, och deras erinran av den överhängande olycka som de förväntar sig skall komma över dem från Gud genom domaren Kristus: Genom deras rädsla för Kristus i Gud och Gud

i Kristus, underkuvas de av Guds och Kristi tjänare. (23.15)

Den eskatologiska och Kristologiska diskussionen i 23.12-15 har tre syften: Att övertyga om Kristi Gudom, att normalisera den kristna eskatologin och bevisa att kristen exorcism inte beror på magi. I 23.16 ges en kortfattad beskrivning av vad som sker vid kristen exorcism.

Tyngdpunkten i beskrivningen ligger på exorcismens konsekvens, vilken sätts i relation till adressaterna och ickekristna i allmänhet: ”På vår befallning lämnar de rentav kropparna mot sin vilja, både plågade och rodnande av skam för att ni är närvarande!” ([...] *de corporibus nostro imperio excedunt inuiti et dolentes et vobis praesentibus erubescetes*). Att demonerna under plågor och mot sin vilja lämnar de besattas kroppar förstärker temat av demonernas fruktan för de kristna som påbörjas i 23.6. I 23.17 uppmanas återigen adressaterna att lita till trovärdigheten i demonernas bekännelse: ”Ingen ljuger till sin egen vanära, tvärtom snarare för att äras. Nog är ärligheten närmare dem som bekänner till sin egen nackdel än hos dem som förnekar till sin fördel.” Liknande *loci communia* mot *quaestiones* har Tertullianus tidigare använt i 2.17 mot kristnas bekännelser, då de under tortyr av de romerska myndigheterna uppmanas att förneka att de är kristna.⁹⁶

Från och med 23.15 presenteras kristen exorcism som fenomen mer ingående och får en självständig utläggning i förhållande till utmaningen i 23.4-6.⁹⁷ Att exorcism övergår från det konkreta exemplet till något mer generellt bereder marken för innehållet i argumentationens avslutning:

Slutligen, dessa era gudars vittnesmål har bidragit⁹⁸ till att skapa kristna. Så mycket som vi i allra högsta grad tror på dessa (vittnesmål), tror vi genom Kristus också på Gud. De (vittnesmålen) upptänder själva en tro på

96 En framtvängad förnekelse sägs i 2.17 vara mindre trovärdig än den frivilliga bekännelsen till det kristna namnet. Parallellen fortsätter i att konflikten handlar om namnet (*nomen*) kristen, som en fiende (*aemula*) försöker få människorna att sakna kunskap om (2.18).

97 Jfr. Georges 2011, ad loc: ”Dabei erfährt nun das Phänomen des Exorcismus, mit dem Tertullian in 23,4-12 operiert hat, eine eigenständige Betrachtung.”

98 *Consuo* literal ”sy ihop” eller ”foga samman”.

95 Se *Ad Her.* 2.9.

våra Skrifter! De bygger själva tillförsikt åt vårt hopp!
(23.18)⁹⁹

Att gudarnas vittnesmål i 23.18 sägs ha producerat kristna svarar mot påståendet i 21.26 att Tertullianus skall visa att dem som adressaterna dyrkar är lämpliga vittnen för Kristus.

24.1 börjar med en summering av demonbekännelseargumentet och dess logiska konsekvenser. Tertullianus sammanför konsekvensen av demonernas bekännelse med anklagelsen om *sacrilegium* som anförs i 10.1-2, och låter den bevisa grunden för de kristnas ansvarsfrihet:

Hela denna deras bekännelse, genom vilken de förnekar att de själva är gudar och framhåller att inte heller någon annan är Gud, utom den Ende som vi tillhör, är tillräcklig nog för att avlägsna anklagelsen om kränkning av den offentliga och i synnerhet romerska religionen. För om det inte är säkert att det finns gudar, är det inte heller säkert att det finns någon religion. Om religionen inte finns, eftersom det inte är säkert att gudarna finns, så är det säkert, att inte heller vi med säkerhet har kränkt religionen. (24.1)

I 24.2 inleder Tertullianus den tillbakastning av motpartens anklagelser han utlovat i *Apologeticum propositio* och *divisorpartitio* (ståndpunktsprecisering), 4.1. Han baserar detta *retorsio* helt på demonbekännelseargumentet:

Denna förebräelse kommer däremot tvärtom studsa tillbaka på er, (ni) som genom att dyrka lögn inte bara åsidosätter den Sanna Gudens sanna religion, utan dessutom angriper den! Ni gör er i sanning skyldiga till brottet sann ateism¹⁰⁰.

Att demonbekännelseargumentet både är huvudargumentet för de kristnas oskuld och grunden för tillbakastningen av anklagelsen på motparten, visar vilken vikt Tertullianus tillskriver argumentet för att uppnå sitt syfte i verket. Innan

anklagelsen om *sacrilegium* helt avslutas i kapitel 28 gör Tertullianus dessutom ytterligare två utbroderanden om demonbekännelseargumentet. I 25.1 återknyts till argumentet som bevis på för skillnaden mellan sann och falsk gudomlighet (*divinitas*). Tertullianus ger där ”vittnesmålet” mer tyngd än vad han kallar ”diskussion och argument”, ([...] *quemadmodum probatio consistat, non modo disputationibus nec argumentationibus, sed ipsorum etiam testimoniis, quos deos creditis, ut nihil iam ad hanc causam sit retractandum*).

3.3 SAMMANFATTNING

Vi kan konkludera att flera saker visar att Tertullianus fick anstränga sig för att göra demonbekännelseargumentet trovärdigt. Bl.a. utformar han en filosofisk demonologi som i mycket liknar Apuleius demonologi. Tertullianus utbroderar argumentationen förhållandevis mycket och diskuterar demonstrationens trovärdighet återkommande och utifrån olika eventuella invändningar. Han byter perspektiv. Först utgår han från sin vågade utmaning 23.4-6, sedan talar han om samma typ av utfall i den typen av exorcismer mer generellt, eller åtminstone så att det retoriskt sett framstår som att han utgår från generella fall. Tertullianus måste också bevisa att det inte är trollkonster som är orsaken till dylika manifestationer.

Varför då använda argumentet? För att som han säger är det en demonstration på de kristnas hållning. Men inte nog med det. Styrkan i argumentet beror av åhörarnas övertygelse om praktiken. Samtidigt, måste han dock visa att demonstrationen inte är magi. Praktiken är arguments styrka, men praktiken måste själv försvaras. Det är dock inte förekomsten av dylika exorcismer som behöver försvaras utan deras natur. Tertullianus behöver inte övertyga om förekomsten av exorcism eller fall där andarna bekänner sig vara demoner, utan han behöver övertyga om trovärdigheten i denna typ av bekännelser.

För mig förefaller det troligast att demonbekännelseargumentets primära syfte var att övertyga en målgrupp bestående av icke-kristna och kanske kristna *incerti* vilka var så pass välvilligt inställda till de kristna eller åtminstone talaren att de skulle

99 *Haec denique testimonia deorum vestrorum Christianos facere consuerunt: quam plurimum illis credendo per Christum et in Deum credimus. Ipsi litterarum nostrarum fidem accendant, ipsi spei nostrae fidenciam aedificant.*

100 *Irreligiositas* litteralt ”icke-religion” eller ”ofromhet”, är motsatsen till *religiositas*. Vi ser i 24.1-2 också hur Tertullianus använder *crimen irreligiositatis* och *crimen laesae religionis* synonymt och låter dem svara mot anklagelsen om *sacrilegium* i 10.1.

lyssna till talet trots dess sarkastiska utfall. Här kan också tänkas en kategori av människor som inte nödvändigtvis skulle räkna sig som dem vilka Tertullianus gör sina utspel mot. Alla ickekristna behövde inte ta till sig utfallen, eftersom Tertullianus stundom berömmar drag hos vissa hedningar. Exempelvis skriver han om visa kejsare som inte förföljt kristna.¹⁰¹ Hedningar med kristna sympatier skulle därmed ha lättare att ta till sig verkets budskap. Det bör också ha funnits filosofiskt tänkande romare som hade föga emot att man kritiserade ”primitivt kultliv”, utan att för den delen ens passa i *incerti*-kategorin. Likaså kunde utfallen säkert tilltala en och annan relativt agnostisk satirälskare.

4. Minucius Felix Octavius

4.1 ÖVERSIKT ÖVER OCTAVIUS INNEHÅLL

Octavius är en dialog uppbyggd som en filosofisk debatt mellan skeptikern Caecilius Natalis och den kristne Octavius Januarius, med deras gemensamme kristne vän Marcus Minucius Felix som domare. *Octavius* genre tillhör dialogtypen *protrepticus*, i vilken en filosof försöker konvertera en annan till att följa en viss filosofisk riktning.¹⁰² Dialogens stil och tematiska utformning är till största delen baserad på Ciceros dialoger *De natura deorum* och *Hortensius*.

I inledningen (1-4) ges en ramberättelse där Minucius tänker tillbaka på sin vän Octavius som verkar ha gått bort. Han minns dennes storslagna debatt med Caecilius som förde den senare från vidskepliga praktiker till sann *religio*. Minucius skildrar hur de tre vännerna vandrar vid Ostias strand under skördetidens ledighet. Caecilius får syn på en Serapisstaty och hälsar den med en kyss. Octavius kritiserar då Minucius för att överge Caecilius i ”blindhet” och ”okunskap”. Caecilius som naturligtvis inser att kritiken är riktad mot honom utmanar då Octavius till filosofisk debatt och de ber Minucius att vara en neutral domare. Caeci-

lius håller först sitt tal (5-13), därefter görs några anmärkningar (14-15), varpå Octavius håller sitt tal (16-38). Verket återvänder avslutningsvis till ramberättelsen (39-40).

Octavius tal svarar på de teman och ifrågasättanden som Caecilius ger i sitt tal. De teman som berörs är, förutom *religio* och *superstitio*, gudomlig försyn, ödestro, den romerska religionen, ateism, monoteism och moraliskt liv. Caecilius propagerar för den skeptiska hållningen och den traditionella romerska religionen (5-8; 13). Hans attack mot de kristna utgör framför allt en anklagelse om ateism, vidskeplig dyrkan och omoraliska praktiker (8-12). Octavius försvarar sig delvis genom att bryta ner Caecilius position, delvis genom att slå ifrån sig många av Caecilius anklagelser, samt genom att presentera den kristna hållningen. Octavius bryter ner tron på de romerska gudarna på två sätt. Först visar han att gudarna varit människor som efter sin död började bli dyrkade som gudar (20-24), sedan argumenterar han att alla gudarnas manifestationer och tron på gudarna orsakas av demoner (26,7-27,8). Demonbekännelseargumentet är det slutgiltiga och avgörande argumentet för att bryta ner tron på gudarna och deras manifestationer.

Octavius uppvisar vissa särdrag i förhållande till övrig kristen apologetik. Bland annat behandlas ingen kristologi, Kristus nämns inte ens. Inte heller görs några hänvisningar till bibeln som auktoritet.

4.2 DATERING OCH KONTEXT

Att Minucius hade stor betydelse för sin kristna samtid framgår bland annat av att någon verkar ha skrivit ett verk i hans namn för att åberopa sig på Minucius auktoritet. Detta verk, *De fato* eller *Contra mathematicos*, finns inte bevarat. Allt vi vet om verket utgår från Hieronymus omnämnande av det och Hieronymus utesluter Minucius författarskap av stilistiska skäl.¹⁰³ *Octavius* används positivt av bl.a. Cyprianus och Lactantius. Den senare försöker till och med att vidareutveckla Minucius metod: ”att bemöta kritikerna med deras egna filosofiska vapen.”¹⁰⁴ Minucius tolkning av Cicero,

101 Tertullianus *Apol.* 5; Jfr. Price 1999, 109-110.

102 Von Albrecht 1987, 161.

103 Hier. *Vir. ill.* 58; *Epist.* 70,5.

104 *Oct.* 39 Jfr. Lactantius *Inst.* 1,5,2; V,4,4. Se även Bowen och Garsey 2004, 13-16, 19.

i synnerhet användningen av *De natura deorum* och *Hortensius*, kom att prägla den senare kristna förståelsen av Cicero. Arnobius, Lactantius och till och med Augustinus anammar Minucius tolkning av Cicero.¹⁰⁵ Då *Octavius* ämnen blev mer och mer irrelevanta någon gång i slutet av 300-talet föll dock Minucius Felix i glömska.¹⁰⁶

Under en stor del av 1900-talet har mycket av forskningen kring *Octavius* handlat om dess nära relation till Tertullianus *Apologeticum* och vilket av dessa verk som skrevs först. Många passager i verken är så lika varandra att det är uppenbart att det ena verkat lånar från det andra. Prioritetetsfrågan har egentligen inte fått något definitivt avgörande, men på senare tid ger den stora majoriteten forskare Tertullianus prioritet.¹⁰⁷ Så gör även jag. År 248 är *terminus ante quem*, eftersom Cyprianus då använder sig av *Octavius*.¹⁰⁸

Inte heller Minucius kontext är lätt att fastställa. Clarke och Von Albrecht argumenterar att då *Octavius* är skriven med Ciceros dialoger som stilförebild är det troligt att dialogens karaktärer är verkliga även om dialogen är fiktiv.¹⁰⁹

I så fall arbetade Minucius inom den juridiska professionen i Rom.¹¹⁰ I början respektive slutet av 300-talet kategoriserar Lactantius och Hieronymus honom som advokat (*causidicus*).¹¹¹ Den höga utbildningen vid en retorskola som krävdes för yrket svarar mot den bildning Minucius uppvi-

sar i *Octavius*.¹¹² Minucius är i *Octavius* noga med att visa att han är bildad och kan följa vedertagna klassiska mönster i sitt skrivande.

4.3 RETORISK ANALYS

Octavius retoriska situation

Forskare har anmärkt att kristna i väst i sina apologetiska verk enbart fokuserar på att skriva om sådant som är av intresse för hedningar i väst, i synnerhet för bildade hedningar.¹¹³ Detta gäller särskilt för Minucius Felix *Octavius*. *Octavius* skrivs som en filosofisk dialog med väldigt avgränsade ämnen, vilka primärt utgår från Ciceros *De natura deorum* och *Hortentius*, och med väldigt höga stilideal vad gäller klassiskt språk och prosarytm.¹¹⁴ Von Albrecht har framhållit att Minucius val av dialogform antyder att han menar sig tävla mot Cicero.¹¹⁵ Han anmärker att "Minucius chose the main literary form of academic skepticism in order to combat skepticism."¹¹⁶

Minucius hämtar sitt stoff från en mängd källor, både gamla och samtida.¹¹⁷

Att Minucius begränsar sina val och ämnen till den grad att bibeln inte nämns eller citeras och att ingen kristologi diskuteras beror av hans målgrupp. Bibeln ansågs inte klassisk och med Von Albrechts ord: "there were only very few educated Romans who voluntarily submitted to the linguistic torture of reading the Bible in the raw Latin of Jerome's forerunners."¹¹⁸

Minucius nämner inte ens Kristus och när Caecilius utmanar Octavius om dyrkan av "en brottsling och dennes kors" (9.2) låter Minucius Octavius ändå undvika att gå in i en kristologisk debatt (29).¹¹⁹ Istället gör Minucius gemensam sak med gamla tiders monoteistiska filosofer och låter de kristna bli synonyma med dessa (20.I),

105 Von Albrecht 1987, 160; Schubert 2014, 82.

106 För mer om *Octavius* reception, se Schubert 2014, 81-83.

107 Inklusivt Georges 2011, 12; Schubert 2014, 21; Clarke 1967, 269; Barnes 1971, 272; Axelsson 1941. Av särskilt intresse är Von Albrecht 1987, som anger historiska snarare än litterära skäl för att placera Minucius i början av 200-talet. För Minucius prioritet över Tertullianus argumenterar bl. a. Daniélou 1977, 408-40. För en överblick över frågans utveckling se Schubert 2014, 21-24.

108 För den mindre debatten om Minucius prioritet över Cyprianus, se Schubert 2014, 21; Clarke 1967, 270.

109 Clarke 1974, 7; Von Albrecht 1987. Ett fåtal forskare har utifrån receptionshistorien argumenterat för att *Octavius* skall vara skriven i Afrika. För denna debatt, se Clarke 1974, 7-8 med noter; Schubert 2014, 11-18.

110 Se Minucius Felix *Oct.* 2.1-3.

111 Lactantius *Inst.* 5.1.22; Hier. *Vir. Ill.* 58; *Ep.* 70.5.

112 Lampe 2003, 342-343.

113 Se Price 1999, 123; Clarke 1965, 201-206.

114 Se Von Albrecht 1987; Jfr. Clarke 1965.

115 Von Albrecht 1987, 159.

116 Von Albrecht 1987, 162.

117 Se ex Von Albrecht 1987; Clarke 1965, Schubert 2014, 63-81.

118 Von Albrecht 1987, 159.

119 Se även Clarke 1974 327-328 not 476-477.

för att sedan gradvis nedvärdera hednisk filosofi så att kristna i slutändan inte bara representerar *vera religio*, utan också visar sig vara de verkliga filosoferna.¹²⁰

*Demonbekännelseargumentet,
Octavius 26.7-27.8*

Argumentet med demonernas bekännelse, 27.5-8, ingår i Octavius försvarstal. Det avslutar en demonologisk argumentation som sträcker sig från 26.7-27.8. Argumentationen behandlar demonernas existens och natur, deras verksamhet samt de kristnas exorcism av dem.

Argumentationens disposition

Dispositio av argumentationen *Octavius* 26.7-27.8 består av följande 4 delar:

Propositio påstående: 26.7

Ratio Skäl för påstående 26.8 det finns orena andar som förleder msk.

Confirmatio bevisning:

1. 26.9-12 Vittnen om demonernas existens.
2. 27.1-4 Demonernas verksamhet.
3. 27.5-7a¹²¹ Exorcism och demonernas bekännelse.

Exornatio Utsmyckning 27.7b¹²²-8.

Avvikelsen från ”den fulländade argumentationens” regler i strikt mening (sammanfattning saknas) är i enlighet med rekommendationen i *Ad Her.* 2.30 och är därmed inget stilistiskt brott.

Materialets arrangemang

Insinuatio

Den retoriska enheten inleds med att argumentationens tema presenteras i en *propositio* (påstående): ”Att utlägga källan till alla felaktigheter och ondska” (26.7). Detta görs på ett inledningsvis kryptiskt sätt.

Minucius verkar i argumentationen göra bruk

av en retorisk metod kallad *insinuatio* (försiktigt närmande) som används vid så kallade *genus causae turpe* (*vanbedrande fall*, alltså där själva sakfrågan fjärrar åhörarna från talaren). Den typ av *insinuatio* Minucius använder utläggs i *Ad Herennium*: ”Eller också erinrar vi om den bedömning som några har gjort av ett liknande fall, vare sig detta var alldeles likartat eller av mindre eller större räckvidd, för att steg för steg närma oss vårt eget fall och fastställa likheten.”¹²³ Karaktäriserande för *insinuatio* är att använda förtäckta ordalag och förställning.¹²⁴

Att Minucius använder en sådan här teknik anar vi när argumentationen kulminerar i ett bevis som ändrar det inledande påståendets omfattning i förhållande till vad som förväntats av åhörarna. De ”felaktigheter”, ”ondska” och allt ”obskyrkt” som Minucius proklamerar att han skall gå till botten med i 26.7 syftar i kontexten på felaktigheter beträffande spådomskonst och orakel (26). I 26.8 presenterar Minucius demonerna som orsak till dessa och erinrar om *liknande bedömningar*. Dessa *liknande bedömningar* avser fastställandet av demonernas existens och natur. Minucius åberopar skalder, *magi*, filosofer och i synnerhet Platon som vittnen här (26.8-27.1). Gradvis flyttas demonernas aktivitet närmare och närmare den romerska kulten och de romerska gudarnas manifestationer tills detta sätts på sin spets i exorcismargumentet. Där bekänner slutligen ”gudarna” att de är demoner. Denna association, i vilken fundamentala delar av den romerska kulten, siarkonsten och gudarna själva härleds till demonisk manipulation är en attack på romersk *religio* som helhet och därmed romerskheten över huvud taget. Minucius går betydligt längre än att berätta orsaken till felaktigheter i bemärkelsen falsk spådomskonst från kap 26, och han går längre än att ge svar på Caceilius påståenden om spådomskonst och mirakel.¹²⁵

Nu framställs även de ”korrekta” manifestatio-

123 *Ad Her.* 1.9.

124 *Ad Her.* 1.9, 11.

125 Von Albrecht 1987, 162 framhåller att Minucius undviker pedantisk symmetri i *Octavius*: ”So the Christian’s discourse is not only longer, but Octavius goes beyond the issues raised by the pagan by setting

120 För Minucius smygande omvärdering av filosofin i *Octavius* se Von Albrecht 1987, 165-187.

121 Det sista beviset avslutas: ...esse eos daemonas credite!

122 Utsmyckningen börjar: adiurati...

nerna som något negativt. Det är samma illvilliga orsak till båda. Här angräps kulten, gudarna och miraklen. Likaså spådomarna, både de som slår in och de som misslyckas. Dessutom angräps romarnas egna ageranden. Minucius har visserligen redan attackerat gudarna och riterna i 20-24, men då har det handlat om olika typer av antropomorfismer. Sådana kritiserades redan av olika filosofer och tagna för sig själva behövde de inte vålla skandal.¹²⁶ Det som är nytt här (27) är att själva källan till de övernaturliga krafterna (bakom statyerna etc.) angräps

Då alltså *insinuatio* används så att själva sakfrågan inledningsvis ”döljs” och Minucius steg för steg närmar sig den genom olika typer av liknande bedömningar, kan vi anta att det *retoriska problemet* är *genus causae turpe*. Orsaken är då att åhörarna borde ta anstöt av att orena andars manipulation sägs vara källan till den romerska religionen generellt.

Denna uppbyggnad talar även för att argumentet syftar till att vederlägga den romerska religionen snarare än att styrka en kristen identitet. Detta oavsett om verkets tilltänkta läsare först och främst var hedningar eller kristna. I det senare fallet skulle argumentet erbjudas som ett vapen i de kristnas arsenal i diskussion med romarna.

Demonernas existens och verksamhet

De *testes* (”vittnen”) Minucius låter Octavius ge för att stödja sin argumentation presenterar han i omgångar: Först poeterna, filosoferna och Sokrates, sedan *magera*¹²⁷ (*magi*) och av dem

them in a wider context (see especially 19-20.1; 21-24; 26.8-27).”

126 T.ex. förekommer kritik mot att gudomligförklara människor i Cic. *De Nat.* 3.39-40. Jfr. *Oct.* 20. I *Oct.* 24.5-10 angriper Minucius tillbedjan av bilderna och statyerna, och kallar dem *superstitio* i 24.10. Clarke, 1974, 296.297 not 354 räknar upp ett flertal intellektuella hedningar som också angrep identifikationen av statyerna som gudar. I Cic. *De Nat.* 1.77. föreslås att “[...]superstition ensured that statues were furnished for men to worship in the belief that they were addressing the gods themselves. Poets, painters, sculptors have nurtured these attitudes, because it was not easy to preserve the impression that gods were active and creative if they were represented by non-human shapes.” (Walsh 2008 övers.). I Cic. *De Nat.* 1.101..

127 Översättningen av *magi* till ”magera” följer

särskilt Hostanes, och slutligen får Platon en särställning i att Minucius citerar hans definition av demonernas natur.

Schubert argumenterar att det specifikt är persiska präster som åsyftas med *magi*, vilket bekräftas av att Hostanes står som representant för gruppen.¹²⁸ Nämnvärt är här att även Apuleius i sin *Apologia* hänvisat till de persiska prästerna som ursprung till religiös *magi*, i ett försök att skapa en skillnad mellan en god och en skadlig typ av *magi*. Den förra, med koppling till persiska präster försöker han föra närmare *religio* och bryta loss från den bedrägliga *magis* *superstitio*.¹²⁹ Minucius verkar helt enkelt följa Apuleius i att låta kopplingen till persiska präster hjälpa honom att omdefiniera gränsen för *superstitio* så att han kan föra fram sin demonologi och sitt exorcismargument, och ändå avgränsa sig från *superstitio*.

Platon ges en auktoritativ särställning beträffande fastställandet av demonernas natur. Liksom i hela verket avhåller sig Minucius från att använda bibeln som bevis.

Minucius följer Platon och Apuleius beträffande vilka demonologiska ämnen han presenterar.¹³⁰ Demonernas natur och verksamhet som mottagare av offer i kulterna, som källan till magikernas förmågor och spådomskonsten delas av både Platon och Apuleius. Men likt Tertullianus ger Minucius demonerna en enbart negativ roll.

Minucius låter frågan om spådomskonst etc. från kapitel 26 övergå i argumentationen 26.7-27.8. Den retoriska effekten från detta borde skapa en förväntan att *erroris et pravitatis* syftar på *auspicium et augurium*. I argumentationens *ratio* (skäl för påståendet) introduceras bedragande, kringströvande andar (*Spiritus sunt, insinceri, vagi...*) som sägs vara *erroris et pravitatis* orsak. De kringströvande andarna skulle läsarna i det här skeendet förmodligen tolka som att Minucius åsyftade *lemures*. Apotropeiska praktiker mot *lemures* fanns som vi nämnt i kapitel 2 i det årliga frandet av Lemuria. Även Apuleius skildring av

Minucius Felix *Oct.* Paulson 1901, ad loc.

128 Schubert, 2014, 503.

129 Apuleius *Apol.* 25-27.

130 Platon *Symp.* 202e-203a; Apuleius *Socr.* 6-7.

lemures och underkategorin *larvae* som döda onda människors kringvandrande själar är en viktig parallell.¹³¹

Minucius fortsätter att beskriva hur dessa orena andar förlorat sin himmelska kraft, nedtyngda av jordiska befläckelser (*a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degravati*), och förlorat sin substans enkelhet (*simplicitatem substantiae*) (26.8). Den för demonologin inledande skildringen om demonernas fall känns igen från *Apologeticum*, men som Schubert anmärker är skildringen här tömd på bibliskt mytologiskt innehåll. Likväl fasthåller Schubert: ”Selbstverständlich und für einen christlichen Leser klar erkennbar ist auf den Fall der Engel angespielt. Die pagane Dämonologie kennt dieses Motiv nicht.”¹³² Schubert har visserligen rätt, men han lyckas inte visa till vilken grad Minucius anstränger sig för att föra sin demonologi närmare filosofin, både genom att undvika specifika detaljer och i sitt val av beskrivning.

Det sägs inte i *Octavius* att demonerna föll vid ett specifikt tillfälle, endast att de (någon gång) ”gått miste om sin himmelska kraft genom att tyngas ner av jordiska befläckelser och lustar”¹³³ och vidare att ”de har förstört sin substans *enkelhet* genom att bli *lastade* och *doppade* i synd”.¹³⁴ Ordvalet och sättet att beskriva demonernas fall för tankarna direkt till Apuleius. Hos denne är demonernas natur både eldig (*flammida*) och jordisk (*terrena*), så att de består av både uppåtgående lätthet och nedåtsjunkande tyngd; de liknas vid moln som genomgår förändring och sjunker eller stiger.¹³⁵ Likaså sägs demonerna genomgå sinnesförändringar och vara goda eller onda.¹³⁶

Ytterligare en parallell finns i stoisk demonologi, där man tänkte sig att en demons (eller själs) *tonos* (”inre spänning”) påverkades fysiskt av dess förvärvande eller förlust av dygd.¹³⁷

Minucius nämner ingen specifik synd som orsakat demonernas ”nedtyngdhet”, men kategorin lusta (*cupiditas*) amplifieras då Minucius uppger Platons *Symposium* som källa till sin demonologi och hävdar att Platon där ”varnar oss för Eros urbegär”.¹³⁸ Den här typen av omoral som leder till en fysisk förändring hos demonerna själva är, om inte identisk så åtminstone analog med förhållandet mellan en själs (eller demons) dygd och *tonos* i stoisk filosofi, och snarlik Apuleius demonologi. Minucius uppnår därmed en association till demonologi som var bekant för bildade hedningar och anpassar den till sin egen demonologi. De kringströvande andarnas agenda sägs vara att föra människor bort från Gud genom att införa depraverade kulturer (*inductis pravus religionibus a deo segregare*).

Minucius hämtar sina teman för demonernas verksamhet från Platon och Apuleius. Att demonerna är orsaken till spådomskonsten, tar emot offren i kulterna, är de som producerar magiska effekter och ger drömsyner förespråkade i såväl *Symposium* som *De deo Socratis*.¹³⁹ Minucius följer också Apuleius i att hänvisa demonologin till Platon, och i att tydligare koppla demonernas verksamhet till den romerska siarkonsten.¹⁴⁰

I dialogen svarar demonernas verksamhet även mot Caecilius argument i 7 (gudarnas närvaro i tempen, att gudarna botar sjuka, och förutsäger framtiden mm.).

131 Apuleius *Socr.* 15.7. Fortsättningen i *Oct.* 26.8 att andarna gått miste om sin himmelska härlighet svarar också väl mot Apuleius förvisning av *lemures*, även om en kristen läsare naturligtvis skulle associera till änglarnas fall i Genesis 6.

132 Schubert, 2014, 500. För motivet av änglarnas fall i tidig kristenhet se *ibid.*

133 *a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degravati*.

134 *Posteaquam simplicitatem substantiae suae onuisti et immersi vitiiis perdidierunt*.

135 Apuleius *Socr.* 9-11; Jfr. även Smith G. 2008, 498 för en utläggning av Porfyrius beskrivning av det analoga förhållandet mellan demoners kroppar och moln.

136 Apuleius *Socr.* 13-14.

137 Se Algra 2011, särskilt 77-78; 81; 84; 94.

138 Minucius Felix *Octavius* 26.12. Jag tar här hjälp av Schuberts översättning ”die Urbegierde des Eros” för det svårtolkade *procupidinem amoris*. För Schuberts tolkning av uttrycket och det källkritiska problem som finns i satsen, se Schubert, 2014, 509-510 jfr. Kytzler, 1991, ad loc.

139 Jfr. ex. Platon *Symp.* 202e-203a: ”Genom dem rör sig hela profeteringskonsten, prästernas färdigheter med offer, ritualer och förtrollningar, allt som är profetering och magi.” (Stolpe 2000, övers.); Apuleius *Socr.* 6.2-7.4.

140 Jfr. Harrison 2002, 200 not 25; Clarke 1974, 315-316, not 436.

Demonbekännelseargumentets retorik och förutsättningar

Minucius sista *confirmatio*, 27.5–7, som utgörs av själva exorcismargumentet med demonernas bekännelse inleds med en *transitio*, vars funktion är att påminna åhörarna om det som redan sagts och förbereda dem på vad som skall följa (27.5).¹⁴¹ Men 27.5 fyller även en annan funktion. Den adresserar motståndarsidan och gör ett påstående om att de är överens om dessa delar av frågan: ”*Haec omnia sciunt plerique pars vestrum...*”. I och med att motståndarsidan tillskrivs en kunskap blir den retoriska effekten att de tvingas avge en motiverande invändning för att inte ge sitt tysta erkännande. I *Octavius* kommer ingen sådan invändning.

Minucius konstruerar kunskapen om de kristnas exorcistiska verksamhet och själva den exorcistiska verksamheten på ett sätt som delvis är väldigt sammanfattande och tydligt, men som samtidigt lämnar oss med många frågor. Frågorna kommer till stor del från att Minucius beskriver generella fall. Vi får inte veta exakt vilka som åsyftas när det sägs att flera av ”er” känner till demonernas bekännelser vid exorcism. Vi får inte heller veta vilka besatta exorcism utförs på i närvaro av hedningar eller vilken typ av situation som åsyftas.

Varför ger inte Minucius ett konkret exempel? Det givna svaret är: För att det gagnar hans syften bättre att bara prata om generella fall. Så vad är orsaken till detta? Först och främst skall inte generella fall uppfattas som att det var så vanligt och allmänt känt att inga exempel behövs. Känslan av vanlighet och allmän kännedom är just den *retoriska effekt* Minucius vill uppnå. Snarare kan tänkas att den generella framställningen var mer övertygande eller svårare att angripa än argument baserade på konkreta exempel till Minucius förfogande. Men det är kanske ännu mer en stilistisk fråga. Minucius vill inte bli associerad med att föra vidare skrönor, utan han är väldigt mån om vilka litterära källor och vittnen han använder sig av. Han har ingen kristen källa med samma filosofiska dignitet som Platon som han kan uppge. Minucius

användning av Tertullianus för det här argumentet (förutsatt att Tertullianus har prioritet) kan eventuellt säga något om Tertullianus status hos verkets målgrupp, men Tertullianus nämns inte vid namn. Det är därmed svårt att avgöra om det är dennes person eller argument som Minucius anser värda hans verk.¹⁴²

Eftersom Minucius talar om exorcismer i allmänhet associerar läsaren exorcismkontexten till hela den demonologiska argumentationen 26.8–27 och inte minst skildringen av demonernas besättande verksamhet 27.1–4. På detta sätt associeras exorcismskildringen till viss del med Minucius demonologiska förlagor, men kanske än mer med Minucius kunnande, då han låter Octavius bidra med kunskap bortom den Platon innehade.

Precis som hos Tertullianus så betvingas demonerna att lämna kropparna och avge sin bekännelse. Även här avläggs bekännelsen genom en form av tortyr som för tankarna till förhör av slavar i rättegångar (*quaestiones*). Tortyren består dock av ord (*tormentis verborum*) och ”börens eld” (*orationis incendiis*). Gudarna degraderas först till demoner och sedan, åtminstone inför de kristna, till slavar. Gudarna/demonerna är också rädda för de kristna, vilket är ett direkt motsatsförhållande till Caecilius påstående i 12.5.

Minucius val av gudar som nämns vid namn passar med verket som helhet. Saturnus representerar gudarnas ursprung, Serapis representerar mysteriekulterna och var Egyptens statsgud,¹⁴³ och Jupiter representerar den romerska religionen. Jupiter och Saturnus har även presenterats som ursprunget för den romerska religionen och då framhållits som exempel på döda kungar som gudomligförklarats (23.9–24.1).

Clarke och flera andra forskare har sett en identifikation mellan gudarna och demonerna och framhållit att Minucius i sin argumentation är inkonsekvent gentemot hur han tidigare hävdade

142 Därmed knappast sagt att frånvaron av Tertullianus omnämnande är någon typ av censur. Minucius nämner väldigt få av sina källor och när någon nämns är det av specifika själ (Ex. *Oct.* 26.9–27.1; 31.2) inte heller Cicero, Seneca eller Apuleius nämns i *Octavius*.

143 För Minucius Egyptenkritik se Schubert 2014 ad loc.

141 *Transitio*, se ex *Rhetorica ad Herrenium* 4.35.

att gudarna är döda kungar i 23-24.¹⁴⁴ Så är dock inte fallet. Varken i 23-24 eller i 27 görs någon verklig identifikation med gudarna. Tvärtom syftar argumentationerna till att visa att hedningarnas gudar inte alls existerar. Det Minucius gör är att ge två olika förklaringar till tron på gudarna. Han gör därmed en skillnad mellan de ”historiska gudarna” och ”gudarna i kulten”. Nästan som en förvrängning av det platonska argumentet att demoner ställföreträder gudarna i kulten, då de verkliga gudarna inte befattar sig med låga människor, så kan sägas att Minucius låter demoner ställföreträda gudarna i kulterna då gudarna är döda människor som inget förmår.

Liksom hos Tertullianus bär formuleringen att gudarna inte skulle ljuga till sin egen vanära upp Minucius argument. Minucius generella beskrivning av exorcismerna är förmodligen också en stor styrka för argumentet.

Octavius lägger fram demonbekännelseargumentet som sitt slutgiltiga ”bevis” (*confirmatio*) för att bryta ner tron på gudarna och deras manifestationer. Med tanke på Minucius retoriska bildning vore det absurt om han inte anknyter till någon form av föreställning om hur en kristen exorcism kunde gå till. Beviset står och faller nämligen med läsarnas erkännande av att dylika exorcismskildringar inträffar eller kan inträffa. Av särskilt beaktande här är hur mån Minucius är om att endast använda hedniska källor av hög klass och begränsar sig till att bara diskutera sådant som intresserade bildade hedningar. Han undviker konsekvent att diskutera esoteriska frågor som kristologi och varken nämner eller citerar bibeln.¹⁴⁵ Den stilistiskt högtsträvande juristen Minucius kan svårligen anföra demonbekännelseargumentet som det huvudargument han gör här om han inte kunde identifiera en sådan föreställning hos sin huvudsakliga målgrupp, vilken utifrån *Octavius* som helhet bestod av bildade hedningar. Även om man skulle vilja tillskriva *Octavius* en primärt kristen målgrupp så skulle verkets huvudargument

bli meningslöst om det inte kunde användas av de kristna för att övertyga icke-kristna.¹⁴⁶

5. Lactantius

Lactantius *Institutiones divinae* skrevs under den stora förföljelsen av de kristna 303–313, men korrigerades efter dess slut när Lactantius vistades vid Konstantin den stores hov.¹⁴⁷ De sju böckerna i *Institutiones divinae* följer en tydlig tematisk struktur. Varje bok avhandlar varsitt huvudtema enligt följande ordning: Falsk religion, alla felaktigheters ursprung, falsk vishet, sann vishet, rättvisa, sann tillbedjan, och det saliga livet.¹⁴⁸

Lactantius använder sig i väldigt hög grad av hedniska källor och är väldigt sparsam med att citera Bibeln, samtidigt som han ger en omfattande skildring av den kristna tron. Lactantius syfte med sitt verk är att skapa en brygga mellan kristendomen och den bildade hedniska sfären i Rom.¹⁴⁹

I attacken mot hedniska gudar överlappar *Institutiones divinae* till stor del med tidigare apologetik.¹⁵⁰ Lactantius följer Minucius i nyttjandet av av hedniska källor som auktoriteter, och eftersträvat av en förstklassig stilistisk form.¹⁵¹ I valet av auktoriteter går Lactantius faktiskt längre än Minucius genom att även använda ”gudomligt inspirerad” litteratur som hade (eller ansågs ha) hedniskt ursprung. Primärt används då Hermes Trismegistus, de Sibylliska oraklen och Apollo.¹⁵²

Lactantius motiverar öppet sitt tillvägagångssätt. I 1.5.2 skriver han att det rätta sättet att över-

146 För Minucius syfte att förse kristna med argument för deras hednamission se Schubert 2014, 51-56. Schubert föreslår dock en dubbel läsbarhet, där den primära målgruppen är bildade hedningar.

147 Se Bowen och Garnsey 2003, 1-6; 36.

148 För mer om innehåll och struktur av *Inst.* se Bowen och Garnsey 2003, 7-12.

149 Bowen och Garnsey 2003, 12-14; 51-54.

150 Jfr. Bowen och Garnsey 2003, 13.

151 Lactantius anammande av Minucius metod, liksom omdömet i 5.1.22 att *Octavius* visar ”vilket bra försvar av sanningen” Minucius kunde gjort om han bara helt ägnat sig åt denna uppgift, antyder att Lactantius menar sig ta sig an det som Minucius bara delvis åstadkom.

152 För genre, syfte och källor till *Institutiones divinae*, se Bowen och Garnsey 1-54.

144 Se t.ex. Clarke 1974, 318 not 443.

145 Dock alluderar han till både bibeln och Kristus.

tyga icke-kristna är att citera som bevis sådana auktoriteter som ofta användes mot de kristna.

Likt Minucius baserar Lactantius större delen av sin attack mot de hedniska gudarna på Cicero. Bok 1 och 2 i *Institutiones divinae* följer de första två böckerna i Ciceros *De natura deorum*.¹⁵³

Demonbekännelseargumentet hos Lactantius ingår i den avslutande argumentationen av bok två och syftar till att definitivt fastslå den hedniska religionen som *superstitio*. Denna avslutande argumentation (2.14-16) är en diskuterande utläggning av demonologi (med inslag av angelogi samt Guds, änglars och människors naturer). Argumentationen diskuterar religion med början i änglarnas fall och avslutas i en övergång i 2.17.1 med en blick framåt mot domedagen. Demonbekännelseargumentet är placerat i 2.15.3, mitt i denna demonologiska utläggning.

Lactantius presenterar i 2.14-2.15.2 en introducerande demonologi (och angelogi), vilken till stor del bygger på men vidareutvecklar demonologin hos Tertullianus och Minucius. Lactantius tillför dock fler hedniska källor (men undviker Hostanes¹⁵⁴). Lactantius identifierar demonerna särskilt med *genii*, vilket han förklarar är det latinska ordet för *daemonas*. Han ger också demonerna rollen av *lemures* och deras underkategorier *lares* och *larvae* (dock utan att använda dessa termer). Demonerna dyrkas vid hemmens altaren, och beskrivs som kringströvande onda andar, skadliga för onda människor men ofarliga för de rättfärdiga (2.14.11-2.15.2). Detta är nästan exakt den beskrivning Apuleius ger i sin utläggning av *lemures*, *lares* och *larvae* i *De deo Socr.* 15, likaså är kommentaren att *genius* är den latinska översättningen av *daemonas* hämtad där. Precis innan Lactantius talar om exorcism vill han alltså att läsarna skall tänka på *lemures*, det vill säga andar som en traditionell *paterfamilias* årligen behövde blidka och besvärja bort i firandet av Lemuria.¹⁵⁵

Lactantius ger oss ingen särskild exorcismsitua-

tion, utan talar om generella fall. Demonbekännelseargumentet lyder:

Men de (demonerna) är rädda för rättfärdiga personer, sådana som dyrkar Gud.¹⁵⁶ När de i Hans namn med ed betvingas¹⁵⁷ lämnar de kropparna. De rättfärdigas ord är lika piskor som piskar dem att bekänna¹⁵⁸, inte bara att de är demoner, utan även de namn de bär när de dyrkas i templen. Detta gör de ofta i närvaro av sina egna dyrkare¹⁵⁹, inte bara till skam för religionen, utan även (till skam för) deras egen ära, eftersom de inte kan ljuga inför Gud genom vilken de besvär¹⁶⁰ eller de rättfärdiga¹⁶¹ vars ord plågar dem.¹⁶²

Efteratt Lactantius fastslagit demonernas natur och deras förhållande till de kristna och den romerska religionen, i synnerhet genom demonbekännelseargumentet, så övergår han till att utförligare presentera demonernas verksamhet. Detta görs i hela 2.16. Mycket av det demonologiska innehållet är hämtat från *Octavius* och *Apologeticum*, men Lactantius utvecklar innehållet ytterligare¹⁶³ och ger dessutom fler exempel från hedniska källor och den hedniska kulturen.

En skillnad gentemot *Apologeticum* och *Octavius* är att det hos Lactantius inte är sådana som anses vara gudar som drivs ut och bekänner att de är demoner, utan det är demoner som bekänner att de även blir dyrkade som gudar i templen. På detta sätt blir demonbekännelseargumentet hos Lactantius lite mer likt de vanligare exorcismargumenten hos andra apologeter.

Vi har också sett att han gör samma bedömning som Minucius och Tertullianus att demonbekännelseargumentet är lämpligt som det slutgiltiga argumentet mot den hedniska religionen. Han följer likaså deras bedömning att demonbekännelseargumentet bör presenteras i samband med en filosofisk demonologi. Syftet med detta är att föra

156 *Id est cultores dei*, bokstavligt: "det är Guds dyrkare".

157 *adiurati*

158 *confitentur*

159 *cultoribus*

160 *adiurantur*

161 *iustis*

162 Lactantius *Inst.* 2.15.3.

163 Bland annat utvecklar Lactantius demonernas motiv i 2.16.9 och förhållandet vid magernas (*magi*) demonbesvärjande i 2.16.4 utläggs så att det är demonerna som är den dominerande parten.

153 Bowen och Garnsey 2003, 13.

154 Lactantius ger en mycket mer negativ skildring av *magi* än vad Minucius gör.

155 Se Historisk bakgrund.

kontexten av kristen exorcism närmare en hednisk romersk förståelse av demoner och samtidigt förminska exorcismens association med *superstitio*.

6. Slutdiskussion

6.1 ASSOCIATIONEN MED LEMURES OCH LEMURIA

Som nämnts har forskare noterat att apologeterna verkar använda sig av Apuleius demonologi, men de har fokuserat på hans skildring av demoners natur och vistelse i luften, samt demonernas verksamhet i orakel, spådomskonst och helande.¹⁶⁴ De har dock inte ordentligt beaktat likheterna med Apuleius *lemures*, *lares* och *larvae*.¹⁶⁵

Genom att apologeterna låter demonerna bära gudarnas namn, vara kraften som finns under statyerna, och genom att hävda att gudarna endast var människor som gudomligförklarats av sina efterkommande så liknas demonerna vid *lares*, som är en underkategori av *lemures*. *Lares* var dock goda, medan apologeterna endast låter demonerna vara onda. Onda *lemures* är *larvae*.

Apuleius talar även om fall då man inte vet om specifika *lemures* är *lares* eller *larvae*. Han ger dem då en specifik term, *dii manes*, vilket antyder att kategorierna var lätta att blanda ihop och visar hur nära dessa olika typer av *lemures* associerades med varandra. Minucius beskriver dessutom demonerna som *vagi* (kringvandrande)¹⁶⁶ en term som brukade användas om *lemures* i association med Lemuria och som Apuleius använder om *larvae*. Lactantius gör en ännu tydligare anspelning på Apuleius *larvae*, både på deras kringvandrande, samt att de är farliga för orättfärdiga men inte kan skada de rättfärdiga.

Apuleius utlägger dessutom att *dii manes* kallas gudar som en hederstitel, eftersom de egentligen inte tillhör deras *species* utan är mänskliga själar som på grund av sitt oklanderliga leverne erhållit helgedomar och riter som gudomliga makter.¹⁶⁷

Alltså just så som apologeterna beskriver hur dyrkan av gudarna har uppstått. *Lemures*, *lares*, *larvae* och *dii manes* är viktiga när vi beaktar vilka associationer romarna gjorde till apologeternas demonologiska framställningar. Därmed är också Lemuria en viktig bakgrund. En romare som tänkte på exorcism av onda *lemures* skulle associera till det årliga firandet av Lemuria.

Hos Apuleius ger vissa demoner välstånd och framgång, andra fiendskap och svårigheter.¹⁶⁸ Apologeterna vänder på detta och sätter ihop det: först ger demonerna sjukdom och sedan drar de tillbaka sitt angrepp så att det ser ut som att de botar sjukdomen. Närheten till Apuleius beskrivning av *lemures*, *lares* och *larvae* bör syfta till att skapa en brygga till vedertagen romersk demonologi med förekomsten av onda demoner. Samtidigt avdramatiseras det vidskepliga i den kommande exorcismskildringen. Problemet är istället att visa att apologeternas exorcism inte bara är ett magiskt trick. Särskilt Tertullianus argumenterar för att exorcismen och demonernas bekännelse är trovärdig och inget magiskt trick. Både Tertullianus och Minucius tar fasta på att demonerna inte skulle ljuga till sin egen vanära, och i synnerhet inte i närvaro av sina dyrkare.

Att apologeterna tar fasta på Apuleius demonologi är vidare lämpligt eftersom de tidigare i sina verk redan argumenterat att gudarna inte finns utan att människor börjat dyrka döda kungar och hjältar efter deras död. Apuleius *lar* är just en avliden dygdig människas själ som hjälper sina ättlingar. Tertullianus och Minucius väljer dessutom i sina demonbekännelseargument att namnge Aesculapius respektive Serapis, vilka båda räknas upp av Apuleius som just avlidna människor som fått gudomlig status.¹⁶⁹ Men Tertullianus och Minucius säger aldrig att de döda kungarna blev *lemures*. Det är t.ex. inte kung Saturnus vålnad som tar emot offer till Saturnus, utan det är demoner i allmänhet som figurerar under exempelvis Saturnus namn. Det betonas hos båda apologeterna att demonerna iklär sig någon annans namn eller

164 Daniélou 1977, 405-411; jfr. Schubert 2014, 512-521.

165 Apuleius *Socr.* 15.5-10.

166 Minucius Felix *Octavius* 26.8.

167 Apuleius *Socr.* 15.8-10.

168 Apuleius *Socr.* 12-14.

169 Apuleius *Socr.* 15.10. Apuleius använder dock Serapis egyptiska namn Osiris.

auktoritet. Demonernas verksamhet i kulten finns också i platonisk demonologi, men apologeterna ger den här en ny innebörd: Demonerna företräder inte gudar, utan maktlösa döda kungar. Liksom i platonismen var demoner mottagare av dyrkan i kluten, men om det nu inte finns några gudar som de företräder blir deras verksamhet helt plötsligt omoralisk.

Genom att skapa en demonologisk kontext, som i flera avseenden ligger nära vedertagna icke-kristna demonologier, och genom att knyta an till icke-kristna auktoriteter inom ämnet, samt kommentera Sokrates demon, ger Tertullianus och Minucius ett kristet bidrag till samtidens populära debatter om demonologi.¹⁷⁰ Och receptionen hos Lactantius visar att argumentet *mutatis mutandis* ännu hade relevans för att övertyga ickekristna i början av 300-talet.

Vår retoriska analys av demonbekännelseargumentet verkar därmed styrka MacMullens tes att exorcism och diskussioner om exorcism var en bred kontaktyta mellan kristna och hedningar, just eftersom demonbekännelseargumentet verkar förutsätta detta (eller något motsvarande).

Jag vill dock påpeka det något ironiska i att MacMullen föreslår att exorcism och skildringar av exorcism framför allt orsakade konversion i de lägre klasserna, när allt material som vi har bevarat där exorcism används som bevis för kristendomen av nödvändighet är skrivet av skrivkunniga och därmed i någon mån bildade personer.

Demonbekännelseargumentet är just ett exempel på ett exorcistiskt argument anpassat för de bildade klasserna. I en tid då *De deo Socratis* diskuterades flitigt och då Apuleius precis latiniserat begreppet *daimon* hade apologeterna ett utmärkt tillfälle att argumentera för en kristen demonologi, särskilt när en sådan hade både potentiella och aktualiserade överlappningar med grekisk-romerska demonologier.

Det finns flera faktorer som antyder att demon-

bekännelseargumentet bör ha varit ett övertygande argument för bildade icke-kristna i det romerska riket och ett effektivt polemiskt argument i debatten mellan kristna och icke-kristna. Dessa kan summeras som: 1. Den romerska kulturen var genomsyrad av en tro på olika typer av demoner, magi, gudomliga manifestationer och apotropiska praktiker. Samtidigt förekom filosofiska debatter om demonernas och gudarnas existens och naturer där många centrala frågor saknade konsensus. 2. Flera retoriskt bildade kristna apologeter låter demonbekännelseargumentet stå som det definitiva argumentet för att göra den romerska religionen till *superstitio* och framställa kristendomen som *vera religio* i verk anpassade för bildade romare. Detta görs under en period från *Apologeticums* författande 197 till *Institutiones divinae* i början av 300-talet, vilket skulle ge Lactantius och i viss mån Minucius möjligheten att utvärdera demonbekännelseargumentets tidigare effektivitet. 3. Den kristna demonologin och praktiker för exorcism börjar genomsyra det romerska samhället mer och mer i takt med kristendomens spridning, vilket i viss mån kan ses som en bekräftelse på att apologeterna hade rätt i sin bedömning att demonbekännelseargumentet var övertygande. Om kristendomen istället spridits samtidigt som teman som demonologi och exorcism hade tonats ned skulle motsatsen ha antytt. I samband med att kristendomen får ett kulturellt genomslag blir argument som demonbekännelseargumentet mer trovärdigt och desto trovärdigare sådana argument framstår desto effektivare blir de för att övertyga utomstående om kristendomen som *vera religio*.

6.2 FÖR VIDARE FORSKNING

För vidare forskning synes det mig relevant att göra ett bredare studium av olika exorcistiska argument inom den kristna apologetiken för att jämföra hur dessa är uppbyggda retoriskt och på så sätt få en vidare bild av relevansen av exorcistiska argument både inom och utanför kristendomen. Vi har redan funnit fog för att åtminstone i väst ifrågasätta MacMullens hållning att exorcism nästan enbart övertygade obildade. Jag finner det troligt att denna bild kan nyanseras ytterligare och

170 För en god, om än något kort, jämförelse av Tertullianus och Minucius demonologier och till viss del deras bruk av källor se Daniélou 1977, 405-411. Daniélous argument i detta sammanhang för att Tertullianus skulle skriva efter och använda Minucius som källa är dock ej övertygande.

att det är relevant att studera ytterligare exorcistiska argument för att se huruvida deras primära målgrupper varierar.

Historiker har länge noterat att kristna apologeter argumenterar att de romerska gudarna antingen inte finns eller är döda kungar eller demoner. Vi har sett att denna bild, åtminstone i de verk vi studerat, är en missvisande förenkling. Man bortser från (eller missar?) distinktioner i verken som ansågs viktiga av apologeterna själva. Ytterst sett finns inte gudarna, tron på dem kommer från mäktiga kungar och hjältar som efter sin död gudomligförklarades av sina efterkommande. Identifikationen av gudarna med demoner rör sig egentligen på ett annat plan. Apologeterna knyter an till demoner i egenskap av att vara medlare mellan gudar och människor och till demoner i formen av *lemures*, *lares* och *larvae*. Att demonerna sägs vara hedningarnas gudar är helt enkelt för att de är de enda egentliga mottagarna av hedningarnas dyrkan. De är medlare som behåller gåvorna eftersom adressaterna inte finns. För vidare forskning kan det alltså finnas fog att vidare studera hur demoniseringen av gudarna gick till i samband med kristendomens utbredning. Var det fler apologeter som använde dessa olika led för att omintetgöra och demonisera gudarna eller är detta unikt för de västliga apologeter som läst Apuleius?

Med tanke på den betydelse Apuleius demonologi visat sig ha för demonbekännelseargumentet i dessa verk som primärt har en icke-kristen målgrupp vore det även av intresse att studera receptionen av Apuleius demonologi mer ingående, såväl bland kristna som bland icke-kristna. Också där kan det finnas ledtrådar till på vilket sätt kristendomens demonologi slog igenom i den antika kulturen.

Bibliografi

KÄLLOR

- Ad Her.: Ad Herennium: De ratione dicendi.* Övers. Birger Bergh. 3 uppl. Jelgava, Lettland: Jelgavas Tipografija, 2009.
- Apuleius Socr.: Apuleius. Apologia; Florida; De deo Socratis.* Utg. och övers. Christopher P. Jones. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.
- Apuleius Apol.: Apuleius. Rhetorical Works.* Övers. Stephen Harrison, John Hilton & Vincent Hunink. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Cicero Brut.: Cicero. Brutus; Orator.* Utg. och övers. G. L. Hendrickson; H. M. Hubbell. *Orator.* 4 rev. uppl. LCL. London: Heinemann, 1962.
- Cicero Nat. d.: Cicero. The Nature of the Gods.* OWC. Övers. Patrick G. Walsh. 2 uppl. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Lactantius Inst.: Lactantius. Divinarum institutionum libri septem. Fasc 1, Libri I et II.* Utg. Eberhard Heck & Antonie Wlosok. Teubner. Brepols: De Gruyter, 2005; *Lactantius. Divinarum institutionum libri septem. Fasc 3, Libri V et VI.* Utg. Eberhard Heck & Antonie Wlosok. Teubner. Brepols: De Gruyter, 2009.
- Minucius Felix Oct.: M. Minuci Felicis. Octavius.* Utg. Bernhard Kytzler. Rev. uppl. Stutgardiae: Teubner, 1992; *Minucius Felix >Octavius<.* Övers. Christoph Schubert. KfA 12. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014; *Marcus Minucius Felix. Octavius: en dialog: (den äldsta kristna skrift på latin).* Övers. Johannes Paulson. Göteborg, 1901.
- Ovidius Fast.: Publius Ovidius Naso. Ovid: in six volumes. V, Fasti.* Övers. Sir James George Frazer. LCL 253. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976; *Ovidius. Fasti.* Övers. Ingvar Björkeson. Stockholm: Natur & Kultur, 2017.
- Platon Symp.: Stolpe, Jan 2000. Platon. Skrifter Bok 1 Sokrates försvarstal; Kriton; Euthyfron; Laches; Den mindre Hippias; Gästabudet; Faidon; Gorgias.* Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis, 2000.
- Tertullianus Apol.: Q. S. F. Tertulliani. Apologeticum.* Utg. Eligius Dekkers. I *Tertulliani Opera: Pars I: Opera Catholica Adversus Marcionem.* CCL 1. Turnholti: Brepols, 1954; *Tertullianus. Apologeticum/Verteidigung des Christentums: Lateinisch und deutsch.* Utg. och övers. Carl Becker. 2 uppl. München: Kösel, 1961.

LITTERATUR

- Algra, Kiempe. 2011. "Stoics on Souls and Demons: Reconstructing Stoic Demonology." I *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*, red. Nienke Vos & Willeimen Otten, 71-96. VCSup 108. Leiden: Brill.
- Axelsson, Bertil. 1941. *Das Prioritätsproblem Tertullian – Minucius Felix*. Skrifter utgivna av Vetenskaps-societeten i Lund 27. Lund: Gleerup.
- Barnes, Timothy David. 1971. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford: Clarendon.
- Beard, Mary, North, John & Price, Simon. 1998. *Religions of Rome: Volume 1: A history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, Anthony & Peter Garnsey. 2003. *Lactantius: Divine Institutes*. TTH 40. Liverpool: Liverpool University Press.
- Brown, Peter. 2004. "Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages". I *Witchcraft Confessions and Accusations*, red. Mary Douglas, sidorna 17-45. London: Routledge. Urspr. utg. 1970.
- Brown, Peter. 1971. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity." *Journal of Roman Studies* 61: 80-101.
- Burkert, Walter .1992. *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cancik, Hubert. 2003. "Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian)." I *Die Dämonen: Die dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, red. Armin Lange, Herman Lichtenberger & K. F. Diethard Römheld, 447-460. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Clarke, Graeme W. 1974. *The Octavius of Marcus Minucius Felix*. ACW 39. New York: Paulist Press.
- Daniélou, Jean. 1977. *The Origins of Latin Christianity*. bd. 3 av *A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea*. Övers. David Smith & John Austin Baker. London: Darton, Longman & Todd.
- Daunton-Fear, Andrew. 2009. *Healing in the Early Church: The Church's Ministry of Healing and Exorcism from the First to the Fifth Century*. SCHAT. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- Dunn, Geoffrey D. 2004. *Tertullian. The Early Church Fathers*. London: Routledge.
- Edwards, Mark, Martin Goodman & Simon Price. 1999. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford: University Press.
- Engberg, Jakob. 2007. *Impulsore Chresto: Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD*. Övers. Gregory Carter. ECCA 2. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Georges, Tobias. 2011. *Tertullian "Apologeticum"*. KfA 11. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Gibbon, Edward. 1986. *Romerska rikets nedgång och fall*. Övers. Claës Gripenberg. Ny uppl. Stockholm: Forum.
- Habinek, Thomas N. 2005. *Ancient rhetoric and oratory*. Malden, MA: Blackwell.
- Harris, William V. 1989. *Ancient Literacy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Horster, Marietta. 2007. "Living on Religion: Professionals and Personnel." I *A Companion to Roman Religion*, red. Jörg Rüpke, 331-341. BCAF. Oxford: Blackwell.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2009. "Main Topics in Early Christian Apologetics." I *Critique and Apologetics: Jews, Christians and Pagans in Antiquity*, red. A. Jacobsen, J. Ulrich & D. Brakke, 85-110. ECCA 4. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Janson, Tore. 2002. *Latin: kulturen, historien, språket*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Johnston, Sarah Iles. 1995. "Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon." I *Ancient Magic and Ritual Power*, red. Marvin Meyer & Paul Mirecki, 361-387. RGRW 129. Leiden: Brill.
- Kahlos, Maijastina. 2007. *Debate and dialogue: Christian and pagan cultures c. 360-430*. Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies. Aldershot: Ashgate.
- Kalleres, Dayna S. 2015. *City of demons: violence, ritual, and Christian power in late antiquity*. Oakland, California: University of California Press.
- Kennedy, George A. 1984. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*. Studies in Religion. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kennedy, George A. 1998. *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Klostergaard Petersen, Anders. 2003. "The Notion of Demon: Open Questions to a Diffuse Concept." I *Die Dämonen: Die dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, red. Armin Lange, Herman Lichtenberger & K. F. Diethard Römheld, 23-41. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Klostergaard Petersen, Anders. 2009. "The Diversity of Apologetics: From Genre to a Mode of Thinking." I *Critique and Apologetics: Jews, Christians and Pagans in Antiquity*, red. A. Jacobsen, J. Ulrich & D.

- Brakke, 15-41. ECCA 4. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- MacMullen, Ramsay. 1983. "Two Types of Conversion to Early Christianity." *VC* 37: 174-192.
- MacMullen, Ramsay. 1984. *Christianizing the Roman Empire (A.D 100 – 400)*. New Haven: Yale University Press.
- McDounagh, Christopher M. 1997. "Carna, Proca and the *Strix* on the Kalends of June." *TAPA* 127: 315-344.
- Mitchell, Stephen & Peter Van Nuffelen. 2010. *One God: Pagan Monotheism in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muehlberger, Ellen. 2013. *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Schubert, Christoph. 2014. *Minucius Felix >Octavius<*. KfA 12. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Scullard, Howard H. 1981. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson.
- Sider, Robert D. 1971. *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford theological monographs. London: Oxford University Press.
- Smith, Gregory A. 2008. "How Thin Is a Demon?." *J ECS* 16.4: 479-512.
- Smith, Jonathan Z. 1978. "Towards interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity." *I ANRW* 2.16.1, red. Hildegard Temporini & Wolfgang Haase, 425-439. Berlin: de Gruyter.
- Sorensen, Eric. 2002. *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. WUNT 2.157. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Von Albrecht, Michael. 1987. "Minucius Felix as a Christian Humanist." *Illinois Classical Studies* 12: 157-168.
- Walsh, Patrick G. 2008. *Cicero: The Nature of the Gods*. OWC. 2 uppl. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Abstract

THE CONFESSION OF THE DEMONS. AN ARGUMENT BY TERTULLIAN, MINUCIUS FELIX, AND LACTANTIUS

The primary concern in this article is to establish the functions and purposes of a peculiar central argument put forth in apologetical works by Tertullian, Minucius Felix and Lactantius. Their argument states that exorcism is performed by Christians in the presence of pagans, and that the possessing entity, in some way identified as a pagan deity, is forced out, and in front of its own worshippers confesses not to be a deity but a demon.

To discover the apologist's original intent with the argument, as well as its intended audience, the argument is analyzed using modern rhetorical criticism and classical Roman rhetoric. In addition, historical examinations of themes discussed in the argument and its literary context as well as examinations of the apologists' historical contexts are made to understand who and what the argument relates to and in what way. In particular I explore Roman demonology, apotropaic and exorcistic practices, as well as the concepts of *religio* and *superstitio*.

I find that Tertullian, Minucius and Lactantius downplay themes, sources and proofs that would be of importance for Christians and instead

provide pagan sources and proofs, choose and organize themes, and use modes of argumentation that would be of interest to an educated pagan audience. I argue that these apologists construct their argumentation so that the exorcism with the demons' confession enters current Greco-Roman debates and beliefs about the nature of gods and demons. Of importance is how they describe demons in ways similar to Apuleius' demonology, and with the same attributes as the Roman *lemures*, *lares* and *larvae*. Hence, I argue that they want a pagan Roman reader to associate Christian exorcistic work with that done in the celebration of the Lemuria, in which pious Romans each year exorcised malicious *lemures* from their homes, within the boundaries of what was considered *religio*.

I conclude that the argument with the demons' confession primarily was aimed at convincing educated pagans. Strengthening Christians in their identity was of secondary importance. I also find it likely that the argument was relevant, persuasive and likely an important factor in the spread of Christianity in and around Rome and Northern Africa.

Key Words: Demonology, exorcism, apologetics, rhetoric, *religio*, *superstitio*, magic, curse tablet, Lemuria, *lemures*, demon, ghost, Tertullian, Minucius Felix, Cyprian, Lactantius.

KATARINA HALLQVIST

Birgittinsk vägledning

Yta och djup i predikningar för Petri kedjors fest

Inledning

Även om den lilla staden Vadstena kan uppfattas som ett andligt centrum också idag, är det sannolikt ett intet i jämförelse med den stora betydelse som vallfartsort staden hade under senmedeltiden. Klostret härbärgerade då sextio systrar och tjugofem bröder. Av de sistnämnda var tretton präster och det är en bit av deras predikverksamhet som denna artikel behandlar.

Brödernas predikokost var vida berömd och stora mängder pilgrimer vallfärdade till Vadstena, både för att höra predikan och för att få avlat. Så var det på den fest som firades den 1 augusti, omväxlande kallad *Festum Sancti Petri ad vincula*, Petri kedjors fest, Petri fång eller Pehr Winkel.¹

Festen grundar sig på en legend enligt vilken de kedjor som Petrus satt fångslad med i Jerusalem, återfanns, fördes till Rom och där förenades med de kedjor med vilka han satt fångslad i det mameritinska fångelset inför avrättningen. Firningsdatumet 1 augusti var valt med tanke på invigningen av den kyrka i Rom, *San Pietro in vincoli*, som förvarar relikerna.²

Den bibeltext som ligger till grund för festen är Apg. 12:1-11, där den fångenskap Petrus sattes i av

Herodes skildras, dvs. den i Jerusalem: När Petrus låg och sov, kedjad mellan två soldater, kom en Herrens ängel och befriade honom.

Till denna fest fanns i Vadstena ett stort avlatsprivilegium knutet. Det var sannolikt detta som lockade de stora skarorna.

Undersökningen behandlar sjutton³ predikningar av de totalt 95 som finns bevarade för *Ad vincula*-festen i Vadstena kloster – i det dubbla syftet att utvärdera dels vad som sades och dels vilken spiritualitet som förmedlades. Handskrifterna ingår i Uppsala universitetsbiblioteks C-samling och är på latin. Till detta kommer ett jämförelsematerial, där en text är på fornsvenska. Den avviker även genom att sannolikt vara avsedd att hållas på andra platser än i Vadstena, trots att den är skriven där.⁴ Johann Herolts mycket spridda texter, som innehåller generell undervisning har också använts. För just *Ad vincula*-festen är jämförelsematerialet magert, men en predikan av Albertus Magnus och ett par korta på medelengelska finns med, liksom en mycket lång avlatspredikan på medelengelska.

3 Artikeln är en bearbetning av min masteruppsats, vilken har måst förkortas. Därför presenteras inte samtliga predikningar i denna text. För en utförligare redogörelse hänvisas till Hallqvist 2019.

4 Denna text är nyupptäckt. Jag tackar prof. Roger Andersson, som generöst låtit mig ta del av den.

1 Lindberg 1937, 268, 316.

2 von Falkenhausen 1990 ger en ingående beskrivning av festen och dess uppkomst.

De av Vadstenabrödernas predikningar som ligger till grund för undersökningen nämner inte *Ad vincula*-avlaten alls. Vi ska återkomma till orsaken. Man kan bara ana att den funnits i tankarna. Predikningarnas värld är nästan helt antingen i Bibeln eller längs *via perfectionis*, den fullkommandets väg som efter åhörarens mottagna insikter, rättelse och personliga växt, ska föra honom via skärselden till himlen.

Jag har hämtat begreppet *via perfectionis* från Thomas av Aquino, som i en mindre skrift, *De perfectione spiritualis vitae*,⁵ beskriver tre *viae perfectionis*, en för vardera av de evangeliska råden, fattigdom, kyskhet och lydnad. Dessa tre vägar angår klosterfolket och Thomas utlägger hur de olika ämbetena inom den kyrkliga hierarkin förhåller sig till varandra då det gäller perfektion. Här använder jag denna term för att beteckna Vadstenabrödernas undervisning till folket med avseende på människans personliga växt mot frälsning, såsom anpassad efter det som var möjligt för icke ordensfolk. I överförd bemärkelse kan även den enskildes egen andliga livsväg avses.

I en artikel i *Svenskt Gudstjänstliv* (2018) presenterade jag en preliminär uppfattning om vad som hör till denna undervisning. Jag berättar där hur *septenarius*-metoden lärde ut hur man steg för steg gick från syndens *habitus*, den inneboende vanan att synda, till dygdens och säger att Vadstenabrödernas undervisning på många punkter överensstämmer med kyrkans allmänna om vad som ansågs frälsningsnödvändigt.⁶ Detta är således min preliminära utgångspunkt här, men med öppenhet för att det kan komma att ändras.

Begreppet spiritualitet förstår jag som ”ett helhetskoncept för den kristna existensen”.⁷ Det handlar om trosföreställningar, handlingsmönster och grundhållningar, dvs. hur man ser på tillvaron och förhåller sig till den. Alf Härdelin skriver att spiritualitet är den av kyrkan formulerade läran om hur tron ska praktiseras, ”den ’teologi

för praktiskt bruk’ som den medeltida kyrkan genom sina olika medier och uttrycksformer ville förmedla till våra förfäder”.⁸ Han uttrycker att spiritualitetsforskning handlar om att ”förstå det teologiska, kyrkliga och historiskt-sociala kraftspel som gemensamt tillhandahåller drivkrafterna och motiven när det gäller att leva i och ur den kristna tron”.⁹ Spiritualiteten är alltså beroende av sin kontext. Den är det levda religiösa livet i denna kontext.¹⁰

Det är lätt att man som nutida betraktare ser på senmedeltiden med alltför postmoderna glasögon och för undersökning lyfter ut ett enstaka fenomen som avlat eller rädsla. Därmed kan det inträffa att man inte tar under övervägande de aspekter av spiritualiteten som kan ha utgjort andra viktiga pusselbitar till hur saker uppfattades. Följden blir att man som svar på en forskningsfråga om ett enstaka fenomen endast får ett fragment, som inte ger mer än en liten del av ett så holistiskt och av sina många komponenter sammanflätat trossystem som det medeltida.

Det medeltida trossystemet länkades samman i ett nät av komponenter, behandlade i teologiska texter, predikningar, böner och konst till en helhet som, oavsett vilken infallsvinkel den betraktades ifrån, ledde till samma vattentäta värderationalitet. Begreppet värderationalitet definieras av David d’Avray som ett system av övertygelser, samlade i en världsåskådning.¹¹ Det handlar om en metaberrättelse som spänner över detaljerna och får paradoxer, fragment och enskilda fenomen att länkas samman i en helhetsförståelse av teologi och spiritualitet.¹²

Liksom den medeltida predikan i stort, verkar predikanterna i Vadstena sträva efter att vid varje predikotillfälle täcka så stor del av kyrkans lära som möjligt, men med festämnet och dagens text som grund. I analogi med hela trossystemets vär-

8 Härdelin 2005, 29.

9 Härdelin 1993, 317.

10 För en utförlig redogörelse för och definition av begreppet spiritualitet, se Josefsson 2005, 26-33.

11 d’Avray 2010, 21.

12 Detta behandlas utförligt i d’Avray 2010, passim.

5 Thomas *De perf.* www.corpusthomicum.org/iopera.html

6 Hallqvist 2018, 18-24, 38.

7 Josefsson 2005, 26.

derationalitet kunde man således närma sig den innevarande dagens firningsämne från vilken utgångspunkt som helst och ändå få ett resultat som var i symbios med allt annat som förkunnades, trots att den innevarande festdagen reflekterades i utläggningen.

Detta helhetstänkande har, i kombination med det faktum att avlat så sällan nämns i predikningarna, givit upphov till min hypotes om att djupare andliga föreställningar och behov än enbart en önskan om strafflindring låg bakom människors benägenhet att söka sig till heliga platser i det senmedeltida Sverige.

Jag har frågat mig vad som uttrycker *via perfectionis* för folket och undersökningens syfte är att i det presenterade predikomaterialet söka svar på detta, se vad som är specifikt för dagen och få veta något om Vadstenabrödernas tänkesätt. Deras förkunnelse har nämligen sin grund i en viss spiritualitet. Undersökningen av det jag kallar predikans djupskikt syftar till att ge en inblick i det fundament varpå Vadstenabrödernas förkunnelse och undervisning vilar. I den avslutande delen ämnar jag sammanställa slutsatserna från undersökningens yt- och djupskikt.

Jag ställer frågorna:

Vad för slags vägledande undervisning tar Vadstenapredikanterna upp i sina predikningar till pilgrimerna på S:t Petrus ad vincula-festen och vad i detta tycks vara specifikt för dagen?

Vad kan vi genom en djupare läsning av texterna förstå om de mer subtila dragen i Vadstenapredikanternas spiritualitet?

*Vilka krafter drev enligt predikanterna människan framåt på *via perfectionis*?*

Det medeltida Vadstena klosters verksamma tid sammanfaller med vad som kallats ”det långa 1400-talet”,¹³ från slutet av 1300-talet och fram till en bit in på 1500-talet. Den värderationalitet som ligger till grund för såväl teoretiska resonemang som fromhetsuttryck under denna tid bär på en riktning och ett driv, en angelägenhet som

driver människan framåt i en livslång förkovran mot målet som väntar vid slutet av *via perfectionis*, himlen.

Det finns i Caroline Walker Bynums författarskap ett genomgående argument för att det var rädslan för förgängelsen som drev spiritualiteten. Min utgångspunkt är att det finns fog för det påståendet och att den drivkraften var stark.

Emellertid kan Bynums argument nyanseras och problematiseras. Jag har för avsikt att undersöka om det fanns ytterligare drivkrafter som drev människan framåt på *via perfectionis*. Om rädslan för förgängelsen kan sägas vara det som driver på människan bakifrån och får henne att fly det farliga, bör det rimligen gå att i denna värderationalitet full av paradoxer, dikotomier och motsatser, söka efter något som också drar människan framifrån. Det är min avsikt att med utgångspunkt i Bynums påstående om rädslan för förgängelsen söka efter hur både denna rädsla och det som drar framifrån förstås och uttrycks och göra bilden av senmedeltida spiritualitet mer komplett.

Eftersom materialet är predikningar från Vadstena kloster, är det dessa predikanternas spiritualitet som kommer till uttryck i resultatet. Mottagarnas känner vi inte, men vi kan, eftersom pilgrimer i stora mängder kom och lyssnade på förkunnelsen, ana att den delades av dem på de individuella nivåer de stod på och kunde ta emot.

Efter översättningsarbetet¹⁴ av materialet har jag delat in undersökningen i två plan, ett ytskikt och ett djupskikt. I ytskiktet gäller analysen de teman som återkommer mest. Genom en noggrann hermeneutisk läsning, där del och helhet fått stå i växelverkan, har jag dragit ut det som först tyckts vara av värde ur texterna, för att se vad det kunde vara ett svar på, men genom den sekundärlitteratur som blivit aktuell utifrån det som excerperats ur materialet, har jag också fått syn på nya saker i materialet. Denna kombination av forskningsansatser anser jag vara det bästa tillvägagångssättet.

¹⁴ Latin var brödernas skriftspråk, men eftersom de mest vände sig till systrarna och allmänheten, som inte kunde förväntas förstå latin, simultantöversatte de predikningarna till fornsvenska vid framförandet. Hallberg 1997, 4-5.

¹³ Bynum 2007, xvi.

Utblickar mot andra källor söker efter gemensamma drag, för att se hur analysresultatet från predikomaterialet passar in i den övergripande senmedeltida fromheten i allmänhet. Samtidigt söker jag efter det som utmärker förkunnelsen på *Ad vincula*-dagen i synnerhet, mest genom vad som sägs, men även, som vi ska se, genom det som *inte* sägs.

Undersökningen i djupskiktet görs med en ordklusterteknik. Caroline Walker Bynum och Alf Härdelin har båda, oberoende av varandra, använt sig av det. Klustren blir kraftigt betydelsebärande just genom ansamling.¹⁵ Härdelin skriver att en lämplig metod för att undersöka spiritualitet i monastisk predikan är "attempting to find some words, or clusters or sets of words, which may be signals of the homilist's theological vision and which have helped him to organize his exposition of that vision."¹⁶

Ur dessa ordkluster kan paradoxer utläsas, men även tystnader och ekon kan framträda och bidra till analysens fördjupande. De latinska glosorna berättar om predikanernas förståelsehorisont. Eftersom predikningarna simultanöversattes av predikanterna vid framförandet, vet vi mycket lite om vilka ordval de då gjorde för att uttrycka samma andliga horisont till åhörarna. Undersökningen kan därför inte avse något annat än den nedskrivna texten på latin.

Ordanalyserna görs på flera sätt:

Inneboende metaforik. De ting orden syftar på har egenskaper och likheter som för dem samman.

Bibetydelser. Den större uppsättningen betydelse länkar samman orden i klustret till en kraftigt betydelsebärande ansamling.

Betydelseförskjutningar som skett över tid kan ibland ge en mer fördjupad bild än den som framkom vid första anblicken.

I min masteruppsats, av vilken denna artikel är en bearbetad och förkortad version, handlade undersökningen också om att med ikonografiskt

material belysa de textanalytiska slutsatserna. Detta får mindre utrymme här.

I djupskiktet gäller analysen underliggande stråk i den spiritualitet som i sak uttrycker ytskiktets teman. Den tredje frågan, den om människans drivkrafter, har jag för avsikt att besvara genom en sammanställning av analysresultaten från båda skikten.

Detta tillvägagångssätt kallar jag *spiritualitetsmusikaliskt*. Jag försöker lyssna in vad predikanterna på ett djupare plan säger, med hjälp av den väv av samband i vilken det sägs, för att så långt det är möjligt kunna höra spiritualitetens fullständiga ackord.

C-samlingen i Uppsala universitetsbibliotek, av vilken predikosamlingen från Vadstena kloster med sina 12 794 predikningar utgör en stor del, katalogiserades redan 1988-95 av Margarete Andersson-Schmitt, Håkan Hallberg och Monica Hedlund. Trots det har inte mycket analytisk forskning utförts på materialet, där 6126 predikningar anses ha tillkommit i Vadstena kloster.¹⁷ Två större utgåvor har gjorts med predikningar på S:t Henrikdagen (Maliniemi 1942) respektive predikningar riktade till klosterfolk och präster (Berggren 2009). Dessa är emellertid inga innehållsliga analyser.

En för vidare forskning grundläggande artikel skrevs 1997 inom projektet *Vadstenabrödernas predikan* (1994-97).¹⁸ Projektet resulterade också i fyra *Meddelanden*. Dessa arbeten är av sådan art att de kan underlätta annan forskning på predikningarna, men de är inga analyser i sig.

Olika perspektiv på Vadstenapredikan behandlas i ett antal vetenskapliga artiklar av Borgehammar,¹⁹ Härdelin,²⁰ Hedlund²¹ och Claeson²² med flera. Med tanke på materialets storlek är detta dock försvinnande lite.

En till Vadstenamaterialet angränsande under-

17 Andersson & Borgehammar 1997, 214.

18 Andersson & Borgehammar 1997.

19 Borgehammar 1990, 1995, 2010.

20 Härdelin 1994.

21 Hedlund 1993, 2008, 2011.

22 Claeson 2017, 2018.

15 Härdelin 2005, 322-376, samt 2006, 174-180 är två av flera redogörelser för detta.

16 Härdelin 1996, 202-203.

sökning utkom 2018 av Eva-Marie Letzter. I avhandlingen *Med öga för publiken* gör hon en jämförelse med avseende på moralisk fostran mellan exempelberättelserna hos den heliga Birgitta och dem i predikningar på fornsvenska under tiden 1340-1500. Jämförelserna fokuserar på hur de respektive författarna, Birgitta och prästerna, bygger sina exempelberättelser och publikanpassar dem. Vad som sägs i predikningarna som helhet kommer inte fram. Exempelberättelser står ju inte för sig själva i en predikan, utan är till för att förstärka det redan sagda. Letzter saknar dessutom material på latin.

När det gäller spiritualitetsforskningen är Alf Härdelins bidrag väsentligt, exempelvis i *Munkarnas och mystikernas medeltid* (1996), *Kult, kultur & kontemplation* (1998) och *Världen som yta och fönster* (2005). Hans analysmetod med ordkluster är relevant för föreliggande undersökning och av väsentlig betydelse för spiritualitetsforskning på predikomaterial. Detsamma kan sägas om Caroline Walker Bynums forskning, tidigare nämnd med avseende på ordklusterteknik genom Bynum 2007. Hennes *Christian Materiality* (2011) driver tesen om rädslan för förgängelsen och antologin *Last Things* (1999) i samarbete med Paul Freedman, undersöker medeltidens eskatologiska medvetenhet. Dessa aspekter är centrala för spiritualitetsforskningen på predikomaterial.

Det finns ett stort tomrum för predikoforskningen att fylla, nämligen den med innehållslig analys med avseende på framför allt spiritualiteten i vadstenensisk medeltida predikan. Föreliggande arbete är ett litet bidrag till detta.

Bakgrund

AD VINCULA-FESTEN I VADSTENA

Den 1 augusti verkar ha varit den största vallfartsdagen till Vadstena under året. Ett skäl till att pilgrimer strömmade till just då var ett generöst avlatsprivilegium som klostret förvärvat för den dagen.

I en uppenbarelse, återberättad i *Rev IV:137*, säger Kristus till Birgitta att hennes kloster ska

åtnjuta samma generösa avlatsprivilegium som den kyrka i Rom, som härbärgerar Petri kedjor, *San Pietro in Vincoli*. Texten finns återgiven på en stentavla på väggen invid lekmännens ingång till Vadstena klosterkyrka. Privilegiet kom att bli mycket omdiskuterat.

Ad vincula-avlatens vara eller icke-vara tycks emellertid inte ha bekymrat vanligt folk. Det berättas att det i mitten av 1400-talet behövdes sex till åtta präster, utöver klostrets egna prästvigda bröder, för att höra bikt och ge absolution, enbart för pilgrimer från ärkestiftet.²³ Det är möjligt att Vadstenabröderna vid denna tid inte hade formell rätt att höra bikt av pilgrimer från ärkestiftet, men att så många präster behövdes för ändamålet, säger något om tillströmningen på *Ad vincula*-festen.

Sannolikt har Birgittas uppenbarelse om erhållandet av avlatsprivilegiet direkt från Kristus varit känd. På anslaget invid kyrkporten citeras nämligen Kristus från *Rev IV:137*: "[...] Men om du min brud ej kan få påvens nådiga tillstånd till denna avlat, är min välsignelse dig nog. Ty jag skall bestyrka mitt ord, och alla helgon skall vara mina vittnen. [...]" Troligen har många då ansett det ovidkommande om påvar minskade eller helt drog in privilegiet. För den troende fanns det i alla fall.

Det berättas att mirakler skett vid *Ad vincula*-festens predikningar, vilka gavs såväl inne i kyrkan som utomhus - också det en antydning om stora skaror.²⁴

Från 1432 finns ett unikt vittnesmål i form av en nedskreven berättelse av en venetiansk köpman, Pietro Querini, som led skeppsbrott på en obodd ö nära Lofoten och efter svåra umbäranden slutligen räddades tillsammans med en del av sitt manskap.²⁵ De få överlevande hade sökt sig till sin landsman Johan Valen, fogde på Stegeborg, och följt med i hans följe på hundra man till Vadstena, bland annat för avlatens skull. Querini vittnar om att en stor folkmassa av folk från Norden, Tyskland, Holland och Skottland samlats i Vadstena.²⁶

23 Fritz 2000, 11.

24 Fritz 2000, 115.

25 Querinis berättelse finns översatt till norska och modern italienska i Wold 2004, 177-190.

26 Lindblom 1965, 91.

Vi kan vara tämligen säkra på att den lilla staden Vadstena, som fått sina stadsprivilegier just för att kunna ge service åt de många besökarna, sjöd av liv vid månadsskiftet juli-augusti under ”det långa 1400-talet.”²⁷

Avlatssystemet

*But briefly, my intention it is this:
I preach of nothing but of avarice;
Therefore my theme is this, and always was,
‘Radix malorum est Cupiditas.’
Thus I can preach against the very vice
I have myself, and that is avarice.
And yet though I myself am guilty of it,
I can discourage other folk that love it
From avarice, and make them sore repent.
But that is not my principal intent.
I do no preaching but for avarice.”²⁸*

Måhända är den satirbild Geoffrey Chaucer målar upp av den skrupelfrie missbrukaren av avlatssystemet den som hos gemene man nära nog är den enda kända. Det är emellertid en orättvis bild av något som, skulle jag vilja påstå, oftast fungerade väl och som för den enskilde medförde hopp - en samtidigt både enkel och komplicerad bild av det medeltida botsystemet. Några få avlatskommissarier skickades av påven till Norden under slutet av 1400-talet och början av 1500-talet för att utfärda avlatsbrev för insamling av medel för särskilda ändamål, men Sverige var lyckligt förskonat från avarterna.

AVLATENS DEFINITION OCH UTVECKLING

Avlat är efterskänkandet av ett timligt straff inför Gud för synder som med avseende på skulden redan är betalade.²⁹

Då äldre tiders bottariffer var mycket stränga, infördes på 700-talet möjligheten att på grund av vissa hinder omvandla sin botgöring till något

annat, vanligtvis allmosor. På 1000-talet gav biskopar i fr a Frankrike lättnader i den ålagda botgöringen om man förrättade bön i vissa kyrkor och gav allmosor. Så uppkom avlaten i gängse bemärkelse. Snart fixerade man efterskänkandet i ett antal botgöringsdagar och kunde därigenom mäta avlatens storlek.³⁰ Först efter det att avlaten vuxit fram i praktiskt bruk kom den teologiska reflektionen kring den igång.³¹

Från 1200-talet kom man att med avlat, *indulgentia*, avse lättnader som utfärdats genom utfärdarens jurisdiktionella status. Påven, som hade universell jurisdiktion, var egentligen den ende som formellt hade kanonisk rätt att utdela avlat,³² men han kunde delegera utfärdandet av mindre indulgenser till biskoparna - ett år för närvaro vid kyrkoinvigingsfester, annars fyrtio dagar för ändamål som biskoparna själva valde. Kardinalerna kunde utfärda avlat på 100 dagar.³³

Påve Urban II proklamerade 1095 att de som deltog i det första korståget, skulle få bot för begångna synder efterskänkt. Detta brukar anses som starten på ett tydligare etablerande av avlatssystemet och en bekräftelse på påvens rätt att utfärda plenaravlat, fullständig avlat.³⁴ Avlat innebar alltså botomvandling. Gud skulle, för att man åtagit sig dessa ansträngningar, låta dem gälla som ersättning för annan bot.³⁵

Boten var till för att återupprätta länken mellan syndaren och Gud. De flesta människor hopsamlade mer synd än vad som kunde gottgöras under ett livslopp. Själens fick resterande mängd med sig till skärselden. Avlat och vistelse i skärselden uttrycktes i tid för att korrespondera med ett jordiskt bot- och straffsystem.³⁶

I en nyupptäckt text på fornsvenska räknas upp hur mycket avlat det finns att få i Vadstena för den som ångrat sig och genomgått en giltig bikt. Textens röst framhåller att det är förvirrande

30 Gallén 1962, 388.

31 Andrén 1975, 202.

32 Rahner 1957, 53.

33 Andrén 1992, 86.

34 Swanson 2007, 10.

35 Paulus [1922] 2000, bd 1, 13.

36 d'Avray 2010, 51.

27 Stephan Borgehammar ger i en artikel 2001-2002 en fantasieggande ögonblicksbild.

28 Chaucer *Cant. Tal. The Pardoner's Tale. Prologue.*

29 Rahner 1957, 46.

mycket och att ingen kan veta hur avlaten verkar förrän han kommer till skärselden. Där kommer han att utröna hur mycket avlat han fått och vad det räcker till. Rösten återkommer till sin oförmåga att beskriva det bättre än så.³⁷

Den under medeltiden så omhuldade kvantifieringstanken, alltings räknande och mätande, blev, trots att den i de flesta sammanhang var ypperlig pedagogik och minneshjälp, tyvärr också upphov till avlatsinflationen, då falska uppgifter om hur lång tid en avlatsförmån kunde avse alltmer kom i omlopp. Löftena kunde bli astronomiskt stora. För t ex endast några *Pater noster* och *Ave Maria* lästa i en mässa, kunde utlovas 137 000 års avlat.³⁸ Redan Fjärde Laterankonciliet 1215 försökte stävja tendensen, men den eskalerade ändå till stundom oanade höjder.³⁹

Vissa krav var förenade med avlaten, så att den i realiteten kom att innebära att man hade att utföra något annat istället för boten, vilket angavs i avlatsbrev. Avlat kom därför att användas av påvar och biskopar för att stimulera olika typer av goda gärningar och andliga övningar. I ett brev utfärdat 21 mars 1413⁴⁰ utlovar ärkebiskop Eskil i Nidaros avlat för den som besöker Vadstena kloster:

[...] från alla sant botfärdiga och biktade, som besöker den saliga Jungfru Marias och beskyddarinnan Birgittas kloster eller som sträcker hjälpande händer till samma kloster, eller som är närvarande vid mässor, predikningar eller andra gudstjänster på samma plats, närhelst de andäktigt utför det förutskickade eller något av det förutskickade, löser vi barmhärtigt med sedvanlig auktoritet i Herren så mycket som fyrtio dagars avlat från de med dem förenade penitenserna.⁴¹

37 Pag. 3, spalt b. (Texten är ännu okatalogiserad.)

38 Carlquist & Carlquist 1997, 120.

39 Denzinger [1854] 2012, § 819.

40 <https://sok.riksarkivet.se> SDHK-nr: 17974.

41 [...] omnibus vere penitentibus et confessis, qui claustrum Marie virginis et Birgitte ibidem patrone visitauerint uel qui eidem clastro manus porrexerint adiutrices, seu qui missis, predicacionibus aut aliis diuinis officiis ibidem interfuerint, quociens premissa uel aliquod premissorum deuote adimpleuerint, tociens quadraginta dies indulgenciarum de iniunctis sibi penitencis auctoritate ordinaria in Domino misericorditer relaxamus.”

För att komma ifråga för avlat krävdes en giltig bikt. Redan Gregorius den store (påve 590-604) hade uppställt botsakramentets tre lika viktiga delar, nämligen *contritio cordis*, hjärtats ånger, *confessio oris*, munnens bekännelse, och *satisfactio operis*, gottgörelse genom handlingar.⁴² Inställningen till de till avlaten hörande fromhetsövningarna var också viktig. Dessa skulle utföras *cum deuotione et reuerencia*, andäktigt och med vördnad.

En anpassning till människors olika förutsättningar och kapacitet gjordes genom att de troende fick möjlighet att utföra sin avlatsandakt på enklare eller mer avancerad nivå. Prestationskraven för att få avlat var alltså fullt möjliga att uppfylla. Ofta erbjöds en lista med alternativ att välja mellan, av den typ som räknas upp av biskop Eskil ovan. Avlatsbrev stimulerade alltså närvaron i mässa och gudstjänst.⁴³

Ju längre fram man kommer under senmedeltiden, desto större krav på andlig aktivitet för de avlatssökande. Tidigare räckte det att man var närvarande och lyssnade, men från 1400-talet preciseras vilka böner som ska läsas och omfattningen ökar också på sätt som i det avlatsbrev som ärkebiskop Jakob Ulfsson utfärdade för Vadstena kloster 1475. Där skulle man knäböja inför vissa bilder och bedja

Ave Maria, Fader vår, Trosbekännelsen, botpsalmerna, vigilior eller vilka som helst andra hängivna böner.⁴⁴

Att på detta sätt både mängden krav och svårighetsgraden i dessa ökades, ska inte ses som en återgång till strängare botgöring. Snarare är det ett tecken på att man från 1400-talet vinnlade sig än mer om den kateketiska undervisningen. Kyrkan erbjöd detta genom predikan och bikten. Föräldrar och faddrar skulle undervisa barnen. Sökte man avlat behövde man alltså nu kunna dessa böner. Detta torde hänga samman med ett tydligare myndighetsförklarande av individen,

42 Swanson 2007, 13.

43 Andrén 1975, 212-215.

44 “[...] Ave Maria, Pater noster, Credo, psalms penitentiales, vigiliis seu orationes alias quascunque deuotas.” Citatet i Andrén 1975, 217-218. (Min övers.)

som genom kunskapen fick ett friare val och en större möjlighet att arbeta på sin egen frälsning.

Plenaravlat och jubileumsavlat var påvliga indulgenser och fullständiga. All botgöring efterskänktes. Dessa omtalades, på grund av kombinationen av eftergiften av syndaskulden genom bikt och de timliga straffen genom avlat, som avlat *a pena et a culpa*, från straff och skuld, men kyrkan lärde hela tiden att en sakramental bikt med absolution tog bort skulden, medan botgöring och avlat tog bort straffen.⁴⁵

Vissa plenaravlater kunde skänkas *ad instar*, dvs. motsvarande privilegium kunde erhållas i en annan kyrka än den ursprungliga. En sådan plenaravlat *ad instar* innehade Vadstena kloster för den avlat som skänktes för besök i kyrkan *San Pietro in vincoli* i Rom den 1 augusti. Privilegiet erhöles 1378 i enlighet med Birgittas uppenbarelse, *Rev. IV:137*.⁴⁶

Hur betalades då skulden? Påve Clemens VI kungjorde i jubileumsbullan *Unigenitus* 1343 läran om kyrkans skatt av Kristi överskjutande meriter, varur man kunde hämta kompensation för straff som kyrkan genom avlatssystemet efterskänkte syndarna.⁴⁷ Detta outsinliga förråd hade skapats av Kristi blod, varav en enda droppe hade räckt till att frälsa hela mänskligheten. Till det lades de meriter som blivit överskjutande då martyrer och helgon inträdde i himlen.

Innan en människa dog fick hon, om hon var rätt förberedd enligt *Ars moriendi*-handböckerna,⁴⁸ absolution från sin syndaskuld, *culpa*, och kunde så med hjälp av avlat överföra det som fattades efter den botgöring hon hunnit göra i livet till sin egen botgöringsmängd som ett tillgodohavande och på så sätt kompensera för straffet, *pena*, i skärselden.⁴⁹

Avlaten var dock *alltid* villkorad och proviso-

risk. Den gällde enbart efter en giltig bikt, grundad på sann ånger och kunde bara effektiviseras om mottagaren dog enligt *ars moriendi*, dvs. en god död, och därmed säkerställde att bli insläppt i skärselden, vilket avgjordes i dödsögonblicket. Avlat var värdelöst i helvetet och överflödigt i himlen. Det varnades ständigt för att sätta avlaten i centrum och bli alltför säker på att få det lindrigt efter döden.⁵⁰

Det fanns förvisso invändningar att göra mot det medeltida avlatssystemet, så som det kom att utnyttjas av skrupelfria lurendrejare. Icke desto mindre vill jag påstå att det hade många goda sidor: De böner man ålades att bedja, de texter man skulle läsa eller de predikningar man måste höra för att få avlat, verkade för folkets ökade kateketiska kunskaper och fromhet. Därmed blev människor mer kapabla att arbeta på sin egen frälsningsväg, *via perfectionis*. Vidare bidrog avlatssystemet åtskilligt till medmänsklig välgörenhet genom bland annat allmosor, barmhärtighetsgärningar och väg- och kyrkobyggen/-underhåll.

Även om det allra viktigaste var att vid dödsögonblicket dömas så att man befanns värdig inträdet i skärselden, för att därifrån efter betald skuld komma vidare till paradiset, kan man inte ha undgått predikanternas uppmaningar att göra tiden i skärselden så kort som möjligt, eftersom det skulle bli svåra plågor där. Det är då mänskligt att uppleva avlaten som starkt ångestlindrande, en påminnelse om den barmhärtige Guden bakom all stränghet.

AD VINCULA-AVLATEN I VADSTENA KLOSTER

I *Rev. IV:137* får Birgitta Kristi uppdrag att säga till påve Urban V att hans tid snart ska vara ute⁵¹ och att han för alla själars frälsnings skull, med sin myndighet, bör bekräfta och välsigna birgittinernas klosterregel och dessutom stadfästa att den avlat som kan erhållas i *San Pietro in Vincoli* i Rom även ska kunna vinnas *ad instar* i Vadstena. Till Birgitta säger sedan Kristus att även om påven inte

45 Shaffern 2007, 147-151.

46 Gallén 1962, 389-390.

47 Denzinger [1854] 2012, §§ 1025-1027.

48 Om *Ars moriendi*, konsten att dö rätt förberedd, se Fallberg Sundmark 2008 och 2014.

49 Swanson 2007, 16.

50 Swanson, 2007, 114-115.

51 Urban V var påve 1362-1370.

skulle göra detta, är avlaten giltig och till detta ska Gud Fader själv vara bekräftare, Jungfru Maria ett insegel och helgonen vittnen. Den Helige Ande ska trösta alla pilgrimerna.⁵²

Ad vincula-privilegiet och de övriga privilegier klostret innehade gjorde, menar Torvald Höjer, Vadstena till ett nordiskt Rom, stärkte dess inflytande och ekonomi och skapade avund och fiendskap hos övriga ordnar och sekulärpräster, vilket fick stora konsekvenser.⁵³ Detta är dock att förenkla problematiken avsevärt, för, trots att avund och fientlighet säkert förekom, fanns det i den krävande senmedeltida spiritualiteten ett starkt fokus på självrannsakan och en tydlig undervisning om synder - dödssynder, varav avunden är en, och andra synder. Det kan därför med fog hävdas att en medeltida präst eller ordensbroder med kännedom om detta, inför den allvetande och allseende Guden, tänkte sig för innan han medvetet begick illvilliga handlingar grundade på avund. Diskussionerna bör snarare ha handlat om att inte vilseleda människor så att de trodde sig ha fått en omfattande strafftefergift som inte var giltig. Det var trots allt människors själar som hanterades i avlatssystemet. Den som byggde ekonomiska framgångar på lurendrejeri var förstas klandervärd, men frågan torde snarare ha gällt huruvida Vadstena hade ett äkta privilegium eller inte.

Många, kanske de flesta av Roms kyrkor hade privilegier som inte var äkta. *San Pietro in vincoli* finns inte med i den uppräkningslista av äkta avlatsprivilegier som Nikolaus Paulus gör angående Roms kyrkor.⁵⁴ Förfalskningarna underlättades av påvarnas upptagenhet med världsliga konflikter och residerande i Avignon istället för Rom.⁵⁵

1402 återkallade påve Bonifatius IX alla plenar- och *ad instar*-indulgenser. Dessutom miste Vadstenabroderna sin rätt att höra pilgrimernas bikt och ge dem avlösning. I olika omgångar gjordes försök att få detta tillbaka och turerna var många. Först 1484 bekräftade påven plötsligt *Ad vincula*-

avlaten såsom plenaravlat samt i viss modifierad form även bikt- och avlösningsprivilegierna. På uppdrag av påve Innocentius VIII genomförde ärkebiskop Jakob av Uppsala en granskning av Vadstena klostrets dokument angående bland annat *Ad vincula*-avlaten och förklarade dem den 29 mars 1490 bekräftade och stadfästa.⁵⁶

Om nu *Ad vincula*-avlaten tillhörde de oäkta indulgenserna, vilket verkar vara fallet, kan striderna tyckas ha varit i onödan. Men erinrar vi oss att den bekräftas av Kristus själv i *Rev. IV:137*, tillkommer en annan dimension. Vi torde nämligen kunna utgå ifrån att Vadstenabroderna inte ifrågasatte uppenbarelsernas äkthet, utan tvärtom med djup vördnad erkände att Kristus och Jungfru Maria verkligen talade genom Birgitta. Därför måste de ha sett *Ad vincula*-avlaten som äkta, trots allt. Om Kristus sagt det, behövdes ingen påves bekräftelse. De valde dock att hantera den problematiska situationen genom att *inte* predika om avlat,⁵⁷ utan om *via perfectionis*.

MARIAFROMHETEN

Den medeltida spiritualiteten var krävande. Människan var starkt syndamedveten och skuldbelagd. Som en motvikt fanns Jungfru Maria, vars betydelse inte kan överskattas. Hos henne fann den troende hjärta och värme. Hon var syndarens förespråkare inför Sonen, Domaren, och hon vägledde den troende i botgöringen.

Vadstena-handskriften C 480 innehåller på fol. 62r-62v en längre bön för festen *Compassio Marie*. Här uttrycks en önskan om att Kristi moder må förläna bedjaren

[...] ett ädelt och ärevärdigt liv, seger över denna världens alla motgångar, sann andlig och kroppslig frid, gott hopp, kärlek, tro och kyskhet, ödmjukhet och tålmod. Må hon styra och skydda min kropps fem sinnen och få mig att fullborda de sju barmhärtighetsverken, stadigt tro trons tolv artiklar och hålla lagens tio bud och befria mig från och försvara mig mot de sju dödssynderna ända till mitt livs slut [...]!⁵⁸

56 Höjer 1905, 223. För en detaljerad redogörelse för detta förlopp, se Höjer 1905, 97-99, 145-150, 173-181 samt 210-223. För en sammanställning av Höjers redogörelse, se Hallqvist 2019, 34-39.

57 Höjer 1905, 177, särskilt not 1.

58 C 480, 62r. [...] *Vitam honestam et honorabilem Mater tribuat et victoriam contra omnes aduersitates*

52 Birgitta *Lib. Cael. IV:137*.

53 Höjer 1905, 99.

54 Paulus [1922] 2000, bd 2, 235.

55 Paulus [1922] 2000, bd 2, 238-239.

I denna bön räknas åtskilligt upp av det som den kateketiska undervisningen tar upp som frälsningsnödvändig kunskap och vandel. Människan behöver Marias hjälp för att klara av kraven. Som en ständig påminnelse om Jungfru Marias förbönskraft för den lilla människans blottställda själ fanns också korskrankens kalvariegrupper, det ultimata fokuset på Kristi lidande i kombination med den bedjande sorgfyllda moderns uthållighet.⁵⁹

När barmhärtighetens moder tar en människosjäl i försvar, blir utfallet positivt. Kristus kan inte neka sin mor något, eftersom hon både fött honom och troget stått vid hans kors. Hon har lidande delat hans lidande. Hos Birgitta görs Maria ofta till *mediatrix*, försoningsförmedlerska, eller till och med till *corredemptrix*, medförsonerska.⁶⁰ Det är Marias mycket nära relation till sin Son som öppnar vägen till Sonen och den frälsning som bara han kan ge. Det är inte hon som återlöser i egen kraft, men i kraft av den kärlek som finns mellan Modern och Sonen, utverkar hon ett frälsande utslag för den själ som ber om hennes förbön.

I den birgittinska fromheten är Jungfru Maria det perfekta svaret på Guds kallelse och den som möjliggör frälsningen. Ständigt pekar predikanterna på Maria som både föredöme och förebedjerska. Jungfru Maria lägger sin rosenkrans i vågskålen när själavägaren Mikael väger pilgrimens själ på bildframställningar av *ars moriendi*.⁶¹ För den troende måste hon ha upplevts livsnödvändig för att han skulle kunna ta sig till målet för *via perfectionis*.

DEN KATEKETISKA UNDERVISNINGEN OCH SYNDAMEDVETENHETEN

Via perfectionis, fullkommandets väg, har i denna undersökning definierats som den av klosterbröderna förmedlade undervisningen till vanligt folk om hur livsvandringen mot målet i himlen bäst skulle göras, anpassad efter de levnadsvillkor som gällde för ett sekulärt liv utanför klostret, ett liv som inte gav klosterfolkets möjligheter till andlig förkovran, men som utsatte människan för desto fler faror. Vi måste därför säga något om denna undervisning.

Fjärde Laterankonciliet 1215 beslöt att varje kristen människa skulle kommunicera i mässan en gång om året, till påsk. Inför det krävdes bikt och absolution. Vid samma koncilium stod det klart att absolutionen endast kunde ges av en präst. Därmed hade bikten fått en sakramental prägel och blivit ett salighetsmedel, lika nödvändigt som dopet. Genom bikten undanröjdes nämligen synden och dess effekter och konfidenten återinsattes i nådens tillstånd. För att detta skulle vara möjligt, krävdes kunskap.⁶²

Präster skulle lära folket trosbekännelsen och Fader vår genom att recitera dem i mässan enligt fastställd översättning och då och då även utlägga dem i predikan. Senare utökades kunskapsminimium med *Ave Maria*. Efterhand kom även huvudsynderna och andra syndakategorier att tas upp. Mot slutet av medeltiden låg tyngdpunkten något mer på dekalogen. Septenarius-metoden användes från 1100-talet som en steg-för-stegmetod att gå från syndens habitus till dygdens, dvs. att så förändra sin inre människa, att man inte bara gjorde rätt, utan också var i ett själstillstånd där det var naturligt att göra det, att man ägde dygdens *habitus*. Det var denna förändring av den inre människan som man strävade efter längs *via perfectionis*.

Tre parallella institutioner stod för undervisningen: Hemmen, bikten och prästernas undervisning i huvudgudstjänsterna. Det är den sistnämnda som här är intressant. Prästernas undervisning

huius mundi. Veram pacem spiritualem et corporalem Mater tribuat, bona spem, caritatem, fidem et castitatem, humilitatem et pacienciam. Quinque sensus corporis mei regat et protegat, septem opera misericordie complere me faciat, duodecim articulos fidei et decem precepta legis firmiter credere et tenere me faciat, et a septem peccatis criminalibus me liberet et defendet usque in finem vite mee [...]

59 Duffy, 2005, 40.

60 Lundén 1979, 34-35.

61 Duffy 2005, 319.

62 Kilström 1958, 114.

genomfördes i eller i anslutning till predikomotivet, det avsnitt i mässan som var på svenska.

Folket skulle få en soteriologisk summa och kunna ta septenarius-metoden i praktiskt bruk för att arbeta på sin egen frälsning. Undervisningen utökades med alltfler kategorier. Dekalogen, trosartiklarna, sakramenten, barmhärtighetsverken och huvudsynderna var de viktigaste. Prästerna var skyldiga att ge undervisning om detta och lekmännen var skyldiga att lyssna, ta till sig undervisningen och i sin tur undervisa barnen.⁶³

Att man kände till det onda och rannsokade och ångrade sig var en förutsättning för att bikten skulle bli giltig. En giltig bikt och absolution var en förutsättning för avlat. För att kunna utföra avlatsandakter var det nödvändigt att man fått så pass mycket undervisning att man kunde de böner som krävdes, vanligen Fader vår och Ave Maria.

När det gällde Vadstenabröderna, föreskrevs i *Frälsarens regel*, birgittinernas klosterregel, att dessa skulle ägna sig åt kortjänst, studier och bön, för att kunna utlägga evangeliet och predika för övrigt klosterfolk och för allmänheten.⁶⁴ Predikanterna skulle uttrycka sig enkelt, kortfattat och anpassat efter åhörarnas fattningsförmåga, för att dessa skulle kunna bli uppbyggda av det de hörde. Betonandet av framför allt kateketisk och moralisk undervisning samt av enkelt språk och lagom predikolängd visar på en strävan att verkligen nå pilgrimen och ge redskap för framsteg på *via perfectionis*.

RÄDSLAN FÖR FÖRGÄNGELSEN

I inledningen nämndes Caroline Walker Bynums tankar om att senmedeltidens spiritualitet präglades av rädslan för förgängelsen, vilket kanske tydligast uttrycktes genom konsten. För att rätt förstå undersökningens djupskikt, krävs en redogörelse för detta.

Bland både präster och lekmän fanns ett komplicerat förhållande till materialitet. Man hävdade å ena sidan att bilder pekade på något bortom sig själva, men å andra sidan också att det gudomliga fanns i materien och fick den att förmedla något.

Bilder grät med riktiga tårar eller rörde sig. Hostian fick fläckar av Kristi blod när den ville protestera mot något. Materien utgjorde samtidigt både ett hot och en möjlighet.⁶⁵ Bynum beskriver senmedeltidens materialitet som en paradox, varken en syntes av olika aspekter eller en kompromiss mellan olikheter, utan ett samtidigt hävdande och verkställande av motstridiga innebörder.⁶⁶ Det kroppsliga, beröringsbara, genomlystes av en gudomlig transcendens. Bilderna blev vad de avbildade. Detta förhållningssätt gick tvärsigenom alla samhällsgrupper.⁶⁷

Materien är platsen för alstrande och förvandling. Det fanns i senmedeltida spiritualitet ett undflyende av allt som talar om förgängelse och förruttnelse, menar Bynum som en huvudpoäng i sin bok *Christian Materiality* (2011). Materien bär på en inneboende rörelse mot förgängelse. Döden var man inte rädd för. Den var tvärtom den största livshändelsen, porten till det eviga livet. Det var förgängelsen som var hotfull, förorenande och ett tecken på det inomvärldsliga. Samtidigt, när förruttnelsestadiet överkommits, ledde *pars pro toto*-tanken, att delen bär på helheten, till ett entusiastiskt delande av relik, för att sprida gudomlig närvaro över världen.⁶⁸ De hårda delarna av helgonens kroppar blev tecken på det varaktiga. Relikskrinens material var guld och ädla stenar, vilket både i Bibeln och traditionen berättar om hur det ser ut i det himmelska Jerusalem. Det är hårda material som står emot förgängelse och har en strålgång som reflekterar den gudomliga transcendensen.

Man var oerhört medveten om alltings förgänglighet, men också om att Gud, genom sin immans i världen, förmådde lyfta upp det förgängliga till en nivå av evighet och oförgänglighet, som det egentligen inte har. På så sätt kunde man hantera sin rädsla för att gå miste om himmelrikets eviga salighet.⁶⁹

65 Bynum 2011, 169.

66 Bynum 2011, 268.

67 Bynum 2011, 125-130.

68 Bynum 2011, 192-193.

69 Bynum 2011, 265.

63 Kilström 1958, 85, 95.

64 Birgitta *Reg. Sal.*:15, i *Lib. Cael.*

PREDIKANTERNA

Följande predikanter⁷⁰ finns representerade i materialet:

Johannes Swenonis. I klostret 1387-1390.

Anonym predikant i C 85, ca 1400.

Anonym predikant i C 317 och C 389. Möjligen Petrus Olai, i klostret 1408-1438.

Acho Iohannis. I klostret 1416-1442.

Johannes Borquardi. I klostret 1428-1447.

Clemens Petri. I klostret 1462-1500.

Nicolaus Ragvaldi. I klostret 1476-1514.

Undersökningen

AD VINCULA-PREDIKANS YTSKIKT

Innan vi går till att i materialet söka efter de subtila uttrycken för Vadstena klostrets spiritualitet, så som de kommer till uttryck i *Ad vincula*-predikan, behöver vi behandla predikanternas mer direkta ärenden, det som står i klartext. Härigenom får vi veta vad bröderna själva tänkte sig var viktigt att uttrycka vid den stora tillströmning av pilgrimer som *Ad vincula*-festen innebar, vad de var angelägna om att varje människa måste förstå för att kunna förhålla sig rätt till alla de bekymmer, prövningar och frestelser hon hade att navigera mellan under livets gång.

Det verkar vara så att varje predikodag under året i Vadstena hade sitt specifika predikoobjekt, som de flesta predikanter på något sätt behandlade. Av detta objekt gjordes en specifik andlig tolkning. *Ad vincula*-festens *signum* skulle då, enligt Augustinus modell, vara de kedjor Petrus var fängslad med och dess *res* bundenheten i synden.

Bojorna och fångelset

Bibeltextern från festdagens liturgi är Apg. 12:1-11: Petrus är tillfångatagen av Herodes och ligger fastkedjad mellan två soldater och sover. Han väcks då av en ängel och befrias.

Detta är festens ämne. På olika sätt tolkar predikanterna detta andligt, men gemensamt för dem är

att det gäller att vakna upp ur syndens sömn, resa sig och ta sig ur syndens bojor.

Två predikanter talar om samma fyra goda bojor, vilka associeras till fyra bibliska personer. Botgöringens boja gestaltas av Johannes Döparen, kärlekens av Kristus, lydnadens av Petrus och vishetens eller lärans boja av Paulus.

De båda predikanterna valt olika *thema*-ord,⁷¹ Ps. 115:16-17⁷² respektive Apg. 12:6. Den äldsta predikan⁷³ är anonym och oavslutad, men Johannes Borquardi⁷⁴ har tagit upp idén och bearbetar självständigt dygdernas fyrfaldiga bojor. Han ger varje boja en rejäl utläggning och avslutar med en uppmaning att se upp så att man inte bryter den nyss förklarade bojan, eftersom man då blir skild från Gud. Den som gör det, drivs av djävulen från den ena synden till den andra, men Jesus Kristus, Jungfruns Son, befriade oss från syndens bojor och band oss med budens och dygdernas, för att vi ska kunna förbli hos honom evinnerligen, säger Johannes.

Onda bojor kan exempelvis vara människans båda inre vakter: fruktan för obehaget att bryta syndens vana och kärleken till synden. Botemedlet är att bli varse hur mycket värre Gehennas straff är än detta livets botgöring, samt att tänka på hur stor Guds kärlek är. Dock är djävulen en så trägen fångvaktare, att människan inte på egen hand kan undkomma honom. Johannes ger, liksom så många andra, åhörarna rådet att fly till Jungfru Maria, där hjälpen finns.

En annan predikant⁷⁵ förklarar att fångenskap kan vara antingen dygdig, skadlig eller evig. En av dem är alltså god och utläggs som lydnadens och klosterlivets fångenskap, där lasterna tuktas och man skyddas av Kristi bojor. Man kan fråga sig om predikanten med detta menar att man bör gå i kloster för att klara av sin perfektionsvand-

71 *Thema* är den bibelvers utifrån vilken utläggningen görs. Det är inte ett tema i nutida bemärkelse, utan en bibelvers som delas upp i underavdelningar, vilka utläggs. För en kort redogörelse för tematisk predikan, se Hallqvist 2019.

72 Jag använder genomgående Vulgatas numrering. Ps. 9/10-146/147 har ett nummer högre i *Bibel 2000*.

73 C 85, 73v-76r.

74 C 331, 167r-172v.

75 C 317, 204v-208r.

70 Personbiografier i Silfverstolpe 1898-1899.

ring, men vi får förmoda att han menar att peka på ordenslivet som ett ideal att söka efterlikna så mycket som möjligt.

Den skadliga fångenskapen är förstas syndens, där man är djävulens fånge. Det är ett andligt fångelse och mycket farligt. Den eviga fångenskapen är helvetets, där syndaren fjättrat sig själv genom lidelsen att synda. Straffen plågar, men dödar inte, eftersom de ska vara för evigt. En ingående helvetesskildring följer, där straffen sägs stå i överensstämmelse med brottet, så att den som exempelvis frossat får lida hunger och törst.

Petri befrielse ur fångelsebojorna som en bild för människans befrielse ur synden tycks inte vara en tolkning som är specifik för Vadstena. Linköpingsbreviarier, som man följde i Vadstena, anger att hymnen *Iam bone pastor*⁷⁶ ska sjungas vid båda vesprarna och laudes. Samma hymn återfinns i ”Durham Hymnal” från 1000-talet och anges där vara för Petrus-dagarna.⁷⁷ Det var således en internationellt känd och länge traderad hymn som sjöngs i Vadstena och i den fanns detta motiv med befrielsen ur syndens bojor med.

Det bör noteras att bojorna långt ifrån alltid utläggs som något negativt. Vissa bojor är tvärtom mycket viktiga att stanna kvar i, eftersom man annars kan förlora sin förbindelselänk till Gud och därigenom riskera att bli djävulens rov. Det viktiga är att vara fri från det felaktiga, men samtidigt bunden till det rätta. De många redogörelserna för goda och dåliga fångelser verkar ha varit avsedda att ge pilgrimen en god urskillningsförmåga, så att han lät sig bindas av den boja som skulle bli hans frälsningsmedel och inte av den som skulle störta honom i fördärvet.

Kateketisk undervisning

I en predikan på S:t Henriksdagen räknar Nicolaus Ragvaldi upp att predikan bör innehålla undervisning...

76 Min övers.: ”Nu, gode herde, milde Petrus, mottag de bedjandes böner, och lossa syndens bojor genom makten som givits dig. Med ett ord stänger eller öppnar du himlen för alla.”

77 Milfull 1996, 373.

[...] om de tolv trosartiklarna, de sju huvudsynderna, de tio budorden, de sju sakramenten, den Helige Andes sju gåvor, saligheterna och om andra moraliska ämnen [...].⁷⁸

Johannes Borquardi och Nicolaus Ragvaldi har båda dekalogen som predikans centrum och ger predikningar som både är kateketiska och moraliska. Det är tydligt att de anser att moralisk förkovran är avhängig kateketisk undervisning. Man måste känna till vad kyrkan lär om en mängd saker, för att därigenom veta något om rätt och fel.

Nicolaus Ragvaldi⁷⁹ är mycket ambitiös när han genom underavdelningar och underavdelningars underavdelningar fyller på med ytterligare katekes. Strukturen är tydlig och tänkt att hjälpa minnet, även om mängden information nog är i överkant. Han utgår från tre typer av fångelser, vilka bör väljas, rivas eller fruktas. Det första, det som bör väljas, har tio kedjor, nämligen Guds bud. Första budet får störst utrymme. Dess underavdelningar är de tre teologiska dygderna, tro, hopp och kärlek, vilka i sin tur får underavdelningar. Under ’tro’ undervisas till exempel om kyrkoåret och innebörden i dess fester.

Det andra fångelset bör rivas. Det är syndens. Här får boten en ingående beskrivning.

Angående det tredje fångelset lär Nicolaus att det är tvåfaldigt och bör fruktas. Det handlar om helvetet och skärselden. Rådet åhörarna får är att inte skjuta upp botgöringen, utan med glädje göra bot medan tid är.

Predikans tydliga struktur är ett gott hjälpmedel för åhörarnas minne. Ett annat minnesstöd är exempelberättelser, vilket Johannes Borquardi⁸⁰ använder flitigt. En berättelse handlar om en kvinna som hade en synd hon inte vågade bikta, eftersom det hon gjort i sin ungdom var så oerhört

78 “[...] de XII articulis fidei, vel de VII vicis capitalibus, vel de X preceptis, vel de VII sacramentis, vel de VII donis Spiritus Sancti, vel de beatitudinibus et aliis materiis moralibus [...]” C 362, 64v. Maliniemi (ed.) 1942, 340. De åtta saligheterna utgör sista steget på frälsningsvägen, enligt septenarius-metoden, där människan uppnått de salighetstillstånd som prisas i Bergspredikans Saligprisningar. Hallqvist 2018, 23-24; Kilstrom 1958, 105, 145, 155-157, 162.

79 C 302, 82r-93v.

80 C 331, 167r-172v.

genant att säga till prästen. Till slut fick hon hjälp av Jungfru Maria att lösa det. Berättelsen vill framhålla vikten av bikt och är riktigt spännande. Tyvärr får man aldrig veta vad kvinnan hade begått för felsteg, men det var kanske just denna undran som fångade uppmärksamheten och höll den kvar hela vägen! Johannes tar upp denna berättelse i samband med att han varnar för att skjuta upp sin omvändelse, dvs. välja att stanna kvar i syndens fångelse.

Även Nicolaus Ragvaldi tar upp att skammen inte får bli ett hinder för fullständig bikt. Det man skäms för att medge blir en del av boten och kan minska straffskulden mycket, vilket även djup ånger och sorg över synden kan göra. Nicolaus säger:

Ty om du inte rodnade av att synda med det som var oärligt och skadligt, bör du inte rodna över vad som är ärligt och nyttigt, nämligen att bekänna.⁸¹

Argumentationen ekar av Johann Herolt och Bernhard av Clairvaux. Vi kan inte veta om Nicolaus läst just det jag nedan jämför med, men vad vi *kan* veta är att medeltida predikan är fylld av ekon från andra skrifter och predikningar, att man byggde sina predikningar med byggstenar från modellpredikosamlingar, exempelsamlingar, andra predikningar, traktater och uppbyggelselitteraturen.⁸²

I den mycket spridda kateketiska traktaten *Liber Discipuli de eruditione Christifidelium*⁸³ från 1416 säger Johann Herolt OP (Discipulus):

Ty om du inte rodnade av att synda, bör du inte rodna av att bekänna.⁸⁴

Bernhard av Clairvaux har ett snarlikt resonemang:

Varför skäms du att tala om din synd, vilken du inte skämdes för att begå? Eller varför rodnar du över att bekänna inför Gud, för vars ögon du inte kan döljas?⁸⁵

Johann Herolt ställde alltså samma besvärande fråga som Bernhard före honom och som Nicolaus tog upp.

Ytterligare en kateketiskt uppställd predikan hittar vi hos Acho Iohannis.⁸⁶ Undervisningen gäller trosbekännelsen och trots att *thema* är Matt 16:18⁸⁷, grundar sig utläggningen på Upp 21:19⁸⁸. I vers 14 står att det stod tolv namn på stadens tolv grundstenar, Lammets tolv apostlar. Acho förklarar sin predikoidé:

Men i enlighet med de tolv apostlarnas antal, är trons artiklar tolv, ty var och en av dem placerade sin sten, dvs. sin artikel, i den heliga trons fundament.⁸⁹

Predikanten tar var och en av de tolv ädelstenarna, berättar om dess färg och egenskaper, nämner trosartikeln som hör till och motiverar varför den aktuella aposteln passar till just den stenen och artikeln. Exempelvis är sardonyxen, som hör till artikel fem, svart i det inre, vitskimrande i mellanskiktet och rödaktigt ytterst. Det är Tomas artikel, ty han var först svart av otron, därefter bländvit genom trosbekännelsen och till sist rödaktigt genom lidandets bitterhet, förklarar Acho.⁹⁰

Lyssnaren får trosbekännelsens artiklar upphängda på flera krokar i minnet – både på stenarna med sina egenskaper och på apostlarnas namn och olika insatser för tron. Inlärningen blir därmed

81 "Si enim non erubuisti peccare, quod inhonestum et nocium fuit, non debes erubescere, quod honestum est et vile, scilicet confiteri." C 302, 91v.

82 För medeltida predikohjälpmedel, se d'Avray 1985, 64-131; För exempel på hur en Vadstenabroder byggde sin predikan, se Hedlund 2011, 45-54; För exempel på hur man kan forska på vadstenensiskt medeltida predikohantverk, se Hedlund 2008, 117-139.

83 Herolt *Lib. Disc.* 1509. De Sacramento Penitentie XXV: De confessione, s. 306 i Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek. <https://www.digitale-sammlungen.de>

84 "Si enim non erubuisti peccare, non debes erubescere confiteri."

85 "Cur te pudet peccatum tuum dicere, quem non puduit facere? Aut cur erubescis Deo confiteri, cuius oculis non potes abscondi?" Bernard *Serm. de div.* Sermo 104:2.

86 C 326, 150v-153v.

87 "Du är Petrus och på denna klippa ska jag bygga min kyrka."

88 "Stadsmurarnas fundament var smyckade med alla ädla stenar."

89 "Secundum autem numerum xii apostolorum, xii sunt articuli fidei, nam quilibet eorum posuit suum lapidem, id est suum articulum, in sancte fidei fundamento." C 326, 151va.

90 C 326, 152va.

omfattande, eftersom man lika gärna kan hänga upp apostlar och stenar på trosartiklarnas minneskrokar som tvärtom.

Acho Iohannis säger angående den tolfte artikeln, *Vitam eternam, amen*, att Mathias, den tolfte aposteln, betyder ”gåva” och att man därför bör erinra sig att det eviga livet alltid är en gåva och inte kan köpas, eftersom de lidanden människan utstår i detta livet, dvs. det som räknas in i botgöringen, aldrig kan mäta sig med den framtida härligheten. Därför ges det eviga livet av Kristus, fritt och utan korresponderande pris. Även detta kan vara sagt med avsikten att väga in det i förståelsen av vad avlaten egentligen innebar, eftersom den aldrig kan fås genom ett mekaniskt handelsutbyte, utan måste grunda sig på pilgrimens inre tillstånd. Ett tyst eko klingar.

Att Acho använder sig av de himmelska ädelstenarna, vill jag se som ett led i vad jag menar är Vadstenaspiritualitetens centralpunkt - det inre seendet. Genom att han berättar om det vackra, så att pilgrimen ser den himmelska staden framför sig, väcks en längtan efter att vara där. Åhöraren känner *compunctio*, styngtet i hjärtat, som uppstår i saknaden efter paradiset. De hårda materialen, guld och ädla stenar, talar om oförgångligheten i himlen. Den pilgrim som ser med själens ögon och känner styngtet i hjärtat, har erhållit den starkaste drivkraften att ta sig framåt på *via perfectionis*, ty han har förstått att detta handlar om överlevnad.

Moralisk undervisning

Nära samband med den kateketiska undervisningen har den moraliska. Denna får mycket stort utrymme i vadstenensisk predikan, eftersom *via perfectionis* stod så i centrum. Människan skulle, om hon ville undvika själens eviga död och hamna i helvetet, omforma sitt inre så att hennes moraliska jag växte åt det godas håll. Hon uppmanades att dels arbeta på att minska risken för nya synder och dels betala av så mycket som möjligt av straffskulden redan i detta livet, eftersom det skulle vara mycket lindrigare än i skärselden, vilket Nicolaus Ragvaldi påpekade i sin predikan.⁹¹

Om den kateketiska undervisningen främst tjänade till kännedom om synden i alla dess former, tjänade den moraliska till självrannsakan och syndamedvetenhet. Det är lastbart att inte känna till de saker som oundgängligen bidrar till frälsningen och att ignorera dem, förklarar en anonym predikant. Sann vishet är att rannsaka och lära känna sig själv, att se sin orättfärdiga ondska. Först därefter kan själens öga lyftas för att se den förklarade Kristus.⁹²

Clemens Petri förklarar varför predikanterna använder så bryska formuleringar när det handlar om synd. Han jämför dem som sover i synd med den som drabbats av letargi och måste väckas med piska eller skarpa mediciner som senap eller peppar i näsan. Den som sover i synden sover så hårt att predikanten måste genomborra och ödmjuka honom, för att han ska vakna och resa sig ur sitt tillstånd.⁹³

I vadstenensisk predikan om moral framhålls framför allt två saker: urskillningsförmåga och en ivrig strävan bort från synden.

När Clemens Petri talar om enögda personer,⁹⁴ menar han inte fysiskt enögda, utan sådana som, fast de har två ögon, bara använder det ena - det sämre av dem till på köpet, det som har blick endast för det världsliga. Det är inte tu tal om att man behöver en del världslig och praktisk urskillningsförmåga för att leva som lekman i den vanliga världen utanför klostret. Men det seende som är verkligt viktigt är det som förmår urskilja andliga ting. Att inte ha förmågan att veta är ursäktligt, men inte att blunda för sanningen.

Som redan antytts och som vi snart ska se ännu mer, är seendet grundläggande för den troende. Den yttre synförmågan används i den inres tjänst, för att urskilja synden och fjärma sig från den, men också för att kunna se målet vid livsvägens slut.

För detta måste man vara ihärdig och strävsam. De andligen lata får mycket kritik i predikningarna. Drivkraften att arbeta sig bort från synden och djävulen och framåt mot dygden och Kristus är något Vadstenabröderna betonar starkt.

92 C 389, 107v, 109r.

93 C 308, 219v.

94 C 308, 223v.

91 C 302, 93v.

Sömn och vakenhet

Flera predikanter har som *thema*-ord valt Apg.12:6. Några bygger sin predikan på bojorna, medan andra väljer att istället tala om sömn, vakenhet och drömmar. Det ligger nära till hands att göra en koppling till berättelsen om de fåvitska jungfrurna i Matt. 25:1-13, vilket också Acho Iohannis gör.⁹⁵ Han säger att det är viktigt att inte förslappas och dröja till följd av syndens sömn, så som de dåraktiga jungfrurna gjorde och därför fick se porten stängas för sig. Vi måste resa oss snabbt, som ängeln säger till Petrus, för vi måste använda den tid vi fått väl.

Johannes Swenonis framhåller hur både stora faror och häpnadsväckande mirakler som inträffar i drömmen, visar sig vara oriktiga när man vaknar. De andligen sovande dras av det timligas drömmar bort från andlig vakenhet, men när de vaknar upp finner de att de blivit lurade.⁹⁶

Även om det inte sägs, får man förmoda att predikanterna, när de talat om de andligen sovande, tänkt på huvudsynden *acedia*, 'lättja'. När lättjan får en att inte göra det frälsningsnödvändiga, blir den en dödssynd. säger Johann Herolt.⁹⁷ Ian Siggins skriver att en stor del av den tradition Herolt återger, kommer ur den vägledning som givits munkar.⁹⁸ Tankarna torde därför ha varit välkända för Vadstenabröderna och för dem möjliga att rikta till alla och envar, så som jag förstår det sätt varpå de anpassade begreppet *via perfectionis* till att gälla även lekfolket. Herolt ägnar dock *acedia* tämligen liten uppmärksamhet, medan detta hos Vadstenabröderna får betydligt större plats - men det beror sannolikt på dagens huvudtext, "Petrus sov mellan två soldater [...]". Därför torde betonandet av det förkastliga med *acedia* kunna räknas till det för *Ad vincula*-predikan specifika. Det är *acedia* som dödar pilgrimens iver att ta sig framåt på *via perfectionis*. Därför måste predikanterna varna skarpt för den.

95 C 326, 29v.

96 C 333, 39v-40r.

97 Herolt *Lib. Disc. De septem peccatis mortalibus*, Sermo CXLII, s 325.

98 Siggins 2009, 68.

Ad vincula-avlaten

Det kan tyckas märkligt att förespegla en redovisning av vad predikanterna vanligen tar upp i *Ad vincula*-predikan och sedan ändå uppställa en post för något som inte nämns. Emellertid nämnde jag i inledningen att jag avsåg att även lyssna efter tystnader och ekon och därför kan detta avsnitt berättigas.

Predikanterna undviker att tala om *Ad vincula*-avlaten, men de var medvetna om att pilgrimerna i stor utsträckning kom för att ta del av den. Därför behövde de undervisas om förutsättningarna för att få den. Dessa var en giltig bikt till följd av hjärtats uppriktiga ånger och därefter absolution från syndaskulden. Först då kunde eftergift av syndastraffen komma pilgrimen till godo. Avlatens eko är förnimbart i de passager som betonar biktens betydelse.

Det finns fler ekon.

Acho Iohannis återger ett *exemplum* om en läkare som av stor kärlek till Jungfru Maria gärna gav till de fattiga. När han låg på sitt yttersta, bad han henne förbarma sig över honom och hörde då en röst som sa "Kom, min älskade", varefter han genast fördes av änglar från lidandet in i härligheten.⁹⁹

Acho verkar mena att det kan gå att hoppa över skärselden och komma direkt till himlen. I en annan predikan¹⁰⁰ berättar han om en soldat som på dödsbädden djupt ångrar sitt syndfulla liv, men uttalar tro på Guds godhet och barmhärtighet. "Glatt öppnade den helige Petrus himmelens portar för honom och ledde honom lyckligen in", heter det.

Det verkar som om Acho vill betona hur mycket en uppriktig ånger betyder och att det egentligen inte behövs varken botgöring eller avlat, om man så tydligt uttrycker sin kärlek till Gud som berättelsernas huvudpersoner gör.

De biktbrief man kunde köpa för sin dödsbäddabsolution var avsedda att ge biktfadern man valde en tillfälligt högre befogenhet att lösa från alla synder, så att den döende kunde få plenaravlat.

99 C 326, 29v.

100 Återberättad i Borgehammar 2001-2002, 27-38.

Det djupt barmhärtiga i det var att den döende fick den möjligheten, trots att han inte kunde utföra några bothandlingar. Eftersom den döende, vid en sådan plenaravlat på dödsbädden, slapp boten, ligger dessa båda sätt att se på omständigheterna kring dödsögonblicket snubblande nära varandra. I båda fallen tycks själen få komma till himlen i det ögonblick den lämnar kroppen.

Då *Ad vincula*-avlaten, när man hade tillgång till den i sin helhet, var en plenaravlat, blir dessa berättelser ekon av detta, ty skulle man dö precis efter att man beviljats en sådan avlat, behövde man inte passera via skärselden till himlen. Berättelserna om helt vanliga människor blev positiva mål för pilgrimen som, om han ändå skulle leva vidare länge, genom plenaravlaten hade fått en stor straffskuld efterskänkt.

Predikanternas undervisning betonar dock hela tiden vikten av den rätta inställningen, alltså en genuin omvändelse, uttryckt först som uppriktig ånger, bekännelse och absolution och därefter i praktiskt handlande och bättrat levnadssätt. Gång på gång tycks de med detta upprepa att man inte kan förlita sig på avlat enbart, eftersom den är verkningslös om man söker den utan de rätta inre förutsättningarna. Undervisningen syftar till att pilgrimen ska få detta klart för sig, trots att avlat som sådan inte nämns.

Guds nåd måste först verka i människans själ och få henne att växa i riktning mot sitt fullkomnande innan avlaten kunde verka för henne. Detta var anledningen till att predikanterna ville få de avlatssökande inom räckhåll för den viktiga undervisningen om hur man avancerar på *via perfectionis*. Det birgittinska betonandet av den rätta inre hållningen för att möjliggöra detta avancemang är påtagligt.

Nicolaus Ragvaldi tar upp en specifik avlatsform, nämligen den som ges för att be rosenkransen.¹⁰¹ Den har inget samröre med *Ad vincula*-avlaten, men inget hindrade att man sökte båda avlatsformerna vid besöket i staden. Han berättar om en man som i samband med rosenkransbönen fick en syn av den himmelska liturgin. Han förmedlar

en vacker glimt av himlen, för att stimulera pilgrimens föreställningsförmåga och önskan att ta sig dit, samtidigt som han betonar rosenkransens böneform.

Man samlade gärna på sig så mycket avlat man kunde. Rosenkransen hade också en kumulativ verkningskraft. Ju fler som bad den och ju mer man bad den, desto större verkan i det godas riktning på jorden och för större härlighet i himlen. Detta kumulativa drag kan ses som en aspekt av senmedeltidens besatthet av numerära uppställningar, räknande och mätande. Man ökade mängden bön som uppsteg och mängden avlat för sig själv genom denna bönekvantitet, vilket i sin tur minskade på straffkvantiteten. Samtidigt var själva andakten formerande för den troendes inre och ytterligare ett sätt att komma närmare fullkommandet.

Nicolaus nämner den påve, Sixtus IV, som var den som mest av alla lät avlatsinflationen skena iväg.¹⁰² Som Stephan Borgehammar påpekat, predikade Nicolaus Ragvaldi i en tid som inte låg långt borta från reformationen. Många hade börjat protestera mot orimligheterna och ville vända hela systemet ryggen. De enormt generösa indulgenserna hade därmed blivit kontraproduktiva, samtidigt som man i en så krävande spiritualitet som den senmedeltida verkligen behövde det välfungerande avlatssystemet, fritt från avarter och missbruk.¹⁰³ Därför är det inte märkligt att Nicolaus Ragvaldi är den som, efter att det överenskomna förtigandet av avlat i predikningarna upphört, öppet börjar förespråka systemet. Han träder på detta sätt in till dess försvar och undervisar samtidigt de troende om den rätta hanteringen.

Jungfru Maria

”Vem är bättre än den saliga Jungfru Maria?” frågar Acho Iohannis¹⁰⁴ och citerar Bernhard:

Följer du Maria går du inte vilse, tänker du på henne förrirrar du dig inte, beskyddas du av henne är du inte rädd och leds du av henne blir du inte trött.¹⁰⁵

102 C 302, 85r.

103 Borgehammar 1995, 99.

104 C 326, 30ra.

105 ”Mariam sequens non deuias, ipsam cogitans non

101 C 302, 84v-85r.

De flesta *prothemata*¹⁰⁶ i materialet avslutas med *Ave Maria*, föregången av en förklaring till varför den troende ska fly till Jungfru Maria och be om hennes förbön och hjälp, ofta illustrerat med en exempelberättelse.

Acho säger vidare att Maria utverkar och ombesörjer Guds barmhärtighet för alla som är satta i kroppens, frestelsernas, botens och skärseldens fångelser, om de ber bönfällande.¹⁰⁷

Maria ber sin Son för dessa själar och konstaterar att de som är i himlen inte längre behöver den hjälpen och att de som är i helvetet är uteslutna från den, men dem som finns i skärselden ömmar hon för. Dessa plågas genom hörseln, känseln och synen, eftersom de ingenting hör, känner eller ser, utom sin egen olycka. ”För din skull ska jag gärna skänka dem barmhärtighet”, svarar Sonen på Moderns böner.¹⁰⁸

Hos Johannes Borquardi är det Maria som tar emot bikten från kvinnan som inte vågade nämna sin synd för någon präst. Detta anser hennes Son inte vara tillräckligt. Jungfru Maria löser dilemmat när kvinnan är död genom att be Kristus återkalla henne till livet, för att hon nu, med vetskap om straffen, skulle fatta mod och bikta sig. Vi får en påminnelse om biktens nödvändighet.¹⁰⁹

Jungfru Maria var en mega-stjärna under medeltiden. De drag hos henne som är tydligast i detta material är *den barmhärtiga förebedjerskan* och *den vältaliga försvarsadvokaten*, som hjälper människan att komma i mål efter sin livslånga pilgrimsfärd. Maria känner med den kämpande människan och förstår att hon ibland kan behöva lite hjälp. Den bild av skräckkultur som vissa forskare målat upp när det gäller medeltida spiritualitet, hade enbart varit sann om man inte haft Jungfru Maria.

Då pilgrimen tagit till sig predikanernas undervisning, är det Jungfru Maria som ser till att han

klarar att fullfölja sitt livsprojekt: att komma till himlen. Hon vandrar vid hans sida på *via perfectionis* och är samtidigt himmelens port, genom vilken han ska gå in när vägen når sitt slut.

Annan Ad vincula-predikan

Det är sannolikt så att *Festum Sancti Petri ad vincula* inte firades lika stort överallt. Jag grundar detta på att det varit svårt att hitta jämförelsematerial från andra platser och att det inte heller varit lika omfattande som det birgittinska materialet.

En predikan av Albertus Magnus¹¹⁰ stämmer väl överens med Vadstenabördernas förkunnelse. Det handlar även hos honom om att förstå tron rätt, lösa sig från synden och som den pilgrim i världen den troende är, fly till den klippa som är kyrkan.

Två medelengelska predikningar¹¹¹ innehåller inte mycket mer än den legend som givit upphov till festen, där åhöraren får höra om kedjornas helande effekt samt att Petrus har makten att binda och lösa syndastraffen.

En tredje text på medelengelska är en lång avlatspredikan från det birgittinska Syon Abbey i England.¹¹² I textens fyra delar redogörs först för uppenbarelserna där Kristus gav privilegiet, sedan för bindandet och lösandet, därefter för sju villkor för att få avlat. Fjärde delen besvarar femton presumtiva frågor som åhörarna kan tänkas ha om avlat.

I oktober 2019 presenterades en nyfunnen svensk textkälla, som jag föreslår är en kortare svensk motsvarighet till denna predikan från Syon, en liten avlatspredikan eller -kungörelse, som sockenpräster skulle kunna använda sig av för att dels omtala Vadstenas avlatsmöjligheter för

erras, ipsa protegente non metuis, ipsam duce non fatigaris.”

106 *Prothema* är predikans inledning, där åhörarnas uppmärksamhet fångas.

107 C 326, II2V-II5R, punkt 13.

108 *Lib. Cael. I:50*. En stor mängd domstolsscener hos Birgitta slutar med att Maria bevekar Kristus.

109 C 33I, 169r.

110 Albertus Magnus *Sermones De Sanctis*, Sermo XXIII. <https://www.catholiclibrary.org>

111 Bodl/Hatton 96/037 och BL/Add 36791/049, sammanfattade i O'Mara & Paul 2007, 2013-2014 resp. 425-427.

112 *The Syon 'Pardon' Sermon*, förmedlad till mig som en kopia av en transkription av Hughes 1959 av det manuskript som finns i British Library, *Harley 2321*, av prof. Kari Anne Rand, Oslo. Hon menar att detta snarare är en traktat än en predikan och att endast en del av texten kan fungera som predikan. (Uttryckt i en mejlkonversation mellan henne och mig i december 2019.)

sina församlingsbor, dels få dem att förstå vad som krävdes för att få avlat.¹¹³

Båda texterna är överens om kravet på giltig bikt som en förutsättning för avlat och påvisar den tunga vikt som birgittinerna lägger vid den avlatssökandes rätta inre hållning för att avlaten ska kunna verka. Ångern måste vara uppriktig och uttryckt i bikten. Viljan att bättra sig måste omsättas i praktiken.¹¹⁴

Resultat: Ad vincula-predikans ytskikt

I *Advincula*-predikans ytskikt är det undervisande draget det allt annat överskuggande. Predikanternas syfte är att med en undervisning anpassad för den som levde utanför klostermurarna, vägleda framåt på *via perfectionis* och ge både syndakännedom och kunskap om hur man tar sig ur sitt tillstånd av synd, både redskap och drivkraft att bana sig väg mot målet i himlen.

Det för *Ad vincula*-predikan typiska är, föga oväntat, att snart sagt all undervisning görs i ljuset av goda och dåliga bojour. Undervisningen som sådan - om synder och dyder, dekalogen, rätt lära och allt annat som tas upp i dessa predikningar - bedrivs på många andra dagar. Det specifika i *Ad vincula*-predikan är att den förklaras med hjälp av bojornas metafor.

Att det fanns en gemensam tanke att tolka bojorna som människornas bundenhet i synden framgår tydligt. Lite överraskande är det emellertid att det så ofta pläderas för att vissa bojour är farliga att lösgöra sig ifrån. Eftersom grundberättelsen om Petrus handlar om hans befrielse ur bojorna, hade man kunnat vänta sig att de positiva bojour som man bör vara bunden till skulle vara undantag, men här tycks det nästan väga jämnt mellan goda och dåliga bojour.

Huruvida Petrus fångenskap på ett andligt tolkningsplan skulle ha sin orsak i hans synd, kommenteras överhuvudtaget inte, trots att hans tillkortakommanden i evangelieberättelserna är

tämligen många. Pilgrimen visas inte på något identifikationsobjekt i Petrus. Denne är aposteln och grunden till kyrkan, ibland själva kyrkan, den som såg Messias i Jesus och som därför fått den nyckelmakt han nu delegerat till sin efterträdare på påvestolen.

Petrus är en av de båda ”nyckelpersonerna” som hjälper pilgrimen att ta de stora stegen framåt mot målet. Den andra är Jungfru Maria. Båda har de på olika sätt förmågan att få loss människan där hon sitter fast - Petrus genom kyrkans nyckelmakt i bot- och avlatssystemet, Maria genom att Kristus, Domaren, alltid lyssnar på hennes förböner för den själ som bett henne om hjälp.

Men människan får inte sitta i sin boja och passivt och vänta på befrielse. Hon ska aktivt arbeta sig loss så mycket hon kan på egen hand, för det är när ”nyckelpersonerna”, Petrus och Maria, ser en sådan ärlig kamp som de ingriper till hjälp. Den enskildes inre hållning, hans drivkraft och ivriga strävan, är något som framhävs av Vadstnapredikanterna som oerhört viktigt.

För detta behöver människan tillgodogöra sig en hel del kunskap. Det är denna som predikanterna vill förmedla i sina predikningar. Undervisningen ligger så gott som uteslutande på det moraliskt-etiska planet. Träningen av den enskildes urskillningsförmåga är en mycket viktig bit i vadstensk *Ad vincula*-predikan. Pilgrimen tränas i att skilja mellan gott och ont, synd och dygd, att kunna rannsaka sig, se synden hos sig själv och vidta åtgärder mot den.

Bakom det starka betonandet av att motverka *acedia*, andlig lättja, ligger en maning till ständig aktivitet för den egna frälsningen. Pilgrimen måste vara personligt engagerad i sin frälsningssak för att kunna vinna den. *Via perfectionis* är en strävsam väg att gå och ljumma, lata sökare lär inte komma fram. *Acedia* dödar pilgrimens drivkraft att sträva efter målet och måste därför motverkas. Att detta betonas så starkt blir ytterligare ett av *Ad vincula*-predikans särdrag och det beror med all sannolikhet på Apg.12:6.

Ett annat typiskt drag i *Ad vincula*-predikan i Vadstena är avlatens ständigt ljudande eko. Predikanterna säger inte att man måste ha ångrat sig,

113 Prof. Roger Andersson presenterade den av honom transkriberade texten 23 oktober 2019 i Lund. Texten hade upptäckts av Anna Fredriksson.

114 En utförlig redogörelse för dessa båda birgittinska avlatspredikningar finns i Hallqvist 2019.

genomfört en giltig bikt och fått absolution för att komma ifråga för avlaten, men deras ständiga framhållande av hur en giltig bikt är beskaffad, framstår som ett tyst samförstånd mellan predikanter och åhörare om att detta sägs för avlatens skull. Dels är det moraliskt förkastligt att missbruka en så stor gåva från Gud, dels vill predikanterna inte vilseleda människor att tro att de är närmare målet än de är. Därför framhåller man att frälsningen inte är en handelsvara som kan köpas. Det är lätt att göra misstaget att tro det, när avlat som fenomen uttrycks som en sorts byteshandel, där en bot byts mot en annan. Vad predikanterna här vill ska eka utan ord, är hur viktigt det är att den rätta inre hållningen tar sig uttryck i en rätt genomförd bikt med absolution. Alltså räcker det i normalfallet *inte* med enbart ånger.

Vad gäller rädslan för förgängelsen, det som i den av Bynum drivna tesen skulle vara det som präglade senmedeltida spiritualitet mer än något annat, kan jag i detta material inte se att detta skulle vara särskilt markant i Vadstena-spiritualiteten. Den förgängelse Bynum syftar på är ju inte det ofrånkomliga kroppens förmultnande efter döden, utan själens eviga död, dvs. det som händer den som hamnar i helvetet. Den som tar sig till skärselden, kan vara viss om att så småningom få komma vidare till himlen. Lyssnar vi på predikanterna, verkar det vara så att bara den som vänder ryggen åt Gud och framhärdar i sina synder, kommer till helvetet. Varje människa med syndamedvetenhet, ärlig ånger och giltig bikt lär däremot bli insläppt i skärselden.

De pilgrimer som kom till Vadstena för att söka avlat, visade med fötterna att de ville vara en del av gudsfolket. Att de kom var deras trosbekännelse. Då kan inte den rädsla de kände ha gällt förgängelsen, utan bör istället ha handlat om att behöva stanna länge i skärselden. Att döma av de bilder den anonyme predikanten i C 317 och C 389 målar upp, torde straffen i helvetet och skärselden vara lika plågsamma. På det viset lär helvetesskildringarna ha skrämmt åhörarna - men det finns en avgörande skillnad, eftersom helvetesstraffen är eviga och de plågade där utan hopp, medan skärseldens straff är tidsbegränsade och själarna där vet att

de kommer att släppas in i himlen. På den yttersta dagen ska de också få sin uppståndelsekropp, den av förgängelse opåverkade.

De tystnader och ekon som klingar kring den stora avlaten, visar på en, trots rädslor, hoppfull spiritualitet där den enskilde kunde göra en hel del för att påverka sitt öde efter döden.

Predikanterna visar alltid på ett sätt att drastiskt minska risken för att utsättas för det som skrämmer. I snart sagt alla fall är denna lösning att ödmjukt bedjande vända sig till Jungfru Maria. Hennes barmhärtiga ögon blundar aldrig för en ärligt bedjande människa.

Ad vincula-predikans ytskikt handlar således om vad den troende behöver veta och hur han ska göra för att ta sig så långt fram som möjligt på *via perfectionis*, framställt i metaforer om bojor och fångelser och sagt med avlatens tysta eko klingande. Det handlar också om till vem man vänder sig för att få hjälp, nämligen till kyrkans nyckelmakt, personifierad i Petrus och praktiserad i bot- och avlatssystemet, samt till barmhärtighetens Moder, Jungfru Maria, vars försvarstal för den människa som ihärdigt eftersträvar målet, alltid leder till positivt utslag av Domaren.

AD VINCULA-PREDIKANS DJUPSKIKT

När ytskiktets förkunnelse uttrycktes av predikanterna på ett sätt som de menade skulle nå åhörarna och visa dem rätt väg, bildades ordkluster som kan säga mycket om den spiritualitet förkunnelsen bottnade i. Detta ligger på ett djupare plan än det som sägs direkt. Vid en närmare analys har utkristalliserat sig en kedja av kluster kring några begrepp som berättar något om detta.¹¹⁵

Vi inleder med dagens predikoämne, bojorna och befrielsen ur dem, och tar oss sedan vidare längs klusterkedjan. För att travestera predikanterna kan därför sägas: *Det är idag, med avseende på Petri kedjors fest, mycket passande att tala om en kedja. Denna kedja har fem länkar, nämligen...!*

¹¹⁵ Lexika som använts är Ahlberg et al. 2001, Habel & Gröbel 1959, Westerbergh & Odelman 1970-2009 samt www.wiktionary.org (den engelska versionen).

Bojor

De ord som bildar kluster kring dagens *signum* är former i olika ordklasser av *vinculum*, *catena*, (*al*)*ligatus*, *captivitas*, *carcer*, *inclusio*, *claudo*, *clavis*. Hur tolkas dagens *res* med hjälp av dem?

Catena är ordet för 'kedja', men släkt med *cassis*, 'fångstnät', 'spindelväv'. *Vinculum*, som också kan översättas med 'kedja', betecknar allt som binder samman, som 'rep' eller 'bojor'. Ordet är släkt med *vincio*, 'binda', 'fängsla', som också betyder 'skydda', 'trygga'. (*Al*)*ligatus* innebär också något som binder samman, men har en bibetydelse av 'bandagerad', 'omblindad'.

När en anonym predikant säger

[...] quia quamdiu a tribus exercitibus - scilicet dyaboli, mundi et carnis - obsessi sumus, vinculum penitencie deserere non debemus ante mortem.¹¹⁶

visar han att det finns en trygghet också i bundenheten. Människan iförd botens boja är visserligen bunden, men hennes framtid i evigheten är samtidigt tryggad.

Tar vi så orden för fängelse och fångenskap - här i perfekt particip, *in carceratus* och *vinculatus* - framträder en fördjupad förståelse:

Cum enim filii Iacob dimisissent Symonem fratrem suum in Egyptum vinculatum, compaciebatur Iacob in carcerato et vinculato et deflens dicebat: 'Absque liberis me esse fecistis, Symeon tenetur in vinculis.'¹¹⁷

Det kan tyckas överambitiöst att använda två ord för samma sak, men de båda orden tillsammans ger ett fördjupat perspektiv om fångenskapen i synden. *In carceratus* har att göra med att vara instängd, omsluten av något hindrande. Ordet är släkt med *curvus*, 'böjd' och *cancer*, 'skrank' eller 'krabba'. Krabbans böjda kloarmar omsluter och stänger in sitt byte, bildar ett skrank. *Vinculatus*

har att göra med att vara bunden och hindrad, oförmögen att röra sig från platsen.

En anonym predikant använder däremot om Kristus följande uttrycksätt:

Captiuitatem cepit enim Christus et vinculis dilectionis astrinxit, quos diabolus captiuauerat seruitute peccati.¹¹⁸

Bindandet uttrycks här med verbet *astringo*, 'binda samman tätt', 'kitta ihop', i Kristi kärleks sammanhållande band. Bindandet är med andra ord något mycket positivt just här.

Paradoxen när det gäller detta ordkluster är inte svår att se. Vad det handlar om är inte total frihet och obundenhet, utan tvärtom att människan inte kan känna sig trygg förrän hon är bunden, men då vid rätt boja.

Den som har fotbojor får svårt att gå. *Pecco*, 'synda', har samma rot som ord för 'gå', 'snubbla', 'falla', släkt med *pes*, 'fot', 'steg'. Det är *peccatum* som används för 'synd', endast mycket sällan *vitium*, 'brist', 'skuld', 'försyndelse'. *Impedio*, 'hindra', 'hålla fast' betyder ordagrant att slå fötterna i bojor. Att synda är att inte kunna gå ordentligt, att inte ta sig framåt på *via perfectionis*.

Vincula hominem impediunt et maxime pedes, ne vadat quo velit. Ita vincula doctrine, que sunt vincula sapientie, prohibendo et comminando et aliis modis ligant spiritum, ne libere secundum desiderium carnis moueatur.¹¹⁹

Det handlar alltså inte enbart om en kristenhet som i panik försöker slå sig fri och bryta sig loss från det som håller fast bakifrån och skrämmer så fruktansvärt, utan lika mycket om att få draghjälp framifrån. Samtidigt som människan kommer loss från den boja som får henne att falla och som drar henne baklänges ner i en avgrund - *fovea*,¹²⁰ med bibetydelsen 'fångstgrop', 'grav', varifrån

116 "[...] eftersom vi, så länge vi är behärskade av tre prövningar - nämligen djävulen, världen och köttet - inte före döden bör lämna botens boja." C 85, 74r.

117 "Ty när Jakobs söner hade lämnat kvar sin bror Simon fångslad i Egypten, kände Jakob medlidande med den som var i fängelse och sa under tårar: 'Ni har gjort mig barnlös, Simon hålls i bojor.'" (Citat i citatet: Gen.42:36) C 85, 73v.

118 "Ty Kristus erövrade fångenskapen och med kärlekens bojor band han dem tätt, vilka djävulen hade tillfångatagit i syndens slaveri." C 389, 173r.

119 "Bojorna hindrar människan och mest fötterna, för att hon inte ska gå vart hon vill. Så och på andra sätt binder lärans bojor, vilka är vishetens bojor, för att både skydda och driva på anden, för att den inte fritt ska låta sig påverkas enligt köttets önskan." C 85, 75v.

120 C 85, 73v.

det inte går att komma upp - glider hon över i en ny förbindelse. Hon kan gå utan att falla, blir tryggt förankrad vid Kristus, som med hjälp av sin kedja drar henne till sig framifrån och helar henne. Människan måste därför vara fri, men ändå varsamt bunden, lösgjord från det som faller, förankrad vid det som stöttar, fri från det förgörande och bunden till det frälsande. Detta är bojans paradox: den befriande bundenheten.

Skönhet

En påfallande paradox i spiritualiteten syns i det ambivalenta förhållandet till skönhet. Det heliga beskrivs i skönhetens superlativer, samtidigt som människan bestämt avråds från att söka skönhet för egen del.

Kring det heliga samlas ord i kluster som handlar om ljus, glans och glitter, såsom *splendor*, *lux*, *stella*, *sol*, *coruscare*, *speciosus*. Med dessa ord beskrivs den himmelska staden och Jungfru Maria i alla predikningar.

Dessa ord saknas för det som i denna världen anses vackert, medan det för båda kategorierna, himmelskt och jordiskt, används ord för skönhet och smycka, såsom *pulchritudo*, *decorare*, *ornare*. Skillnaden är att orden i den första kategorin kopplas till helighet, medan de i den andra istället påtalar högmod hos den som beskrivs. Det fullkomliga och heliga är uteslutande vackert, men en smyckad människa vittnar om sin själs förfall. Yttre flärd är ett tecken på själens förruttelse.

Acho Iohannis bygger en hel predikan¹²¹ på de tolv ädelstenar som pryder den himmelska stadens grundmurar, enligt Upp. 21:19. Till varje sten knyts en apostel och en trosartikel. De beskrivande orden handlar om eld, ljus och glans: *flamma*, *scintilla*, *fulgor*, *splendor*, *lux*, *nix*, *radius solis*, *candidus*. De verb som beskriver stenarna handlar om allt positivt de medför: *emittere*, *fugare*, *repellere*, *superare*, *resistere*, *conservare*, *confortare*. De skickar ut glansen och ljuset och står samtidigt emot, jagar bort och beskyddar från det onda.

Liksom den himmelska staden pryds med guld och ädla stenar, pryds också liturgiska böcker,

relikvarier, monstranser och altarbilder på samma sätt under medeltiden. Bynum menar att dessa hårda material visar på det eviga och oförgängliga.¹²² Det gäller dock bara de hårda material som också beskrivs med orden om eld, ljus och glans samt klara färger.

Den bara grå stenen är däremot ett förfall som förevigats i ett fruset ögonblick, ett skrämmande vittne om förgänglighet och evig död, som om själen, om den tillåter sig att förfalla moraliskt, tvingas med i kroppens obönhörliga förgängelse. Den kropp vid vilken en fördömd själ häftats, kommer inte att resa sig på den Yttersta dagen och dess själ kommer aldrig att slippa ut ur helvetet. Inga räddande ädelstenar finns här, inget guld som skimrar av evigt ljus. I den grå stenens materialitet framhävs skrällen inför risken att inte få del av himmelriket.¹²³

Det gäller att förhålla sig rätt till skönheten. Den som vill fullkomnas och nå den sanna skönheten i himlen, måste vända sig bort från den falska jordiska skönheten och anta det icke-vackras ideal. Endast genom det icke-vackra går det att undkomma det fula och nå det vackra. Detta är paradoxen. Den framträder mellan det icke-vackras ideal och rädslan för det fula. Det är detta fula som bär på hotet om förgängelse, den eviga döden. Det icke-vackra är instrumentet bort från det fula.

Det icke-vackra och det fula lever sida vid sida i denna världens *defectio*.¹²⁴ Skönheten, den riktiga skönheten, finns bara i hemlandets *perfectio*. Det icke-vackras merit blir ett verktyg att undfly det fula och sträcka sig efter det vackra.

Detta är skönhetens paradox: det icke-vackras ideal i flykten från det fula och strävan mot det vackra.

Eld

Bland de ord som beskriver den himmelska skönheten har ingått flera ord som har med eld att göra, såsom *flamma*, *scintilla*, *fulgor*. Dessa

122 Bynum 2007, passim.

123 Bynum 2011, 71, 79.

124 *Defectio* är inte en vedertagen term. Jag har härlett *perfectio* ur *via perfectionis* och satt *defectio* såsom korresponderande till det.

121 C 326, 150v-153v.

kopplas till ord för ljus och glans, såsom *lux*, *splendor*, *radius solis*.

Fulgor, 'blix', och *scintilla*, 'gnista' skjuts ut från ädelstenarna i Acho Iohannis predikan. Är man i närheten är det oundvikligt att se och träffas av den glans som kommer från den himmelska staden. *Emittere*, 'skicka ut', 'avskjuta', 'slunga', 'frisläppa', är det verb som oftast används som predikat till ord som glans, stråle och gnista. Det som skickas ut har ett mål, det riktas mot någon eller något. Substantivet *emissio* fick en medeltida betydelse av 'avkomma', 'livsfrukt', dvs. något som efter fullbordad graviditet frisläpps och skickas ut. Den strålgans som skickas ut från ädelstenarna i den himmelska staden är med denna mångbottnade betydelse inte vilket ljus som helst. Himlen sänder ut en helig löftesrik glans, som har sin uppkomst i Sonen själv, den som fötts. Kristus skickar ut glansen av sig själv, men han är också den som skickas ut till världen genom inkarnationen.

Acho fortsätter i den sjunde artikelns utläggning med att Kristus ska stråla som guld och skicka ut gnistor från munnen (*emittet scintillas de ore*). Dessa är

[...] verba ardentia et horribilia contra malos, quia *ignis in conspectu eius exardescet et in circuitu eius tempestas valida*; et hoc, quia *aduocauit celum desursum et terram discernere populum suum*. 125

Scintilla kan också vara något betydligt kraftfullare än vi uppfattade i samband med ädelstenarna.¹²⁶ Här finns en paradox som visar på den lilla människans ambivalens inför den Allsmäktige, för samtidigt som den troende längtar att få komma så nära de gnistor som skickas ut av det heliga som möjligt, är det också något skrämmande. Det oundvikliga i att bli träffad av gnistorna framstår nu med större tydlighet. Gnistorna ur Kristi mun på domens dag kan ingen gömma sig för. Det är ett *mysterium tremendum et fascinatum*.¹²⁷

125 "brännande och fruktansvärda ord mot de onda, eftersom 'eld ska flamma upp framför honom och runt omkring honom ska mäktiga stormar bryta ut' och detta, eftersom 'han har tillkallat himlen från ovan och jorden för att urskilja sitt folk.' C 326, 153ra. Citaten i citatet är Ps 49:3-4 (Vulgata).

126 På samma sätt kan *fulgor* användas.

127 Begreppet myntat 1917 av Rudolf Otto i boken *Das*

Människan står inför något som samtidigt är både fränstötande och attraherande, skrämmande och lockande.

Gör vi så ett nedslag i en annan predikan¹²⁸ finner vi ord för eld som innebär något helt annat än när Acho beskrev ädelstenarna. En anonym predikant ger här en ingående helvetesskildring. Orden är *incendium*, 'vådeld', 'eldbål', *ignis*, 'eld', *confundo*, 'brännmärka'¹²⁹, och *ardor*, 'brand', 'brinnande hetta'.

Här citeras de ställen som innehåller ord om eld och till dem relaterade ord:

Erit enim ibi pena afflictiva et acerba valde, quia culpa libidinosa fuit, et ideo afflictio erit per ignem. [...] (Pene infernalis) sunt et multe nimis: frigus, ignis, vermis, fetor et fumus sulfuris, tenebre, flagella demonum et horrenda visio demonum, confusio peccatoris, desperatio omnium bonorum. He quiete non interpolantur, consuetudine tolerandi non minuuntur. Ibi dolor cum formidine et flamma cum obscuritate. [...] Confunduntur dampnati, vt fures lacerantur a demonibus, vt cadauera a coruis [...]!¹³⁰

Olika betydelser av *ignis* får markera hur straffen i helvetet motsvarar brottet i detta livet. Den liderlige, passionsstyrde, som brinner för världens njutningar får straffet att för evigt plågas av helvetets eld.

I en annan anonym predikan konstateras:

Qui enim sterilis est Deo fecundus est dyabolo, sed spinas et tribulos germinabit sibi, id est peccata, cum quibus ardebit ardore sempiterno.¹³¹

Heilige.

128 C 317, 204v-208r.

129 Betydelsen brännmärka för *confundo* är medeltida, enligt Westerbergh et al. 1970-2009, där det annars sägs betyda 'sammangjuta', 'blanda' eller 'förvirra', 'näpsa'.

130 "Ty där ska bli ett mycket svårt och strängt straff, eftersom skulden var liderlig och därför ska det bli en pina genom eld. [...] (Helvetesstraffen) är också övermåttan många: köld, eld, mask, stank och svavelrök, mörker, demonernas gissel och den skrämmande anblicken av demonerna, syndarnas skam och en förtvivlan om allt gott. De avbryts inte av vila och minskas inte av vanan att uthärda. Där finns smärta tillsammans med fasa och eld tillsammans med mörker. [...] De fördömda brännmärks, såsom tjuvar sönderslits de av demonerna, såsom liken av korparna." C 317, 207v.

131 "Ty den som är ofruktsam för Gud är fruktsam för djävulen, men han ska odla törne och tistlar åt sig, det

Syndaren har helt frivilligt och egenhändigt odlat det bränsle med vilket han ska plågas för evigt i den glödande hettan efter döden. Att *ardor* beskriver en glödande het eld i jämförelse med *ignis*, som mestadels är en mer kontrollerad brand, är svårt att förmedla i översättning till modern svenska, då det ligger närmast till hands att översätta båda orden med 'eld'. Hur predikanten valde att klargöra sitt ordval vid predikotillfället på fornsvenska kan vi tyvärr inte veta, men det räckte troligen med att ange bränsletyp, eftersom det säkerligen var allmänt känt att smått bränsle brinner intensivare än kraftiga vedklampar. Att han gör en skillnad i ordvalet visar att han vill betona det synnerligen dåraktiga i att själv helt frivilligt iordningställa sitt eget tortyrredskap och göra det så plågsamt som möjligt. Denna syndarnas blindhet återkommer vi snart till.

Materian, den som när elden och förbräns, blir betecknande för det onda. Trots det vittnar relikvarierna om att det enda medel genom vilket det transcendentia kan synliggöras och konkretiseras är just förgänglig materia, om än så hård, glänsande och oförgänglig som förgänglig materia kan bli, dvs. guld och ädla stenar. Denna materia sänder ut gnistor och eld utan att själv förbrukas. Materia är således, på grund av sin förgänglighet, lämplig att avbilda det onda, samtidigt som den blir det medel, med vars hjälp människan kan bryta igenom och sträcka sig mot det heliga.¹³² Den hotar att brinna och bränna den som träffas, samtidigt som dess glans drar människan framåt mot målet och inte bränner henne.

Detta är den förtärande och icke-förtärande eldens och den hotfulla och underbara materians paradox.

Ljus

Eldens egenskaper tycks i helvetet vara motsatta de gnistor och flammor som förknippas med det himmelska. Helveteselden förmår inte lysa upp. Det är en mörk eld, som enbart låter de plågade

skåda demonerna, men inte Gud. Även om elden bränner, råder kyla i helvetet.

Trots att det är *lux*, ljuset från det himmelska som är gnistrande, snö vitt och ljusbärande, är det djävulen som bländar med sitt mörka ljus. Människan måste rikta blicken mot det ljusa ljuset, det bländvita icke-bländande klarhetens ljus, för att hon inte så fullständigt ska bländas av världens fåfångligheter att hon vandrar mot det mörka ljuset. Det mörka ljuset belyser syndaren på *via defectionis*¹³³. Den bländande frånvaron av ljus hindrar människan att se det sanna ljuset.

Detta är ljusets paradox: det bländande mörkret och den icke-bländande klarheten.

Seende

Nära ljusets paradox ligger ord som *video*, 'se', *visio*, 'syn', 'åsyn', *revelatio* och *manifestacio*, 'uppenbarelse', 'avhöljande', 'ypande', samt *illumino*, 'upplysa'.

Video handlar om att se och förstå. För den troende handlar det om att få sina hemligheter upplysta till ånger och bot. Det handlar om att se Gud och att se sig själv inför honom.

Carencia diuine visionis propter auersionem.¹³⁴

Att inte få se Gud är en katastrof. I mässan var elevationen av hostian höjdpunkten. Det var den jordiska möjligheten till gudsskådande. En påminnelse om helvetets utestängande från gudsskådande och gudsgemenskap gavs den som inte såg, liksom det för den som såg blev en uppmuntran att sträva mot det fullkomliga gudsskålandet ansikte mot ansikte.

I den birgittinska spiritualitetens hjärta finns *visio* och *revelatio* genom den heliga Birgittas uppenbarelser. Det som varit dunkelt och beslöjat, höljt bakom en duk (*velum*, 'slöja', 'duk'), blir avslöjat. Den troende behöver få sina beslöjade ögon fullt seende. Att se är att veta. 'Petrus' betyder den som in-ser, *agnoscens*, som ser djupare och uppfattar rätt, säger en anonym predikant.¹³⁵ Samme

133 Detta är ingen vedertagen term, utan ett uttryck jag valt till att korrespondera med *via perfectionis*.

134 "De är utan åsynen av Gud på grund av bortvändheten." C 317, 207v.

135 C 317, 204v.

vill säga synder, med vilka han ska brinna i den eviga elden." C 389, 33r.

132 Bynum 2011, 79-82.

predikant använder det närbesläktade *cognosco/cognitio*, som handlar om att 'se', 'inse', 'veta', 'känna igen'.

Veni ad te more meo, vt bona pro malis rependam et ab errore te ad cognitionem veritatis reducam.¹³⁶

Reduco, som vanligen betyder 'återföra', 'återta', har i medeltida bruk tillförts betydelsen 'friska upp minnet'. Innerst inne vet människan att hon kommit bort från Gud. Jungfru Maria, som här talar, friskar bara upp hennes minne. Det hon får se är ingen överraskning, för minnet av det förlorade paradiset klingar som ett eko inom henne. Människan känner igen det goda när hon ser det.

Dessa ords antipoder är ord om blindhet och bländande, *cecitas*, *cecus*, *excecere*, vilka i sin tur kan kopplas till ord som icke-vetande/okunskap och förnekande som *nescire* och *ignorare* samt till *tenebrae*, som har en flersidig betydelse av både okunnighet, döljande och dunkel/mörker. Även *infatuo* betyder 'förblinda', men med bibetydelsen 'bedåra', 'göra narr av', 'lura'.

Nam cecitas mentis et obscuracio consciencie carcer est peccatorum.¹³⁷

Den som är blind lever mycket farligt. Han är så okunnig och förblindad att han, ovetande om den Allseende inte ens tar domen på allvar:

[...] nescierunt videntem, ignorauerunt iudicum.¹³⁸

Den som är förblindad av det synliga måste få blick för det osynliga, om han ska kunna räddas. Blinda ögon som kan bara se det synliga, måste helas till att se det osynliga.

Resultat: Ad vincula-predikans djupskikt

I *Ad vincula*-predikans djupskikt framgår en spiritualitet som är seende. Människan ser med

136 "Jag har kommit till dig enligt min vana, för att ersätta det onda med det goda och återföra dig från irrfärden till igenkännandet av sanningen." C 317, 205v.

137 "Ty sinnets blindhet och samvetets förmörkelse är syndarnas fängelse." C 317, 207r.

138 "[...] de har varit ovetande om den som ser, de har inte brytt sig om domen." Jes. 28:7. C 389, 108v. (Bibel 2000 har en helt annan översättning.)

sina inre ögon. Detta seende är så starkt och får så mycket hjälp av övriga sinnen, att ett inre seende framträder som ligger så nära det fysiska seendet att det får samma dignitet. Den senmedeltida kristne är begåvad med en omfattande föreställningsförmåga. Det är ett seende som utgörs av insikter i de trons dimensioner som sällan låter sig uttryckas i ord.

Ändå är det genom orden vi får veta något om detta, men det sker genom deras djupskikt och ansamlingar i kluster. Det är predikanternas spiritualitet som framträder, men vi har ingen anledning att tro att den inte delades av deras åhörare på dessas individuella nivåer.

Vad insikterna handlar om är främst ett urskiljande, vikten av att kunna läsa paradoxer och förstå dem rätt.

Den som anser sig fri måste inse att han är ofri och den som tror sig vara ofri att han är fri. Den befriande bundenhetens paradox handlar om att se och förstå var tillit och trygghet finns, var man bör förankras och var man bör undvika att fastna.

Skönhetens paradox handlar om att se det vackra och förstå att dess motsats, det fula, är farligt, men att det vackras skenbara motsats, det icke-vackra, inte är lierat med det fula, utan med det vackra och visar vägen till den ultimata skönheten.

I den skönhet, vars välsignande gnistor träffar människan när hon sträcker sig mot den, bor den vars dom skickas ut som flammor, vilka hon inte heller kan undgå att träffas av. Människan både lockas och förskräcks. Den hotfulla och underbara materians paradox får människan att skälva och fascineras.

I ljusets paradox är den bländande skönhetens ljus klart lysande och icke-bländande, medan det fulas ljus är det som bländar. Det mörka ljuset förmår inte belysa vägen, utan bländar människan så att hon trampar fel och faller. Det ljusa ljuset skonar ögonen och hjälper henne hitta rätt.

Seendet, det riktiga seendet som ser bortom det synliga, vänder sig mot det heliga och välsignande. Ögonen öppnas för det vackra. Den som kommit så långt på sin *via perfectionis* räds inte längre det fula, ty han är på väg därifrån mot sitt pilgrims-mål.

Slutdiskussion

CENTRUM

Petri kedjors fest har visat sig mycket lämplig att beskriva senmedeltida vadstenensisk spiritualitet. Materialet och analyspunkterna har hela tiden bildat kedjor - inte för att fjättra, utan för att länka samman i samband som skänker en utvidgande frihet, där man ändå behåller förankringen.

David d'Avray beskrev den medeltida värderationaliteten som ett holistiskt nätverk där allt länkades samman, så att man kunde närma sig snart sagt vilken frågeställning som helst och få ett svar som stämde överens med övriga infallsvinklar.¹³⁹ Som ett spindelnät hade systemet fästtrådar längs hela omkretsen, alla förbundna med centrum och varandra.

Gång på gång har i denna undersökning detta visat sig stämma. Vid varje försök att inordna en predikan under en huvudsaklig rubrik, har den genast visat sig ha trådar som fäster under flera av de andra rubrikerna. Samma *thema* har valts till flera predikningar, men de har ändå i förstone tyckts handla om helt olika saker. Exempelvis har Apg. 12:6 valts av flera predikanter som *thema*, samtidigt som de där till synes fokuserat på totalt olika saker, som *sömn* eller *fångenskap*, har de alla visat sig eniga om vikten av att bli varse hur man ska ta sig till himlen och hur man bör leva och handla för att detta ska låta sig göras. Man har alla från helt olika startpunkter mötts i samma centrum. Detta centrum handlar om *via perfectionis*.

UNDERVISNINGEN

Det faktum att dagens konkreta ämne var bojorna som Petrus befriades från och att den andliga tolkningen av detta var människans befrielse ur syndens bojar genom botgöring, leder till att man bör förstå *Ad vincula*-predikan som en del i pilgrimens biktförberedelse. Om avlaten var de flestas huvudskäl att vallfärda till Vadstena denna dag och avlat inte fungerar utan giltig bikt, vad var då naturligare än att rikta uppmärksamheten mot

syndakänedom, bikt och botgöring i predikan på denna dag?

Predikanterna lämnar dock inte sina åhörare kvar i den rädsla de troligen skapade hos dem, utan visar var lösningen finns. De vänder deras blick mot det positiva och visar att det med en god portion ansträngning är fullt möjligt för var och en att komma till himlen. Den som inte lyckats med sin botgöring och därmed sitt fullkomnande, gavs i skärselden möjlighet att göra det färdigt. Säkert uppfattades detta skräckfyllt, men alternativet utan skärselden hade varit ännu värre. Istället för tidsbegränsade, hade straffen då blivit eviga.

COMPUNCTIO

Tendensen att övervägande beskriva medeltida spiritualitet som en skräckfylld flykt, bör balanseras med en beskrivning av det som handlar om strävan, längtan och kärlek. Där finns en ingrediens som möjligen kan ha sammanblandats både med rädsla och med upplevelsen av den egna otillräckligheten. Det är *compunctio*, styngtet, insikten om att människans längtan efter Gud aldrig kan mättas under jordelivet. Detta gör att hon dels gråter ångerns och längtans tårar och dels fortsätter söka Gud. *Compunctio* driver människan framåt på *via perfectionis*, därför att det fötts en längtan efter det himmelska.

PREDIKANTERNAS AVSIKTER

Predikanterna var förstås medvetna om de ekonomiska fördelarna med att inneha omfattande avlatsprivilegier och beredda att kämpa för dem. Ändå vittnar deras ord till pilgrimerna om att de såg sig själva som medlemmar i samma kämpande kyrka av syndare som de. Kampen för avlatsprivilegierna ska därför också ses i ljuset av predikanternas angelägna önskan om att få människor inom hörhåll för den livsviktiga undervisning de ville förmedla till dem om deras väg mot fullkomnande. De predikade av medmänsklig kärlek, varse de krav som ställdes på dem på grund av deras privilegium att vara *ministri salutis*, frälsningens beledsagare, och att de skulle straffas hårdare om de vilseledde tillitsfulla åhörare.¹⁴⁰

139 d'Avray 2010, 31.

140 Mark 9:42; Luk 17:2; Matt 18:6.

Clemens Petri beskriver hur mycket som hänger på en ledare: Denne ska vara vänlig och rättvis och hänga fast vid Gud, som satt honom till ledare. Därför måste han vara starkare för att kunna bära de mångas bördor, ty om inte pluggen sitter ordentligt fast, faller allt som hänger på den till marken.¹⁴¹

Johannes Borquardi ger ett rörande exempel på en predikants sätt att visa åhörarna sin kärlek och omsorg när han lämnar det kollektiva tilltalet och istället tilltalar den enskilde åhöraren med 'du'. Gång på gång inflikar han sitt *karissime*, min allra käraste. Varje avsnitt avslutar han med att konstatera att om man bara ser upp, är på sin vakt och tänker på det sagda, ska det gå bra.

Min slutsats angående predikanternas avsikter måste därför bli att deras många gånger bryska uttrycksätt inte i första hand var ett sätt att utöva makt, utan ett försök att få varje åhörare med sig på den enda väg som såväl predikanter som åhörare var övertygade om skulle leda dem till himlen. Predikanterna hade, på grundval av sina kunskaper och sin genom klosterlivet fördjupade spiritualitet, makten, förmågan och ansvaret att vara vägvisare för de troende som satte sin tillit till dem i sina livs mest avgörande val. De undanhåller ingen obehaglig information, men de visar också alltid var hjälpen finns. Ofta visar de då på Jungfru Maria. Hon för den armes talan och henne lyssnar Kristus på.

KONTRASTVERKAN

Som vi sett är spiritualiteten full av paradoxer och kontraster. Bynum hävdade att rädslan för förgängelsen var den drivande kraften i medeltida spiritualitet. Efter den genomförda undersökningen, vill jag nu dra slutsatsen att det inte enbart rör sig om rädsla. Den finns med som en komponent, men är i min mening inte allt.

I alla predikningar i vadstenensisk spiritualitet finns det, med viss variation efter predikanternas personligheter, en kontrastverkan där ont och gott, klandervärt och lovvärt, fult och vackert ställs mot vartannat. Man målar de negativa bilderna först. Till det går oftast fler ord åt, eftersom tillvarons

bekymmer och risker är oändligt många. Därefter utvecklas texten mot dettas positiva kontrast och blicken vänds mot en enda punkt, målet i himlen, som målas upp med vackra verbala bilder, förstärkta av det som kunde ses och höras i kyrkorummets.

En tydlig kontrastverkan fanns i det medeltida kyrkorummets bildframställan och dessa bilders placering. Medeltida kyrkmålningar och altarskåp har de fördömda själarna som visas in i Leviatans gap på ena sidan och de lyckliga som får gå in i den himmelska staden på den andra. Martyrer står i triumf på sina banemän. Den plågade, sorgsne Smärtomannen, som enbart genom att stå där och visa sina sår påminner betraktaren om hans del i skulden, i Vadstena på Helga lekamens altare, är en bild som finns i samma rum som den ljusomstrålade rosenkransmadonnan.¹⁴² Med sina förböner utverkar hon nåd för pilgrimen hos sin Son, Kristus Domaren, som samtidigt är den plågade kontrasten.

I tidegården reciterades samtliga Psaltarens 150 psalmer varje vecka. Klosterfolket blev helt impregnerade av bibelordet i allmänhet och av Psaltaren i synnerhet.

Ett stort antal psalmer har en tydlig kontrastverkan. Klagande och uppgiven säger sig psalmisten först vara kringränd av fiender och övergiven av Gud. Sedan övergår allt i sin motsats och han ropar ut sin glädje över att ha blivit räddad och förd till tryggheten hos Gud.¹⁴³

Den kontrastverkan som är så tydlig i medeltida framställning genom såväl ord som bild skulle kunna vara en direkt effekt av att man var så genomsyrad av Psaltarens psalmer. Det predikanterna reciterade varje dag livet igenom blev ett med deras väsen. Det är min åsikt att det inte främst var i en pedagogisk skrämselfaktik som predikningar och övriga uttryck fick sin utformning i skarpa kontraster mellan djävul, helvete, synd, mörker och ondska å ena sidan och Gud, himmel, dygd, ljus och godhet å den andra. Det var helt enkelt det som föll sig naturligt.

142 Lindblom 1965, 87, 100.

143 Exempel är Ps 7, 13, 22, 25, 28, 64, 118 och många fler. Bibel 2000

Votivgåvor i stora mängder från pilgrimerna vittnade också om kärlek och tacksamhet för bön-hörelse och hjälp - som en kontrast till rädslan.

MYSTERIUM TREMENDUM ET FASCINOSUM

Tendensen att lyfta ut och behandla en enskild företeelse, utan att koppla den samman med övriga delar i den holistiska medeltida värderationaliteten har skänkt en alltför ensidig bild av medeltida spiritualitet. Den har fått framstå som ett *mysterium tremendum* mycket mer än ett *mysterium fasciniosum*. Närmare sanningen torde vi komma om det i denna paradoxernas värderationalitet får finnas utrymme för den största paradoxen av dem alla, *tremendum ET fasciniosum*. I själamässan är *Dies irae*-sekvensens *Rex tremendae majestatis* närmast följd av offertoriets *Rex gloriae*. Vilken benämning som framstår tydligast för den enskilde beror kanske mer på människan än på Gud, på hennes personliga läggning och på hur långt hon kände att hon kommit på sin fullkomnadsväg.

Avslutning

Det är mot bakgrund av helvetets mörka ljus som människan sträcker sig mot det gnistrande ljusa ljuset från himlen. Det är med kännedom om det förrådiska vackra, bakom vilket det fula lurar, som människan genom det icke-vackras ideal når den fullkomliga skönheten i saligheten. Det är med kännedom om rikedomens innehållslösa bländverk hos djävulen som människan når den sanna innehållsfyllda rikedom hos Gud. Det är genom att kämpa sig loss ur syndens boja som människan befrias till en varsam bundenhet i Kristi boja. Allt i spiritualiteten strålar samman i en enda punkt - målet vid vägens ände, där *via perfectionis* mynnar i paradiset.

Den människa som gjorde vad hon kunde för att vara en god kristen, visste att hon skulle bli insläppt i skärselden. Därifrån skulle hon förr eller senare komma vidare till himlen. Att hon måste passera skärselden var hon medveten om och vad är då mänskligare än att vilja göra det så snabbt som möjligt? Detta var ett gott skäl att vallfärda

till Vadstena, men oavsett om avlaten var äkta eller inte, fick pilgrimen av predikanterna veta hur han skulle leva sitt liv för att främja sin frälsning.

I Vadstena fick han komma det heliga nära. Genom Birgittas och Katarinas relikier på altaret öppnades en direktlänk till himlen. Kyrkorummet med alla ljus och konstföremål, blev i sig en kontrastverkan gentemot allt annat i tillvaron. Det blev en bild av himlen, om än mänskligt begränsad. För den vanlige pilgrimen måste det tätt sig överväldigande att genom *Förlåtelsens port*¹⁴⁴ stiga in i detta stora kyrkorum, fullt av människor i tillbedjan, så nära en föräning om hur det en gång skulle bli att få stiga in genom himlens port, som han i detta livet kunde komma. Ordensfolkets ständiga sång var en föräning om den himmelska sången och samtidigt en ständigt stigande ström av jordiska böner. I denna böneström kunde pilgrimen haka sina egna böner på systrarnas, de som visste att be så Gud hörde, ty

*allt som stiger måste stråla samman*¹⁴⁵

144 Namnet på lekännens ingång till Vadstena klosterkyrka.

145 O'Connor 2014.

Summary

BIRGITTINE GUIDANCE. SURFACE AND DEPTH IN THE PREACHING FOR THE FEAST OF ST. PETER IN CHAINS

In *Rev. IV: 137*, Christ told St. Birgitta that pilgrims to Vadstena could receive the same plenary indulgence as the one granted to the church *San Pietro in Vincoli* in Rome. The privilege was highly disputed, but in Vadstena the pilgrims crowded anyway on the feast of *St. Peter in chains* on August 1, a feast where the deliverance from the captivity of sin was pivotal.

This study is based on extant sermons from Vadstena Abbey for this feast. It draws the conclusion that the reason why the brethren so eagerly wanted people to come, was their concern for the salvific path of the layman. It uses the concept of the *via perfectionis*, the monastic principle for advancement towards Heaven, to describe the brethren's adjusted educational program for lay people, whose purpose was to transmit knowledge of how to progress through life and reach Heaven after death.

The pilgrims were instructed about the importance of knowing one's own faults, repenting and confessing them. This was the very prerequisite for receiving the indulgence. The disputes

about the privilege forced the brethren to be silent about it. However, in this silence the echoes of the plenary indulgence could be heard at many points in their teaching.

For most people some time in Purgatory was unavoidable, but with the help of St. Peter through the penance system, and the Virgin Mary, through her advocacy and intercession, the pilgrim could shorten the punishment in Purgatory considerably, or even eliminate it.

The underlying substrate of the sermons' spirituality reveals the necessity of the pilgrim's ability to see. As much as, or more than, the images in words and pictures frightened the pilgrim in order to turn him away from Hell, the preachers endeavoured to make him see with his inner eye the place he was heading towards, to make him try even harder to strive for the goal he saw. The mortal sin of *acedia* was then extremely important to thwart, because it destroyed the willingness to strive.

The preachers, though they frightened the listener, never left him in fear. Instead they always gave him a hopeful reliance that he would be able to reach the end of the *via perfectionis* where it flows into Heaven, even if it required that he worked hard with himself. In the sermons, they presented to him the know-how to succeed.

Bibliografi

OTRYCKTA KÄLLOR

*Transkriptioner hos författaren**Uppsala universitetsbibliotek*¹⁴⁶

- C 85, 73r-76r (Stephan Borgehammar)
 C 302, 82r-93v (Maria Berggren)
 C 308, 219r-224v (Claes Gejrot)
 C 326, 29va-30rb (Alf Hårdelin)
 C 317, 204r-208r (Josef Redfors)
 C 326, 112v-115r (Henrik Vitalis)
 C 326, 150v-153v (Stephan Borgehammar)
 C 331, 167r-172v (Håkan Hallberg)
 C 333, 39v-44v (Josef Redfors)
 C 389, 107r-109v (Josef Redfors)
 C 480, 62r-62v (Katarina Hallqvist)
 Okatalogiserat fragment på fornsvenska (Roger Andersson)

British Library, London

- ”The Syon ’Pardon’ Sermon Edited from MS Harley 2321 with Introduction, Notes and Glossary”, ed. Michael A. Hughes (unpublished master’s dissertation, University of Liverpool, 1959).

LITTERATUR

- Ahlberg, Axel W., Nils Lundqvist & Gunnar Sörbom. 2001. *Norstedts latinsk-svenska ordbok*. Andra upplagan. Stockholm: Norstedts.
- Albertus Magnus. *Sermones De Sanctis. Sermo XXIII*. <https://www.catholiclibrary.org> (Hämtad 2020-07-30)
- Andersson, Roger & Stephan Borgehammar. 1997. “The Preaching of the Birgittine Friars at Vadstena Abbey (ca 1380 - 1515)” i *Revue Mabillon Nouvelle Série*, 8 (t. 69), s. 209-236.
- Andersson-Schmitt, Margarete, Monica Hedlund & Håkan Hallberg. 1988 - 1995. *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Andrén, Carl-Gustaf. 1975. ”De medeltida avlatsbrevnen - instrument för kyrkans verksamhet” i *Investiatio*

memoriae patrum. Libellus in honorem Kauko Pirinen, red. Aimo Halila, Mikko Juva & Martti Parvio, 201-221. Helsinki: Societas Historiae Ecclesiasticae Fennica.

Andrén, Carl-Gustaf. 1992. ”Avlatsbrevens innebörd” i *Kungs-Husby i Trögd. Kungsgård, kyrka och socken*, red. Carl-Gustaf von Ehrenheim, 85-87. Studier till det medeltida Sverige 6. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.

Berggren, Maria. 2009. *Homiletica Vadstenensia. Ad religiosos et sacerdotes*. CCCM 229. Turnhout: Brepols.

Bernhard von Clairvaux. *Sämtliche Werke IX. Lateinisch/Deutsch*. Ed. Gerhard B. Winkler, Übers. Maria Hildegard Brem. Innsbruck: Tyrolia-Verlag. 1998.

Birgitta. *Lib. Cael.*: Den Heliga Birgitta. *Himmelska uppenbarelser*. Övers. Tryggve Lundén. Malmö: Allhems Förlag, 1957-1959.

Borgehammar, Stephan. 1990. ”De dedicacione ecclesiae. Formell analys av några vadstenapredikningar avsedda för kyrkoinvigningstiden” i *I Heliga Birgittas trakter. Nitton uppsatser om medeltida samhälle och kultur i Östergötland ”västanstång”*, red. Göran Dahlbäck, 151-167. Stockholm: Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet.

Borgehammar, Stephan. 1995. ”Preaching to pilgrims” i *A Catalogue and Its Users: A Symposium on the Uppsala C Collection of Medieval Manuscripts*, red. Monica Hedlund, 91-100. Uppsala: Acta universitatis Upsaliensis.

Borgehammar, Stephan. 2001-2002. ”Ett pilgrimsbesök i Vadstena år 1432” i *Annales Academiae regiae scientiarum Upsaliensis/Kungl. Vetenskapssamhällets i Uppsala årsbok* 24, s. 27-28.

Borgehammar, Stephan. 2010. ”Svensk medeltida påskpredikan: tre exempel” i *Svensk påskpredikan genom tiderna*, red. Christer Pahlmblad och Sven-Åke Selander, 9-47. Skellefteå: Artos.

Bynum, Caroline Walker. 2007. *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bynum, Caroline Walker. 2011. *Christian materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books.

Chaucer, Geoffrey. *The Complete Canterbury Tales*. Trans. Frank Ernest Hill. London: Arcturus, 2007.

Claeson, Erik. 2017. ”Imitatio Christi. Spiritual marriage, Female Role Models and the Passion of Christ in Fifteenth-Century Vadstena Abbey” i *Continuity and Change. Papers from the Birgitta Conference at Dartington 2015*, eds. Elin Andersson,

146 Namn inom parentes anger transkribent.

- Claes Gejrot, E. A. Jones & Mia Åkestam, 144-159. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.
- Claeson, Erik. 2018. ”’Allt efter vars och ens fattnings-gåvor!’ Predikningar till präster, ordenssystrar och lekfolk från Vadstena klostrets bibliotek” i *Predikan - i tid och otid*, red. Stephan Borgehammar, 47-84. Skellefteå: Artos.
- d’Avray, David L. 2010. *Medieval Religious Rationalities. A Weberian Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Denzinger, Heinrich. 2012. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Latin-English. 43rd Edition*, eds. Peter Hünemann, Robert Fastiggi & Anne Englund Nash. San Francisco: Ignatius Press. Urspr. utg. 1854.
- Duffy, Eamon. 2005. *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*. New Haven and London: Yale University Press.
- von Falkenhausen, Vera. 1990. ”Petri Kettenfeier in Byzanz. Phantasien über ein Apostelfest” i *Fest und Alltag in Byzanz*. red. Günther Prinzing & Dieter Simon, 129-144. München: Verlag C. H. Beck.
- Fallberg Sundmark, Stina. 2008. *Sjukbesök och dödsförberedelse. Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition*. Skellefteå: Artos.
- Fallberg Sundmark, Stina. 2014. *Teologi för praktiskt bruk. Frälsningshistoriska perspektiv på Summula av Laurentius av Vaksala*. Skellefteå: Artos.
- Fritz, Birgitta. 2000. ”Vadstena kloster som vallfartsmål” i *600 år i Vadstena. Vadstena stads historia från äldsta tider till år 2000*, red. Göran Söderström, 110-118. Stockholm: Stockholmia förlag.
- Gallén, Jarl. 1962. ”Indulgens” i *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, bd VII, sp 387- 393. Malmö: Allhems Förlag.
- Habel, Edwin & Friedrich Gröbel. 1959. *Mittelteu-
tisches Glossar*. 2 Auflage. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Hallqvist, Katarina. 2018. ”Den fullkomnade människan. Vägledning på via perfectionis i tre vadstenensiska predikningar” i *Predikan - i tid och otid*, red. Stephan Borgehammar, 15-46. Svenskt Gudstjänstliv, årgång 93/2018. Skellefteå: Artos.
- Hallqvist, Katarina. 2019. *Birgittinsk vägledning. Yta och djup i predikningar för Petri kedjors fest*. Praktisk teologi - examensarbete för masterexamen 30,0 hp. Lunds universitet. Centrum för teologi och religionsvetenskap. Tillgänglig på: <https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/9004482>
- Hedlund, Monica. 1993. ”Vadstenapredikanter om Birgitta” i *Heliga Birgitta - budskapet och förebil-*
den. Föredrag vid jubileumssymposiet i Vadstena 3-7 oktober 1991, red. Alf Härdelin och Mereth Lindgren, 311-327. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.
- Hedlund, Monica. 2008. ”En Vadstenabroders referensbibliotek” i *Medeltidens mångfald. Studier i samhällsliv, kultur och kommunikation tillägnade Olle Ferm på 60-årsdagen den 8 mars 2007*. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediævalia, 117-139.
- Hedlund, Monica. 2011. ”A Vadstena Preacher Using ‘Cut and Paste’” i *Medieval Sermon Studies*, Vol. 55, 45-54.
- Herolt, Johann. 1509. *Liber Discipuli de eruditione Christifidelium*. Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek. <https://www.digitale-sammlungen.de>
- Härdelin, Alf. 1993. ”Den kristna existensen” i *Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen*, red. Stephan Borgehammar, 305-318. Uppsala: Teologiska institutionen, Uppsala universitet.
- Härdelin, Alf. 1994. ”Bröllop av flera slag. ”Brudmystik” i tidig vadstenensisk predikan över bröllopet i Kana” i *Svensk spiritualitet. Tio studier av förhållandet tro-kyrka-praxis*, red. Alf Härdelin, 57-81. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.
- Härdelin, Alf. 1996. *Munkarnas och mystikernas medeltid: tjugofyra kapitel om teologi, spiritualitet och kultur*. Skellefteå: Artos & Norma.
- Härdelin, Alf. 2005. *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige*. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediævalia.
- Härdelin, Alf. 2006. ”Vadstenabrodern Acho Iohannis’ prothemata” i *Dicit Scriptura. Studier i C-samlingen tillägnade Monica Hedlund*, red. Sara Risberg, 169-180. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediævalia.
- Höjer, Torvald Magnusson. 1905. *Studier i Vadstena klostrets och birgittinordens historia intill midten af 1400-talet....* Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Josefsson, Ulrik. 2005. *Liv och övernog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*. Skellefteå: Artos.
- Kilström, Bengt Ingmar. 1958. *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden*. Lund: CWK Gleerup.
- Letzter, Eva-Marie. 2018. *Med öga för publiken. Moralisk fostran genom heliga Birgittas och de svenska predikanternas exempelberättelser, ca 1340-1500*. Stockholms universitet. Stockholm 2018: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:su:diva-156514>
- Lindberg, Gustaf. 1937. *Kyrkans heliga år. En historisk-principiell undersökning med särskild hänsyn till*

- det svenska kyrkoåret*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag.
- Lindblom, Andreas. 1965. *Kult och konst i Vadstena kloster*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar. Antikvariska serien 14. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Lundén, Tryggve. 1979. "Maria såsom corredemptrix eller medåterlösarinna. Framställd i liturgisk diktning och bildkonst från Sveriges medeltid" i *Kyrkohistorisk årskrift 1979*, 32-60.
- Maliniemi, Aarno (ed.). 1942. *De S. Henrico, episcopo et martyre. Die mittelalterliche Literatur über den Apostel Finnlands. II. Legenda nova. Sermones*. Helsingfors: Finska Kyrkohistoriska Samfundets Handlingar XLV:2.
- Milfull, Inge B. 1996. *The Hymns of the Anglo-Saxon Church. A Study and Edition of the 'Durham Hymnal'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Mara, Veronica and Suzanne Paul. 2007. *A Repertorium of Middle English Prose Sermons. - (SERMO: studies on patristic, medieval and Reformation sermons and preaching)*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Otto, Rudolf. 1917. *Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C. H. Beck.
- Paulus, Nikolaus. 2000. *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhundert*. Band 1-2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Urspr. utg. 1922.
- Paulus, Nikolaus. 2000. *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Urspr. utg. 1923.
- Rahner, Karl. 1957. "Ablaß" i *Lexikon für Theologie und Kirche*, bd 1, sp 46-54. Zweite, völlig bearbeitete Auflage. Freiburg: Verlag Herder.
- Riksarkivet (RA). *Litera domini archiepiscopi Nidrosiensis super indulgencies*. SDHK-nr: 17974. Svenskt Diplomatariums huvudkartotek över medeltidsbrev. Tryckt: SD 1692; DN XVI:1, nr 64. <https://sok.riksarkivet.se>
- Shaffern, Robert. 2007. *The Penitents' Treasury. Indulgences in Latin Christendom, 1175- 1375*. Scranton and London: University of Scranton Press.
- Siggins, Ian D. K. 2009. *A Harvest of Medieval Preaching. The Sermon Books of Johann Herolt, OP (Discipulus)*. Bloomington: Xlibris Corporation.
- Silfverstolpe, Carl. 1898-1899. *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner.
- Thomas de Aquino. *Opera omnia. Opuscula polemica pro mendicantibus. De perfectione*. www.corpusthomaticum.org/iopera.html
- Swanson R. N. 2007. *Indulgences in Late Medieval England. Passports to Paradise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westerbergh, Ulla & Eva Odelman. 1970-2009. *Glossarium till medeltidslatinet i Sverige*. Stockholm: Riksarkivet.
- Wiktionary: www.wiktionary.org
- Wold, Helge A. 2004. *Querinis reise. Il viaggio di Querini. Historier om en historie. Racconti da una storia*. Oslo: Orkana Forlag.

ERIK J. ANDERSSON

Axel B. Svensson om kyrka och mission på 1920-talet

Inledning

När Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner (BV) etablerades i början av 1910-talet betonade grundarna att sällskapet skulle vara en *missions-organisation* inom vilken man förenades kring Bibeln och den evangelisk-lutherska bekännelsen, medan medlemmarna tilläts handla fritt när det gällde kyrkotillhörighet och kyrkligt engagemang.¹ Den organisatoriska friheten gentemot Svenska kyrkan hade varit en av stridsfrågorna som ledde fram till BV:s bildande och av stor vikt inte minst för sällskapets mest profilerade företrädare redaktör Axel B. Svensson (1879–1967).²

Svensson hade sedan år 1908 i sin tidskrift *Nya Väktaren* bevakat den teologiska utvecklingen inom Svenska kyrkan, och hur Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS) – ur vilken BV bildades – relaterade till denna.³ Svensson var under 1910-talet, då BV:s arbete i Sverige etablerades, mycket kritisk till Svenska kyrkans ledning och till utvecklingen i kyrkan, men han förhöll sig helt solidarisk med BV:s linje att man inte var ett kyrkosamfund utan en missionsorganisation.

På 1920-talet behövde Svensson i sina ekklesiologiska överväganden inkludera nya frågor som uppkom vid BV:s etablering av missionsarbete i det

självständiga Etiopien. I Sverige relaterade man i kyrkliga frågor till Svenska kyrkan, men i utlandsarbetet var kontexten en annan och förhållandet mellan mission och kyrka blev centrala.

Förhållandet mellan mission och kyrka har beskrivits på olika sätt. Stephen B. Bevans och Roger P. Schroeder företräder en syn på kyrka och mission där missionen kommer före kyrkan; de beskriver missionen som kyrkans moder och menar att missionen föregår kyrkan redan från apostlåtiden.⁴ Mission är, enligt Bevans och Schroeder, att i mötet med nya kontexter på nytt formulera och gestalta det som är kyrkans uppdrag, nämligen att i Jesus efterföljd förkunna och vittna om Guds rike.⁵ Missiologin lägger enligt detta synsätt grund för ekklesiologin.⁶ Den syn som herrnhutismens förgrundsgestalt Nikolaus von Zinzendorfs (1700–1760) hade på förhållandet mellan kyrka

4 Eng. "mother of the church" resp. "mission [...] is *prior* to the church", Bevans & Schroeder 2008, 11 o. 13.

5 Bevans & Schroeder 2008, 31. Författarna skriver "to be continually »reinventing« itself".

6 Det huvudmönster som här beskrivits för förhållandet mellan missiologi och ekklesiologi kontrasterar mot ett mönster där man beskrivit kyrkan som huvudaktör i missionsarbetet. Ett exempel på detta ser Oloph Bexell i biskop Gustaf Daniel Björck (1806–1888): "För Björck måste kyrkan själv vara det handlande subjektet i all kyrklig verksamhet. [...] Missionen måste vara knuten till kyrkans legala organ för att kunna vara dess »egen« verksamhet." Bexell 2003, 144. Första delen av Bexells kapitel "Mission i främmande land – evangelisation här hemma" visar på kyrkans försök att inkorporera svenska initiativ till utlandsmission i sin verksamhet. Bexell 2003, 142–150.

1 BVÅB 1911, 12. Svensson 1961, 62. Jfr Imberg 2014, 119–121 o. Brohed 2013, 13.

2 Se t.ex. Brohed 2013, 13 o. Lundqvist 2010, 5–40.

3 Andersson 2019, 11–12.

och mission gav uttryck för ett sådant förhållningssätt. Enligt Zinzendorf var aktören i missionen inte kyrkan utan Kristus genom den helige Ande. Kyrkor uppstod, närmast av tillfälligheter i missionens spår, när nyomvända sökte sig samman och bildade mer organiserade gemenskaper.⁷ Zinzendorfs missionssyn kom att prägla många pietistiska missionsinitiativ från 1700-talet och framåt, inte minst genom flera stora missionsällskap.⁸

Den nyevangeliska väckelsen i Sverige influerades av herrnhutismen och på olika sätt kom också Zinzendorfs missionsyn att spela roll för svenska missionsinitiativ.⁹ Ett exempel på detta var *Missions-Tidning* som från år 1842 redigerades av Carl Olof Rosenius (1816–1868). När han övertog redaktörskapet började han föra in fler artiklar från tyska missionstidningar och han rapporterade från herrnhutiska missionsprojekt.¹⁰

Också Axel B. Svensson tog intryck av den herrnhutiska Brödraförsamlingens mission och liknade Bibeltrogna Vänner vid Brödraförsamlingen i dess första tid.¹¹ Svensson var BV:s missionssekreterare och den i BV:s ledning som under 1910- och 1920-talen stod i tät brevkontakt med missionärerna i Ostafrika. Till honom vände sig de utsända i Etiopien några år in på 1920-talet med frågor om hur arbetet i Etiopien ur kyrklig synpunkt skulle organiseras. Sedan 1921 hade man arbetat med sjukvård, skola och evangelisation, men hur skulle man nu agera när arbetet bar frukt

i form av att etiopier övergick till den evangelisk-lutherska kristna bekännelsen?

Denna artikel syftar till att undersöka Axel B. Svenssons ecklesiologiska överväganden vid mitten av 1920-talet i anslutning till uppbyggnaden av BV:s missionsarbete i Etiopien samt att relatera detta till tidigare forskning om Svenssons kyrkosyn.¹² Går det att identifiera en ecklesiologisk grundsyn hos Svensson under den aktuella perioden? Vilket var förhållandet mellan missiologi och ecklesiologi hos Axel B. Svensson? Källmaterial för undersökningen utgör BV:s tryckta publikationer samt brev, protokoll och andra handlingar i Bibeltrogna Vänners arkiv och i viss mån Axel B. Svenssons arkiv.

Tidigare forskning om Axel B. Svensson kyrkosyn

Axel B. Svenssons kyrkosyn har framför allt undersökts av Mikkel Vigilius som del av doktorsavhandlingen *Kirke i kirken*.¹³ Andra som berört Svenssons – och BV:s – ecklesiologi och kyrkliga praxis är Rune Imberg och Daniel Lindmark.¹⁴ Av dessa två är det endast Imberg som, åtminstone delvis, fokuserat på förhållandena utomlands.

Mikkel Vigilius har noterat att Svensson var lojal gentemot BV:s linje att sällskapet var en missionsorganisation och inget kyrkosamfund. Enligt Vigilius presenterade inte Svensson någon principiell kyrkosyn, eftersom han hyste en önskan att stödja och agera förmedlande mellan olika grupper.¹⁵ Svensson framstod därför, enligt Vigilius, ”som överordentligt uklar, inkonsistent og ubeständig i sit kirkesyn” och han menade att Svenssons kyrkosyn förändrades över tiden, möjligtvis under inverkan av olika kristna grupper som han

7 Bosch 2016, 258–259. Jfr s. 259: ”The church was not the bearer of mission; neither was it the goal. ... almost by accident »churches» were formed among the converts.”

8 Jfr Bosch 2016, 259–261 och Holmqvist 1926, 35–36. Holmqvist beskriver hur Baselmisionen var ett av flera inflytelserika missionsällskap som kom att följa den herrnhutiska traditionen med fokus på den enskilda individen mer än kyrklig organisation.

9 Jfr Karin Sarjas fördjupningsartikel om svensk mission: ”Det fanns en spännvidd inom svensk mission under sent 1800-tal mellan Svenska kyrkans kyrkomissionsideal [...] och vissa väckelsemissioners målsättning. De senare var inledningsvis mer inriktade på individers omvändelse än församlingsbildning.” Sarja 2003, 350.

10 Lundström 2016, 95 o. 101.

11 BVÅB 1913, 64–69. Rune Imberg har uppmärksammat mig på likheterna mellan just Svensson och Zinzendorfs syn på kyrkan i missionsarbetet. Se också Andersson 2020.

12 I föreliggande undersökning används begreppen kyrkosyn och ecklesiologi synonymt. Så gör t.ex. Vigilius 2005, se 130 m.fl. Också begreppen missiologi och missionsyn används som synonymer.

13 Vigilius 2005, 128–139. Jfr ett tidigare men betydligt kortare bidrag: Palmqvist 1964, 75–79.

14 Imberg 2008, 92–100. Imberg 2010. Lindmark 2014. Lindmark 1999.

15 Vigilius 2005, 129–130.

hade haft kontakt med samt utifrån utvecklingen inom Svenska kyrkan.¹⁶

Vigilius har delat in Axel B. Svenssons ecklesiologiska utveckling i fem perioder.¹⁷ Under den första perioden (1908–1923) var Svensson inriktad på fria församlingar och förutspådde statskyrkans sammanbrott på grund av dess oförmåga att hantera sina många ”irrlärliga” präster.¹⁸ Andra perioden (1924–1936) kännetecknades ”en bemärkelsevärdig lang pause i Axel B. Svenssons skriftlige bidrag om vejen fram i den kirkelige situation”. Vigilius tolkar tystnaden som ett uttryck för konflikt mellan Svenssons frikyrkliga ideal och hans nyvunna kontakter med präster verksamma i Svenska kyrkan med möjlighet att påverka dessa.¹⁹ De följande tre perioderna kännetecknades av en mer positiv bild av Svenska kyrkan och av förhoppningar om väckelse bland hennes präster samt av ett ökat engagemang från Svenssons sida i kyrkan.²⁰

Trots att Vigilius uppfattade att Svenssons kyrkosyn förändrades över tid, menade han att det fanns bestående drag i Svenssons ecklesiologi i form av betoningen av Bibeln och bekännelsen som grunden för kyrkligt arbete, människors frälsning som arbetets mål och förkunnelsen av lag och evangelium som medel.²¹

Även Daniel Lindmark saknar en tydlig linje i Svenssons ecklesiologi och i likhet med Vigilius menar han att Svensson påverkades av utvecklingen inom Svenska kyrkan. Lindmarks slutsats är att Svenssons kyrkosyn kan beskrivas som pragmatisk.²²

Såväl Vigilius som Lindmark saknar principiella linjer i Svenssons kyrkosyn; Vigilius karakteriserar den som inkonsistent, medan Lindmark menar att den var pragmatisk. Båda undersöker dock främst Svenssons syn på Svenska kyrkan och hur man som enskild kristen ska förhålla sig till den, även om Vigilius också lyfter fram Svenssons frikyrkliga orientering fram till 1923.

Rune Imberg har understrukit att Svensson visserligen var BV:s ledande ideolog, men att man inte kan sätta likhetstecken mellan Svenssons och BV:s hållningar.²³ Imberg har undersökt BV:s ecklesiologi i förhållande till missionsarbetet utomlands. Imberg pekar på att skillnaden mellan BV:s ecklesiologiska överväganden gällande arbetet i Sverige respektive utomlands måste tolkas utifrån att i Sverige förutsattes existensen av en nationell luthersk kyrka, vilket inte var fallet i Afrika.²⁴ I Sverige erkände BV, enligt Imberg, Svenska kyrkans präster och hänvisade till dessa för dop och nattvard, medan man på missionsfälten tillämpade en ordning där alla manliga missionärer – i egenskap av att vara missionärer – döpte och delade ut nattvarden.²⁵ Trots detta såg BV, enligt Imberg, fördelar med men inte nödvändigheten av att ha prästvigda missionärer ute i tjänst. Av pragmatiska skäl prästvigdes Josef Svensson i Svenska kyrkan år 1927 för fortsatt tjänst i Etiopien.²⁶

Kyrkofrågor väcks på missionsfältet i Etiopien

År 1921 började Bibeltrogna Vänner arbeta i det självständiga Etiopien. Skola, sjukvård och predikoverksamhet etablerades först i huvudstaden i

16 Vigilius 2005, 129–130.

17 Vigilius 2005, 130–139. De fem perioderna sammanfattas i Imberg 2010, 27–28.

18 Vigilius 2005, 130–131. Se också t.ex. Svensson 1923.

19 Vigilius 2005, 133.

20 Vigilius 2005, 133–139.

21 Vigilius 2005, 130. Jfr Bexells avslutande ord i artikeln om Svensson i *Svenskt Biografiskt Lexikon*: ”Under sextio år och intill sin bortgång vid 88 års ålder hade S Nya väktaren som sin främsta tribun. De positioner han i sin ungdom intagit ifråga om bibelsyn och rättfärdiggörelse vidhöll han med emfas livet igenom, medan hans kyrkosyn genomgick en betydande förändring i flera steg. Från 30-talets slut både tog och fick han ett ökande ansvar för Svenska kyrkan i stort och på dess nationella nivå. Som opinionsbildare och debattör var han hela livet mycket aktiv och uppmärksam.” Bexell 2019, 669.

22 Lindmark 1999.

23 Imberg 2010, 28.

24 Imberg 2008, 92, not 13.

25 Imberg 2008, 92.

26 Imberg 2008, 92–93. Imberg uppger (felaktigt) att vigningen skedde år 1926 (jfr nedan). Imberg pekar på hur BV:s ecklesiologiska avvägningar på 1920-talet var vägledande för flera årtionden framåt, åtminstone gällande prästvigningar och missionärernas möjlighet att verka som sakramentsförvaltare. Jfr också Imberg 2010, 20–25. Imberg är kritisk till BV:s hållning att missionärer var berättigade att förvalta sakramenten, se t ex formuleringen ”Problemet med att icke-ordinerade missionärer utförde prästerliga uppgifter, inann sig alltså redan från början i Etiopien.” Imberg 2010, 22.

Addis Abeba och under de närmast följande åren i städerna Harar och Dire Dawa. Det främsta målet var att nå icke-kristnade folk, men man mötte i Etiopien också många som tillhörde den etiopiska ortodoxa kyrkan.

Bland de utsända missionärerna uppstod frågor om hur arbetet i Etiopien skulle organiseras ur kyrklig synpunkt. Att ta Svenska kyrkan eller Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens arbete i Etiopien som modell för arbetet var inte självklart och missionärerna vände sig till Axel B. Svensson och bad om anvisningar.²⁷ Tre omständigheter bidrog till att frågorna framstod som särskilt aktuella under år 1924: 1) Missionären Simon N:n Röstins (1892–1982) ankomst till Etiopien just före jul 1923.²⁸ 2) Missionärerna Anton Jönssons (1892–1968) och Edith Korsholms (1890–1971) äktenskapsplaner.²⁹ 3) Frågor från etiopier om BV:s missionärens ställning.³⁰

Efter en tids brevväxling mellan Axel B. Svensson och de utsända vände de senare sig i en skrivelse direkt till Bibeltrogna Vänners styrelse.³¹

27 Se t.ex. brev fr. Josef Svensson t. Axel B. Svensson, Addis Abeba 23 okt. 1923, E1e:2, Bibeltrogna Vänners arkiv, Riksarkivet, Stockholm (härefter: BV:s arkiv).

28 Röstin avreste från Sverige 20 nov. 1923 och ankom till Addis Abeba i dec. samma år. Svensson 1924. Simon N:n Röstin var systerson till Axel B. Svensson och förhållandet mellan dem var ansträngt under större delen av Röstins tjänstgöringstid i BV liksom därefter. Redan vid jul 1924 fanns kunskapen bland de övriga missionärerna i Etiopien om ett spänningsfyllt förhållande mellan Svensson och Röstin. Se brev fr. Anton Jönsson t. Axel B. Svensson, Harar 3 feb. 1925, E1e:2, BV:s arkiv. Röstin hade under sin studietid i Lund tagit intryck av kyrkliga idéer som Svensson menade var främmande för BV. Se t.ex. brev fr. Axel B. Svensson t. Anton Jönsson, Stockholm 20 feb. 1924, A:6, Axel B. Svenssons arkiv, Landsarkivet, Lund.

29 Anton Jönsson informerade Svensson i april 1925 om planerna på äktenskap. Brev fr. Anton Jönsson t. Axel B. Svensson, Dire Dawa 15 apr. 1925, E1e:2, BV:s arkiv. De enda vigselförrättare som fanns att tillgå för svenskar i Etiopien var präster utsända av Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen. Anton Jönsson uttryckte stor ovilja att bli vigd av en präst från EFS. I brev i augusti 1925 skrev han: "... blir det så ingen annan råd, så få vi väl be Olle Eriksson komma hitner [till Harar] att viga oss, även om det är motbjudande." Brev fr. Anton Jönsson t. Axel B. Svensson, Harar 22 aug. 1925, E1 e:2, BV:s arkiv.

30 Se förslaget från missionärerna som ställdes till styrelsen i april 1925, se följande not.

31 BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv. Förslaget från missionärerna ställdes till

Skrivelsen var undertecknad i Addis Abeba den 23 april 1925 av missionärerna Josef Svensson (1888–1969), Anton Jönsson, Simon N:n Röstin, Anna-Lena Jönsson (1890–1972) och Petrea Paulsson (1898–1951).³² Dessa önskade att så snart som möjligt få en prästvigd medarbetare och de önskade fastställa en ordning för församlingsbildning på missionsfältet. Missionärerna bifogade också ett förslag på grundlinjer för församlingsstadgar.³³ Stadgarna omfattade sju paragrafer. Den första hade lydelsen:

Denna församling är en sammanslutning mellan kristna människor, som bekänna sig stå i gemenskap med sin Frälsare och med varandra och som känna det som sin kallelse att stödja den verksamhet, som av Missionsällskapet B. V. utövas i Abessinien. Den vill genom Guds nåd söka fylla de plikter och behålla de rättigheter, som Guds ord pålägger och tillerkänner en kristen församling.³⁴

För inträde i församlingen krävdes att man var pånyttfödd av den helige Ande, att man bekände sig till den kristna läran såsom den förstods i den lutherska kyrkan, samt att tidigare medlemmar var överens om inträdet. Medlemmarna förväntades "arbeta för upprättandet av en abessinsk nationalkyrka med renare lära och bättre församlingstukt än den nuvarande." Till nattvardsfrände i församlingen ägde förutom medlemmar också "den tillträde, vilken blivit känd som en sann kristen, ehuru han icke kan eller vill helt ansluta sig till församlingen."³⁵

styrelsen finns inhäftat i protokollsboken mellan sidorna på vilka frågan behandlas. BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv.

32 De fem undertecknarna utgjorde, tillsammans med Edith Korsholm, hela BV:s missionärsgrupp i Etiopien vid tillfället. Edith Korsholm intygade senare hon att hon var fullt enig med kollegornas förslag. Brev fr. Edith Korsholm t. Axel B. Svensson, Harar 16 maj 1925, E1e:2, BV:s arkiv.

33 Förslaget "Grundlinjer till församlingsstadgar" omfattar en sida av missionärernas förslag till styrelsen och finns inhäftat i protokollsboken. BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv.

34 "Grundlinjer till församlingsstadgar", § 1, BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv.

35 "Grundlinjer till församlingsstadgar", citat ur § 4 o. 6, BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv.

Styrelsens första behandling av kyrkofrågan i Etiopien år 1925

Bibeltrogna Vänners styrelse sammanträdde den 16 juni 1925 och behandlade då de kyrkliga förhållandena i Etiopien. Efter en mycket lång diskussion var man fortfarande inte redo för beslut.³⁶ Det var inte frågan om församlingsbildning, utan missionärernas önskan om en prästvigd medarbetare som väckte diskussion i styrelsen. Ingen ledamot motsatte sig att låta prästviga missionärer, men åsikterna gick isär om huruvida vigning skulle ske i Svenska kyrkan, vilket kunde uppfattas som ett partiellt uppgivande av BV:s ställning som självständigt missionsällskap, eller om vigning kunde ske i någon av de lutherska friförsamlingarna i Sydsverige.³⁷ Efter BV:s bildade fanns i styrelsen ledamöter som tillhörde dessa församlingar vilka hade bildats på Oscar Ahnfeldts tid.³⁸ Tongivande i styrelsen med sådana frikyrkliga sympatier var ordförande Lambert Jepsson (1860–1930), Ängelholm, och Johannes Wittander (1847–1928), Osby, som var ordförande i en av BV:s regionala samarbetsorganisationer Nordöstra Skånes Missionsförening.³⁹

Slutligen föreslog Lambert Jepsson att frågan skulle bordläggas, vilket dock Axel B. Svensson, som var sekreterare i styrelsen, motsatte sig. Han ville att frågan skulle avgöras på sittande sammanträde. Till att börja med fick Svenssons linje störst stöd. Jepssons förslag stöddes av endast två ledamöter. Men efter att ordföranden sade att han ämnade reservera sig mot beslutet begärdes slutan omröstning. I den slutna omröstningen fick ordförandens förslag sju röster mot sekreterarens fyra,

vilket innebar att frågan bordlades till styrelsens planerade sammanträde i oktober.⁴⁰ Axel B. Svensson reserverade sig mot beslutet.⁴¹

Att missionärsgruppen i Etiopien valde att gemensamt vända sig till styrelsen kan möjligen ha varit ett uttryck för missnöje med Svenssons svar på de frågor som hade ställts eller att man tyckte att handläggningen drog ut på tiden. Simon N:n Röstin beklagade i brev till Svensson inför styrelsemötet i juni 1925 att denne var "tvungen att slåss med Hässleholms missionsförening" och skrev att missionärernas "skrivelser i församlingsfrågan har väl ytterligare försvårat samarbetet mellan morbror och Jepsson."⁴² I styrelsen vann alltså inte Svenssons önskan om en snabb handläggning gehör, vilket kan tolkas så att det i styrelsen fanns ett motstånd till hur Svensson dittills hanterat de kyrkliga frågorna i relation till missionsarbetet i Etiopien. Den slutna omröstningen och Svenssons reservation visar att motsättningarna var skarpa. Svensson kommenterade i ett brev till Eritreamissionären Karl Nyström ett par år senare de olika kyrkliga hållningarna inom BV:

I Skåne äro många av våra lutherska vänner mycket fria i kyrkligt avseende (på sina ställen ha de rent af fria församlingar), i övriga Sverige äro lutheranerna ganska statskyrkligt sinnade. Det har under årens lopp kostat mig mycken möda att hålla ihop dessa olika element och avstyra dels dispyt och fejd, dels slappnande intresse för arbetet.⁴³

Vid behandling av missionärernas förslag i styrelsen var frågan om prästvigning den som väckte störst

36 Diskussionen återges på två och en halv protokollsida. Nio av elva närvarande ledamöter yttrade sig, de flesta av dem flera gånger. BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv.

37 Även möjligheten till vigning inom den sachsiska frikyrkan nämndes av en ledamot, men till denna möjlighet återkom man inte i diskussionen. BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv.

38 För Ahnfeldt se Jarlert 2001, 158–159.

39 Svensson 1961, 100 o. 111. Jfr Palmqvist som år 1964 beskrev att "BV länge" [hur länge?] i stort sett ha befunnit sig närmare frikyrkligheten, än vad Stiftelsen [EFS] gjorde." Palmqvist 1964, 76.

40 BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 26, A2:3, BV:s arkiv.

41 I reservationen "framhöll [Svensson] därvid först det egendomliga däri, att (det syntes som) om af styrelsens ledamöter tydligen fem hade ändrat sin mening mellan första omröstningen och den slutna." BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 27, A2:3, BV:s arkiv. Orden inom parentes är infogade efteråt och den citerade meningen följs i protokollet av en överstruken bisats. Det är oklart när ändringarna gjorts.

42 Brev fr. Simon N:n Röstin t. Axel B. Svensson, Addis Abeba 12 jun. 1925, E1 e:2, BV:s arkiv. Hässleholms Lutherska Missionsförening var en regional missionsförening med verksamhet i norra och nordvästra Skåne.

43 Brev fr. Axel B. Svensson fr. Karl Nyström, [Stockholm?] 17 mar. 1927, E4:1, BV:s arkiv.

svårigheter, medan deras förslag om ordning för bildande av församlingar på missionsfältet knappt kommenterades av styrelsens ledamöter. Detta visar att frågorna kring det särskilda ämbetet i praktiken var mer svårlösta än de övergripande frågorna om kyrklig ordning och struktur.

Ämbetet som dilemma för den nyevangeliska väckelsen i Sverige

Inom den nyevangeliska väckelsen som uppstod i Sverige i mitten av 1800-talet, med C. O. Rosenius som en av förgrundsgestalterna, reflekterade man redan från uppkomsten över väckelsens förhållande till Svenska kyrkan och dess strukturer. Flera områden blev ämne för diskussion, såsom möjligheten att samlas till uppbyggliga möten utan kyrklig sanktion, att låta lekmän predika och möjligen även döpa och dela ut nattvarden samt att organisera sig och verka utan formell koppling till Svenska kyrkan och att bedriva missionsarbete i utlandet.

Rätten att samlas till uppbyggliga möten vanns när Konventikelplakatet avskaffades år 1858. Vid sådana möten och samlingar kom också lekmän att utlägga bibelordet och inom väckelsen menade man att detta kunde försvaras utifrån såväl Bibeln som de lutherska bekännelseskriterierna. Rosenius predikade offentligt utan att vara prästvigd. Han menade sig vara rätteligen kallad (*rite vocatus*) genom att han förvissade sig om en yttre kallelse från den troende församlingen vid varje predikotillfälle.⁴⁴

Henry Wiklund menar att Rosenius principiellt ansåg att lekmän kunde förvalta nattvarden, men att han inte förespråkade detta eftersom att en sådan linje skulle försämra möjligheterna till evangelisation.⁴⁵ Sven Gustafsson, på vilken Wiklund delvis bygger, för dock ett längre resonemang i frågan och finner att gällande sakramenten ”var den kyrkliga traditionen så stark hos honom [Rosenius], att han hade svårt att tänka sig, att

sakramentsförvaltningen skulle kunna överlåtas till lekmän.”⁴⁶

Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens ledning kom att följa Rosenius hållning att sakramenten togs emot av Svenska kyrkans präster.⁴⁷ Frågan om nattvardsfirande inom eller utom Svenska kyrkan utvecklades dock under 1870-talet till en av de stridsfrågor som ledde till att en stor del av dem som sympatiserat med EFS organiserade sig i Svenska Missionsförbundet med egen sakramentsförvaltning.⁴⁸

Kvar inom Svenska kyrkan stod EFS och de med stiftelsen samarbetande regionala och lokala missionsföreningarna. Man organiserade sig i föreningar utan formell koppling till Svenska kyrkan, men med mål att bland annat evangelisera inom kyrkan. De uppgifter som inom Svenska kyrkan traditionellt hört till prästämbetet – predikan och sakramentsförvaltning – fortsatte man hantera så att lekmän – i form av kolportörer eller predikanter – predikade, medan man för dop och nattvard använde sig av Svenska kyrkans präster.

Redan på 1860-talet påbörjade EFS missionsarbete också i utlandet. Missionsföreståndaren Waldemar Rudin (1833–1921) ansåg att EFS:s missionärer skulle prästvigas. Från år 1866 gav också Kungl. Maj:t godkännande att missionselever från EFS:s missionsinstitut kunde prästvigas innan de reste ut till missionsfältet.⁴⁹ Men det var inte alla utsända som prästvigdes, utan beslut om dessa prästvigningar fattades från fall till fall, vilket kunde förstås som att dessa prästers verksamhet inte per automatik sågs som en del av Svenska kyrkans arbete.⁵⁰

När arbetet växte såg EFS:s ledning ett ökat behov av ordinerade präster, särskilt i kontakt med och i jämförelse med de anglikanska och etiopiska kyrkorna.⁵¹ EFS vände sig i slutet av 1880-talet till ärkebiskop Anton Niklas Sundberg

46 Gustafsson 1962, 41–48, citat 44.

47 Wiklund 1979, 23–24. Jfr Bexell 2003, 66–67.

48 Se kapitlet ”Nyevalismen delas – Svenska Missionsförbundet grundas”, Bexell 2003, 108–130.

49 Bexell 2003, 69–70.

50 Furberg 1962, 249.

51 Furberg 1962, 248–249.

44 Wiklund 1979, 22. Jarlert 2001, 152.

45 Wiklund 1979, 23–24.

(1818–1900) för att undersöka möjligheten att ansöka om tillstånd för någon av EFS:s missionärer att förrätta prästvigningar på missionsfältet. Sundberg avrådde bestämt från en sådan ansökan, eftersom han menade att det skulle knyta vigningarna till Svenska kyrkan som då också skulle få ansvar för arbetet, som ju dock redan leddes av en annan organisation, nämligen EFS.⁵² Sundberg hade dock inget att invända emot att EFS själva tog ansvar för och anordnade prästvigningar på missionsfältet. Sådana vigningar ansåg han enligt en luthersk uppfattning skulle vara fullt giltiga.⁵³

EFS:s verksamhet i Sverige och i utlandet fick alltså olika praxis i fråga om prästämbetet. Frågan om prästvigningar var starkt förknippad med frågan om EFS:s förhållande till Svenska kyrkan. Från ledningen önskade man inte utmana denna relation, vilket sannolikt var en starkt bidragande orsak till att EFS, trots Sundbergs positiva inställning, inte genomförde prästvigningar på missionsfältet förrän betydligt senare.⁵⁴

När BV upptog eget missionsarbete i Eritrea 1912 anslöt sig sju missionärer utsända av EFS till det nya arbetet. Bland dem fanns eritreanen Markus Germei (ca 1860–1924), som efter utbildning i Sverige prästvigdes i Uppsala av ärkebiskop Sundberg och därefter rest tillbaka till Eritrea i missionstjänst.⁵⁵ Detta gjorde att frågan om prästvigning av missionärer i starten av BV:s arbete inte togs upp förrän frågan blev aktuellt på 1920-talet i det nya arbetet i Etiopien.

Gällande BV:s verksamhet i Sverige kan nämnas att man i Roseniuskyrkan i Stockholm, där Axel B. Svensson innehade predikanttjänst, under år 1926 började fira nattvardsgudstjänster under ledning av Nils Hylander (1861–1929) som var tidigare EFS-missionär och prästvigd för sådan tjänst.

Svensson inhämtade samtycke för Hylanders verksamhet från biskopen i Linköping.⁵⁶

De givna exempel från EFS:s och BV:s historia visar hur missionsorganisationerna kunde verka med egna förkunnare, både i Sverige och i utlandsmissionen, utan att det uppfattades som ett brott med Svenska kyrkan, även om det var ett uttryck för en underförstådd kyrkokritik. Men när det kom till dop och nattvard fanns fortsatt en gräns mellan missionsrörelsernas egna predikanter och missionärer och dem som blivit prästvigda i Svenska kyrkan. Denna bakgrund kan förklara varför Axel B. Svensson i arbetet med frågorna kring kyrklig organisation av missionsarbetet i Etiopien ägnade större utrymme åt den mindre frågan om missionärernas eventuella prästvigning än den större frågan om hur en ny kyrka skulle organiseras.

Septemberförslaget som uttryck för Svenssons kyrkosyn år 1925

Inför styrelsens sammanträde i oktober 1925 förberedde Svensson frågan om de kyrkliga förhållandena på missionsfältet grundligt. I september sände han ut ett skriftligt underlag till styrelsens ledamöter. Dokumentet hade överskriften: ”Förslag till uttalande av Styrelsen beträffande de kyrkliga förhållandena på missionsfältet i Abessinien.”⁵⁷

Septemberförslaget åskådliggjorde Svenssons ståndpunkt i flera ecklesiologiska frågor. Dokumentet hade två huvudavdelningar sammankopplade av en ”brygga”. Den första delen bestod av nio punkter i vilka Svensson resonerade kring olika frågor och andra delen utgjordes av sju kortare

52 Furberg 1962, 248–249.

53 Furberg 1962, 250.

54 I samband med Adolf Kolmodins inspektionsresa på missionsfältet vigde han år 1909 eritreanen Twolde Medhin Gebre Medhin (1860–1930). Denne hade tidigare motsatt sig att vigas av någon som ej var biskop, men Kolmodin som präst, EFS:s missionsföreståndare och professor kunde han uppenbarligen acceptera. Arén 1978, 348–352. Jfr Furberg 1962, 250.

55 Se Andersson 2020.

56 Svensson 1961, 107–108. Hylander prästvigdes år 1889 i Linköping.

57 Förslaget (härefter: *Septemberförslaget*) finns liggande löst i protokollsboken för BV:s styrelse 1917–1925. Förslaget består av sex nummerade och maskinskrivna sidor där den sista sidan endast omfattar sex rader förutom datum och underskrift. [A 2:3], BV:s arkiv. Benämningen Abessinien använder Svensson med flera ofta om hela området innefattande (den italienska kolonin) Eritrea och (det självständiga) Etiopien, men ibland avses endast Etiopien. I *Septemberförslaget* gällde Svenssons förslag i första hand förhållandena i Etiopien och på s. 3 förtydligade Svensson genom att skriva ”det självständiga Abessinien”.

punkter vilka utgjorde förslag till styrelsens principiella beslut. Den sammankopplande bryggan bestod av följande formulering:

När styrelsen sålunda övervägt för och emot, har den i efterföljande punkter tyckt sig finna ett sätt att fasthålla vid den skriftliga principen,
För de i fördomar bundna abessinarna underlätta en övergång till luthersk tro,
Bereda missionärer möjlighet att erhålla svensk kyrklig betjäning vid förefallande behov.
På grund härav uttalar styrelsen såsom principiellt beslut:⁵⁸

Denna formulering, som inte återges i styrelsens beslut, tydliggjorde vilka hänsyn Svenssons ställningstaganden i kyrkliga frågor tog. Först handlade det om att vara bibliska principer trogen, därefter att främja missionsarbetet och slutligen om att ta hänsyn till kyrkliga bruk och traditioner. Dessa tre hänsyn fungerade som ramar för Svensson resonemang.

A. BIBLISKA PRINCIPER

För Svenssons gällde att vid beslut om vilka kyrkliga ordningar som skulle införas och tillämpas i BV:s missionsarbete krävdes fasthållande ”vid den skriftliga principen”.⁵⁹ Svensson konstaterade dock att Nya testamentet inte gav några detaljerade föreskrifter gällande kyrkliga organisatoriska spörsmål: ”Bibeln har icke meddelat oss mycket om församlingarnas organisation i apostolisk tid”.⁶⁰

Vilken var då den skriftliga princip som Svensson avsåg i *Septemberförslaget*? Det Svensson framför allt behandlade i *Septemberförslaget* var frågan om prästvigda missionärer. Svensson argumenterade utifrån Skriften gällande missionärernas ställning i relation till prästämbetet; han lyfte fram det allmänna prästadömet och att det var av ordningsskäl som särskilda ämbetsbärande utsågs:

Av Skriften är klart, att alla sanna kristna äro i Guds rike lika berättigade. Det är icke blott en uppbygglig fras, att de äro konungar och präster inför Gud. För ordningens skull utvalde emellertid apostlarna lämpliga

män, som de under handpåläggning och bön satte till föreståndare, herdar (pastorer), biskopar.⁶¹

Apostlarna utvalde och insatte ledare i församlingar de grundade, men Svensson fann inte bibliska belägg för att apostlarna gjorde detta i redan grundade församlingar, utan att församlingarna själva avskiljde pastorer.⁶² Svensson fastslog:

Det kan aldrig påvisas att i den urkristna församlingen biskopar ingrepo och tillsatte lärare i församlingar, som redan voro organiserade. Däremot visa talrika exempel, att icke endast apostlarna utan över huvud taget de såsom missionärer verkande evangelieförkunnarne t.ex. Titus, Justinus Martyren m.fl., ofta män som icke inom församlingen bekläddes något ämbete, tillsatte föreståndare i deras verksamhet nybildade församlingar. Härav skulle man ju våga dra den slutsatsen, att missionärens ämbete är ur kyrklig synpunkt högre än pastors.⁶³

Av citatet framgår att Svensson tänkte sig att till missionärens tjänst hörde inte enbart förkunnelsen, utan även insättande av församlingsledare i nybildade församlingar. Utifrån skildringen av hur Barnabas och Paulus i Apostlagärningarna 13:1–4 avskiljdes av lekmän för tjänst, drog Svensson slutsatsen att missionärsavskiljning innebar för manliga missionärer en förpliktelse att utföra evangelieförkunnarens ämbete inkluderande att döpa, utdela nattvard och organisera nya församlingar samt att insätta dess ledare.⁶⁴ Någon ytterligare vinning av missionärerna kunde, enligt Svensson, inte tillföra något mer än vad de redan hade tagit emot genom vinning till missionstjänst.⁶⁵

Denna syn på missionärsavskiljningen skiljde sig från Svenska kyrkans syn på missionärernas ämbete. Fram till sekelskiftet hade Svenska kyrkan i första hand rekryterat präster till missionsarbetet och hade haft en avvaktande hållning till lekman-

61 *Septemberförslaget*, 2.

62 En pastor eller biskop från en grannförsamling deltog troligen, enligt Svensson, även om det inte var bevisat. *Septemberförslaget*, 2.

63 *Septemberförslaget*, 2.

64 *Septemberförslaget*, 3. Att uppgifter som att predika i gudstjänster och förvalta sakrament enbart ålåg män hörde till Svensson förståelse av Bibeln. Jfr Sandahl 2018, 162.

65 *Septemberförslaget*, 3.

58 *Septemberförslaget*, 5.

59 *Septemberförslaget*, 5.

60 *Septemberförslaget*, 2.

namissionärer.⁶⁶ Kyrkans handböcker hade inte heller någon ordning för missionärvigning. År 1921 infördes dock ett ritual för detta.⁶⁷ I den angivna ordningen återfanns ordet missionär endast i rubriken, medan det sedan talades om arbete ”till ditt [Guds] rikes utbredande” och om att vara ”vår kyrkas sändebud bland icke-kristna folk”. Enligt Lars Eckerdal hölls formuleringarna allmänna då Svenska kyrkan sände ut missionsarbetare med olika uppgifter såsom ”präster, lärare, läkare, sjuksköterskor”.⁶⁸ Svenska kyrkans behov av en ordning för missionärvigning kan inte förstås som att man såg behov av en vigning som inkluderade det som skedde i en prästvigning eftersom även tidigare prästvigda personer kunde vigas till missionärer.⁶⁹

B. FRÄMJA MISSIONSARBETET

Om man i en kyrklig fråga hade funnit att Bibeln inte gav tydliga anvisningar menade Svensson att missiologiska aspekter skulle vara vägledande. I *Septemberförslaget* angav han att BV måste finna ett sätt att agera i kyrkliga frågor som underlätade övergången till luthersk tro för ”de i fördomar bundna abessinarna”.⁷⁰ Formuleringen rymde en kritik av etiopiska ortodoxa kyrkan men framför allt visade den vilken stor vikt Svensson lade vid att en kyrklig organisation skulle tjäna missionsarbetet. Redan vid styrelsens sammanträde i juni 1925 framhöll Svensson att missionsmotivet skulle vara ledande vid beslut i fråga om prästvigningar.⁷¹

I Bibeltrogna Vänners arbete i Etiopien ägde förkunnandet av evangeliet hög prioritet och Svensson renodlade detta motiv. Att frukten av arbetet

blev församlingar framställde Svensson närmast som något oundvikligt, men inte som ett mål i sig. Svensson skrev i *Septemberförslaget*:

Vår uppgift i Abessinien torde i första rummet vara att predika evangelium. I den mån Herren välsignar vårt arbete, kommer med naturnödvändighet även församlingsbildning att äga [...] rum.⁷²

Missionärerna skulle, som vi sett ovan, insätta de första församlingsledarna, men att styra de eventuella församlingarnas vidare utveckling menade Svensson inte hörde till missionsuppgiften. Svensson skrev:

Uppgiften är ju i detta avseende att bilda abessinska evangelisk-lutherska församlingar, som stå fullständigt oberoende av varje redan befintligt yttre kyrkosamfund. Det är sedan i en framtid dessa församlingars ensak, om de vilja sluta sig samman till ett yttre kyrkosamfund eller söka förbindelse med något redan varande.⁷³

Svensson underströk särskilt att BV inte önskade utbreda Svenska kyrkan till Etiopien. Läget inom denna kyrka var, enligt Svensson, ohyggligt.⁷⁴ Trots detta menade Svensson att styrelsen kunde besluta om att ansöka om att få BV:s missionärer prästvigda i Svenska kyrkan om det skulle gynna missionsarbetet i Etiopien. Kunde man vinna ”också endast en själ mera för Herren” vore det skäl nog.⁷⁵

C. HÄNSYN TILL KYRKLIGA BRUK

Svensson var inte ointresserad av de befintliga kyrkorna i vilkas närhet BV verkade, oavsett om det gällde Svenska kyrkan, lutherska friförsamlingar i Sydsverige eller den etiopiska ortodoxa kyrkan. Svensson menade att hänsyn också kunde tas till kyrkliga ordningar och traditioner, så länge de inte stred mot Bibelns undervisning eller hindrade evangeliets utbredande.

I *Septemberförslaget* skrev Svensson att BV behövde finna ett sätt att erbjuda ”missionärer

66 Furberg 1962, 381–382.

67 Ett förslag hade tagits fram under redaktion av biskop Hjalmar Danell (1860–1938) och det fastlagda ritualen fick överskriften ”Huru missionär inställes i sitt kall”. Eckerdal 1985, 457–458.

68 Eckerdal 1985, 458.

69 Eckerdal redogör för en parallellitet i framtagandet av ordning för missionärvigning och diakon(iss)ditto. En skillnad fanns i att missionärerna ställdes direkt i Svenska kyrkans tjänst, medan diakoniarbetarna ej var anställda av kyrkan. Eckerdal 1985, 427–429 o. 457–458.

70 *Septemberförslaget*, 5.

71 BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv.

72 *Septemberförslaget*, 3. Utelämnat i citatet (med hakparentes markerat) är två xx i texten där det senare verka täcka bokstaven ä eller ö.

73 *Septemberförslaget*, 3.

74 *Septemberförslaget*, 3.

75 *Septemberförslaget*, 4.

möjlighet att erhålla svensk kyrklig betjäning vid förefallande behov”.⁷⁶ Det fanns alltså anledning att under vissa förhållanden ta hänsyn till bruk i de befintliga kyrkorna.

Den konkreta frågan år 1925 gällde missionärers äktenskapliga vigsel. Missionärerna Edith Korsholm och Anton Jönsson planerade att ingå äktenskap. Som svenska medborgare var de skyldiga att i fråga om äktenskap följa svensk lag, vilket innebar vigsel efter kyrkligt ritual eller inför borgerlig myndighet.⁷⁷ Det senare menade Axel B. Svensson var för missionärer olämpligt, och dessutom fanns ingen sådan svensk myndighet i Etiopien.⁷⁸ De prästvigda svenskar som fanns i Etiopien var dock missionärer i Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens tjänst. Svensson konstaterade:

Väl finnas där ute svenska pastorer att tillgå, men från en mångfald synpunkter vore det önskvärt, att B. V:s missionärer i fall av äktenskaps ingående kunde betjänas av vigselförrättare, som stode i sällskapets tjänst.⁷⁹

Till den mångfald av synpunkter som Svensson refererade till hörde främst att etiopier kunde få intrycket att BV:s missionärer var underlägsna EFS:s utsända, ifall de inte kunde fungera som vigselförrättare. Svensson föreslog därför att BV:s styrelse skulle medverka till att någon av sällskapets egna missionärer skulle prästvigdes inom Svenska kyrkan.⁸⁰

De missiologiska motiven och hänsyn till kyrkliga bruk gjorde Svensson en jämförelse med hur aposteln Paulus hanterade frågan om omskärelse på olika sätt för Timoteus respektive Titus, beroende på om motivet var att underlätta kristen-

domens utbredande eller en anpassning till icke tvingande religiösa bruk.⁸¹

Paulus olika handlingsätt tog Svensson å ena sidan som grund för att kunna tillstyrka vigning av någon missionär för att kunna vinna etiopier bundna i uppfattningar knutna till ordination i historiska kyrkor. Svensson resonerade alltså *pragmatiskt*. Men å andra sidan kunde Svensson också ta Paulus agerande som intäkt för att utifrån en *principiell* ståndpunkt avvisa begäran om prästvigning när sådana krav kom från personer formade i de gamla kyrkorna.

Hänsyn till kyrkliga bruk och traditioner kunde aldrig spelas ut mot något av de tidigare kriterierna, mot Bibelns undervisning eller de missiologiska hänsynen. De senare ledde till att Svensson distanserade sig från tanken om att det svenska missionsarbetet skulle kunna leda till en reformation av den ortodoxa kyrkan. Han skrev tidigare under år 1925:

Det var på 1860-talet och har för stora delar av den svenska missionsförsamlingen förblivit en vacker dröm att den abessinska kyrkan skulle såsom samfund låta reformera sig. För vår del tro vi det knappast. Den koptiska kyrkan kommer nog att leva, och de evangeliska i landet få nog sammanföras i ett samfund utanför sagda kyrka.⁸²

Svensson trodde alltså inte på en reformation av den etiopisk-ortodoxa kyrkan, vilket kan jämföras med att Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen några år senare fortsatt uttryckte att ”verksamheten i Eritrea fortgår i reformatoriskt syfte” och att man i Abessinien stod i ”det kyrkliga förnyelseverket”.⁸³ Svensson hyste större förhoppningar om att omvända muslimer skulle kunna komma att utgöra ”stommen till en abessinsk evangelisk nationalkyrka” än att koptiskt kristna skulle göra det.⁸⁴ I *Septemberförslaget* markerade Svensson

76 *Septemberförslaget*, 5. Sannolikt avsåg Svensson med ”svensk kyrklig” svensk *statskyrklig* betjäning, även om han räknade med att det kunde finnas både ”stats- som frikyrkligt sinnade missionärer”. Längre ner på samma sida skrev Svensson om ”statskyrkligt ordinerad person” som kunde betjäna ”svenska undersåtar och medlemmar av svenska kyrkan”.

77 ”Bibeltrogna Vänners missionärer äro svenska undersåtar ...”, *Septemberförslaget*, 4. Svensson verkar här inte ha reflekterat över att Edith Korsholm de facto inte var svenska utan kom från Danmark!

78 *Septemberförslaget*, 4. År 1929 blev doktor Knut Hanner svensk konsul i Addis Abeba. Halldin Norberg 1977, 124.

79 *Septemberförslaget*, 5.

80 *Septemberförslaget*, 5.

81 *Septemberförslaget*, 4. Se Apostlagärningarna 16:1–3 o. Galaterbrevet 2:1–5.

82 BVÅB 1924, 88.

83 Levander (red.) 1931, 129 o. 133.

84 BVÅB 1924, 87. Svensson instämde i en förhoppning uttryckt av eritreamissionären Karl Nyström (1866–1946). Resonemanget handlade i BVÅB 1924 främst om arbetet i Eritrea, men den principiella hållningen gällde också för arbetet i det självständiga Etiopien, den ortodoxa kyrkan var densamma. Inställningen

missionsarbetets frihet i relation både till Svenska kyrkan och till den etiopisk-ortodoxa kyrkan.⁸⁵

Sammanfattningsvis kan sägas att *Septemberförslaget* ger en god inblick i hur Axel B. Svensson vid 1920-talets mitt aktivt arbetade med frågorna kring kyrkosyn i relation till missionsarbete. Svensson framhöll bibeltroheten som en orubblig grund för sin inställning i dessa frågor. Att vara bibeltrogen var en överordnad princip för Svensson, vilket också Vigilius understryker.⁸⁶ På en biblisk grund kunde sedan arbetet bedrivas utgående från praktiska förhållanden men där missionsstrategiska hänsyn vägrade tyngre än ett hänsynstagande till de traditionella kyrkornas bruk. Samtidigt framhöll Svensson att missionens uppgift var utbredande av evangelium och dit hörde församlingsbildning, men knappast kyrkobilddning. Axel B. Svensson konkluderade sitt resonemang i *Septemberförslaget* med att det behövdes en missionär prästvigd i Svenska kyrkan på fältet och detta inte behövde strida mot de principer han menade BV var skyldiga att följa.⁸⁷

Styrelsen andra behandling av kyrkofrågan år 1925

Vid sitt sammanträde 13 oktober 1925 tog Bibeltrogna Vänners styrelse åter upp frågorna om eventuell prästvigning av missionärer och om kyrklig struktur i missionsarbetet i Etiopien. Efter lång diskussion voterade styrelsen om Svenssons förslag och med röstsiffrorna sju (7) mot fem (5) antogs *Septemberförslaget*s sju beslutspunkter.⁸⁸ Ordförande Lambert Jepsson reserverade sig mot den del av beslutet som innebar att en missionär skulle prästvigas inom Svenska kyrkan, och ytterligare fyra ledamöter instämde i reservationen.⁸⁹ Reservationer var ovanliga i styrelsen. Endast i ett ärende tidigare hade sådan oenighet funnits kring ett styrelsebeslut att reservation avgivits.⁹⁰

Missionärernas frågor om församlingsbildande i Etiopien ägnade Svensson och styrelsen mindre tid och kraft. Det verkar som om styrelsen var nöjd med det förslag till församlingsordning som missionärerna hade tillsänt styrelsen. Endast avsnittet om ”att arbeta för upprättandet av en abessinsk nationalkyrka med renare lära och bättre församlingstukt än den nuvarande” beslöt styrelsen att stryka ur förslaget med motiveringen att formuleringen ”skulle kunna genom en politiskt illvillig tolkning blifva ett vapen i händerna på det koptiska prästerskapet”.⁹¹

Missionärerna hade uttryckt en tydlig vilja att se en ny luthersk kyrka i Etiopien, men styrelsen utelämnade det tydligaste uttrycket för detta, av närmast politiska skäl. Om också Svenssons uppfattning att missionens uppgift var församlings-

till den etiopisk-ortodoxa kyrkan kom delvis att förändras i samband med det andra italiensk-etiopiska kriget 1935–1936 och efterföljande ockupation. Daniel Lindmark 2002, 244–245. Lundgren 2001, 41–42.

85 *Septemberförslaget*, 3.

86 Vigilius 2005, 130.

87 *Septemberförslaget*, 5.

88 BV:s styrelseprotokoll 13.10.1925 § 8–9, A2:3, BV:s arkiv. Styrelsen antog inte *Septemberförslaget* i dess helhet. Detta hade Svensson ursprungligen velat, vilket framgick av förslaget första mening: ”Styrelsen [...] finner sig böra göra efterföljande uttalande, som i tillämpliga delar äger principbesluts karaktär.”

89 BV:s styrelseprotokoll 13.10.1925 § 10, A2:3, BV:s arkiv. Bland dem som reserverade sig fanns vice ordförande Nils Nilsson och Johannes Wittander.

90 Se BVÅB 1933, 37–38. Den första gången, år 1916, gällde saken en medarbetares uppsägning och två styrelseledamöter reserverade sig mot beslutet.

91 ”Missionärernas förslag”, 3, BV:s styrelseprotokoll 15–16.6.1925 § 25, A2:3, BV:s arkiv. BV:s styrelseprotokoll 13.10.1925 § 15, A2:3, BV:s arkiv.

bildande, men inte kyrkogrundande, påverkade styrelsens beslut framgick inte av protokollet. I övrigt gav styrelsen sitt missionsutskott i uppdrag att arbeta vidare med utkastet till församlingsordning och uppmanade missionärerna att börja tillämpa ordningen utan att invänta prästvigning av någon missionär.⁹²

Missionär Josef Svensson hade redan tidigare beviljats resa till Sverige under år 1926 för vila.⁹³ Före sin återresa till Etiopien prästvigdes han av biskop Olof Bergqvist vid en gudstjänst i Clara kyrka i Stockholm den 6 februari 1927.⁹⁴ I årsberättelsen för år 1926, tryckt i april eller maj 1927, kunde BV:s medlemmar och understödjare läsa Axel B. Svenssons utförliga redogörelse för den kyrkliga situationen i Etiopien och bakgrunden till att en BV-missionär prästvigdes i Svenska kyrkan.⁹⁵ I den redogörelsen lades större vikt vid missionens uppgift som församlingsgrundande än vid prästvigningsfrågan.⁹⁶

Avslutande diskussion

Mikkel Vigilius är den forskare som hittills ägnat mest uppmärksamhet åt Axel B. Svenssons ecklesiologi. Vigilius noterar att det fanns en lång paus åren 1924–1936 när det gällde skriftliga bidrag av Svensson om kyrkan, men under denna period ägnade Svensson sig fortsatt åt kyrkliga frågor, åtminstone under 1924–1927, vilket denna undersökning har visat.

Som Mikkel Vigilius har konstaterat var Axel B. Svenssons kyrkosyn formad av en betoning på Bibeln och den evangelisk-lutherska bekännelsen. Daniel Lindmark har beskrivit Svenssons kyrkosyn som pragmatisk. En tydligare bestämning, mot bakgrund av genomgången material från Svenssons arbete med utlandsmissionen under 1920-talet, är att Svensson ecklesiologi var *missiologiskt betingad*; när Bibeln eller bekännelsen inte gav tydliga instruktioner gällde att den organisationsform eller kyrkostruktur som i en aktuell situation och tidsperiod fungerade bäst för att föra ut evangeliet till människor var en som Svensson försvarade. Denna kyrkosyn framträder tydligt vid ett studium av Svensson först när förhållanden på de utländska missionsfälten inkluderas; att enbart undersöka hur Svensson relaterade till och värderade utvecklingen i Sverige och inom Svenska kyrkan är inte tillräckligt för att bestämma Svenssons ecklesiologiska grundsyn. Svensson missiologiskt styrda resonemang i kyrkliga frågor påminner om hur Carl Olof Rosenius argumenterade i kyrkliga frågor såsom t.ex. frågan om vem som ska förvalta sakramenten eller om väckelsen skulle bryta med Svenska kyrkan.

Missionens uppgift, var enligt Svensson, att förkunna evangeliet och frukten av ett missionsarbete var att församlingar uppstod. Frågor om kyrkobilddning hörde, enligt Svensson, inte till missionens uppgifter, utan ansvaret för dessa skulle överlåtas åt de bildade församlingarna och deras medlemmar. Svensson förutsåg på 1920-talet att sådana kyrkobilddningar skulle uppkomma då han inte trodde att missionens arbete i Ostafrika skulle resultera i en reformation av den etiopisk ortodoxa kyrkan.

92 BV:s styrelseprotokoll 13.10.1925 § 15, A2:3, BV:s arkiv.

93 BV:s styrelseprotokoll 13.10.1925 § 9, A2:3, BV:s arkiv.

94 BVÅB 1926, 72. *Nya Väktaren* 1927:2, 32.

95 BVÅB 1926, 119–128. Det finns goda skäl att anta att Svensson skrev redogörelsen i BVÅB. Jfr att han i följande års redogörelse skriver: ”En nu adertonårig erfarenhet har så småningom lärt den här skrivande, att knappast någon författare- och redaktionsuppgift kan vara svårare än den att skriva och redigera en årsredogörelse.” BVÅB 1927, 115. Se vidare styrelsens beslut i februari 1925 om att sekreteraren i samråd med ordföranden skriver årsberättelsen. BV:s styrelseprotokoll 10.2.1925 § 15, A2:3, BV:s arkiv, BV:s expedition, Stockholm. Också Rune Imberg konkluderar, på stilistiska grunder, att det är Svensson som är upphovsmanen. Imberg 2010, 20.

96 Jfr Imbergs redogörelse för omständigheterna och kommunikationen kring prästvigningen. Imberg 2010, 19–25. Imberg 2008, 92–94.

I diskussionerna i BV:s styrelse om hur arbetet i Etiopien skulle organiseras i kyrkligt hänseende mötte Svensson motstånd som främst bestod i frågor om hur åtgärder som gällde missionsarbetet i Etiopien skulle uppfattas i Sverige. Trots sin kritiska hållning till Svenska kyrkan argumenterade Svensson i BV:s styrelse för att låta prästviga någon eller några av BV:s missionärer i Svenska kyrkan. Han kunde göra det eftersom han inte menade att en sådan prästvigning skulle förändra missionärens mandat eller uppgift i sig, eftersom missionären genom missionärsinvielsen redan fått samma och möjligen ett större ämbete än prästens. Svensson motiverade inte en heller sådan prästvigning utifrån att bevara en relation med Svenska kyrkan – såsom EFS hade gjort när det gällde prästvigning av missionärer – utan skälen hade enbart med förhållanden på fältet att göra; vigning kunde underlätta för etiopiernas övergång till luthersk kristendom och efterfrågades av de utsända missionärerna.

Svensson menade att prästvigning av BV:s missionärer inte skulle föra organisationen närmare Svenska kyrkan. Om det blev så, eller inte, kunde vara uppgift för vidare forskning. Men det förefaller inte osannolikt att prästvigningsdiskussionerna i BV:s styrelse, och den efterföljande prästvigningen av missionär Josef Svensson, medverkade till att de frikyrkliga tendenserna inom BV avtog och till Axel B. Svenssons successivt alltmer positiva värdering av möjligheterna att påverka och verka inom Svenska kyrkan.

Käll- och litteraturförteckning

OTRYCKT MATERIAL

- BV:s arkiv Missionssällskapet Bibeltrogna
Vänners arkiv, Riksarkivet resp. Bibeltrogna Vänners
expedition (för serierna A1–A4, B2, F5), Stockholm.
Axel B. Svenssons arkiv Axel B. Svenssons arkiv,
Landsarkivet, Lund.

TRYCKT MATERIAL

- Erik J. Andersson, "Axel B. Svensson som apologet. En case-study av författarskapet i *Nya Vaktaren* 1918", *Theofilos* 11, 2019:1, 4–20.
- Erik J. Andersson, "Kontinuitet eller diskontinuitet? Axel B. Svenssons beskrivningar av Bibeltrogna Vänners start av utlandsmission", under utgivande 2020.
- Gustav Arén, *Evangelical Pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, Stockholm 1978.
- Stephen B. Bevans & Roger P. Schroeder, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Maryknoll, New York, 2008.
- Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Stockholm 2003.
- Oloph Bexell, "Svensson, Axel Bernhard", i *Svensk Biografiskt Lexikon. Häfte 170 Swenson-Svensson*, Åsa Karlsson (red.), Stockholm 2019, 664–671.
- David Jacobus Bosch, *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*. Twentieth anniversary ed., fifth printing, New York 2016.
- Ingmar Brohed, *Sveriges kyrkohistoria. 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Stockholm, andra upplagan, 2013.
- Berättelse över Missionssällskapet Bibeltrogna Vänners verksamhet, Stockholm, 1911–2004. Årtal anges i fotnoter för verksamhetsåret som avses, tryckår är följande år.
- Lars Eckerdal, *Svenska kyrkans gudstjänst. Bilaga 6 "Genom bön och handpåläggning". Vignings- jämte installationshandlingar – liturgiska utvecklingslinjer*, 1968 års kyrkohandbokskommitté, SOU 1985:48, Stockholm 1985.
- Tore Furberg, *Kyrka och mission i Sverige 1868–1901: Svenska kyrkans missions tillkomst och första verksamhetstid*, Uppsala, 1962.
- Sven Gustafsson, *Nyevangelismens kyrkokritik*, Lund 1962.
- Viveca Halldin Norberg, *Swedes in Haile Selassie's*

- Ethiopia, 1924–1952: a study in early development co-operation*, Uppsala 1977.
- Hjalmar Holmqvist, *Kyrkohistoria III. Nyaste tiden jämte nutiden*, Stockholm 1926.
- Rune Imberg, *A door opened by the Lord: the history of the Evangelical Lutheran Church in Kenya*, Göteborg 2008.
- Rune Imberg, ”Från Stockholm 1911 till Göteborg 2005 via Kenya. Varför en kenyansk biskop kom till Sverige för att förrätta biskopsvigning inom Missionsprovinsen”, i Göran Beijer, Bengt Birgersson & Jakob Okkels (red.), *Lyda Gud mer än människor. Festskrift till biskop Arne Olsson, Missionsprovinsens förste biskop*, Göteborg 2010, 18–31.
- Rune Imberg, ”Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner”, i Jan-Åke Alvarsson (red.), *Svenskt frikyrkolexikon*, Stockholm 2014, 119–121.
- Anders Jarlert, *Sveriges kyrkohistoria 6. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm 2001.
- Eskil Levander (red.), *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen genom 75 år: jubileumsskrift 1856–1931*. 1, Stockholm 1931.
- Daniel Lindmark, ”Guds Sion i Norden. Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner och kyrkofrågan 1945–1961”, opublicerad text presenterad vid den nordiska workshopen ”Folkkyrkorna och väckelserörelserna i Norden 1945–1960”, Uppsala universitet, 30–31 augusti 1999.
- Daniel Lindmark, ”En god hedning är en omvänd hedning: missionens berättelse om individens utträde ur kollektivet”, i Heidi Hansson, Raija Kangassalo & Daniel Lindmark (red.), *När språk och kulturer möts: festskrift till Tuuli Forsgren 2 november 2002*, Umeå 2002.
- Daniel Lindmark, ”Kvarlevan av den gamla stiftelsen. Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner, Axel B. Svensson och historien”, i Urban Claesson & Sinikka Neuhaus (red.), *Minne och möjlighet: kyrka och historiebrik från nationsbygge till pluralism*, Göteborg 2014, 78–104.
- Sofi Lundgren, ”De hedniska gallaernas land.” *En studie av synen på afrikaner och afrikansk kultur hos Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner under perioden 1930–1936 och 1945–1948*, C-uppsats i historia, Umeå universitet, 2001.
- Karl Axel Lundqvist, ”Den uppblussande BV-schismen i historisk belysning”, i Torbjörn Larpers & Rune Imberg (red.), *Den rosenianska väckelserörelsen cirka 1890–1920 och bildandet av Missionssällskapet Bibeltrogna vänner 1911: rapport från forskningsseminarium på Johannelunds teologiska högskola 20–21 april 2010*, Uppsala 2010, 5–40.
- Klas Lundström, ”Rosenius – missionsmannen”, i Lars Olov Eriksson & Torbjörn Larpers (red.), *Carl Olof Rosenius: teolog, författare, själavårdare*, Skellefteå 2016, 94–108.
- Nya väktaren*, under Axel B. Svenssons redaktion 1907–1968, Stockholm.
- Arne Palmqvist, *De aktuella kyrkobergreppen i Sverige: en undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat*, Stockholm 1964.
- Dag Sandahl, *En annan Kyrka: Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan*, Helsingborg 2018.
- Karin Sarja, ”»Gå ut och gör alla folk till lärjungar« – om svensk mission” i Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Stockholm 2003, 340–352.
- Axel B. Svensson, ”Om den kristna kyrkan. Dogmatisk studie” i *Bibeltrogna Vänners Julkalender*, årg. 8 (1923), 35–54.
- Axel B. Svensson, ”Framme vid målet” i *Bibeltrogna Vänners Missionstidning*, årg. 13 (1924): jan., 14.
- [Axel B. Svensson], *Missionssällskapet Bibeltrogna Vänners historia under tiden 1911–1961*, Stockholm 1961.
- Mikkel Vigilius, *Kirke i kirken: Luthersk vækkelses-kristendom – fra kirkelig bevægelse over organisation til kirkeligt opbrud*, Hillerød, 2005.
- Henry Wiklund, Henry, *Predikant pastor präst: Evangeliska fosterlandsstiftelsens samfundsproblematik 1940–1972*, Uppsala 1979.

Abstract

AXEL B. SVENSSON ON CHURCH AND MISSION IN THE 1920'S.

Axel B. Svensson (1879–1967) was one of the founders of *Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner* (Mission Society Bible-True Friends, BV). As secretary of the board and employed in the mission office he was in charge of contacts with BV's missionaries in East Africa. Svensson took a critical stand on the Swedish Church. It was a matter of great importance for BV to safeguard organizational freedom from the Church of Sweden. Previous research on Axel B. Svensson's church view has concluded that Svensson lacked a fundamental church view, but has largely only investigated Svensson's ecclesiology in relation to the Church of Sweden.

In the early 1920's, BV established missionary work in independent Ethiopia, which meant that Svensson's ecclesiological considerations were more clearly established in relation to missionary work. In 1925 BV's missionaries in Ethiopia proposed that the board should send out an ordained pastor as missionary to the field, and that the board should decide on statutes for congregational formation. The missionaries' proposals led to discussions in the BV-board. Prior to the decision concerning the issues in question, Svensson presented a proposal in which he elaborated how the board could establish a procedure for the formation of congregations and have one of the missionaries ordained in the Church of Sweden, and at the same time adhere to the teaching of the Bible about

church and ministry, prioritize missionary work, and take into account existing churches' traditions whenever they did not conflict with the Bible or make mission work more difficult.

The issue of ordination of missionaries was especially difficult for Svensson and the BV-board. Since the 1860's, a dual practice had developed within the 19th century Swedish revival movement: in the work of home missions lay preachers were used for preaching in the revival movement but baptism and communion were primarily administered only by pastors ordained in the Church of Sweden while on the foreign mission field some missionary candidates were ordained and some were not. This difference between home and foreign missions was the reason why during the 1920's Svensson worked considerably more with the issues of office and ordination of pastors than the questions of church formation and church structure.

Svensson's ecclesiology was missiologically conditioned. When the Bible or the Lutheran confessions did not give clear instructions concerning the organizational form or church structure, what worked best to spread the gospel in a particular situation and time period was one that Svensson defended. Despite his critical attitude to the Church of Sweden, Svensson insisted before the BV-board that one or a few missionaries should be ordained as pastors in the Church of Sweden. He did not believe that such ordination would change the mission or mandate of the missionary, as the missionary through the commissioning service had already received the same, or possibly even a greater office than the pastor's.

OSCAR SÖDERHOLM

”Pingstväckelsens verkliga apologet”

G. E. Söderholms apologetiska skriftställande 1920-1940.
Kyrkohistorisk fältkamp och religiöst historiebruk
inom den tidiga svenska pingströrelsen¹

I. Inledning

Den svenska pingströrelsen var under sin etableringsfas svårt ansatt av kritiker från olika håll i samhället. Under 1910- och 20-talen varnade representanter för andra kristendomsriktningar för pingstväckelsen och den framställdes ofta överdrivet negativt i dagspressen.² 1920-talet var samtidigt, som Carl-Erik Sahlberg skriver, en konsolideringstid för pingströrelsen då flera offentliga personer värvades till den.³ Bland andra anslöt sig ett antal svenskkyrkliga präster vilket hade ett avsevärt prestigevärde för rörelsen.

En av dessa var kyrkoherden Gustav Emil Söderholm (1871-1943⁴) som kom att få viktiga positioner inom rörelsen och arbeta för att stilla kritiken genom en omfattande skrivargärning. Arthur Sundstedt menar till exempel i sitt flerbandsverk om pingst-

väckelsen att Söderholms skrivande bidrog ”till en omsvängning i positiv riktning mot pingstväckelse i vida kretsar”,⁵ och Lewi Pethrus skrev efter hans död att när

han kom till oss stod vi uppe i de hårdaste anfallen vi någonsin haft från teologernas sida. Hans vidräkning med några av dem, exempelvis Johannes Rinman, kan jag aldrig glömma.⁶

Och i ett annat sammanhang:

Hans djupa teologiska kunnande var oss till ovärderlig nytta. En tid var han pingstväckelsens verkliga apologet.⁷

Det är dock inte självklart att detta var Pethrus uppriktiga uppfattning om Söderholms betydelse för pingströrelsen. Sven Lidman skriver nämligen i sin mot Pethrus polemiska bok *Resan till domen* att Pethrus kritiserade den hyllningsnekrolog Lidman publicerat i *Evangelii Härold*. ”Söderholm är ju en ren andraplansfigur”, citerar Lidman Pethrus, ”fast mycket värdefull som sådan.”⁸

5 Sundstedt 1971, s. 183.

6 Pethrus 1979, s. 46.

7 Pethrus 1950, s. 5.

8 Lidman 1949, s. 107. Nekrologen publicerad i *Evangelii Härold* (fortsättningsvis EH) 1943.08.19. I sin begravningspredikan som refereras i samma nummer säger Pethrus dock ungefär samma sak som Lidman skrev.

1 Artikeln är en bearbetning av min magisteruppsats med samma titel, skriven höstterminen 2019 vid Göteborgs universitet med tacksamt mottaget bidrag av stiftelsen C. E. Wikströms minne. Tack till prof. Martin Berntson, lektor Andreas Nordlander och fil. mag. Christer Söderholm för genomläsning och värdefulla synpunkter.

2 Stävare 2010, s. 55 fff.

3 Sahlberg 2009 [1977], s. 55.

4 I *Svenskt frikyrkokolexikon* anges felaktigt 1941 som dödsår.

Frågan är alltså om Söderholm var viktig för pingströrelsen genom den offentliga prestige han som före detta kyrkoherde medförde, genom sitt litterära arbete inom rörelsen, eller genom en kombination av dessa.

I.1. KORTFATTAD BIOGRAFISK BAKGRUND

G. E. Söderholm kom från Flistad i Vadsbobygden i norra Västergötland; en trakt med stark inomkyrklig väckelsetradition. Den karismatiska gammalkyrklige väckelseprästen Mårten Landahl var komminister i annexförsamlingen Götlanda åren 1829-1850⁹ och gjorde ett starkt och varaktigt intryck på dess befolkning. Birger Källgård tillträdde som kyrkoherde i Götlanda pastorat 1927 och skriver att han där mötte ”en andlig atmosfär av allvarlig biblisk, bekännelse-trogen, strängt kyrklig kristendom. [...] Jag fick se väckelsens krafter ännu verksamma, trots att det vid mitt tillträde var 75 år sedan Landahl flyttat från Götlanda”.¹⁰ Söderholms barndomshem var enligt uppgift präglad av denna andlighet,¹¹ och ”högkyrkligt uppfostrad som han var, var det naturligt att han bestämde sig för prästbanan”.¹²

Efter teologistudier i Uppsala under vilka han genomgick en lågkyrklig omorientering prästvigdes han 1899 för Visby stift, fick tjänst först som konsistorieamanuens och sedan som –notarie i Visby. 1902 erhöll han ”infödingsrätt” i Härnösands stift, blev pastorsadjunkt i Sundsvall, komminister i Överlännäs-Sånga och slutligen kyrkoherde där 1915 till 1921.¹³

Söderholm besökte år 1901 den väckelseorienterade konferens som hölls i Södertälje under flera år i början av 1900-talet med inspiration från de engelska Keswickkonferenserna och där både fri- och statskyrkliga deltog. Nils-Eije Stävare skriver att Söderholm var ”en av dem som exemplifierade direktsambandet mellan Södertäljekonferensen och pingstväckelsen”.¹⁴ Söderholm själv uppger att Söder-

täljekonferensen ”kom att ge mitt liv en ny riktning. Det var där, som Guds Ande mötte mig på ett sätt, som gjorde att jag aldrig mer kände mig hemma i statskyrkan utan längtade till Guds barns härliga frihet”.¹⁵

Den 14 juli 1920 lämnade han in en skriftlig begäran till domkapitlet i Härnösand om att få bli skiljd från befattningen som kyrkoherde, och avsåg sig i samma veva prästämbetet. Samma år döptes han och hans hustru av Lewi Pethrus i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, och han inledde en ny ”karriär” som resande evangelist, bibellärare, ansvarig för evangelistverksamheten och medarbetare i olika till pingströrelsen knutna publikationer. Bland annat var han litteraturchef på Förlaget Filadelfia från 1925 och redaktör för *Evangelisk tidskrift*, men framförallt var han verksam som författare av pingstlitteratur.¹⁶ Hans magnum opus är tvåbandsverket *Den svenska pingstväckelsens historia 1907-1927*.

I.2. SYFTE OCH PROBLEMSTÄLLNING

Syftet med föreliggande artikel är att undersöka hur G. E. Söderholm fungerade som apologet för pingströrelsen genom sitt skriftställande åren 1920-1940, med särskilt avseende på dess historiserande inslag. Det kommer att undersökas vilken betydelse hans egen person hade för legitimeringen av vad han skrev, hur han svarade på den kritik som framställdes mot pingströrelsen från olika håll, vilka historiska gestalter och skeenden han lyfte fram och på vilket sätt han gjorde det, och vilken betydelse hans skrivande hade för etablerandet av en för pingströrelsen specifik minnesgemenskap.

9 Se Ternstedt 1912, s. 37-76.

10 Källgård 1962, s. 70.

11 Adell 2011, s. 5.

12 H. Söderholm 1950, s. 11.

13 Bygdén 1923, s. 143; Härnösands stifts herdaminneskommitté 1994, s. 445.

14 Stävare 2008, s. 21.

15 EH1928.10.25.

16 Sundstedt 1971, s. 181 f.

2. Forskningsläge och teoretisk ram

2.1. DEN TIDIGA PINGSTRÖRELSEN

Det finns flera viktiga arbeten om den tidiga pingströrelsen i Sverige. Grunden för denna forskning lades av kyrkohistorikern Carl-Erik Sahlberg som i sin avhandling *Pingströrelsen och tidningen Dagen* undersökt hur pingströrelsen förhöll sig till samhället och kyrkosamfundet under perioden 1907-1963, och hur förhållningssättet gradvis förändrades. Han menar att rörelsen inledningsvis bör betraktas som en sekt, det vill säga som en ”proteströrelse, en reaktion mot den värld, det samhälle och den kyrka, som den lever i”, för att sedan ta aktiv del i samhällslivet genom att bilda ett politiskt parti och starta en dagstidning ”som inte enbart vänder sig till sektens medlemmar utan till allmänheten”.¹⁷

Sahlberg inleder sin studie med att redogöra för hur pingstväckelsen 1907 togs emot dels av den sekulära dagspressen, dels av samfundsbundna tidningar. Många dagstidningar var negativt inställda i sin bevakning, skriver han, medan de kristna tidningarnas återspeglar inställningen i de samfund de var knutna till och uppvisar en variation i omdömena.¹⁸ Sahlberg menar ändå att den bild samfundspressen gav av pingstväckelsen generellt var ”bildet av en sekt med glossolalin och mötesformerna som främsta kännetecken. Sommaren 1907 stod de flesta samfundsorgan negativa och avvaktande inför väckelsen”.¹⁹

Sahlberg pekar på två viktiga faktorer i relationen till samfundet, dels att ”de äldre frikyrkosamfundet befann sig i sin andra generation och till viss del blivit institutionaliserade”, dels att det i Sverige ”i motsats till förhållandena i USA, inte fanns ett utbildat medvetande, att det stod var och en fritt att ge uttryck för sin tro”.²⁰ Förhållandet mellan den tidiga pingströrelsen och etablerade samfund kan därmed sägas ha vissa likheter med vad de amerikanska sociologerna Roger Finke och Rodney Stark lyft fram som karak-

täristiskt i Nordamerikas äldre kyrkoetablissemangs (det vill säga de episkopala, presbyterianska och kongregationalistiska samfundens) inställning till de nya väckelsebetonade kyrkorna (det vill säga baptister och metodister) under perioden 1776-1850. De gamla samfundet byggde liksom den svenska statskyrkan på en fast församlingsstruktur där den lokale prästen hade monopol på religionen inom sitt område, och kände sig hotade av besökande kringresande predikanter. Ett sätt att bemöta detta hot var att betona vikten av teologiskt utbildade förkunnare och lyfta ”concerns regarding the ‘ignorant’ and ‘unlettered’ clergy of the sects”.²¹ Denna skillnad mellan högutbildade och i olika grad avlönade professionella predikanter i de äldre samfundet och ofta outbildade och oavlönade baptistiska och metodistiska predikanter (jämför Svenska kyrkans prästerskap och pingströrelsens evangelister) hängde enligt författarna samman med att ”it was the pursuit of souls, not material comfort, that drove their clergy forth”,²² och detta kopplas samman med ”differences between ‘called’ and educated clergy” i fråga om inställningen till människans frälsning. Medan ”the denominations of the colonial mainline offered a message that was literate and intellectual, but one that increasingly said less about salvation” betonade väckelsekyrkorna betydelsen av ”a heartfelt conversion”.²³ Attraktionskraften i de nya rörelserna bestod i hög grad i att de ”offered an intense faith with a vivid sense of otherworldliness” och ställde höga materiella, känslomässiga och sociala krav på medlemmarna på ett helt annat sätt än de äldre samfundet.²⁴

Finke och Stark förstår samfundsförhållandena som förändringar på en religiös ”marknad”. Metodisterna och baptisterna kunde svara mot ”religionskonsumenternas” efterfrågan, till skillnad från innehavarna av de gamla religionsmonopolen.²⁵ Möjligen kan attityder till pingstväckelsen i Sverige under 1920-talet förstås på ett likande sätt, särskilt från statskyrkligt håll. Under 1920-talet höjdes ju röster som tydligt ifrågasatte Svenska kyrkans särställning.²⁶

17 Sahlberg 2009 [1977], s. 10.

18 Sahlberg 2009 [1977], s. 16.

19 Sahlberg 2009 [1977], s. 30.

20 Sahlberg 2009 [1977], s. 12, 23. Till detta kommer att ”[v]äckelsens rekryteringsbas var de redan etablerade frikyrkorna”. Sahlberg 2009 [1977], s. 45.

21 Finke & Stark 2005, s. 78.

22 Finke & Stark 2005, s. 84.

23 Finke & Stark 2005, s. 84 ff.

24 Finke & Stark 2005, s. 149 ff.

25 Finke & Stark 2005, s. 74 f.

26 Se Bexell 2003, s. 170-175 (särskilt s. 172 f.) och

Under 1930-talet, skriver Sahlberg, började pingströrelsen likna en etablerad frikyrka genom att de apokalyptiska inslagen tonades ner och man började ”upptäcka sann kristendom även utanför” rörelsen.²⁷ Denna uppmjukade sekteristiska attityd blev ännu mera tydlig, skriver han, ”under 1940-talet. Den ersattes snarast av en öppen välvillighet”.²⁸ Pingströrelsen började även betraktas som en etablerad frikyrka, som ett ”samfund”, av det omgivande samhället under 1940-talet.²⁹

Betydelsen av avhoppade svenskkyrkliga präster för pingströrelsen diskuteras i en artikel av Sahlberg i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1996. Sahlberg behandlar där prästen Henning Thulin som lämnade en kyrkoherdetjänst för att bli pastor i Smyrnaförsamlingen i Göteborg. ”Man kan ana det PR-värde, som en f. d. kyrkoherde borde ha haft i detta schartauanska stift”, skriver han.³⁰

Det finns många biografiska beröringspunkter mellan Thulin och Söderholm. De kom båda från ganska anspråklösa förhållanden men fick på grund av visad begåvning möjligheter till fortsatta och högre studier, båda blev präster med norrländska missiv, kom i kontakt med pingstväckelsen och lämnade Svenska kyrkan efter omprövningar av dess dop- och konfirmationspraxis.³¹ En viktig skillnad mellan dem var dock att Thulin kan sägas ha varit en mer självständig pingstgestalt. Medan Söderholm tillhörde Filadelfia i Stockholm och därmed stod i Pethrus skugga var Thulin verksam som föreståndare i olika pingstförsamlingar, och medan Söderholm arbetade mycket med de olika medieföretag Pethrus grundade startade Thulin en egen teologisk tidskrift, *Trons kamp*, år 1948 (där även Nils Ramselius, en annan före detta kyrkoherde, medverkade).³²

Brohed 2005, s. 35 f.

27 Sahlberg 2009 [1977], s. 87, 89.

28 Sahlberg 2009 [1977], s. 95.

29 Sahlberg 2009 [1977], s. 96.

30 Sahlberg 1996, s. 121.

31 När Thulin begärde avsked ”angav han främst, något överraskande, konfirmationssedens: ’bibeln vet ej om någon sådan sed’ och därefter dopfrågan”. Sahlberg 1996, s. 121. I Söderholms avskedsbrev till domkapitlet i Härnösand framfördes också som skäl att ”den i kyrkan rådande konfirmationspraxisen ’länge varit samvetsoaroande’”. Sundstedt 1971, s. 182. Brevet återges i sin helhet i H. Söderholm 1950, s. 48-51.

32 Sahlberg 1996, s. 122. I sitt skrivande var Thulin inte helt lojal med pingströrelsen. 1945 gav han ut boken

Söderholm nämns i flera pingsthistoriska sammanhang,³³ men om honom specifikt finns endast en studie i form av en opublicerad uppsats av pingstpastor Johan Bäckrud. Bäckruds ansats är primärt deskriptivt biografisk och har som syfte att ”beskriva vem Söderholm var och vad hans verksamhet bestod av fram till 1930”.³⁴ Han gör även en inventering av Söderholms publiceringar fram till 1930, där särskilt genomgången av bidragen till *Evangelii Härold* är av stort värde.³⁵

Bäckrud ser Söderholm som ”mycket betydelsefull för att skapa identitet bland pingstvännen. I samhället var han mycket viktig genom den person han var som f. d. kyrkoherde och det han skrev som historiker och apologet”.³⁶ Han urskiljer ett mönster i Söderholms skrivande där en balans uppnås genom att positivt och negativt vägs mot varandra: ”Det handlade för Söderholm om andliga välsignelser med en ständigt närvarande kamp som kom till uttryck i en polarisering i medgång och motgång samt ljus och mörker”.³⁷

Ulrik Josefsson undersöker i sin avhandling *Liv och övernog* den svenska pingströrelsens spiritualitet under dess grundläggningsperiod, som fixeras till åren 1913-1921, det vill säga åren före Söderholms anslutning. Ett av de problemområden som behandlas är ”de utmärkande dragen och därmed de identitetsbärande elementen”.³⁸ Josefsson menar att pingströrelsens apokalyptik satte tiden i en särskild belysning, och han talar om att rörelsen hade en

Pingströrelsen – en religionssociologisk orientering där han, som Sahlberg skriver, ”uttryckte en viss distansering från den pingströrelse han sett under sina år i Filadelfiaförsamlingen”. Han kom även att under en period verka inom Maranatarörelsen. Sahlberg 1996, s. 122.

33 För några exempel, se Sundstedt 1971, s. 179-209; Nyberg Oskarsson 2007, s. 62 ff.; Alvarsson, 2014a, s. 13.

34 Bäckrud 2005, s. 3.

35 Genomgången är dock inte helt komplett och några för föreliggande undersökning viktiga texter har missats, till exempel den redogörelse Söderholm skrev för sin första evangelistresa till Ångermanland, publicerad i EH1920.10.21.

36 Bäckrud 2005, s. 57.

37 Bäckrud 2005, s. 56.

38 Josefsson 2005, s. 15. De identitetsbärande elementen är enligt Josefsson betoningen av personlig frälsning, synen på församlingen och den helige Ande, helbrägdagörelse genom tro, förväntan på Jesu snara återkomst och bibelsynen.

”transhistorisk tidsuppfattning”.³⁹ Han anser också att det fanns ett flexibelt och pragmatiskt drag i rörelsen; att läran utvecklades och modifierades efter uppkomna situationer. Exempelvis framställs doktrinen om den samfundsfria församlingen som följden av att Filadelfiaförsamlingen i Stockholm uteslöts ur Baptistsamfundet 1913.

Ett viktigt bidrag till förståelsen av pingströrelsens identitetsformering är historikern Andreas Thörns avhandling om Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. Thörn menar att församlingen ”inte bara uppfattades som främmande, utan församlingen uppfattade också sig själv som stående vid sidan av, som en främling eller gäst i en värld där tiden var utmätt”.⁴⁰ Liksom hos Josefsson betonas det transhistoriska av Thörn, som menar att berättandet inom pingströrelsen var ”ett centralt inslag i både teologi och praktik, då de [pingstförsamlingarna] hämtade sin världsbild från de bibliska berättelserna och då främst evangelierna och Apostlagärningarna”, som sågs som ”historiska redogörelser av vad Gud gjort genom tiderna. Centralt i pingstförsamlingarnas världsbild var öppenheten för och förväntan på övernaturliga ingripanden i tid och rum, i samtiden likväl som i historien”.⁴¹

I en otryckt avhandling undersöker Rakel Ysterbø Alegre den norske predikanten T. B. Barratts funktion som pingstapologet under perioden 1906-1909. Hon menar att Barratt reagerade mot de överdrifter om pingströrelsen som florerade i pressen genom att producera stora mängder apologetisk litteratur, framförallt i periodiska publikationer.⁴² Publiceringsformen och den dialogiska karaktären gjorde att pingstteologin, precis som Josefsson framhåller, utformades på ett ad hoc-artat sätt. Hon skriver att ”Barratt and other early Pentecostals spent a considerable amount of time and resources in producing apologetic literature, and clearly viewed this as important in their endeavors to win more adherents to the revival and counter the negative effects of the strong opposition”.⁴³

Forskningen om pingströrelsen har som denna översikt visat i hög grad handlat om relationen till

andra kristendomsriktningar och om rörelsens självbild. Föreliggande artikel följer denna intresseriktning, med förhoppning om att den genom ett individorienterat anslag kan tillföra ytterligare belysning på vad som inom den tidiga pingströrelsen uppfattades som viktiga frågor.

2.2. HISTORIOGRAFI OCH KYRKLIGT HISTORIEBRUK

Historieskrivning som historisk källa utgör ett dynamiskt forskningsfält. Särskilt nationell historieskrivning har inom historisk forskning uppmärksamats för sin identitetsskapande funktion, men även kyrkliga gemenskaper kan studeras på detta sätt, som uppmärksammats i antologin *Minne och möjlighet*. Kyrkohistorisk historiografisk forskning, skriver kyrkohistorikern och historikern Carola Nordbäck där, ger viktiga bidrag till hur kyrkosamfunds självbilder har konstruerats och upprätthållits.⁴⁴ Innehållet i den konfessionella kyrkohistoriska historieskrivningen är alltså en viktig del av och källmaterial till kyrkornas egen historia, eftersom människor ”identifierar sig med gestalter och grupper ur det förflutna och legitimerar sina handlingar med utgångspunkt i historiska händelser”.⁴⁵ Perspektivet uppmärksammar, som Ulrika Lagerlöf Nilsson skriver i samma antologi, ”vad som framfördes som angeläget att diskutera, vilken ordning som skulle gälla och kanske viktigast *vem som hade rätten att förmedla den*”.⁴⁶

Den frikyrkliga identiteten, skriver teologen Hans Andreasson i en annan viktig kyrkohistoriebruksantologi, ”har i långa stycken utformats utifrån hagiografiska berättelser, beskrivningar av händelser och personer som har agerat berömvärdt i situationer som krävt stora uppoffringar av dem”.⁴⁷ Han framhåller vidare att det ”ingick i väckelserörelsernas tidiga missionsstrategi att producera dokumentation som kunde etablera berättelser av identitetsnormerande art”.⁴⁸

Den engelske historikern John Tosh gör en i sammanhanget viktig distinktion mellan socialt eller kol-

39 Josefsson 2005, s. 167.

40 Thörn 2014, s. 14.

41 Thörn 2014, s. 30.

42 Ysterbø Alegre 2019.

43 Alegre 2019, s. iii.

44 Nordbäck 2014, s. 19.

45 Nordbäck 2014, s. 26.

46 Lagerlöf Nilsson 2014, s.72 f. Min kursivering.

47 Andreasson 2016, s. 30.

48 Andreasson 2016, s. 31.

lektivt minne och historiskt medvetande. Det sociala minnet av det förflutna är nödvändigt för att en gruppidentitet ska fungera, skriver han; en kollektiv identitet kräver att det finns en ”gemensam tolkning av de händelser och erfarenheter som format den [gruppen] över tiden”.⁴⁹ Grupper behöver alltså ha ”sina tidigare erfarenheter registrerade, men de begär också en bild av det förflutna som kan förklara eller försvara det innevarande, ofta på bekostnad av den historiska riktigheten”.⁵⁰ Anakronismer är vanliga, och tradition, nostalgi och framtidstro nyckelord i det sociala minnet. Det historiska medvetandet däremot innebär att hänsyn tas till ”det förflutnas annanhet”; det innebär ”en insikt om den klyfta som skiljer vår egen tid från alla föregående”.⁵¹ En ”trans-historisk tidsuppfattning” står därmed i konflikt med det historiska medvetandet.

Egyptologen och minnesforskaren Jan Assman gör en distinktion mellan två former av kollektivt minne. Det ena utgörs av vad han kallar kommunikativt minne och innebär ett överförande av kunskap om erfarenheter som är personligt upplevda. En personlig kontakt krävs i denna minnesform.⁵² Det fortsatta traderandet av ett minne efter att de individer vars erfarenheter minnet ursprungligen utgjordes av gått bort innebär enligt Assmann att minnet övergår till den andra kategorin; det han kallar kulturellt minne,⁵³ det vill säga ett minne som förmedlas och reproduceras genom olika typer av medier, institutioner och politiska beslut. Gränserna mellan de båda minnesformerna är inte alltid helt distinkta enligt Assmann, och övergången från det kommunikativa

till det kulturella sker via ett tillstånd han med ett begrepp lånat från antropologen Jan Vansina kallar ”floating gap”. Vansina använder begreppet för att förklara förskjutningar mellan informellt minne om näraliggande händelser och formellt minne om det avlägset förflutna i skriftlösa samhällen, men hos Assmann innebär det att gränserna mellan kommunikativt och kulturellt minne blir flytande genom att det kulturella minnet i förtid träder in och färgar det kommunikativa. Det kan därmed föreligga en diskrepans mellan en individs personliga minnen av en händelse och ett offentligt berättande om det inom den grupp individen tillhör.

Assmann intresserar sig också för sambandet mellan kulturellt minne och identitet.⁵⁴ Identitetsformering hör nära samman med gränsdragning; det krävs igenkännbara gränser för att en kulturell identitet ska vara uppfattningsbar. I det avseendet kan det som ligger utanför avgränsningen vara lika viktigt som det innanför, gränsdragandet innebär nämligen ett tänkande i motsatser där skillnader utnyttjas för ett stärkande av identiteten. Det kulturella minnet kan därmed förstås som innebärande en symbolisk gränsdragning som formar gruppidentitet.⁵⁵

Kategorierna socialt eller kollektivt minne och historiskt medvetande kan sägas slås samman i historiebruksforskningen; den historiskt medvetne forskaren studerar det sociala minnets yttringar. Kyrkohistoriskt innebär detta perspektiv att den kyrkohistoriska litteraturen anses ha legitimerande och identitetsskapande funktioner för olika kyrkliga gemenskaper. Det rör sig om särskilda samfundsspecifika historiemedvetanden som kommer till uttryck i historieskrivningen och kan användas som historiskt källmaterial till hur samfunds självbilder har konstruerats, upprätthållits och förändrats i det förflutna.⁵⁶ Ett exempel på forskning om kyrkohistoriskt historiebruk är Ulrika Lagerlöf Nilssons bidrag om Svenska kyrkans stiftsjulböcker från tidigt 1900-tal i *Minne och möjlighet*. Hon menar att stiftsjulböckernas historiska skildringar användes för att stärka stiftsbornas förankring i den lutherska kontexten genom att göra ”läsaren medveten om sitt lutherska arv och dess centrala betydelse i den svenskkyrkliga

49 Tosh 2011, s. 21.

50 Tosh 2011, s. 21.

51 Tosh 2011, s. 27.

52 ”Communicative memory is non-institutional; it is not supported by any institutions of learning, transmission, and interpretation; it is not cultivated by specialists and is not summoned or celebrated on special occasions; it is not formalized and stabilized by any forms of material symbolization; it lives in everyday interaction and communication and, for this very reason, has only a limited time depth”. Assmann 2008, s. 111.

53 ”The cultural memory is based on fixed points in the past. Even in the cultural memory, the past is not preserved as such but is cast in symbols as they are represented in oral myths or in writings, performed in feasts, and as they are continually illuminating a changing present. In the context of cultural memory, the distinction between myth and history vanishes”. Assmann 2008, s. 113.

54 ”Memory is knowing with an identity-index”. Assmann 2008, s. 114.

55 Se Åberg 2003, s. 24-30 och där anförd litteratur.

56 Nordbäck 2014, s. 19.

historien”,⁵⁷ till exempel genom att böckerna innehåller bilder på platser som förknippades med Martin Luther och artiklar om den svenska reformationen. Syftet var, menar hon, att sy ihop kyrkans och nationens historia med varandra. Den berättelse om det förflutna som förmedlades kan sägas ligga närmare det sociala minnets respekt för traditionen än det historiska medvetandets krav på att hänsyn tas till historisk skillnad.

Historiebrukande har enligt Nordbäck alltid varit en del av den kyrkohistoriska verksamheten. Hon tar upp Eusebios *Historia Ecclesiastica* som ett exempel på en identitetsskapande berättelse om det förflutna. Eusebios

formulerade ett sätt att betrakta historien som utgick från en kristen självbild, utifrån de erfarenheter som de kristna hade erhållit innan kristendomen fick status som officiell statsreligion i det romerska riket. Bilden byggdes upp kring martyrskap, kamp och förföljelse bland annat baserad på tanken om Guds synbara verkningar i historien.⁵⁸

Eusebios etablerade enligt Nordbäck tre teman som blivit gängse i den traditionella kyrkohistoriska litteraturen. Det rör sig om 1) beskrivningar av kyrkans organisation, ledarskap och martyrer, 2) kyrkans motståndare och 3) ”den stora berättelsen om Guds utvalda folk”. Återkommande i kyrkohistorieskrivningen har dessutom varit Eusebios apologetiska anslag.⁵⁹

Olof Andrén skriver i inledningen till sin Eusebiosöversättning att ”[d]et är inte frågan om ett historieverk i vår mening. Vad Eusebios ger är en rik samling av material som är nyttigt att läsa, infogat i en historisk uppställning”.⁶⁰ Om *Martyrerna i Palestina* som skrevs före kyrkohistorien föreslår Andrén att den kan ha tillkommit under förföljelsen, i syfte ”att ge uppmuntran” åt de förföljda.⁶¹

Historiebruksforskaren Peter Aronsson urskiljer tre funktioner i en betydelsefull historieframställning som kan sägas vara nära besläktade med Eusebios modell, nämligen att ”ge mening, legitimitet och

hantera förändring”.⁶² Mening skapas ”genom att enskildheter sätts in i ett sammanhang”, och det finns ett normativt inslag genom att i ”det historiska återskapandet av dem som kommit före oss sätter vi ett exempel i kulturen för vad vi väntar oss att våra barn och efterkommande [ska] utföra för handlingar och offer”.⁶³

Historisk legitimitet hänger alltså samman med uppfattningar om ursprung och kontinuitet. Aronsson skriver att det i de flesta kulturer finns inslag som på olika sätt ”ger ursprung, en kedja av händelser och förbindelser fram till det beskrivna en legitimitet. Ju längre en sådan genealogisk kedja sträcker sig, desto högre värde.”⁶⁴ De symboler som förmår samla och legitimera gemenskaper varierar, säger Aronsson, men ”[g]emensamt är dock att det rör sig om offer eller framsteg som tillskrivs den bygd, släkt, institution eller land som berättelsen rör. Det finns en särskild kraft i att människor ingripna i ett vi givit sina liv och sin gärning för vår skull”.⁶⁵ Att finna förebilder i det förflutna är därmed ett effektivt sätt för gemenskaper att hantera förändring och stärka gruppkänslan.

Den finlandssvenske kyrkohistorikern Jakob Dahlbacka menar att det går att tala om ett särskilt ”religiöst historiebruk som en skild kategori av historiebruk”.⁶⁶ Han ser denna kategoris funktion som en ”förstärkare av gemenskaps- eller identitesförställningar” genom att ”religion i mycket [handlar] om en känsla av gemenskap med såväl hädangångna som framtida trosfränder, vilket gör religionen till det som binder samman den enskilda individen med en större gemenskap”.⁶⁷ Han talar vidare om ”profetiskt historiebruk” som ett historiebruk med

en tvåfaldig funktion. Det inte bara legitimerar påståenden och förutsägelser om samtiden och framtiden med exempel från historien utan, vad mera är, garanterar dem med en i det kanoniska narrativet förborgad auktoritet. Att det är profetiskt, och således på ett övertygande sätt förutsäger framtida händelser, har att göra med det framtidshopp eller de framtidsscenarioer som minnesgemenskapens kanon ofta utlovar och som aktualiseras av hänvisningarna till det förflutna.⁶⁸

57 Lagerlöf Nilsson 2014, s. 65 f.

58 Nordbäck 2014, s. 18.

59 Nordbäck 2014, s. 20 fff. Nordbäck skriver att ”[e]n historiografiskt fascinerande aspekt är att Eusebios mönster kan återfinnas i frikyrkornas historieskrivning och i väckelserörelsernas försök att gestalta den egna historien”.

60 O. Andrén 2007, s. 15.

61 O. Andrén 2007, s. 15.

62 Aronsson 2004, s. 57.

63 Aronsson 2004, s. 57 f.

64 Aronsson 2004, s. 62.

65 Aronsson 2004, s. 63.

66 Dahlbacka 2015, s. 29.

67 Dahlbacka 2015, s. 147.

68 Dahlbacka 2015, s. 92 f.

I sin avhandling om Anders Svedbergs historieskrivning framhåller Dahlbacka att historiska berättelser meningssskapande består i deras förmåga att sammansmälta dåtid, nutid och framtid. När Svedberg argumenterade i den finska religionsfrihetsfrågan jämförde han till exempel katolikernas förföljelse av Martin Luther med den samtida upplevda förföljelsen av pietisterna i Österbotten. På så sätt, menar Dahlbacka, laddar Svedberg ”sin argumentering med negativa delsummer som därmed motiverar en framtida förändring för att balans ska skapas”.⁶⁹

2.3. SYMBOLISKT KAPITAL OCH KYRKOISTORIEN SOM FÄLT

Att avgränsa en undersökning om pingströrelsens historiebruk till en enskild persons litterära produktion är, förutom att det ger en automatisk materialavgränsning, motiverat genom att historiekulturellt meningsfulla berättelser alltid formuleras från en specifik position, det vill säga att det har betydelse vem som yttrar dem. Här kan några begrepp myntade av den franske sociologen Pierre Bourdieu vara till hjälp.

Förståelsen och beskrivningen av pingströrelsen som en del av svensk kristendom kan med Bourdieus terminologi förstås som ett intellektuellt fält, där storleken på fältet ändras i takt med dess avgränsningar. Ett fält, förklarar Bourdieukännaren Donald Broady, ”är ett system av relationer mellan positioner. Ett socialt fält (vilket är detsamma som ett ’kampfält’ eller ’konkurrensfält’) är ett område där människor och institutioner strider om något de har gemensamt”.⁷⁰

Aktörerna på fältet innehar olika former av ”kapital”, huvudsakligen av symbolisk eller social karaktär. Symboliskt kapital definieras av Broady som ”det som av sociala grupper igenkänns som värdefullt och tillerkänns värde”.⁷¹ Symboliskt kapital förekommer i tre huvudformer; som objektifierat, institutionaliserat och förkroppsligat kapital. En speciell form av (symboliskt) kapital är vad som skulle kunna kallas religiöst kapital och består av sådant som i ett visst religiöst sammanhang ger innehavaren prestige och inflytande, till exempel innehavet av ett

kyrkligt ämbete.

Historikern Håkan Gunneriusson har undersökt hur den svenska historievetenskapen fungerade som ett fält under perioden 1920 till 1957. ”Ett fält förutsätter en kamp”, skriver Gunneriusson, ”att det finns olika poler, som erkänner samma regler men hävdar olika meningar”.⁷² Gunneriusson ser det historiska fältet som ”en kamp mellan uppsvenskar och weibullare”, det vill säga mellan historiker tillhörande kretsen kring Harald Hjärne i Uppsala och kring bröderna Curt och Lauritz Weibull i Lund.⁷³ Men hans poäng är att denna kamp inte berodde på konfrontationen mellan olika befintliga historikergrupperingar, som det vanligtvis har framställts i den historiografiska litteraturen, utan att grupperna konstruerades *genom* denna kamp. ”Grupperna var själva vetenskaplig propaganda, konstruerade av dem som inte identifierade sig med den konstruerade gruppen – de var motbilder”.⁷⁴ Bilden av weibullarna som motarbetade av en konservativ och ovetenskaplig historikerkår var alltså i hög grad något de själva byggde upp för att på så sätt etablera och motivera sig själva på det historievetenskapliga fältet. På ett liknande sätt observerar Sahlberg att den tidiga pingströrelsen var angelägen om att beskriva sig själv ”som förföljd av kyrkorna och samhället” för att stärka det egna ”sektmedvetandet”.⁷⁵ Även Finke och Stark ser detta som ett viktigt inslag i sekteristiska gemenskaper: de skriver att ”[s]ect movements can be strengthened not only by their opposition to the world but by the pressures the world imposes on them”.⁷⁶

Det fält Söderholm verkar på som kyrkohistoriskrivare är inte det akademiska kyrkohistoriska fältet utan består av en läsekrets inom och omkring pingströrelsen,⁷⁷ men han behöver positionera sig mot aktörer på det större fältet, som kan definieras som beskrivningen av kristendomens historia och av ”sann” kristendom, för att generera symboliskt kapital giltigt inom delfältet men inte inom det större akademisk-teologiska fältet.

72 Gunneriusson 2002, s. 17.

73 Gunneriusson 2002, s. 47.

74 Gunneriusson 2002, s. 47.

75 Sahlberg 2009, s. 79.

76 Finke & Stark 2005, s. 151.

77 I några texter riktar han sig explicit till ”f.d. ämbetsbröder”.

69 Dahlbacka 2015, s. 93.

70 Broady 2005, s. 11.

71 Broady 1989, s. 169.

Weibullarna använde sig enligt Gunneriusson av ”strategien att utdefiniera viss historieskrivning från historiefältet i syfte att beröva vissa andra aktörer deras fältspecifika kapital”.⁷⁸ De forskare som inte anslöt sig till den weibullska ”positivismen” och dess källkritiska metodik beskrevs som bristfälliga akademiker och deras forskningsresultat som vetenskapligt oanvändbara. Därmed motiverades de egna forskningsinsatserna. På motsvarande sätt kan olika teologers framställningar av pingströrelsen uppfattas som olika positioner på samma fält där anspråk på tolkningsföreträde görs. Gunneriusson noterar också att ett effektivt sätt att ackumulera symboliskt kapital på i en fältkamp är att ”erövra historiska skeenden och aktörer”.⁷⁹

3. Material och metod

3.1. G. E. SÖDERHOLMS LITTERÄRA PRODUKTION: URVAL

Söderholm skrev olika typer av texter, ofta av uppbyggelsekaraktär eller rena verksamhetsreferat. I en undersökning där bruket av det förflutna står i centrum är förstås explicit historiska framställningar av särskilt intresse, och mycket utrymme kommer därför att lämnas åt Söderholms uttalat kyrkohistoriska texter. En historiekultur återopas dock även i texter som inte är primärt historiska. Till exempel är de rapporter Söderholm signerade under rubriken ”Från skördefälten” i *Evangelii Härold* viktiga i det här avseendet eftersom de kunde användas för att skriva in pingströrelsen i ”den stora berättelsen om Guds utvalda folk”. Hans Lutherexeges *Ur Luthers liv och lära* och flera av hans småskrifter, särskilt de som tillkommit i samband med att han anslöt sig till rörelsen och med firandet av Filadelfiaförsamlingen i Stockholms tjuogo- och trettioårsjubiléer,⁸⁰ är också av betydelse i framställningen.

Mycket av vad Söderholm skrev tillkom i vederläggningssyfte. Förståelsen kräver därför att hänsyn

tas till de texter han reagerade mot, skrivna av andra aktörer på det kyrkohistoriska fältet. Det gäller till exempel EFS-profilen Johannes Rinman vars korta skrift *Vår tids s.k. pingströrelse* (1920) ledde till försvarsåtgärder från pingstvännerna redan innan Söderholm anslöt sig,⁸¹ och som hans traktat *Vad jag sett och hört bland de s.k. pingstvännerna* (1921) vänder sig mot.

Den svenska pingstväckelsens historia (där Rinmans text på nytt blir kritiserad) används som källa i många pingsthistoriska sammanhang och kan sägas ha format en konfessionell självsyn.⁸² Verket tillkom till stor del som ett svar på kyrkohistorikern Emanuel Linderholms två böcker om pingströrelsen (1924 och 1925) och religionshistorikern Efraim Briems mer religionspsykologiskt orienterade *Den moderna pingströrelsen* (1924).

Linderholm klargör sin inställning till pingströrelsen i förordet till sin första bok och motiverar sitt arbete med att ”mycket i Pingströrelsen [är] av så betänklig art, att det icke längre bör få utan någon egentlig kritik pågå”.⁸³ Även Briem framför kritik av pingströrelsen, men är mer nyanserad än Linderholm. Han vill framför allt visa att de för pingströrelsen karaktäristiska företeelserna tungomålstal, profetiskt tal och helbrägdagörelse kan förklaras med hjälp av den moderna psykologin.⁸⁴

I förordet och inledningen till första bandet kritiserar Söderholm explicit både Linderholm och Briem för deras sätt att behandla pingstväckelsen. Han skriver att

81 Se Lewi Pethrus flera nummer långa artikelserie i EH med anledning av Rinmans kritik. Rinmans text går enligt Pethrus ”ut på att visa, att pingstväckelsen till största delen är ett verk av djävulen”. EH1920.06.10. Sahlberg ser Pethrus noggranna svaromål till Rinman som ett sätt profilera pingströrelsen mot EFS. Sahlberg 2009 [1977], s. 50.

82 Verket har även haft betydelse för den akademiska pingstforskningen, både som forskningsläge och källmaterial. Se t.ex. Bloch-Hoell 1965, s. 7, 45, 53, 74, 79-82, 84-86, 89-91, 250, 279, 356, 378, 406.

83 Linderholm 1924, s. 6. I förordet till andra boken skriver han att ”[v]erkligheten torde i många fall vara [ännu] mörkare, än jag tecknat den”. Linderholm 1925, s. 6.

84 Han poängterar dock att han bortser från ”vad tungomålstalandet till sin innersta natur är, huruvida det är ett av den Helige Ande inspirerat tal, eller om det uteslutande härleder sig ur den talandes eget själsliv, likaledes vilket värde, detta tal har”. Briem 1924, s. 199.

78 Gunneriusson 2002, s. 108.

79 Gunneriusson 2002, s. 36.

80 Andreasson framhåller om denna materialtyp att de ”officiella jubileumsskrifterna dominerar identitetsformationen” i frikyrkorna ”genom att skapa en reservoar för det kollektiva minnet”. Andreasson 2016, s. 31.

[i] ett par vetenskapliga arbeten av svenska teologer, nämligen professorn i kyrkohistoria vid universitetet i Uppsala, E. Linderholm, och docenten i religionshistoria vid Lunds universitet, E. Briem, har denna väckelse blivit föremål för ingående behandling och kritiskt skörskådande. De synes båda sätta det mänskliga förnuftet till högsta auktoritet i andliga ting och minstänke vad den förre beträffar utifrån bedöma de andliga företeelser, som möta dem. De utmönstra därför såsom inbillat och oäkta allt, som går utöver deras mänskliga förstånd.⁸⁵

”Min bok”, fortsätter han, ”är skriven från den kristna trons synpunkt och grundar sig helt på den ’massiva biblicism’ som särskilt professor Linderholm så mycket förkattar”.⁸⁶ Verket har i detta avseende i hög grad karaktären av ”mothistoria”.

Ur Luthers liv och lära utgörs av fyra separat utgivna skrifter som gavs ut samlat 1937.⁸⁷ Tendensen är tydligt att vrida Luther ur händerna på Svenska kyrkan, dels genom att visa att Luthers teologi ”egentligen” är i linje med pingströrelsens, dels genom att framställa Luthers relation till den romerska kyrkan som en parallell till relationen mellan pingströrelsen och den svenska statskyrkan.

3.2. DISPOSITION OCH TILLVÄGAGÅNGSSÄTT

För att uppnå det övergripande syftet att fånga in den apologetiska karaktären i Söderholms skrivande undersöks på vilket sätt Söderholm åberopade sin bakgrund som statskyrkopräst för att ge legitimitet åt sina skrifter, det vill säga sättet ett symboliskt kapital aktualiseras på. Vidare undersöks hans bruk av kristendomens historia för identitetsformerande syften, genom att det inventeras vilka historiska händelser och gestalter han hänvisar till, och på vilket sätt detta görs.

Som Daniel Lindmark påpekar är det ”svårt att genomföra en meningsfull historiebegränsning om man inte beaktar den kontext där historiebegränsningen utövas. Historiebegränsningen behöver inte bara kartläggas, utan också placeras in i tolkande och förklarande

resonemang”.⁸⁸ Det är därför viktigt att klarlägga relevanta kontexter och intertexter. En sådan klarläggning inleder under rubriken ”sammanhang” artikelns undersökningsdel. Hur såg den kritik av pingströrelsen Söderholm kände sig manad att bemöta ut, och hur bemötte han den? De aspekter i Linderholm, Rinman och Briem som är relevanta för förståelsen av Söderholm presenteras, det vill säga det han skriver mot. Det kommer även inledningsvis att föreslås att ett viktigt relevanssammanhang förutom polemiken mot framför allt Linderholm utgörs av den egensinnige teologen N. P. Wetterlunds kyrkokritik.

Avslutningsvis ställs frågan vilken betydelse Söderholm hade för formerandet av en gemensam pingstidentitet i form av en för pingströrelsen specifik minnesgemenskap. Denna fråga kan givetvis endast ges ett resonerande svar baserat på vad som framkommit i den tidigare undersökningen.

4. Sammanhang

4.1. STATSSKÖKAN OCH DEN SMYRNENSISKA HÄRLIGHETEN: N. P. WETTERLUND OCH PINGSTRÖRELSEN

Redan före Söderholms övergång till pingströrelsen hade försök att mobilisera symboliskt kapital från en ”avhoppad” statskyrkopräst gjorts i *Evangelii Härold*. I februari 1920 publicerades nämligen en artikel av N. P. Wetterlund (betitlad ”f. d. Kyrkoherde”) kallad ”Skökoväsendet” där författaren utmålar alla icke-pingstförsamlingar som trolldomshus. ”Ja, de flesta kyrkor och bönehus i vårt land äro icke Smyrna- och Filadelfia-lokaler, utan trolldomslokaler, där tusentals padd-präster och padd-predikanter trolldom frälsning”, skriver han, och fortsätter; ”[d]et är en hemsk och förfärande sanning, att varje sön- och helgdag, då det ringer samman, är det mestadels sammanringning till trolldom.”⁸⁹

N. P. Wetterlund hade precis som G. E. Söderholm senare skulle göra både lämnat en kyrkoherdebefattning och i samband med det av sagt sig prästämbetet, och profilerat sig som en skarp och mycket frispråkig kritiker av statskyrkosystemet. I ”Skökoväsendet” kompletterar han sin tidigare framförda kritik av

85 G. E. Söderholm 1927, s. 5 f.

86 G. E. Söderholm 1927, s. 6.

87 Pagineringen i *Ur Luthers liv och lära* följer den ursprungliga uppdelningen och jag kommer därför att sidhänvisa till respektive delverk, även när boken behandlas som helhet.

88 Lindmark 2017, s. 207.

89 EH1920.02.12.

Svenska kyrkan med att säga att även de fria samfundet är ”sköcker” och ”trollpackor”.

Wetterlunds inställning till Svenska kyrkan diskuteras av Bertel Andrén i dennes prästmötesavhandling om Wetterlund. Andrén kritiserar uppfattningen att Wetterlunds ämbetsavsägelse berodde på att ”hans syn på kyrkan blivit allt mörkare och att han icke ville vara meddelaktig i hennes synder ens genom att kvarstå i ämbetet”. ”Sköcker” ska enligt Andrén förstås som ett slags andligt tillstånd inom samfundet, inte samfundet i sig.⁹⁰ I Wetterlunds terminologi betecknas dock statskyrkan ofta med ”sköcker-babylon” och liknande epitet och den sanna kyrkan relateras till begrepp som ”Filadelfia” eller ”Smyrna”, och pingstbegreppet används som motsats till sköcker- och paddbegreppen. Även om han inte avsåg församlingar inom pingströrelsen med dessa benämningar är det därför naturligt om det uppfattades så från pingsthåll.

Artikeln kan därför trots Andrén reservation läsas som att Wetterlund tog avstånd från Svenska kyrkan och övriga samfund och sällade sig till pingstväckelsen. Han kontrasterar tydligt de samfundsfria pingstförsamlingarna mot de samfundsanslutna trolldomshusen. Möjligen fanns det en förhoppning från rörelsens och *Evangelii Häreolds* redaktions sida att Wetterlund klart och tydligt och på ett offentligt uppmärksammat sätt skulle affliera sig med dem. Bara det att han fick spaltutrymme i *Evangelii Häreold* kan sägas tyda på det, och att Wetterlund var villig att publiceras där är också ett tecken på att han godkände den som en kristen tidning.⁹¹ Han fortsatte dock att verka självständigt utan att gå med i en pingstförsamling (men med uppenbara sympatier för rörelsen).⁹²

90 ”Kyrkan är icke sköcker. Sköcker är den förvärldsligade kyrkan.” B. Andrén 1943, s. 196. I första delen av sitt stora verk *Andens lag* säger Wetterlund i linje med Andrén uppfattning: ”När det t. ex. i vår statskyrka blir tal om sköcker, så pekar man vanligen på den katolska kyrkan och säger: ’hon är sköcker’. Likaså i småkyrkorna. Där pekar man på statskyrkan och säger: ’hon är sköcker’. *Men saken är den, att just det finger, som så pekar, är sköckerfingeret*”. Wetterlund 1987, s. 87.

91 Jmf nämligen vad han skriver om ”de kyrkliga tidningarna”; ”De äro i stort sedt ingenting annat än tidningar för kyrkohoreri och prästgift” och ”en svensk kyrkotidning är en svensk sköcker-tidning och en kloak för präst-etter”. Wetterlund 1913, s. 69.

92 Andrén framhåller dock att Wetterlund ”utträdde icke ur kyrkan med det att han lämnade prästämbetet. Han framhöll tvärtom, att det inte skulle falla honom in

Söderholm gjorde däremot det ganska direkt när han några månader efter publiceringen av Wetterlunds artikel meddelade sitt uttråde ur Svenska kyrkan. Att Söderholm i någon mån var bekant med Wetterlunds förkunnelse går att påvisa, han uppger nämligen att han hörde Wetterlund predika i Stockholm 1901 (det vill säga nästan tjugo år innan han blev pingstvän, och samma år som han deltog i Södertäljekonferansen).⁹³ Han bör också ha läst Wetterlunds artikel; han uppger att han med intresse läst *Evangelii Häreold* flera år innan han slutade som präst.

Wetterlunds artikel tycks inte ha tagits emot odelat positivt av *Evangelii Häreolds* läsare. Det verkar som att många i läsekretsen hört av sig med kritiska synpunkter på språkbruket för två nummer senare behöver redaktionen framhålla att ”kyrkoherde Wetterlund brukar ett högst originellt språk, men den som känner författarens vitt spridda skrifter och är lite van vid hans språk samt vet vilken gudfruktig och sanningsälskande person, som står bakom författarskapet i fråga, han vet också, att detsamma uppbares av det djupaste allvar och av en brinnande kärlek till Jesus”.⁹⁴ Tidskriftens redaktion ville inte ta avstånd från artikeln eller dess författare.

Det är mot denna bakgrund värt att notera att Söderholms prosastil kan karaktäriseras som välvårdad och saklig, vilket förmodligen uppskattades av läsarna inom pingströrelsen.⁹⁵ Oaktat den olika framtoningen tycks han och Wetterlund ha delat många uppfattningar i lärofrågor.⁹⁶ Till exempel hade

att göra det och ansluta sig till något annat samfund. Det fanns inget samfund, som var utan sköckoväsen”. B. Andrén 1943, s. 31. Men pingströrelsen var som bekant inget samfund utan bestod av fria församlingar. När Wetterlund skrev sin artikel i EH 1920 var de teologiska principerna för den fria församlingen fastlagda. Detta skedde enligt Rhode Struble kring år 1919. Att det är samfundsformen som utgör sköckoväsendet förefaller därför vara en rimlig tolkning, även om det inte nödvändigtvis var vad Wetterlund avsåg. Struble 1982, s. 71, 72.

93 G. E. Söderholm 1930a, s. 127.

94 EH1920.02.26.

95 Nils-Eije Stävare bedömer att han var ”en sakligt bestämd apologet, men aldrig en osaklig polemiker”. Stävare 2014, s. 453.

96 De hade också en gemensam gammalkyrklig bakgrund som antagligen var av betydelse; Wetterlund kom från den schartauanska halländska landsbygden. Gammalkyrkligheten och pingströrelsen hade, trots den ofta oförsonliga antagonismen, flera läromässiga beröringspunkter, till exempel när det gällde den dualistiska uppfattningen om den totala kampen mellan

de förutom synen på statskyrkan som institution⁹⁷ en liknande syn på Svenska kyrkans konfirmationspraxis (liksom även Thulin, som framgick av forskningsläget). Wetterlund var enligt Andrén mycket engagerad som konfirmandlärare, men "[o]m konfirmationen, särskilt om löftena, hade han talat mycket allvarligt med dem [sina konfirmander]. Han hade sagt sig vara mycket bekymrad vid tanken på löftena och funnit det svårt att vara tvungen att framställa dem".⁹⁸ Söderholm skrev 1932 i sin traktat *Kyrklig konfirmation eller biblisk kristendomsundervisning* att det "finns väl få människor i vår tid, som äro så andligen blinda och förslöade, att de ej haft någon känsla av det missförhållande, som varit rådande med konfirmationen, huru sanning och kyrklig sed här på ett skärande sätt kommit i konflikt med varandra".⁹⁹ Problemet var även för Söderholm att löften avgavs i konfirmationsakten på ett oreflekterat sätt och sedan ofta bröts; konfirmationen i statskyrkan var enligt honom alltför ofta "bara en vacker ceremoni, liksom kyrkans alla övriga handlingar".¹⁰⁰ De delade också övertygelsen om "djävulens existens och farliga makt",¹⁰¹ som ju varit under diskussion inom Svenska kyrkan i början av 1900-talet,¹⁰² och tron på Bibeln som Guds ofelbara ord. De kan i det här avseendet ses som reagerande mot den "nya teologi" som introducerades i Svenska kyrkan i början av 1900-talet.

4.2. "ETT ONT SLÄKTE SÖKER TECKEN". EMANUEL LINDERHOLM OM PINGSTRÖRELSEN

Uppsalaprofessorn Emanuel Linderholm var en av

det goda och det onda i tillvaron och den stränga bibeltroheten som är viktiga inslag hos både Wetterlund och Söderholm och möjligen kan tillskrivas deras kyrkliga bakgrund. Se Gustavsson 1995, s. 96, 125. Söderholm skildrar uppväxtens gammalkyrklighet i *Huru bojorna brista*, då i polemisk kontrast till frikyrkligheten.

97 Söderholm talar (möjligen osakligt polemiskt) om den "katolska skökomodern" och de "ur henne uppkomna och från henne avskilda protestantiska statskyrkorna", dit Svenska kyrkan hör. G. E. Söderholm 1936a, s. 43.

98 B. Andrén 1943, s. 13.

99 G. E. Söderholm 1932b, s. 8.

100 G. E. Söderholm 1932b, s. 9. Samma kritik riktas på flera ställen mot barndopet.

101 För Wetterlunds del, se t. ex. B. Andrén 1943, s. 62; för Söderholms, se nedan.

102 Se den inledande översikten i Thidevall 2016, s. 11-18.

företrädarna för den "nya teologin".¹⁰³ Den nyteologiska omorienteringen tog sin början i Uppsala precis efter att Söderholm avslutat sina studier där; Alf Tergel skriver att åren "1901-1907 kännetecknades vid den teologiska fakulteten av en brytning mellan gammal och ny teologi".¹⁰⁴ Linderholm, som under sin studietid präglades av denna omorientering, förespråkade en religiös reformering av svenskt kyrkoliv i riktning mot större enhet, vilket gjorde honom negativt inställd mot frikyrkorörelser i allmänhet och den snabbt växande pingströrelsen i synnerhet. Han var av uppfattningen att kyrkan skulle ta hänsyn till den historisk-kritiska bibelforskningens resultat, vilket gjorde pingströrelsen med dess bibelsyn till en särskild måltavla för honom. Hans två böcker om pingströrelsen drivs således av en mycket klar tendens. Anders Jarlert menar att det är typiskt för Linderholm att han "gör i sin forskning i stort sett ingen skillnad mellan sin egen teologiska ståndpunkt och 'bevisad' vetenskaplig sanning".¹⁰⁵

I sina böcker om pingströrelsen ställer Linderholm två former av religiositet mot varandra; en högre "etisk" religiositet dit den nya teologin hör, och en lägre "primitiv" och folklig dit pingströrelsen räknas. Denna skillnad återfinns Linderholm redan i Gamla testamentet där han skiljer mellan de äldre skriftlösa profeterna, vars profetiska hänryckning var samma fenomen som baalsprofeternas extas och även pingstvännernas andedop, och de senare skriftprofeterna; med dessa "kommer den stora avgörande vändningen till den religion, som hos Jesus når sin höjdpunkt".¹⁰⁶ En viktig skillnad mellan profettraditionerna är att den senare inte befattar sig med under, vilket Linderholm menar att Jesus inte heller gjorde; han menar att "mirakelgörandet, sonskapet och världsherravärdigheten [är] en skapelse av den senare urkristna kristusläran"; att den senare traditionen "ständigt ökat Jesu underverk" och att Jesus i själva verket uttrycker "en religiös kritik av undertron".¹⁰⁷ Han påminner om att när de skriftlärdade och fariséerna begärde tecken

103 Om den nya teologin, se Bexell 2003, kap. 15; Thidevall 2016, s. 119.

104 Tergel 1968, s. 191.

105 Jarlert 1987, s. 61. Jmf Björn Svärd, som skriver att "[d]et låg personligt engagemang bakom Emanuel Linderholms forskningsarbete med Pingströrelsen". Svärd 2007, s. 22.

106 Linderholm 1924, s. 44.

107 Linderholm 1924, s. 75, 79, 81 f.

av Jesu avfärdade han dem med orden ”ett ont och trolöst släkte söker tecken”,¹⁰⁸ vilket ”är ett underkännande av den religiositet, som söker och kräver under som religionens bevisningsmedel och villkor för tron på Gud”.¹⁰⁹

Enligt Linderholm ersattes Jesu evangelium av en kristologi som var resultatet av den kris som uppstod bland lärjungarna efter Jesu oväntade död och har varit etablerad i alla kyrkor sedan dess. Därför uppfattas ”den nya teologiens och religiositetens återgång till Jesu gudstro och gudstillbedjan som avfall och förnekelse. Så främmande är kristendomen för Jesu egen tro”.¹¹⁰ Han avser här särskilt pingströrelsen, och han anser sig själv representera en mer autentisk och korrekt form av kristendomen.

Den vetenskapliga teologin och särskilt Svenska kyrkan har enligt Linderholm en särskild uppgift och skyldighet att genom aktiv folkfostran föra nationen till ett högre religionstillstånd, vilket tillströmningen till pingströrelsen saboterar. Det är nödvändigt, skriver han, att ”folket får lära sig läsa och förstå bibeln på ett nytt och djupare sätt, om vi eljest skola komma ur den religiösa primitivitet, som hotar jäsa över alla bräddar”, men detta motverkas av en frikyrklig bibellärdom som är ”en anspråksfull kvasilärdom, där varje ord vittnar om den fullständigaste brist på teologisk och religiös bildning”, men som ger sken av sådan ”genom sin massiva biblicism och talet om b i b e l s t u d i u m”.¹¹¹ Han åberopar här sitt symboliska kapital som professor.

Ett annat problem Linderholm identifierar hos pingströrelsen är dess apokalyptiska karaktär. Han ger historiska exempel på apokalyptiska rörelsers felaktiga beräkningar av sluttiden och framställer därmed den apokalyptiska tanken som orimlig i nutida religiositet,¹¹² vilket är i linje med hans framställning av pingströrelsens religiositet som ”primitiv”. Pingströrelsens helbrägdagörelser förklaras av

Linderholm med att de som botas lider ”av nervösa och hysteriska sjukdomar” och därmed är ”ett tacksam material för psykisk påverkan”.¹¹³

Linderholm skriver att den svenska pingströrelsen ”erövrat också en och annan präst i svenska kyrkan, ehuru detta väl bort vara uteslutet”, och han för fram Söderholm som en ”betydande personlig kraft” för rörelsen.¹¹⁴

4.3. EFRAIM BRIEM OM PINGSTRÖRELSEN

Mycket av Efraim Briems synpunkter tangeras av Linderholm.¹¹⁵ Briem ställer de övernaturliga nådegåvorna i en psykologisk belysning, till exempel förklarar han xenolali med att främmande språk lagras i det undermedvetna och aktualiseras i den religiösa extasen. Det undermedvetna, säger Briem, fungerar ”som en stor behållare, som uppsamlar alla de föreställningar och intryck, som en gång varit i vårt medvetande”.¹¹⁶

Briem är bekymrad över läran om den fullkomliga helgelsen. Helgelsen inom pingströrelsen är, skriver han, ”icke någon etisk process, som så småningom förverkligas hos människan, utan den är en Guds nådeakt”.¹¹⁷ Tron på att man mottagit denna nåd ”verkar naturligtvis förslappande och ödeläggande på allt sedligt liv”, och läran om den fullkomliga helgelsen innebär därmed en allvarlig samhällsfara.¹¹⁸

Briem är också kritisk till pingströrelsens gudstjänstform. Han ser det som problematiskt att ”[h]ela den liturgiska kult, som i olika former utgestaltats under kyrkans historia såväl i katolicismen som också under protestantismen förkastats radikalt”,¹¹⁹ och att den starka bönestämningen vid pingströrelsens möten ofta slår över i känslorus. ”Man förblandar här lätt bödens intensitet med känslans uppjagande och ser i det upprörda känslorvallet beviset på ett intensivt andligt liv”, skriver han.¹²⁰ I denna fråga

108 ”Vare sig dessa ord äro sagda av Jesus eller evangelisten, så skola de för alla tider stå där som en den allra allvarsammaste varning för all överandlighet och allt slags religiöst charlataneri och skattande åt det uppseendeväckande och märkvärdiga samt allt detta, som egentligen är blott urgammal primitiv folktro”. Linderholm 1924, s. 82.

109 Linderholm 1924, s. 106.

110 Linderholm 1924, s. 84.

111 Linderholm 1924, s. 105, 192.

112 Han använder sig i det avseendet av det Dahlbacka kallar ”negativa delsummer”.

113 Linderholm 1924, s. 245.

114 Linderholm 1925, s. 309.

115 Briem beklagar sig över att Linderholms första bok utkom när hans egen föreläsning i färdigt manuskript och att han ansett sig behöva stryka mycket i sin framställning för att undvika upprepningar. Briem 1924, s. 4.

116 Briem 1924, s. 202.

117 Briem 1924, s. 187.

118 Briem 1924, s. 191.

119 Briem 1924, s. 160.

120 Briem 1924, s. 163. Han kritiserar även sångerna

anknyter han direkt till Söderholm, som angett att det innerliga bönelivet inom pingströrelsen var en av de företeelser som påverkade hans övergång dit.

4.4. ”TUNGOTALANDET AV DÄMONISK KARAKTÄR”. JOHANNES RINMAN OM PINGSTRÖRELSEN

Kritiken från Johannes Rinman var av en annan karaktär än Linderholms och Briems. Medan Linderholm helt och Briem delvis förnekar den andliga dimensionen av tungomålstalet och istället ser det som yttringar av det undermedvetna räknar Rinman med att det är en verklig nådegåva som förekommit vid olika tillfällen i kyrkans historia, till exempel kopplar han det äldres svenska läseriets ”predikosjuka” till det bibliska tungomålstalet. En del tungomålstal beror enligt Rinman på ett abnormt själstillstånd; i det avseendet håller han delvis med Linderholm. Han räknar dock också med en tredje typ av tungomålstal, nämligen sådant som är framtvingat av ondskans andemakter. Han menar att ”just de kraftverkningar, som av Kristus utlovades åt sina vittnen, kunna av onda andemakter fullkomligt efterhärmas”.¹²¹ Det är detta, enligt Rinman, som är fallet med pingströrelsen. Han anför följande exempel som stöd för sitt påstående:

Isamband med utdrivandet av en ond ande hos ett av pingströrelsens offer avtvingades denne ande ett erkännande av, vem han var. Svar avgavs genom den sjuka men med en för henne fullkomligt främmande röst: ”Jag är pingstdämonen”.¹²²

Söderholm håller med om Rinmans premiss, att djävulen ”har förmåga att förskapa sig till en ljusets ängel och göra tecken och under (2 Tess. 2:9)”,¹²³ och han förnekar inte att det förekommit fall som det anförda inom väckelsen. Men enligt Söderholm är detta i själva verket ett tecken på att pingströrelsen verkligen är från Gud; djävulen försöker infiltrera rörelsen för att han hotas av den. ”Döda, stela religionsformer har djävulen ingenting emot, men varje

inom pingströrelsen, man får vid genomläsningen av dessa ”det intrycket, att sångerna söka skapa en innerlig stämning för stämningens skull: de mynna icke ut i en etisk appell”. Briem 1924, s. 169.

121 Rinman 1920, s. 19. Rinman var rektor vid Svenska Bibelinstitutet med nära koppling till EFS.

122 Rinman 1920, 20 f.

123 G. E. Söderholm 1927, s. 22.

andlig livsrörelse gör han sitt yttersta att motstå”.¹²⁴ Det är därmed ur Söderholms perspektiv naturligt att pingstväckelsen snarare än Svenska kyrkan och i högre grad än Evangeliska fosterlandsstiftelsen drabbas av sådana angrepp.

Rinman pekars av Söderholm ut som tillhörande pingströrelsens värsta motståndare.¹²⁵

5. ”F.d. luthersk statskyrkopräst, numera pingstvän.” Prästämbetet som symboliskt kapital

”Detta, att prästerna bliva tron lydaktiga”, skriver Lewi Pethrus med anledning av Söderholms dop 1920, är ”ett av den sanna pingstväckelsens kännetecken”.¹²⁶ Värvingen av honom fördes alltså redan från början fram som ett belägg för rörelsens gudomliga sanktion, och ett institutionaliserat symboliskt kapital signaleras genom beteckningen före detta kyrkoherde i Söderholms författarsignatur. Han kallas omväxlande ”f.d. kyrkoherde” och ”före detta statskyrkopräst”. Linderholm observerar detta kapitalmobiliserande och skriver att Söderholm lämnade Svenska kyrkan för pingströrelsen ”utan att likväl på sina skrifter försaka titeln f.d. kyrkoherde”.¹²⁷ Första gången han medverkar i *Evangelii Härold* aktualiseras dessutom ett objektifierat symboliskt kapital genom att ett foto av honom i prästkrage fogas till texten.¹²⁸

Prästämberet kan ses som markören för ett statskyrkligt religiöst kapital; avsägandet av ämbetet och därmed möjligheten att utnyttja det statskyrkliga religiösa kapitalet innebär att Söderholm erövrar en ny form av religiöst kapital som ”före detta kyrkoherde”, giltigt inom pingströrelsen men inte i Svenska kyrkan. Avståndet från en form av religiöst kapital

124 G. E. Söderholm 1928a, s. 353.

125 G. E. Söderholm 1928b [1922], s. 5. Jmf vad Alegre skriver om Barratt: ”The most difficult opposition for Barratt seems to have been that coming from people who believed that the Holy Spirit could still bestow spiritual gifts on people in the Church, but who argued that Pentecostals were emphasizing tongues too much or opening the door to demonic influence”. Alegre 2019, s. 319.

126 EH1920.09.16.

127 Linderholm 1925, s. 310.

128 EH1920.1021.

leder alltså till att ett annat erövrar.

En orsak till att en före detta kyrkoherde var viktig att exponera som konvertit för pingstvännerna var att det lade hinder i vägen för etablerade samfunds kritik av ”outbildade” förkunnare av det slag Finke och Stark skriver om. Linderholm anför återkommande en sådan kritik.¹²⁹ Pingstväckelsen, skriver han, attraherar ”det religiösa småfolket”, medan ”religionens lärda och erfarna män, som se över långa tiders erfarenheter, [ställer] sig betänksamma. Alla kunna dock inte vara lärda och teologer”.¹³⁰ När Söderholm skrev för pingstvännernas räkning kunde sådana invändningar inte utan vidare anföras från statskyrkligt håll, eftersom han hade samma grundutbildning som Svenska kyrkans företrädare och även ett antal tjänsteår i bagaget. Han skriver i första bandet av sin pingsthistoria att många har svårt att förstå ”[a]tt någon i vår upplysta tid kan vara så efterbliven, och det fastän man dock en gång i sitt liv studerat teologi i de lärdas högskolor, att man tror, vad Bibeln lärer”.¹³¹

Söderholm ställer pingstevangelisternas utbildning, bestående av korta bibelkurser, mot de svenskkyrkliga prästernas och dop i helig Ande framställs som viktigare än akademiska studier. ”Det är ej sagt”, säger han, ”att en man, som tagit studentexamen och sedan studerat teologi i 5 à 6 år [det vill säga som han själv], vet vägen till frälsning kanske ens teoretiskt och ännu mindre så, att han själv går den.”¹³² Inte desto mindre framhåller han sin egen teologiska lärdom, bland annat genom att han kryddar sina framställningar med hänvisningar till kyrkofäderna och briljerar med sina kunskaper i grekiska.¹³³ Detta är nödvändigt för att han på ett trovärdigt sätt ska

kunna avfärda Linderholms med vetenskapliga anspråk framlagda kritik av pingströrelsen. Linderholm kallas ”den rolige professorn i kyrkohistoria vid rikets största universitet”,¹³⁴ och han sägs representera en ”professorsvisdom utan Andens himmelska smörjelse”.¹³⁵ Att framställa Linderholm som utan andens smörjelse är en strategi för att utdefiniera hans historieskrivning om pingströrelsen genom att beröva honom (för pingströrelsen) fältspecifikt kapital.¹³⁶ Vid andra tillfällen refereras dock Linderholm betydligt mer respektfullt. ”Spelet”, skriver Broady, ”förutsätter en kombination av erkännande och misserkännande.”¹³⁷

”Vetenskapligt sett” skriver Söderholm i polemik med Linderholms strikt historiska bibeluppfattning,¹³⁸ vet

varenda en något bildad man och kvinna i vår tid, som ej är bunden av sin kompakta otro i fråga om allt övernaturligt och alla gudomliga underbara ingripanden i människolivet härnere, att de evangeliska berättelserna allesammans äro upptecknade före Jerusalems förstöring år 70 e. Kr. och sålunda ingalunda äro så långt skilda från de i dem skildrade tilldragelserna, som en hel del lärda eller s.k. lärda mena.¹³⁹

I samband med utträdet ur Svenska kyrkan framhålls även den privatekonomiska aspekten av Söderholms ämbetsavsägelse på ett kapitalgenererande sätt. Att övergången till pingströrelsen inneburit personliga svårigheter i form av social stigmatisering och ekonomisk osäkerhet (särskilt som han hade en stor familj att försörja) inverkar positivt på hans trovärdighet.¹⁴⁰ Hur, skriver han,

kunde jag då våga att lämna mitt ämbete och min goda inkomst, och så ansluta mig till en rörelse, som var så av alla motsagd. [...] Att jag mycket ångtat mig och längtat åter

129 Han talar bland annat om en total ”brist på verklig teologisk och psykologisk bildning”, om den svenska frikyrkans ”förakt för all vetenskaplig teologi”, att rörelsens förkunnare ”vädjar till den olärda massans instinkter med en väl billig religiös demagogi” och om att “[v]etenskapen tuktas och upplöses till rena intet” inom rörelsen. Linderholm 1925, s. 108, 109, 307.

130 Linderholm 1925 s. 99. Om Lewi Pethrus skriver han till exempel att denne ”ägde en god naturlig begåvning, men fått en alltför bristfällig teologisk bildning”; han var nämligen utbildad vid det baptistiska Betelseminariet i Stockholm som Linderholm höll i orättvist låg aktning. Linderholm 1925, s. 228.

131 Söderholm 1927, s. 8.

132 Söderholm 1928a, s. 9.

133 Se G. E. Söderholm 1931 [1920], s. 40.

134 Söderholm 1928, s. 84.

135 G. E. Söderholm 1937a, s. 15.

136 Jmf Gunneriusson 2002, s. 108.

137 Broady 2005, s. 10. Gunneriusson framhåller att “[e]tt ifrågasättande av en aktörs legitimitet leder sällan till ett definitivt avfärdande”. Gunneriusson 2002, s. 19.

138 Se t.ex. Linderholms dateringar av de nytestamentliga texterna; evangelierna är enligt honom skrivna mellan år 70 och år 100. Han talar även om ”oäkta Jesusord” på ett sätt som Söderholm inte kan acceptera. Linderholm 1924, s. 104, 105.

139 G. E. Söderholm 1934b, s. 203.

140 ”Ingen behöver därför”, skriver han själv, ”misstänka mig för partiskhet i denna fråga”. G. E. Söderholm 1931 [1920], s. 61.

till Egyptens köttgrytor, det anse sig många av mina forna bekanta kunna konstatera. Att det skulle gå att utbyta en god fast lön mot Guds omsorg och försyn, och finna sig väl därvid, det är dock för hårdsmält kost för flertalet även s.k. troende.¹⁴¹

Hur har det då gått? frågar han sig 1937.

Ja, på denna fråga kunna både jag och många med mig, som varit i liknande situation, med stor tacksamhet mot Gud svara: Det har gått utmärkt både lekamligen och andligen. [...] Jag har icke heller tills i dag haft det minsta bekymmer för mitt lekamliga uppehälle, fastän jag varken blivit med en stor summa pengar köpt in i pingstväckelsen eller fått någon stor donation att leva utav och icke heller stoppat andras medel i egen ficka, såsom en del gott folk i olika delar av landet sökt göra gällande. Nej, Gud har givit mig allt, vad jag behövt.¹⁴²

Söderholms framhållande av sitt bristande ekonomiska kapital som en följd av sin frivilliga ämbetsavsägelse innebär därmed en avsevärd förstärkning av det symboliska. Hans totala förlitande på Gud, och att Gud verkar ha belönat hans tro, ger honom legitimitet som företrädare för rörelsen. Det ger honom också ett moraliskt överläge mot sina tidigare ämbetskolleger som stannat kvar vid ”Egyptens köttgrytor”, det vill säga prioriterar den egna ekonomiska tryggheten före lydnad mot Gud.

Ett viktigt förkroppsligat symboliskt kapital visas upp i den redogörelse Söderholm lämnar i *Evangelii Härold* för sin första predikoresa som pingstevangelist i Ångermanland. Som präst i Svenska kyrkan hade han haft problem med svaghet i benen, skriver han, vilket efter hans dop mirakulöst försvunnit. ”Nu under min predikoresa har jag stått ibland ett par timmar i sträck och dag efter dag, och därunder hava benen blott blivit allt bättre”.¹⁴³ I *Den svenska pingstväckelsens historia* gör han en poäng av att han som präst i Svenska kyrkan på grund av sina benbesvär tvingades predika sittande.¹⁴⁴ Denna helbrägdagörelse genom tron används därmed som en indikation på att steget från statskyrkan till pingströrelsen är i samklang med Guds vilja. Det är Gud, skriver Söderholm, som ”i sin stora nåd stärkt mina ben och i övrigt mina krafter, så att jag med lätthet kunnat resa

från by till by och varje dag predika evangelium”.¹⁴⁵

Helbrägdagörelse genom tron var ett viktigt inslag i den tidiga pingstväckelsen och en av de företeelser väckelsens kritiker reagerade starkast mot. Vad jag kunnat se finns det ingen dokumentation som indikerar att Söderholm själv talade i tungor, även om han på flera ställen skriver positivt om tungotalets betydelse,¹⁴⁶ utan hans helbrägdagörelse fungerar som ”märket” på att han var sant kristen och godkänd av Gud, och legitimerar därmed hans apologetiska gärning.¹⁴⁷

I opposition mot Linderholms påståenden om att framgångsrik helbrägdagörelse vanligtvis förekommit endast vid ”nervösa åkommor” framhåller Söderholm dels att ”genom tusen och åter tusen exempel ur det verkliga livet har det visat sig, att lungсот, kräfta, benbrott, svåra växter och dylikt likaväl som nervösa åkommor kunna botas genom bön”, dels att de senare tvärtom ”bruka i allmänhet vara de svåraste att på trons väg få bukt med. Det är väl beroende på, att de nervösa människorna hava svårt att stilla sig inför Gud och i levande tro mottaga den gudomliga hjälpen”.¹⁴⁸

Att pingstpredikan är en högre form av förkunnelse än den statskyrkliga framgår, förutom av att den utförs stående, när Söderholm delar med sig av sina personliga erfarenheter som predikant i båda kyrkoformerna:

Den första gången, jag hade tillfälle att lyssna till en predikan av broder Lewi Pethrus – det var i Filadelfiaförsamlingens i Stockholm lokal vid Uppsalagatan 11, ungefär ett halvt år, innan jag lämnade statskyrkan – fick jag höra en predikan över en bibeltext och ett bibliskt ämne, som jag aldrig förr hört någon predika över, fastän jag då var nära 50 år gammal

145 EH1920.10.21.

146 1921 skriver han i EH att ”några av de dyrbaraste stunderna i mitt liv har jag haft tillsammans med andedöpta trossyskon, som haft gåvorna att tala i tungor och uttyda. [...] Skulle Herren Jesus bevärdiga mig, hans ovärdige och ringe tjänare, att få mottaga dessa gåvor, skulle det blott föröka min lycka och göra mig mera duglig till helig tjänst”. EH1921.03.10.

147 I äldre pingstforskning har betoningen legat på glossolalin snarare än helbrägdagörelsen, menar till exempel Jonathan R. Baer som skriver att ”historians of early Pentecostalism have given only limited attention to divine healing”, utan de undersökte istället ”more fully the emergence of the distinctive Pentecostal teaching, the baptism of the Holy Spirit evidenced by speaking in tongues”. Baer 2001, s. 736. Även Josefsson lyfter fram helbrägdagörelsen som viktig för den tidiga pingströrelsens spiritualitet.

148 G. E. Söderholm 1927, s. 54.

141 G. E. Söderholm 1928b [1922], s. 3 f.

142 EH1937.04.08.

143 EH1920.10.21.

144 G. E. Söderholm 1927, s. 570.

och ända från tidiga barndomen varit en flitig åhörare av predikningar. Jag hade aldrig heller själv, fastän jag varit präst i över 20 år och hållit tusentals predikningar både vid offentliga gudstjänster i kyrkorna, där jag varit anställd, och vid fria möten i skolsalar, missionshus och enskilda hem, talat över detta ämne – helt enkelt därför att det låg helt utom den kyrkliga förkunnelsens räckvidd och erfarenhet.¹⁴⁹

Han framställer sig här, i kraft av det speciella religiösa kapital han som före detta kyrkoherde besitter, som särskilt lämpad att bedöma skillnaderna mellan pingströrelsen och Svenska kyrkan. Denna lämplighet gör han bruk av till exempel i artikelserien ”Bibliska släkttavlor” i *Evangelisk tidskrift*, där han i allegorisk form skildrar skillnaden mellan Svenska kyrkan och pingströrelsen genom en utläggning av berättelsen om Kain och Abel. ”Båda bröderna framburo offer”, skriver han, det vill säga båda traditionerna firar gudstjänst, men dessa betraktas olika av Gud. Statskyrkan/Kain, ”som ’var av den onde’ (Joh. 3:13)”, anser sig ”icke sämre i sin gudsdyrkan än de sanna gudsbarnen. Deras yttre gudstjänst är i allmänhet mycket mer prunkande, högtidlig, ceremoniös, än de levande kristnas. Världen är i alla tider full av religiösa, av gudsdyrkan, men tyvärr är den mesta falsk, självtagen och utan värde för Gud”.¹⁵⁰

Även detta kan ses som en positionering mot den linderholmska uppfattningen, vilket framgår av Linderholms motsatta kritik av ”den otillbörliga intimitet och den trivialisering, som i utomkyrkliga kretsar alltför ofta präglat religiositeten, särskilt i fråga om gudsförhållandet”. Gud behandlas ”såsom en gammal hygglig bekant, som man inte behöver visa någon hänsyn. Det är, trots välmeningen, den kristna trons vulgarisering och förfall”.¹⁵¹ Även Briem var som vi sett kritisk till pingströrelsens innerliga gudstjänstformer. Kontrasten mellan pingst- och statskyrkligt gudstjänstliv har en från båda sidor tydligt gränsdragande funktion.

6. ”Nyodlare i urskogen”. Pingstgestalter i kyrkohistorien

Pingstväckelsen, skriver Söderholm, har gamla anor.

Den leder sitt ursprung bort igenom tiderna ända till den dag, då Guds Helige Ande på den första pingstdagen efter Jesu himmelfärd kom i personlig måtto till jorden för att bliva boende i Jesu lärjungars och vänners hjärtan.¹⁵²

Till skillnad från Linderholm, som också ser pingstväckelsen som en förnyelse av urkyrkan (som redan avvikit från Jesu lära) men menar att kyrkan ständigt utvecklar sig till nya och bättre former,¹⁵³ är den ursprungliga församlingen enligt Söderholm en tvingande normerande mönsterbild för alla kristna. Kyrkan har förändrats på grund av att ”mänsklig synd av olika slag fört kyrkan bort från den gudomliga sanningens och renhetens smala väg och fört den in i en labyrint av människostadgar och människoläror”.¹⁵⁴ Kyrkohistorien är dock full av exempel på personer som försökt återställa kyrkan till det ursprungliga idealmönstret.

Vi ha framför oss en skara, ja, en sky av Herrens heliga, de flesta okända i kyrkans historia, men även många kända, såsom Peter Valdes, Johan Huss, Viclif, Luther, Zinzendorf, Wesley m. fl., vilkas hela liv och strävan gick ut på att få se Kristi församling återförd till dess ursprungliga renhet och apostoliska kraft. De flesta utav dem hava såsom nyodlare i urskogen blott fått utföra förberedande röjningsarbete. Och ledsamt nog hava deras efterträdare och fortsättare ej alltid fått fortsätta, där de förra slutat; ofta har föregångarens röjningsarbete hunnit till en god del växa igen av ny vildskog, innan efterträdarna hunnit fortsätta. Men genom Herrens uthålliga och tålmodiga arbete hava dock så småningom små tegar uppstått här och där, som frambringa en skörd, som åtminstone starkt påminner om växtligheten på kyrkans första åkertegar.¹⁵⁵

De tidigaste kyrkofäderna förvaltade enligt Söderholm den rena apostoliska traditionen, vilket

152 G. E. Söderholm 1927, s. 11.

153 ”[V]år tids nytteologer”, skriver Söderholm om denna uppfattning, ”torde sålunda i allmänhet förfäktat den förbluffande åsikten, att vår tids kyrkliga s. k. församlingsliv står högre än det urkristna”. G. E. Söderholm 1927, s. 14 f.

154 G. E. Söderholm 1927, s. 13.

155 G. E. Söderholm 1927, s. 13 f. Andra figurer Söderholm lyfter fram på olika ställen och i olika grad är Polykarpos, Bernhard av Clairvaux, Franciskus, Birgitta, Olaus Petri, George Scott, Mårten Landahl, F. O. Nilsson och Rosenius.

149 G. E. Söderholm 1934a, s. 182 f.

150 G. E. Söderholm 1935a, s. 157.

151 Linderholm 1925, s. 66 f.

framför allt visas av deras inställning till barndopet. De flesta av kyrkofäderna var inte själva barndöpta, framhåller han, och de sanktionerade inte heller bruket. Barndop kopplas istället tydligt ihop med den negativt laddade statskyrkligheten.

Den kyrkohistoriska figur Söderholm ägnar mest intresse och utrymme åt är Luther.¹⁵⁶ Han går med utgångspunkt i Luthers egna skrifter igenom hur en ”verklig lutheran”, det vill säga en person som ”har den Ande och den åskådning, som besjälade Luther”, bör vara. Till att börja med ska en sådan person vara en verkligt pånyttfödd och frälst kristen.

De flesta ”lutheraner” i våra dagar mena, att allt är väl, då man blivit döpt som barn, konfirmerad, går till kyrkan och nattvardsbordet samt sedan lever någorlunda ärbart inför världen. [...] Men att sådana människor icke hava lärt av Luther eller Guds ord är lätt att visa. Luther själv var, såsom alla torde veta, en kyrkans lydige son från barnåren, döpt och uppfostrad efter alla kyrkans ordningar, from och rättsskaffens i allt sitt leverne. Men Luther var ej nöjd härmed.¹⁵⁷

En verklig lutheran lever ett innerligt böneliv, förklarar Söderholm vidare. Luther var nämligen en ”bödens man såsom få”.¹⁵⁸ Som katolsk munk hade han ägnat sig åt en omfattande formaliserad bönverksamhet som enligt Söderholm saknade värde inför Gud, men sedan han blivit personligt frälst upptäckte han den personliga bönen vilket framställs som en orsak till den kyrkliga förföljelsen av honom.

Luthers brott med ”påvekyrkan och hela dess prästvalde” implicerar enligt Söderholm en ”bestämelse av kyrkan såsom församlingen av de heliga och sant troende”.¹⁵⁹ Församlingen måste alltså enligt det lutherska synsättet vara fri, det vill säga inte stå under en kyrklig hierarkis inflytande och kontroll. Luthers lära om församlingen blir därmed en lära om den samfundsfria församlingen.

Bibeltroheten är ett annat obligatoriskt drag för en verkligt luthersk kristendomstyp, och ”[i] detta avseende äro vår tids ’luther[skal]’ teologer så litet luther-

ska som möjligt”,¹⁶⁰ till skillnad från pingstvännerna. Klart är, sammanfattar han i *Evangelii Härold* 1936,

att verkliga ”lutheraner”, d.v.s. sådana, som med rätta kunna åberopa sig på Luthers lära och föredöme, böra äga samma ställning till Gud som Luther och såsom han äga barnaskapets ande, i vilken man ropar ”Abba, käre Fader”. Men sådana lutheraner äro i grund och botten mycket få. Liksom de allra flesta, som kallas kristna, äro kristna blott till namnet, så äro det även med de s.k. lutheranerna.¹⁶¹

Söderholm vill alltså visa att pingströrelsen snarare än Svenska kyrkan är arvtagare till Luther, och Luther framställs som ”den store troshjälten och såsom en eggande och sporrande förebild i kristligt bekännaremod”.¹⁶² Linderholm (en ”av vår tids lutherska teologer”) betonar att Luther inte sysslade med pingstkaraktäristiska företeelser som extatiska uppenbarelser, undergörande eller apokalyptik, men enligt Söderholm förklaras detta av att han var ”allt för upprörd av katolikernas vidskepliga under och sägner för att kunna ägna verkliga under något större intresse”, men att han därmed inte förnekade undrens verklighet i biblisk tid och i sin egen samtid.¹⁶³ Det av Luther inspirerade gudstjänstlivet som Söderholm beskriver det fungerar som en motvikt till Linderholms och Briems kritik av pingströrelsens innerlighet och brist på liturgisk högtidlighet.

I ett avseende är dock Svenska kyrkan verkligt luthersk, skriver han, och det är i dess relation till pingströrelsen. Det finns

en tendens hos Luther, som är mindre efterföljningsvärd, ja vi kunna väl säga, avskräckande för en kristen, men som dock ensidiga lutherläsare i hög grad tillägnat sig, och det är hans d ö m a n d e och f ö r d ö m a n d e av alla friare riktningar som funnos på hans tid.¹⁶⁴

Luthers inställning till döparrörelsen är enligt Söderholm det ”sorgligaste i Luthers eljest i stort sett så lysande historia”.¹⁶⁵ Medan Luther framställs som en positiv förebild i sin relation till den medeltida

156 Luther är ett favoritämne för Söderholm ända från början av hans bana som pingstförfattare. 1922 publicerade han artikeln ”En lutheran” i tidskriften *Pingstliljan* och uppger där att han känner sig ”mera andebefryndad med honom idag, fastän jag tillhör de s. k. pingstvännerna, än jag gjorde den tid, då jag kallades lutheran”. G. E. Söderholm 1922, s. 17 f.

157 G. E. Söderholm 1922, s. 19 f.

158 G. E. Söderholm 1922, s. 24.

159 G. E. Söderholm 1936b, s. 41.

160 G. E. Söderholm 1922, s. 26.

161 EH1936.09.03.

162 G. E. Söderholm 1936a, s. 4.

163 Linderholm 1924, s. 120, Söderholm 1927, s. 33.

164 G. E. Söderholm 1941, s. 27. Luther använder sig av samma metod som Rinman, nämligen att ”räkna döparna såsom b e s j ä l a d e a v o n d a a n d a r”. G. E. Söderholm 1936a, s. 87.

165 G. E. Söderholm 1936a, s. 71.

katolska kyrkan kritiseras han ganska skarpt när han jämförs med Ulrich Zwingli. Zwingli vågade nämligen enligt Söderholm gå betydligt längre än Luther när det gällde att rensa ut obibliska bruk i kyrkan.

Den verkliga hjälten i Söderholms reformationshistoria är dock Baltazar Hubmaier.¹⁶⁶ Luther, Zwingli, Calvin och Hubmaier hade enligt Söderholm liknande grundförutsättningar och kom till ungefär samma bibliskt grundade slutsatser, men det var endast Hubmaier som var villig att ”vara trogen mot sanningen, vad det än skulle kosta”.¹⁶⁷ Delvis beror det på att hans rörelse förkastade barndopet (”världskyrkornas förnämsta stödjelpelare i alla tider”¹⁶⁸), vilket de övriga inte vågade trots att de enligt Söderholm klart insåg barndopets felaktighet, men även på att Hubmaier till skillnad från de övriga stora reformatorerna bröt med det ”wetterlundiska” skököväsendet; Luther, Calvin och Zwingli blev upphoven till nya stats- och folkkyrkor. I det avseendet var de inte verkliga reformatorer; de förde vidare just det i den medeltida kyrkan som enligt Söderholm behövde reformeras som mest.

Att som Hubmaier, som från början var romersk-katolsk präst, ta konsekvenserna av den sanning han funnit trots stora personliga uppoffringar är något Söderholm betonar att han själv har gjort. Insikten att barndopet är ett felaktigt dop innebär konsekvenser ”som icke äro i allt angenäma”, skriver han i sin traktat om dopfrågan,¹⁶⁹ men han liksom Hubmaier ”höll i likhet med så många andra heliga ’Kristi smålek för en större rikedom än Egyptens skatter’”.¹⁷⁰ Här finns en kritik av präster inom Svenska kyrkan

som förstår att pingstväckelsen är Guds verk men som ändå står kvar i sina ämbeten; Söderholm räknar med att deras antal är ganska stort. Denna kritik är ännu tydligare i artikeln om Tyndale, där han skriver om de

många lärda på den tiden, som visserligen förstodo något av sanningen men som, i likhet med judarnas rådherrar ”aktade äran och människorna mer än Gud”. Att utsätta sig för misstankar och obehag från den katolska kyrkans sida för sanningens skull ville de icke. De ville njuta i ro av kyrkans goda, dess rika ”levebröd”. Och de skydde icke ens att mot bättre vetande uppträda såsom bibelvännernas och de bibeltroendes förföljare, när deras egen säkerhet och fördel så fodrade.¹⁷¹

Hubmaiers och övriga anabaptisters vilja att dra konsekvenserna av reformationens syn på dopet och kyrkan ledde till svåra förföljelser, särskilt av de övriga reformatorerna, som i det avseendet var värre än den katolska kyrkan. Enligt Söderholm var det Zwingli som på ett direkt sätt låg bakom Hubmaiers avrättning.¹⁷² I förhållande till den reformationstida doparrörelsen, som alltså tydligt förknippas med den samtida pingströrelsen, har Luther den ställning den svenska statskyrkan har i förhållande till pingströrelsen, medan Zwingli kan sägas representera äldre frikyrkosamfund, som Svenska baptistsamfundet och Evangeliska fosterlandsstiftelsen. Zwinglis svek framställs därför som allvarigare och mer svidande än Luthers, precis som frikyrkornas negativa inställning till pingströrelsen beklagas mer än Svenska kyrkans. ”Det kraftigaste motståndet i våra dagar”, skriver han, ”kommer från en del samfundspredikanter. Statskyrkans präster göra nog motstånd här och där [...] Men i stort sett äro de mera lojala än en hel del predikanter inom de olika samfundet,”¹⁷³ och ”[d]et är ej så ofta numera, som man från stats-

166 Hubmaier har en särställning bland ”de män, som Gud utvalde för att föra kristenheten ut ur medeltidens andliga mörker och påvekyrkans järnbojor”. Söderholm 1937b, s. 5. Han nämner även Menno Simons och Melchior Hoffman som viktiga kristna föredömen, och i en dubbelartikel i *Evangelisk tidskrift* behandlar han den engelske reformatorn och bibelöversättaren William Tyndale. Se G. E. Söderholm 1935b.

167 Söderholm 1936a, s. 38.

168 G. E. Söderholm 1937b, s. 39.

169 G. E. Söderholm 1931 [1920], s. 61.

170 G. E. Söderholm 1936a, s. 48. Han anspelar här på den samtida situationen inom pingströrelsen och sin egen position i den: ”De anabaptistiska predikanterna voro, i likhet med Jesu första vittnen och apostlar, i stor utsträckning olärdade män av folket, även om en del lärda och särskilt präster från statskyrkorna slöto sig till dem”. G. E. Söderholm 1936a, s. 53.

171 G. E. Söderholm 1935b, s. 318.

172 G. E. Söderholm 1936a, s. 47, 64. Se vidare artikeln ”Varför är de troendes dop så hatat och avskytt” i EH1941.08.28, där Söderholm framhåller att Hubmaier och Zwingli var ”i början av sin reformatoriska verksamhet eniga om att de troendes dop var det enda, som han fick genomgå, tills döden på bålet om några år befriade honom från denna tidens lidanden. Ulrich Zwinglis väg däremot blev mycket drägligare, genom att han i praktiken stod fast vid de ärvda människomeningarna med avseende på dopet”.

173 EH1936.02.06.

kyrkligt håll angriper pingstväckelsen [...] Det är i allmänhet från vissa frikyrkliga håll, som anfallen nu mest komma”.¹⁷⁴ Samma år som traktaten om Luthers inställning till vederdöpare utgavs publicerade han i *Evangelii Härold* en artikel med titeln ”Var församlingen i Korint den ’sämsta’ av de apostoliska församlingarna?” med anledning av att ”samfundet” fört fram denna uppfattning för att misskreditera pingströrelsen.¹⁷⁵

Zwingli och Hubmaier var enligt Söderholm inledningsvis nära vänner och allierade. ”Ingen kunde ana då, att den förre inom blott några få år skulle framträda såsom den senares plågoande och bödel.”¹⁷⁶ Denna kommentar kan ses i ljuset av att den svenska pingströrelsen från början hörde nära ihop med Svenska baptistsamfundet, till exempel var ju Filadelfia i Stockholm som Söderholm själv kom att tillhöra anslutet till samfundet, men uteslöts efter att samfundet liksom Zwingli fått betänkligheter kring de uttryck väckelsen tog.

Detta sätt att både koppla ihop och kontrastera Zwingli och Hubmaier kan även ses som en kritik mot baptistförsamlingar anslutna till Örebro missionsförening. Örebro missionsförening representerade initialt den falang inom Svenska baptistsamfundet som var öppen för pingstväckelsen och blev under 1930-talet en samarbetsorganisation för fria karismatiska baptistförsamlingar, och det fanns från pingströrelsen en kritik mot dessa församlingar för att de inte anslöt sig till den. Liksom Zwingli hade en rätt inställning i dopfrågan men inte vågade tillämpa den hade Örebrobaptismen en rätt förståelse av de andliga nådegåvorna men vågade inte fullt ut dra konsekvenserna av den, verkar Söderholm mena.¹⁷⁷

Mankan, verkar det som, därmed urskilja två nivåer av identifikation mellan reformator och samfund där i den första Luther kopplas samman med Svenska kyrkan, Zwingli med Svenska baptistsamfundet och Hubmaier med pingströrelsen; i den andra Luther med Svenska baptistsamfundet, Zwingli med Örebromissionen och Hubmaier (igen) med pingströrel-

sen. Att associera Zwingli med de olika formerna av svensk baptism, som ju också kunde göra anspråk på andligt släktskap med Hubmaier och anabaptisterna, fungerar därmed som ett sätt att reservera anabaptistmen som historisk förebild för pingströrelsen.

Döpparrörelsen växte snabbt och förföljdes hårt, skriver Söderholm, för utbredning och förföljelser ”gå här såsom i alla tider, hand i hand med varandra”.¹⁷⁸ Pingströrelsens spridning och motståndet från övriga samfund och samhället i stort följer därmed ett mönster i den heliga historien som bekräftar dess gudomliga sanktion. Samtidigt fungerar kontrasten mellan förföljelsen i form av tortyr och avrättningar under reformationstiden och det samtida förlöjligandet av pingstvännerna som en uppmaning att inte låta pressen från omgivningen påverka engagemanget för väckelsen. ”Det kan vara hälsosamt att veta”, skriver Söderholm efter sin detaljerade beskrivning av Hubmaiers lidanden, ”vad Herrens heliga hava lidit, nu, då vi knappast äro villiga att bära litet smälek eller fördraga några ofarliga skrivelser om oss i tidningarna för vår tro.”¹⁷⁹ I framställningen av den reformatoriska döpparrörelsen och sammankopplingen av den med den moderna pingströrelsen använder sig Söderholm av vad Dahlbacka kallat profetiskt historiebruk, det vill säga de historiska exemplen ger den samtida rörelsen legitimitet och, verkar det som, förbereder den på att värre förföljelser är att vänta i framtiden.

I en artikel i *Evangelii Härold* 1930 hänvisar Söderholm på ett liknande sätt till den samtida förföljelsen av kristna i Ryssland. Situationen i Ryssland fungerar som en uppmaning till pingstvännerna att utnyttja det svenska läget av religionsfrihet:

Må vi även manas att tacka Gud för den frihet, vi äga att dyrka och tjäna Gud, så mycket vi vilja! Må vi även bättre kunna använda våra förmåner och taga vara på den möjlighet till arbete för Guds rike, som vi ännu äga! Måhända kommer snart även över oss den natt, som Jesus talat om, ”då ingen kan verka”. Vi veta av Ordet, att den ska komma.¹⁸⁰

Emanuel Linderholm ger en mycket negativ skildring

174 EH1939.02.02.

175 ”[M]ånga ledare av dylika obibliska s. k. församlingar bryta staven över församlingen i Korint och låta påskina, att den församlingen icke var bättre än dessa statskyrkliga församlingar, och på den grund även söka förringa de andliga gåvorna.” EH1936.11.19.

176 G. E. Söderholm 1936a, s. 47.

177 Se EH1941.08.28.

178 G. E. Söderholm 1936a, s. 59.

179 G. E. Söderholm 1936a, s. 63 f. På ett annat ställe skriver han: ”När man ser på läget i vårt land för närvarande, kan man ju ej tala om någon allmän förföljelse mot de levande kristna. Vår tid utmärker sig ju tvärtom för tolerans”. EH1932.09.15.

180 EH1930.03.13.

av William J. Seymour, den afroamerikanske pastorn på Azusa Street; en historisk gestalt med stort symbolvärde i sammanhanget. Han refererar, trots att han ju inte räknade med en demonisk verklighet, till samtida bedömare som ansåg att han var ”besatt av en ond ande”, och lägger själv till att det är möjligt att det ”legat något ’demoniskt’ hos denna neger, vilket i och för sig, lika litet som hos en Rasputin, bör ha hindrat, utan snarare främjat hans suggestiva inflytande, synnerligast inom kvinnovärlden”.¹⁸¹ Han gör också en poäng av hans ofördelaktiga utseende och antyder en osedlig och opportunistisk karaktär. Möjligen i direkt polemik med denna passage skriver Söderholm om Seymour att

även om han var oansenlig i det yttre, [var han] full av den Helige Ande och tro, och detta betyder mer i ett verkligt andligt arbete än ett ståtligt yttre och ett lysande framträdande, något som man däremot fäster mycket avseende vid i de icke andliga kyrkornas och församlingarnas verksamhet.¹⁸²

Det är värt att notera den positiva vikt Söderholm fäster vid Seymours betydelse för pingstväckelsen. I senare pingsthistoria fanns nämligen en tendens till att undvika detta. Jan-Åke Alvarsson skriver att händelserna på Azusa Street 1906 var

en tydlig inspirationskälla för den tidiga svenska pingstväckelsen fram till 1924 [Söderholms bok är dock publicerad 1927]. Sedan placerade vita kyrkoledare en revisionistisk slöja över händelserna. Det hade blivit litet penibelt att så väl svarta som kvinnor spelade en så avgörande roll i pingstväckelsens födelse. Till och med kyrkohistoriker accepterade den nya versionen. En ny kyrkorörelse av denna magnitud måste givetvis ha startats av en vit.¹⁸³

181 Linderholm 1924, s. 244. Linderholm skriver att ”det är ingen tillfällighet, att en negerpräst är den moderna pingströrelsens främsta upphov”. Amerikas ”stora svarta befolkning med sina primitiva religiösa och etiska instinkter har berett Amerikas religiösa samfund många svåra problem. Att negrernas religiositet är av primitiv läggning är av gammalt bekant.” Linderholm 1924, s. 150.

182 G. E. Söderholm 1927, s. 167.

183 Alvarsson 2014b s. 134-170, s. 143. Jmf Carl-Gustav Carlsson: ”På amerikansk botten brukar platsen för pentekostalismens källsprång geografiskt än lokaliseras till Topeka 1901, i Kansas, än till Los Angeles, i Kalifornien. I Topeka var det bland ’vita’ som ’det nya’ skedde, i Los Angeles var det ’svarta’ som var ledare”. Carlsson 1990, s. 34. Söderholm nämner Topeka men menar att det var i Los Angeles den internationella spridningen började och att den svenska pingstväckelsen därmed har sitt upphov där. Lewi Pethrus försökte tio år efter Söderholm i sin bok

Genom sin genomgång av pingstgestalter i kyrkohistorien från apostlarna till den moderna pingströrelsen får rörelsen den historiska legitimitet Aronsson talar om; Söderholm ger rörelsen en andlig genealogi med ett stort mått av offer. Det kännetecknande draget för dessa sanna kristna är att de blivit utpekade som villolärliga av världskyrkorna, de sanna kristnas eviga fiende. Söderholm skriver att

Jesus i varje tid går fram på ett sådant sätt, att endast det av Gud öppnade trosögat kan känna igen honom. Efteråt ser man, att det var Jesus av Nasaret, som gick där fram men samtiden kände Honom icke. Det var blott en ny, farlig, villfarande lära, som man varnade för, så långt man kunde. Så nu med pingstväckelsen. Den delar alla andliga livsrörelsers lott att vara utskriken som en mycket farlig villolära.¹⁸⁴

7. Gösta Mille och Lerhultsbygden

En av Söderholms sista böcker, *Vind och motvind* (1940) med undertiteln *Verklighetsskildring från en sydsvensk bygd*, anknuter till den närmsta historien och samtiden och aktualiserar därmed historiebruksaspekten på ett särskilt sätt. Boken skrevs under pseudonymen Gösta Mille,¹⁸⁵ men det bör ha stått klart för den första läsekretsen vem upphovsmannen var. Söderholm var litteraturchef på Förlaget Fildelfia som boken gavs ut på och den återger drag i hans levnadshistoria som sedan tidigare var bekanta. Platser och personer har getts fiktiva namn av hänsyn till ännu levande personer men i övrigt sägs ”allt i boken vara verklighetsskildringar”.¹⁸⁶ Till exempel kallas platsen merparten av handlingen utspelas på Lerhult och motsvaras av Söderholms hemsöcken Flistad, och grannförsamlingen som i verkligheten heter Götlanda går i boken under namnet Ölunda. Han skildrar också sig själv under namnet Gösta Sörbom. Det finns därmed ett uppenbart självbiografiskt anslag, men eftersom författarsignaturen inte explicit kopplas samman med Sörbom-figuren kan boken genremässigt inte klassas som en självbiografi.

Genom att skriva om sig själv med dubbla pseu-

Västerut anknuta sin rörelse direkt till Topeka och så förbigå Los Angeles.

184 G. E. Söderholm 1924, s. 47.

185 ”Mille” var Söderholms informella tilltalsnamn inom familjekretsen. H. Söderholm 1950, s. 10. Jag använder pseudonymen i hänvisningarna till verket.

186 Mille 1940, s. 3.

donymer kan Söderholm sägas upprätta vad den ryske litteraturteoretikern Boris Tomasjeskij kallat en "biografisk legend" kring sin person. Tomasjeskij menar att skönlitterära författare som skildrar sig själva litterärt inte bygger sin framställning på sin verkliga biografi utan på en "ideell biografisk legend" i "vilken de omsorgsfullt utv[äljer] vissa verkliga eller påhittade händelser" som stöder den övergripande berättelse författaren vill föra fram.¹⁸⁷ Verket följer i det här avseendet även ett mönster Michail Bachtin sett som typiskt i den antika biografien och självbiografien, nämligen att "[o]lika karaktärsdrag och egenskaper hämtas från skilda och *osamtidiga* händelser och tillfällen i hjältens liv och fördelas enligt de angivna rubrikerna"; den ledande principen är "karaktärens *helhet*, ur vars synpunkt det är likgiltigt i vilken tid och ordning en viss del av helheten yttrar sig. Redan de första linjerna (de första karaktärsyttringarna) förutbestämmer helhetens fasta konturer, och allt det övriga fördelas sedan inom dessa konturer".¹⁸⁸ Söderholms övergång till pingstväckelsen speglas på detta sätt i Sörbom-figurens religiösa uppvaknande som barn på ett sätt som verkar till den biografiska legendens fördel.¹⁸⁹

Större delen av boken handlar inte om Sörbom och anspråket att utgöra en verklighetsskildring motarbetas genom att den klart homodiegetiska berättarrösten i detalj kan återge privata samtal mellan olika personer och att han kan redogöra för deras hemliga tankar och känslor.¹⁹⁰ Boken bör av detta

187 Tomasjeskij 1993, s. 38, 35.

188 Bachtin 1997, s. 63.

189 Denna typ av självbiografisk framställning innehållande en konversionsberättelse var som Joel Halldorf skriver typisk för evangelikal väckelsefromhet: "[t]he Holiness movement and the Pentecostal movement added chapters to the personal story by including stories of entire sanctification or baptism in the Holy Spirit". Halldorf 2017, s. 136 f.

190 Milles berättarteknik är i det här avseendet typisk för väckelitteraturens fromhetsfiktion. Åke Kussak framhåller om Svenska Missionsförbundets fromhetslitteratur att i "de allra flesta berättelser får läsaren sålunda en bestämd uppfattning om att berättaren är närvarande. Den allvetande berättaren kommenterar och för fram reflektioner. Han talar om hur han ställer sig till de problem som presenteras och hur han visar sina sympatier och antipatier. Berättaren företer en tydlig didaktisk avsikt att förklara och tolka". Kussak 1982, s. 134. Berättaren i *Vind och motvind* talar om egna besök i Lerhult med omgivningar och det framkommer att han själv härstammar därifrån. I många fall blir övergången från

skäl framför allt läsas som ett exempel på historisk fiktion, vilket inte gör den mindre användbar som historisk källa. Som historikern Christer Öhman påpekar kan en historisk roman bidra till bildandet av ett historiemedvetande hos läsaren genom att den inte bara ger "enkel kunskap om personer och händelser utan framför allt uppfattningar om sammanhang mellan tolkning av det förflutna, förståelse av nuet och framtidsperspektiv samt orsaks- och väsentlighetsargumenteringar".¹⁹¹

Det rör sig dock om en speciell typ av historisk roman. "Den förment objektiva skildringen, 'verklighetsfiktionen'", skriver Daniel Lindmark, "utgör en av den fromma berättelsens genrer" och har "ett mycket speciellt förhållande till den historiska verkligheten".¹⁹² Den äldre folkväckelsetraditionen var enligt Lindmark "avogt inställd till romanen som framställningsform, främst därför att den återgav en uppiktad verklighet. Berättelsestoff skulle ha verklighetsgrund, vara 'skildringar ur livet', för att kunna fungera som den förebildliga och lärande läsning som den religiösa läsningen syftade till".¹⁹³ Detsamma tycks ha gällt pingstväckelsen, därav *Vind och motvinds* underrubricering "verklighetsskildring".

I författarens förord anges att berättelsen är ett "kapitel ur den stora boken om den ständiga kampen mellan 'kvinnans säd' och 'ormens säd' som pågått allt sedan fallets dag".¹⁹⁴ Boken inleds med en skildring av Lerhultsbygdens "andliga fysionomi" årtiondena före sekelskiftet där den schartauanska prägelns framträder tydligt (och möjligen något stereotyp) både i fysiska attribut (kvinnorna bar alltid schallett) och i "folklynnet"; det "vilade en viss tungsinthet och tröghet över folket i allmänhet" och att "skratta, skämta och gyckla låg ej för folket".¹⁹⁵ På söndagarna

berättelse till kommentar diffus.

191 Öhman 1991, s. 12.

192 Lindmark 1995, s. 109. Lindmark definierar väckelsebiografi som "en levnadsteckning med omvändelsemotiv över en autentisk person, tillkommen inom en väckelse rörelse och avsedd för dess egna läsare". Lindmark 1995, s. 110.

193 Lindmark 1995, s. 133 f. Jmf Lars Furuland: "Gränser för läskonstens användning utstakades med bestämdhet inom frikyrkorna. [...] Fiktionsprosa producerad för rörelsernas tidningar och förlag kallades inte 'roman' eller 'novell' utan deklarerades som 'sann berättelse ur livet'. Furuland 1991, s. 13.

194 Mille 1940, s. 3.

195 Mille 1940, s. 5 f.

”styrde man sina steg till sockenkyrkan och lyssnade till predikan”, men denna, som var det centrala i gudstjänsten och i det religiösa livet överhuvudtaget, förelästes ”så enformigt och monotont, att den verkade mer som sömnmedel än väckelseignal”.¹⁹⁶ Det fanns en stark rädsla för läseri och lekmanverksamhet och en därmed förbunden respekt för prästämbetets auktoritet, en liberal (det vill säga inte absolutistisk) inställning till alkoholkonsumtion och en uppfattning om att religiösa spörsmål inte skulle dryftas i vardagslivet.

Lerhult hade aldrig nåtts av någon egentlig andlig väckelse, uppger Mille, och invånarna var därför i andligt hänseende ”sovande”. Men även om just Lerhult socken var ”kemiskt ren från allt läseri” fanns det vissa spår av en levande andlighet i trakten; vissa ”kyrkläsare” fanns till exempel i grannförsamlingen. Detta kopplas samman med Landahlsväckelsen, även om det inte skrivs explicit att det rör sig om Landahl:

Någon mansålder före denna tiden hade i grannsocknen Ölunda, för övrigt en annexsocken till Lerhult, verkat en prästman, som var allmänt känd såsom en allvarligt gudfruktig man. Han synes hava varit verkligen frälst, och han hade även här och där i bygden några andliga barn, som han fått föra fram till en levande tro på Gud.¹⁹⁷

Landahl läggs här till samlingen med historiska pingstgestalter. Söderholm uppger i en häroldsartikel att hans mor i ungdomen hörde till ”Landahlsläsarna”, det vill säga den krets av kyrkfolk som enligt schartauansk modell betraktade Landahl som en ”rätt lärare” man ansträngde sig för att få höra predika. Landahl beskrivs som förföljd av sina prästerliga överordnande och som en profetisk röst i en mörk tid: ”Landahl levde i en tid, som liknade tiden före profeten Samuel, om vilken det heter, att ’Herrens ord var sällsynt och profetsyner voro icke vanliga’. Ett levande Guds ord var sällsynt på den tiden”.¹⁹⁸ Tillströmningen till Landahls predikningar bevisade dock att en längtan efter Gud fanns hos delar av befolkningen. De karaktäristiska ”kyrkvandring-

arna” över sockengränserna som hans mor deltog i och som resulterade i överfulla kyrkor fungerar som en parallell till pingströrelsens väckelsemöten.

De första försöken att samla Lerhultsborna till läsarmöten hade varit av nyevangelisk karaktär; problemet hade rört den utomkyrkliga och lekmanaledda samlingen. Runt 1920 började dock ”de värsta av alla läsare”, pingstvännerna, hålla möten i socknen. Kyrkoherden gjorde sitt bästa för att motverka rörelsen och besökte ett av dess möten, och lade då märke till att man inne på mötet åkallade Gud men utanför, där de statskyrkliga ungdomarna samlat sig, istället genom sitt slarviga tal åkallade djävulen.¹⁹⁹ Det Söderholm uppfattar som pingströrelsens moraliska övertag framhävs därmed.

Den gränsdragande kampen mellan väckelsekristna och statskyrkokristna framställs som en kamp mellan gott och ont. Prästerna verkar därmed, omedvetet, för djävulen. ”Ty”, som Söderholm skriver i ett annat sammanhang, ”det är endast djävulen, som kan förfölja Jesus sanna lärjungar,”²⁰⁰ och ”satan har alltid sina moteldar, där Gud tänder sin heliga eld”.²⁰¹ Prästernas tillfälliga framgångar i att hålla väckelsen borta från bygden förklaras med att djävulen bistår dem.²⁰²

Skildringen av Gösta Sörbom motiveras med att ”denne Gösta kom att spela en viss roll i kampen mot och för läseriet i Lerhultsbygden”.²⁰³ Gösta växte upp i ett kyrkligt hem av den beskrivna typen men märkligt nog, skriver Mille, blev inte

något av barnen i Sörhult, trots denna tvungna andakt om söndagarna, någon gudsföraktare eller sådan, som fick leda vid allt vad Guds ord och andaktsböcker heter.²⁰⁴

199 Jmf artikeln ”Somliga bedja, andra svärja. Vilketdera gör du?” i EH1940.05.30.

200 G. E. Söderholm 1936, s. 62.

201 G. E. Söderholm 1937a, s. 17.

202 ”Själa fienden var vred. Skulle åter ett rov ryckas ur hans klor! Och detta i en bygd, som i århundraden varit hans fullständigt underdåniga domän”. Mille 1940, s. 61 f. Jmf Söderholms predikan i *Smulor från gästabudet*; evangelisterna i Ångermanland, hans ”gamla verksamhetsområde”, fick kämpa hårt mot ”ondskans andemakter. Då de skulle gå till mötena, fullkomligt darrade de i känslan av den väldiga makt, som var emot dem”. Söderholm 1930b, s. 133. Se även EH-artikeln ”Guds ord hade framgång” om ett besök Söderholm gjorde i Smålandstenar: ”Satan hade där på ett särskilt sätt försökt ödelägga församlingen”. EH1932.12.22.

203 Mille 1940, s. 88.

204 Mille 1940, s. 93.

196 Mille 1940, s. 7.

197 Mille 1940, s. 10. Lagg märke till att han här skiljer mellan den religiositet som bär spår av den inomkyrkliga väckelsen, ”kyrkläseriet”, och den allmänna kyrkligheten i bygden. Läser man t.ex. Gösta Nelsons klassiska beskrivning av ”den västsvenska kristendomstypen” är det istället just denna kyrklighet som är resultatet av den inomkyrkliga väckelserörelsen.

198 EH1937.12.16.

Sörbom insåg tidigt skillnaden mellan sann och falsk kristendom. Han var ”under den sista tiden i folkskolan fullt viss om att han icke var en verklig kristen”, vilket särskilt visade sig under ett våldsamt åskväder; ”det var den hemskaste natt Gösta någonsin upplevat, och den var dubbelt hemsk, därför att han var medveten om att han icke varit redo, om verkligheten den yttersta domen kommit. Han var icke en troende kristen, icke ett levande Guds barn”.²⁰⁵ Händelsen föranledde honom att allvarligare söka Gud och ledde på så sätt till att han blev frälst. Det här kan om man utgår från att det är en egen upplevelse han beskriver förstås som spår av Söderholms gammalkyrkliga bakgrund och den schartauanska betoningen av att nåden måste sökas. Etnologen Katarina Lewis skriver att ”[e]n följd av att man är helt beroende av nåden och ansvarig för att söka nåden är den svåra ängslan inför döden, rädslan *’att gå förlorad’*; att inte ha sökt nåden”.²⁰⁶ Episoden kan även ses som en intertextuell markering till den bekanta historien om hur Martin Luther under ett åskväder lovade att bli munk. Söderholm återger denna berättelse i sin lutherbok.²⁰⁷

I *Vind och motvind* görs alltså en skarp och symboliskt gränsdragande distinktion mellan de väckta, pingstfolket, och det sovande statskyrkofolket där de förra tillhör Gud och de senare djävulen. Även om denna distinktion alltid gått att urskilja som den bärande ingrediensen i Söderholms skrivande blir den här i slutet av hans skrivargärning mer framträdande och definitiv än tidigare, vilket tycks skava mot den tendens Sahlberg urskiljer att pingströrelsen kring 1940, då boken gavs ut, istället mjukade upp sina positioner mot övriga samfund och erkände att sann kristendom fanns även i dem. Denna förändrade syn ledde till att Lewi Pethrus tog ställning mot utträde ur statskyrkan: ”Pingstvännen skulle stå kvar i svenska kyrkan”.²⁰⁸ Söderholm hade uppenbarligen en motsatt uppfattning; han såg statskyrkotillhörighet som oförenligt med sann efterföljelse. Det är därmed möjligt att läsa *Vind och motvind* som en slags protest mot denna tendens inom rörelsen genom att boken ger uttryck för hans egna personliga stånd-

punkter snarare än rörelsens officiella, vilket var möjligt genom hans position på Förlaget Filadelfia. En personlig friktion i denna fråga kan också vara en anledning till den irritation mot Söderholm Lidman uppfattade hos Pethrus. Enligt Lidman tvingades Söderholm vid fyllda 70 år, det vill säga kort efter utgivningen, plötsligt bort från sina redaktionsuppdrag genom återopandandet av en ”pensionsparagraf som föreskrev 65 år som åldersgräns för arbetsanställda inom Filadelfiaförsamlingen”.²⁰⁹

Söderholm dog två år efter utgivningen av *Vind och motvind*, enligt Lidman fullständigt knäckt över att tvingas bort,²¹⁰ och man kan därför bara spekulera i hur han skulle ha förhållit sig till rörelsens senare utveckling. Hade han till exempel följt den tidigare kyrkoherdekollegan Thulin till Maranata när pingströrelsen för mycket började likna ett samfund?

Det är också naturligt att en protest mot att pingströrelsen lämnade sin ställning som motoffentlighet gjordes i form av en verklighetsfiktional väckelse-skildring; som litteratursociologen Lars Furuland påpekar var det just genom denna genre väckelsens karaktär av motoffentlighet framför allt fördes fram.²¹¹

Vind och motvind bör trots det lokalhistoriska anslaget framför allt ses som en berättelse om pingströrelsens seger i hela Sverige. ”Sålunda har pingstväckelsen”, skriver Mille, ”trots allt motstånd, vunnit ganska stort insteg i Lerhultsbygden och dess omgivningar. Trogna Herrens vittnen hava kämpat och arbetat, och Guds barn i bygden hava offrat och

209 Lidman 1949, s. 107. Pethrus kan här förstås som utövande det Bourdieu kallat konsekrerande makt. Gunneriusson förklarar att ”[v]issa aktörer har så mycket kapital och så god position på fältet att deras ord är lag”. Gunneriusson 2002, s. 22. Man bör dock ha i åtanke att *Resan mot domen* är en inlaga i den berömda Lidmanstriden och av den anledningen behäftad med en källkritisk problematik.

210 ”Trots fyllda 70 år var han vid ännu sällsynt levande och strålande andlig vitalitet. [...] Han bröts snart och snabbt ned, hittills alldeles ovan som han varit vid varje slags sysslolöshet.” Lidman 1949, s. 107.

211 Detta inslag är enligt Furuland parallellt med den socialistiska kamplyriken: ”Dessa offentligheter utvecklades inom det egna möteslivet och den egna pressen, såsmåningom också genom egna små förlag med speciella försäljningskanaler. Lanseringen skedde utanför den av kritiken erkända litteraturen, de etablerade förlagen och de organiserade bokhandlarna”. Därmed blir det tydligt att, som Sahlberg menar, startandet av *Dagen* innebar att ställningen som motoffentlighet övergavs. Furuland 1991, s. 268.

205 Mille 1940, s. 98, 100 f.

206 Lewis 2005, s. 169.

207 G. E. Söderholm 1937b, s. 16 f. Det finns andra likheter mellan Sörbom och Luther, t.ex. deras fromma mödrar och skildringen av deras skolgång.

208 Sahlberg 2009 [1977], s. 189.

bedit. [...] Det är sålunda verklig pingstande, som nu är verksam i denna fordom så mörka och konservativa bygd.²¹² Bokens syfte tycks därmed vara att skriva in den svenska pingstväckelsen i ”den stora berättelsen om Guds utvalda folk”.

8. ”Ett Guds under i nutiden.” Filadelfiaförsamlingen i Stockholm

Söderholms historiebrukande innefattar nutiden genom en förståelse av helig historia på ett sätt som kan ses som typiskt pentakostalt.²¹³ Detta kommer till särskilt uttryck i hans texter om Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. ”Det är ej mänsklig vishet och förmåga, som gjort Filadelfiaförsamlingen till vad den nu är”, skriver han. ”Det är Guds underbara kraft, uppenbarad i det som i världen är svagt och ringa.”²¹⁴ Uteslutningen av Filadelfia ur Baptistsamfundet 1913 var inte ett nesligt nederlag utan ”Gud hade förvisso sin hand med däruti”.²¹⁵

Som exempel på Guds verkan i rörelsen ges Filadelfiaförsamlingens kraftiga årliga medlemsökning. Särskilt ökningen på 603 nya medlemmar året före trettioårsfirandet framhålls som anmärkningsvärt eftersom församlingen ”just under det året varit utsatt för ett mycket hetsigt anfall från utomstående och även från en del pingstvännar med anledning av en uteslutning av en av församlingens mera kända medlemmar”.²¹⁶ Församlingen beskrivs som ”det lilla senapskornet, som för 20 år sedan lades i jorden för att gro, att spira upp och bliva ett stort träd”.²¹⁷

Insamlingen av medel till bygget av församlingens nya lokaler framställs också som mirakulöst genom att församlingsmedlemmarnas individuella fattigdom framhålls. ”[V]ar skulle en skara mest fattiga församlingsmedlemmar kunna uppbringa sådana summor? De flesta hava ju, mänskligt sett, ej mer än sin nödortftiga bärgning, och många sakna till och

med, vad de behöva för sitt uppehälle.” Men Gud är icke rådsvill, skriver Söderholm:

Församlingen var litet villrådig i början, hur det skulle gå att få in pengar för arbetets fortsättning. Man beslöt att bygga, i den mån pengar flöto in. Men det underbara var, att Gud försåg undan för undan, så att arbetet kunde fortsätta utan alla avbrott och därtill forceras.²¹⁸

I framställningen om Filadelfiaförsamlingen finns en inbyggd antydning om församlingens ledande ställning inom rörelsen, som motiveras genom hänvisningar till urkyrkan. Söderholm betonar att pingströrelsen i fråga om missionsarbetet praktiserar de nytestamentliga anvisningarna och därför saknar obibliska företeelser som centrala missionsstyrelser; pingstmisionärerna utsänds istället av de lokala självständiga församlingarna på det sätt som föreskrevs i ”den äldsta missionshistorien, Apostlagärningarna”. Men, fortsätter Söderholm, ”[u]ppkommo tvister och svåra spörsmål angående en eller annan sak, så rådfrågade man sig med apostlarna och de äldste i Jerusalem”.²¹⁹ Att denna roll övertagits av Filadelfia i Stockholm framgår av att denna församlings missionsexpedition ”har även åtagit sig att bisträcka övriga församlingar, som så önska, med hjälp angående vissa missionsangelägenheter handhavande”.²²⁰ Med den här särställningen inom pingstväckelsen motiveras även övriga församlingars bidrag till Filadelfias byggkostnader: ”De fria vännerna i landet hava visat stort intresse för vårt kyrkbygge och bistått med förböner och offer”.²²¹ Situationen är jämförbar med Paulus insamling till församlingen i Jerusalem, och aktualiserar även Söderholm i rollen som insamlingssamordnare för evangelistverksamheten. Ett återkommande

218 G. E. Söderholm 1930b, s. 30. Den bibelsprängda läsekretsen kunde här associera till bibeltexter som de om Elia och änkan i Sarefat i 1 Kung 17 och brödundern i evangelierna. Linderholm tar upp församlingens ekonomi och menar att den har en inkomst ”som näppeligen någon annan församling i svenska kyrkan eller i frikyrkorna torde kunna uppvisa”. Linderholm 1925, s. 301.

219 G. E. Söderholm 1930b, s. 90 f.

220 G. E. Söderholm 1930b, s. 94.

221 G. E. Söderholm 1930b, s. 30. Linderholm framhåller att Filadelfia ”som en slags moderförsamling för pingströrelsen i Sverige mottager understöd från pingstvännar i hela riket”. Filadelfia i Stockholm är enligt honom en egendomlig hybrid mellan församling och samfund, och han menar att ”den fullständiga independentismen och församlingarnas frihet är ett fromt självbedrägeri”. Linderholm 1925, s. 300, 316.

212 Mille 1940, s. 169 f.

213 Josefsson betonar som nämnts att pingströrelsens apokalyptik satte tiden i en särskild belysning. Josefsson 2005, s. 167.

214 G. E. Söderholm 1930b, s. 6.

215 G. E. Söderholm 1939a, s. 31.

216 G. E. Söderholm 1930b, s. 19. Det som åsyftas, får man förmoda, är den svårt infekterade Franklinstriden.

217 G. E. Söderholm 1930b, s. 6.

inslag i härolden är hans vädjanden om ekonomiskt stöd för evangelisterna.

Bidragande till bilden av Filadelfia som mirakel är församlingens förvärv av Rörstrands slott, ”som en gång tillhört den svenska kungligheten” men nu genom pingströrelsen kommit att tillhöra Gud.²²²

[V]em hade omkring sekelskiftet, då dessa höga herrskaper bebodde slottet i fråga, kunnat ana, att ett så föraktat släkte som ”tungotalarna” där inom några decennier skulle finna sitt hemvist.²²³

Filadelfiaförsamlingen blir som representant för pingstväckelsen ett synligt tecken på Guds verkan i historien enligt eusebisk modell.

9. Upprättandet av en pentekostal minnesgemenskap

Det tycks ha varit viktigt för pingströrelsen att ha sin historia dokumenterad i ett bokverk. Förhållandet liknar i viss mån det kristendomshistorikern Joel Cabrita noterar i sin studie om textkulturen i den evangelikala Nazarethakyrkan i Sydafrika. Nazarethakyrkan var ”extremely sensitive about the critical press it had received from other Christians”, skriver hon, och uppmuntrade därför att kyrkohistorisk forskning bedrevs om den; genom att behandlas i text av västerländska akademiker hoppades dess ledare demonstrera kyrkans religiösa respektabilitet.²²⁴ Den omfattande egna historieskrivning och arkivbildning kyrkan sedan ägnat sig åt tolkas av Cabrita som resultatet av dess besvikelse över de akademiska arbeten som producerats. På ett motsvarande sätt är Söderholms historik tydligt och explicit tillkommen som motvikt till för rörelsen otillfredsställande framställningar. Lewi Pethrus skrev i *Evangelii Härold* efter utgivningen av första bandet av *Den svenska pingstväckelsens historia* att det ”faktum, att tre så stora arbeten, skrivna av akademiskt bildade män, på så kort tid ägnats pingstväckelsen, visar att den är en rörelse, som redan satt djupa spår i vårt folks andliga liv”.²²⁵ Att ledande akademiska forskare befattade sig med rörelsen hade alltså, liksom för Nazaretha, i viss mån ett värde i sig men motiverade även en egen

auktoriserad version. En annan likhet är att verket i hög grad består av insamlingar och nedtecknande av dokumentation av rörelsens förflutna.

Söderholms historieskrivning har nämligen i hög grad en materialinsamlade karaktär; den bygger på personliga vittnesbörd som förmedlats till honom personligen. Han skriver att ”[m]ycket av vad jag nedskrivit har direkt meddelats mig av bröder, som själva erfarit och upplevat, vad de meddelat mig”.²²⁶ Urvalet har tydligen ofta baserats på Söderholms personliga kontakter. Han gör även sammanställningar av pressmaterial om pingströrelsen.

Briem, Linderholm och Rinman för fram exempel på vad Söderholm uppfattar som avarter inom pingstväckelsen och framställer dem som representativa uttryck för väckelsens sanna gestalt. Söderholm kritiserar denna tendens att stirra ”på fel och brister, som vidlåta allt mänskligt, och på avarter som satan lagar i ordning för att förvillja själarna från välsignelsens flöden”.²²⁷ I sin kyrkohistoria går han därför igenom samma händelseförlopp som dem men med andra exempel och betoningar; han sorterar, rättar och fastlägger ett normativt narrativ som får en officiell prägel genom att den ges ut av rörelsens förslag.²²⁸ Ett exempel på detta är att både Linderholm och Briem skildrar hur andedöpta personer som uppfattat sig kunna tala verkliga språk genom extas åkt ut som missionärer i tron att de skulle kunna tala de lokala språken obehindrat, med besvikelse och förvirring som resultat. Sådana fall förs fram som typiska för pingströrelsen, men Söderholm avfärdar dem helt; de som varit godtrogna nog att på det sätt Briem och Linderholm beskriver ge sig ut oförberedda på missionsfälten tillhör inte den sanna pingstväckelsen. I sin reformationshistoria sorterar han på ett likande sätt bort Thomas Münster och Zwickauprofeterna

226 G. E. Söderholm 1927, s. 9. Söderholm gav också ut en särskild volym med personliga vittnesbörd. Se G. E. Söderholm 1939b.

227 G. E. Söderholm 1927, s. 7.

228 Den sanktioneras även av Pethrus personligen, som skriver: ”Broder Söderholms bok kommer med visshet att för den framtid, vi ännu ha, utgöra den svenska pingstväckelsens tillförlitligaste historiska källa”. EH1928.02.23. Se även annonseringen om boken i EH, enligt vilken den är ”den enda källa, varur fullt tillförlitliga upplysningar kunna vinnas om pingstväckelsen i Sverige”. EH1930.02.06 m. fl. nr.

222 G. E. Söderholm 1930b, s. 28.

223 G. E. Söderholm 1930b, s. 29.

224 Cabrita 2014, s. 58.

225 EH1928.02.23.

från den av Gud sanktionerade döpparrörelsen.²²⁹

Det finns i det här avseendet ett kanonbildande anslag hos Söderholm. Han hade genom skrivandet av *Den svenska pingstväckelsens historia* ett betydande inflytande över vilka delar av rörelsens förflutna som blev inskrivet i det kollektiva kulturella minnet av den svenska pingstväckelsens historia. Man kan därmed förstå hans historiska skrivande som en omvandlingsprocess av kommunikativt minne till kulturellt. Det kommunikativa minnet, levande hos enskilda individer (det vill säga de bröder som personligen meddelat Söderholm sina upplevelser) är enligt Jan Assmann tillgängligt för alla medan det kulturella tolkas och kontrolleras av en elit. Det kulturella minnet har alltid särskilda specialister, skriver Assmann,²³⁰ och Söderholm kan genom det speciella symboliska kapital han var utrustad med och aktivt gjorde bruk av ses som särskilt lämpad för specialistrollen. Som Assmann framhåller är det särskilt genom skrivande specialisten utövar sin makt.

Kulturellt minne är alltså gemensamt minne om händelser som ligger utanför de enskilda minnesbärrarnas medvetanden. Denna typ av minne är institutionaliserat och formaliserat, ofta i form av narrativ. Enligt Assmann ändras det personliga minnet ofta när det konfronteras med det kulturella, eftersom ”[a] change of frames brings about forgetting”.²³¹ En intressant fråga är då hur personer med personliga minnen som inte stämmer överens med Söderholms framställning, och som med Assmanns terminologi kan sägas befinna sig i ett ”floating gap” mellan kommunikativt och kulturellt minne, reagerat mot hans version.²³² I många fall har de säkert anpassat sig efter det kulturella minnet på det sätt Assmann beskriver, men ett visst motstånd fanns. Exempelvis skriver Adrian Holmberg, som blev utesluten ur Filadelfiaförsamlingen i Stockholm 1929, att Söderholm har förfalskat händelser från hans tid i församlingen i två specifika fall, och han ifrågasätter även Söderholms materialhantering på ett mer generellt plan.²³³

229 Se G. E. Söderholm 1936a, s. 72 fff.

230 Assmann 2008, s. 114.

231 Assmann 2008, s. 111.

232 Han tycks i någon mån ha förväntat sig en sådan reaktion: ”Många som läsa detta mitt arbete, komma att sakna än det ena och än det andra av Guds underbara verk genom denna väckelse”. G. E. Söderholm 1927, s. 9.

233 ”Allt härrör från ett och samma håll. Man saknar

I antologin *Väckelse som minnes- och menings-skapande narrativ* som Dahlbacka medredigerat ges exempel på hur

individer och kollektiv med tillgång till autentiska, självupplevda minnen har haft möjlighet att styra det kollektiva kulturella minnet, och därmed i förlängningen den kollektiva identiteten. I biografier över centrala personer har exempelvis historiker eller hävdtecknare haft möjlighet att godkänna och betona vissa minnen och att sälla bort andra. I de fall där flera aktörer gör anspråk på ett och samma minne händer det att en kamp om detsamma uppstår.²³⁴

Söderholms skriftställande tycks vara ytterligare ett exempel på detta.

10. Sammanfattande slutdiskussion

Centralt för G. E. Söderholms skrivande var en strävan att framställa pingströrelsen som ett legitimt religiöst alternativ och, i någon mån, som det enda verkliga alternativet för Sveriges kristna. Han var övertygad om att djävulen infiltrerat det svenska kyrkolivet, kanske tydligast genom den nya teologi vissa akademiker kopplade till Svenska kyrkan började förespråka i början av 1900-talet och som ifrågasatte det Söderholm betraktade som orubbliga bibliska grundsanningar. Den nyteologiske företrädaren Emanuel Linderholm, som å sin sida var mycket bekymrad över pingströrelsens framgångar och dess som han såg det fatala inverkan på kyrko- och samhällslivet, var en huvudmotståndare som Söderholm ofta adresserade explicit.

Dialogen med framför allt Linderholm kan med referens till Pierre Bourdieu förstås som en fältkamp där aktörerna försöker misskreditera varandra genom att mobilisera symboliskt kapital i form av vad som kan kallas religiöst kapital; Linderholm genom sin status som professor i kyrkohistoria (och prästvigd i Svenska kyrkan), Söderholm genom sin status som omvänd ”före detta kyrkoherde”. Genom sin ämbetsavsägelse framstod Söderholm för pingstvännerna som en trovärdig bedömare av vad som framställdes som en gudsfrånvänd kristendom.

Den skarpa motsatsen mellan levande och döda, eller väckta och sovande, kristna innebär en sym-

en systematisering och värdering av källmaterialet”. Holmberg 1980, s. 31, 18.

234 Dahlbacka & Groop 2017, s. 15.

bolisk gränsdragning. Att vara troende och döpt, bärande ingredienser i pingstvännernas gemensamma identitet, ställer automatiskt upp en gräns mot de kristna som praktiserar barndop. Troendepoet och dess bibliska grund, en fråga Söderholm ägnade mycket intresse, fungerade som symbolisk gräns för pingströrelsen men eftersom detta delades med delar av den äldre frikyrkligheten behövde även pingstspecifika företeelser som de karismatiska nådegåvorna och den samfundsfria församlingen betonas, det vill säga just de företeelser de äldre baptisterna ställde sig frågande till.

Ett sätt att legitimera rörelsen var att låta kyrkohistoriskt trovärdiga personligheter framträda som representanter för den. Detta är särskilt tydligt i fallet med Martin Luther, som ju har en särskild koppling till Svenska kyrkan. Söderholm ställer återkommande den retoriska frågan hur Luther skulle se på den kyrka som kommit att bära hans namn, och antyder tydligt svaret att han skulle förkasta den totalt, av skäl som härleds direkt ur Luthers egna skrifter. De kristna som vill vara lojala med Luther bör därför, som han själv gjorde, lämna den falska lutherdomen och ansluta sig till pingströrelsen; den sanna förvaltaren av det andliga arvet efter Luther.

Samtidigt förknippas pingströrelsen tydligt med Balthazar Hubmaier och den anabaptistiska reformrörelsen, vilket ger den en betydelsefull historisk förankring. Söderholm fogade in anabaptismen i pingströrelsens kulturella minne och framställde därmed pingströrelsen som den sista länken i en historisk kedja via anabaptismen och diverse andra andliga och förföljda rörelser till den apostoliska urkyrkan. Den ”förföljelse” pingströrelsen upplevde från andra kristna fungerade därmed som ett bevis på att den var den sanna kyrkan.

Söderholm pekade även på Guds direkta handlande i samtiden, särskilt exemplifierat av Filadelfiaförsamlingen i Stockholms framgångssaga, men även av lokala pingstinitiativ ute i landet, särskilt i för evangelisationen svårarbetade gammalkyrkligt präglade trakter som hans egen hembygd på västgötasläppen. Att Gud, som Söderholm såg det, tydligt grep in i historien och bistod pingströrelsen (mot dess av djävulen understödda fiender) framställs som ett klart bevis på att det är pingströrelsen som är den sanna kyrkan och en fortsättning på den apostoliska urförsamlingen. Jämförelser med den första försam-

lingen, som han ansåg vara det normerande mönstret för all kristendom, fungerar legitimerande.

En viktig aspekt av Söderholms skrivargärning är dess bidrag till bildandet av vad som kan kallas en pentekostal minnesgemenskap. Identiteten som pingstvän innebar nämligen en viss grad av acceptering av den beskrivning av rörelsens historia och karaktär Söderholm skrivit fram och Lewi Pethrus godkänt, särskilt genom *Den svenska pingstväckelsens historia* där han av en stor mängd personliga vittnesbörd och annat material vaskar fram ett sammanhängande narrativ med önskad elementbortsorterade.

Söderholm arbetade som framgång i hög grad enligt den av Eusebios initierade modell av martyrb berättelse, motstånd och gudomlig sanktion som beskrivs av Nordbäck. I det avseendet, och som en summerande avslutning på denna artikel, skulle den beskrivning Olof Andrén ger av Eusebios roll för fornkyrkan även kunna sägas gälla Söderholms för pingströrelsen:

Han var otroligt produktiv och förenade historiskt intresse med starkt engagemang i samtiden. Han var både historiker, exeget och kontroversteolog som tog livlig del i dåtidens lärostrider, en av de sista apologeterna, krönikör och kyrkans förste materialsamlare.²³⁵

235 O. Andrén 2007, s. 10.

Källor och litteratur

- Adell, Bo, *Var en herde för mina får. En liten krönika om präster i min släkt*, del 2, Västerås 2011.
- Alegre, Rakel Ysterbø, *The Pentecostal Apotheosis of T. B. Barratt: Defining and Defending the Faith 1906-1909*, ProQuest Dissertations and Theses. Web., 2019. Tillgänglig via Göteborgs universitetsbibliotek.
- Alvarsson, Jan-Åke, ”Att skriva om sin historia: om revisionismen inom Pingstväckelsen”, i *Om Pingströrelsen... Essäer, översikter och analyser*, Studia Pentecostalia Upsaliensis Nr. 1, Skellefteå 2014a s. 143-170.
- Alvarsson, Jan-Åke, ”Pingströrelsen- en kort introduktion”, i *Om Pingströrelsen... Essäer, översikter och analyser*, Studia Pentecostalia Upsaliensis Nr. 1, Skellefteå 2014b s.11- 19.
- Andreasson, Hans, ”Rationalitetens försteg: från hagiografi till rationalism. Om förändringar i svensk frikyrklig historiografi”, i *Historiebruk i väckelseforskningen*, red. Kurt E. Larsen, Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 58, Lund 2016 s. 29-53.
- Andrén, Bertel, N. P. *Wetterlund. Prästmötesavhandling*, Stockholm 1943.
- Andrén, Olof, ”Inledning”, i *Eusebios, Kyrkohistoria*, övers. Olof Andrén, Skellefteå 2007 s. 10-19.
- Aronsson, Peter, *Historiebruk. Att använda det förflutna*, Lund 2004.
- Assmann, Jan, ”Communicative and Cultural Memory”, i *A Companion to Cultural Memory Studies*, red. Astrid Erll och Ansgar Nünning, 2008 s. 109-118.
- Bachtin, Michail, ”Kronotopen. Tiden och rummet i romanen. Essäer i historisk poetik”, i *Det dialogiska ordet*, övers. Johan Öberg, Gråbo 1997 s. 14-165.
- Baer, Jonathan R., ”Redeemed Bodies: The Functions of Divine Healing in Incipient Pentecostalism”, i *Church History*, 70:4, 2001 s. 435-471.
- Bexell, Oloph, *Sveriges kyrkohistoria 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, Stockholm 2003.
- Bloch-Hoell, Nils, *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblik på bevegelsens utformning i Norge*, Oslo 1965.
- Briem, Efraim, *Den moderna pingströrelsen*, Stockholm 1924.
- Broady, Donald, *Kapital, habitus, fält. Några nyckelbegrepp i Pierre Bourdieus sociologi*, Stockholm 1989.
- Broady, Donald, *Arkeologin och det symboliska kapitalet*, Skeptronhäften No. 17, Uppsala 2005, s. 11.
- Brohed, Ingemar, *Sveriges kyrkohistoria 8. Religionsfrihetens och ekumenikens tid*, Stockholm 2005.
- Bygdén, Leonard, *Hernösands stifts herdaminne. Bidrag till kännedomen om prästerskap och kyrkliga förhållanden till tiden omkring Luleå stifts utbrytning*, del 1, Uppsala 1923.
- Bäckrud, Johan, ”F.d. kyrkoherden G. E. Söderholm, prästen som blev pingstvän”, opublicerad uppsats, 2005.
- Cabrita, Joel, *Text and Authority in the South African Nazareth Church*, Cambridge 2014.
- Carlsson, Carl-Gustav, *Människan, samhället och Gud. Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning*, Studia Theologica Lundensia 44, Lund 1990.
- Dahlbacka, Jakob, *Framåt med stöd av det förflutna. Religiöst historiebruk hos Anders Svedberg*, Studies on Religion and Memory, Åbo 2015.
- Dahlbacka, Jakob och Kim Groop, ”Väckelser som minnes- och meningsskapande narrativ”, i *Väckelser som minnes- och meningsskapande narrativ*, red. Jakob Dahlbacka och Kim Groop, Studies on Religion and Memory 3, Åbo 2017 s. 7-20.
- Finke, Roger & Rodney Stark, *The Churching of America 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, New Jersey och London 2005.
- Furuland, Lars, ”Litteratur och samhälle. Om litteratursociologin och dess forskningsuppgifter”, i *Ljus över landet och andra litteratursociologiska uppsatser*, Skrifter utgivna av Avdelningen för litteratursociologi vid Litteraturvetenskapliga institutionen i Uppsala Nr 28, Hedemora 1991 s. 262-297.
- Furuland, Lars, ”Ur folkläsningsens historia: Konsten att läsa”, i *Ljus över landet och andra litteratursociologiska uppsatser*, Skrifter utgivna av Avdelningen för litteratursociologi vid Litteraturvetenskapliga institutionen i Uppsala Nr 28, Hedemora 1991 s. 10-18.
- Gunneriusson, Håkan, *Det historiska fältet. Svensk historievetenskap från 1920-tal till 1957*, Uppsala 2002.
- Gustavsson, Anders, ”Västsvensk väckelse i jämförande belysning”, i *Väckelser och vardagslivet. Västsvensk väckelse ur ett nordiskt perspektiv*, Västsvensk kultur och samhällsutveckling, Rapport nr 4, Göteborg 1995 s. 96-125.
- Halldorf, Joel, ”Storytelling and Evangelical Identities”, i *Spiritual and Ecclesiastical Biographies. Research, Results, and Reading*, red. Anders Jarlert, Kungl. Vitterhets historie- och antikvitetsakademien, Konferenser 94, Stockholm 2017 s. 128-139.
- Holmberg, Adrian, *Filadelfiaförsamlingen i Sverige 30 aug. 1910-30 aug. 1980*, Vänersborg 1980.
- Härnösands stifts herdamneskommitté, *Härnösands stift 1904-1994. Präster och pastorat*, Härnösand 1994.

- Jarlert, Anders, *Emanuel Linderholm som kyrkohistoriker*, Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis XV, red. Ingmar Brohed, Lund 1987.
- Josefsson, Ulrik, *Liv och övernog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*, Bibliotheca Theologiae Practicae 77, Skellefteå 2005.
- Kussak, Åke, *Författaren som predikant. Ett frikyrkosamfundets litterära verksamhet 1910-1939*, Skrifter utgivna av Avdelningen för litteratursociologi vid Litteraturvetenskapliga institutionen i Uppsala Nr. 16, Stockholm 1982.
- Källgård, Birger, *Från flydda tider i Götlanda och Flistads församlingar*, Ulricehamn 1962.
- Lagerlöf Nilsson, Ulrika, "Kyrkan som nationens grund. Stifts julbok, lutherskt arv och svensk mobilisering", i *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*, red. Urban Claesson & Sinikka Neuhaus, 2014 s. 54-77.
- Lewis, Katarina, "Schartaus fotspår: Kartläggning av ett sekulariserat landskap", i *Henric Schartau 1757-1825. Syfte, samtid, sambälle*, red. Anders Jarlert, Skellefteå 2005 s. 161-173.
- Lidman, Sven, *Resan till domen*, Stockholm 1949.
- Linderholm, Emanuel, *Pingstväckelsen. Dess förutsättningar och uppkomst. Ekstas, under och apokalyptik i bibel och nytida folkreligiositet*, Stockholm 1924.
- Linderholm, Emanuel, *Pingströrelsen i Sverige. Ekstas, under och apokalyptik i nutida svensk folkreligiositet*, Stockholm 1925.
- Lindmark, Daniel, "Väckelsebiografen, den fromma berättelsen och verklighetsfiktionen. Struktur och funktion i två av väckelsens litterära genrer", i *Uppfostran, undervisning, upplysning. Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan*, Alpha Beta Varia. Album Religionum Umense 5, Umeå 1995 s. 109-150.
- Lindmark, Daniel, recension av: Jakob Dahlbacka, *Framåt med stöd av det förflutna. Religiöst historiebruk hos Anders Svedberg*, Studies on Religion and Memory, Åbo 2015, i *Kyrkohistorisk årsskrift* 2017 s. 203-208.
- Mille, Gösta, *Vind och motvind. Verklighetsskildring från en sydsvensk bygd*, Stockholm 1940.
- Nordbäck, Carola, "Kyrkohistorisk historiebruksforskning", i *Minne och möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism*, red. Urban Claesson & Sinikka Neuhaus, Göteborg-Stockholm 2014 s. 14-43.
- Nyberg Oskarsson, Gunilla, "Fler än 340 församlingar bildade under tio år. Den nya rörelsen växte snabbt trots inre kriser", i *Pingströrelsen. Del 1. Händelser och utveckling under 1900-talet*, red. Claes Wærn et al., Örebro 2007 s. 47-87.
- Pethrus, Lewi, "Förord", i Hilding Söderholm, G. E. Söderholm. *Minnesteckning av min far*, Stockholm 1950 s. 3-5.
- Pethrus, Lewi, "G. E. Söderholm", i Bo Adell, *Släkten från Stora Askeberga*, Nykil 1979.
- Rinman, Johannes, *Vår tids s. k. pingströrelse. En undersökning*, Stockholm 1920.
- Sahlberg, Carl-Erik, "Henning Thulin – prästen som blev pingstvän", i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1996 s. 119-127.
- Sahlberg, Carl-Erik, *Pingströrelsen och tidningen Dagen. Från sekt till kristet sambälle 1907-63*, Skrifter utgivna av Insamlingsstiftelsen för Pingstforskning Nr 4, 2009 [Uppsala 1977].
- Struble, Rhode, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna. Den svenska pingströrelsens församlingssyn 1907-1947*, Acta universitatis Lundensis sectio i theologia juridica humaniora 40, Stockholm 1982.
- Stävare, Nils-Eije, "Wittenberg, Keswick och Södertälje – hållplatser på väg mot Örebro", i *Azusa Street i Örebro. Pingstväckelsens intåg i Sverige*, ÖTH rapport nr. 26, Örebro 2008 s. 11-21.
- Stävare, Nils-Eije, "Pingstvännerna: värstingskristna för hundra år sedan", i *Värstingskristna i drevet*, red. Kerstin Elworth, Skellefteå 2010 s. 51-84.
- Stävare, Nils-Eije, "G. E. Söderholm", i *Svenskt frikyrkolexikon*, red. Jan-Åke Alvarsson, Stockholm 2014 s. 453.
- Sundstedt, Arthur, *Pingstväckelsen och dess genombrutt*, Stockholm 1971.
- Svärd, Björn, *Med sikte på reform. Ett studium av förståelsens funktioner i Emanuel Linderholms kyrkohistoriskrievning samt jämförelser med Sven Göransson's trosinterpretation*, Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen, II Ny följd, Uppsala 2007.
- Söderholm, G. E., "En lutheran", i *Pingstliljan. Andlig sommarkalender*, red. Edvard Tallbacka, Stockholm 1922 s. 17-29.
- Söderholm, G. E., "Pingströrelsen". *Föredrag*, Stockholm 1924.
- Söderholm, G. E., *Den svenska pingstväckelsens historia, Del 1*, Stockholm 1927.
- Söderholm, G. E., *Den svenska pingstväckelsens historia, Del 2*, Stockholm 1928a.
- Söderholm, G. E., *Vad jag sett och hört bland de så kallade pingstvännerna*, Stockholm 1928b [1922].
- Söderholm, G. E., "Orsakerna till Guds verks framgång", i *Smulor från gästabudet. Predikningar, hållna vid öppnandet av Filadelfiakyrkan i Stockholm i november 1930*, Stockholm 1930a s. 123-134.

- Söderholm, G. E., *Tjugo år under Guds trofasthet. Filadelfiaförsamlingens I Stockholm tjugoårsberättelse åren 1910-1930*, Stockholm 1930b.
- Söderholm, G. E., *Huru jag kommit till klarhet i dopfrågan*, Stockholm 1931 [1920].
- Söderholm, G. E. *Huru bojorna brista eller varför jag lämnade svenska statskyrkan*, 5 uppl., Stockholm 1932a [1921].
- Söderholm, G. E., *Kyrklig konfirmation eller biblisk kristendomsundervisning? Ett vägledande ord till ungdomens vänner*, Stockholm 1932b.
- Söderholm, G. E., ”Allt Guds rådslut”, i *Kring pingstväckelsen. En minnesbok till Lewi Pethrus’ 50-årsdag*, Stockholm 1934a s. 182-189.
- Söderholm, G. E., ”Kristendomsundervisningen i skolorna. Några reflektioner”, i *Evangelisk tidskrift*, nr. 7 1934b s. 199-208.
- Söderholm, G. E., ”Bibliska släkttavlor”, II, i *Evangelisk tidskrift*, nr 4 1935a s. 155-158.
- Söderholm, G. E., ”En bibelöversättares nitälskan, vedermödor och slutliga martyrdöd”, i *Evangelisk tidskrift* nr. 8-9 1935b s. 286-290; 317-324.
- Söderholm, G. E., *Martin Luther om dop, ”vederdöpare” och ”svärmeandar”*, Stockholm 1936a.
- Söderholm, G. E., *Martin Luthers lära om nattvarden, kyrkan, församlingen och prästämbetet*, Stockholm 1936b.
- Söderholm, G. E., *Martin Luther om den heliga skrift, rättfärdiggörelse genom tron, helgelse och goda gärningar*, Stockholm 1937a.
- Söderholm, G. E., *Martin Luthers liv och verk. Kort översikt*, Stockholm 1937b.
- Söderholm, G. E., ”Kort historik över Filadelfiaförsamlingen i Stockholm”, i *Filadelfia Stockholm ett Guds under i nutiden*, Stockholm 1939a s. 27-63.
- Söderholm, G. E., *Många äro de som vittna. Personliga vittnesbörd samlade av G. E. Söderholm*, Stockholm 1939b.
- Söderholm, G. E., *Syndfullhet och syndfrihet eller något om frigörelsen i Kristus*, Stockholm 1941.
- Söderholm, Hilding, G. E. *Söderholm. Minnesteckning av min far*, Stockholm 1950.
- Tergel, Alf, ”Andligt liv och religiös uppbyggelse bland uppsalastudenter 1901-1907”, i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1968 s. 190-204.
- Ternstedt, John, *Mårten Johan Landabl. En herdebild från Västergötland*, Lund 1912.
- Thidevall Sven, *Kampen om samhällsreligionen. Dagens Nybeters djävulskampanj* 1909, Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska föreningen, II Ny följd, Skellefteå 2016.
- Thörn, Andreas K. G., *En framgångsrik främling. Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. Självbild i historisk skrivning och verksamhet 1910-1980*, Örebro Studies in History 16, Örebro 2014.
- Tomasjeskij, Boris, ”Litteratur och biografi”, i *Modern litteraturteori. 1. Från rysk formalism till dekonstruktion*, red. Claes Entzenberg & Cecilia Hansson, Lund 1993 s. 33-41.
- Tosh, John, *Historisk teori och metod*, Lund 2011.
- Wetterlund, N. P., *Guds tempel och hedningarnas förgård. Ett bidrag till läran om statskyrkan*, Stockholm 1913.
- Wetterlund, N. P., *Andens lag till den harmageddoniska församlingen. Del 1*, N. P. Wetterlunds skriftkommitté, Skellefteå 1987.
- Åberg, Johan, *Det föreställda ghettot. Ultraortodox gränsdragning och identitetskonstruktion i ”The Jewish Observer”*, Lund 2003.
- Öhman, Christer, *Den historiska romanen och sanningen. Historiesyn, värdestruktur och empiri i Georg Starbäcks historiska författarskap*, Studia Historica Upsaliensia 165, Uppsala 1991.

PERIODIKA

Evangelii Härold 1920-1943.

Summary

G. E. SÖDERHOLM
 AS AN APOLOGETIC WRITER
 OF THE EARLY SWEDISH PENTECOSTAL
 MOVEMENT DURING THE PERIOD
 1920-1940

This article is a study of G. E. Söderholm as apologetic writer of the early Swedish Pentecostal movement during the period 1920-1940. It investigates how Söderholm through the symbolic capital his status as a former vicar in the Swedish state church generated and through the use of historical writing defended the Pentecostal movement from polemic academic scholarship about the movement and from competing Christian denominations.

Söderholm used historical figures, in particular Martin Luther and the Anabaptist leader Balthazar Hubmaier, as representatives of Pentecostalism, thereby criticizing the "Lutheran" state church and claiming historical continuity with the Anabaptists. He also compared the movement with the earliest church, claiming it as a continuation of it.

He was influential in the establishment of a Pentecostal memory community by turning communicative memory into cultural, and by deciding which aspects of the movement's history to include in his grand narrative of the Swedish Pentecostal revival.

MEDDELANDEN OCH DOKUMENTATION

Svenska Kyrkohistoriska Föreningen

ÅRSMÖTESPROTOKOLL

28.9.2020 (1) Tid: Kl. 14.00–14.25

Plats: Zoom

Närvarande: Martin Berntson, Oloph Bexell, Carl Sjösvärd Birger, Marcus Rynningsjö Carlsén, Urban Claesson, Anders Gustavsson, Klas Hansson, Anders Jarlert, Bertil Nilsson, Ida Olenius, Stina Fallberg Sundmark, Sven Thidevall, Andreas Wejderstam, Cecilia Wejryd

1. Öppnande

Svenska Kyrkohistoriska Föreningens ordförande förklarade årsmötet öppnat.

2. Protokolljusterare

Professor em. Oloph Bexell valdes till protokolljusterare.

3. Årsmötesordförande

Professor Anders Jarlert valdes till ordförande för årsmötet.

4. Årsmötessekreterare

Teol. dr Andreas Wejderstam valdes till sekreterare för årsmötet.

5. Dagordning

Dagordningen fastställdes.

6. Årsberättelse för verksamhetsåret 2019

Sedan sekreteraren läst upp årsberättelsen för verksamhetsåret 2019 (bil. 1) beslutades att verksamhetsberättelsen skulle läggas till handlingarna.

7. Ekonomisk redogörelse för verksamhetsåret 2019

Skattmästaren läste upp den ekonomiska redogörelsen för verksamhetsåret 2019 (bil. 2). Därefter beslutades att redogörelsen skulle läggas till handlingarna.

8. Revisionsberättelse för verksamhetsåret 2019

Sekreteraren läste upp revisionsberättelsen för verksamhetsåret 2019 (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 2019.

Ordföranden uttryckte ett tack till revisorerna för deras arbete.

10. Val av arbetsutskott

Till ledamöter i arbetsutskottet nyvaldes Urban Claesson och Ida Olenius och omvaldes Martin Berntson, Anders Jarlert, Bertil Nilsson, Stina Fallberg Sundmark och Andreas Wejderstam. Magnus Lundberg och Carl Sjösvärd Birger har avböjt omval.

11. Val av två revisorer**jämte två revisorssuppleanter**

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

12. Fastställande av årsavgift och arvode för Kyrkohistorisk Årsskrift

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

Årsmötet fastställde arvodet gällande Kyrkohistorisk årsskrift till 20 000 kr för redaktören och 15 000 kr för redaktionssekreteraren.

13. Övriga frågor

Avgående ordföranden Anders Jarlert tackade styrelsen för de gångna fem åren. Särskilt uttryckte han tack till vice ordförande Stina Fallberg Sundmark och avgående skattmästare Carl Sjösvärd Birger. Arbetsutskottets vice ordförande Stina Fallberg Sundmark tackade Anders Jarlert för hans goda insatser som föreningens ordförande.

14. Avslutning

Ordföranden avslutade årsmötet.

Uppsala, datum som ovan

Andreas Wejderstam, *Sekreterare*
Oloph Bexell, *Protokolljusterare*
Anders Jarlert, *Ordförande*

SVENSKA KYRKOHISTORISKA

FÖRENINGEN – ÅRSREDOVISNING 2019

Resultaträkning	2019	2018
Intäkter		
Medlemsavgifter	45 186	32 996
Försäljning	2 070	
Summa rörelseintäkter	47 256	32 996
Anslag KÅ Lindauerska stiftelsen	40 000	40 000
Anslag KÅ Nils Henriksson stiftelse	100 000	100 000
<i>Summa anslag</i>	<i>140 000</i>	<i>140 000</i>
Övriga föreningsintäkter och ränta	2 120	1 883
<i>Summa övriga intäkter</i>	<i>2 120</i>	<i>1 883</i>
Totalt intäkter	189 376	174 879
Kostnader		
Tryckeri och layoutkostnader	91 815	72 386
Distributionskostnader	28 949	26 167
Redaktionskostnader	39 713	39 713
<i>Summa kostnader KÅ</i>	<i>160 477</i>	<i>138 266</i>
Föreningsutgifter	11 485	38 326
Bankavgifter och skatt	1 604	1 589
<i>Summa kostnader föreningen</i>	<i>13 089</i>	<i>39 915</i>
Totalt kostnader	173 566	178 181
Årets resultat	15 810	- 3 302

Balansräkning

	2019	2018
Tillgångar	2020-01-31	2019-01-31
Plusgiro	44 966	31 275
Nordea Sekura	102 575	102 538
Nordea Företagskonto	6 224	4 105
Summa kapital	153 765	137 918
Skulder		
Ingående kapital	137 918	141 706
Redovisat resultat	15 810	- 3 302
Summa skulder och kapital	153 728	138 404

Föreningen äger 223 A-aktier i Stora Enso och 197 C-aktier i Industrivärden till ett värde per 2019-01-31 av 69 259 kr.

Lund och Örebro den 1 mars 2020

Anders Jarlert
Ordförande

Carl Sjösvärd Birger
Skattmästare

REVISIONSBERÄTTELSE

Undertecknade revisorer har granskat Kyrkohistoriska Föreningens räkenskaper för tiden 1/2 2019 – 31/1 2020. Efter genomförd revision får vi härmed avge följande revisionsberättelse.

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

Vi tillstyrker därför

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

Stockholm den 26 september 2020

Birgitta Lövgren

Örjan Blom

Årsberättelse för verksamhetsåret 2019

Under det gångna verksamhetsåret har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen i sedvanlig ordning arrangerat Kyrkohistoriska dagen, som inföll torsdagen den 25 april 2019. Temat var *Den walskinska psalmboken 200 år*. Föreningens och dagens ordförande professor Anders Jarlert inledde med en kort föreläsning över ämnet för dagen. Föreläsningar hölls sedan enligt följande.

- Professor Paula Henrikson, Uppsala, *Romantikerna och det eviga: den svenska kontexten*.
- Professor Håkan Möller, Göteborg, *Mellan skål och psalm: Wallin som till-fällesdiktare och psalmarbetare*.
- Professor Mattias Lundberg, Uppsala, *De många strängarna på Davids-harpan i Norden: den sjungne Wallin*.

Föreningen har utgivit den etthundranittionde årgången av *Kyrkohistorisk årsskrift* under redaktion av professor Anders Jarlert. I årsskriften ingår bland annat bidrag av de ovan nämnda föreläsarna vid Kyrkohistoriska dagen. Under avdelningen ”recensioner” behandlas ett femtiotal böcker. Några böcker har anmälts i samlingsrecensioner. Ansvarig för årsskriftens recensionsavdelning har varit docent David Gudmundsson.

Under verksamhetsåret har professor em. Oloph Bexell varit redaktör för föreningens skriftserie, Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen II. En titel har under verksamhetsåret givits ut i serien: Nr. 77. Klas Hansson, *Kyrkomöte och partipolitik: politisk påverkan på Svenska kyrkans kyrkomöte 1930–2018*. Artos, Skellefteå.

Föreningens arbetsutskott har sammanträtt fyra gånger under verksamhetsåret. Dess löpande arbete har skötts av föreningens ordförande, professor Anders Jarlert, skattmästaren teol. master Carl Sjösvärd Birger och sekreteraren teol. och fil. mag. Andreas Wejderstam. Övriga ledamöter har varit docent Stina Fallberg Sundmark (vice ordförande), professor Martin Berntson och professor em. Bertil Nilsson. Professor Magnus Lundberg har inte deltagit i AU:s arbete sedan mitten av höstterminen.

Vid årsmötet återvaldes komminister em. Birgitta Lövgren och komminister em. Örjan Blom till revisorer samt docent Cecilia Wejryd och utredningssekreterare Gunnar Edqvist till revisors-suppleanter.

Föreningen hade vid verksamhetsårets slut 160 medlemmar. Därutöver erhåller 74 svenska och utländska bibliotek *Kyrkohistorisk årsskrift* genom prenumeration eller utbyte. Bidrag till föreningen, särskilt årsskriften, har erhållits från Nils Henrikssons stiftelse och Stiftelsen Lindauers fond.

Med den ovan redovisade verksamheten har Svenska Kyrkohistoriska Föreningen under verksamhetsåret 2019 fyllt sin stadgeenliga uppgift att genom föreläsningar samt genom utgivande av årsskriften och kyrkohistorisk forskning sprida kyrkohistorisk kunskap.

Uppsala i april 2020
Andreas Wejderstam, sekreterare

Förteckning över bevarade statuter och andra kyrkorättsliga dokument från provinsialkoncilier och stiftssynoder i den svenska kyrkoprovinsen under medeltiden

BERTIL NILSSON

Provinsialstatuter utfärdades vid de kyrkomöten som hölls med biskoparna i kyrkoprovinsen som helhet. Normalt sett inkallades och leddes sådana kyrkomöten av ärkebiskopen av Uppsala. Innehållet i statuterna utgår till stor del från föreskrifter i den för västkyrkan internationellt gällande kanoniska rätten, som återfinns i de omfattande sammanställningar av rättsliga avgöranden som gjordes från mitten av 1100-talet och framåt. Sammanställningarna kom efter hand under medeltiden att tillsammans bilda *Corpus Iuris Canonici*, som i princip – men inte alltid i praktiken – var gällande till 1917. Därutöver fanns en ansenlig mängd påvliga bestämmelser som inte tagits upp i denna *Corpus* men ändå hade rättslig giltighet i hela den västliga kyrkan. I de svenska provinsialstatuterna gavs också föreskrifter som ansågs nödvändiga på grund av specifika förhållanden inom kyrkoprovinsen. Det förutsattes att kyrkoherdarna skulle studera statuterna vid de idealt sett årligen återkommande prästmötena i stiftsstaderna. Det fanns dessutom bestämmelser om att de skulle anslås på kyrkporten och att sockenprästen skulle läsa upp dem i sin kyrka.

Synodalstatuter utfärdades av stiftsbiskopen. I regel skedde det under medverkan av domkapitlets ledamöter och av utsedda representanter för prästerskapet i stiftet. Rent rättsligt fungerade dessa personer dock enbart som rådgivande instanser åt biskopen. Synodalstatuterna offentliggjordes i samband med prästmötena. Syftet med dem var att de skulle komplettera innehållet i provinsialstatuterna med särskilda bestämmelser som ansågs nödvändiga för stiftet som helhet, prästerskapet och de enskilda socknarna.

Standardutgåvan av i synnerhet provinsialstatuterna har under lång tid varit och är fortfarande Henrik Reuterdals från 1841, som bygger på högst

bristfälliga utgåvor från 1700-talet. Den är behäftad med en rad svagheter och felaktigheter men har ännu inte fått någon modern sammanhållen ersättare. Den har emellertid delvis ersatts av de utgåvor av enskilda diplom som finns i *Svenskt diplomatriums huvudkartotek* (SDHK), som är en digital version av *Diplomatarium Suecanum* (DS) och *Svenskt Diplomatarium från 1401* (SD) med en stor mängd värdefulla upplysningar om manuskript, tidigare utgåvor och litteratur som inte återfinns i DS och SD. Alla statuter är dock inte införda i SDHK.

Hög kvalitet håller Jaakko Gummerus' utgåva av provinsial- och synodalstatuter från 1901 med redovisning av handskriftstraditionen för vart och ett av dokumenten. Den kompletteras av SDHK och en del andra utgåvor av enskilda statuter.

Provinsialstatuterna har jag angivit i kronologisk ordning med utgångspunkt från den stad i vilken konciliet hölls och där de i princip utfärdades. Så långt möjligt har jag också angivit datum för konciliet och vem som ledde det och utfärdade statuterna samt vilka kategorier av personer som närvarade, även om den dokumentationen är varierande och ibland bristfällig.

Enligt en medeltida tradition, som kan beläggas från andra hälften av 1200-talet, fanns en informell rangordning av de svenska stiftet på följande sätt: Uppsala, Linköping, Skara, Strängnäs, Västerås, Växjö och Åbo. Det är den ordning som jag har följt när jag har grupperat synodalstatuterna och detta kronologiskt inom respektive stift. En del av statuterna har inte utfärdats som en konsekvens av eller i anslutning till stiftssynoder och är därmed inte synodalstatuter i strikt mening. Jag har tagit med dem här på grund av deras karaktär av rättsliga dokument av övergripande slag.

Språkbruket i Sverige under medeltiden tycks

ha varit sådant, att man nästan genomgående skilt mellan *concilium* avseende kyrkoprovinsen som helhet och *synodus* för prästmötena i stiftet. Det har emellertid ägt rum många fler koncilier och synoder än de som jag tagit upp i förteckningen, vilka vi endast känner till genom att de är nämnda i dokument av andra slag. Det kan handla om att avlatsbrev utfärdats i anslutning till konciliet eller någon annan typ av dokument rörande en specifik fråga, men att föreskrifter med övergripande karaktär saknas. Säkerligen finns det stora luckor för Sveriges del när det gäller vår kännedom om de antal koncilier och synoder som faktiskt ägt rum. Detta gäller också beträffande vilka av de kända koncilierna och synoderna som kan ha resulterat i statuter som nu är förlorade. Förlusten av dokument under historiens gång är med all sannolikhet den enda orsaken till att synodalstatuter saknas från Västerås' respektive Växjö stift. Någon annan förklaring verkar inte rimlig.

FÖRKORTNINGAR

DS = *Diplomatarium Suecanum* 1-. Stockholm 1829-.
 FMU = *Finlands medeltida urkunder* 1-8. Helsingfors 1910-1935.
 Gejrot = *Vadstenadiariet. Latinsk text med översättning och kommentar*. Utg. Claes Gejrot. Stockholm 1996.
 Gummerus = *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan*. Utg. Jaakko Gummerus. Stockholm 1902.
 HH = *Historiska handlingar* 1-41. Stockholm 1861-1979.
 Kroon 1946 = Sigurd Kroon, "Provinsialkonciliet i Söderköping år 1436", *Scandia. Tidskrift för historisk forskning* 17 (1946), s. 271-282.
 Kroon 1948 = Sigurd Kroon, *Det svenska prästmötet under medeltiden. Dess uppkomst och ställning i samhälle och kyrka*. Stockholm 1948.
 Kroon 2010 = *Statuter från svenska medeltida provinsi-alkonsilier*. Utg. Sigurd Kroon. Skellefteå 2010.
 KÅ = Kyrkohistorisk årsskrift.
 REA = *Registrum Ecclesiae Aboensis eller Åbo Domkyrkas Svartbok*. Ed. R. Hausen. Helsingfors 1890 [Nytryck med tillägg 1996].
 Reuterdahl = *Statuta synodalia veteris ecclesiae sveogothicæ*. Ed. Henrik Reuterdahl. Lundæ 1841. [Fotografisk faksimil 2013].

SD = *Svenskt diplomatium från år 1401*. Stockholm 1875-1903.
 SDHK = Svenskt diplomatiums huvudkartotek www.riksarkivet.se/SDHK
 SRD = *Scriptores rerum danicarum medii ævi* 1-9. Hafniæ 1772-1878.

PROVINSIALKONCILIER / PROVINSIALSTATUTER

- I: *Skänninge* 1248: Konciliet leddes av den påvliga legaten kardinalbiskop Vilhelm av Sabina i närvaro av ärkebiskop Jarler, fem av hans suffraganbiskopar (biskopsstolen i Åbo var vakant), en rad andra kyrkliga dignitärer samt höga representanter för den världsliga makten. Källan utgörs av ett brev av legatens hand, daterat den 1 mars 1248, som bland annat innehåller de beslut som fattades vid konciliet. DS nr 359; SDHK nr 613.
- II: (*Söder*)*Tälje* 16.10 1279: Konciliet leddes av ärkebiskop Jakob Israellsson i närvaro av samtliga suffraganbiskopar. DS nr 691, 692; SDHK nr 1115, 1070.
- III: *Arboga* 1303 *utan datum*: Konciliet leddes (antagligen) av ärkebiskop Nils Allelsson i närvaro av ett inte angivet antal biskopar samt representanter för domkapitlen. Dokumentation är högst bristfällig. SRD 5, s. 643-644.
- IV: *Uppsala* 27.9 1368: Konciliet leddes av ärkebiskop Birger Gregersson i närvaro av ett inte angivet antal suffraganer samt ombud för de frånvarande biskoparna. DS nr 7777; SDHK nr 9344.
- V: (*Söder*)*Tälje* 11.9 1380: Konciliet leddes av ärkebiskop Birger Gregersson i närvaro av biskoparna av Linköping, Strängnäs, Västerås och Växjö samt ombud för de frånvarande biskoparna. DS nr 10238; SDHK nr 11736. Översättning till svenska med tillämpning för Skara stift av biskop Nils av Skara (1358-1386). Gummerus s. 25-27.
- VI: *Arboga* 12.3-16.3(?) 1396: Konciliet leddes av ärkebiskop Henrik Karlsson i närvaro av biskoparna av Linköping, Strängnäs, Västerås och Växjö samt ombud för katedralerna och synodalvittnen från kyrkor av lägre rang. SDHK nr 14564-14569; Reuterdahl, s. 92-99. Sammanfattning av besluten, med okänd datering, avsedd för Skara stift. Gummerus s. 27-29.
- VII: *Arboga* 13.9-18.9 1412: Konciliet leddes av ärkebiskop Jöns Gereksson i närvaro av biskoparna av Linköping, Skara, Västerås och Växjö samt ombud för domkapitlen och prästerskapet från hela kyrkoprovinsen. SD nr 1616, 1622; SDHK nr 17880, 17887; Reuterdahl s. 100-110. En avvikande sam-

- manfattning av besluten, utan exakt datum, och med tillägg och uteslutningar avsedd för Linköpings stift. Gummerus s. 29-31.
- VIII: *Arboga 14.9-18.9 1417*: Konciliet leddes av ärkebiskop Jöns Gereksson i närvaro av biskoparna av Linköping, Skara, Strängnäs och Västerås samt ombud för biskoparna av Växjö och Åbo och kyrkoprovinciens domkapitel. SD nr 2408; SDHK nr 18993.
- IX: *Arboga 18.1 1423*: Konciliet leddes av ärkebiskop Johan Håkansson i närvaro av biskoparna av Linköping, Skara och Strängnäs samt ombudet för biskopen av Växjö och ombud för domkapitlen och stiftet. SDHK nr 20006; Reuter Dahl s. 117-119.
- X: *Söderköping 1436 "omkring Alla helgons dag"*: Rekonstruktion av statuter i Kroon 1946 s. 277-279.
- XI: *Söderköping 4-10.6 1441*: Konciliet leddes av ärkebiskop Nils Ragvaldsson i närvaro av samtliga suffraganer samt ombud för kyrkoprovinciens domkapitel. SDHK nr 23825; REA nr 495; Reuter Dahl s. 124-128.
- XII: *(Uppsala) 1440-talet*: Compendium statutorum provincialium Upsaliensis provinciae Nicolai Archiepiscopi. Tryckt 1525, huvudsakligen innehållande excerpter från provinsialstatuter från åren 1248-1441. Kroon 2010.
- XIII: *Arboga 6-13.1 1474*: Konciliet leddes av ärkebiskop Jakob Ulfsson i närvaro av biskoparna av Linköping, Strängnäs, Västerås och Växjö samt ombudet för biskopen av Skara, ombud för samtliga domkapitel och vidare "abbotar, priorer och prelater". SDHK nr 29702-29703, 29706-29707; HH 8 s. 38-40; Reuter Dahl s. 174-182.
- XIV: *Utan ort och datum*: Förteckning över bannlysningfall enligt svenska provinsialkoncilier. Gummerus s. 33-35.
- Håkanssons statuter för Jämtland. SDHK nr 20423; Gummerus s. 41-44.
- VII: *Hälsing(Tuna) (Uppsala stift) 4.3.1425*: Ärkebiskop Jöns Håkanssons två statuter för Hälsingland. SDHK nr 20440, 20441; Gummerus s. 35-37, 37-41.
- VIII: *Rödön (Uppsala stift) 1.3.1440*: Ärkebiskop Nils Ragvaldssons statuter för Jämtland. SDHK nr 23466; Gummerus s. 45-46.
- IX: *Linköping 28.6 1294*: Biskop Lars' statuter om mässor vid Linköpings domkyrka när en biskop, domprost, ärkedjåkne, dekan eller kanik avled. DS nr 1111; SDHK nr 1626.
- X: *Linköping 1329 utan datum*: Biskop Karls statuter för prostar och prästerskap på Gotland. SDHK nr 3585; Gummerus s. 83-85.
- XI: *Linköping 1339-1351*: Biskop Peters statuter. Reuter Dahl s. 43-50.
- XII: *Linköping 1374-1391*: Biskop Nils' statuter. SDHK nr 10442; Reuter Dahl s. 56-71.
- XIII: *Linköping*: Odaterade statuter för Linköpings stift. SDHK nr 12569; Reuter Dahl s. 82-85.
- XIV: *Linköping 1406 utan datum*: Statuter gällande två helgdagar. Gejrot s. 106.
- XV: *Linköping(?) utan år och datum*: Förteckning över bannlysningfall enligt stiftssynoders beslut. Gummerus s. 86.
- XVI: *Skara 7.7 1280*: Biskop Brynolf Algotssons statuter för Skara stift. SDHK nr 1141; Gummerus s. 57-61; KÅ 1909 s. 127-130.
- XVII: *Skara 1281 utan datum*: Biskop Brynolf Algotssons statuter (och kung Magnus') om tionde och böter till biskopen. DS nr 709; SDHK nr 1160.
- XVIII: *Skara 1278-1317*: Biskop Brynolf Algotssons statuter för Skara stift. Inte identiska med nr XVI ovan. Gummerus s. 61-65.
- XIX: *Skara 1278-1317*: Biskop Brynolf Algotssons omfattande liturgiska förskrifter för Skara stift, vanligen kallade "Notulae Brynolphi". Gummerus s. 46-57.
- XX: *Skara 1278-1317*: Instruktioner för den prästerliga tjänstgöringen, sannolikt av biskop Brynolf Algotsson. Gummerus s. 77-83.
- XXI: *Skara 1329 utan datum*: Biskop Peters statuter om avlat och botgöring. SDHK nr 3584; Gummerus s. 65-66.
- XXII: *Skara 1411 utan datum*: Bishop Brynolf II:s statuter för Skara stift. Gummerus s. 66-69.
- XXIII: *Skara 1437 utan datum*: Biskop Svens statuter för Dalsland. Gummerus s. 69-71.
- XXIV: *Skara 1436-1448, antagligen efter 1441*: Biskop Svens statuter för Skara stift. Gummerus s. 71-72.
- XXV: *Skara 7.7.1472*: Biskop Johans statuter för Skara stift. SDHK nr 29447; Reuter Dahl s. 165-174.

SYNODALSTATUTER

OCH LIKNANDE DOKUMENT

- I: *Uppsala 4.7.1290*: Stiftssynod under ärkebiskop Johannes' ledning. Endast senare referat av besluten är bevarade. SDHK nr 1483; Reuter Dahl s. 38-39.
- II: *Uppsala 1297 utan datum*: Ärkebiskop Nils Allessons statuter. DS nr 1187; SDHK nr 1727.
- III: *Uppsala 12.5 1298*: Ärkebiskop Nils Allessons statuter för tjänstgöringen i Uppsala domkyrka. DS nr 1235, 1236; SDHK nr 1765.
- IV: *Uppsala 3.7.1298*: Ärkebiskop Nils Allessons statuter. DS nr 1240; SDHK nr 1798.
- V: *Uppsala 1313 utan datum*: Ärkebiskop Nils Kettelsson Hvits statuter om tionde. DS nr 1898; SDHK nr 2537.
- VI: *Brunflo (Uppsala stift) 14.2.1425*: Ärkebiskop Jöns

- XXVI: *Skara utan år och datum*: Tre olika samlingar av synodalstatuter för Skara stift. Gummerus s. 72-76.
- XXVII: *Strängnäs mitten av 1300-talet*: Odaterade statuter. Gummerus s. 87-93; Kroon 1948 s. 156-168.
- XXVIII: Åbo 1352 utan datum: Biskop Hemmings statuter för Åbo stift. DS nr 4881; SDHK nr 6313; FMU nr 624.
- XXIX: Åbo april 1474: Åbo domkapitels statuter för dess medlemmar. FMU nr 3568.
- XXX: Åbo omkring 1475: Biskop Konrad Bitz' statuter för prästernas tjänstgöring i Åbo domkyrka. FMU nr 3631.
- XXXI: Åbo 20.6.1492: Biskop Magnus' (Stjernkors) statuter för Åbo stift. SDHK nr 32763; FMU nr 4415.

Heliga Birgittas bön

STEPHAN BORGEHAMMAR

I *En liten bönbok*, antagen för Svenska kyrkan av 2005 års kyrkomöte, finns som nr 13 en kort bön som tillskrivs Den heliga Birgitta: ”Visa mig, Herre, din väg, och gör mig villig att vandra den”. Samma bön finns, med en något annan ordföljd, som nr 5 i *En liten bönbok* 1970 liksom i den lätt reviderade utgåvan 1986: ”Herre, visa mig din väg, och gör mig villig att vandra den”. Om den klingar bekant är det dock troligen av ett annat skäl, nämligen att den flitigt används vid pilgrimsvandringar i Sverige. Användningen sanktioneras av andaktsböcker för pilgrimer: i *Lilla pilgrimsboken* står den som ett motto på den första sidan efter titelbladet, i *Pilgrimens tidegård* avslutar den ordningen för laudes.

Letar man efter bönen bland Birgittas uppenbarelser uppstår det frågor. Ingenstans finner man en bön med denna ordalydelse. Det närmaste man kommer är uppenbarelsernas bok 4, kap. 107 (§ 12), där det står i Tryggve Lundéns översättning: ”Visa mig blott vägen, så skall jag villigt följa den!” Men i denna uppenbarelse är orden inte Birgittas utan uttalas av en man som hon har mött i Rom, en prior från ett kloster vid Vesuvius på Sicilien (§ 35). Han är inget föredöme: när han får se hur svår den väg är som Kristus vill att han ska gå, väljer han en lättare. Birgittas förebråelser tar han dock till sig och han dör botfärdig (§ 43).

Det råder ingen tvekan om att den bön som i *En liten bönbok* tillskrivs Birgitta skulle ha kunnat vara hennes. Hon uttrycker på många ställen sitt absoluta beroende av Guds nåd både för att vilja och göra det rätta. Men som den står är bönen inte Birgittas utan snarare inspirerad av henne och lagd i hennes mun. Av vem?

Dess ursprung går att spåra till den evangeliebokskommitté som arbetade 1919–1921, som ett led i det betydligt mer utdragna arbetet med en ny psalmbok. Redan 1915 hade Theophil Bring, domprost i Linköping, på uppdrag av Kungl. Maj:t för kyrkomötet lagt fram ett förslag på ny

evangeliebok, ett förslag som också innehöll en bönbok.¹ Förslaget antogs inte, utan en kommitté tillsattes 1919 för att utarbeta ett nytt förslag. I den ingick förutom Bring ärkebiskop Nathan Söderblom, ordförande; Edvard M. Rodhe, professor i praktisk teologi i Uppsala (från november samma år i Lund); Sam Stadener, kyrkoherde i Ystad; och pastorsadjunkt Josef Kjällgren, sekreterare.

Den nya kommittén hade bland annat att ta hänsyn till de yttranden över 1915 års förslag som inkommit från domkapitlen och de ecklesiastika konsistorierna. Dessa är tryckta som bilaga i kommitténs betänkande 1920.² Det framgår att domkapitlet i Uppsala som enda instans anfört angående bönboksförslaget 1915 att ”det vore lyckligare, om ett urval kunde göras ur kyrkans rika förråd av klassiska böner från äldre och nyare tid” (s. 165). Bakom formuleringen anar man ärkebiskop Söderblom, som nu genom sitt ordförandeskap i kommittén bidrog till att ge bönboken en sådan mer allmänkyrklig prägel.

Den som tog huvudansvaret för bönbokens utarbetande var dock Sam Stadener. Att han utförde arbetet till Söderbloms fulla belåtenhet framgår av ett brev från denne daterat 7 december 1920, tre dagar efter avslutningen av det kyrkomöte för vilket det nya evangelieboksförslaget hade lagts fram, där han försäkrar Stadener: ”Ingenting, säger ingenting, av allt det stora och lilla som detta vidlyftiga Kyrkomöte har behandlat, har rönt en så enstämmig tacksamhet som Din bönbok”.³ Förslaget till bönbok antogs också utan anmärkning av kyrkomötet medan övriga delar av evangelieboken föreslogs stadfästas av konungen efter att kommittén genomfört viss, av kyrkomötet specificerad bearbetning.⁴ Stadfästelsen och den första offent-

1 Bring 1915.

2 *Betänkande jämte författningsförslag* 1920, s. 163 ff.

3 LUB, Sam Stadeners arkiv, Söderblom till Stadener 7/12 1920.

4 Kskr 1920:63 och *Allm. kyrkomötets protokoll år 1920*,

liga utgåvan av den nya evangelieboken – inklusive bönbok – kom hösten 1921.⁵

I bönboken finns, såväl i det tryckta förslaget 1920⁶ som i utgåvorna 1921 och senare, en elva rader lång bön tillskriven Den heliga Birgitta. Den ingår i nr 45, som är aftonandakten på onsdagen i tredje veckan, och den börjar med orden ”O Herre, kom snart och lys upp natten”. Inuti denna bön finns satsen ”Visa mig vägen och gör mig villig att vandra den”. En närmare granskning visar att bönen inte är enhetlig utan består av fem olika citat ur Birgittas uppenbarelser som omsorgsfullt har redigerats och flätats samman.

Tack vare Stadeners brevsamling i Lunds universitetsbibliotek kan börens ursprung noga preciseras. I ett litet handskrivet brev från Söderblom till Stadener daterat den 3 januari 1920, mitt under kommitténs arbete, står det: ”En tanke. Birgitta har skrivit härliga böner. Jag har bedt lektor Fogelklou sammanställa några korta Birgittaböner att lemna mig, som sänder dem till Dig omkring 20 jan.”⁷ Söderblom syftar naturligtvis på Emilia Fogelklou, som under sin tid som student i Uppsala hade haft Söderblom som lärare och nu var gymnasielektor i Kalmar. År 1919, samma år som kommittén började sitt arbete, hade hon gett ut den uppmärksammade biografien *Birgitta*⁸ och var alltså väl förtrogen med helgonets skrifter. Det var det vid den tiden inte många som var, eftersom den enda någorlunda kompletta svenska översättning som fanns tillgänglig var den fornsvenska.

Bakom Söderbloms lilla brev ligger i samma kapsel några tunna karbonkopior av maskinskrivna ark. De innehåller arton mycket korta böner hämtade ur Birgittas uppenbarelser. Med stor säkerhet är detta Emilia Fogelklous sammanställning. Den verkar ha tillkommit i en hast efter-

som somliga böner har rubriker och andra inte, somliga har källhänvisning och andra inte, och numreringen är inkonsekvent. I bön nr 10 saknas några ord som har tillskrivits för hand. Handstilen är inte Fogelklous och inte heller Stadeners, däremot företer den tydliga likheter med Stadeners dotter Gretas handstil, som jag dock endast har kunnat belägga i ett långt senare brev.⁹ Ett rimligt antagande är att Fogelklou har skickat sin sammanställning i handskrivnen form och Greta, då femton eller sexton år gammal, har hjälpt sin far med att renskriva den på maskin.

Att det verkligen är Fogelklous urval visas dels av att sammanställningen ligger direkt efter Söderbloms brev i Stadeners samling, dels av att hela tretton av de arton bönerna återfinns i Fogelklous år 1925 utgivna *Birgitta*antologi, som liksom hennes biografi heter *Birgitta* kort och gott.¹⁰ I avseende på textgestalt skiljer sig visserligen bönerna i antologin mer eller mindre från bönerna i sammanställningen, men i ett par fall är ordalydelsen mycket lik.¹¹ Det kan också nämnas att fyra av de fem citat som Stadener sammanflätade till en bön inte alls förekommer i Fogelklous antologi. Annorlunda uttryckt: den maskinskrivna sammanställningen innehåller arton Birgittacitat av vilka fyra används endast av Stadener, tretton andra tas in i Fogelklous antologi fem år senare, ett är gemensamt för båda och ett inte alls kommer till användning. Det enda som kan förklara ett sådant förhållande är att det är Fogelklou som har gjort sammanställningen.

De citat som Stadener valde ut har han för hand numrerat med romerska siffror, precis i den ordning som han sedan sammanfogade dem. Den resulterande bönen lyder som följer i 1921 års officiella version; jag har infogat källhänvisningar till Birgittas uppenbarelser:

Nr 13, 4/12. Angående bönbokens ställning specificerar man: ”Kyrkomötet får förklara, att bönboken efter vederbörlig granskning må såsom en värdefull gåva till de svenska församlingarna införas i evangelieboken utan att på något sätt sanktioneras såsom integrerande del av evangelieboken.” Kskr 1920:63, s. 8.

5 *Den svenska evangelieboken* 1921.

6 *Den svenska evangelieboken jämte en liten bönbok*. Förslag 1920.

7 LUB, Sam Stadeners arkiv, Söderblom till Stadener 3/1 1920.

8 Fogelklou 1919.

9 LUB, Saml. Hildebrand, B. O. H., Ser. 2 a, brev från Greta Olofsson f. Stadener 3/3 1963.

10 *Birgitta* 1925.

11 Jfr särskilt sammanställningens nr 15, ”Herren Jesus Kristus fäste din själ och ditt hjärta samman med sin kärlek, så att du icke rädes några frestelsens stygn” med *Birgitta* 1925, s. 82, ”Vår Herre Jesus Kristus sammanfäste din själ och ditt hjärta med sin kärlek, så att du ej rädes någon frestelses styng”.

”O Herre, kom snart och lys upp natten. Såsom döende längta, så längtar jag efter dig (bok 2, kap. 3.53). Säg min själ att intet händer utan att du tillstodjer det, och att intet som du tillstodjer är tröstlöst (bok 4, kap. 63.5). O Jesus, Guds Son, du som stod tyst inför dem som dömdo dig, återhåll min tunga, till dess jag fått besinna vad och huru jag skall tala (bok 6, kap. 94.11). Visa mig vägen och gör mig villig att vandra den. Vädligt är att dröja och farligt att gå vidare. Så uppfyll då min åstundan och visa mig vägen (bok 4, kap. 107.12). Jag kommer till dig såsom den sårade kommer till läkaren. Giv, o Herre, mitt hjärta ro (bok 4, kap. 60.1-2). Amen.”

Stadener har i stort sett varit trogen ordalydelsen i Fogelklous manus, fastän han även har gjort jämförelser med den fornsvenska texten.¹² Hans ingrepp är få och små med ett undantag, och det är just i den bön som intresserar oss. Fogelklous utdrag ur uppenbarelsernas bok 4, kap. 107, lyder nämligen helt korrekt: ”Visa mig blott vägen, och jag är villig att vandra den”. Den fras som står i den bön vi i dag kallar Birgittas – ”och gör mig villig att vandra den” – härrör alltså inte från Birgitta utan från kyrkoherden i Ystad, Sam Stadener; dock, vågar jag påstå, formulerad i trohet mot Birgittas förståelse av nåden och naturligtvis i överensstämmelse med luthersk teologi.

Rodhes och Stadeners brevsamlingar i Lunds universitetsbibliotek ger många andra inblickar i evangeliebokskommitténs arbete. Av ett brev från Söderblom framgår det till exempel att Stadener själv har bidragit med böner under pseudonymen ”okänd”, vilket härmed överläts åt andra att undersöka närmare.¹³ Inblickar ges också i de

fem medlemmarnas icke okomplicerade inbördes förhållanden samt i den mindre kris som uppstod när Emanuel Linderholm till Kungl. Maj:t inlämnade ett eget förslag till evangeliebok och bönbok. Även det kunde vara ämne för någon framtida studie. Innan jag lämnar kommittén vill jag blott nämna något om sekreteraren Josef Kjällgren, som verkar ha utfört mycket av det konkreta arbetet men kom på kant med ärkebiskopen. När kommittén år 1921 skulle slutföra sitt värv ersattes han av Gustaf Lindberg. På hösten samma år dog han i blindtarmsinflammation, blott 30 år gammal.¹⁴ I förordet till 1920 års betänkande står det att han ”huvudsakligen utfört revisionen av kollektbönerna och till dem lämpat den forna s.k. epistelmässan, verkställt den formella redaktionen av texterna samt för övrigt insamlat material för arbetet”.¹⁵ I ett korrektur till detta förord, daterat 1/10 1920, ges Kjällgren erkännande för ytterligare ett par saker: ”Dessutom har han författat kap. 3 i betänkandet och den i kap. 5 ingående historiken över En liten bönbok”.¹⁶ Inte minst det sistnämnda är värt att påpeka, eftersom man senare felaktigt har gett Edvard Rodhe äran av att ha sammanställt denna den första historiken över bönboken.¹⁷

Det återstår ett par steg innan vi helt har utrett tillkomsten av ”Heliga Birgittas bön”. I samband med 1930-talets revision av kyrkohandboken gavs Oscar Krook år 1939 i uppdrag att revidera evangelieboken och bönboken. Han presenterade resultatet av sina mödor i ett tryckt revisionsförslag 1941.¹⁸ I detta återfinns Stadeners av fem Birgittacitat sammanfogade bön som nr 116. Efter en snabb remissrunda gavs biskoparna Tor Andræ, Gustaf Aulén och Yngve Brilioth samt professor Dick Helander i uppdrag att revidera Krooks förslag. Det reviderade förslaget avgavs den 16 oktober och behandlades på kyrkomötet

12 Handskrivna hänvisningar till sida i den fornsvenska utgåvan av Birgittas uppenbarelser står antecknade med Stadeners hand vid fyra av de fem citat i Fogelklous manus som kom att fogas samman till en bön i *En liten bönbok*. Det citat som saknar sådan anteckning saknar också maskinskriven hänvisning till bok och kapitel i uppenbarelserna. Där Fogelklou har glömt att tillhandahålla en ställhänvisning har Stadener alltså inte gjort sig besväret att försöka finna och jämföra den fornsvenska texten.

13 LUB, Sam Stadeners arkiv, Söderblom till Stadener 19/10 1920: ”Men varför har icke den ’okände’ fått sitt namn utsatt? Egentligen lever man dock i innerlig gemenskap med honom. Låt mig nämna sådana härliga böner som Nyårsdagens och Domsöndagens. Ur detta förråd vilja vi hava mera.” Den första halvan av brevet finns även som brev adresserat till Rodhe i dennes arkiv. Det är noterbart att tilläggen i Stadeners version av brevet har en betydligt varmare, mer personlig ton än den första, gemensamma brevdelen.

14 Cederbom & Friberg, bd 2, 1930, s. 611 f.

15 *Betänkande jämte författningsförslag rörande den svenska evangelieboken 1920*, s. VI.

16 LUB, Sam Stadeners arkiv, kapseln ”Evangeliebok och bönbok”.

17 BU 1968:12, s. 2. Kjällgrens insats nämns varken av Oscar Krook i hans historik över bönboken i Krook 1941, s. 446-452, eller av Lindquist 1943.

18 Krook 1941.

samma höst.¹⁹ Krook hade i sitt förslag under nr 7 infört två korta böner med rubriken "När man går till sitt arbete". Vid kyrkomötesbehandlingen ströks en av dessa böner och ersattes – obekant på vems initiativ – med följande välbekanta text: "Herre, visa mig din väg, och gör mig villig att gå den. Amen." Som källa angavs "Birgitta".²⁰ Texten är uppenbart hämtad ur Stadeners bön, med två smärre ändringar: 'vägen' har ändrats till 'din väg' i anslutning till Ps. 86:11, "Visa mig, Herre, din väg", och verbet 'vandra' har ersatts av 'gå' i överensstämmelse med rubriken "När man går till sitt arbete".

"Heliga Birgittas bön" stod i denna form under nr 7 i *En liten bönbok* mellan 1942 och 1969. År 1968 anhöll kyrkomötet om en revidering av bönboken. Tre sakkunniga tillkallades, Kerstin Anér, Gunnar Edman och Olle Nivenius; till sekreterare utsågs Lars Eckerdal. I deras betänkande hamnade bönen nu som nr 5 under rubriken "Korta böner under dagen". Verbet 'gå' ändrades tillbaka till Stadeners 'vandra' och bönen fick därmed precis den ordalydelse som sedan dess har varit den allmänt brukade: "Herre, visa mig din väg, och gör mig villig att vandra den."²¹ Stadeners långa Birgittabön behölls oförändrad, som del av aftonbönen nr 25 för tisdag i andra veckan.²² Efter en översyn som inte påverkade de båda Birgittabönerna²³ antogs förslaget av 1970 års kyrkomöte. Såväl i psalmböcker som i separata tryck fick bönboken den tidstypiska titeln *Att bedja idag*.²⁴ Värt att nämna i sammanhanget är att en konkurrerande bönbok av Karl-Gustaf Hildebrand, Britt G. Hallqvist och Ragnar Holte presenterades som alternativt

förslag 1968 och sedan gavs ut i ett flertal upplagor med den likaledes tidstypiska titeln *Böner i vår tid*. Även denna innehåller båda Birgittabönerna, dvs. den korta som vi numera kallar "Heliga Birgittas bön" (nr 54) och den längre av Stadener sammanställda bönen (nr 266).²⁵

Man kan till sist fråga sig vad det är som har gjort att den korta bönen har kommit att bli så allmänt spridd. Något entydigt svar går inte att ge, men en bidragande orsak är troligen att den höggs in i sten och placerades ovan ingången till Birgittasystrarnas år 1973 invigda klosterkyrka i Vadstena. Inskriften har visserligen en hänvisning till uppenbarelsernas bok 4, kap. 107, men texten är Stadeners: HERRE VISA MIG VÄGEN OCH GÖR MIG VILLIG ATT VANDRA DEN. Det är det mest synliga Birgittacitatet i hela Vadstena.²⁶

OTRYCKTA KÄLLOR

Lunds universitetsbibliotek

Sam Stadeners arkiv

Kapsel märkt "Evangeliebok och bönbok"

Kapsel märkt "Stadener. Brev från svenskar. Söderblom"

Saml. Hildebrand, B. O. H., Ser. 2 a

Brev från Greta Olofsson f. Stadener 3/3 1963

TRYCKTA KÄLLOR OCH LITTERATUR

Allmänna kyrkomötets protokoll år 1920. Stockholm 1921.

Allmänna kyrkomötets protokoll år 1941. Stockholm 1941.

Att bedja idag. En liten bönbok. Antagen för Svenska kyrkan av 1970 års allmänna kyrkomöte. Stockholm: Verbum, 1970; rev. utg. Klippan: Petra förlag, 1984. *Betänkande jämte författningsförslag rörande den svenska evangelieboken* avgivet den 11 oktober 1920. Stockholm 1920.

Birgitta. Urval och inledning av Emilia Fogelklou. Stockholm 1925.

Bring, J. Th., 1915, *Förslag till komplettering och revi-*

19 Kungl. Maj:ts skrivelse 1941:2.

20 SU 1941:1, s. 33.

21 *Förslag till En liten bönbok* 1969.

22 I den senaste officiella versionen av *En liten bönbok*, antagen av Svenska kyrkans kyrkomöte 2005, finns en språkligt moderniserad version av Stadeners Birgittabön som nr 159.

23 Se *Översyn av förslag till En liten bönbok* 1970.

24 LIBRIS upptar inte samtliga utgåvor av *Att bedja idag*. På internet har jag funnit uppgifter om utgåvor av Verbum 1970, 1971, 1972, 1975 (6:e uppl. enligt LIBRIS), 1977 och 1979. Petra förlag, Klippan, producerade en reviderad utgåva 1984. Bönboken finns även i de flesta utgåvor av Den svenska psalmboken samt i utgåvor av Den svenska evangelieboken.

25 *Böner i vår tid* utkom i sex upplagor 1968–1978.

26 Ett varmt tack riktas till Katarina Hallqvist, som gjorde mig uppmärksam på den nämnda inskriften, och till Per Stobaeus, som hjälpte mig att få fram relevant brevmaterial ur LUB:s samlingar.

- dering i vissa hänseenden av nu gällande evangeliebok. Linköping.
- BU 1968:12: "Beredningsutskottets betänkande i anledning av Kungl. Maj:ts skrivelse angående revision av psalmbokens En liten bönbok" i *Bihang till allm. kyrkomötets protokoll 1968, 7 saml.*
- Böner i vår tid: revisionsförslag till En liten bönbok.* Stockholm: Verbum, 1968.
- Cederbom, L. A. & C. O. Friberg, 1930, *Skara stifts herdaminne 1850–1930*, bd 2. Stockholm.
- En liten bönbok.* Antagen för Svenska kyrkan av 2005 års kyrkomöte. Stockholm: Verbum, 2005.
- Fogelklou, Emilia, 1919, *Birgitta*. Stockholm.
- Förslag till En liten bönbok.* Betänkande avgivet av särskilt tillkallade sakkunniga. Lund 1969. (Utbildningsdepartementet 1969:7).
- Krook, Oscar, 1941, *Förslag till revision av Den svenska evangelieboken*. Stockholm.
- Kskr 1920:63: "Kyrkomötets underdåniga skrivelse i anledning av Kungl. Maj:ts förslag till evangeliebok" i *Bihang till allm. kyrkomötets protokoll år 1920, 7 saml.* Stockholm 1921.
- Kskr 1941:23: "Kyrkomötets underdåniga skrivelse i anledning av Kungl. Maj:ts skrivelse till kyrkomötet angående förslag till revision av den svenska evangelieboken" i *Bihang till allm. kyrkomötets protokoll år 1941, 7 saml.* Stockholm 1941.
- Kungl. Maj:ts skrivelse 1941:2: "Kungl. Maj:ts skrivelse till kyrkomötet angående förslag till revision av den svenska evangelieboken" i *Bihang till allmänna kyrkomötets protokoll år 1941, 1 saml.* Stockholm 1941.
- Lilla pilgrimsboken*, red. Hans-Erik Lindström. Stockholm: Verbum, 1997, 2000, 2004, 2008, 2012.
- Lindquist, David, 1943, "Studier till den svenska evangelieboken. En liten bönbok", *Kyrkohistorisk årsskrift* 43, s. 83–127.
- Pilgrimens tidegård*, red. Tomas Wettermark. Skellefteå: Artos och Vadstena: Pilgrimscentrum, 2004, 2005, 2010, 2012, 2013.
- SU 1941:1: "Särskilda utskottets betänkande 1941, Nr 1, i anledning av Kungl. Maj:ts skrivelse, Nr 2, till kyrkomötet angående förslag till revision av den svenska evangelieboken" i *Bihang till allm. kyrkomötets protokoll år 1941, 3 saml., 2 avd.* Stockholm 1941.
- Den svenska evangelieboken jämte en liten bönbok.* Förslag enligt Kungl. Maj:ts nådiga uppdrag utgivet av den år 1919 i ärendet tillsatta kommittén. Stockholm 1920.
- Den svenska evangelieboken.* Stockholm 1921.
- Översyn av förslag till En liten bönbok.* Betänkande avgivet av särskilt tillkallade sakkunniga. Lund 1970. (Utbildningsdepartementet 1970:11)

Biskop Martin av Tours dag i Funbo och Lagga

SVEN-ERIK PERNLER

Tisdagen den 17 september 1454 synes ha varit en stor dag i den uppländska socknen Funbos historia. Ärkebiskop Jöns Bengtsson Oxenstierna var på plats. Bland annat utfärdade han i samband därmed en ändring av dagen för det årliga firandet av Funbo kyrkas invigning. Vilket år kyrkan närmast dessförinnan hade (åter)invigts vet vi inte, men 1454 sade ärkebiskopen ja till församlingens uttryckliga önskan om att få flytta sitt kyrkmässfirande från den salige Martins dag (*dies Beati Martini*) till dagen efter Heliga Trefaldighet,¹ alltså till den 57:e dagen efter påskdagen. Denna förflyttning av kyrkmässodagen från den första vintermånaden till någon av månaderna maj eller juni skulle börja gälla i socknen från och med år 1455.

Helt naturligt frågar man sig: varför var såväl kyrkoherde som församlingsbor i Funbo så angelägna om att inte längre behöva hålla kyrkmässa Martinsdagen, den 11 november? Det kan ju knappast ha berott på väder och vind, åtminstone inte uteslutande. Det är samtidigt inte säkert att någon invigning av Funbo kyrka någonsin skett just detta datum. Firandet kunde nämligen av biskopen förläggas till annan tidpunkt än vigningsdagens egentliga datum.² Men varför ville man i Funbo inte längre hålla fast vid Martinsdagen, Mårtensdagen, för firandet av kyrkmässan? Ingen motivering till församlingens önskan skymtar i ärkebiskopens brev.

Kanske förklaringen är att söka i grannsocknen Laggahärad, dagens Lagga. Allt talar nämligen för att Laggahärads kyrka var vigd till S:t Martins ära och bar hans namn.³ Rimligen sökte sig därför mycket folk dit årligen på hans dag, den så kallade patronatsdagen, och då även från grannsocknar-

na.⁴ Mellan kyrkorna i Funbo och Laggahärad var det ganska exakt åtta kilometer att färdas över skogen, detta längs en vägsträckning som ännu idag brukas. Det kan med andra ord ha uppstått en slags ”konkurrens” mellan kyrkmässfirandet i Funbo och patronatsfirandet i Laggahärad denna dag. Enklast var då givetvis att ändra Funbos firande av invigningsdag. Martinsdagen kunde man ju inte flytta på. Dess datum, 11 november, var sedan länge fastlagt för hela den västliga delen av kyrkan, i princip en gång för alla. Datum för kyrkoinvigningens firande var det däremot upp till stiftets biskop att kunna rucka på om en församling så önskade.⁵

Märk alltså att vi måste skilja på kyrkmässodagen (med firandet av en kyrkas invigning) och patronatsdagen (med firandet av en kyrkas namnhelgon)! De lutherska reformatorerna kom förvisso att (försöka) förbjuda firandet av patronatsdagen som en del av försöken att eliminera helgonkulten.⁶ Bönderna å sin sida, som hade ringa förståelse för kyrkliga nymodigheter, ville givetvis inte förlora sitt skyddshelgon. På många håll ledde detta till att firandet av kyrkans vigning bibehölls, men nu inte sällan förlagt till den gamla patronatsdagen.⁷ På det viset fick såväl bönderna som hierarkien sitt...

Nå, det som hände 1454 hade samtidigt en konkret förhistoria. Den 24 oktober 1436 hade nämligen rikets biskopar, samlade i Söderköping, beviljat avlat för bland annat bidrag till Funbo kyrkas byggnadskassa.⁸ Fråga mig inte vad som lett fram till den eländiga situation som måste ha legat bakom deras beslut, men faktum är: renoveringsbehoven var stora och arbetet tidskrävande.⁹ En nu förlorad inskrift i Funbo kyrka synes ha

4 Gallén 1975, sp 471f. Andrén 2006, s 23f, 33f. Pernler 2012, s 76f.

5 Se exempel hos Andrén 1964, sp 675.

6 Pernler 2009, s 231f.

7 Pernler 2009, s 232.

8 SDHK 22657. SMR 476. Anderman 2002, s 89f nr 5.

9 Se Anderman 2002, s 29 – 32, 93f.

1 SDHK 26568. Anderman 2002, s 90 nr 7. Jfr Pegelow 1988, s 28, 216. – Se motsvarande för Sänga kyrka i Uppland 7 maj 1472. SDHK 29412. Ej omnämnt i Pegelow 1988.

2 Andrén 1964, sp 675f. Pegelow 1988, s 27f.

3 Pernler 2019, s 80 – 84.

indikerat att kyrkan färdigmålades först 1453.¹⁰ Så kanske var ärkebiskop Jöns den 17 september 1454 i Funbo främst för att förrätta en ny invigning efter det att bland annat kyrkorummet under lång tid stått under en genomgripande reovering. Observeras bör dock att företrädaren Nils Ragnvaldsson var där den 23 december 1442, osagt i vilket ärende. Fortsatta byggkostnader noteras emellertid under åren närmast därefter.¹¹

Men att kyrkmässfirandet fortsättningsvis inte längre skulle vara knutet till Martinsdagen fascinerar. Det skulle ju kunna indikera att grannkyrkan Laggahärads firande av sin patronatsdag kan ha haft en alls inte obetydlig dragningskraft på människor också utanför den egna socknen. Vi har flera exempel på motsvarande fenomen från andra delar av den medeltida svenska kyrkoprovinsen. Genom deltagandet i sådana minivallfärder underströk man inte minst sin önskan om att bli delaktig av allt det goda som helgonen och andra fromma människor solidariskt samlat i kyrkans andliga skattkammare. Genom att själv göra det goda, uttryckt bland annat i avlatsbrevens exempel på andaktsformer och fromhetsövningar, kunde man samtidigt ge sitt eget bidrag till samma skattkammare.¹² Inte mindre än åtta avlatsbrev från Funbo kyrka exemplifierar sådana former och övningar.¹³ Tyvärr finns inget enda motsvarande brev från Laggahärads kyrka i behåll, inte ens i avskrift.¹⁴

Även om Martinsdagen upphörde som kyrkmässodag i Funbo, kom den givetvis ändå att fortleva i böndernas planering och i socknens liturgiska liv.¹⁵ Den kom också fortsättningsvis att brukas som dateringsformel. Ett konkret exempel på det sistnämnda möter 1522 i formeln ”lördagen i veckan efter den helige Martins dag” när kaniken Jöns Larsson den 15 november bekräftar vad

Funbo kyrka ekonomiskt hade bidragit med för att säkerställa Gustav Eriksson Vasas förestående maktövertagande i landet.¹⁶ Att detta maktövertagande snart skulle komma att hårt drabba såväl kyrkan som församlingen kunde man ännu inte ana. Biskop Martins dag kom dock att leva vidare såväl i den protestantiska kyrkoskapelsens kalenderium som i böndernas praktikor, runstavar och runkalendrar.¹⁷

I Laggahärads kyrka fortsatte besökarna under några århundraden att mötas av en kraftig, rödmålad plåtdörr mellan vapenhuset och långhuset. Denna 1400-talsdörr återgav i bilder två män: S:t Petrus och S:t Martin. Den förstnämnde företrädde hela den universella kyrkan, den senare var den lokala kyrkans och socknens särskilde beskyddare och hjälpare. Genom dem öppnades porten till detta lokala Jerusalems tempel i Laggahärad.¹⁸ Hur långt fram i tiden som den 11 november där verkligen firades som patronatsdag i någon rimlig mening är emellertid idag okänt. Material som kunnat klarlägga detta försvann möjligen i samband med att prästgårdsarkivet eldhärjades 1635.¹⁹

10 Anderman 2002, s 37. Sandquist Öberg 2017, s 133, 135.

11 SDHK 24230. Anderman 2002, s 23, 30, 90 nr 6, 93f.

12 Pernler 2000, s 210 – 212.

13 SDHK 2037, -, 10642, 22657, 24230, 26568, 29356, 29371. Anderman 2002, s 88 – 91 nr 1 – 2, 4 – 9, nr 8 (med felaktigt datum).

14 Pernler 2019, s 85f.

15 Cf Pegelow 1988, s 22f.

16 SDHK 38515. Anderman 2002, s 91 nr 11 (med felaktigt datum).

17 Se exempelvis *Then Svenska Psalmeboken 1582*, s 164, 441, *Een lijten Book 1662*, opag, November, och Berg 1998, s 81 – 96.

18 Pernler 2019, s 82 – 84.

19 Zamore 1955, s 143. Pernler 2020 (under tryckning).

KÄLLOR OCH LITTERATUR:

- Anderman, Tomas: *Funbo kyrka 800 år*. Funbo 2002.
- Andrén, Carl-Gustaf: "Kyrkmässa", i *KLNM* 9. Malmö 1964, sp 675 – 677.
- Andrén, Carl-Gustaf: "Avlatsbrev från Västgötadeln av Skara stift", i *Avlatsbrev från Västgötadeln av Skara stift*. Red. Johnny Hagberg. Skara 2006, s 9 - 40.
- Berg, Erik och Kerstin: "En runstav från Tierps socken", i årsboken *Uppland 1998*, s 81 – 96.
- Een lijten Book / Som kallas Bonde-practica Eller Wädber-book*. Stockholm 1662.
- Gallén, Jarl: "Vallfartskyrka och -kapell", i *KLNM* 19. Malmö 1964, sp 470 – 472.
- KLNM = Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid.
- Pegelow, Ingall: *Sankt Martin i svensk medeltida kult och konst*. Stockholm 1988.
- Pernler, Sven-Erik: "Att bygga församling på 1400-talet. Senmedeltida pastoraleologi och retrospektiv science fiction", i *Kyrka – universitet – skola. Teologi och pedagogik i funktion. Festschrift till Sven-Åke Selander*. Lund 2000, s 203 – 219.
- Pernler, Sven-Erik: "Seder och bruk i upplösning och förvandling", i *Magnus Haraldsson och hans samtid*. Red. Johnny Hagberg. Skara 2009, s 211 – 246.
- Pernler, Sven-Erik: *Laggahärad. En medeltida socken i Uppland*. Skellefteå 2019.
- Pernler, Sven-Erik: "Lagga medeltida prästgård", i årsboken *Uppland 2020*. (Under tryckning.)
- Sandquist Öberg, Christina: *Senmedeltida textskatt i uppländska kyrkor. Samtliga bevarade språkband med kommentarer och analyser*. Stockholm 2017.
- SDHK = Svenskt Diplomatariums huvudkartotek. <https://riksarkivet.se/sdhk>
- SMR = *Svenska medeltidsregister. Förteckning över urkunder till Sveriges historia 1434 – 1441*. Utgivna av Sven Tunberg. Stockholm 1937.
- Then Swenska Psalmeboken 1582. Utgåva med inledande kommentarer*. Otfried Czaika. Skara 2016.
- Zamore, Gunnar: "Lagga gamla prästgård invigd som hembygdsgård", i årsboken *Uppland 1955*, s 137 – 144.

Erling Eidem i närbild.

Några personliga hågkomster nertecknade av Hilding Pleijel.

UTGIVNA MED KOMMENTARER AV ANDERS JARLERT

I Hilding Pleijels samling i Lunds Universitetsbibliotek finns, under Enskilda personer, ett manuskript med ovanstående rubrik samt påskriften ”(Konfidentiellt) (Skall inte publiceras) förrän efter min död, tidigast 2000. HgPI”. Av ett bifogat följebrev, daterat 16/2 1982, framgår att manuskriptet färdigställdes som en 80-årspresent till ärkebiskop Gunnar Hultgren. Denne hade uppmanat Pleijel att ”skriva ner några hågkomster av människor” han mött. Pleijel skriver, att manuskriptet hade ”tillkommit endast för att möjligen roa Dig en ledig stund. Jag har tyckt mig finna att Du har (liksom Gottfrid Billing) sinne för de aparta inslagen i tillvaron.” Den här använda kopian placerades samtidigt i Hilding Pleijels arkiv.

+ + +

Det var en mörk decemberkväll år 1931. Exegetikprofessorn Erling Eidem, som någon dag förut blivit utnämnd till Svea rikets ärkebiskop, och jag hade gästat vår gemensamme vän Johannes Lindblom, som nyligen efter en lysande ämbetstid vid Åbo Akademi även han blivit professor i exegetik (Vetus) i Lund. När vi gick därifrån, föreslog Electus att vi två skulle företaga en promenad, innan vi skildes åt. Vi vandrade den gamla Tunavägen åt öster, där då ingen bebyggelse fanns och allt var så tyst och stilla. Det rädde en typiskt skånsk senhöststämning över landskapet, och vi båda sade inte så mycket.

Men så började min medvandrare tala Han öppnade sitt hjärta och uttryckte i oförtäckt ordalag sin oro och sin bävan inför den väntande stora uppgiften, som blivit honom anförtrödd. Den kändes honom nästan övermäktig. Hur skulle han, en kammarlärd professor, vars enda pastorala erfarenhet var några års tjänst som kyrkoherde i ett lantpastorat utanför Lund, kunna upptaga manteln efter den lysande kyrkofursten Nathan

Söderblom med de världsvida vyerna och de livliga internationella förbindelserna? Det var inte svårt att förstå hans vända.

Därtill kom att de personligen var så olika. Häl-singesonen Söderblom var fostrad i ett lågkyrkligt prästhem, där alla möttes med en öppen famn och där man fritt kunde tala om – såsom N.S. själv skrev i sina självbiografiska anteckningar – ”huvudsaken i livet, om människan är frälst eller ej”. Faderns väckelsefromhet präglade sonen för liv. Denne förblev alltid en väckelsepredikant, om också av högre ordning, såsom en finländsk kollega till mig något syrligt uttryckte saken en gång.

Eidem var kommen från ett förmöget köpmans- och bruksägarhem i Göteborg och var djupt präglad av det västsvenska fromhetsarvet. I sitt Herdabrev gav han en öppenhjärtig skildring av sitt hem och sin uppväxttid. Tidigt föräldralös kom hans ”barndoms trogna värderska” att för hans personliga livs inriktning betyda ”mer än någon annan människa”. Tillsammans besökte de regelbundet kyrkans gudstjänster, där ”rätta lärare” uppträdde som ”Ordets förkunnare i menigheten”.¹

Därunder fostrades E.E. till en fast och självständig karaktär, som alltid vågade stå för sin mening men inte i oträngt mål blandade sig i dagens kyrkopolitiska och religiösa strider. Men om det gällde den kristna trons frihet, tvekade han inte att säga sin mening, såsom han visade vid sitt mycket omskrivna besök hos den tyska nazismens Führer.² Man kunde kanske säga att han coram Deo var en mycket ödmjuk man men att han coram hominibus framträdde med den försynt reserverade kultiverade värdighet, som utmärker den västsvenska kristendomstypen.

1 Erling Eidem, Herdabrev till kyrkans tjänare inom Uppsala ärkestift. En hälsning. Stockholm 1932, 16. Beteckningen ”rätta lärare” finns ej i Eidems text.

2 Nils Karlström, Kyrkan och nazismen. Ekumeniska aktioner mot nazismen 1933–1934. Uppsala 1976, 229–232.

Det bör emellertid påpekas att E.E. alltid uppträdde vänligt och anspråkslöst. Under vår långa gemensamma Amerikafärd, som längre fram kommer att omtalas, kunde jag på nära håll iakttaga hur han lika otvunget och fritt umgicks med det enkla kyrkfolket som med ambassadörer och generalkonsuler. Han hade inte glömt läxan som Nathan Söderblom en gång gav honom. Denne var ju mycket folklig i sitt sätt och vann alla genom sitt charmerande väsen. Men han värnade hårt om sitt höga ämbetes värdighet. Genast efter utnämningen utverkade han hos ecklesiastikministern att Svea rikets ärkebiskop i "rangrullan" (som nu anspråkslöst kallas placeringslistan) uppflyttades från generalmajorernas grupp till generalernas. När han framträdde utomlands som svenska kyrkans målsman, krävde han likställighet om inte med påven, så dock med Canterbury.³ Den grandezza med vilken han förmådde uppträda åstadkom att ingen heller ifrågasatte hans anspråk härvidlag.

Med uppsträckningen av Söderblom förhöll sig sålunda, enligt vad exegeten domprosten Nils Johansson berättade för mig. När denne uppvaktade den nye ärkebiskopen i hans våning i Lund för att lyckönska, använde han naturligtvis den nyvunna titulaturen. Men E.E. bröt genast ut: "Om du säger ärkebiskop, så säger jag upp bekantskapen". Då han såg N.J:s bestörtning, berättade han följande episod från sin Uppsalatid på 1910-talet. När han första gången efter Söderbloms utnämning träffade denne, använde han som förut tilltalet Du. Men den nye Primas avbröt honom genast och sade med det sonora eftertryck han kunde använda: "Man duar inte sin Ärkebiskop". Man kan gott förstå att denna tillrättavisning gjorde ett outplånligt intryck på den allt annat än burduse unge docenten. Inte anade N.S. att det var sin blivande efterträdare han läxade upp.

Det kan synas förvånande att den nye ärkebiskopen så öppen hjärtigt som ovan berättats anförtrodde sina bekymmer åt den tretton år yngre docenten. Men vi var inga främlingar för varandra, vi hade känt varandra i nära två årtionden, och den

äldre forskaren hade redan från början omfattat den unge studenten med vänskap och förtroende. Och ändå var E.E. redan tidigt en berömd man i Lund. Alltifrån min första studenttid hörde jag i teologkretsarna kamraterna med beundran tala om den lärde och alltid så prydligt ekiperade göteborgsdocenten. Han betraktades som det stora framtidsljuset och ansågs som given efterträdare till dåv. Novumprofessorn F.A. Johansson.

Redan som teol.kand. hade han uppehållit professuren (undervisningsskyldigheten) i gamla test. Exegetik. Som den förmögen bruksägaren han var, hade han då bildat eget hem tillsammans med enda dottern till den legendariske domprosten Pehr Eklund, Söderbloms beundrade vän. Han ägde en stor våning (inte en enkel dubblett som hans jämnåriga kamrater) och han hade skaffat sig ett stort exegetiskt privatbibliotek – han förklarade också en gång för mig att han aldrig besökte Univ. biblioteket, ty han var bättre försedd hemma med den litteratur som han behövde.

Som ett slags privatlörd levde E.E. sålunda under många år i Lund. Han åtnjöt stort anseende även bland humanisterna. Mina Lärare i klassiska språk talade med stor respekt om hans filologiska insikter, och de var ändå själva berömda storheter: Martin P. Nilsson och Einar Löfstedt. Det var naturligtvis en stor misräkning för både E.E. och det lärda Lund, att den ovannämnde F.A. Johansson år 1910 gick bort i förtid och det sedan inte fanns någon utsikt till professur inom rimlig tid. Men som den generöse man som E.E. var, bistod han den från Uppsala "nerrullade" (man sade så på den tiden) vikarien Erik Aurelius, som var docent i Vetus, att på kort tid fullborda det specimen i Novum, som förskaffade denne professuren i ämnet.

Omsider blev E.E. färdig med sin licentiat (det var då ännu tre ämnen i examen) och disputerade året därpå med en avhandling om "Pauli bildvärld. I." Som vanligt på den tiden kom det aldrig någon II! Vål minns jag disputationen en oktoberdag 1913. Salen var full av åhörare – en teologisk disputation var den tiden en sällsynthet. Men det blev helt en pro forma-tillställning. Fakultetsopponenten var

³ H.P:s anmärkning: Se H.Henson, anf. citat. (Trol. H.H. Henson, Retrospect of an unimportant life. Vol 2. London 1943, 38.)

en hygglig docent i etik⁴ och behärskade nog inte avhandlingens finare filologiska distinktioner. Som extra opponent uppträdde den nyvordne ämnesprofessorn. Men han framförde endast ett par formella anmärkningar och inväntade inte något svar från respondenten utan övergick till ett formligt lovtal, där han prisade bokens förtjänster och tackade för trogen vänskap – detta hade han ju verkligen orsak till.

Naturligtvis blev E.E. genast (bara fem dagar senare!) förordnad till docent och föreläste några terminer över corpus Paulinum. Den store aposteln utgjorde alltid hans huvudstudium. Om Paulus handlade som sagt hans doktorsavhandling en bok om Det kristna livet enligt Paulus blev hans huvudspecimen för den senare professuren, och i samma ämne utgav han flera uppsatser med för författaren betecknande rubriker som Paulus amicus och Paulus bedjaren. I Herdabrevet uttalar han också, att han ”på ett alldeles särskilt sätt fått den mannen kär, så att han har blivit min egen apostel”.⁵

Vi som tidigare studerat klassiska språk uppskattade särskilt hans föreläsningar. I motsats till de dåtida exegeterna sysselsatte han sig inte med det invecklade och föga fruktbara synoptiska problemet – det var före den formhistoriska skolans mer fängslande uppslag. Kunnigt och ingående uppehöll sig föreläsaren vid de filologiska problemen i Novum och anknöt därvid även till den allmänna kultursituationen i Imperium romanum. En höst anordnade företrädaren för detta ämne Martin P. Nilsson en föreläsningsserie i kristen arkeologi med tanke att därigenom gagna de unga teologerna. Till hans stora besvikelse blev åhörarskaran ringa. Vi var ett par stycken av hans forna elever, men från teologhålllet kom endast en värmäländsk kyrkoherde, som licentierade i konsthistoria, och så docenten Erling Eidem. I den då övliga Dagboken (nu i Univ.bibl.) ser jag nu att den

sistnämnde inte antecknat sig på åhörarlistan. Ett memento för den historiske forskaren att inte ens ”kvarlevorna” alltid är fullständiga!

Nytt och vanligt var att den nye exegetdocenten även behärskade och ofta hänvisade till den engelska facklitteraturen i ämnet. Detta språk var då en lingua incognita för den äldre teologgenerationen. Belysande var min egen tentamen i Novum något senare. Som vanligt hade jag utöver den fastställda grundkursen själv valt den litteratur som syntes mig intressant utan hänsyn till om detta var ”matnyttigt” i betyghänseende. I Novum hade jag följaktligen läst några engelska kommentarer (bl.a. Sandey-Headlams berömda kom, till Romarbrevet) och några andra böcker på engelska. När jag visade upp min litteraturlista för den dåvarande ämnesprofessorn, såsom i alla avseenden var helt tyskoriterad, mulnade denne och förklarade att ”den boken fick inte kandidaten räkna” och den hörde inte till ämnets centrala delar – det var alla de engelsk-språkliga skrifterna.

E.E. hade inte heller läst engelska i skolan men hade på egen hand lärt att obehindrat både läsa och skriva språket. Naturligtvis röjde uttalet hans göteborgska ursprung, men hans ordval var oklanderligt – han använde inte som biskop Fog i Köpenhamn vid den bekante Edmund Gosses besök hos honom (enligt dennes memoarer⁶) genomgående den shakespeareiska vokabulären. I Amerika klarade han saken lätt och bra. Där har ju engelskan de mest skiftande uttalsformer. Staterna är ju i detta hänseende som i så många andra vad man kallar ”a melting pot”.

Efter de stipendierade docentåren syntes den akademiska banan stängd för E.E. Men han tvekade inte om sitt livskall. I den mycket personliga introduktionen till sitt Herdabrev bekänner han att han ”från nioårsåldern aldrig en enda dag har tvekat om det livskall jag ville välja: prästens”.⁷ Början av 1920-talet var de många pastoratvakansernas tid. E.E. sökte och erhöll 1923 förordnande som t.f. kyrkoherde i Gårdstånga pastorat någon mil norr om Lund.

4 Disputationen ägde rum 27/10 1913. Opponent var Ernst Hedström, senare lektor i kristendom vid latinläroverket i Göteborg. Hedström blev 1911 docent i teologisk etik, efter att ha disputerat på en avhandling om ”Det sedliga livets religiösa motivering hos Paulus” – alltså ett närliggande ämne, men med helt annan metod.

5 Eidem 1932, 23.

6 Edmund Gosse, Two visits to Denmark 1872, 1874. London 1911, 26f.

7 Eidem 1932, 16.

Endast några månader därefter blev han genom sin biskops försorg – det var överhovpredikanten Gottfrid Billing – utnämnd till e.o. hovpredikant. Hans stiftschef, den mäktige lundapatriarken, var honom alltid mycket ”välbevågen” (som den särpräglade E. Linderholm brukade signera breven till sin docent enligt dennes memoarer). Inte utan en viss stolthet berättade en gång E.E. för mig, att han på sin 40-årsdag uppvaktats av prokanslern-biskopen. Det bör kanske här påpekas, att denne var gammal ungdomsvän till den unge jubilarens svärfar Pehr Eklund. Sin uppskattning av E.E. visade Billing även sedan. I Herdabrevet betygar också E.E. att hans ”gamle vördnadsbjudande stiftschef under årens lopp låtit mig erfara mångt bevis på förtroende, ja jag vågar säga tillgivenhet”.⁸

Under vakanstiden sökte E.E. kyrkoherdetjänsten i S:t Peters Kloster i Lund, därtill enträget uppmanad av sina många vänner i Lund. Som medsökande uppträdde bland andra även Ystadkyrkoherden Sam Stadener, reda nu vida bekant som en betydande kyrkoman och politiker. Till dennes förtrytelse uppförde domkapitlet – med Gottfrid Billing som preses – E.E. på första förslagsrummet med hänsyn till hans stora insats i bibelkommissionen några år tidigare. Men det blev Stadener som tog hem vinsten. Han valdes med en överväldigande majoritet. Eidems vänner bodde i domkyrkoförsamlingen, och lantbefolkningen, som då utgjorde flertalet inom pastoratet, föredrog den retoriskt skicklige och folkligt enkla Ystadherden.

Här måste jag göra en utvikning och påpeka ett förhållande, som har ett visst folkpsykologiskt intresse. I Lunds stifts utmärkta herdaminne har utgivaren Gunnar Carlquist – som den enda av alla herdaminnesutgivare – angivit röstetalet vid prästvalen. Många präster harmades över att deras misslyckande skulle utställas till allmänt beskådande. Detta är emellertid ganska ointressant. Viktigare är ur forskningssynpunkt att röstningen återspeglar församlingarnas fromhetstyp snarare än de provande prästernas predikoförmåga. Ett par exempel må påvisa detta. Fredrik Thure Gustafsson, om vilken Gottfrid Billing skrivit i

sina Minnen att han ”predikade mera dramatiskt än jag hört någon predika”,⁹ erhöll inte en enda röst, när han sextio år tidigare provade till just S:t Peters Kloster. Detta säger ingenting om hans kvalifikationer som förkunnare men desto mera om pastoratets omdöme eller kanske rättare skaplynne. Samma synpunkt måste man anlägga, när man finner att J.H. Thomander, en av 1800-talets väldigaste predikanter, en gång blev utslagen vid ett kyrkoherdeval. Det är verkligen skada att de nämnda uppgifterna saknas i herdaminen.

För att återgå till E.E., blev han redan året därpå som ende sökande enhälligt vald i sitt eget Gårdstånga, när tjänsten där åter blev ordinarie. Sommaren 1924 installerades han av sin trogne gynnare Gottfrid Billing – det blev den 83-åriga lundabiskopens sista kyrkoherdeinstallation. Några lugna och trivsamma år tillbragte nu E.E. i det lilla Skånepastoratet med den vackert belägna prästgården och den lilla genom J.Krembergs förnämliga barockinredning berömda medeltidskyrkan. Om söndagarna resta hans lundavänner ut till ”mässan” (som man ännu säger i Skåne¹⁰) där och utgjorde ofta merparten i den samlade menigheten. Efteråt följde alltid ”kyrkkaffe” i den gästfria prästgården, där inte minst den älskvärda värdinnan gjorde varje besök till en högtid.

I församlingarna blev det nya prästfolket mycket avhållt. Inte minst uppskattade de jordnära skånska bönderna sin kyrkoherdes praktiska omsorger. Trots sin lärda läggning var nämligen E.E. en mycket praktisk man och ytterst noggrann även i små detaljer. För egen del är jag honom städse tacksam för att han lärde mig, hur viktig typografien och inte bara skrivsättet är för att en bok skall bli läsbar. Han påpekade t.ex. att man måste dela upp texten i inte alltför långa stycken och inte låta den löpa sida upp och sida ner, såsom var så vanligt i avhandlingarna vid seklets början.

Det säger sig självt att en sådan kapacitet som E.E. inte kunde förbli obemärkt i sitt lilla lantpastorat på den skånska slätten. Han isolerade

9 Gottfrid Billings levnadsminnen till och med Västeråstiden utg. Hilding Pleijel. Stockholm 1955, 61.

10 Med ”messa” avses den dåvarande högmässan, antingen nattvard fridades eller ej.

8 Eidem 1932, 19.

inte heller sig från ”stora världen”. Han vikarierade tillfälligt som professor både i Lund och i Uppsala Ett par år var han lärare i ”prakten” och kom därmed nära de blivande prästerna. Som alla ”rätta” göteborgare hade han inte anslutit sig till Lunds kristliga studentförbund. Men han var en intresserad styrelsemedlem i kristliga gymnasist-rörelsen i Sydsverige. Som ett slags grå eminens bistod han där de unga, inte minst när det gällde besvärliga praktiska frågor. På sommarmöten framträdde han gärna som en mycket uppburen föredragshållare.

Det var därför helt naturligt att prästerna ute i stiftet hade honom i åtanke, där det blev biskopsvalet. Redan i Lund 1925 vid valet efter Gottfrid Billing erhöll han förslagsrum. ”Striden” stod emellertid mellan de båda huvudkandidaterna Edv. Rodhe och Sam Stadener. Det gällde för de båda falangerna att hitta ett par ”bikandidater”. Stadeners förespråkare framförde en 76-årig kontraktsprost och den redan pensionerade domprosten Magnus Pfannenstill. Syftet var ju genomskinligt, men faktiskt kände sig den gamle domprosten besviken över att han inte nådde ända fram. Eidem kom in som Rodhe-anhängarnas man. Utnämningen av Rodhe var given (enligt dåv. Ecklesiastikministerns¹¹ egna ord), även om det ryktades i stiftet att den framstående medtävlaren skulle erhålla ämbetet.

Två år senare blev biskopsstolen ledig i Linköping. Där kom också E.E. på förslag, nu i andra rummet. Även om han måste vika för innehavaren av första rummet, som därtill var östgötapräst i sjätte led, fick valet stor betydelse för honom. Den utnämnde var nämligen den redan omnämnde exegetikprofessorn Erik Aurelius. Nu syntes den akademiska banan oväntat åter öppnas för E.E. Det fanns inga kompetenta forskare som kunde komma i fråga, sedan Joh. Lindblom i Åbo avböjt att mottaga kallelse. Han hade blivit bränd av den långvariga och hetsiga tillsättningsproceduren i Uppsala ett par år innan, och hade nu specialiserat sig på Vetus, som om något år skulle bli ledigt i Lund. Därför blev E.E. omgående utan ansökan

kallad till professuren i Novum och efter övligt förfarande utnämnde våren 1928.

En ljum och vacker septemberdag samma år blev så E.E. på vedertaget sätt högtidligt installerad i universitetets aula. Märkligt nog minns jag ingenting av högtiden där, inte ens vad föreläsningen handlade om. Detta trots att jag och min docentkollega Ernst Newman fungerade som fakultetsmarskalkar – det fanns inga docenter i exegetik. Nu ser jag efteråt i inbjudningsskriften, att installandus föreläste – som man kunde vänta! – om Paulus (Ande och bokstav. Allmänna synpunkter på Pauli religiösa terminologi”). Jag finner också i samma skrift att Rektor (det var orientalisterna Axel Moberg) med vackra lovord presenterar den nye professorn: han var ”icke en homo novus vid Lunds universitet” och han hade ”gjort sig känd som en man av djup bildning och solida kunskaper, som en framgångsrik forskare och som en utmärkt lärare”. Orden vittnar om den starka ställning E.E. intog i den lundsiska universitetsvärlden. Om jag, som ovan nämnts, inte kommer ihåg någonting om själva huvudsaken, högtiden i aulan, så minns jag desto tydligare den efterföljande installationsfesten på kvällen.

Här måste jag åter inskjuta en parentes med anledning av nämnda psykologiska företeelse. Många gånger har jag iakttagit, att personer, som saknar överblick över en förfluten händelse, kan exakt återge en eller annan detalj i den tilldragelse som de varit med om. Jag brukar kalla detta fenomen för ett punktuellt minne. Iakttagelsen är inte utan betydelse för den historiske forskaren. Ett enda exempel kan belysa detta. Av de sex berättelser som finns bevarade om Uppsala möte 1593 har endast en (sign.D) återgett ordförandens bekanta utrop att ”Nu är Sverige vordet en man och alla hava vi en Herre och Gud”. Denna berättelse har av ålder av forskningen betraktats som den sämsta, därför att den har felaktiga uppgifter om viktiga bestyrkta fakta. Ordförandens utrop har därför ansetts vara apokryfiskt. När man på 1940-talet skulle fira 350-årsminnet av mötet, förklarade min kyrkohistoriske kollega i Uppsala att uttalandet tillkommit först långt senare på 1600-talet under intryck av den stora betydelse

11 Olof Olsson (1872–1939) (s) var ecklesiastikminister tre gånger.

som mötet haft i svenska kyrkans historia. Vid samma tid fann emellertid jag oväntat (under en cykelfärd!) i ett småländskt kyrkoarkiv en avskrift av handskriften D med en handstil som var karakteristisk för slutet av 1500-talet. Utropet kunde således inte vara ett uttryck för episkopal självhävdelse. Den anonyme författaren visade även genom andra detaljer, att han hade ett punktuellt minne.

Någon gång kan det hända att en person förenar konsten att överblicka med förmågan att minnas obetydliga detaljer. Ett sådant sällsynt undantag var Anders Nygren. Denne utpräglad systematiska forskare med föga eller rättare intet som helst intresse för personhistoriska materier ägde ett rent förbluffande punktuellt minne. När han på sin 85-årsdag uppvaktades av teologiska fakulteten, berättade han om sina gamla förbindelser med fakulteten och nämnde då, att han en gång träffat gamle domprosten Carl Olbers. Som kalenderbitare undrade jag i mitt stilla sinne, hur detta kunde vara möjligt rent kronologiskt. Jag kontrollerade saken i matriklarna och fann att A.N. vid det angivna tillfället inte skulle varit mer än 1 ½ år gammal (C.O. dog 25 april 1892 och A.N. var född 15 nov. 1890). Vid ett senare samtal ifrågasatte jag därför, om inte minnesbilden byggde på familjens berättelse. Han förnekade detta bestämt och beskrev för mig, hur han såg ”den lille gubben” komma in i rummet för att besöka hans fader, som var hans meningsfrände. Jag hade nog ändå inte känt mig övertygad, om jag inte vid flera andra tillfällen hört honom berätta detaljer som jag själv varit med om. Jfr I.Oljelund, anf. citat.

Men nu åter – efter denna långa parentes till installationsfesten och mitt punktuella minne därav. I den stora vackra våningen invid det ännu lummiga Lundagård hade samlats ett lysande sällskap: inte bara prokansler, rector magnificus och professorer från skilda fakulteter utan även spetsarna av den skånska högadeln, hos vilka E.E. under de gångna åren varit ”huskaplan”. Den originella detaljen var ordningen för värdens stora hälsningstal. Han följde därvid seden vid kyrkliga processioner, där vid inträdet den förnämste kommer sist och den yngste först. Till gästernas något häpna miner började alltså värdens med att

tala till sin förre pastorsadjunkt i Gårdstånga. Blygt rodnande steg denne upp och lyssnade till sin forne förmans erkännssamma ord. Sedan harangerades i tur och ordning alla de övriga gästerna, varvid talaren särskilt uppehöll sig vid sina uppdrag som huskaplan. Jag ser ännu framför mig Martin P. Nilssons generade min, när han fick höra beskrivningen av dopet av hans båda tvillingsoärer (av vilka den ene nu liksom tidigare fadern och en äldre broder är Lunds universitets rektor¹²). Sist kom så värdens till prokanslern, som hälsades med särskild värme. Men så var det också hans gamle ungdomsvän Edvard Rodhe.

Några ord vill jag här tillfoga om E.E:s vänkrets denna tid. nära var han förbunden med sin fackkollega Joh. Lindblom, som han intimt samarbetat med i bibelkommissionen. Detta innebar dock inte att de var okritiska i sina omdömen om varandra. När Yngve Brilioth kom till Lund som professor och domprost, förenades han och E.E. i ett gemensamt intresse för liturgiska förnyelsesträvanden. Till denna krets hörde också Gustaf Aulén. De tre brukade varje morgon bevista den tidiga morgonbönen i domkyrkans kor och därefter under en långpromenad dryfta inte minst de nämnda spörsmålen, där Brilioth genom sin Nattvardsbok och Aulén med sina skrifter om liturgisk förnyelse säkerligen spelade en viss roll för uppkomsten av den strömning i Sydsverige som sedan erhöll namnet Kyrklig förnyelse. Av skl, som inte skall här beröras, fjärmades emellertid E.E. och Gustaf Aulén från varandra – de var ju på djupet helt olika naturer.

Den närmaste och trognaste vännen var och förblev livet igenom Edv. Rodhe. De var ju också båda ”rätta” göteborgare, även om de frigjort sig från hembygdens tänkesätt och handlingsnormer i teologiska och kyrkliga frågor. Den bevarade brevväxlingen dem emellan (dessbättre tillgänglig för forskningen) vittnar om deras nära gemenskap under mer än ett halvsekel.¹³ Inte minst sedan de blivit biskopskolleger, höll de en livlig brevkontakt, även om E.E. var den trågnaste brevskrivare

12 Nils och Per Stjernquist.

13 Brevväxlingen förbereds för separat utgivning under år 2021.

ren. Ofta rådfrågade ärkebiskopen i Uppsala sin kloke och erfarna lundakollega. Denne var inte så känslig som E.E. för sårande kritik och ohemula angrepp utan visade åtminstone utåt en orubblig oberördhet inför livets växlingar. ”Ja, se Edvard”, sade E.E. en gång till mig nästan med avund i rösten, ”han har då is i magen”. Den något drastiska karakteristiken var verkligen träffande.

Kortvarig blev E.E.:s professorstid. De fyra åren utgjorde endast en parentes i hans långa levnad och satte inga spår i universitetets liv. Han ansågs vara en sträng tentator och höll hårt på att de blivande prästerna skulle även filologiskt behärska sitt Novum. I motsats till Uppsalakollegan Anton Fridrichsen, den snillrike forskaren och inspirerande handledaren, fick E.E. inga lärjungar och odlade inte några vetenskapliga internationella förbindelser. Måhända hindrade E.E.:s stora lärdom honom från att med konstruktiv fantasi angripa problemen. Några år efter flyttningen till Uppsala kom E.E. ner till lund för att gästföreläsa i Kungl. Humanistiska vetenskapssamfundet. En förväntansfull skara hade infunnit sig för att lyssna till hans föredrag, som naturligtvis handlade om hans ”vän” Paulus. Men det rörde sig om samma frågor som vi hört analyseras redan under docentföreläsningarna. Ingenting märktes av de aktuella problemen och frågeställningarna i ämnet. Man såg att talaren var besvärad och åhörarna besvikna. Men vid samkvämet efteråt blev stämningen en helt annan. Hedersgästen höll på sitt flärdfritt mjuka men personligt intensiva språk ett långt tal, där han berättade om sin ungdoms Lund i seklets början, då Esaias Tegnér, Pehr Eklund och Gottfrid Billing var de dominerande gestalterna i den lilla lärdomsstaden. Det blev en strålande kavalkad av minnen, och vi undrade nästan om det var samme talare som vi nyss åhört i föreläsningssalen. Det var stor skada att det inte fanns bandspelare dåför tiden

Under sina akademiska lärarår var inte E.E. den storresenär som han blev under ärkebiskopstiden. Som ung student hade han företagit en halvårs lång resa till Egypten och Palestina som blev livsavgörande för hans forskningsinriktning. Senare gjorde han de för svenska teologer då halvt

obligatoriska studiebesöken i Berlin och Marburg. Sitt första Engelslandsbesök företog han först som professor, och då sammanträffade jag med honom i Oxford. Sommaren 1929 låg jag och forskade där och hade genom Yngve Brilioths förmedling fått plats i ett post-graduate college Ripon Hall, ett slags centrum för kretsen kring tidskriften *The Modern Churchman* (ungefär motsvarande vår *Kristendomen* och vår tid).

En dag på min vanliga väg till Bodleian Library mötte jag familjen Eidem (E.E. med maka och dotter), som kommit som vanliga turister till staden. Vi hade några angenäma dagar tillsammans men sökte förgäves lära oss att ”punta” i båtmyllret på den lilla floden Isis. Då jag tyckte, att E.E. skulle få åtminstone någon inblick i det akademiska livet, inbjöd jag honom till middag i Ripon Hall. Det var mycket vanligt att både the Principal och studenterna tog med sig middagsgäst – dock endast manliga. E.E. kom gärna. Man märkte att han inte var van vid den speciella Oxfordstilen, men som den korrekta göteborgare han var, fann han sig väl till rätta. Inte blev den lärde exegetprofessorn särskilt uppmärksam av de obesvärade collegestudenterna. Men så är ju i England en professor ingenting i jämförelse med en kyrklig dignitär. Detta märkte jag ofta under mina olika besök där i sällskap med Lundadomprosten Yngve Brilioth och/eller Strängnäs-biskopen Gustaf Aulén. Den senare var vid vårt första besök 1926 ännu professor och fick då hålla till godo med att tilltalas som ”mister Å’len”! Inte kunde väl de unga studenterna i Ripon Hall ana att den försynte professorn med den skarpskurna forskarprofilen inom mindre än tre år skulle framträda som svenska kyrkans Primas.

Så kom sommaren 1931 med Nathan Söderbloms oförmodade bortgång. Et stundade åter till ärkebiskopsval. Detta blev lika spännande som 1914 men på ett annat sätt. Då gällde valet egentligen för eller mot Söderblom. Nu var det många som ansågs eller själva ansåg sig lämpliga att fortsätta den store Uppsalaekumenens verk. Till en början var väl lundabiskopen Edv Rodhe den nästan självklare kandidaten. Han befann sig då på en utlandsresa, men vid hemkomsten möttes

han på kajen i Malmö av stiftets 24 kontraktsprostar, som ivrigt bönföll honom att inte överge dem och stiftet. Av detta och väl även andra skäl avböjde Rodhe bestämt (liksom både företrädaren och efterträdaren) att lämna Absalons ärevördiga stol.

Därefter uppstod stor rådvillhet inom valkorporationerna. Många tänkte på lundadomprosten Yngve Brilioth, som var väl insatt i svärfaderns arbete och planer, men han ansågs alltför ung. Dogmatikprofessorn Gustaf Aulén hade också länge biträtt Söderblom i ekumeniken och var själv hågad att övertaga ansvaret, men inte heller han kom på allvar i fråga. Det unglyrkliga Sveriges främste lekman Manfred Björkquist var inte heller ovillig. Han var ju känd över allt Sveriges land och hade under många kyrkomöten blivit väl insatt i de kyrkliga frågorna. I förbigående sagt var dessa år utan allt tvivel hans storhetstid. Just i sin egenskap av lekman åtnjöt han ett allmänt gehör. I Sverige råder ju det egendomliga förhållandet (jag har mycket funderat däröver) att det som säges av en lekman i kyrkliga frågor blir långt mer beaktat än om samma sak uttalas av en än så framstående kyrkoman.

M.B. brukade under dessa år varje år komma ner till Lund och vila upp ett par dagar. Eftersom vi båda satt i kristliga studentrörelsens presidium, hade vi mycket att samspråka om. Där vi satt i soffan på det legendomspunna (nu tyvärr nerlagda) konditoriet "Håkanssons", kom naturligtvis allehanda dagsfrågor på tal. Nu gällde det ärkebiskopsvalet. Som den store optimist (det är kanske vackrare att säga: trosviss) M.B. alltid varit – och detta har varit hans betvingande styrka – menade han, att många önskade se honom som Söderbloms efterträdare – han ansåg att särskilt den fine domprosten Per Söderlind arbetade för honom. Men så gick M.B. på besök i Biskopshuset. Edv. Rodhe, som inte ägde sin företrädares breda gemyt men väl hans klokt realistiska syn på tingen, förklarade rent ut, att M.B. skulle släppa alla planer och tankar på Uppsala (detta har naturligtvis inte berättats för mig av M.B. utan av E.R.). Detta blev naturligtvis en kalldusch för besökaren, men som

så ofta annars fick Rodhe rätt. Ingen gjorde sig till förespråkare för rektorn i Sigtuna.

Ute bland det gemena prästerskapet var det stora namnet Sam Stadener, den andlige vältalaren och praktiske kyrkomannen. Han var ordförande i det mäktiga ASP, han genomdrev vid denna tid den nya viktiga boställsreformen, ja han satt just då i regeringen som kyrkominister eller ecklesiastikminister, som det då hette. Han erhöll också "vid ärkebiskopsvalet 1931 de flesta rösterna (105) för första rummet å röstsedlarna", som det står (efter hans uttryckliga föreskrift enligt utg.:s uppgift till mig) i det år 1934 utkomna herdaminnet.¹⁴ Men denna komplicerade, fascinerande personlighet, som var så älskad, ja dyrkad av sina underordnade, var föga uppskattad, rent av illa tåld av många jämlikar och överordnade. På grund av den då rådande valordningen kom han därför inte med på förslaget. I så fall hade han självklart blivit utnämnd.

Nu kom det slutliga förslaget att upptaga de båda uppsalaprofessorerna K.B. Westman och Tor Andrae samt lundaprofessorn Erling Eidem. Det sistnämnda namnet kom som en överraskning, ty han hade inte nämnts i Ärkestiftet. Men E.E. hade en beundrande vän, hos vilken han också var "huskaplan". Det var kyrkohistorikern Hjalmar Holmquist och han agerade gärna "bakom kulisserna". Som censor och mångårig betrodd kyrkomötesledamot hade han fått många vänner ute i stiftsstäderna. Till dem skrev han och rekommenderade varmt E.E. som den lämpligaste av alla. Han brukade sedan skämtsamt säga att det var han som "tillsatt" den nye ärkebiskopen.

Nu inträffade sålunda det sällsamma, att den förbigångne Sam Stadener skulle som minister om inte tillsätta, så dock föreslå vilken av de tre föreslagna som skulle utnämnas. Det gick en vida spridd historia att han för monarken (som då ännu hade åtskilligt att säga till om i dylika ärenden) skall ha presenterat de tre så: "Ers Majestät, den förste är specialist på Confucius, den andre på Muhammed och den tredje på Paulus, alltså föreslår jag den som känner aposteln Paulus". Jag vill

¹⁴ Gotthard Virdestam, Växjö stifts herdaminne VIII. Växjö 1934, 262.

inte gå i god för historiens sanning, då jag bara hört den ryktesvis. Men formuleringen är onekligen tydlig.

Man kan fråga sig vad som motiverade ministrarnas val. Ehuru han var mycket frispråkig i vår samvaro, nämnde han naturligtvis aldrig denna sak för mig. Själv tror jag mig gissa, hur han resonerade. Han hade ofta för mig – och här var det politikern som talade – uttalat sitt ganska ohöjda förakt för ”de blåögda unglyrkommännens luftiga kyrkoprogram”. ”Björkquist och de andra”, sade han en gång, ”skulle stå på golvet i andra kammarens plenisal, så fick de se hur litet de kunde åstadkomma”. Inte hyste han heller något större intresse för Söderbloms ekumenik. Nu ansåg han därför att de båda uppsalaprofessorerna, som stod Söderblom så nära, inte skulle kunna sköta kyrkans roder och föredrog därför lundensaren Eidem, som inte heller då hörde till Söderbloms ekumeniska stab. Därtill kom kanske också – vad vet jag? – att denne var måg till hans beundrade lärare Pehr Eklund och att han själv hörde till den innersta krets som kallades för ”Pehrs gossar”.

Hur som helst – det visade sig att utnämningen var ett gott val. Den nye ÄB fullföljde lojalt företrädarens ekumeniska verk, men han blev ingen efter-sägare, han gick själv sin egen väg och skapade sig en egen profil. Den kommande forskningen skall säkert visa, att hans archiepiskopat hade sin egen signatur.

Om ärkebiskopstiden har jag inte så mycket att berätta. Då träffades vi helt naturligt inte så ofta. Men en gång hade jag förmånen av en lång och minnesrik samvaro med ÄB och hans älskade Elisabeth – ”min ljuvligheters ljuvlighet och krona”, som han vid ett tillfälle med detta Karlfeldts-citat¹⁵ hyllade henne. Denna gemensamma tid var den redan omnämnda Amerikaresan år 1948. Att jag kom med berodde på en tillfällighet – om det nu verkligen finns några tillfälligheter här i livet.

Under kyrkomötet 1946 om ÄB första dagen och föreslog att vi skulle luncha tillsammans på Rosenbad – det vanligaste lunchstället för kyrkomötesombuden. Därunder förhörde sig självklart

ÄB om gamla Lund och var även vänlig i fråga om mitt arbete. Jag omtalade då att jag skapat ett Kyrkohistoriskt Arkiv för kyrklig folklivsforskning (religionsetnologi heter det nu på tidens finare språk) och att jag där samlade uppteckningar om det äldre kyrkolivet i vårt land. Med en liten hopplös suck tillade jag: ”Tänk om jag kunde komma till Amerika och där taga reda på vad de gamla svenskarna minns av sin barndoms kyrkoliv! Genom sin utflyttning har de ju just det gamla livet mer levande.” Ja men, avbröt mig ÄB, ”då skall du följa med oss”. Jag bara gapade och undrade vad han menade.

Då omtalade ÄB att Svensk-Amerika om två år skulle fira minnet av de första svenska invandrarna, det s.k. pionjärjubileet. Dit skulle då svenska staten sända två delegationer, en ”världslig” med prins Bertil i spetsen och en kyrklig under ÄB:s ledning. Nu ville han föreslå mig som delegat, vilket jag naturligtvis med stor glädje tackade för. Till delegationen hörde biskop Arvid Runestam, lundaprofessorerna Nygren och Pleijel (min uppsalakollega¹⁶ ingick i den ”världsliga”) samt två kyrkoherdar som representanter för ”gemena prästerskapet”.

Vi indelades i olika grupper, som reste på olika håll men då och då stötte tillsamman vid större kyrkohögtider. Jag utsågs att följa ärkebiskopsparet. Därigenom kom vi tre att dagligen vara tillsammans från tidig morgon till senan kväll, alltifrån det vi i början av maj steg ombord i Göteborg på Gripsholm tills vi debarkerade Stockholm vid samma kaj i början av juli. Under två hela månader hade jag alltså tillfälle att vistas i ärkebiskopsparets närhet och med dem dela resans både nöje och mödor.

Här tänker jag inte att skildra denna minnesrika färd (jag har delvis gjort det i tryck¹⁷) utan endast något ange, hur E.E. framträdde som svenska kyrkans främste man och hur han uppfattades i denna egenskap av våra värdar, Augustana-folket. Detta fick vi grundligt lära känna, då vi besökte alla större svensk-amerikanske orter från New

15 Inledningen till ”I passionsveckan” ur Flora och Pomona (1906).

16 Gunnar Westin (1890–1967).

17 Hilding Pleijel, ”Augustanakyrkan och dess hundraårsjubileum” (Lunds stifts julbok 40/1948), 25–44.

York i öster till Los Angelos [sic] och San Francisco långst bort i väster. Det var en ansträngande färd med föreläsningar, predikningar, mottagningar (jag tänker ibland ännu på dessa påfrestande, i Amerika så uppskattade "reception-lines") och inte minst de otaliga banketter, där alla skulle hålla tal, även damerna. Där var det inte fråga om att "kvinnan tige i församlingen".

Under överresan gruvade sig ärkebiskopsparet mycket för de stundande strapatserna. De var ju inga ungdomar längre – de hade båda uppnått den nutida pensionsåldern. De jämförde sig också med det föregående ärkebiskopsparet, som 25 år tidigare hade företagit en glansomstrålad färd genom Staterna. Men deras farhågor visade sig vara alldeles obefogade.

Mycket hörde vi (det är nog rättare att säga jag) om de svenska biskopar som tidigare besökt Svensk-Amerika. Den ståtlige och aristokratiska vältalaren K.H.Gez. von Scheele, biskop i Visby, hade under sin resa omkring sekelskiftet gjort ett nästan bedövande intryck på det enkla Augustanafolket. Mest talade man – med ett sardoniskt löje – om hans adelsstolthet och anspråk på att bemötas både vördsamt och högtidligt. Söderbloms färd år 1923 var av helt annat slag. Hans geniala förmåga att improvisera och hans impressionistiska talekonst – med oväntade inpass av en enkel läsaressång eller en högtidlig uppläsning av Luthers förklaring till andra artikeln – trollband de väldiga åhörarskarorna. Han väckte både beundran och en viss förvirring. De enkla Augustana-prästerna, av vilka de flesta vuxit upp ur stubbotan rot, kände sig blyga och försagda inför detta akademiska fyrverkeri. De hyste beundran för men ingen samhörighet med den store kyrkoledaren. Även hans maka, som flitigt var i elden, var ju akademiker och tillhörde liksom ett högre kulturellt skikt än de enkla prästfruarna i Augustana.

Så kom nu här E.E. stilla och försynt utan nåra sprakande fyrverkerier i tal och sång men ändå med en medfödd, typiskt göteborgsk värdighet. Hans tal och predikningar var enkla men fyllda av ande och kraft, stundom innerliga, stundom humoristiska. Prästerna tyckte att han var liksom en av dem, fastän av högre ordning, såsom anstod

svenska kyrkans Primas. Och ärkebiskopinnan var visserligen professorsdotter liksom modern, mormodern och mormorsmodern men saknade varje spår av akademisk arrogans. Med sin naturliga älskvärdhet och nästan moderliga framtoning vann hon genast alla prästfruarnas hjärtan.

ÄB:s speciella humor och stundom okonventionella framträdande vann också genklang bland de okonstlade amerikanerna. Jag vill berätta ett par episoder. Sin första gudstjänst på båten under utresan – ÄB höll flera sådana – avslutade han så: "Jaha, eftersom vi inte har några pålysningar eller äktenskapsbetyg säger jag som vid barndop: Gån i Herrens frid." Borta i Kalifornien besökte vi en liten söndagsskola, där barnen var av mexikansk härkomst. ÄB talade till dem enkelt och rättfram samt sjöng – om inte precis med operaröst – Tryggare kan ingen vara. Sedan kom överraskningen, både för barnen och för oss i resällskapet. ÄB tog av sitt gyllene kors med strålkranen och hängde det runt halsen på en liten färgad flicka. Hon blev ju smått förvirrad, men hennes ögon lyste som solar – säkert blev det henne ett minne för livet. Jag minns episoden så väl, därför att jag tyckte att den var mera Söderblomsk än Eidemsk. Men kanske var den i själva verket inte det?

Vid ett annat tillfälle hände något liknande. Vid Augustanasynodens (den bytte just då namn till kyrka) stora högtid skulle ÄB kreera presidenten P.O. Bersell till teologie hedersdoktor. Han hade därtill först kallats av teologiska fakulteten i Lund, men så yrkade systerfakulteten i Uppsala, att som "riksuniversitet" få utdela graden. Naturligtvis avstod då Lund. Men presidenten, som redan underrättats av Lund, tyckte som den praktiske amerikanare han var, att han gärna kunde fått en hatt från båda. Lustigt nog fick han det på sätt och vis. Vid promotionen hade inte hatten från Uppsala hunnit fram och därför måste promotor låna min mer än tjuugoåriga gamla doktorshatt för att sätta på presidentens huvud. Vid aktens början redogjorde ÄB hur det brukade gå till i Sverige vid dylika högtider. Han sade att man brukade skjuta ett eller två skott, när hatten sattes på, men eftersom det inte här fanns några kanoner till hands, kunde ju auditoriet i stället säga: bom-bom. Detta

gick genast hem. När ÄB satte hatten på den nye doktors huvud, ljud från det tusenhövdade auditoriet ett öronbedövande bom-bom.

Det nu sagda hindrade inte att ÄB alltid och allestädes bemöttes med stor respekt och vördnad. Söderblom hade visat att Svea rikets ärkebiskop intog en ställning över vanliga kyrkomän. Ett par episoder skall belysa detta.

En dag bjöd den förmögne svågern till en Augustanapastor oss ut på middag i sin Country club, som det efter engelskt mönster här och där skapats av de förmögnare svenk-amerikanerna. På vägen ditut satt jag i den ena bilen framme hos pastorn som körde den. Han började då: ”Jag undrar om ärkebiskopen... jag undrar om det går an... jag undrar...”. Jag inflickade då: ”Säg Du rent ut vad du menar!” Jo, då kom det fram att vi skulle fara förbi svågerns villa och han undrade nu, om det var passande att denne bjöd på ett glas champagne där. Jag förklarade skrattande att det skulle alldeles säkert ÄB sätta värde på efter allt det myckna isvattnet vid alla måltider (det sista yttrade jag naturligtvis inte högt). Vi fick en trevlig stund i den vackra villan, och ute i klubben blev stämningen så avspänd och uppsluppen, att ärkebiskopinnan fick pröva på det då nya bingospelet, vilket annars inte var *comme-il-faut* i Augustanakretsar.

En annan liknande episod var närmast kuriös. Vid en av de många kyrkliga processioner som förekom utdelades ett program med processionsordningen. Där gick först ÄB i ensamt majestät. Sedan följde alla vi andra två och två i en nästan oändlig rad. Närmast efter ÄB kom biskop Runestam och jag. När Karlstadsbiskopen fick se listan, blev han högst uppbragt, så MRA-are han var, och utbrast förtrytsamt: ”Eidem har ingen överhöghet över oss biskopar, han är bara primus inter pares”. Jag kunde då inte låta bli att inskjuta: ”Du vet väl vem som är orsak till detta? Det är din Svärfar som har lärt amerikanerna hur bokstavligen enastående primatet är”. Men, tillade jag, ”det är självklart att en professor inte skall gå i samma led som en biskop. Därför gör vi så, att jag och Gnospelius¹⁸ (ÄB:s tillfällige resemarskalk) går

tillsammans och Du framför oss”. Så blev det. Men nog var det en kostlig syn att se båda Högvördigheterna skrida fram efter varandra, främst ÄB med det vackra vattrade Serafimerbandet (en ovanlig syn i Amerika!) och sedan Karlstads biskop något enklare stjärnprydd. Dess bättre blev aldrig ÄB varse detta lilla intermezzo.

Apropå Serafimern måste jag rädda undan glömskan ÄB:s roande berättelse, hur det gick till, när han blev Ledamot och Kommendör av Kungl. Maj:ts Orden (här pluralform!), som titeln officiellt lyder. ÄB var stor rojalist och den kungliga familjen mycket tillgiven. Under Amerikafärden inföll kung Gustafs 90årsdag. I dagboken ser jag att vi då befann oss i Los Angelos [sic] (16 juni). Vid den stora högtidslunchen höll ÄB ett högstämt, av personlig värme buret hyllningstal för den åldrige jubilaren, vilket mycket uppskattades av svenska-amerikanerna, som ju är mycket rojalistiska i fråga om Sverige. ÄB var också själv omfattad med stor tillgivenhet av monarken.

När denne fyllde åttio år (1938), uppkallade han ÄB till Slottet redan kl. halv nio. Han tog emot honom i sitt skrivrum och förklarade, att han ville att ÄB skulle vara en av de första som lyckönskade, och att han ville ge honom Serafimern (detta var tidigare än vad protokollet föreskrev). Bugande stammade ÄB fram att han inte förtjänade detta. Kungen svarade: ”Tror du inte att jag vet detta bättre än du – inte tror du väl att jag förtjänar all den hyllning som jag får i dag”. Händelsen återspeglar i all sin enkelhet den anspråkslöshet, för att inte säga ödmjukhet som innerst präglade den åldrige monarken.

Efter Amerikaresan mötte jag personligen E.E. endast en gång, den sista. Det på hans sjuttioårsdag bara några dagar före hans avgång från ämbetet. Jag befann mig händelsevis i Uppsala och fick höra av kollegerna att teologiska fakulteten skulle uppvakta jubilaren. Jag tog mig då före att självrådigt utse mig till representant för lundafakulteten, följde med till Ärkebiskopsgården och överlämnade ett fång röda rosor från hans gamla fakultet, i det jag framhöll att rött var kärlekens färg och därför nu symboliserade fakultetens kärlek och tacksamhet till den forne kollegan.

¹⁸ Olle Gnospelius (1917–90) var 1947–50 sjömanspastor i New York.

Genast svarade jubilaren att rött var blodets färg och att han med blodsband kände sig förbunden med Lund och allt vad det namnet innebar. – Klokt nog flyttade de inte tillbaka till Lund, trots att de var så fästade vid sin gamla stad. De visste att de flesta av deras gamla vänner nu var borta och att de skulle komma till en ny och främmande miljö, vilket tyvärr många emeriti till sin besvikelse fått erfar.

Med full avsikt har jag här avstått från att behandla E.E:s stora insats som forskare och kyrkoman. Därtill krävs både djupare forskning och större kompetens. Jag har avsiktligt nöjt mig med att skildra sådana episoder och smådrag, som inte kommer till synes i historieböckerna eller ens i biografierna men som kanske kan bidra till att belysa personligheten och hans omvärld. Framställningssättet har också rättat sig därefter. Jag har följt exemplet från min småländske vän, den gamle smedmästaren Karl Johan Nilsson, vars intressanta Minnen jag gav ut på 1960-talet.¹⁹ I dessa har han om sitt författarskap uttalat sig så här: ”Jag har skrivit det så enkelt som om jag suttit och berättat det för en god bekant eller ett litet sällskap” De orden passar också för den skildring som här givits.

Därför skall jag sluta med att berätta om det för mig vackraste minnet av min bortgångne vördade vän. Det var på hemresan från Amerika. Vi vandrade fram och tillbaka på Stockholms däck, lättade och glada över att den långa färden nu var fullbordad och att den blivit så lyckosam. Den åldrade ÅB var nu trött och tyngd av det höga ämbetets plikter och ansvar. Med längtan såg han framåt mot den snart stundande pensioneringen då han åter skulle få bli en liber studiosus utan några tryckande bekymmer. Han såg ut över det vida blanka havet och citerade psalmens ord: Se det goda land på den andra strand.²⁰ Tankarna gick därvid inte bara till hemlandet utan också till det himmelska landet därovan.

Men så tillade han med tanke på emeritustiden:

”Då, Athanasius (han använde alltid mitt andra förnamn), då skall jag läsa, tänka och bedja.”²¹ ”Men Du skall väl skriva också”, infogade jag. Nej, svarade ha med eftertryck, ”det är många nog som skriver böcker och jag har gjort mitt”. Han fullföljde till punkt och pricka det uppställda programmet under de många återstående levnadsåren. Han läste flitigt. Fyra gånger hann han gå igenom sin bibelcodex. Men han studerade inte som en vetenskaplig forskare med olika hjälpmedel i sin hand. Han läste och mediterade över de heliga Skriftorden – han ”läste i frälsningsavsikt”, som man säger borta på västkusten. Förvisso var han också en bödens man – det var ingen tillfällighet att han skrev om ”bedjaren Paulus”,

Under de sista åren blev E.E, en mycket trött och ensam man, inte minst sedan han mist sin ”krona”, den uppoffrande goda livsledsagerskan. Men han blev aldrig bortglömd. När han nittiotvårig gick ur tiden, var han vorden en älskad och vördad gestalt för allt Sveriges kristenfolk och inte minst för dem som haft förmånen att skåda denne – jag tvekar inte om ordet – kristne ädling i närbild.

Som slutkaraktistik vill jag gärna tillfoga vad som under Amerikabesöket stod att läsa i California Veckoblad: ”Ärkebiskop Eidem är folklig och en enkel människa. Han är medelmåttan lång, hans panna är högväld och han har vältalarens breda mun. Han har stora ögon som synes kunna se inunder ytan av saker och ting i vår upp- och nedvända värld.” Många inom vårt svenska kyrkofolk vill nog instämma i dessa ord.

19 Smedmästaren K.J. Nilssons minnen från 1800-talets kyrkliga folkliv utgivna med inledning och kommentar av Hilding Pleijel. SSKH 38, Stockholm 1966,

20 Sv.Ps. 566:5 (1937: 345:9).

21 Under sin sista sjukdomstid övertog Pleijel detta program för egen del (Anders Jarlert, ”Hilding Pleijel”, GP 23/11 1988).

RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria	153
Nordisk kyrkohistoria	195

RECENSIONER

Allmän kyrkohistoria

Katarina Pålsson

NEGOTIATING HERESY. The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought.

Lund: Lund University 2019, 288 sid.

Jerome of Stridon (c. 346–c. 419), popularly known as »Saint Jerome», was one of the most prolific, influential, and controversial writers in Christian antiquity. Recent decades have witnessed an efflorescence of provocative scholarship that has challenged and even turned on its head previously held assumptions and scholarly orthodoxies about any number of aspects of Jerome's life, thought, and literary output. The doctoral dissertation of Katarina Pålsson, *Negotiating Heresy: The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought*, furthers this trend of critical revisionism. And, because it was authored in English, it is readily accessible to a broad international academic audience.

The dissertation, written under the supervision of Professor Samuel Rubenson (Lund) and Professor Anders-Christian Jacobsen (Aarhus) and passed under the Faculty of Theology at Lund University, Sweden, grapples with one of the most complicated issues in Hieronymian studies today, namely, the nature and extent of Jerome's intellectual (exegetical, theological, etc.) indebtedness to Origen. I was honored to be the faculty opponent during the public defense of the dissertation (4 October 2019), and it is my privilege now to offer this review of Pålsson's work to the wider academic community.

The focus of the dissertation, true to its subtitle, is Jerome's reception of Origen's eschatology – specifically, his teachings on eternal salvation, the post-mortem purification of the soul, and the resurrection body – during the Jovinianist, Origenist, and Pelagian controversies, three pamphlet

wars in which Jerome was embroiled starting in the 390s. At the outset Pålsson proposes her hypothesis: Jerome's eschatology was influenced heavily by Origen's, but Jerome made a show of distancing himself from the »heretic» Origen in order to safeguard his own reputation for orthodoxy, all the while covertly embracing a modified form of Origen's doctrines that bolstered his own ascetic theory.

Pålsson divides her dissertation into seven chapters. In the first (pp. 15–49), which serves as the general introduction, she situates her study in the current landscape of Hieronymian research and delineates its methodology, scope, and contents. In the second chapter (pp. 51–75) she lays the theoretical groundwork for her study. Most of this chapter is dedicated to a selective survey of how modern scholars (beginning with Walter Bauer) have made sense of the orthodoxy–heresy binary. As she points out, the present scholarly consensus, which is the cumulative result of theoretical advances made over the better part of the past century, is that »orthodoxy» and »heresy» are conceptual categories formulated by early Christian heresiologists who astutely understood the performative function of naming, that is, of branding opponents with a polemical epithet, or insinuating an ideological adjacency, that casts them as the diabolical »other». Furthermore, in Pålsson's view, modern scholars tend to focus more on recovering the manufactured heretic rather than on exposing the tactics that heresiologists employed to idealize themselves as paragons of theological orthodoxy. A major goal of her dissertation is accordingly to remedy this perceived imbalance in Jerome's case by interrogating all the ways in which he constructed his own identity as a *vir orthodoxus*.

In Chapters 3–6, which form the bulk of the

dissertation, Pålsson charts Jerome's involvement in the Jovinianist, Origenist, and Pelagian controversies. Chapter 3 (pp. 77–122) focuses on this first one. Jerome had been accused by Jovinian and his sympathizers of being a crypto-Manichaean for advocating certain extreme ascetic positions that allegedly had the whiff of the Manichaean worldview. Pålsson first of all analyzes how Jerome navigated this allegation and succeeded at turning the charge of heresy back on Jovinian through his own rhetorical sleight of hand. Tying this discussion to the theme of her dissertation, she also demonstrates that Jerome's ascetic theory, as he articulates it in his rejoinder to Jovinian (*Adversus Iovinianum*), is in fact underpinned by Origenist eschatology. A good representative example of this dependence is Jerome's adaptation of the Origenian notion that human beings can begin to recapture prelapsarian moral perfection even in this life. For Jerome, this idea was expedient because it enabled him to justify a program of rigorous ascetic practice that has meaningful consequences in this life and the next.

Jerome's center-stage participation in the so-called Origenist controversy, which erupted in Palestine in the mid-390s, marks a pivotal period in his long career. In the decade and a half leading up to it, he had been advancing by leaps and bounds in his twin literary pursuits of biblical scholarship and ascetic exhortation. All along, and especially in the biblical scholarly sphere, he had patterned himself after Origen and indeed made no secret of this fact. However, by the mid-390s it became untenable for him to link his own legacy with Origen's as he previously had been doing, for Origen's orthodoxy was now being seriously called into question, and so was his by proxy.

Facing this withering public relations crisis, Jerome publicly, and with vehement insistence, disavowed Origen's theology. But, appearances aside, to what extent did he *really* disavow it? In Chapters 4–5 (pp. 123–212), Pålsson addresses this knotty question. She duly and rightly reminds us that we must read Jerome's anti-Origenist polemic critically and below-surface, and that we must measure it against the actual theoretical undercurrent of his

theology at the time. As her test cases, she examines his handling of two issues that were hotly debated during the Origenist controversy: the nature of the resurrection body (*in nuce*: will it be corporeal or immaterial?) and eternal salvation (will all rational beings be restored to their original good condition at the end of the age?). Through a close reading of the relevant primary sources, she succeeds at showing that the same continuity Jerome displayed with Origen's eschatology during the Jovinianist controversy was present also during the Origenist conflict. In short, Jerome remained true to his Origenian roots, despite his polemical protests to the contrary.

The short final chapter (pp. 267–279) offers a cogent summary of the dissertation's main arguments and conclusions. In a focused discussion Pålsson emphasizes again that early Christian anti-heretical polemic must be taken with a grain of salt, and cautions that too often scholars have taken Jerome's polemic at its word, as if it relays a veristic view of his thought process. As she points out, Jerome rhetorically maximized the difference between himself and Origen for strategic reasons, not because he did not have a firm grasp of the underlying theological questions under debate (a charge often levelled at him by modern scholars). In fact, Pålsson contends, Jerome *did* have a tight grip on these questions.

Overall, Pålsson argues her thesis with clarity, precision, and acuity. Occasionally, though, she overstates her case by attributing perhaps too much of Jerome's thought to Origen's influence without considering plausible alternative sources. For example, on pp. 84–85 she assumes that Jerome took from Origen the notion that human sexuality and sexual activity had not been realities in prelapsarian Eden but came about only because of the Fall. Origen of course held this view, but so did other early Christian authors who exercised a more than passing influence on Jerome. A case in point here is Tertullian, who expresses the very same idea in his *De monogamia* (17.5), a treatise Jerome knew well and referenced in his own writings. Additionally, because it pivots on Jerome's reception of Origen, the dissertation would benefit

from a detailed review of Jerome's exposure to, and indeed prolific engagement with, Origen's writings during the early phase of his literary career in the 380s, when he was busy making Origen's biblical exegesis available to the Latin-speaking West in translation and at the same time was cultivating his own literary identity as an *Origenes Latinus*. Along similar lines, as she contemplates revising her dissertation into a monograph, Pålsson will want to engage with more, and more recent, Hieronymian scholarship, especially major titles published within the past two or so decades. Her bibliographical apparatus can be amplified here and there also on non-Hieronymian topics, e.g., primary and secondary sources abound on the heresiological trope of associating heretics with pagans (pp. 275–276).

In the final tally, Pålsson advances what in my view is a compelling and persuasive thesis. Scholars generally have tended to read Jerome's anti-Origenist polemic at face value, supposing that his sudden *volte-face* against Origen in the mid-390s was sincere and that he abruptly renounced, and henceforth dramatically distanced himself from, the teachings and legacy of Origen. Pålsson, however, convincingly argues that his about-face was a rhetorical illusion, which he carefully scripted to make himself appear hyper-orthodox and to mask the fact, of which he himself remained well aware, that the ideological underpinnings of his own ascetic theory had a fundamentally Origenian pedigree. In other words, Jerome was able to have his cake and eat it, ostensibly rejecting Origen's thought while remaining surreptitiously anchored in it all along and especially after his alleged public break with Origen. This is a key insight, which represents a singular achievement of the dissertation, the more so because this insight is vigorously argued and richly supported by primary sources interpreted by a responsibly critical eye. Moreover, Pålsson's Jerome emerges as a sharp rhetorician and polemicist, an impression that is *au courant* in Hieronymian studies these days, and deservedly so. What is more, Pålsson refreshingly presents us with a more self-aware and capable theological

thinker than Jerome typically has been given credit for being.

ANDREW CAIN

Katie Ann-Marie Bugyis

THE CARE OF NUNS. *The Ministries of Benedictine Women in England during the Central Middle Ages.*

Oxford: Oxford University Press 2019, 392 sid.

Den dubbeltydiga titeln på denna utmärkta studie väcker genast nyfikenhet. The care of nuns, *cura monialium*, kan betyda att nunnor är antingen subjekt eller objekt för den omsorg som åsyftas. Denna dubbeltydighet är också vad Katie Ann-Marie Bugyis inleder med att uppmärksamma i sin undersökning av nunnor som »ministers of Christ», som hon väljer att benämna dem. Hon pekar på hur tidigare forskning mest undersökt de prästerliga tjänster nunnor varit mottagare av, men vänder med denna studie på perspektivet och undersöker det spektrum av tjänster som de själva var givare av, både till varandra inom klostren och till utomstående som sökte deras vägledning, förböner eller absolution. Framför allt är det tre centrala uppgifter som undersöks, nämligen huruvida nunnor själva läste evangeliet liturgiskt, hörde bikt och tillhandahöll förböner.

Den undersökta perioden är 900-talet fram till början av 1200-talet i England. En hake är att det finns tämligen lite källmaterial bevarat från nunnekloster i England från denna tid. Det som finns kommer från privilegierade kommuniteter, vars medlemmar var nära släkt med kungahuset eller andra personer med privilegierad ställning. Dessa klostrens invånare besatt ofta en imponerande kunskap inom såväl bokliga som materiella områden och var framgångsrika både genom börd och förtjänst. Bugyis nämner själv att detta gör att undersökningens frågor inte kan besvaras på ett mer generellt plan, men menar att hennes studies omvända perspektiv bör kunna inspirera till fortsatt och fördjupad forskning, där förhoppningsvis

ytterligare material från mindre privilegierade kloster kan upptäckas och behandlas.

Metodiskt imponerar Bugyis. Hon använder sig av paleografiska, kodikologiska och textliga analyser av brev, helgonvitor, translationsakter, rotuli (så kallade dödsrullar som skickades mellan klostren med bud om dödsfall och önskan om förbön), mirakelsamlingar samt de liturgiska böcker som producerades och användes av nunnor. Detta sätter hon sedan i dialog med andra former av dokument, exempelvis preskriptiva texter som Benediktus regel, Regularis Concordia från 973 och Smaragdus av Saint-Mihiels kommentar till Regula Benedicti. Det konstateras att tidigare forskning ofta utgått ifrån att preskriptiva dokument också varit deskriptiva, men Bugyis lyckas med sin noggranna analys visa på något annat.

Boken har fem systematiskt uppbyggda kapitel. De båda första behandlar de positioner i klostret som gav innehavarna möjlighet att utföra de tjänster som behandlas i studien, nämligen kantorer och sakristaner i det första kapitlet och abbedissor och priorinnor i det andra. De tre följande kapitlen behandlar i tur och ordning undersökningen av liturgisk evangelieläsning, bikt och förbön. Boken avslutas så med de slutsatser Bugyis drar av resultaten.

Kapitel 1 behandlar kantorn och sakristanen, två otillräckligt utforskade befattningar som ömsesidigt kompletterade och var beroende av varandra. Med stöd i de vitor som skrivits om några av dem bygger Bugyis sin argumentation. Kantorer och sakristaner var de som på olika sätt både orkestrerade liturgin och bidrog till produktionen av de handskrifter som här utgör analysens material. För vissa av dem kan det enligt Bugyis också ha inneburit någon form av tjänst vid eukaristin. Bugyis framhåller hur dessa personer, tillsammans med abbedissor och priorinnor, är stjärnorna i hennes berättelse.

Kapitel 2 behandlar abbedissors och priorinnors pastorala och liturgiska roller och deras ansvar både gentemot den egna komuniteten och mot omvärlden. Här läggs grunden för de kommande tre kapitlen om de i sammanhanget viktigaste sysslorna och deras kontinuerliga utförande av nunnor

– även sedan diverse reformer medfört en förskjutning av dem till prästerna. Kapitlet kontextualiserar uppgifterna att liturgiskt läsa evangeliet, höra bikt och ta ansvar för förböner för andra, genom att associera dem med andra uppgifter som klostrets kvinnliga ledare hade som herdar för sin hjord. Bugyis framhåller även att ordet abbedissa, analogt med det maskulina abbot, inte betyder moder, utan snarare innebär en kvinnlig fadersgestalt. Kapitlet tar bland annat upp den viktiga uppgiften att fostra andliga döttrar och efterträdare. Abbedissan ska personifiera kyrkan och vara dess *robusta columna*, det vill säga en bärande del i kyrkans struktur. De virila aspekterna av abbedissans moderskap prisades och helst skulle hon på en gång vara en fruktsam jungfru, en kysk moder och en manlig kvinna.

Det tredje kapitlet framhåller genom analys av den enda komplett bevarade medeltida evangelieboken från ett engelskt kloster för benediktinnunnor, (Oxford, Bodleian Library, MS Bodley 155), hur kvinnor var kapabla att förkunna evangelium. Argumentationen gäller hur texten i denna evangeliebok anpassats för liturgiskt bruk genom förenklade grammatiska konstruktioner, uttalsförklaringar, interpunktion och tillagda förklarande detaljer i perikoperna, sannolikt utförda både av och för nunnorna i Barking Abbey, som en gång ägde boken. Dock är det ännu inte klarlagt hur boken verkligen användes liturgiskt i klostret. Den viktigaste frågeställningen står också fortfarande obesvarad, nämligen den om i vilken grad denna enda bevarade handskrift är illustrativ även för andra nunneklostres liturgiska praktiker.

Kapitel 4 syftar till att omvärdera inflytandet på de benediktinska nunneklostren från de reformer som avsåg att föra över ansvaret för bikt och bot på prästerna. Bugyis undersökning av nunnors bevarade bönböcker visar att systrarna tjänade som biktmodrar dels åt varandra, dels åt pilgrimer och lekmän med anknytning till deras kloster. Dessutom har hon funnit att nunnorna hade flera böner hämtade från mässan i sina böcker, vilket Bugyis hävdar kastar ett prästerligt ljus över dem som reciterade dem och till och med erkände deras tjänst vid kyrkans altare och hantering av både de

eukaristiska kärlen och de konsekrerade elementen.

Bugyis argument är att reformernas inflytande på botpraktikerna inte enbart kan bedömas med hjälp av bevarade preskriptiva källor. I lika mån, om inte större, bör böner i samband med bikt undersökas och analyseras för att se hur dessa anpassades till kvinnor i kloster. Dessa bönböcker är, enligt Bugyis, de främsta beviskällorna för fortlevnaden av medeltida nunnors botpraktiker från en tid då bikten hade icke-sakramental karaktär, trots att prästernas auktoritet att höra bikt alltså bekräftades genom reformerna.

I det sista kapitlet framläggs motargument mot tidigare forsknings hävdande att kvinnors förböner med tiden skulle ha blivit mindre attraktiva, eftersom nunnor inte kunde möta den ökande efterfrågan på privatmässor. Tvärtom visar Bugyis att ett nunnekloster mycket väl kunde konkurrera med munkar om donationer från lekmän i utbyte mot förmåner på det andliga planet, i synnerhet förböner gällande frälsning och förlåtelse av synder. Bugyis har här ett digert källmaterial i form av bland annat bönböcker, brev, donationsdokument och sigill. Tilltron till nunnors förbönskraft framstår där i oförminskad styrka, åtminstone när det gäller de undersökta klostren.

Katie Ann-Marie Bugyis studie av nunnor som »ministers of Christ» är en gedigen och noga genomförd undersökning. Det genomgående syftet är att visa hur preskriptiva källor inte kunnat likställas med deskriptiva, utan att nunnors äldre praktiker fortlevt även sedan vissa uppgifter genom reformer förts över till prästerna. Trots att källorna starkt begränsar resultaten, vilka inte på något sätt kan anses vara generella, är argumentationen med få undantag väl underbyggd och trovärdig. Undersökningens perspektiv är väl värt att forska vidare kring, i England såväl som i andra europeiska länder, för med en mer samlad bild av högmedeltida nunnors praktiker, deras ansvar och uppgifter, skulle denna lucka inom rådande forskning kunna börja fyllas.

KATARINA HALLQVIST

Maria H. Oen & Unn Falkeid (red.)

SANCTITY AND FEMALE AUTHORSHIP.

Birgitta of Sweden & Catherine of Siena. (Routledge Studies in Medieval Literature and Culture)

New York: Routledge 2020, 246 sid.

Konstruktionen av helgonstatus under medeltiden är en dubbel process. Dels handlar det om att ge helgonet legitimitet och auktoritet genom att betona egenskaper hos helgonet som tidigare generationer av heliga män och kvinnor visat i sina liv, dels handlar det om helgonets unika egenskaper och gärningar. Inom forskningen har det påvisats hur heliga Birgitta (1302/3–1373) inspirerades av en rad förebilder och hur författarna av hennes biografier och predikningar påverkats av tidigare traditioner.

Själv hade hon sina förebilder primärt i lantgrevinnan Elisabet av Ungern/Thüringen (1207–1231) och beginen Maria d'Oignies (1177–1213). Men Birgitta var inte bara inspirerad av andra utan kom också att efterlämna ideal och livsmönster för senare kvinnliga helgon att efterlikna, såsom Margery Kempe (ca 1373–1438), Jeanne d'Arc (ca 1412–1431) och inte minst den andra av bokens huvudpersoner, Katarina av Siena (1347–1380). Dessa båda kvinnliga mystiker och profeter (begrepp som kritiskt diskuteras i bokens epilog i förhållande till respektive helgon), som strävade efter reform av kyrkan och dess ämbetsbärare, uppvisade många likheter men även flera skillnader: Birgitta var av ädel börd och Katarina en arbetardotter, Birgitta var gift och mor till åtta barn medan Katarina levde i kyskhet från tidig ålder. Trots dessa skillnader kom Birgittas andlige fader Alfons av Jaén att framhålla Birgittas betydelse för Katarina. Men fastän dessa båda helgon brukar sammankopplas av historiker har det saknats en mer omfattande jämförande studie mellan de båda, en lucka som denna bok söker fylla.

Boken består av nio kapitel jämte introduktion och epilog, i vilka dessa båda helgons liv, nätverk och författarskap jämförs utifrån historiska, litteraturvetenskapliga, filologiska och konsthistoriska perspektiv. Målet är att förstå hur Birgitta

och Katarina, själva eller med hjälp av inflytelserika personer, etablerade sin auktoritet och sin helgonstatus under 1300-talet och framåt.

Bokens första kapitel av F. Thomas Luongo diskuterar vad ordet författarskap betyder i relation till Birgitta och Katarina. Luongo fokuserar i sitt kapitel på hur de manliga skrivare och utgivare som var inblandade i Birgittas respektive Katarinas texter påverkar synen på helgonen som författare, och vilka likheter och skillnader som finns dem emellan. Baserat på resultaten som framkommer diskuterar Luongo komplexiteten i författarbegreppet som både textgemenskap, där kvinnorna med Gud som medförfattare samarbetade med skrivare och utgivare, och samtidigt ett individuellt författarskap, vilket framhålls som centralt för deras kanonisationsprocess och respektive gemenskaper i skapandet och spridningen av deras texter.

I kapitel 2 jämför Jane Tylus Birgittas respektive Katarinas olika förståelser av pilgrimsfärder. Den viktigaste skillnaden som Tylus pekar på är att medan Birgitta företog och förespråkade faktiska pilgrimsfärder till heliga platser, såg Katarina hela det kristna livet som en pilgrimsfärd, eftersom man endast genom kunskap om sig själv, inte genom resor eller fysisk kontakt med det heliga, kan lära sig att bli en sann kristen. Tylus avslutar kapitlet med en diskussion om hur dessa olika förståelser recipieras hos Dante och Petrarca. Tylus problematisering av pilgrimsbegreppet visar på den mångfald av betydelser som begreppet hade under senmedeltiden.

I kapitel 3 utreder Unn Falkeid hur Birgitta och Katarina legitimerar sin auktoritet inom teologi och politik, i en tid då kvinnor var exkluderade från universitet, kyrkliga positioner och predikömbete. Falkeid presenterar den politiska situationen under 1300-talet och den centrala roll de spelade i den politiska kontexten, för att därefter undersöka hur de skapade sin auktoritet genom att använda sig av betydande kvinnor från kyrkohistorien: Jungfru Maria respektive Maria Magdalena, och vad i dessa förebilder de använde för att etablera sin legitimitet i det offentliga. Falkeids kapitel är tankeväckande inte minst i relation till

debatten om kvinnlig auktoritet och legitimitet i det offentliga rummet.

I kapitel 4 fokuserar Renata Blumenfield-Kosinski på Birgittas respektive Katarinas förställningar om korstågen, eftersom de var de enda kvinnliga visionärerna att göra detta till en central fråga i sina andliga liv. Blumenfield-Kosinski tecknar i kapitlet den politiska situationen vad gäller korstågen från 1340 till 1360. Därefter utreder hon, baserat på Birgittas *Uppenbarelsen* och Katarinas brev, vad deras respektive mål var och hur de försökte nå dessa samt hur de skiljer sig åt i förståelsen. Blumenfield-Kosinski visar på ett övertygande sätt hur de båda gjorde korstågen mot de icke-troende till en central fråga i sina andliga program.

Kapitel 5 behandlar frågan om spridningen och receptionen av Birgittas *Uppenbarelsen* respektive Katarinas *Dialog om den gudomliga försynen*. Silvia Nocentini undersöker primärt de italienska manuskriptens spridning och mottagare, och visar på hur respektive helgons text lästes av den andra gruppen, *Uppenbarelserna* bland dominikaner och *Dialog om den gudomliga försynen* bland birgittiner, samt pekar på viktiga personer som bidrog till spridningen.

I kapitel 6 undersöker Maria H. Oen illuminationernas betydelse för skapandet av Birgittas respektive Katarinas auktoritet i en tid, då man som regel var kritisk till kvinnors offentliga undervisning. Oen presenterar olika illuminationer i *Uppenbarelserna* respektive *Dialog om den gudomliga försynen* och breven för att visa på hur de båda kvinnorna ges auktoritet samt hur illuminationer i *Uppenbarelserna* inspirerade gruppen omkring Katarina. Oen uppvisar en bred kunskap när hon spårar möjliga inspirationskällor till illuminationerna från respektive helgons levnadshistoria och ger därigenom sina argument en stor tyngd.

I kapitel 7 diskuterar Roger Andersson hur Birgitta respektive Katarina porträtteras i predikningar och vilken roll deras egna skrifter spelar i framställningarna. Andersson redogör för innehållet i den tidigaste predikan om Katarina från 1382 av den engelske augustineremiten William Flete, och jämför med den tidigaste bevarade predikan

om Birgitta, hållen av prästbrodern Tore Andersson i Vadstena kloster den 7 oktober 1397. Utöver de skillnader som finns mellan predikningarna i porträtteringen av helgonen är det skillnader i användningen av helgonens egna skrifter; utdrag ur *Uppenbarelserna* används frekvent i birgittapredikningar överlag medan Katarinas egna skrifter inte citeras. Andersson anför flera möjliga förklaringar till detta faktum. Anderssons bidrag som helhet är insiktsfullt och visar på predikanterers skilda kompositionsstrategier och användning av material.

I kapitel 8 diskuterar Gábor Klaniczay kroppslighet och mystiska upplevelser i de båda helgonens liv. Klaniczay inleder kapitlet med en mer allmän diskussion och placerar in Katarinas respektive Birgittas upplevelser i denna kontext. Han presenterar betydelsen av Katarinas mottagande av stigmata på sin kropp för att därefter diskutera debatten om hennes dolda stigmata. Vidare diskuterar han Birgitta, som under sitt liv uppvisade mindre av den yttre kroppsliga religiositeten, men i stället hade en inre, övernaturlig, fast ändå kroppslig upplevelse: den mystiska, inre graviditet som hon sades känna i sitt hjärta. Klaniczay placerar in dessa båda kroppsliga uttryck i deras historiska kontext, vilket ger läsaren uppslag för vidare läsning.

Kapitel 9 behandlar en viktig länk mellan Birgitta och Katarina, nämligen Alfons Pecha de Vadaterra eller kort och gott Alfons av Jaén (d. 1388). Han var en av Birgittas andliga fäder och redaktör för hennes *Uppenbarelser*, och mötte Katarina av Siena i Pisa 1374. Utöver dessa direkta förbindelser studerar Camille Rouxpetel i detta kapitel de större nätverk av personer som kopplar samman Birgitta, Alfons och Katarina, och ger därigenom en fördjupad förståelse av kopplingen mellan helgonen och deras reformprogram både på officiell nivå och på gräsrotsnivå. Kapitlet lyfter fram nödvändigheten av att förstå helgonen och deras förespråkare utifrån relationerna mellan kyrkliga auktoriteter, ordnar och framför allt enskilda individer.

Epilogen är skriven av André Vauchez, som genom sitt verk *La sainteté en Occident aux*

derniers siècles du Moyen Âge (1198–1431) [översättning: *Sainthood in the Later Middle Ages* (1988)] jämte flera andra böcker och artiklar på ett väsentligt sätt bidragit till en fördjupad förståelse av helgon och helgonkult under medeltiden. I epilogen sammanfattar och fördjupar han kopplingen mellan dessa båda helgon genom att betona betydelsen av Alfons av Jaén och de grupper som propagerade för helgonen. Han diskuterar även kritiskt de begrepp som förekommer i boken, såsom profetissa och mystiker. Vauchez problematiserar och knyter på ett bra sätt ihop bokens olika delar och ger mellan raderna uppslag till vidare forskning på området.

Denna bok lämnar intressanta bidrag till förståelsen av två av 1300-talets mest framstående kvinnliga helgon och fyller en viktig lucka i forskningen, eftersom länken mellan dessa båda helgon tidigare endast tagits för given. Genom att presentera både likheter och skillnader i hur helgonen porträtteras och hur deras skrifter används, visar bidragen på hur två så lika helgon passar in i en vidare mall för hur helgonstatus konstrueras men också på deras särdrag. Jämförelserna ger en ökad förståelse inte bara av respektive helgon utan även av hur auktoritet, helgonstatus och författarskap fungerar i den senmedeltida kontexten. Bokens styrka ligger i de många perspektiv som presenteras och det omfattande källmaterial som behandlas. Den röda tråden boken igenom förhöjer läsoplevelsen och det är en fröjd att få fördjupa sig i två av senmedeltidens mest centrala gestalter.

ERIK BERGMAN

Fernando Loffredo & Ginette Vagenheim (red.)

PIRRO LIGORIO'S WORLDS. Antiquarianism, Classical Erudition and the Visual Arts in the Late Renaissance.

Leiden & Boston: Brill 2019, 427 sid.

Renovatio imperii – det romerska rikets återuppbyggnad – underförstått i kristen tappning, och Roms omvandling från medeltida stad och ruinhög till värdig huvudstad för Kristi ställfö-

reträdare och de romerska kejsarnas efterföljare, var det tolkningsmönster som helt genomsyrade kulturen på den italienska halvön, och inte minst i Rom och i Kyrkostaten, från mitten av 1400-talet och in i motreformationen.

En av de ledande företrädarna för denna strömning var den neapolitanske bildkonstnären, arkitekten, trädgårdsarkitekten och antikvarien Pirro Ligorio (1513–1583). Förutom sina realiserade arbeten samlade han under hela sitt liv sitt vetande om antiken i 40 handskrivna volymer där de antika fynden inte bara beskrevs i ord och bild, utan även rekonstruerades i enlighet med hans syn på antiken. Hans väg till erkännande av forskningen har emellertid varit lång.

I slutet av 1800-talet dömde Christian Hülsen, klassisk arkeolog, och Hermann Dessau, klassisk filolog, ut Ligorios rekonstruktioner av antika verk som otyglade fantasier och smaklösa påhitt, helt tagna ur luften. Deras omdöme om Ligorio kom att prägla forskningens bild av honom under en stor del av 1900-talet. Först för cirka fyrtio år sedan började synen på honom att förändras. Gradvis började hans tillägg och rekonstruktioner av de antika verken i stället att ses som konstnärens försök att genom noggranna iakttagelser av antika fragment tillsammans med filologiska studier komma till nya insikter om antiken. Stor del i möjliggörandet av denna nya forskning hade två statliga italienska initiativ. 1987 bildades i Rom *Comitato Nazionale per lo studio e la valorizzazione delle opere di Pirro Ligorio*, för att på det viset öka kännedomen om hans omfattande konstnärliga, arkitektoniska och antikvariska verksamhet. Två år senare bildades genom dekret från presidenten *Commissione per l'Edizione Nazionale dell'opere di Pirro Ligorio*, vilken hade som mål att publicera samtliga Ligorios manuskript.

Till de första resultaten av den nya forskningen om Ligorio hörde två biografier: Anna Schreurs, *Antikenbild und Kunstanschauungen des neapolitanischen Malers, Architekten und Antiquars Pirro Ligorio* (2000) och David Coffin, *Pirro Ligorio: the Renaissance artist, architect and antiquarian; with a checklist of drawings* (2004). Genom dessa verk förmedlas en grundläggande

kunskap om Ligorios biografi, hans kontaktnät och uppdragsgivare inte minst vid påvehovet. Till sammanfattning kan konstateras: Ligorio var född 1513 i en neapolitansk adelsfamilj relaterad till familjen Carafa, hos vilken han även erhöll sin första humanistiska utbildning och där hans intresse för antiken väcktes. 1534 kom han till Rom där han snabbt blev en i kretsen kring kardinal Alessandro Farnese. Under de följande åren ägnade han sig åt frescomåleri samt studier av Roms ruiner. 1549 trädde han i tjänst hos kardinal Ippolito d'Este på vars uppdrag han arbetade med utgrävningar i Hadrianus villa nära Tivoli, med att bygga upp kardinalens antiksamling i hans stadspalats i Rom samt från 1550 och framåt med att utforma det ikonografiska programmet för trädgårdarna till den villa i Tivoli kardinalen lät uppföra på platsen för ett tidigare benediktinkloster. Från och med att Ligorios landsman, den neapolitanske kardinalen Gian Pietro Carafa 1555 valdes till påve under namnet Paulus IV kom Ligorio att erhålla betydande uppdrag i Vatikanen, framför allt i det pågående arbetet med Peterskyrkan men även i Vatikanträdgårdarna där han skapade en liten antikiserande retreatbyggnad för påven, vilken under efterträdaren byggdes ut till Casino di Pio IV, och på Cortilie del Belvedere där han under Paulus efterträdare, Pius IV, dels utformade palatssidan som en teaterliknande läktare, smyckad med antika byster, dels utformade motsatt kortsida som en antik triumfport, *Il Nicchione*, vilken skulle föra tankarna till antikens cirkusar. Under Pius efterträdare, Pius V, upphörde Ligorios uppdrag i Vatikanen, däremot kom han att utforma gravmonumentet över Paulus IV i Santa Maria sopra Minerva. Under de följande åren fortsatte han sitt arbete för kardinal Ippolito d'Este i Tivoli. Efter kardinalens död 1572 gick han i tjänst hos hans släkt i Ferrara där han stannade till sin egen död 1583.

För fem år sedan, 2015, organiserade *The Renaissance Society of America* i Milano, under ledning av Ginette Vagenheim, professor i latin med humanistisk inriktning vid Université de Rouen, och Fernando Loffredo, lektor i tidigmodern historia vid University of Colorado Boulder

samt medarbetare vid Bibliotheca Hertziana, en konferens om Ligorio där en rad forskare presenterade fördjupade analyser rörande hans manuskript och rekonstruktioner av antika artefakter, av kopplingen mellan arkitektur, måleri och skulptur i hans verk, samt av tidigare okända aspekter av hans verksamhet som arkitekt i Vatikanen och Villa d'Este.

Såväl konferensen som föreliggande bok är uppdelad i fyra sektioner. Sektion ett behandlar filologiska aspekter av Ligorios manuskript. Sektion två några exempel på hans rekonstruerade antika miljöer i Rom, Neapel och på Sicilien, så som de framträder i hans manuskript. Sektion tre hans verksamhet som arkitekt i Vatikanen och Villa d'Este. Sektion fyra slutligen behandlar Ligorios förhållande till bildkonsten; hans skulptur och måleri, inte minst då hans enda bevarade målning, Salomes dans i Oratorio di San Giovanni Decolato.

I detta sammanhang skall jag begränsa mig till sektion fyra och de där publicerade bidragen.

Arnold Nesselrath, professor i konsthistoria med särskild inriktning på det antika arvets fortlevnad, vid Humboldt-Universität i Berlin, och mångårig medarbetare vid bland annat Vatikanmuseerna, samt Carmelo Occhipinti, professor i konsthistoria vid Università di Roma di Tor Vergata, behandlar Casino di Pio IV som tillsammans med Villa d'Este räknas som Ligorios mest emblematiske verk. Till det för villan och därmed även för Ligorios syn på antiken mest utmärkande hör, enligt Nesselrath, den ellipsformade gården med sin loggia och fontän – *nymfeum* – vilka enligt Ligorio skulle föra tankarna till den *neumachia* – arena för sjöslag, som han ansåg hade funnits på platsen vid tiden för Petrus martyrium.

Carmelo Occhipinti fokuserar på Ligorios intresse för den kristna antiken, inte minst hans starka engagemang för den gamla Peterskyrkan och försök att rädda så mycket som möjligt undan förstörelse. Inte minst lyfter han fram de paneler med mosaik i så kallad Cosmatesqueteknik vilka ursprungligen hade haft sin plats på Peterskyrkans korskrank, uppfört på 1200-talet, och som råd-

dades av Ligorio och fick sin plats i loggia till Casino di Pio IV.

George Hugo Tucker, professor i fransk litteratur vid University of Reading, lyfter fram två tidigare inte uppmärksammade latinska texter från 1569 respektive 1571 skrivna av humanisten Uberto Foglietta på uppdrag av kardinal Flavio Orsini, och Marc-Antoine Murat, humanist i tjänst hos Ippolito d'Este. De beskriver utförligt trädgårdens ikonografiska program, skulpturer och vattenspel, ett program som skall vittna om Ippolitos nära kungliga glans och föra tankarna till det Otium – det intellektuella, lantliga livet i den store romerske poeten Horatius villa i Tivoli, den villa Ippolito nu återskapade, samt även alludera till Ippolitos mytologiske namn, den kyske antike hjälten Hippolytus och till familjen d'Estes mytologiska anfader Herkules.

Denna välskrivna och estetiskt tilltalande konferensrapport förmår på ett utmärkt sätt fördjupa bilden av en tidigare många gånger både missuppfattad och förtalad konstnär samt skapa förståelse för den passion han och hans samtida kände för återupprättandet av det romerska imperiet i kristen regi.

KARI LAWE

Helen L. Parish

A SHORT HISTORY OF THE REFORMATION.
(I.B. Tauris Short history-series)

New York: I.B. Tauris 2018, 236 sid.

Forskningen kring reformationstiden har blivit alltmer medveten om att denna tidsperiod är svår att definiera. Den saknar överenskommen start- och slutpunkt, rymmer en mångfald av teologiska perspektiv och kan inte enkelt klassificeras som en enkel religiös, politisk, social eller kulturell händelse. Det är med denna förförståelse Helen L. Parish skriver *A short history of the reformation*, med ambitionen att sätta sådant som tidigare uppfattats som etablerade sanningar om reformationen i ett nytt perspektiv.

Förutom en introduktion där Parish diskuterar hur bilden av reformationen förändrats under

500 år, samt en kort epilog, innehåller boken sex kapitel. I vart och ett av kapitlen problematiserar Parish vad som skulle kunna kallas en vedertagen sanning om reformationen. Exempelvis handlar det om att reformationen skulle ha börjat med att Martin Luther spikade upp sina 95 teser, att reformationens framgång berodde på tryckpressen och att reformationen i enlighet med Max Webers tes innebar början på sekularisering och avsakralisering i Europa. Parish tar även itu med hur reformationens idéer spreds, dess relation till bilder, till auktoritet och radikalism, kvinnornas och äktenskapets ställning i det post-reformatoriska samhället samt uppfattningen om det övernaturliga. Syftet är inte nödvändigtvis att motbevisa sådana uppfattningar, däremot att nyansera dem genom en djupare analys.

I boken ingår också en tidslinje över tiden 1506–1598, kartor över den religiösa situationen i Europa vid tre tidpunkter under 1500-talet, samt en omfattande bibliografi. Tyvärr är kartorna svartvita, vilket gör det svårt att urskilja de olika nyanser av grått som betecknar olika religiösa grupper. Å andra sidan framgår med all önskvärd tydlighet den mångfald som präglade det kristna Centraleuropa.

Boken ingår i en serie som alla heter *A short history of...* Enligt förlaget ska dessa titlar erbjuda en »introduction with an edge» och riktar sig till såväl universitetsstudenter och -lärare, som till en historieintresserad allmänhet. Avsikten är att erbjuda nya insikter i hur olika ämnen har förståtts i det förflutna och vilka sociala och kulturella faktorer som kan ha spelat in. Detta syfte fullgör Parish utan tvekan. Redan i introduktionskapitlet citerar hon texter från vart och ett av de fem reformationsjubileer som ägt rum sedan 1517, och illustrerar på så sätt sin poäng: att tolkningen av reformationen varierat beroende på historisk kontext och vilket behov åminnelsen av reformationen skulle fylla. Reformationsjubileerna i Sverige har på ett liknande, men mer djupgående, sätt studerats av Carl Axel Aurelius i *Luther i Sverige. Den svenska lutherbilden under fyra sekler* (2015).

Parish lyfter fram mångfalden av tolkningar och riktningar inom »protestantismen», pekar på att

de människor som anslöt sig till reformationerna inte var passiva mottagare utan aktiva agenter och påminner om att det inte bara var dogmer och kyrkostrukturer som påverkades utan hela samhälls- och vardagslivet. Perspektivet i boken är genomgående diskuterande och teoretiskt. Parish ställer frågor inte bara kring reformationen utan kring historieskrivningen i sig, och pekar ofta på hur historieskrivningen och sättet att beteckna olika religiösa grupper påverkat samtidens och senare tiders uppfattningar om dessa grupper och reformationens historia. Exemplet är i stor utsträckning hämtade från Tyskland och England, något som sannolikt till viss del beror på att Parish är verksam i Storbritannien och av att boken främst behandlar reformationens tidigaste skeenden omkring Luther.

För den som är väl insatt i reformationstidens historia är det måhända inte särskilt mycket revolutionerande i Parishs framställning, men boken ger en nyttig påminnelse om att reformationen varken var enkel eller linjär. Snarare pekar Parish på den komplexa väv av processer som pågick under 1500-talet, och en rentav cirkulär rörelse i reformationens av- och återsakralisering av tillvaron.

De invändningar jag har mot boken handlar framför allt om hur den förpackas. Jag uppfattar titeln *A short history of the reformation* som missvisande. Dels föredrar Parish själv pluralformen »reformations» när hon skriver om de processer som ägde rum under 1500-talet. Dels är boken inte i min mening någon »short history» – åtminstone inte om man med uttrycket avser en grundbok eller snabbguide. Visserligen innehåller boken grundläggande fakta såväl i tidslinjen som i texten där Parish redogör för vissa historiska förlopp. Bokens syfte är dock att fördjupa, problematisera och analysera – och det är detta drag som dominerar.

Det är av den anledningen jag inte är övertygad om att boken fungerar som introduktionsbok, åtminstone inte för studenter som saknar grundläggande kunskaper om reformationens centrala personer och rörelser. Visserligen ger tidslinjen en viss ram – men den är knappast tillräcklig för att förstå de komplexa processer Parish själv menar är

så viktiga. Parish konstaterar att reformationens rötter ligger långt tidigare än 1517 – ändå inkluderar tidslinjen bara händelser mellan 1506 och 1598. Parish gör också anspråk på att diskutera mer än den lutherska reformationen, ändå nämns reformatorer som Jean Calvin och Ulrich Zwingli endast i enstaka fall på tidslinjen, medan Martin Luthers liv får mer utrymme. Det är dessutom en klassisk bild av Luther som pryder omslaget. Dessa omständigheter bidrar knappast till den bredd som en introduktionsbok i reformationstiden skulle behöva förmedla.

Däremot menar jag att boken skulle utgöra ett värdefullt komplement i undervisningen av studenter som redan är bekanta med grunderna i reformationens historia. Dessa skulle kunna ha glädje av att läsa boken i relation till de introduktionsböcker som ger en både bredare och mer detaljerad framställning, men som – kanske av nödvändighet – tvingas till de generaliseringar Parish diskuterar.

IDA OLENIUS

Mikko Kauko, Miika Norro, Kirsi-Maria Nummila, Tanja Toropainen & Tuomo Fonsén

LANGUAGES IN THE LUTHERAN REFORMATION. Textual Networks and the Spread of Ideas. (Crossing Boundaries. Turku Medieval and Early Modern Studies)

Amsterdam: Amsterdam University Press 2019, 307 sid.

Historiska händelser och politiska, kulturella och religiösa omvandlingsprocesser sätter ständigt avtryck i språket. Inte minst gäller detta de formella skriftspråken. Att den lutherska reformationen hade stor betydelse för inte minst det tyska skriftspråkets utveckling, men också det svenska, är ett välkänt faktum. I antologin *Languages in the Lutheran Reformation* ges en inblick i hur denna påverkan sett ut på en rad nord- och centraleuropeiska språk, närmare bestämt engelskan, estniskan, polskan, tjeckiskan, svenskan och de

skandinaviska språken, lågtyskan, finskan, nederländskan, litauiskan och lettiskan.

Genom Hansan och Tyska orden kom lågtyskan under medeltiden att få ett starkt inflytande över språken runt Östersjön – inte minst var den tyska närvaron stor i städerna. När de reformatoriska idéerna började spridas på allvar från Wittenberg under 1520-talet var det ofta i just tyskspråkiga församlingar i städer som Stockholm, Riga och Tallinn som idéerna först slog rot.

En reformatorisk grundidé var lärans och Bibelns tillgänglighet på folkets eget språk. Därför betonades behovet av bibelöversättningar och katekeser på folkspråket, vilket kom att innebära att språk som tidigare saknat skriftlig form för första gången blev skriftspråk. För andra språk innebar utgivandet av reformatorisk litteratur att skriftspråken för första gången standardiserades. Som en historiens ironi kom dock lågtyskan, från att ha varit ett etablerat skriftspråk med stor spridning, snart att betraktas som blott en talad dialekt samtidigt som (medel-)högtyskan övertog dess dominerande ställning. Liknande kan också sägas om norskan som i och med reformationen ersattes av danska som skriftspråk, vilket ännu idag märks i bokmålets starka släktskap med danskan.

Tyskland som reformationens nav innebar att den reformatoriska litteratur som gavs ut på de olika folkspråken ofta var översättningar av tyska originalutgåvor. Just översättningen från tyska påverkade de olika skriftspråken. Originaltexterna kunde få direkt inflytande på översättningarnas ordföljd och ortografi, och direktöversättningar och inlån kom på köpet.

Antologin ger många intressanta exempel på hur detta inflytande sett ut. Det är tydligt hur den tysk-lutherska påverkan många gånger var mer lyckad i en germansk språkkontext, som exempelvis engelska och svenska, än när det kommer till exempelvis estniskan och de baltiska språken. I bokens första kapitel om William Tyndales engelska översättning av Nya Testamentet från år 1525/26 konstaterar John E. Flood att beroendet av Luthers översättning från år 1522 är mycket tydligt. Flood noterar att Luthers bibelöversättning blev populär för dess användarvänlighet med

illustrationer, kommentarer och inte minst ett lättillgängligt språk. Tyndales variant har liknande egenskaper.

Annorlunda var det med de estniska och lettiska bibelöversättningarna. Även om den lutherska folkspråkprincipen och översättningen av lutherska texter innebar att estniskan för första gången blev ett skriftspråk, skedde detta till en början med ytterst liten hänsyn till det talade språket. Kristiina Ross konstaterar i sin essä att översättarna ofta var tysktalande präster med begränsade kunskaper i estniska. Många texter kan betraktas som rena direktöversättningar ord för ord med för estniskan onaturlig tysk ordföljd, användande av bestämd artikel och ibland rent komiska översättningsval. Trots den lutherska folkspråkprincipen kom det estniska kyrkospråket således att under lång tid skilja sig markant från det talade vardagsspråket. I Pēteris Vanags kapitel, som utgör antologins sista kapitel, konstateras något liknande om den tidiga skrivna lettiskan. Under medeltiden hade tyskan blivit dominerande för all skriftlig kommunikation. När väl ett lettiskt skriftspråk infördes under 1500-talet skedde också här rena direktöversättningar med utpräglad tysk ordföljd och grammatik. Diskrepansen från det talade folkspråket blev så stor att denna germaniserade lettiska kom att betraktas som ett heligt kyrkospråk: »Guds ord är heligt, men bara Djävulen förstår det» lyder ett gammalt lettiskt ordspråk från före standardiseringen under 1800-talet.

Medan »luthersk» tyska hade starkt inflytande över vissa av de här studerade språken – om än med varierande resultat – kan det vara svårare att konstatera inflytande över andra. I kapitlet om de språkliga förhållandena i Polen och Tjeckien kan man konstatera att sådant inflytande varit nästan obefintligt. Särskilt gäller detta tjeckiskan då Luthers idéer där aldrig fick något större fotfäste, troligen för att landet hade sin egen inhemska reformatoriska rörelse (Jan Hus efterföljare »utraquisterna» och »de böhmiska bröderna»). Tjeckiskan var också ett välutvecklat och standardiserat skriftspråk redan under medeltiden, och de bibelöversättningar som utgavs var uteslutande inhemska produkter. Robert Dittmann konstaterar att

bibelöversättningen från år 1488 kom att få stort inflytande över andra slaviska bibelöversättningar såsom polska, rutenska och ryska.

Izabela Winiarska-Górska konstaterar i sitt kapitel om förhållandena i Polen att de lutherska idéerna fick ett mycket begränsat inflytande på det polska språket. Men trots att Polen förblev ett katolskt land under hela reformationseran kan författaren ändå påvisa viss luthersk påverkan. Ett intressant exempel är att varianter av pronomenet *który* (vilken) i Herrens bön – som för första gången introducerades i en luthersk bibelöversättning år 1551 – kom att bli dominerande i samtliga polska översättningar av denna bön oavsett konfession och har så förblivit intill vår tid.

I antologins svenska bidrag presenterar språkforskaren Jonas Petterson Olaus Petris och Laurentius Andræs översättning av Nya Testamentet från år 1526. Petterson konstaterar att det svenska språket från medeltiden till den tidigmoderna tiden kom att förändras i relativt rask takt vad gäller exempelvis kasus och vokabulär, varav det senare under stark tysk påverkan. Delar av Bibeln översattes till svenska redan under medeltiden men när NT 1526 översattes skedde detta med stor självständighet gentemot de tidigare medeltida översättningarna. Lågtyska översättningar tycks ha haft stort inflytande vilket bland annat märks på nykonstruerade ord, inlån och översättningsval. Germanismer som »barmhertighet» och »knekt» ersatte de tidigare inhemska begreppen »misskund» och »riddare». Mycket tyder dock på att ortografin i NT 1526 bygger på senmedeltida »vadstenasvenska» medan morfologin är en kompromiss mellan gammalt och nytt.

Kapitlet om de finska översättningarna av hymnen »Te Deum laudamus» är även det intressant för en svensk publik då Tanja Toropainen berör också de svenska översättningarna. Hon noterar att den första svenska översättningen publicerades i en katolsk utgåva av »Vår frus tider» år 1525. Allmänt anses Olaus Petris version från år 1535 vara förlaga till den första finska (publicerad år 1544), men Toropainen argumenterar för att den katolska versionen också kan ha agerat förlaga.

Antologin bjuder läsaren på många nya insikter

om den lutherska reformationens påverkan på de nord- och centraleuropeiska språken, och det som nämnts här blir bara ett litet axplock. Men vad sägs om zoologiska begrepp i nederländska bibelutgåvor, tyska medicinska låneord i litauiskan eller konfessionell polemik i lågtyska bibelkommentarer?

Hos undertecknad väcker läsningen inte minst frågor om vad ett folkspråk egentligen är. Det blir tydligt att denna reformatoriska princip – som sedan Andra Vatikankonciliet i praktiken också antagits på romersk-katolsk mark – inte är helt okomplicerad. Är man språkligt intresserad och samtidigt kyrkohistoriskt lagd är detta en mycket intressant bok.

FREDRIK NORBERG

Jobst Reller

DIE ANFÄNGE DER EVANGELISCHEN
MILITÄRSEELSORGE.

Berlin: Carola Hartmann Miles-Verlag
2019, 180 sid.

Som prästen, forskaren och militärpastorn Jobst Reller påtalar är det förvånande att den »evangeliska militärsjälavården» före trettioåriga kriget är så ringa utforskad. Han påminner om att Nikolas Funke i det mest betydande verket på området (*Religion and the Military in the Holy Roman Empire c. 1500–1650*, 2011) lyft fram de tyska fältprästernas rykte som lika ogudaktiga som sina soldater, som en förklaring till detta. Tilläggas bör då att i äldre svensk historieskrivning har bilden snarast varit idealiserad. En viktig förklaring till bristen på forskning bör i min mening vara det svåra källäget. Reller menar dock att det bör finnas mycket okänt material i de tyska arkiven som väntar på att beforskas och ger flera exempel på sådant.

Jag tror som Reller att det finns obeforskat material, särskilt i Tyskland, men såväl Rellers och Funkes studier som mina egna, visar också att källmaterialet är tämligen spritt och sporadiskt, vilket gör det svårt att ge en allsidig bild av militärsjälavården före trettioåriga kriget. Somliga

aspekter vet vi ganska mycket om, inte minst den rättsliga och organisatoriska utvecklingen. På detta fält är Arvid Gierows undersökning »Bidrag till det svenska militärkyrkoväsendets historia» publicerad i KÅ 1917 och 1918 fortfarande grundläggande. Även Reller lutar sig mot den. Om den mer svårutforskade praktiken, förkunnelsen och receptionen vet vi betydligt mindre.

Reller avser med militär själavård sådan förkunnelse och själavård som med grund i det bibliska evangeliet förekommer i militära sammanhang (fritt översatt). Syftet med boken är att ge en överblick av militärsjälavården i det protestantiska Europa från reformationstid till början av trettioåriga kriget. Ämnet är således stort och det kan som författaren påtalar endast bli tal om en överblick, men som sådan är den förtjänstfull. Här ges en bild av utvecklingen från fria evangeliska predikanter i reformationens begynnelse till en på flera håll välorganiserad militärsjälavård under trettioåriga kriget. Ett tidigt och välbekant exempel på en fältpräst är Huldrych Zwingli, som redan som präst i den schweiziska byn Glarus följde sina församlingsbor i strid i Norditalien – för den påvliga armén! Som evangelisk reformator ansåg Zwingli det berättigat att kämpa för evangeliet med våld, och han stupade också i denna kamp i ett fältslag 1531.

Denna inställning till det rättfärdiga krigets problem skilde Zwingli från Luther. Medan Zwingli kunde acceptera att evangeliet måste försvaras och rent av spridas med vapen, hade Luther en betydligt mer restriktiv hållning. Reller ägnar Luthers inställning, framför allt uttryckt i skriften *Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können*, en noggrann analys. För Luther var krigsståndet ett lagligt kall. Givet att kriget uppfyller ett antal strikta krav på rätt orsak (självförsvar, vilket var en skyldighet), syfte (att avsluta kriget), att det leds av den lagliga överheten och att det förs på rätt sätt (med gudsfruktan och utan övervåld) var det tillåtet. Att sprida evangeliet med våld var dock utslutet. Reller återger också det tal till och den bön för krigsfolket som Luther formulerade och som sedan återfinns i en lång rad evangeliska fältandaktsböcker. Den äldsta kända av dessa är Leon-

hard Fronspersgers *Geistliche KriegßOrdnung* från 1564. Särskilt under trettioåriga kriget publicerades en rad krigsbönböcker för både den gemensamma andakten och den enskilda läsningen. Dessa och senare tiders krigsbönböcker har varit föremål för flera studier, men fler internationellt komparativa undersökningar vore välkomna.

Rellers studie visar att utvecklingen i Sverige är viktig även från en tysk horisont. Det är i Sverige vi finner vi den första rättsliga regleringen av den militära själavården i form av 1535 års artiklar för flottan. Av mycket stor betydelse var Gustav II Adolfs krigsartiklar från 1619/1621. Dessa hade förvisso både inhemska och utländska förebilder (särskilt holländska, där en organiserad militärsjälavård fanns senast vid sekelskiftet 1600), men de former för den militära själavården som finns i Gustav Adolfs artiklar blev förebildliga inte bara i Tyskland utan också i Danmark, England och Skottland. En definitiv nyhet i de svenska krigsartiklarna, påtalar Reller, var etableringen av ett fältkonsistorium – ett domkapitel på fältet bestående av de seniora fältprästerna under ledning av en fältsuperintendent. Militärsjälavårdens regelverk och organisation är således väl kartlagda.

Författaren ger en lång rad exempel på fältpräster som tjänat i det schmalkadiska kriget, hugenottkrigen, de nederländska befrielsekrigen och trettioåriga kriget. Vi känner alltså till ett stort antal individuella fältpräster, även långt före det sistnämnda kriget, men mycket återstår att utforska. Här ligger svensk forskning i framkant, genom både biografiska verk i form av exempelvis herdaminnen och olika forskningsbidrag, men då gäller det främst tiden från trettioåriga kriget och framåt.

Fältprästens vardagliga arbete är svårare att ringa in, men de källor som finns pekar alla åt samma håll: Fältprästens uppgifter skilde sig inte i grunden från dem som en vanlig församlingspräst hade. Det handlade framför allt om tröst och dödsberedelse i vid mening. I praktiken betydde det att predika, utdela nattvarden, besöka sjuka, döpa och begrava, och allt annat som tillkom en präst. Fältgudstjänster och korum firades med varierande regelbundenhet beroende på regelverk

och faktiska omständigheter. Tydligt är att psalmsången liksom i allt evangeliskt gudstjänstliv hade en central roll. I »Vår Gud är oss en väldig borg» och »Förfäras ej du lilla hop» återfinns gammaltestamentliga motiv i evangelisk uttolkning. Flera ögonblicksbilder från trettioåriga kriget men även tidigare krig omtalar just psalmsång, vilket pekar på den stora betydelse denna hade.

Jobst Rellers bok ger en utmärkt introduktion till och översikt av den militära själavården i det protestantiska Europa fram till trettioåriga krigets inledning. Det är en stor förtjänst att den inte är nationellt avgränsad utan behandlar militärsjälavård i Tyskland, Sverige, Frankrike och Holland. Här presenteras teologiska grundtankar, utvecklingen mot en alltmer organiserad och så småningom institutionaliserad militärsjälavård, och exempel på verksamheten i fält. Boken visar att den sistnämnda är svår att undersöka men också att det finns möjligheter till betydligt mer forskning. Jag hade gärna sett mer forskning om förkunnelsen i fält och inte minst receptionen av den (det mest svårundersökta av allt). Reller skriver att hans förhoppning är att boken ska inspirera till vidare forskning. Jag delar denna och hoppas att både han själv och andra tar sig an några av de uppslag som denna bok ger.

DAVID GUDMUNDSSON

Marcus Rediker

THE FEARLESS BENJAMIN LAY. *The Quaker Dwarf who Became the First Revolutionary Abolitionist.*

Boston: Beacon Press 2017, 212 sid.

Kvåkare. Ett ord som nog får många att tänka på icke-hierarkisk kristendom, stillhet, pacifism, kanske också på motstånd mot slaveriet. De var i och för sig tidiga bland de kristna som bekämpade slavhandel och slaveri, men enskilda kvåkare byggde också på 1600- och 1700-talet sina rikedomar på just utnyttjande av afrikanska slavar och det dröjde till slutet av 1700-talet innan motståndet blev kompakt.

Kvåkarna, också kända som Ljusets Barn och

senare Vännernas samfund, var en av de kristna dissentergrupper som växte fram under det engelska inbördeskriget i mitten av 1600-talet; en miljö som utgjorde en god jordmån för radikala rörelser. Andra grupper, vars anhängare ofta överlappade varandra, var *levellers* (utjämnare), *diggers* (grävare), *seekers* (sökare) och *ranter* (gormare). Varken de eller de tidigaste kväkarna kännetecknades av någon större fridsamhet även om de var pacifister i meningen att de inte använde våld och höll största möjliga distans till staten och dess våldsanvändning. De ville vända samhället och kyrkan upp och ned och skapa ett jämlikt gudsrrike på jorden. Christopher Hills klassiska bok om tiden och rörelserna har ett välvalt namn: *The World Turned Up Side Down*.

George Fox (1624–1691) ses ofta som kväkarnas grundare, men på 1650-talet var han inte den självklara huvudgestalten; det var snarast den mer radikale före detta soldaten James Nayler (1618–1660). Den tidiga kväkarrörelsen var djupt antiklerikal, och motståndare till fasta ritualer, dogmer och ett speciellt predikoämbete. Liksom gormarna var de också kända för att högljutt avbryta prästers predikningar, men också att vägra ta av sig hatten för överhetspersoner och använda titlar. Genom att betona det inre ljuset, att Gud fanns inuti människan, fick Bibeln en underordnad betydelse. Ett annat drag var drastiska upptåg. Enskilda kväkare gick omkring nakna, men ett annat, betydligt vanligare, drag var uppseendeväckande oväntade teaterföreställningar ute på gator och torg, *guerilla theatre*, som syftade till att kritisera överheten och skaka om människor så att de omvände sig.

James Nayler drabbades hårt för sin radikalitet. Han dömdes för blasfemi, piskades nästan till döds och fick ett B för blasfemiker inbränt i pannan, varefter han sattes i fängelse. Nayler återhämtade sig aldrig utan dog strax efter frisläppandet. Under George Fox ledarskap, men framför allt efter hans död i slutet av 1600-talet, blev rörelsen mer institutionaliserad och många tonade ned den tidigaste radikaliteten och excentriciteten, även om de fortfarande tog ställning för pacifism och mot engagemang i staten. Genom den ökande institutionaliseringen blev också könsupp-

delningen tydligare; bland annat kom kvinnor och män att sitta på skilda sidor i möteslokalerna och det var inte lika självklart att kvinnor predikade som det varit i början.

Men det fanns kväkare som fortfarande var oregerliga och spelade politisk teater. En av dem var Benjamin Lay (1682–1759) som i september 1738 gick in i ett möteshus i Burlington, New Jersey, under den största årliga samlingen för Philadelphias kväkare. Där ställde han sig upp och förkunnade att Gud skapat alla människor jämlika och att slaveri var den värsta synden av alla. Gud skulle låta slavägarnas blod flyta om de inte omvände sig. Därefter drog han fram ett svärd och stack det genom en bok. Röd vätska skvätte ut över honom och många av de församlade. Det var inte blod som flödade utan bärsaft som han gömt i en behållare. Bland de närvarande, vars kläder rödfärgades, fanns många av de mäktigaste och förmögaste kväkarna i regionen; många av dem slavägare. När den värsta chocken lagt sig bars Benjamin Lay ut ur lokalen. Det var varken första eller sista gången han blev utburen från ett kväkarmöte.

Samma år, 1738, publicerade Lay en av världens första böcker som propagerade för ett ovillkorligt avskaffande av slaveriet: *All Slave-Keepers That Keep the Innocent in Bondage, Apostates*. Han krävde omedelbar frigivning av slavar utan att ägarna skulle få någon kompensation. Om de inte befriade slavarerna var de inte värda att kalla sig kväkare eller kristna och de skulle uteslutas ur gemenskapen och kunde vänta sig Guds eviga straffdom.

Benjamin Lays namn har i och för sig nämnts av en del slaveriforskare, men inte på något detaljerat sätt, och han har i princip varit frånvarande från kväkarnas egen historieskrivning. Marcus Rediker, professor i historia vid University of Pittsburgh och författare till åtskilliga böcker om slaveri och sjöröveri, har därför gjort en viktig insats genom att på allvar uppmärksamma Lay med en monografi. Att rekonstruera hans liv har inte varit enkelt utan inneburit sökande i många arkiv och bibliotek på båda sidor av Atlanten. Lay var nämligen inte alls stationär. Han förflyttade

sig fram och tillbaka mellan Europa, Karibien och Nordamerika.

Benjamin Lay föddes 1682 i en liten by i Essex ungefär tio mil norr om London som tredje generationens kväkare; hans farföräldrar hade varit anhängare sedan omkring 1655. Genom modern hade familjen blivit relativt välbärgad, men Benjamin hade ett synbart socialt stigma: han var dvärg och dessutom puckerlyggig. När han var i femtonårsåldern flyttade han från föräldrahemmet och tog hand om sin halvbrors får. Därefter blev han handskmakare i Colchester, men vantrivdes och begav sig som 20-åring till London för att bli sjöman. Han seglade framför allt till Medelhavet och kom bland annat till det heliga landet, men reste också till Amerika. Hans första erfarenheter av slavhandels realitet kom under dessa resor, där lasten ibland utgjordes av människor. Det han såg och hörde upprörde honom djupt.

I trettioårsåldern gifte han sig med Sarah Smith som också var dvärg, puckerlyggig – och kväkare. Redan under tiden i London tyder de få anteckningar som finns bevarade i arkiven på att Benjamin Lay betraktades som en oförbätterlig bråkstake. Åtminstone delvis för att slippa trosfränderna flyttade paret till Barbados 1718, en ö som både var ett kväkar- och slavericentrum. Upplevelserna av de afrikanska slavarnas villkor stärkte hans engagemang mot slaveriet. På Barbados insåg han också att kväkarna var minst lika grymma som andra slavägare. Paret återvände till England efter något år, där de först bodde i London och sedan i Colchester. På båda platserna utmärkte Benjamin Lay sig för att högljutt kritisera predikanter och störa ordningen. Han blev utesluten ur gemenskapen men fortsatte ändå att delta vid publika möten. När han skulle tala gick han av princip över till kvinnosidan i lokalen för att kritisera den tilltagande könsuppdelningen inom rörelsen.

1732 lämnade paret England för gott och reste till Amerika, till Philadelphia, där en kväkarkoloni grundats femtio år tidigare. Staden hade vid paret Lays ankomst blivit Nordamerikas största. I Philadelphia blev Benjamin Lay bokhandlare. Han sålde kväkarlitteratur, men också naturvetenskapliga böcker och klassisk litteratur. Ungefär hälften

av kväkarna i Philadelphia Monthly Meeting ägde slavar och de fick nu en mycket högljudd och ihärdig motståndare.

Motståndet från kväkarkommuniteten i Philadelphia gjorde att han och hustrun flyttade till Abington i närheten av Boston 1734, men Sarah dog året därpå. Även i Abington var Benjamin Lays beteende välkänt, såväl genom rapporter från England som från Philadelphia, och han fick inte bli medlem, men han fortsatte att gå på möten och talade alltid om att slavägare var apostater som inte skulle få predika eller ens yttra sig vid mötena.

Efter hustruns död inledde Lay arbetet med sin 277-sidiga bok, *All Slave-Keepers That Keep the Innocent in Bondage, Apostates*, som trycktes av Benjamin Franklin 1738. Boken får nog anses vara mycket oorganiserad. Den kännetecknas av ett nästan helt fritt flöde av idéer och resonemang: »a multipurpose scrapbook» som Rediker uttrycker det. Den innehåller en självbiografi, avskrifter av brev, en historik om slaveriets historia i Nordamerika, bibelutläggningar, en kommenterad bibliografi och naturligtvis, inte minst, argument för tesen att slavar skulle frisläppas. Han byggde inte endast på sina egna tankar. Lay var inte bara bokhandlare. Han ägde ett av regionens mest omfattande bibliotek: 200 volymer. Det finns inga indikationer på att han någonsin fått en formell utbildning, men han var en flitig läsare och det blir tydligt för den som läser hans bok; den är fylld med kommentarer om verk han hade läst.

Benjamin Lay betraktade slavägare och dem som inte motsatte sig slaveriet som avgudadyrkare. De utgjorde den stora majoriteten även bland kväkare. Han var inte ensam i sin kamp, men han var kanske den allra mest radikala. Slaveriet skulle avskaffas där och då; det fanns inga möjligheter till kompromisser. Han satte in kampen om slaveriet i ett apokalyptiskt sammanhang, bland annat genom att lägga ut kapitel 12 och 13 i Uppenbarelseboken, där kampen mellan det goda och det onda, och det godas seger är helt central. Kampen om slaveriet var i själva verket en kamp mellan Gud och Satan, och Gud skulle inte vara nådig mot slaveriets försvarare.

När Lay skrev sin bok hade han dragit sig till-

baka till en grotta utanför Abington för att leva ett eremitiskt och mycket enkelt liv. Där hade han också sitt bibliotek. Det innehöll böcker av väldigt olika slag. Det innehöll naturligtvis mycket kväkarlitteratur och en av hans mest centrala inspirationskällor var den radikale William Dell. Mindre väntat är att han också ägde många böcker av grekiska och romerska filosofer. Speciellt influerad var han av kyniker och stoiker som Diogenes och Epiktetos. Från Diogenes fick han sina mest centrala livsregler. Livet skulle präglas av *parrhesia* (fritt och frankt språk), *autarkeia* (självförsörjning), *askesis*, *karteria* (självkontroll) och *tuphos* (förakt och kamp mot lyx och rikedom).

Alla dessa tankar gjorde hans flytt till grottan förståelig. Han ville efterlikna Diogenes och hans lärjungar. Benjamin Lay lätt skägget växa vilt, klädde sig mycket enkelt, åt endast frukt och grönsaker, drack bara vatten och färdades till fots, även mycket långa sträckor. Det intressanta med hans vegetarianism var att den inte, åtminstone inte bara, hade asketiska motiv. Han menade att grymhet mot människor och grymhet mot djur hörde ihop. Liksom såväl en del av de antika filosoferna som flera av de radikala reformatorerna i England betraktade han dödandet av djur som en stor synd. För Benjamin Lay gick motståndet mot utnyttjandet av djur längre än så; han använde till exempel inte ull och med undantag av att han drack komjölk och åt honung var han etisk vegan långt före det att ordet uppfunnits.

Benjamin Lay levde kvar i sin grotta i drygt tjugo år och även om hans levnadsföring var eremitisk saknades inte besökare som ville samtala och han gav sig med jämna mellanrum iväg till kväkarmöten för att tala om slaveriets ondska. Kring mitten av 1750-talet hade engagemanget mot slaveriet växt bland kväkarna i Nordamerika, men få ville gå så långt som han. Förbudet mot slavägande kom först 1776. Självdog Benjamin Lay i början av 1759.

Marcus Rediker har författat en fascinerande biografi om en fascinerande person, som nu har fått en mer rättmätig plats i abolitionismens och kväkarnas historia. Anledningen till att Benjamin Lay inte fått en plats i kväkarnas traditionella his-

torieskrivning, annat än *en passant* är enkel: han betraktades som för extrem och för påfrestande och störande, och hans bok ansågs vara i princip oläslig. Boken omvärderar delvis synen på kväkarnas historia även om mycket har varit känt sedan tidigare. De var i och för sig tidiga abolitionister, men många kväkare, såväl i Amerika som i Karibien var också slavägare under omkring ett sekel.

Boken ger också goda insikter i ett område som blivit alltmer populärt: atlantisk historia. Även om Benjamin Lay var ovanligt mobil visar den på ett mer allmänt plan hur människor och idéer färdades mellan Europa, Karibien och Amerika redan under 1600- och 1700-talen. Redikers bok kännetecknas av en kombination av gediget historiskt hantverk och en litterär stil som gör den tillgänglig för en bredare publik. Det är inte märkligt att flera av hans böcker översatts till åtskilliga språk och att han har fått många litterära och vetenskapliga utmärkelser. Boken om Benjamin Lay förtjänar också en stor läsarskara.

MAGNUS LUNDBERG

John O'Malley

VATICAN I. The Council and the Making of the Ultramontane Church.

Cambridge (MA) & London: The Belknap Press of Harvard University Press 2018, 307 sid.

När Rom år 1870 intogs av *risorgimento*-rörelsen och utropades till huvudstad i det nybildade kungariket Italien, fick Första Vatikankonciliet hastigt upplösas. Innan dess hade konciliet dock hunnit promulgera en av kyrkohistoriens mer uppseendeväckande dogmer, den om påvens ofelbarhet i tros- och moralfrågor (när påven väljer att uttala sig *ex cathedra*).

»Är det inte konstigt att en bok som handlar om Första Vatikankonciliet endast ägnar två av dess fem kapitel åt själva konciliet?» Denna fråga ställer sig författaren John O'Malley, S.J. i inledningen till *Vatican I*. Svaret låter inte vänta på sig.

I sina tidigare verk om konciliet i Trento (1545–1563) och Andra Vatikankonciliet (1962–1965)

har O'Malley diskuterat dessa konciliers egenheter och beslut. Deras verkningshistorier har dock tagit sig uttryck som inte förväntades när koncilierna hölls. Av denna anledning, menar O'Malley, har behovet av grundläggande redogörelser för dessa konciliers så kallade förhistorier inte varit skriande för att hänga med i de resonemang som fördes under koncilierna eller för att greppa deras verkningshistorier.

För- och verkningshistorierna kring Första Vatikanconciliet däremot var i motsats till de andra nämnda koncilierna helt i linje med vad som avhandlades under conciliet. I O'Malleys beskrivning av 1800-talet är det en fråga som för katolska teologer var överställd alla andra, nämligen den om påvens ofelbarhet i tros- och moralfrågor.

Denna lära, som upphöjdes till dogm under Första Vatikanconciliet och promulgerades med konstitutionen *Pastor Aeternus* (som för övrigt finns i appendix till O'Malleys bok, översatt till engelska) år 1870, är hur som helst bra mycket äldre än så. Intressant nog återfinns diskussionerna kring påvens vis-à-vis ett conciliums ställning som kyrkans högsta beslutsfattande nivå i conciliet i Konstanz (1414–1418) liksom i conciliet i Basel (1431–1449) och dess konkurrerande concilium i Ferrara/Florens (1438–1445).

Även om conciliet i Ferrara/Florens fick status som giltigt i förhållande till det av påven Eugenius IV (*sed.* 1431–1447) suspenderade conciliet i Basel skrev den franske kardinalen Charles de Guise (1524–1574), i ett brev från mitten av 1500-talet, att i egenskap av att vara fransman och fostrad vid universitetet i Paris kunde han intet annat än erkänna att ett ekumeniskt concilium är överställt påvens auktoritet och att Baselconciliet är mer giltigt än conciliet i Ferrara/Florens.

En skiljelinje tycks således ha blivit dragen i dolomiterna, där de som fanns norr om denna bergskedja har förfäktat ett slags conciliarism medan ju närmare Rom man kom desto större var kraven på romersk centralisering. Denna geografiska delning är noterbar även i O'Malleys teckning av Första Vatikanconciliets så kallade förhistoria.

Det var i franska 1700- och 1800-talsmiljöer som det största motståndet mot läran om påvens

ofelbarhet i tros- och moralfrågor fanns, genom jansenismens och gallikanismens stora inflytande på franska biskopar. Sida vid sida med jansenism var Frankrike, som O'Malley skriver, präglad av rationalism och upplysningsidéer där modernitet hade blivit ideologi, och tradition – som källa till kulturell rikedom – hade blivit ett hinder i marschen mot progression.

Dessa franska karakteristika utgjorde ett motstånd mot det traditionsbundna Rom, men paradoxalt nog hade även ultramontanismen ett starkt fäste i Frankrike där fransmannen tillika lekmannen Joseph de Maistre (1753–1821), en av ultramonismens stora förkämpar, verkade. O'Malley understryker visserligen att ultramontanismen under 1800-talet var förknippad med motstånd i Frankrike mot jansenism, men att den snart blev till ett paneuropeiskt fenomen vars förespråkare främst var lekmän, med undantag för några klerker, däribland den engelske kardinalen Henry Edward Manning (1808–1892). Som ett paneuropeiskt fenomen kom inte bara jansenister att framstå som ultramontanisternas motståndare, utan även febronianister (efter biskop Johann Nikolas von Hontheim som skrev under pseudonymen Justinus Febronius) i Tyskland och jusefister (namngivna efter kejsar Josef II) i Österrike.

Den tid som förflöt strax innan öppnandet av Första Vatikanconciliet kom, enligt O'Malley, att präglas av att folkliga fromhetsuttryck såsom vördnad för heliga relikier och Jesu heliga hjärtankulten stod i kontrast till jansenisternas akademiskt sinnade elitism, som misstänkliggjorde folklig fromhet. Betoning på påvlig auktoritet och romersk centralisering stod mot nationell episkopal bestämmanderätt tillsammans med en längtan tillbaka till medeltida pluralism. Den av jesuitorden ledda tidningen *Civiltà Cattolica* och den franska *L'Univers* stod mot litteratur som förhöll sig avogt inställd till romersk centralisering. De Maistre och Manning stod mot biskoparna Félix Dupanloup (1802–1878) och Ignaz von Döllinger (1799–1890).

Det är intressant att ställa sig frågan vem som egentligen var konservativ och vem som var progressiv i detta tidevarv. O'Malley presenterar ett

utdrag ur en konversation mellan Döllinger och ärkebiskopen av München Gregor von Scherr, som hölls strax efter promulgeringen av *Pastor Aeternus*. Under denna konversation sade ärkebiskopen, som själv hade varit kritisk till att läran om påvens ofelbarhet i tros- och moralfrågor skulle upphöjas till dogm, att var och en gör bäst i att arbeta för den heliga kyrkan. Döllinger svarade att man gör bäst i att arbeta för den gamla kyrkan, men att de (majoriteten av konciliesfäderna under Första Vatikankonciliet) »har skapat en ny kyrka».

Döllingers linje är hur som helst inte O'Malleys linje, utan i sin beskrivning av diskussionerna under Första Vatikankonciliet är det tydligt att han ser en konsekvent röd tråd från den konfliktfyllda uppstarten av konciliet till promulgeringen av *Pastor Aeternus*, där ultramontanister vann mer och mer insteg och där deras motståndare krympte till en allt mindre minoritet. O'Malley lyfter även fram sådana personer som kardinalerna Filippo Maria Guidi och John Henry Newman, vilka befann sig i ett slags teologiskt mellanskikt mellan ultramontanister och den stridbara minoriteten.

Med avseende på just teologi noterar jag att O'Malleys framställning saknar någon egentligen genomgång av de teologiska ramverken för diskussionerna kring de olika fraktionernas uppfattning om läran om påvens ofelbarhet. Denna avsaknad är i mitt tycke den enda riktiga plumpen i protokollet i O'Malleys annars utmärkta bok om Första Vatikankonciliet och den ultramontana rörelsen. Denna bok fyller luckan mellan hans gedigna genomgångar av konciliet i Trento respektive Andra Vatikankonciliet. Språket är lättillgängligt, men *Vatican I* har en klar vetenskaplig ansats med fotnoter och syftes- och frågeformuleringar.

O'Malley har inte endast velat beskriva processerna innan och under Första Vatikankonciliet, utan vill även svara på frågan huruvida den katolska kyrkan idag är ultramontan. Hans svar är jakande och han summerar detta resultat genom att fastslå att trots att Andra Vatikankonciliet inte ansågs vara en fortsättning på Första Vatikankonciliet av Johannes XXIII (sed. 1958–1962) – som kallade till detta koncilium – råder det inga tvivel

om att Andra Vatikankonciliet alltid bejakade sin kontinuitet med Första Vatikankonciliet.

ANDREAS MAZETTI PETERSSON

Miguel Hernandez

THE KU KLUX KLAN AND FREEMASONRY IN 1920S AMERICA. *Fighting Fraternities*. (Routledge Studies in Fascism and the Far Right)

Abingdon & New York: Routledge 2019, 212 sid.

Det finns nära nog oräkneliga vetenskapliga studier av 1920-talets Ku Klux Klan från en rad infallsvinklar. Historikern Miguel Hernandez har i sin förlagsarbetade doktorsavhandling på ett väl genomfört sätt identifierat ytterligare en nyckel till att förstå »det osynliga imperiet»: att undersöka det som ett brödraskap.

1920-talets Ku Klux Klan var en omstöpning av sin föregångare som växt fram mot slutet av 1860-talet till följd av konfederationens förlust i det amerikanska inbördeskriget. Genom att återropa en nativistisk doktrin om »100% amerikanism» baserad på »vit makt» (*white supremacy*) och protestantisk teologi appellerade klanens budskap till amerikaner som ansåg den nationella homogeniteten vara hotad av judar, katoliker och svarta. Den amerikanska nationen hävdades vara i förfall, varför det krävdes en återgång till en storartad svunnen tid.

Att propagera för en nationell återgång till ett föreställt storslaget förflutet innebär anspråk på legitimitet. I och med att Förenta staterna redan vid tiden för den ursprungliga klanens verksamhet nästan nått 100 år behövde 1920-talets Ku Klux Klan en annan bundsförvant med vilken de kunde göra anspråk på att härledas tillbaka till den amerikanska nationens födelse. Bland de många brödraskap som vid tiden fanns att tillgå för den amerikanska (manliga) befolkningen identifierade Ku Klux Klan snabbt ett av särskild betydelse för den amerikanska nationella identiteten: frimurarna. Valet var enkelt. Frimurarna spelade en inflytelserik roll i den amerikanska revolutio-

nen. Framträdande personligheter såsom George Washington och Benjamin Franklin var frimurare och brödraskapet bidrog till att forma Förenta staternas framtid genom att förespråka demokrati, liberalism och individualism bland dess manliga medborgare.

Det är med utgångspunkt i denna bakgrund, om hemliga ordenssällskap och deras relationer till det omgivande samhället, som Hernandez studie tar avstamp. Syftet med arbetet är dels att »undersöka hur klanen lyckades bli både en aggressiv politisk rörelse och ett andligt brödraskap» och dels att granska klanen utifrån 1920-talets kontext genom att »placera den vid sidan av tidens andra brödraskap och hemliga sällskap och undersöka relationerna mellan ordenssällskapen». Syftet preciseras med hjälp av bokens undertitel, *fighting fraternities*, vilken enligt Hernandez tydliggör hur klanens medlemmar uppfattade både sin egen rörelse och hur den relaterade till frimurarna. Termen »stridande brödraskap» kan uppfattas som motsägelsefull, men Hernandez visar övertygande genom hela boken att det var just den okonventionella självtillskrivningen som gjorde Ku Klux Klan så unik och attraktiv för de mellan två och fyra miljoner vita män som under början av 1920-talet anslöt sig till klanen. Ku Klux Klan betraktade sig som ett militant och politiskt aggressivt brödraskap för vita män och de ansåg sig praktisera dessa ideal i sitt självutnämnda försvar för »amerikanska värderingar». Samtidigt illustrerar Hernandez hur andra delar av det amerikanska frimureriet föraktade klanen genom att beteckna den som ett odemokratiskt och våldsamt medborgargarde.

Boken är indelad i åtta tematiskt strukturerade kapitel som föredömligt växlar mellan nationella och lokala perspektiv för att på så vis ge en klar bild av hur en spretig rörelse som Ku Klux Klan växte sig stark i olika delar av Förenta staterna på grund av olika, ofta lokalt förankrade, orsaker.

Det första kapitlet diskuterar på vilka grunder 1920-talets Ku Klux Klan kan klassificeras som ett brödraskap och vilken betydelse dess självtillskrivna funktion som brödraskap spelade i dess dramatiska tillväxt, där det på ett fåtal år gick från några tusen medlemmar till några miljoner.

Hernandez pekar på att vissa sektorer av det amerikanska samhället vid tiden betraktade medlemskap i ordenssällskap som en värdighetsmarkör. Eftersom Ku Klux Klan betonade tidsmässigt slagkraftiga ord såsom patriotism, plikt och vit makt och vävde samman dem med några karakteristiska kännetecken för ett ordenssällskap – ritualism, kamratskap, hemlighetsfullhet och exklusivitet – framträdde klanen som ett gott alternativ att ansluta sig till. Därtill var klanen en garanti för homogenitet. Eftersom alla brödraskapsloger med Hernandez ord förväntas vara »en plats för kamratskap och harmoni» kunde potentiella konflikter lösas genom att exkludera personer från annan social klass, ras eller konfession. Ku Klux Klan var ett sammanhang som garanterade enbart vita protestanter.

Det andra kapitlet fokuserar på frimureriet, med syfte att besvara på vilka grunder vissa av dess medlemmar också anslöt sig till Ku Klux Klan. Hur frimureriet skulle förhålla sig till klanen orsakade interna konflikter. Det medförde en framväxt av »militanta frimurare» som likt Ku Klux Klan delade samma åsikter i fråga om reformer i migrationspolitiken och ett föreställt katolskt hot mot Förenta staterna. Här lyfter Hernandez fram några semiofficiella frimurarorganisationer – Great American Fraternity och National Patriotic Council – som försökte ikläda sig samma roll som klanen genom att propagera för att frimureriet på ett tydligare sätt skulle adressera medlemmarnas behov, i synnerhet att agera mer kraftfullt i politiska frågor. Kapitel 2 följs upp av ett kapitel om Ku Klux Klans anmärkningsvärda marknadsföringsstrategier. Hernandez redogör för hur klanen lyckades sälja in sig som ett relevant brödraskap å ena sidan och som ett sällskap nära besläktat med frimureriet å den andra, vilket bidrog till att höja organisationens rykte bland allmänheten.

Det fjärde kapitlet handlar om klanens »kleagles», rörelsens rekryterare. Särskilt fokuserar Hernandez på hur de tillämpade de senaste moderna försäljningsteknikerna för att kunna infiltrera frimurarloger och likt affärsmän »sälja» klanen till frimurare och den amerikanska befolkningen i allmänhet. Kapitel 5 tacklar den komplexa upp-

giften att uppskatta hur framgångsrikt Ku Klux Klan lyckades rekrytera frimurare. Hernandez noterar att källunderlaget för ett sådant åtagande är bristfälligt men uppskattar efter en sammanvägning av resultaten från fem lokala klanregister i Colorado, Montana, Kansas, Michigan och Texas att omkring en tredjedel av klanens medlemmar också var frimurare.

Det sjätte kapitlet har ett mer lokalt fokus då det i form av fallstudier diskuterar relationerna mellan Ku Klux Klan och frimurarna i Dallas och Anaheim, två städer med olika förutsättningar och olika utfall både i hur väl klanen lyckades rekrytera frimurare och i hur frimurarna och allmänheten såg på klanens närvaro. Kapitel 7 lyfter blicken till ett mer nationellt fokus genom att studera hur vissa av frimurarnas stormästare (*Grand Masters*) såg på Ku Klux Klans framväxt och varför olika frimurares reaktioner på klanen varierade i så stor utsträckning. Det sista kapitlet diskuterar mer övergripande varför det förefaller som att klanen kollapsade så abrupt vid mitten av 1920-talet.

Frimurarna var allt som Ku Klux Klan ville vara. De var respekterade, beundrade, kraftfulla och exklusiva – dessutom kunde de kopplas till den amerikanska nationens födelse. På så vis försökte klanen inte bara knyta sina medlemmar till frimurarna, de sökte också sammanväva de två institutionerna ideologiskt genom att försöka belysa att de delade samma mål och hade samma fiender.

Även ett välskrivet akademiskt arbete har alltid vissa brister. Hernandez hade kunnat ge läsaren en tydligare beskrivning av klanens protestantiska teologi, som i mångt och mycket fungerade som rörelsens fundament. Likaså borde han ha visat vad klanens relativt lyckade infiltration av frimureriet innebar i praktiken gällande socialt och politiskt inflytande. Bristerna övervägs dock av ett svårövertärfat arkivarbete. Hernandez bok kommer under lång tid framöver att vara obligatorisk läsning för dem som vill få insyn i Ku Klux Klans försök att skriva in sig i historien som medskapare av Förenta staterna genom att hävda oupplöslig förbindelse med frimurarna.

GUSTAF FORSELL

Joel Cabrita

THE PEOPLE'S ZION. Southern Africa, the United States, and a Transatlantic Faith-Healing Movement.

Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 2018, 356 sid.

Redan i sin förra bok, om den sydafrikanska Nazaretha-kyrkan (*Text and Authority in the South African Nazaretha Church*, 2014), betonade Joel Cabrita sambandet mellan den internationella evangelikala rörelsen och de, som de brukar kallas, inhemska eller oberoende kyrkorna i Sydafrika. I sin nya bok, *The People's Zion*, undersöker Cabrita detta samband närmare, huvudsakligen i opposition mot ett forskningsläge som hon menar i hög grad har uppfattat dessa kyrkor som synkretistiska försök att förklara lokal tradition till kristendom. Särskilt fenomenet gudomligt helande har betraktats som stående i kontinuitet med traditionell terapi, men Cabrita framhåller i stället att de »sionistiska» kyrkorna uppstod i stark opposition mot traditionell religiositet och med ett genetiskt samband till kyrkogrundaren John Alexander Dowie's Zion City-projekt i Illinois, med dess helandeorientering och egalitära vision som huvudsakliga beröringspunkter.

Boken inleds med en redogörelse för Dowie's tidiga verksamhet i Australien, där grunden för hans helandelära lades. Cabrita sätter denna i samband med dels den hälsodebatt som pågick kring den kraftiga urbaniseringen och förslumningen i Australiens storstäder, dels med den starka nykterhetsrörelsen. För Dowie, som började sin bana som nykterhetsagitator, blev förkastandet av farmaka likställt med att avstå från alkohol och hans rörelse, som framför allt rekryterades från den urbana arbetarklassen, förkastade all vetenskaplig medicin. Därmed slog han mynt av en djup misstro mot den medicinska professionen och erbjöd »an alternative avenue of healing, one that for many seemed superior to the expensive services of the medical-scientific profession and reinvested command over their health in their own hands» (s. 49).

Men det var i Chicago som Dowie fick sina

största framgångar. Här grundade han 1896 sin Christian Catholic Apostolic Church, vars lokala popularitet Cabrita kopplar till Chicagos demografiska sammansättning. Staden bestod i hög grad av en invandrad arbetarklass med radikala politiska uppfattningar som kände sig stigmatiserad av de etablerade kyrkorna och tilltalades av Dowies egalitära budskap. »Dowie affirmed all within the Church were equal children of God», skriver Cabrita, och att »[n]either race, nor colour, nor education, nor position, nor wealth can be a barrier to fellowship» (s. 72). Han var motståndare till fackförbunden men byggde sin stad på idéprinciper som i många fall återfanns där.

Genom utsända missionärer och spridningen av kyrkans tidning *Leaves of Healing* kom Dowies kyrka till Sydafrika där den snabbt blev populär, framför allt bland den afrikaanstalande urbana arbetarklassen. Att hans budskap föll i god jord i Sydafrika har enligt Cabrita huvudsakligen två orsaker. Den första är att den nederländska reformerta kyrkan vid sekelskiftet var mer evangeliskalt än kalvinistiskt orienterad, den andra att det efter boerkrigen pågick ett projekt för att förena briter och boer i en gemensam vit sydafrikansk nationalidentitet, där precis som i Australien folkhälsofrågor blev centrala. »Dowie's church proved uniquely well suited to postwar Johannesburg's optimistic mood of racial reconciliation», skriver Cabrita, eftersom »[t]his newly mixed Boer and British readership found in Zion's teachings a compelling spiritual argument against the horrors of warfare between two white races» (s. 111). Ganska snart förbyttes dock förbrödringskänslorna till motstånd från boerna mot anglicismen, vilket sammanföll med pingstväckelsens ankomst; även i Nordamerika innebar den manfall från sionsrörelsen. Den stora skillnaden mellan dem var enligt Cabrita sionsrörelsens kosmopolitism och pingströrelsens lokalism, där den senare passade boernationalisterna bättre.

Splittringen inom kyrkan hade även att göra med att Dowie 1901 förklarade sig vara inkarnationen av profeten Elia, med uppgift att återställa kyrkan till dess bibliska standard. Parallellen till Isaiah Shembe i Sydafrika är uppenbar, men märkligt nog

nämns varken Shembe eller Nazaretha-kyrkan vid namn i boken.

De ökade rasmötsättningarna och särskilt effekterna av 1913 års landreform förde även med sig att intresset för sionsrörelsens kosmopolitiska evangelikalism hos Sydafrikas svarta och färgade befolkning stimulerades, men försöken att realisera rörelsens egalitära ideal kom att innebära en brytning med både den nordamerikanska ledningen och med vita sionister. Resultatet blev bildandet av »independent Zion churches that stressed black leadership and autonomy from white missionaries» (s. 130). De sydafrikanska sionskyrkorna kom därmed att karaktäriseras av ett komplext samspel mellan kosmopolitisk teologi och nationalistiskt rastänkande.

Dowies kyrka attraherade afrikanerna av ytterligare ett viktigt skäl, nämligen att den bejakade parallellen mellan andlig och kroppslig hälsa. »Africans», skriver Cabrita, »had long expressed frustration that established churches refused to admit that disease was the result of ungodly interventions», men »in Dowie's church, converts found an organization willing to validate local views on sickness and health as uncannily parallel to the teachings of the church» (s. 143f.). Hon understryker dock att detta inte ska förstås som att sionismen sågs som en kristen variant av inhemsk folkmedicin. Tvärtom utgjorde den sionistiska helighetskoden ett allvarligt hot mot traditionella lojaliteter och värderingar, eftersom gamla auktoriteter ifrågasattes och hierarkier sattes åt sidan när köns- och åldersnormer övergavs och etniskt baserade nätverk löstes upp av kyrkan.

Det inträffade en förskjutning under 1900-talets lopp från den tidiga sionismens betonande av utbildning som något viktigt till en bildningskritisk betoning av karisma, och från evangelisten till profeten/helbräddagöraren som religiös auktoritet. I det avslutande kapitlet visar Cabrita dock hur pendeln på senare år har svängt tillbaka genom att unga personer inom sionsrörelsen, särskilt i Swaziland, börjat utmana den profetiska auktoriteten, i hög grad som ett resultat av amerikanskledda bibelskolor. Därmed återställs i viss mån sionsrörelsens transatlantiska karaktär.

Cabritas framställning kännetecknas av förtrogenhet med ett omfattande källmaterial och kontextkänslighet. Man undrar dock om hon inte i vissa stycken överdriver tidigare forskningsuppfattning om inhemska afrikanska kyrkor som synkretistiska; det tycks som att hon här delvis bygger på ett föråldrat forskningsläge. Det är i det avseendet en brist att litteraturförteckning saknas; alla referenser får i stället sökas i slutnoterna.

OSCAR SÖDERHOLM

Tine Van Osselaer, Henk de Smaele & Kaat Wils (red.)

SIGN OR SYMPTOM? Exceptional Corporeal Phenomena in Religion and Medicine in the Nineteenth and Twentieth Centuries.

Leuven: Leuven University Press 2017, 204 sid.

I Sverige har forskningen om mirakler och extraordinära kroppsliga religiösa uttryck föga förvånande kommit att inrikta sig på tiden före reformationen eller på esoteriska och spiritistiska rörelser. Det intresse för materialitet och kroppar som märks i en del andra historiska (och för den delen religionsvetenskapliga) discipliner har inte heller gjort sig särskilt gällande bland svenska kyrkohistoriker. Mot den bakgrunden blir antologin *Sign or Symptom?* särskilt intressant och rafflande. Denna bok innehåller nämligen åtta bidrag som belyser hur till exempel helandemirakler, religiös extas/psykos och religiösa uppenbarelser kom att diskuteras i primärt katolska miljöer under 1800- och 1900-talen.

I ett välavvägt förord konstaterar den belgiska historikern Tine Van Osselaer att två olika epistemologiska system traditionellt har stått emot varandra – det medicinska och det religiösa. I själva verket finns det emellertid mycket som talar för att det inte fanns några vattentäta skott mellan dessa kunskapsteoretiska system. I förhållande till de extraordinära kroppsliga uttryck som presenteras i antologin innebär detta konkret att man vetenskapligt studerade olika religiösa fenomen och att kyrkans företrädare tog intryck av vetenskapliga

landvinningar. För att ge ett exempel på det senare kan man peka på den vetenskapliga kommitté (Bureau des Constatations Médicales) som hade till uppgift att kontrollera de mirakler som besökare i Lourdes emellanåt påstod sig ha upplevt. Det är antagligen det mest kända exemplet på hur mirakelkulten i den romersk-katolska kyrkan medikaliserades. Det blev för kyrkliga företrädare naturligt att inlemma psykiatriska, neurologiska och epidemiologiska aspekter när övernaturliga fenomen skulle värderas.

Van Osselaer konstaterar att denna tendens till att hålla isär två till synes olika epistemologiska system har sin grund i att modernhistoriker inte varit nämnvärt intresserade av att studera mystiska fenomen. Trots att det rör sig om religiösa yttringar som, i alla fall på katolsk botten, har rönt intresse bland många människor har de ansetts som uttryck för en irrationell religiositet och således inte värda att beforska. Även ur ett medicinhistoriskt perspektiv har mystiska religiösa fenomen kopplade till människokroppen bedömts som ointressanta. Det religiösa – och dess inflytande på kropp och själ – har helt enkelt uppfattats som något obskyrt som stått i motsättning till rationell vetenskap. Historiografiskt har det enligt Van Osselaer också funnits en tendens till att bortse från att 1800-talet var »a period of the revitalization of and innovation in corporeal religious practices» (s. 14) och vilka konsekvenser detta fick i ett större sammanhang.

I artikeln »The Devil in the Madhouse» diskuterar medicinhistorikern Maria Heidegger relationen mellan själavård och medicinsk behandling. Utifrån tvåhundra patientjournaler tecknar hon bilden av den moderna psykiatris framväxt i Tyrolen under senare delen av 1800-talet och då särskilt i relation till religiöst grundade sjukdomstillstånd. Att just det religiösa perspektivet var viktigt när diagnoser skulle ställas kan från vår horisont verka iögonfallande men blir mer begripligt när man inser att läkare vid 1800-talets mitt uppfattade religiöst grundad förtvivlan eller ångest som det mest frekvent förekommande tecknet på mental ohälsa. Heidegger visar emellertid att religion inte ensidigt avvisades

inom psykiatrin, utan snarast att det upprätthölls en åtskillnad mellan religiositet som påskyndade tillfrisknandet och religiositet som bidrog till att förstärka sjukdomstillståndet. I bästa fall kunde den psykiatriska behandlingen och prästernas själavård tillsammans bidra till att hjälpa patienten.

Med bidraget »Gustave Boissarie, Jean-Martin Charcot and Sigmund Freud. Three Doctors' Responses to Some Unusual Bodily Phenomena» visar samtidshistorikern Nicole Edelman på gemensamma drag och skillnader mellan dessa tre välrenommerade läkare vad gäller synen på olika religiösa mirakler som extas, visioner och paralytiska. Boissarie (1836–1917) som under åren 1892–1917 var föreståndare för den byrå som genomförde medicinska granskningar av mirakler i Lourdes ifrågasattes tidvis hårt av den inflytelserike neurologen Charcot (1825–1893) vid La Salpêtrière-sjukhuset i Paris. Denne hävdade att det som Boissarie menade var mirakler snarast var ett uttryck för den psykiska störningen hysteri, vilken primärt drabbade kvinnor. Även Freud (1859–1939) kom utifrån sitt psykoanalytiska paradigm att ställa sig kritisk till liknande religiösa uttryck, vilka han såg som en form av neuros.

I centrum för historikern Sofie Lachapelles artikel »Prophecies of Pilgrimage» står ett av alla de fall av mariauppenbarelser som tycks ha varit så vanligt förekommande på den europeiska kontinenten under 1800-talets sista decennier. Hennes text handlar om fransyskan Marie Bergadieu (1829–1904) och betydelsen både för henne själv och för den lilla byn Fontet i närheten av Bordeaux där hon levde, av de närmast otaliga uppenbarelser som hon hävdade sig ha haft. Händelserna kring Bergadieu sätts in i sitt historiska sammanhang – den tredje republiken och rojalistiska stämningar i vissa franska kretsar – men berättelsen visar också hur det som startade som en folklig rörelse med tydlig pilgrimskaraktär efterhand kom att ifrågasättas av såväl ledande företrädare för kyrkan som av medicinsk expertis, vilket resulterade i att rörelsen successivt miste sin betydelse och attraktionskraft.

I historikern Mary Heimanns text »Medical and Mystical Opinion in British Catholicism» flyttas

fokus från den europeiska kontinenten till de brittiska öarna där företeelser som mariauppenbarelser, stigmata och esoteriska uttryck inte alls vara lika frekvent förekommande. Heimann utgår dock från berättelserna om den kontroversiella läraren Teresa Higginson (1844–1905), vilken påstod sig ha drabbats av både stigmatisering och extatiska visioner. Heimann skriver också om Higginsons två själavårdare och hur dessa och sedan biskopar inom den romersk-katolska kyrkan i England lyfte fram hennes visioner och upplevelser och under 1930-talet till och med drev en beatifikationsprocess. Denna strävan välkomnades emellertid inte i alla katolska kretsar och mer skeptiska företrädare för kyrkan gjorde sitt bästa för att ifrågasätta Higginsons psykiska hälsa och krävde att frågan borde utredas utifrån vetenskapliga parametrar. Även om alla inblandade tillhörde den katolska kyrkan fanns det alltså de som pläderade för en övernaturlig tolkning medan andra inskred för en mer vetenskaplig och rationell förklaringsmodell. Den senare gruppen kom att gå segrande ur striden då kraven på att gå vidare med en beatifikation av Higginson avstogs av Vatikanen.

»Disenchanted America» är titeln på Paula Kanes bidrag i antologin. Här blir det tydligt att den assimilering som de flesta katoliker genomgick när de skulle integreras i den protestantiska majoritetskultur som utmärkte de förenta staterna påverkade såväl deras traditioner som deras självuppfattning, men också hur de såg på extraordinära kroppsliga religiösa uttryck eller, som Kane benämner det, »extraordinary mystical phenomena». Även om det fanns dylika uttryck även i Nordamerika så visar Kane att det fanns en motsättning mellan ett mer rationellt eller pragmatiskt förhållningssätt och en inställning som påminde mer om hur man i katolska europeiska länder som Frankrike och Irland betraktade esoteriska och mystiska uttryck. Det förefaller som om det var viktigare för många katoliker att passa in i den protestantiska majoritetskulturen och undvika rollen som »den Andre» än att hålla fast vid dessa uttryck för katolsk spiritualitet.

Sju av antologins åtta artiklar behandlar katolska förhållanden. Ellen J. Amsters bidrag bryter

denna svit genom att hon under rubriken »The Mad Saint as Healer» behandlar *majnun*, vilket, om recensenten uppfattat saken korrekt, är en muslimsk variant av helig dåre. I artikeln är det Marocko under fransk överhöghet, det vill säga under 1900-talets första hälft, som står i centrum. Om lokalbefolkningen uppfattade *majnun* som en helare betraktades denne av de franska kolonialisterna som en sinnessjuk person i behov av vård. Amster belyser på ett spännande sätt hur två epistemologiska synsätt, ett västerländskt/positivistiskt och ett islamiskt/sufiskt kontrasterade varandra.

I artikeln »Experiencing Religion and Medicine» behandlar Tiago Pires Marques portugisiska mariauppenbarelser, varav händelserna i Fátima under 1900-talets början torde vara de för en svensk läsare mest kända. Även i detta bidrag är det förhållandet mellan en vetenskapligt och en religiöst grundad epistemologi och deras respektive förhållande till de mirakler och uppenbarelser som inrapporterades som står i centrum. Marques visar hur vissa katolska miljöer i Portugal kom att anpassa sig till de krav på rationalitet som kom att präglade den framväxande moderniteten. Marques talar i detta sammanhang i termer av hybridepistemologi. Exempel på detta är hur präster som var väl förtrogna med tidens psykiatriska diskurs i sina rapporter om mirakler och uppenbarelser relaterade till tillstånd som hallucinationer och vanföreställningar. Inte sällan kom dessa präster med andra ord att använda sig av begrepp hemmahörande i psykiatrin för att händelser som dem i Fátima inte skulle avfärdas. Eftersom man menade att det inte kunde vara fråga om till exempel hallucinationer fanns möjligheten att det som skett kunde vara ett mirakel och således borde undersökas vidare av en högre instans i den kyrkliga hierarkin. Det var heller inte ovanligt att såväl kyrkliga företrädare som representanter för läkarvetenskapen konstaterade att övernaturliga fenomen och patologiska åkommor existerade sida vid sida i de olika fall som undersöktes.

Antologin avslutas med artikeln »A Question of Competence and Authority» författad av Tine Van Osselaer. I denna är det ett fyrtiotal maria-

uppenbarelser i Belgien under 1930-talet som står i centrum och då närmare bestämt hur katolska lekmän förutsatte medicinsk granskning samtidigt som de inte sällan var kritiska till de läkare som genomförde dessa undersökningar och de resultat som de presenterade. Det fanns således en övertygelse om att mirakler och de individer som påstod sig ha antingen haft uppenbarelser eller mirakulöst botats från en sjukdom skulle utvärderas. Van Osselaer talar om detta som »the 'medicalization' of the miracle» (s. 163). Det är intressant att läkarnas medverkan i sig aldrig ifrågasattes. Den togs för given, vilket eventuellt kan ses som ett uttryck för de landvinningar som den medicinska vetenskapen gjort under 1800-talets slut och 1900-talets början. Samtidigt var det inte ovanligt att läkarnas metoder, angreppssätt och opartiskhet ifrågasattes. Det är vidare värt att notera att den romersk-katolska kyrkan och dess ledarskikt ofta gav större utrymme för läkarnas expertkunskaper än vad lekmän på församlingsnivå gjorde. De medicinska argumenten var inte alls lika gångbara på gräsrotsnivå, där det helt enkelt fanns en större öppenhet för mirakler.

Skillnaden mellan vetenskapligt och religiöst grundade epistemologier under 1800- och 1900-talen har diskuterats i vetenskapshistoriska framställningar och då inte sällan överbetonats. Boken *Sign or Symptom?* visar att denna tendens till tudelning av de två epistemologiska systemen är överdriven. Det tycks snarast som att de kompletterade varandra än utgjorde varandras motpoler. De exceptionella kroppsliga fenomen som står i centrum i antologin utgör ett utomordentligt väl lämpat – och spännande – undersökningsområde för att få syn på detta. Antologins huvudtitel är således retorisk. Under den epok som bokens bidrag behandlar rörde det sig inte om en motsättning mellan religion och medicin – om tecken eller symtom – utan om att en religiös neuros kunde uppfattas som *både och*, det vill säga både som ett tecken på en religiös erfarenhet och som ett symtom på en medicinskt förklarlig åkomma.

ALEXANDER MAURITS

Stephen J.C. Andes

THE MYSTERIOUS SOFÍA. One Woman's Mission to Save Catholicism in Twentieth-Century Mexico.

Lincoln: University of Nebraska Press 2019, xxiv + 418 sid.

Antiklerikalismen har en lång historia i Mexiko. De decennier som följde på frigörelsen från Spanien på 1810- och 1820-talet innebar att de flesta länder i Latinamerika genomgick perioder av anti-kyrklig politik. Kyrkliga egendomar liksom ekonomiska och rättsliga privilegier avskaffades, ordensfolk landsförvisades och prästseminarier stängdes. Mexiko genomgick en sådan period i mitten av 1800-talet men det var under revolutionen på 1910-talet och genom konstitutionen 1917 som kyrkans offentliga roll nästan utplånades.

På 1920- och 1930-talet övergick den mexikanska staten och delstaterna till direkt förföljelse av kyrkan. Samtidigt tog stora grupper av katoliker till vapen. Även om situationen stabiliserades under 1940-talet dröjde det till exempel ända fram till mitten av 1990-talet innan katolska kyrkan blev ägare till sina egna kyrkobyggnader. På ett folkligt plan har emellertid katolsk tro hela tiden varit stark. Till skillnad från de flesta andra latinamerikanska länder är det till exempel en mycket liten andel av mexikanerna som tillhör evangelikala och pentekostala samfund. Samtidigt är många katoliker ganska antiklerikala; präster och biskopar betraktas ofta med skepsis. Och stödet för en tydlig separation mellan kyrka och stat är starkt.

Historikern Stephen J.C. Andes nya bok, *The Mysterious Sofía*, behandlar den mexikanska katolska kyrkan under den mest hårdföra religiösa förföljelsen. Det är en biografi om Sofía del Valle (1891–1982), en mycket aktiv katolsk deltagare i denna kamp. Den som är väl inläst på mexikansk kyrkohistoria känner möjligen till hennes namn, men inte mycket mer än så. Genom gedigna arkivstudier, genom att han påträffade en stor, tidigare okänd brevsamling har Andes lyckats rekonstruera hennes liv. Han bidrar därigenom med mycket ny kunskap om en central gestalt och relaterar på

ett skickligt sätt hennes gärning till mer allmänna politiska och kyrkliga sammanhang.

Sofía del Valle föddes i en välbärgad familj i Mexico City. Modern var mexikansködd men hade engelskt och franskt påbrå och fadern var spanjor. Det innebar att hon blev trespråkig; hon kommunicerade lika bra på spanska som på engelska och franska. På grund av de tilltagande politiska oroligheterna lämnade familjen Mexiko 1907 och flyttade till Europa, där de bodde i såväl Schweiz som Spanien. De tillbringade också några år i New Orleans och återvände till Mexiko först 1922, efter femton år i utlandet. Under dessa år hade omkring två miljoner människor dött i det mexikanska inbördeskriget och den politiska situationen var fortfarande lättantändlig.

När familjen kom åter till Mexiko var Sofía del Valle trettio år gammal och under några år arbetade hon som assistent till de svenska direktörerna på Mexikanska Telefonaktiebolaget Ericsson, som inte bara sålde telefoner och växlar utan också drev det största telefonnätet i landet.

Vid sidan av sitt dagliga arbete på telefonbolaget ägnade hon i princip all tid till konkret tillämpning av katolsk sociallära i det mexikanska samhället. I encyklikan *Rerum Novarum* (1891) hade Leo XIII utvecklat många av grundtankarna och senare påvar byggde vidare. Socialläran hade udden riktad mot såväl socialism som otyglad kapitalism. Klassharmonin, korporativism och viss ekonomisk jämlikhet var viktiga byggstenar. Rätten till privat egendom var basal men inte absolut. Ägare av företag och storjordbruk skulle till exempel se till att arbetare, i praktiken män, fick en lön som räckte för att försörja en familj. Socialläran kan sägas vara ekonomiskt reformistisk, men utgjorde inget stöd för politisk demokrati.

Den som framför allt väckte Sofía del Valles intresse för »den sociala frågan» var jesuiten Alfredo Méndez Medina, ledare för ärkestiftets sociala sekretariat. Det var med hans stöd som hon började föreläsa för kvinnliga industriarbetare om vikten av att utbilda sig och engagera sig i katolska socialt inriktade organisationer. Redan 1925 ersattes dock Méndez på posten av en annan jesuit, Miguel Darío Miranda (1895–1986). Han är den

andra huvudpersonen i Andes historia om Sofía del Valle. De hade en nära relation resten av livet och korrespondensen dem emellan är författarens mest centrala källmaterial.

Under 1920-talets första år gjorde ledarna för kyrkans sociala avdelning aktiva försök att starta katolska fackföreningar som alternativ till den regeringsnära CROM och den mer socialistiskt orienterade CGT. Genom en tilltagande korporativistisk politik blev dock CROM redan 1924 det enda godkända fackliga alternativet. Därmed stängdes också vägen till en utvecklad katolsk arbetarrörelse.

När de fackliga planerna grusades blev Mirandas och del Valles huvudfokus utbildning. Hon lyckades 1926 etablera El Instituto Superior de Cultura Feminina, en högskola för unga kvinnor med ett fyraårigt utbildningsprogram, som bland annat innefattade filosofi, språk, teologi, journalism och fotografering. Under de kommande trettio åren kom omkring 500 kvinnor att ta examen vid institutet.

1926, samma år som institutet grundades, stiftade president Plutarco Elías Calles (1924–1928) en serie lagar som innebar att konstitutionens religionsbestämmelser tillämpades mycket strikt. Bland annat stängdes alla kloster, prästseminarier och katolska skolor i landet. Sekulära skollärare skulle utrota »det katolska mörkret». Alla präster skulle registreras och staten skulle bestämma hur många som behövdes för att upprätthålla verksamheten, alla utländska präster landsförvisades och ingen som helst religionsutövning fick ske utanför hemmet och officiellt godkända kyrkobyggnader. Präster hade inte heller yttrandefrihet eller rösträtt och fick inte bära ämbetsdräkt utomhus. Reaktionen från den officiella kyrkan var drastisk. Biskoparna utfärdade ett generellt interdikt: tills vidare skulle inga offentliga gudstjänster firas i Mexiko. Den mexikanska katolicismen »flyttade ned i katakomberna». Mässor firades privat, hemliga kloster grundades och sakrament distribuerades i hemmen.

Mot slutet av 1926 inleddes också en väpnad protest mot statens kyrkofientliga politik. Cristero-revolten, som den kom att benämnas efter

stridsropet »Leve Kristus Konungen», hade sitt centrum i det så kallade rosenkransbältet, i delstaterna Jalisco och Michoacan. Vid vapenvilan 1929 hade minst 5 000 upprosmän dödats. I samband med vapenvilan upphävde kyrkan efter tre år slutligen sitt interdikt. Men under hela 1930-talet var regeringens och i synnerhet flera delstatsguvernörers politik mycket aktivt religionsfientlig och på sina håll levde det väpnade motståndet vidare.

1935 betjänades Mexikos 15 miljoner katoliker av 330 präster och i flera delstater fanns inte en enda, av staten godkänd präst. Den dramatiska situationen skildras i Graham Greenes välkända roman *The Power and the Glory* (1940), men också i hans reseskildring *Lawless Roads* (1939). I synnerhet den senare boken präglades av det faktum att Greene företagit resan under en av sina djupt depressiva perioder och han gjorde klart att han hatade Mexiko och allt som hade med landet att göra. Det var med all säkerhet inte vad de som hjälpt honom med resan hade önskat sig. Dessa inkluderade Miguel Darío Miranda och Sofía del Valle.

Trots den mycket aktivt antikyrliga politiken lyckades Sofía del Valle, delvis i hemlighet, driva sin högskola och bygga upp en organisation för unga katolska kvinnor (Juventud Católica Feminina Mexicana). Det var sannerligen inte enkelt och skolan tvingades stänga under långa perioder, men institutionen var faktiskt ett av de få fenomen som Graham Greene uttryckte sympati för i sin reseskildring, trots att den inte helt undslapp hans cynism.

Från 1928 och ett decennium framåt gjorde Sofía del Valle många långa resor i Förenta staterna. Hennes huvuduppdrag var att informera om religionsförföljelsen i hemlandet och samla in pengar till utbildningsverksamheten. Hon höll ett oändligt antal föredrag och informationsverksamheten lyckades betydligt bättre än hennes fundraising. Det fanns katolska organisationer i USA som stödde det väpnade upproret ekonomiskt, men det verkar ha varit svårare att få stöd för en mer långsiktig plan. Å andra sidan stödde till exempel Ku Klux Klan den mexikanska statens väpnade kamp

mot det katolska upproret; för dem gick hat mot svarta och hat mot katoliker hand i hand.

1934 lyckades Sofía del Valle till exempel få den mycket inflytelserike Charles E. Coughlin, »The Radio Priest», att ägna ett timslångt program åt Mexiko. Han hade omkring 40 miljoner lyssnare och programmet skulle ha kunnat bli en viktig ögonöppnare. Tyvärr föll Coughlin in i sitt vanliga anti-Rooseveltbudskap som blandades med antisemitiska tirader. Och i just detta avsnitt lyckades han dessutom spåda på rasstereotyperna om mexikaner. Men med Sofía del Valles assistans utgavs flera böcker som uppmärksammade situationen, till exempel biskop Francis Clement Kelleys *Blood Drenched Altars* (1935) och jesuiten Wilfrid Parsons *Mexican Martyrdom* (1936).

Även om Sofía del Valle kombinerade resor runt hela Förenta staterna med vistelser hemma i Mexiko under större delen av tiden mellan 1928 och 1938 reste hon också i Europa, bland annat för att delta i världskonferenser för katolska kvinnoorganisationer och för att möta kyrkliga dignitärer, bland annat påven.

Under 1940-talet, i och med att Manuel Ávila Camacho blev president (1940–1946), kunde kyrkan verka något friare. Den antikyrkliga lagstiftningen fanns till stor del kvar, men tillämpades knappast. Då kom Sofía del Valle att tillbringa mycket mer tid i Mexiko. Hon ledde organisationen för unga katolska kvinnor, som kom att få fler än 100 000 medlemmar, och var redaktör för dess tidskrift *Juventud*. Hon var också dekan för den högskola hon grundat fram till 1957, då den stängdes eftersom jesuiterna tilläts öppna ett universitet i Mexico City: Universidad Iberoamericana. Sofía del Valle fortsatte dock arbetet med att organisera katolska kvinnor, men var också engagerad i UNESCO fram till början av 1970-talet. Även där kom hon att inrikta sig på utbildningsfrågor.

Sofía del Valle var onekligen en mycket begåvad administratör och kunde genom sin retoriska förmåga och sina goda språkkunskaper hålla föredrag i såväl Förenta staterna som i flera västeuropeiska länder. Såväl under resorna och som i hemlandet var hon tydligt underställd manliga kyrkoledare, framför allt Miguel Darío Miranda

som inte bara fungerade som chef och kollega i arbetet med kollegiet och den katolska ungdomsverksamheten riktad till kvinnor, utan också som andlig rådgivare och god vän. Miranda lämnade dock posten som ordförande för det sociala sekretariatet redan 1937 för att bli biskop och blev senare ärkebiskop av Mexico City, landets primas, och slutligen kardinal.

Stephen Andes biografi ger läsaren goda insikter om katolska kyrkan i Mexiko, framför allt under 1920- och 1930-talet. Tiden därefter, fram till Sofía del Valles död 1982, är betydligt mer summariskt tecknad. I boken kan han visa att hon var en mycket viktig kyrklig gestalt under de mest kritiska åren. Undertiteln – *One Woman's Mission to Save Catholicism in Twentieth-Century Mexico* – är ingen överdrift. Inte i betydelsen att hon var *den* som räddade kyrkan, men att hon verkligen såg det som sin centrala livsuppgift.

Sofía del Valle var inte feminist i någon radikal mening, men hennes syn på kvinnors möjligheter var klart mer radikal än den katolska mittfårans. Ett viktigt mål var att grupper av kvinnor skulle få högre utbildning på katolsk grund och i tidskriften *Juventud* skrev hon mycket om kvinnlig intelligens. Hon menade att män och kvinnor var komplementära och förfäktade åsikten att kvinnor kunde tänka mer komplexa och associationsrika tankar än män. Påfallande ofta hade tidskriften *Juventud* bilder av läsande kvinnor på omslaget, men en viktig del i innehållet var också mer traditionella katolska moralfrågor om kvinnlig ärbärdighet och vikten av att inte klä sig eller agera utmanande. Att skaffa sig en högre utbildning skulle inte innebära att katolska kvinnor följde den allmänna sekulära tidsandan.

De normala vägarna för katolska kvinnor var äktenskap eller inträde i en religiös orden, även om det senare knappast var möjligt i Mexiko under flera decennier. Del Valle var tydlig med att hon själv aldrig känt någon kallelse till ordensliv. Hon representerade en tredje väg, som hon naturligtvis inte var ensam om: att leva som aktiv celibatar kvinna i världen. Det var också en väg som hon såg för de kvinnor som genomgått högre utbild-

ning i katolsk anda även om de mycket väl kunde gå någon av de andra vägarna.

Sammanfattningsvis har Stephen Andes skrivit en välunderbyggd studie om en viktig person i modern mexikansk kyrkohistoria som tidigare varit mycket litet känd. Han är en god historieberättare och historien är spännande, men det betyder inte att han skriver något slags halvfiktio; allting beläggs i källmaterialet. Boken är lättillgänglig och passar såväl forskare som en bredare läsekrets och förutsätter inga förkunskaper i mexikansk historia

MAGNUS LUNDBERG

Kari Lawe

PÅVENS HÄSTAR. Hovkultur och maktsymbolik i kyrkostaten Rom.

Stockholm: Carlsson bokförlag 2019, 586 sid.

Kari Lawe har givit oss läsare en unik bok om bruket av hästar i påvliga ceremonier, i ett format som är gediget till både innehåll och omfång.

Lawe inleder sin framställning med att berätta om domesticeringen av hästar och om hur djuret blev en statussymbol för samhällets övre skikt. Hon beskriver hästens funktion som offerdjur kring 5000 f.Kr. och hur hästen ofta har associerats med solen. Lawe lyfter fram att den grekiske filosofen Xenofon (428–354 f.Kr.) vittnar om att hästar offrades åt solguden Helios i Sparta. Hästen hade således en framstående ställning i antikens Grekland, men även i Kina, Japan och Indien, för att nämna några av de mångahanda exempel som Lawe diskuterar.

I sin framställning sätter Lawe även ljus på hur den antike romerske statsguden *Deus Sol Invictus* blev Romarrikets motvikt till kristendomens metaforik gällande Kristus som rättfärdighetens sol (Mal. 4:2) samt hur kejsar Konstantin (r. 306–337) övergick från att ha sympatiserat med kulten kring *Deus Sol Invictus* till att anta kristendomen som sin religion. Kring fornkyrkans gestalter diskuterar Lawe även personer som Tertullianus (160–220), Hieronymus (344–420), Johannes Chrysostomos

(354–407) och Augustinus (354–430), som alla uttryckte antipatier gentemot hästkapplöpningar.

En spännande detalj som anger att hästkapplöpningar ingalunda förlorade sin ställning inom kristendomen är Lawes återgivning av hur Olaus Magnus, i *Historia om de nordiska folken*, berättar att hästkapplöpningarna i Skandinavien efter kristnandet helgades åt den helige Stefan. Lawe berättar vidare att Olaus Magnus beskrivning av hästarnas roll inom allmogeståndet i Norden kontrasterade hans sydeuropeiska kollegors uppfattning om hästen som furstars attribut.

Att Lawe diskuterar hur Olaus Magnus ansåg att de bästa hästarna från Norden kom från Västergötland, och att de som kunde tämja dem hade en häst som var lika trogen som en hund, är möjligen kuriosita men av värde för att få en inblick i varför Olaus Magnus historia ansågs vara exotisk och spännande bland hans samtida. Sådana detaljer gör läsningen av denna bok till ett fint komplement till annan litteratur som behandlar kyrkans, hästens och Nordens historia.

Det är i bokens tre inledande kapitel som läsaren får ta del av utvecklingen i synen på hästen som offerdjur, tävlingsredskap, statussymbol och förekomst i bildkonst från förhistorisk tid till medeltid. Dessa tre kapitel fungerar samtidigt som en inledning och brygga till det som bokens undertitel anger, nämligen hovkultur och maktsymbolik i Kyrkostaten.

Det verkar vara under renässansens tidevarv som hästen får sin särskilda ställning inom de påvliga ceremonierna och det tycks mig som om Lawes genomgång om påvliga *cavalcate del possesso* (en ceremoni som följer valet av en ny påve, då påven förs i en procession som snirklar sig längs Roms gator till Lateranbasilikan San Giovanni in Laterano, stiftet Roms katedral), karnevaler i Rom med hästkapplöpningar, tornerspel samt ring- och quintaränningar på Petersplatsen, är som bäst när hon beskriver just denna epok. Informationen är synnerligen detaljrik med ett språk som gör läsningen stimulerande. Även de delar i boken som avhandlar den tidigmoderna periodens adelsakademier, militär ridkonst och manualer för ridning är fascinerande läsning.

När handlingen fortsätter och Lawe avhandlar tiden från 1600-talet fram till det tidiga 1900-talet är innehållet fortfarande mycket intresseväckande, men formen kan upplevas som en aning repetitiv. Exempelvis inleds varje kapitel med en omfattande diskussion om de många påvar som suttit på Petri stol. Denna genomgång är förvisso hjälpsam, men tämligen omfångsrik.

Vidare finns det mycket stoff i Lawes bok som är av stort kyrkohistoriskt intresse. Här vill jag nämna historien kring den av påven Clemens VIII upprättade *Collegio Clementino* och som drevs av somaschifäderna. Denna akademi är långt mindre känd än jesuiternas undervisningsinstanser och värdefull att lyfta fram. I boken *Påvens hästar* finns också skildringar av förvecklingarna i det tidigmoderna och moderna napolitanska hovet samt notiser om den svenska drottning Kristinas verksamhet på den italienska halvön. Sådana utblickar gör Lawes bok till något betydligt mer än en ren genomgång av maktsymboliken kring påvens hästar och dessa hästars funktioner i Kyrkostatens hovkultur.

ANDREAS MAZETTI PETERSSON

John Carr

THE POPE'S ARMY. The Papacy in Diplomacy and War.

Barnsley: Pen & Sword 2019, 306 sid.

Under huvuddelen av sin 2000-åriga historia var den katolska kyrkan, i skarp kontrast till de första århundradenas pacifism och sitt nutida andliga fokus, en betydande politisk och militär maktfaktor.

Intresset för den militära sidan av påvedömet har ökat sedan början av 2000-talet. Som exempel kan följande nämnas. David S. Chambers, fram till sin pensionering lektor i renässansens historia vid the Warburg Institute of Art, lyfter i sin 2006 publicerade bok *Popes, Cardinals and War. The Military Church in Renaissance and Early Modern Europe* fram ett stort antal kardinaler och påvar som även var framstående militära ledare. Fokus ligger på 1400- och 1500-talen, men Chambers visar även

på hur väpnad styrka var en väsentlig del i påvlig politik och diplomati från tidig medeltid och fram till 1800-talet. Charles A. Columbo, författare och katolsk traditionalist som sedan 2018 är knuten till Internationales Theologisches Institut für Studien zu Ehe und Familie i Österrike, behandlar i sin 2008 publicerade *The Pope's legion. The multinational Fighting Force that defended the Vatican* den internationellt rekryterade infanterienhet omfattande 4 592 man – *Esercità Zuavi Pontific* – som med oerhört mod och hängivenhet 1861–1870 kämpade för Pius IX och Kyrkostaten mot kungen av Savoyens trupper. David Alvarez, professor i statskunskap vid St. Mary's College of California behandlar i sin 2011 publicerade *The Pope's soldiers. A Military History of the Modern Vatican* påvedömet militära historia från 1700-talet och fram till vår egen tid med fokus på 1900-talet samt på de påvliga styrkornas insatser i kampen mot kungen av Savoyen fram till 1870. Exempelvis visar han att påvliga väpnade styrkor mellan 1796 och 1870 deltog i sex fälttåg, att påven så sent som 1878 förfogade över ett krigsfartyg, samt att det påvliga Palatsgardet (*Guardia Palatina d'Onore*), ett sorts påvligt hemvärn med ceremoniella funktioner, under den tyska ockupationen av Rom 1943–1944 gjorde en stark insats genom att bevaka Vatikanens extraterritoriella egendom.

I föreliggande bok skildrar John Carr, engelsk journalist med ett förflutet bland annat vid Vatikanradion i Rom, påvedömet historia ur ett militärt och diplomatiskt perspektiv. Boken är mer populärt skriven än de ovannämnda verken, då den i första hand vänder sig till den militärhistoriskt intresserade allmänheten, men förtjänar ändå att uppmärksammas i ett vetenskapligt kyrkohistoriskt sammanhang.

Boken är indelad i tretton kapitel där läsaren ur politisk, diplomatisk och militär synvinkel får följa påvedömet från de tidigaste århundradena fram till vår egen tid. I detta sammanhang får det räcka med några exempel. Som den diplomatisk och militärt mest aktiva perioden avgränsas tiden mellan 410, då påven Innocentius I, den förste påve som burit titeln *Defensor Urbis* – stadens beskyddare – genom diplomatiska förhandlingar med

goternas ledare Alarik, sökte avleda en okkupation av Rom, och 1870, då Pius IX slutligen tvingades ge upp Kyrkostaten.

Ett frö till senare århundradens användande av militära styrkor anser sig Carr emellertid ha funnit redan i den tidiga kristenheten. Jesu uppmaning i Lukas 22:36–38, att den lärjunge som saknade ett svärd skulle sälja sin mantel och köpa ett svärd, verkar tyda på en realistisk insikt att det i och för sig pacifistiska budskapet inte kommer att överleva i verkligheten utan möjlighet till väpnat skydd. En liknande tanke framfördes även av Augustinus i *De Civitate Dei*, där han hävdar att den gudomliga försynen ständigt använt krig för att straffa den moraliskt förfallna mänskligheten och för att träna den till ett rättfärdigt liv.

Som förutsättning för påvarnas både diplomatiska och militära verksamhet lyfter Carr fram att västkyrkan, i motsats till östkyrkan, redan hade en betydligt mer politisk och världslig struktur. Medan patriarken av Konstantinopel endast hade rent andliga uppgifter kom påvarna att se sig som både andliga och världsliga ledare. Starkast konkretiseras detta i Kyrkostaten, som täckte en fjärdedel av den italienska halvön och där påven var världslig monark. Det militära ledarskapet utövades som regel av den påvliga generalkaptenen, men historien rymmer även påvar som själva anförde arméer.

Sin starkaste militarisering genomgick kyrkan under korstågstiden, då de andliga riddarordnarna grundades och påvarna såg korstågsarméerna som påvliga arméer.

Under mitten av 1300-talet upprättade den spanske kardinalen Albornzos genom en serie fälttåg påvlig auktoritet i Kyrkostaten. Det var även Albornzos som 1357 utfärdade *Constitutiones Sanctae Matris Ecclesiae*, Kyrkostatens grundlag, vilken kom att gälla fram till 1816 och där det fastlades i vilka provinser staten skulle delas in, hur dessa skulle styras och vilka militära skyldigheter de olika adelsfamiljerna hade gentemot påven. Sin politiska och militära höjdpunkt nådde Kyrkostaten under påvarna Alexander VI och Julius II, båda starka statschefer av typiskt tidigmodernt slag, den förstnämnde var därtill en

framstående diplomat och den senare en ytterst kompetent fältherre.

I och med turkarnas intagande av Konstantinopel 1453 sökte påvarna återuppväcka den slumrande korstågsandan. Den påvliga flottan under ledning av kardinaler såsom Ludovico Trevisan och Oliviero Carafa besegrade turkarna i ett flertal mindre slag och Pius II hade till och med planer på att själv ställa sig i täten för en korstågsflotta mot Konstantinopel. Den stora uppgörelsen med turkarna, vilken emellertid inte ledde till återerövring av Konstantinopel, skedde i slaget vid Lepanto 1571 där den kristna flottan på uppdrag av Pius V besegrade turkarna. I och med Pius död 1572 dog också korstågstanken.

Under 1800-talet utkämpade påvarna den sista striden för att söka rädda Kyrkostaten. Kampen fördes inte bara på ett ideologiskt plan mot nationalister och liberaler utan även rent militärt mot Garibaldi's rödskjortor och kungen av Savojens trupper. Utförligt beskrivs det mod och den offervilja med vilken den siste påvliga generalkaptenen, Hermann Kanzler, och hans internationellt rekryterade trupper kämpade mot fienden. Ett intressant påpekande är att huvuddelen av historieskrivningen – liberalt och protestantiskt färgad – inte bara förbiset dessa militära insatser utan även att Kyrkostaten var en legitim stat som angreps av en annan stat understödd av en protestantisk stormakt, Preussen.

I det avslutande kapitlet skildras 1900-tals-påvarnas diplomatiska kamp mot diverse totalitära regimer. Kortfattat berörs även Paulus VI:s beslut från 1970 om att upplösa Adelsgardet och Palatsgardet som en del av nedmonteringen av det påvliga hovet samt som eftergift åt tidens antimilitäriska strömningar.

Tyvärr innehåller Carrs bok en del felaktigheter. Adelsgardet, *la Guardia dei Nobili*, exempelvis, var inte en nygrundning av Pius VII utan gick tillbaka på två äldre livgarder till häst: *La Guardia dei Cavalleggeri* grundat av påven Innocentius VIII och *Guardie delle lance spezzate* uppsatt under Paulus IV. Palatsgardet, *la Guardia Palatina*, var inte grundat av Pius VII utan av Pius IX. Det påvliga gendarmeriet, *Corpo della Gendar-*

meria dello Stato della Città del Vaticano, är inte en fortsättning av adelsgardet utan en egen styrka grundad 1816 av Pius VII. Dessutom återger Carr en av de vanligast förekommande skrönorna om Schweizergardet, nämligen att det skulle ha varit Michelangelo som ritat gardets uniformer. Gardets nuvarande uniformer är skapade av Jules Repond, kommandant för Schweizergardet 1910–1921 med förlagor dels i äldre uniformer, dels i Rafaels målningar i Vatikanen. Färgerna rött, gult och blått är familjen Medicis färger som gardet fick rätt att bära efter att ha räddat Clemens VII:s liv under Sacco di Roma 1527 (Repond, *Le costume de la Garde Suisse Pontificale et la Renaissance italienne*, 1917). Till detta kommer en hel del genealogiska felaktigheter angående renässansens olika adelsfamiljer.

Trots de ovan påpekade felaktigheterna är Carrs bok läsvärd. Inte minst för att här för första gången ges en översikt över kyrkans förhållande till det militära, från de första kristna århundradena och fram till vår egen tid.

KARI LAWE

Klaus Schatz

JESUITEN IN SCHWEDEN (1879–2001).

Münster: Aschendorff 2019, 194 sid.

Till 200-årsminnet av jesuitordens återupprättande 1814 publicerade jesuiten Klaus Schatz, som under många år var verksam som professor vid jesuiternas högskola i Frankfurt, ett fembandsverk om den tyskspråkiga jesuitordens nyare historia. Denna historik skildrar den tyska jesuitordens uppgång och blomstring under 1800- och första hälften av 1900-talet samt kriser och tillbakagång under århundradets senare del, då antalet jesuiter gick starkt tillbaka och många verksamheter fick läggas ner. Ett undantag utgör de tyska jesuiternas avdelning (Regio) i Sverige, där man inte bara kunnat hålla sina positioner utan också expanderat. Detta är bakgrunden till att Schatz bestämde sig för att ge ut en bok om ordens historia i Sverige.

Boken har formen av en empirisk skildring av jesuitordens verksamhet i Sverige från etableringen

1879 till dags dato med en inledande redogörelse för de jesuitiska aktiviteterna i området under tidigmodern tid. Schatz kan vad gäller perioden fram till 1960-talet anknyta dels till ordensbrodern Richard Wehners arbeten, dels till min egen forskning om katolsk mission och katolsk manlighet i Norden, där jesuiterna spelar en central roll. Då den del av Wehners arbete som behandlar tiden efter 1880 aldrig publicerades och den empiritunga delen av min forskning bara föreligger på svenska, utgör Schatz arbete på sitt sätt en pionjärsats riktad till en tysk läsekrets.

Att jesuiterna kom till Skandinavien var en konsekvens av kulturkampen i Tyskland, som ledde till att orden förbjöds 1872. De landsflyktiga tyska jesuiterna upprättade nya verksamheter i angränsande länder, däribland i Sverige. Här övertog de självårdsansvaret för församlingskyrkan S:ta Eugenia i Stockholm och snart också för den katolska församlingen i Göteborg. Schatz skildrar denna verksamhet och lyfter fram de enskilda jesuiterna. Så exempelvis Fredrich Lieber, en av pionjärerna som under många år var superior för jesuitresidenset i Stockholm och vars bror, Ernst Lieber, var en av de ledande företrädarna för den politiska katolicismen i Tyskland. En annan centralgestalt är den ovan nämnde Wehner, som var superior i Stockholm respektive kyrkoherde i Eugeniaförsamlingen 1929 till 1950.

I boken finns bilder på de ledande jesuiterna och ett utförligt, biografiskt personregister över alla jesuiter som varit stationerade i Sverige. Det ges också en kort presentation av de nio svenskar som mellan 1835 och 1904 inträdde i jesuitorden. Ingen av dessa kom emellertid att verka i Sverige. Under 1900-talet lyckades man däremot rekrytera flera svenskar, däribland de båda konvertiterna Lars Roth, som under många år ledde den svenska avdelningen på Vatikanradion, och Thomas Idergard, tidigare ordförande för Moderata ungdomsförbundet och nu verksam som präst i Eugenia-kyrkan.

Under de första tjugo åren var jesuiternas verksamhet förhållandevis framgångsrik. Nästan hälften av landets katoliker bodde i Stockholm med omnejd och det stora flertalet konverterar

fick sin undervisning och upptogs i den katolska kyrkan av jesuiterna. Snart började man planera för att bygga en stor jesuitkyrka med tillhörande kollegium i centrala Stockholm. Dessa planer tvingades man dock uppge till följd av konflikter med den apostoliske vikarien, biskop Albert Bitter.

Just dessa konflikter var anledningen till att den andra delen av Wehners arbete inte publicerades. Det ansågs, framhåller Schatz, olämpligt, särskilt som det förekom en liknande konflikt på 1970-talet då en av jesuiterna var generalvikarie. I båda fallen handlade det om anklagelser om att jesuiterna dominerade den katolska verksamheten i landet. Konflikterna med biskop Bitter ledde till att man från jesuitordens sida bestämde sig för att avveckla verksamheten i Sverige. Församlingen i Göteborg uppgavs 1913 men genom en lekmanaktion och en petition till Rom tvingades den tyska jesuitorden behålla Eugeniaförsamlingen, vilken fram till dags dato utgör ett centrum för jesuiternas verksamhet i Sverige.

Under mellankrigstiden blev jesuiternas verksamhet mer utåtriktad igen med satsningar på ett »intellektuellt apostolat», och i detta syfte upprättades en missionsstation i Uppsala, vilken 1975 blev en ordinarie församling. Verksamheten blev alltmer mångfacetterad, och antalet konversioner ökade stadigt. Bland dessa fanns kända kulturpersonligheter som Gunnel Vallquist och Sven Stolpe, vilka tillsammans med andra katolska akademiker medverkade i den av jesuiterna ledda tidskriften *Credo*, numera *Signum*. Med flyktingströmmen efter andra världskriget skedde en stark ökning av antalet katoliker, och antalet jesuiterna ökade från åtta till femton, varav två var lekbröder. Bland de nya jesuiterna var Peter Hornung, som från 1959 hade en ledande roll först som superior och sedan som kyrkoherde i S:ta Eugenia och som ansvarade för församlingens flytt till den nya kyrka vid Kungsträdgården som invigdes 1982.

Den kris som följde efter Andra Vatikankonciliet gjorde sig föga märkbar i den katolska gemenskapen i Sverige. Reformverksamheten bidrog snarast till att stärka den katolska kyrkans anseende i landet, och från jesuiternas sida tolkades de nya ekumeniska riktlinjerna enligt Gatz som

en maning att stärka den kristna profileringen. Vid denna tid började jesuiterna uppträda med sin rätta identitet även i offentligheten, och då orden 1979 firade hundraårsminnet av sin etablering i landet var jesuitgeneralen Pedro Arrupe på plats. Satsningen på ett akademiskt apostolat fick sin kröning i upprättandet av Newmaninstitutet i Uppsala 2001, en jesuitledd katolsk högskola som nio år senare fick statligt erkännande.

Gatz bok är faktsäckad med konkreta upplysningar om jesuiternas apostolat i Sverige, vilket under tider även omfattade Gävle, Västerås och Örebro. Men den innehåller också många intressanta redogörelser för såväl interna rådslag som personliga konflikter och informativa utdrag ur källmaterial som speglar den jesuitiska verksamheten och spiritualiteten.

YVONNE MARIA WERNER

Andreas Henkelmann, Christoph Kösters, Rosel Oehmen-Vierereg & Mark Edward Ruff (red.)

KATHOLIZISMUS TRANSNATIONAL. Beiträge zur Zeitgeschichte und Gegenwart in Westeuropa und den Vereinigten Staaten.

Münster: Aschendorff 2019, 470 sid.

Det finns en livaktig modernhistorisk katolicismforskning, vilken länge haft en företrädesvis nationell prägel med fokus på utvecklingen i de enskilda länderna. Under de senaste tjugo åren har det här liksom i (kyrko)historieforskningen i allmänhet skett en förändring i riktning mot transnationella perspektiv. Antologin, vilken är en festskrift till den vid universitetet i Bochum verksamme kyrkohistorikern Wilhelm Damberg, tar fasta på detta perspektiv, vilket exemplifieras i 26 artiklar som belyser olika aspekter av 1900-talets katolska kyrkohistoria med fokus på det tyska språkområdet.

I ett inledande kapitel diskuterar de fyra redaktörerna det transnationella perspektivets möjligheter för den samtidshistoriska katolicismforskningen och framhåller att katolska rörelser av olika slag som exempelvis ultramontanismen, den katolska

aktionen i början av 1900-talet, det katolska engagemanget för ett enat Europa och förändringarna i samband med och efter Andra Vatikankonciliet bara kan förstås i ett transnationellt perspektiv.

Ett exempel på detta är den katolska »pillaringen», alltså formeringen av ett konfessionellt sällsamhälle, i länder som Belgien, Nederländerna, Tyskland och Schweiz. Detta belyses av religionssociologen Staf Helmans som också diskuterar möjligheten att använda detta koncept vid analys även av andra religioner. En annan metodisk aspekt tas upp av den schweiziska historikern Franziska Metzger som diskuterar minne som ett analytiskt redskap inom katolicismforskningen. Hon pläderar för användningen av konstruktivistiska och poststrukturalistiska analysredskap med fokus på de riter, symboler, praktiker, bilder och berättelser som formar en religiös gemenskap.

Historikern Klaus Grosse Kracht diskuterar Bourdieus fältteori som ett möjligt koncept för modernhistorisk katolicismforskning. Med hjälp av begreppet »katolskt fält» får man, menar han, ett bättre grepp om de förändringar som skedde efter upplösningen av det slutna katolska sällsamhället. Dessa förändringsprocesser tas upp även av historikern Thomas Grossbölting, som framhåller vikten av att inte bara undersöka de sociologiska och kulturella förändringarna utan också ta sikte på den kristna tron (*Gläubigkeit*) och dess uttrycksformer. Som exempel lyfter han fram den nya pastorala praxis som utvecklades efter Andra Vatikankonciliet och de mentalitetsförändringar som detta speglade, förändringar som bara kan förstås i en transnationell jämförelse.

Den belgiske kyrkohistorikern Jan de Maeyer pläderar för att kombinera det transnationella anslaget med ett biografiskt perspektiv. Flera av artiklarna i antologin har ett sådant biografiskt eller snarare mikrohistoriskt perspektiv, där den historiska utvecklingen belyses utifrån enskilda katolikers transnationella erfarenheter. Tyngdpunkten ligger på tiden efter andra världskriget och på den religiösa och samhälleliga transformationsprocess som präglade perioden efter Andra Vatikankonciliet.

Så undersöker kyrkohistorikern Andreas

Holzem stiftet Rottenburgs biskop Joannes Baptista Sprolls relationer till militärregeringen i den franska ockupationszonen. Den franska kommandanten var praktiserande katolik, vilket underlättade kontakterna. Som en jämförelse tar han upp kardinal Clemens August von Galen i Münster och dennes svårigheter att nå ett modus vivendi med den brittiska militärregimen. Samma mönster framträder i de båda historikerna Michael Kißeners och Wilfried Loths bidrag, som tar sikte på fransk-tysk katolsk samverkan efter andra världskriget och hur den katolska tron fungerade som ett förenande band. Kißener belyser detta i en undersökning om tillkomsten av ett katolskt europeiskt sekretariat för Europafrågor, medan Loth analyserar den katolske prästen Franz Stocks verksamhet som föreståndare för ett prästseminarium i ett franskt läger för tyska krigsfångar. Verksamheten pågick till 1947 och stöddes av franska biskopar; av de mer än 500 män som deltog i denna seminarieverksamhet blev majoriteten sedermera katolska präster.

De personliga nätverkens betydelse lyfts fram i flera av artiklarna. Ett exempel är kyrkohistorikern Joachim Schmiedls artikel om en tysk hjälpbiskop och dennes internationella nätverkskontakter under Andra Vatikankonciliet. Nätverkandets betydelse kommer än tydligare till synes i historikern Katharina Stornigs artikel om den polska grevinnan Maria Theresia Ledóchowska. Hon visar hur Ledóchowska använde sina omfattande transnationella manliga nätverk både för att genomdriva sina ordensvisioner och i sin kamp mot slaveriet i Afrika. Att hennes onkel var kardinalprefekt för den romerska missionskongregationen och hennes bror general för jesuitorden var inte utan betydelse i sammanhanget. Artikeln har ett tydligt genusperspektiv, vilket enligt Storning bidrar till att synliggöra kvinnors insatser i en manligt dominerad kyrka. Denna syn på genusperspektivet skymtar fram även i två andra artiklar, också de författade av kvinnliga forskare och med katolska kvinnor som forskningsobjekt. I de många artiklarna om manliga aktörer lyser genusperspektivet med sin frånvaro.

Den schweiziske historikern Urs Altermatt ana-

lyserar de efterkonciliära förändringarna med särskilt fokus på 1968, året då encyklikan *Humane Vitae* publicerades. Han ser denna encyklika som en symbolisk markör för den auktoritetskras som den katolska kyrkan råkade in i efter konciliet. Under denna period skedde en radikal nedgång i gudstjänstfrekvensen, som under 1950-talet på många håll legat på mellan 60 och 90 procent, samtidigt som det skedde en drastisk minskning i antalet präst- och ordenskallelser. Den kyrkliga reformverksamheten i anpassningens tecken förstärkte, menar han, effekterna av den radikala modernisering som det västerländska samhället genomgick under denna period. Här framträdde den nya sexualmoralen som en viktig indikator. Dessa samband tas upp också av historikern Thomas Brechenmacher, som särskilt uppehåller sig vid kontrasterna i den påvliga läroförkunnelsen som pendlade mellan progressiv förnyelse och auktoritär förmyndarmentalitet.

En annorlunda infallsvikel finner man i historikern Olaf Blaschkes bidrag, som handlar om konfessionalismen i den tyska historikerkåren under efterkrigstiden. Protestantiska historiker intog en dominerande ställning, och katolska historiker blev inte sällan utsatta för diskriminering vid akademiska tjänstetillsättningar. I vissa sammanhang bemödade man sig dock om paritet på samma sätt som när det gäller kön vid dagens tjänstetillsättningar. Båda grupperna utnyttjade sina internationella nätverk i sin kamp om poster och inflytande. Vad gällde forskningsperspektiven intog de protestantiska forskarna ofta en nationalkonservativ hållning, medan katolikerna lyfte fram det kristna västerlandet som en central kategori, ofta i ett transnationellt perspektiv.

Att det finns reminiscenser av denna konfessionella historikerkamp även i dagens tyska historikerskrå belyses i kyrkohistorikern och protestantismforskaren Katharina Kunters artikel, som utgör en kommentar till antologin som helhet. Hon uttrycker förvåning över att artiklarna, bortsett från Blaschkes, är så exklusivt inriktade på det katolska. Det görs således inga jämförelser med utvecklingen i protestantiska länder och ekumeniskens betydelse i de transformeringsprocesser som

analyseras tas inte upp. Vidare riktar hon kritik mot antologins västtyska perspektiv och avsaknaden av artiklar som belyser de östeuropeiska kyrkliga erfarenheterna.

Antologingen er en intressant inblick i den modernhistoriska katolicismforskningen och illustrerar hur den påverkats av det transnationella perspektivet och hur detta perspektiv på ett fruktbart sätt kan kopplas till en biografisk, mikrohistorisk ansats. Men som Blaschke tydligt visar, hade detta perspektiv en stark ställning i den äldre, konfessionellt präglade katolska historieskrivningen, även om begreppet som sådant inte användes. Nu har det alltså slagit igenom även inom den moderna sekulära katolicismforskningen!

YVONNE MARIA WERNER

Tim Grass

THE LORD'S WORK. A History of the Catholic Apostolic Church.

Eugene, Oregon: Pickwick Publications
2017, 358 sid.

Tim Grass skildrar i *The Lord's Work* den Katolsk-apostoliska kyrkans historia från dess bildande till nutid. Uppgiften är angelägen eftersom litteraturen på området är begränsad, dels beroende på kyrkans avvaktande inställning till forskning om den av icke-medlemmar, dels på det svåra källäge denna inställning resulterat i. Den äldre forskningslitteraturen är ofta konfessionellt polemiskt färgad, medan personer med bakgrund i rörelsen som skrivit för en bredare publik medvetet har begränsat sig till att behandla offentligt tillgängliga källor trots tillgång till ytterligare material. Grass kritiserar till exempel Columba Graham Flegg, som skrivit standardverket om kyrkan, (*Gathered Under Apostles. A Study of the Catholic Apostolic Church*, 1992), för detta, men gör själv en liknande avgränsning: han väljer att inte ta med vissa aspekter i sin framställning »because these were what members were specifically commanded to be silent about and I wish to respect that» (s. 218). Grass undersöker kyrkan som en internationell rörelse, men hans primära fokus är utvecklingen

på de brittiska öarna och i Tyskland. Om Sverige föreligger en historisk fallstudie med en allmän introduktion av Bo Adell (*De tysta bedjarna. Redogörelse för den katolsk apostoliska Kyrkans verksamhet i Sverige från omkring 1860, 2000*).

Grass delar in sin studie i tre övergripande avdelningar: kyrkan före apostlarna (1830–1835), kyrkan under apostlarna (1835–1901) och kyrkan efter apostlarna (1901–). Perioden före apostlarnas framträdande beskrivs av Grass som en turbulent tid för kyrka och samhälle i Storbritannien; ekonomisk depression, social oro och politiska reformkrav följde det krig mot Frankrike som avslutats 1815, och i det läget uppstod en fraktion inom den evangelikala rörelsen som var teologiskt radikal men motsatte sig politisk radikalism. Gruppen samlades i en serie konferenser i Albury (platsen har stor betydelse i rörelsens fortsatta historia) under åren 1826–1830 och utvecklade där en syn på den etablerade kyrkan som avfallen och en förhoppning om att de karismatiska nådegåvorna skulle restaureras. Bland de närvarande var den skotske presbyterianske pastorn Edward Irving (som gett upphov till rörelsens i äldre litteratur använda öknamn »irvingianer») som snart blev övertygad om att en sådan restauration ägt rum och innebar ett återupprättat apostlaämbete. Tolv apostlar avskildes efter profetisk kallelse den 14 juli 1835; datumet markerar bildandet av Katolsk-apostoliska kyrkan.

Den först kallade aposteln var engelsmannen John Bate Cardale, som Grass skriver fram som kyrkans viktigaste och riktningsgivande ledargestalt. Det var, menar Grass, genom Cardale som rörelsen fick en mer anglikansk än presbyteriansk prägel, vilket var besvärande för Irving och hans krets. Irvings förhållande till apostlakollegiet ansträngdes även av att apostlarna på Cardales initiativ började utöva sitt ämbete utan att invänta Andens ledning: »Now they believed that their gift, while involving spontaneous Spirit-led action, was activated by the intelligence, in contrast to the impulse which activated the prophetic gift» (s. 57).

En av apostlarnas uppgifter var att undersöka doktriner och gudstjänstordningar i olika delar av kristendomen och ta vara på det som var av värde

för att rena (och, hoppades man, ena) kristenheten inför Jesu snara återkomst. Grass menar att denna verksamhet starkt bidrog till att rörelsens negativa syn på de etablerade kyrkorna mjukades upp, och att den redan under 1840-talet utvecklades i en högkyrklig riktning. Man introducerade en påbjuden liturgisk ordning och införde liturgisk klädsel med inspiration från den romersk-katolska kyrkan. Nyordningarna innebar svårigheter för de lokala församlingsgrupperna eftersom liturgin förutsatte ett av apostlarna invigt prästerskap; möjligheterna till gudstjänstfirande begränsades av tillgången på liturger. Men enligt Grass fanns det också ett internt »lågkyrkligt» motstånd från medlemmar utan anglikansk bakgrund och liturgiskt intresse; i vissa församlingar dröjde det decennier innan liturgin infördes.

1847 infördes det för kyrkan karakteristiska sakramentet besegling med den Helige Ande, som utfördes av apostlarna och innebar att deras auktoritet bekräftades. De beseglade, det vill säga kyrkans medlemmar, ansågs utgöra de 144 000 som omnämns i Uppenbarelseboken 7, och beseglingen innebar enligt Grass en försäkran om att »the Spirit was indeed given to believers, but liturgically rather than charismatically. This served to enhance the apostles' authority as those through whom this gift was bestowed, rather than eroding it as others claimed to be equally endowed with the spirit» (s. 67).

De första dödsfallen inom apostlakollegiet, 1855, innebar ett hårt slag mot kyrkans självförståelse. Vissa apostlar hade även uttryckt tvivel över sin kallelse och lämnat sin funktion, och tanken på att ett samlat apostlakollegium skulle förbereda kyrkan för att ta emot Kristus utmanades. I det läget framförde en av kyrkans högre funktionärer, änglapropheten Heinrich Geyer, uppfattningen att vakanta platser i apostlakollegiet kunde fyllas (och, med hänvisning till Paulus och Barnabas kallelse till apostlar, att ytterligare apostlar kunde läggas till de ursprungliga tolv) och han profeterade om specifika personers kallelse till apostel. Samtidigt ifrågasatte han vissa grundbultar i kyrkans eskatologi, till exempel menade han att de 144 000 inte begränsades till de av apostlarna beseglade, vilket

undergrävde den apostoliska auktoriteten. Grass ser grunden till konflikten i spänningar mellan Storbritannien och kontinenten; apostlarna var alla briter och de av tysken Geyer utpekade apostlakandidaterna var kontinentaleuropéer.

Geyer exkommunicerades av apostlarna, och hade stor betydelse för bildandet av den mer bekanta Nyapostoliska kyrkan 1863. Grass framhåller att förekomsten av en nyapostolisk kyrka var en nagel i ögat på den katolsk-apostoliska, som konsekvent avvisade alla försoningsförsök. Den nyapostoliska kyrkan distanserade sig snart från sitt katolsk-apostoliska ursprung, skriver Grass, »ceasing to use vestments and incense, and later banning prophecy in its seivices. A century later, the main evidence of its origins is the rite of sealing (although this has now been extended to children), the centrality of the eucharist to its worship, and the apostle ministry» (s. 78). Nyapostolisk historieskrivning gör dock anspråk på den tidiga katolsk-apostoliska historien (se till exempel den av samfundet utgivna broschyren *Den nyapostoliska kyrkan. Kort överblick*, u.å.).

Katolsk-apostoliska kyrkan verkade parallellt med de stora väckelserörelserna under 1800-talet, särskilt i Storbritannien, men hade andra strategier. Den arrangerade inte väckelsemöten i Charles Finneys anda utan dess »outreach meetings were conducted in a markedly restrained manner» (s. 124). Under 1890-talet märktes dock ett visst intresse för helbrägdagörelse inom rörelsen, vilket Grass ser som en påverkan av den allmänna väckelseatmosfären. Samtidigt anknöt det till en spänning som funnits från början inom kyrkan: »Irving had expected apostles who would work miracles, but Cardale's idea appears to have been closer to Anglican bishops» (s. 159). Efter 1917 ser Grass inga tecken på att helande förekommit inom kyrkan, vilket han tolkar som ett avståndstagande till den framväxande helanderörelsen.

Den siste av de tolv apostlarna dog 1901. Grass menar att denna händelse inte var fullt så traumatisk som tidigare litteratur gjort gällande; kyrkan hade förberett sig på en existens utan apostlar. Trots det »things were never to be the same again for the Catholic Apostolic Church. Since the conferring of apostolic grace and commission was an

essential part of ordination, no ordinations could take place after the apostles died; gradually the Church's structures and ministry were to be dismantled by death» (s. 218). Kyrkan förstod sitt nya tillstånd eskatologiskt; den befann sig i den stund av tystnad som följde brytandet av det sjunde sigillet (Upp. 8:1).

Detta tillstånd innebar att kyrkan blev »tyst» i bemärkelsen att den upphörde att vara missionerande; inga nya medlemmar värvades och nyfikna utomstående uppmuntrades inte. Det är den här försiktigheten som enligt Grass är orsaken till den knappa materialtillgången; kyrkans skrifter skulle inte vara tillgängliga för icke-medlemmar. Men han ger olika skäl för det, ett var omsorg om icke-medlemmar som inte accepterade rörelsens anspråk (»to study it may even be dangerous for them by placing them in the position of rejecting God's message through it», s. 4), ett annat var omsorg om medlemmarna själva (utomstående intresserade »might jeopardize the condition of those already gathered by lowering the spiritual temperature of the congregations», s. 232).

Efter 1901 fanns ännu två »coadjutorer» av ursprungligen tolv vid liv. Dessa var medhjälpare till apostlarna och kunde utföra apostoliska handlingar på delegation, de hade bland annat kunnat administrera beseglingsakten. I det nya läget uppstod frågan om de även fortsättningsvis kunde göra det: »It was concluded that they could not» (s. 223). Fram till 1929 då den siste coadjutoren avled fungerade de ändå som samlande ledarfigurer. »The story from now on is one of continuing decline, marked by the deaths of the last of successive orders of clergy.» (s. 252)

Grass ser dock en skillnad mellan Storbritannien och Tyskland i detta avseende. Den siste av kyrkans änglar (ungefär motsvarande biskop) tog i Tyskland initiativ till en förenklad gudstjänstordning ledd av underdiakoner som han själv tillsatte. Grass menar att åtgärden där ansågs nödvändig eftersom tyskarna inte på samma friktionslösa sätt som engelsmännen kunde hitta nya gudstjänstgemenskaper i sina statskyrkor (i England hade beseglade ofta samtidigt varit medlemmar i Church of England). Ett särskilt kapitel ägnas åt relationen mellan Katolsk-apostoliska och ang-

likanska kyrkan efter 1901, som för det mesta var positiv. (Adell ger en likande bild av Katolsk-apostoliska kyrkan i Sveriges relation till Svenska kyrkan.)

Ett genomgående drag i katolsk-apostolisk historia är enligt Grass en spänning mellan eku- menik och sekterism. Efter att den siste apostoliskt ordinerade prästen avlidit 1971 och rörelsen blivit helt lekmannabaserad finns två huvudlinjer bland anhängarna. Den ena anser att frånvaron av prästerskap inte innebär att församlingarna ska upphöra att verka som ett separat samfund med bönbaserad lekmanaledd gudstjänst, den andra att man bör finna nya sammanhang för gudstjänstfirande i andra kyrkor med liknande teologisk och liturgisk profil. Grass genomgång visar på en stadig nedgång i antalet församlingar, flest finns idag i Nordtyskland där den separatistiska inställningen är starkare, men att en stark katolsk-apostolisk identitet ändå bevarats och förts vidare inom gruppen. Han korrigerar också tidigare forsknings bild av Katolsk-apostoliska kyrkans medlemskap som huvudsakligen sammansatt av de högre samhällsklasserna; han menar att det i hög grad varit en arbetarklassrörelse.

Grass har haft god tillgång till tidigare i hög grad utforskade arkiv både i Storbritannien och Tyskland, och han lyckas väl med sin föresats att »provide a serviceable and thought-provoking introduction to the life of an often misunderstood Christian body» (s. 10).

OSCAR SÖDERHOLM

Kjell O. Lejon

FRÅN TRUMAN TILL TRUMP. Om religionens roll i Vita huset.

Skellefteå: Artos & Norma 2020, 264 sid.

Kjell O. Lejon kartlägger i denna studie de religiösa miljöer och åskådningar som kantat amerikanska presidenters liv och presidentskap från slutet av andra världskriget fram till idag. Inledningsvis får vi en bred bild av religionens roll i den amerikanska smältdegeln, där religiösa grupper som förföljdes i Europa kunde slå rot i de då nyligen formerade tretton kolonierna i Nordamerika. Lejon målar

en konkret bild av tre historiska tillflöden som bidragit till den amerikanska identiteten och självförståelsen.

Den amerikanska självförståelsen är ett centralt begrepp och sammanfattas av Lejon som den inhemska uppfattningen och tolkningen av händelser från den egna historien och dess processer. Arvet från dessa tillflöden har sedan kommit att förändras av historiska skeenden under modern tid såsom de båda världskrigen, kriget i Vietnam och terrordåden den elfte september 2001. Rötterna till tillflödena beskrivs vara det puritanska tanke-gods som medföljde de utvisade eller emigrerade från England, upplysningstidens tänkande och slutligen den amerikanska självförståelsen. En av studiens stora styrkor är det inledande kapitlet som förser läsaren med de förkunskaper som behövs för att greppa den politiska och religiösa kontext som ligger till grund för den så kallade civilreligiositeten. Den civila religiositeten i USA beskrivs av Lejon som en fundamental del av den amerikanska kulturen, religionen och politiken än idag.

Civilreligionen i USA är tätt sammanvävd med det politiska livet och finns stadfast i centrala politiska texter såsom självständighetsförklaringen och konstitutionen. Lejon pekar på otaliga trosutsagor om nationen, nationens motto och trohetseden som exempel där starka religiösa referenser återfinns. Sådana kan även finnas i nationens emblem och monument, på kyrkogårdar och ses vid ritualer såsom presidentinstallationerna, vilka spelar en viktig roll i framställningen. Begreppet civilreligion härleds av Lejon till Rousseau (1712–1778), för vilken religionen i samhället utgör de generella dogmer som, för medborgarnas och statens bästa, bildar en gemensam civilreligion. I de centrala dogmerna återfinns en tro på Gud, tro på livet efter detta, tro på kommande belöning och straff, och ett exkluderande av religiös intolerans för att kunna harmonisera politik och religion. Lejon visar hur dessa tankar finns representerade hos flera av de *founding fathers* vilka kom att författa de politiskt styrande dokumenten som nämns ovan. Lejon fastslår att de religiösa referenserna i det politiska livet är mångtaliga och att de med regelbundenhet manifesteras offent-

ligt. Denna identitetsbas bildar en mångfald av konstellationsmöjligheter och har under historien resulterat i olika traditioner med varierande grad av inklusivitet och exklusivitet, trots konstitutionens separation mellan kyrka och stat. Lejon visar genomgående på hur separationen mellan kyrka och stat inte lett till att religionen och politiken hållits åtskilda, utan i stället varit nära sammanvävnade i civilreligiös praxis och i tolkningen av nationens historiska erfarenheter.

Framställningen går sedan över i att presentera de tretton presidenter som är i fokus för studien. Varje president har tilldelats ett kapitel, i vilket Lejon ger en bild av presidentens bakgrund och familj samt sammanfattar presidentens karriär och presidentskap. Fokus ligger främst på centrala historiska händelser som kantat presidentämbetet och USA under denna tid. Presidentens egen religiösa uppfostran och tro samt inte minst hans tal vid installationsceremonin blir oftast fokuspunkter i de enskilda kapitlen. Med detta kan Lejon stundom även knyta den religiösa bakgrunden till vissa specifika politiska ställningstaganden. Denna koppling kunde gärna ha fått mer utrymme i kapitlen som ibland blir mer av sammanfattande överblickar av presidenternas liv snarare än konkretiserade bilder av presidenternas tro i relation till sin tids politiska frågor. Med detta hade det varit möjligt att i större grad se skillnader mellan presidenternas politiska åsikter och ställningstaganden kopplade till deras religiösa uppfostran eller privata trosuppfattning. Denna typ av analys framkommer tydligt i kapitlen om presidenterna Ronald Reagan och George H.W. Bush där presidentens egen tro och religiösa tradition har relaterats till vissa politiska ställningstaganden eller dogmatiska uppfattningar i allmänhet.

I studiens avslutande kapitel resonerar Lejon kring de två olika vägar som USA och Sverige har gått under historien med fokus på religiositet och samhällsutveckling. Med bakgrund i den civila religionen i USA tydliggörs även det svenska förhållningssättet till religionens roll i allmänhet och individualismen i samhället i synnerhet. Här ställs den fria konkurrensutsatta »religionsmarknaden» i USA mot statskyrkan i Sverige. Skillnaderna är mer långtgående än enbart under det föregående

seklet. I detta sammanhang resonerar Lejon även kring hur svenska uppfattningar av den amerikanska religiositeten är starkt färgad av våra egna samhällsvärderingar. Bilden av relationen mellan politik och religion i USA synliggör vår egen politiska eller moraliska bias, som kan skymma civilreligionens komplexitet. Lejon beskriver uttryckligen sin önskan att denna studie kommer att leda till en djupare förståelse för presidenternas personliga historia och politiska bevekelsegrunder. Vidare poängteras hur de tretton presidenter som skildrats alla har haft olika personligheter, olika väljarstöd och stöttats av olika religiösa grupper, vilket kommit att präglade deras tjänsteutövning. Det går därför enligt Lejon inte att urskilja någon de facto kristen höger då de kristna samfundet i USA har stöttat olika kandidater från olika partier under olika tider. Slutligen visar Lejon hur den religiösa dimensionen varit en fundamental del i presidenternas retorik, något som speglar det amerikanska samhällslivet, och en förståelse för denna dimension är viktig för att förstå det amerikanska identitetsbygget.

Med detta rekommenderas Lejons studie till er som är intresserade av det amerikanska politiska och religiösa samhället, då den genom sin undersökning av tretton presidenters religiositet förmedlar en bild av det moderna amerikanska samhälls- och identitetsbygget. Med sitt lättillgängliga språk bjuder Lejon in läsaren att förkovra sig i den amerikanska civilreligionens då och nu.

DANIEL MLADENOVIC

Andrew Louth

MODERNA ORTODOXA TÄNKARE. Från Filokalia till i dag.

Skellefteå: Artos 2019, 465 sid.

Artos og Normas nye udgivelse *Moderna ortodoxa tänkare* af professor Andrew Louth er timelig, da Louth i december 2019 modtog Sankt Ignatius ordenen for 2019 i Sigtuna. Bogen er en svensk oversættelse af et engelsk forlæg og udgivelsen er en god anledning til både at stifte bekendtskab med Louth og det emne, som han i bogen tager op. Louth er en af de mest læste formidlere af de

ortodokse kirkers teologi og historie. Hans mange værker beskæftiger sig både med østens græske kirkefædre og de mere moderne teologiske strømninger. Han er særlig kendt for sin ligefremme og pædagogiske stil, som også kommer til udtryk i den ny bog.

Louths værk om de ortodokse tænkere er baseret på en række forelæsninger, som han holdt i Amsterdam. Hver kapitel er en omarbejdet forelæsning, der tager udgangspunkt i en ortodoks tænker. Bogen er kronologisk opbygget (for det meste). Bogens første del diskuterer betydningen af de forandringer, der skete i ortodoks teologi efter publikationen af værket *Filokalia* i slutningen af det 18. århundrede og den efterfølgende fremkomst af de såkaldte slavofile teologer i Rusland. Louth gennemgår fra dette historiske vendepunkt en række centrale ortodokse tænkere med fokus på deres liv, deres primære publikationer og de gennemgående tanker og ideer, som var bærende for deres livsværk. Bogen afslutter han med en gennemgang af en række nulevende ortodokse tænkere, som den bredt anerkendte metropolit Kallistos Ware. Louth har valgt helt bevidst at fokusere bredt på »tænkerne» i den ortodokse tradition frem for alene på fagteologer. Dette skyldes, at en række »lægmands» teologer, som Khomyakov, er fremtrædende i ortodoks teologi. Dette tilgodeser Louth i bogens brede fokus.

Emnet er kompliceret og pladsen til hver tænker er begrænset. Louth formår alligevel at formidle meget komplicerede tanker med dybe teologiske rødder på en forholdsvis overskuelig måde. Beskrivelserne af teologiske emner er suppleret af fine eksempler og til tider Louths egne små observationer og bemærkninger. Hans ligefremme pædagogik skinner igennem og jeg har undertiden taget mig i at le for mig selv, når han afbryder en kompleks fremstilling med en kort og let sidebemærkning. Flere steder fletter han ind en mild kritik af ortodoks teologisk koryfæer, som Florovskij, hvorimod han tydeligt er mere positivt stemt overfor andre. Louths bemærkninger er en kærkommen kritisk stillingtagen af en ortodoks historiker til den ortodokse tradition, som man så kan være enig eller uenig i. Ofte er introduktionsværker eller faglige/historiske biografier i den

ortodokse verden kendetegnet af en manglende kritisk distance til deres emne. Dette kan Louth ikke beskyldes for.

Bogen er samtidigt ikke kun en introduktion til moderne teologiske ideer, men den giver en langt mere bred historisk kontekst. Der er lagt vægt på at give en fyldig introduktion til hver persons liv, deres tid og deres værker. Derigennem får man som læser en bedre fornemmelse for den tid og de omgivelser, som formede dem. Louth skildrer eksempelvis fremragende flere af den ortodokse teologis hovedpersoners liv i Paris under deres eksil fra Rusland efter den russiske revolution. Herigennem får læseren en historisk skitse til at forstå ortodoks eksil-teologi. Den historiske kontekstbeskrivelse, Louths analyse og anekdoter gør bogen absolut læseværdig – selv for en kender. Der er meget få biografier på engelsk og svensk for mange af de moderne ortodokse tænkere, hvorfor bogen er en nyt og tiltrængt udgangspunkt for arbejdet med ortodoks teologi. Det gør, at bogen både er for specialister og for interesserede, som ønsker at vide mere om moderne ortodoks teologi. Bogen kan nemt læses kapitel for kapitel eller ligefrem bruges som opslagsværk til en enkelt teolog. Den er nem at anvende i undervisning og skærper forhåbentligt studerendes interesser, så de læser videre i hovedværkerne. Bogen afsluttes fint med en gennemarbejdet oversigt over hver teologs primære værker på engelsk, der er suppleret med information om, hvilke af disse værker, der er tilgængelige på svensk. På dansk er der udgivet flere værker og oversættelser om og af Khomyakov og Berdjajev, som det have givet mening at have med i registeret. Det ville have øget den »nordiske» brugbarhed af værket.

Det ville have klædt udgaven, hvis der var indsat en kort svensk introduktion til Louth og værket, som en svensk læser næppe kan forventes meget kendskab til. Et lille eksempel på dette er, at bogen oplyser på bagsiden, at han er præst i den russiske ortodokse kirke. Det er en påstand, der nok burde kraftigt modificeres. Louth er præst i Bispedømmet Sourozh (England), der ganske vist hører under den russiske ortodokse kirke formelt, men som en del af den Russiske Udlandskirke. Denne kirke har være hjemsted for engelske ortodokse og

en russiske diaspora tilbage fra 1918. Sproget er ofte engelsk og ikke russisk, såvel som der hersker en mere bred ortodoks stemning end russisk til forskel fra menigheder direkte under Moskva. Den engelske udgave af bogen har en kort introduktion til Louth med netop denne slags informationer. Det undrer mig, at den svenske udgave i det mindste ikke har en oversat udgave af denne korte introduktion.

Bogen er skrevet med udgangspunkt i Louth's egen teologi og han tager en række teologiske og historiografiske valg, som er ret markante. Bogen er eksempelvis opbygget efter en traditionel ortodoks teologisk historiografisk tradition med en meget distinkt fortolkning af moderne ortodoks teologi. Historien fremstilles her gennem individet, vedkommendes tid og deres tanker, som det især kendes hos historikeren Florovskij. Louths fortolkning af moderne ortodoks teologi i bogen synes at være baseret på metropolit Kallistos og den ortodokse teolog Alexander Schmemmann. Kallistos og Schmemmann argumenterede for, at hovedprojektet i moderne ortodoks teologi er en tilbagevenden til kirkefædrene. Et projekt der er kendt som den Neo-patristiske orientering eller syntese, der udvikles efter udgivelsen af Filokalia. I denne fortolkning af ortodokse teologi opdeles de ortodokse tænkere i en slags generationer, hvoraf den første er de slavofile med blandt andre Khomyakov. De efterfølges af teologerne fra den russiske religiøse renæssance, som Berdjajev, der igen viger pladsen for de neo-patristiske generation med teologer som Florovskij, Schmemmann og så de yngre i form af Kallistos og Louth selv. I denne primært russisk-orienterede fortolkning af moderne ortodoks teologi marginaliseres andre strømninger.

Louth forsøger at balancere dette i sit værk, idet han både har taget en rumænsk, en serbisk, flere konvertitter og flere græske teologer med ind i sin introduktion. Han sætter sig selv dermed lidt udover den traditionelle ortodokse historiografi, men bibeholder dens grundstruktur. Det mest markante eksempel på dette i bogen er, at to uomtvistelige centrale ortodokse teologer i det tyvende århundrede, som den serbiske kontroversielle

metropolit Nikolaj Velmirovich og den russiske metropolit Antonij Khrapovitskij ikke bliver gennemgået. Khrapovitskij nævnes kort mens Velmirovich forsvinder ud. Disse to teologer repræsenterer en mere konservativ strømning, der fastholdte kirkens tætte bånd til kejseren og kongehuse – selv efter kommunisternes magtovertagelse i øst. Den form af ortodoks teologi, som de to repræsenterer, er ellers ganske fremherskende i mange ortodokse kirker i dag. Måske mest markant eksemplificeret ved Velmirovich's nylige helgenkåring i Serbien. Det ærgre mig, at Louth ikke har dem med i sit værk, idet jeg gerne havde læst hans bramfri læsning og præsentation af disse ortodokse teologer.

Louth har tænkt bogen som en introduktion, hvorfor værket har de udfordringer, som en introduktion til et kompliceret emne har. Det er mange personer, mange steder, tekster og tanker som man skal forholde sig til, hvorfor selv trænede forskere skal holde tungen lige i munden. Bogen kræver enten en dyb viden om intra-ortodokse forhold fra antikken til i dag eller en læser, der kan se hen over de mange indirekte referencer til ortodoks historie. Det hjælper så heller ikke, at den svenske oversættelse vælger en blanding af nordiske-russiske oversættelser af navne og steder frem for en ren nordisk eller ren engelsk form. Oversættelsen af slavofilen Khomyakov (engelsk) til Chomjakov (svensk) virker eksempelvis forvirrende og afviger både fra normale oversættelser på dansk og norsk samt det russiske udgangspunkt. Det skyldes måske mere den svenske tradition for direkte translitteration af russiske navne end oversætterens bevidste valg. Bemærkelsesværdigt er det, at en svensk oversættelse af kyrillisk afviger så meget fra dansk, norsk og engelsk.

En anden udfordring ved oversættelsen er, at den engelske grundtekst i forvejen har mange korte uddrag fra græske, russiske og serbiske værker, som Louth eller andre anglo-amerikanere har oversat til engelsk. I den svenske oversættelse er det tydeligt, at det er den engelske tekst, der er oversat til svensk, hvorfor man får en oversættelse af en oversættelse. Det komplicerer sproget yderligere i de mange direkte citater, som Louth anvender fra de forskellige teologer – og særligt for

de serbiske, rumænske og græske – så skaber det en unødigt tung tekst. Emnet er heller ikke nemt at formidle og den svenske oversættelse ender derfor i flere komplicerede svenske passager, som er meget svært tilgængelig for selv en trænet dansker eller nordmand. Jeg vil derfor selv nok anvende den engelske udgave til mine danske studerende, da de er bedre trænet i akademisk engelsk end svensk. Bogen synes ikke helt at have potentiale til at være en fællesnordisk udgave. Det er, trods ovenstående, meget prisværdigt at centrale moderne værker om ortodoks teologi oversættes til svensk. Det er helt afgørende for formidlingen af traditionen på svensk og noget, som vi på dansk og norsk savner.

EMIL HILTON SAGGAU

RECENSIONER

Nordisk kyrkohistoria

Marian Ullén

EN MEDELTIDA BILDVÄRLD. Dädesjö gamla kyrka.

Stockholm: Medströms Bokförlag 2020, 192 sid.

I Dädesjö i Varend i Småland ersattes den gamla stenkyrkan 1793–1794 av en kyrka i nyklassisk stil. Från medeltidskyrkan är dopfunten bevarad, men i övrigt är byggnaden inte känd. Så kunde det ha stått, om det inte hade varit för att sockenborna valde att bevara kyrkans långhus med en ny funktion som »kornhus». Sedan upptäckte konstvetaren Evert Wrangel 1905, att det ovanför ett extrainsatt våningsplan doldes ett bemålat trätak. Kyrkan köptes in av staten, överfördes till Vitterhetsakademien, restaurerades och har nyligen blivit statligt byggnadsminne förvalt av Statens fastighetsverk.

Upptäckten av trätaget var en sensation och Dädesjö kyrka har därefter behandlats i många sammanhang. Konstvetaren och den tidigare antikvarien vid Riksantikvarieämbetet Marian Ullén, den främste kännaren av kyrkorna i Småland, har således presenterat Dädesjö i *Sveriges kyrkor* och i andra skrifter. Hon har nu även skrivit en bok, som hon själv kallar en »sammanfattande slutstudie».

En medeltida bildvärld. Dädesjö gamla kyrka är en välskriven, väldisponerad och rikt illustrerad bok. Den riktar sig nog primärt till allmänheten, men är givande för alla som intresserar sig för kyrkor och medeltiden. De många praktfulla fotografierna är tagna av sonen och bildjournalisten Mikael Ullén.

Boken inleds med innehållsförteckning och förord. Sedan följer åtta kapitel: Kyrkan och bygden; Kampen mellan gott och ont; Bilden av

Maria; Två legender; Väggarnas berättelser; Fursteparet; Målaren och hans tid; Takmålningarna – detaljer och kommentarer. Boken avslutas med en kapitelvis kommenterad förteckning över litteratur och källor, Litteraturförteckning, Bildkällor och Register.

Dädesjö utgör idag ett utmärkt exempel på en sammanhållen kyrkomiljö med långhuset från medeltidskyrkan, den nyare kyrkan, två generationer prästgårdar, sockenskola/stuga samt kyrkstall. I Dädesjö låg under medeltiden en huvudgård, som omnämns redan på 1160-talet, och kyrkan fick en aristokratisk prägel.

Gravläggningar daterade till tiden före stenkyrkans uppförande är indicier på att det tidigare har stått en träkyrka på platsen. Den romanska stenkyrkan fick absid, kor och långhus med en öppning till ett herrskapsgalleri, medan ett planerat torn tillsynes aldrig uppfördes. Stenkyrkan kan numera dateras med hjälp av dendrokronologi till 1179–1187; tidigare trodde man att kyrkan var från sent 1200-tal. Därefter får kyrkan ett invändigt, bemålat trätak samt kalkmålningar i långhuset på 1280-talet. Även här föreligger nya dendrodateringar. Dopfunten, en så kallad fabeldjursfont, kasserades vid nybygget 1794, men har sedermera kommit till heders igen. Vidare finns en Mariaskulptur från norra sidoaltaret bevarad, och ett Sankt Olofs-skåp från södra sidoaltaret. Alla de tre medeltida inventarierna är illa åtgångna.

Det som gör Dädesjö unik i Sverige är bilderna, särskilt det praktfullt bemålade taket. I 30 medaljonger visas här julberättelsen från bebådelsen till Marie kyrkogång med apokryfa inslag där Staffan stalledräng (en omvandling av berättelsen om den första martyren, ärkediakonen sankt Stefan) är framträdande. Kalkmålningarna, som är sämre

bevarade, visar Yttersta domen på triumfmuren, på långväggarnas övre del passionshistorien och på den nedre delen bland annat berättelsen om sankt Nikolaus. Sedan finns i triumfbågen två krönta personer och ett inskriftsband med runor, där det står »Här ... Sigmund målade oss». Eftersom takets och väggarnas målningar anses samtida, tillskrivs den i övrigt okände Sigmund hela verket. I tillägg kan nämnas att även remstycken och takfotsbräder har varit dekorerade.

Marian Ullén diskuterar vilken roll Dädesjö hade under medeltiden. Hon tar utgångspunkt i skriftliga källor med namn som kan knytas till platsen, dendrokronologiska dateringar samt ikonografiska analyser av bildernas motiv. Hon argumenterar övertygande för att stenkyrkan måste ha uppförts på initiativ av jarlen Guttorm, och att det målade taket och kalkmålningarna tillkom under några oroliga år, då riksrådet och lagmannen Svantepolk Knutsson var ägare till Dädesjö. Ullén menar att tornet inte uppfördes eftersom kyrkan övergick från huvudgården till att förvaltas av sockenborna, som fann ett sådant bygge onödigt.

De krönta personerna i triumfbågen är namngivna. Mannen i söder har ett band med namnet »Canutus», alltså Knut, och kvinnan i norr ett band med namnet »Ca.....». Paret har tidigare tolkats som den danske kungen Knut den helige och sankta Katarina av Alexandria – alternativt som den svenske kungen Knut Eriksson och hans drottning Cecilia. Ullén utvecklar och argumenterar, enligt min uppfattning, övertygande för att bilderna föreställer hertig Knut Valdemarsson och drottning Katarina Sunesdotter; den sistnämnda även känd från ett gravmonument i Gudhems klosterkyrka, nu utställt i Historiska museet i Stockholm. Knut var Svantepolk Knutssons far. Knut, som var den danske kung Valdemar Sejrs illegitime son med Guttorm Jarls dotter Helena, änka efter Esbern Snare ur Hvideätten, blev hertig av Estland, senare av Blekinge. Katarina var syster till Svantepolks fru Benedicta Sunesdotter. Svantepolk fick ta sin tillflykt till Danmark och han begravdes i Sorö klosterkyrka, där man ser hans vapen, ett stridande lejon; två stridande lejon syns i ett fält strax under bilden av Knut i triumfbågen

i Dädesjö. Svantepolks anfader, den danske kung Erik Ejegod, var två gånger i Bari i Italien, som då nyligen hade blivit en vallfartsort för sankt Nikolaus; kopplingen till Erik Ejegod skulle kunna förklara förekomsten av sankt Nikolaus legend i Dädesjö.

I Dädesjö fanns således genom århundraden en lokal aristokratisk släkt med band till både Sverige och Danmark, där länderna i Småland och särskilt Växjö stift utgjorde ett gränsområde, där båda hade intressen. Dädesjö är således en central pusselbit i studiet av Smålands historia – en bit som lätt kunde ha gått förlorad om inte socknens bönder hade valt att bevara långhuset som kornmagasin.

Boken fokuserar på Dädesjö, men det finns gott om utblickar till andra kyrkor, som den knuttimrade träkyrkan i Granhult, Bringetofta med dess kalkmålningar, Vrigstad, där kalkmålningar tyvärr enbart är kända från akvareller, och domkyrkorna i Växjö och Linköping. Ullén har sammanfattat sitt kunnande i studien av Dädesjö, men en »slutstudie» är det inte. Platser som Dädesjö kommer alltid att bjuda in till nya analyser och tolkningar – nya arkeologiska undersökningar, nya dateringar, nya sätt att studera bilderna, nya utblickar. Det tar aldrig slut.

En nydisputerad kollega undrade nyligen om inte recensioner alltid är kritiska, eller åtminstone alltid innehåller kritik. Jo, oftast. Men i det här fallet är det svårt att framföra någon väsentlig kritik. En översikt över släktförhållanden hade varit en hjälp, men det går att hänga med ändå. Marian Ulléns bok *En medeltida bildvärld* var ett nöje att läsa och titta i, den ger lust till ett återbesök i Dädesjö, när längre resor åter blir möjliga. Boken kan varmt rekommenderas.

JES WIENBERG

Nils Blomkvist

PETER GOTLÄNNING OCH KRISTI BRUD.
1200-talsförfattaren Petrus de Dacia om kärlek, könsroller och vardagsliv.

Skellefteå: Norma 2019, 422 sid.

Författaren till föreliggande omfångsrika och innehållsrika volym om dominikanbrodern Petrus de Dacia (som genomgående omtalas som Petrus Gotlänning – dock inte i undertiteln) och beginen Kristina av Stommeln, är historieprofessor emeritus Nils Blomkvist vid Högskolan på Gotland (nuvarande Campus Gotland, Uppsala universitet). Han har en bakgrund som arkivchef på Nordiska museet och forskningsledare vid Riksantikvarieämbetet.

Volymen har, inte minst inledningsvis, ett personligt hållet anslag med koppling till författarens yrke som historiker, sitt under senare år boende i Visby, resor, cykelturer och besök i Stommeln och på andra platser som knyter an till Petrus och Kristina. Vi får en beskrivning som driver materialistiska och maktstrategiska förklaringar, såsom att kyrkans äktenskapssyn och begravningspraktik vid den aktuella tiden drevs av viljan att tillskansa sig egendom (till exempel genom nya strategier i arvsfrågor) och att stärka könsmaktordningen; kyrkan var från början inrättad för »manschauvinistiska syften». Författaren skriver vidare att kristendomen hade startat som »en fattig sekt med legitima skäl att bygga upp resurser» och att reformpåvedömet hade sin bakgrund i en »fundamentalism» som odlats i »så kallade 'reformklostert'. Upplägget väcker både undran och intresse.

I kapitlet om »Peter och Kristina som forskningsobjekt» går författaren igenom källäget. Han menar, med rätta, att Petrus så kallade »Kristinabiografi» (Jülichkodexens andra bok) är en »underutnyttjad källa med stor potential» och påtalar att källmaterialet sammantaget ger en »närmast enastående inblick i vardagsliv under den katolska kyrkans absoluta storhetstid». Bilden av Petrus respektive Kristina i tidigare forskning presenteras kortfattat och klart. Det framgår med all önskvärd tydlighet att de slutsatser som dras när det gäller Petrus och Kristinas tänkande och hand-

lande spretar rejält beroende på vilka »glasögon» respektive forskare bär på. Författaren kritiserar härvid några teologer (inte minst Anders Piltz), som han menar tenderar att ge »kristna tolkningsnycklar företräde» och vill »lyfta av den teologiska tvångströja» som fått författare att se Petrus och Kristina som mystiker. I stället vill han använda dem som »tidsvittnen». Dessutom bör social- och politiskhistoriska frågeställningar uppmärksammas på ett sätt som inte tidigare gjorts, menar författaren.

Visby beskrivs som en dynamisk internationell handelsplats – med minst 15 kyrkor vid tiden för Petrus (född cirka 1235) inträde i stadens konvent – och Gotland som en internationell miljö. Författaren för fram tanken att Petrus kan ha varit en prästson som genom kyrkomötet i Skänninge 1248 förvägrades att »ärva» sin faders position, vilket ledde till inträdet i dominikanorden. Detta skulle även kunna förklara varför Petrus aldrig omnämmer sina föräldrar i författarskapet. Det hela bygger naturligtvis på spekulationer. Det återkommer en hel del sådana i den annars digra och i många avseenden lärda volymen. Källäget, om än unikt i sitt slag, inbjuder till detta, men olika forskare tar ut svängarna i olika grad och har olika bevekelsegrunder för detta. Också författaren konstaterar: »De moderna läs- och tolkningsarterna visar således hur olika personers öden färgsätts av olika forskarmiljöer.» Men även denna volyms författare står naturligtvis i en tradition med sin egen färgning. Det märks i uttalanden som redan nämnts, eller i: »Helgonkulten var mest en andlig förstärkning av härskarnas samband med det territorium de innehade.»

Vi möter beskrivningar av Visby, Kristinas hemby Stommeln, Köln och Paris. Petrus studerade, som bekant, vid dominikanskolorna i Köln (från 1266) och Paris (1269–1270). Det var under studietiden i Köln han mötte Kristina, ett möte som satte spår för livet och ledde till femton besök och en lång rad brev dem emellan.

Vi möter till exempel de intellektuella och maktmässiga förutsättningarna i Paris vid tiden för Petrus studier i staden. Vi vet dock inte mycket om Petrus förehavanden där utifrån det aktuella

källmaterialet, men kan ana att det var en lärdomsrik och inspirerande tid. En intressant detalj är att författaren driver tanken på en likhet mellan Petrus och Dante Alighieris författarskap. Spekulationer återkommer även här, så också kritiken mot påvekyrkan.

I skildringen av Petrus historia i Sverige efter återkomsten får vi exempelvis en beskrivning som rör tillskapelsen av nunnekonventet i Skänninge, men också en redogörelse för de politiska oroligheter och den maktkamp som rådde i Sverige i mitten av 1200-talet. Författaren menar att Petrus blir inblandad i maktspelet mellan kungen och folkungarna, först som lektor i Skänninge (dominikankonventet där grundades 1237) från 1271 och under sin korta tid som prior i Västerås från hösten 1278, och att det är just därför Petrus efter blott ett halvår »flyr» från Västerås och Sverige för att kort återkomma till Köln och ett sista besök hos Kristina i Stommeln, det femtonde. Författaren varvar historieskildringen med spekulationer om vad som kan ha hänt, hur inblandad Petrus var, vad Petrus kände till och hur hotad Petrus kände sig, inte minst efter den misslyckade folkungaresningen mot kung Magnus år 1278. Författaren är onekligen insatt i den »stora historien» och pekar på en rad möjligheter när det gäller Petrus. Även om teser drivs är texten också fylld med »förmodligen», »möjligen», »kanske», »rimligen», »särskilt troligt», »antagligen» och så vidare.

Petrus kom år 1280 åter till hemkonventet i Visby, där han skulle stanna livet ut. Han arbetade på att få Kristina att flytta till Sverige, men resultatet blev endast att hennes bror Sigwin kom hit för att upptas som dominikan (med namnet Gerhard). Kristina fick han aldrig återse, men hans färgstarka författarskap om henne (eller om de två) har givit honom epitetet »Sveriges förste författare».

Genomgående diskuterar författaren relationen mellan Petrus och Kristina, om vad för sorts kärlek som fanns mellan de två (»förälskelse», »åtrå», »undertryckt sexualitet», »fysisk kärleksupplevelse», »sinnlig erotik«?). Han tar upp några snarast härresande tankar om densamma, till exempel den »trekants-teologi» som framförts och

som anspelar på att Petrus hade en benägenhet att utifrån tanken att älska Kristina som Kristi brud, för Kristi skull konkret göra det (!) – och Petrus »revolutionära kärleksteologi». Vidare att Petrus i efterhand utarbetat en »teologiskt försvarbar kontext» till »kärlekssagan». När det gäller Kristina menar författaren att Freuds teorier »definitivt vidgar vår förståelse av Kristinas natur». Spekulationer finns bland annat också om varför korrespondensen låg nere fem år under Petrus tid som lektor i Skänninge.

Författaren tänker sig att »människoarten» har varit relativt konstant under mer än 70 000 år och har sökt få en bild av »tidens levande människor». Han ser i Petrus skildringar impressionistens, med »träffsäkra snap-shots», samt två livsöden »som skildas i helfigur». Hans kritik drabbar inte endast teologer, utan även genusteoretiker. De senares förklaringar »tenderar att flyga högt över källmaterialets vittnesbörd». I slutkapitlet beskriver författaren att han inte diskuterar utifrån någon »överordnad förklaringsmodell, utöver en slags socialpsykologisk materialism». Han söker med denna exempelvis en »levande människa bakom den saligvordna Kristina». Detsamma gäller väl för Petrus.

Avslutningsvis pekar han bland annat på att han funnit att den av kristendomen genomsyrade värld Kristina och Petrus levde i på ett »överrumplande oväntat» sätt i någon mening var »frihetlig och tillåtande». Han talar om Kristina – och andra beginer – som kunde leva utanför kyrkans, familjelivets och det sekulära samhällets kontroll. En svårhanterlig flicka som Kristina kunde exempelvis samla anhängare av båda könen och utöva betydande informell makt (och senare även betraktas som helgon).

Samtidigt som bokens texter naturligtvis helt och fullt är präglade av författarens långvariga och stora intresse för Petrus och Kristina, får vi, kanske lite oväntat, även ganska omfattande men lärda utläggningar om maktpolitiska förhållanden. Vi ser prov på en stor beläsenhet. Onekligen får de aktuella källtexterna intressanta belysningar, som för tänkvärt material till tidigare utläggningar och forskningsansatser om Petrus och Kristina. Sam-

tidigt är volymen genomgående präglad av spekulationer, som har olika karaktär och trovärdighet, färgade inte endast av författarens bakgrund som kunnig medeltidshistoriker utan även av hans socialpsykologiska-materialistiska ansats.

KJELL O. LEJON

Maria H. Oen (red.)

A COMPANION TO BIRGITTA OF SWEDEN AND HER LEGACY IN THE LATER MIDDLE AGES. (Brill's Companions to the Christian Tradition. A Series of Handbooks and Reference Works on the Intellectual and Religious Life of Europe, 500–1800. 89)

Leiden: Brill 2019, 330 sid.

»Ingen av våra medeltida gestalter fick en sådan strålvidd som Birgitta.» Så skriver Emilia Fogelklou i sin fina biografi *Birgitta* (1919). Fogelklou var en av initiativtagarna till Birgittastiftelsen, som den 7 oktober 2020 firar sitt hundraårsjubileum och vars vision är att bevara klosterbyggnaderna i Vadstena och använda dem i den heliga Birgittas anda. Även om den här recenserade volymen inte på ett direkt sätt anknyter till jubileet är det passande att den ges ut i anslutning till detta jubileumsår.

Under senmedeltiden kom Vadstena kloster att bli en viktig religiös institution i bevarandet av heliga Birgittas minne, men hennes betydelse sträckte sig långt utanför både Vadstenas och Sveriges gränser, kanske just för att hon var både ett typiskt senmedeltida kvinnligt helgon och samtidigt annorlunda. Genom påverkan från mendikanterna började under 1200- och 1300-talen fler gifta kvinnor, mödrar och änkor kanoniseras. Dessa kvinnor rörde sig ute i samhället i ett mellanland mellan nunna och lekkvinna, mellan kloster och hem. I detta avseende är Birgitta ett typiskt helgon för sin tid. Å andra sidan är Birgitta banbrytande i det att hennes status i mångt och mycket kom att underbyggas genom hennes omkring 700 uppenbarelser. Även tidigare generationer av kvinnliga helgon hade mottagit uppenbarelser men inte tillnärmelsevis i sådan omfattning som Birgitta och med en sådan påverkan på sin samtid i både kyrkliga och politiska frågor. Med tanke

på Birgittas internationella påverkan är volymen ett välkommet bidrag. Äntligen utkommer ett samlingsverk om den heliga Birgitta, hennes *Uppenbarelser* och hennes orden på engelska med en uppdaterad forskningsöversikt och med bidrag av både svenska och internationella forskare inom ett fält där mycket av forskningen före 1990-talet primärt utgivits på svenska.

Boken inleds med ett omfattande introduktionskapitel av bokens redaktör Maria H. Oen om den heliga Birgitta, hennes *Uppenbarelser* och tidigare forskning. Oen kommer in på frågor om såväl *Uppenbarelsernas* form, tillkomsthistoria, spridning och innehåll som frågor om Birgittas bildning, författarskap, språkkunskaper och auktoritet i relation till kvinnliga helgon. Kapitlet baseras på en stor mängd primärkällor och litteratur och ger en gedigen bakgrund och kontextualisering till resterande kapitel i boken. Låt oss så i korthet behandla de tio kapitlen.

Kapitel 1 och 2 behandlar Birgittas status som profet och författare utifrån olika aspekter. I kapitel 1 diskuterar F. Thomas Luongo relationen mellan *Uppenbarelserna* och Birgittas författarskap utifrån frågan: Är det Birgittas eller Guds ord som utgör *De himmelska uppenbarelserna*? Utifrån teorier om medeltida författarskap argumenterar Luongo för att *Uppenbarelserna* utgörs av Guds ord men att det samtidigt är ett litterärt projekt, i vilket Birgitta uppvisar en självmedveten strategi och en självförståelse som man kan förvänta sig av en författare. I kapitel 2 undersöker Anders Piltz Birgittas självförståelse som profetissa genom ett studium av relationen mellan *Uppenbarelserna*, Skriften och skolastisk teologi. Med utgångspunkt i dessa källor menar Piltz att Birgitta såsom profetissa är en uttolkare av historien – dåtid, nutid och framtid – som inte bara influerades av bibliska motiv i sin gärning utan också var en uttolkare av Skriften. Piltz bidrag berör frågor om författarskap, gudomlig inspiration och bibeltolkning.

I kapitel 3 behandlar Unn Falkeid frågor om Birgittas politiska program. Falkeid undersöker primärt två verk med särskild relevans för Birgittas politiska tänkande: *Den himmelska kejsarens bok till kungarna*, en vägvisare för kristna härskare bestående av femtioåtta uppenbarelser som

behandlar de politiska förhållandena i Sverige under sent 1340-tal till tidigt 1360-tal, och *Tractatus de summis pontificibus*, som publicerades efter Birgittas död av Alfons av Jaén. Även om det är svårt att hitta en systematiskt utformad politisk teori hos Birgitta argumenterar Falkeid för att det finns en tydlig idé om relationen mellan kyrka och stat, varför Birgitta förtjänar en plats som politisk tänkare under medeltiden. Falkeids kapitel är ett viktigt bidrag till förståelsen av Birgittas politiska program.

I kapitel 4 behandlar Anna Fredriksson de diskussioner som fördes om Birgittas *Uppenbarelser* under koncilierna i Konstanz 1414–1418 och Basel 1431–1449. Fredriksson visar på det begränsade inflytandet av Jean Gersons (1363–1429) skrift *De probatione spirituum* under konciliet i Konstanz och birgittinernas hantering av beslutet i Basel 1436. Konciliet slog nämligen fast att vissa passager kunde användas tillsammans med en förklarande kommentar, men man förbjöd strängt att jämställa *Uppenbarelserna* med Skriften; ett beslut birgittinerna sökte få upphävt samtidigt som man utarbetade strategier för att kunna fortsätta använda *Uppenbarelserna*. Fredriksson lyckas genom Birgittas fall kasta ljus över den större debatten om privata uppenbarelser och deras ursprung – från Gud eller djävulen – som fördes under 1300- och 1400-talen.

Kapitel 5 och 6 behandlar Birgittinorden och receptionen av *Uppenbarelserna* i predikningar från Vadstena kloster. I kapitel 5 beskriver Birgitta Fritz Vadstena klostrets historia och andliga liv. Vadstena kloster hade ett rikt andligt och kulturellt liv och var trots Birgittas fattighetsideal det rikaste och största klostret i det medeltida Skandinavien. Fritz behandlar grundläggandet, strukturen i klostret, klosterbyggnaderna, klosterkyrkan, konventens andliga liv, biblioteket och skriptoriet, Vadstena som pilgrimsort, klostrets relation till staden och statsmakten, och klostrets upplösning under reformationen. Kapitlet ger en grundläggande men god introduktion för den som vill bekanta sig med Vadstena kloster. Kapitel 6 fördjupar förståelsen av Vadstenabrödernas användning av Birgittas *Uppenbarelser* i predikningar beva-

rade från klostret. Roger Andersson inleder med en kort redogörelse av hur Birgitta presenteras i två kanonisationspredikningar för att därefter ägna merparten av kapitlet åt *Uppenbarelsernas* betydelse i den homiletiska kontexten; han redogör för vilka delar av *Uppenbarelserna* som används oftast i predikningarna och för citatens funktion och syfte. Som den främste kännaren av *Uppenbarelsernas* relation till medeltida predikningar presenterar Andersson en rad exempel från olika predikningar som stöd för resonemangen.

I kapitel 7 behandlar Maria H. Oen illuminationer i *Uppenbarelserna* med avsikt att förstå deras retoriska funktion. I fokus står de tidigaste bevarade manuskripten av *Uppenbarelserna* från skriptoriet i Neapel från 1377–1381, vilka jämförs med senare manuskript från andra geografiska områden. Oen visar på ett övertygande sätt hur bilden av Birgitta förändras över tid. Från att i första hand ha avbildats som Guds språkrör framställs Birgitta i stället med penna och kniv; auktoriteten kommer inte längre genom gudomlig inspiration utan i kraft av hennes helgonstatus. Kapitlet innehåller fina reproduktioner, vilka såväl förhöjer läsoplevelsen som stärker argumenten.

Kapitel 8–10 behandlar Birgittakulten och receptionen av *Uppenbarelserna* i olika delar av den västliga kyrkan. Kapitel 8 fortsätter samtidigt det konsthistoriska spåret med ett bidrag av Nirit Ben-Aryeh Debby. Hon undersöker reception av Birgittabilder i avbildningar och predikningar från 1300-talet till 1600-talet bland dominikaner, franciskaner och birgittiner i Toscana. Debby visar på ett övertygande sätt på den gemensamma strävan att framhäva Birgittakulten, vilket skett med olika motiv och genom olika avbildningar; bland dominikaner avbildas Birgitta oftast som en äldre nunna och ofta i kontexten av födelsescenen, medan hon i franciskansk kontext har stora likheter med Klara av Assisi och i birgittinska källor avbildas som ordensgrunderska. Kapitel 9 behandlar receptionen och traderingen av Birgittabilden och *Uppenbarelserna* i det tysk-romerska riket. Pavlína Rychterová visar på det inflytande gemenskapen i Prag omkring Jan av Jenštejn, ärkebiskop av Prag, hade och primärt Mathias av Krakows läsningar och

tolkningar under 1380-talet. Mathias av Krakows tolkningar traderades under 1400-talet av primärt Johannes Trotsch i traktaten *Onus mundi*. Vidare visar Rychterová på *Uppenbarelsernas* mottagare, användare och funktion i olika kontexter utifrån de många aspekter som kunde återopas baserat på Birgittas liv. I kapitel 10 behandlas receptionen av Birgitta i det senmedeltida England. Ann M. Hutchison tecknar utvecklingen från 1340-talet och Birgittas kontakter med England, bland annat genom Adam Easton, en av de tre kardinaler som utgjorde kommissionen för avgörandet av Birgittas kanonisation. Vidare beskriver Hutchison Syonklostrets medeltida historia och betydelsen av *Uppenbarelserna*, som översattes till engelska i början av 1400-talet, och helgonvitan, som uppvisar en »självständighet i förhållande till de svenska standardvitorna». Alla tre bidragen är viktiga för en ökad förståelse av det inflytande Birgitta hade i den västliga kyrkan.

Ett antal synpunkter kan anföras vad gäller bokens struktur och urval av perspektiv. De tio kapitlen är delvis tematiskt organiserade, men eftersom kapitel 3, 4 och 7 är fristående saknar boken som helhet den röda tråd man skulle önska från en antologi. En annan fråga som inställer sig gäller urvalet. Trots att många aspekter täcks in i boken saknar jag ett kapitel om liturgin i bredare bemärkelse och *Uppenbarelsernas* funktion och syfte i liturgiska källor. Vidare behandlas receptionen av *Uppenbarelserna* primärt i Italien, England och det tysk-romerska riket men inte i andra geografiska områden. Det är förstäligt att inte alla dotterkloster kan behandlas, men jag hade önskat en motivering till urvalet. Detta är endast mindre anmärkningar på en annars omfattande volym.

Sammanfattningsvis är det med glädje jag läst denna volym, som bidrar med väsentlig kunskap på engelska om ett av medeltidens mest lysande helgon. Den heliga Birgittas genomslag både i Sverige och internationellt presenteras på ett utmärkt sätt genom bokens olika bidrag. Denna volym kommer dels att skänka mången engelsktalande student viktig kunskap om den heliga Birgitta, dels ge forskare möjlighet att utveckla de perspektiv och slutsatser som presenteras i boken.

Fogelklous ord om Birgittas betydelse får avsluta denna recension: »Hon var sig själv – Birgitta, en bland dem ur vilkas väsen det efter sekler alltjämt talar så: 'den som är nära mig är nära elden' – *den heliga!*»

ERIK BERGMAN

Markus Hiekkänen

FINLANDS MEDELTIDA STENKYRKOR.
Översättning Camilla Ahlström-Taavitsainen.

Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2020, 937 sid.

Det är ett minst sagt imponerande forskningsarbete som ligger bakom den föreliggande volymen. Författaren, professor Markus Hiekkänen, är arkeolog och konsthistoriker och har ägnat en stor del av sin tid som forskare åt den finska kyrkohistorien i vid mening. Bakgrunden till boken står att finna i Hiekkänens doktorsavhandling från 1994 och vidare i de utgåvor på finska av hans böcker med motsvarande tema under 2000-talets första decennier; senast utkom den tredje, reviderade upplagan av *Suomen keskiajan kivikirkot* år 2014. Det är i princip denna som nu översatts till svenska men med väsentliga tillägg, korrigeringar och fördjupade resonemang.

Forskningsinsatsen kommer också till uttryck genom det omfattande antalet slutnoter (s. 691–825), där ofta inte endast belägg anges, utan där också sådana diskussioner förs som inte omedelbart hör till presentationen av kyrkorna men som många gånger ger värdefull information därutöver, inte minst vad gäller det aktuella forskningsläget. Bibliografin omfattar s. 828–910, och därtill kommer register över orter och personer, vilket också omfattar helgon och bibliska gestalter som återfinns i de olika kyrkorna. Dessutom är boken rikligt försedd med instruktiva fotografier, oftast tagna av författaren själv, och med utförliga bildtexter.

I boken behandlas landskap för landskap de 104 stenkyrkor som började byggas i det medeltida Åbo stift, vilket omfattade hela Finland och ingick

i den svenska kyrkoprovinsen under ärkebiskopen av Uppsala. För varje landskap ges inledningsvis en tydlig karta med kyrkorna markerade och en kort översikt över landskapet i fråga med dess kyrkohistoria från äldsta tid fram till och med övergången till den evangeliska kyrkobilddningen och vad som skedde med kyrkobyggnaderna som en konsekvens av den lutherska reformationen.

Presentationen av varje kyrka inleds med en planritning med uppgifter om tillkomsttid och dedikationshelgon. Kyrkobeskrivningarna behandlar inte bara kyrkan såsom byggnad utan också målningarna, altarna, dopfontarna och de föremål i övrigt som finns och har funnits i respektive kyrka. Därmed berörs också sådana frågor som inte alltid beaktas i traditionella kyrkobeskrivningar gällande att en kyrka primärt faktiskt fanns till för gudstjänstlivet. Boken kan alltså med författarens egna ord i mycket god mening sägas vara »en manual, en fackbok, en reseguide och en kritisk presentation av kyrkomaterialet». Det kan väl dock sägas att den kan vara lite besvärlig att ha med sig vid en eventuell rundvandring i en kyrka; den väger 3,1 kilo.

Den inledande delen (s. 11–76), innan de enskilda kyrkobeskrivningarna tar vid, utgör ett väsentligt komplement och korrektiv till den *Finlands kyrkohistoria* del 1, som utkom i svensk översättning år 2000. Den innehåller bland annat en uppdatering av resonemangen kring den kronologiska indelningen av Finlands förhistoria och tidiga historia. Indelningen utmärks av att man använder termen »korstågstimen» om den sista delen av järnåldern, tiden cirka 1025/1050–1200, när medeltiden tar vid. Då började kyrkan få en fast etablering med kyrkobyggande i trä, kanske redan från 1000-talet på Åland och i sydvästra Finland. På Åland har sedan stenkyrkor börjat uppföras från 1270-talet, medan sådana i det övriga Finland kan hänföras endast till tiden från 1400-talets början. Denna del avslutas med en tankeväckande karta över det medeltida stenkyrkobygget i de skandinaviska rikena som helhet samt Estland och Lettland och ger perspektiv på befolkningstal och kyrklig etablering.

Med vederbörlig vetenskaplig försiktighet och

nyanseringar framställer författaren kristnandeprocessen och det tidigaste byggandet av träkyrkor. Han räknar med att det fanns omkring 40 träkyrkor i det som han benämner det äldsta församlingsnätverket. Intressant och väsentlig är hans iakttagelse att träkyrkorna (oftast) hade flera generationer, kanske så många som tre, innan de avlöstes av stenkyrkor. Detta kan ses i jämförelse med hur förhållandena många gånger beskrivs i det som är dagens Sverige, där respektive stenkyrka i regel antas ha föregåtts av endast en träkyrkogeneration.

Efter en kort forskningshistorik behandlar författaren den väsentliga frågan om dateringsmetoder. Denna har lett till en ibland av fundamentala motsättningar direkt infekterad diskussion i Finland sedan 1990-talets mitt, i synnerhet gällande stenkyrkorna på Åland, och i det sammanhanget har författaren spelat en av huvudrollerna. Vidare ger författaren en kronologisk översikt över stenkyrkorna med beledsagande, tydliga kartor. Åland framstår avvikande med stenkyrkor uppförda mellan 1270 och 1420 och därmed tidigare än i det övriga Åbo stift. De 104 stenkyrkor, som började byggas, uppfördes i enlighet med de normer som innebar att de fick ett rakt avslutat långhus och försågs med vapenhus och sakristia. Klocktorn förekom emellertid mycket sparsamt. I stället uppfördes klockstaplar. Av de påbörjade stenkyrkorna fullbordades emellertid aldrig 46.

I den kronologiska översikten, som utgår från författarens egna dateringsprinciper och indelningar i tre »kyrkogenerationer», kan han konstatera att den äldsta daterbara stenbyggnaden som finns i Finland är Jomala kyrka på Åland uppförd mellan 1275 och 1285. Ett antal andra kyrkor, också på Åland, tillhör de allra äldsta. Med hjälp av sina dateringar kan författaren också presentera en kronologisk linje relaterad till de olika landskapen med motiveringar och tentativa men fullt rimliga förklaringar till skillnaderna mellan dem. Ett viktigt resultat i detta sammanhang, som står i väsentlig motsättning till uppfattningarna inom tidigare forskning och även framställningar i dagens svenska kyrkobeskrivningar, är att stenkyrkorna i deras helhet, var och en av dem,

uppfördes i *ett* sammanhang. Så som tidigare ofta antagits, var de alltså inte resultatet av flera generationers byggande, då byggnadsdel skulle ha lagts till byggnadsdel med långa mellanrum. I stället har man redan vid starten haft en genomtänkt byggnadsplan.

Målningssviter finns eller har funnits i 47 av de finska stenkyrkorna, men det finns inte längre någon fullständigt bevarad svit. Målningarna presenteras översiktligt i det inledande kapitlet och spelar självfallet en viktig roll i de enskilda kyrkobeskrivningarna. De äldsta muralmålningarna i stenkyrkor återfinns i Jomala (1275–1285) och Lemland (1280/1290-talet) på Åland. I det Egentliga Finland är det sockenkyrkan i sten i Nousis som uppvisar de äldsta målningarna, vilka är från 1430-talet. Kyrkan kan vara belägen på den plats där en eventuell biskopskyrka i trä funnits fram till 1200-talets mitt och är därför ett intressant objekt för studiet av finländsk kyrkohistoria. Där finns bland annat en »sarkofag» från omkring 1430 som ansetts hysa den helige Henriks, Finlands apostels kvarlevor (det finns emellertid inga kvarlevor av den helige biskopen i den idag, om det någonsin funnits). Den är försedd med illustrerade mäsingsplattor, som saknar motstycke i de skandinaviska länderna, och bland annat skildrar de källkritiskt mycket problematiska traditionerna om biskop Henrik, hans mission i sydvästra Finland och mordet på honom.

Författaren menar att stenkyrkorna antagligen, och som regel, målades snart efter det att kyrkan stått något så när färdig. Särskilt bör man lägga märke till de märkliga och till synes planlöst spridda »primitiva» målningar som finns i S:ta Marie kyrka i Röntämäki i utkanten av Åbo. Författaren behandlar i detta sammanhang också översiktligt och sammanfattande stenkyrkornas inredningar och altaren samt helgade föremål och andra utensilier. Därefter tar så de enskilda kyrkobeskrivningarna vid (s. 77–689).

Så tag och läs! Ett par kyrkor om dagen kan vara lämpligt. Då får man så småningom en betydande insikt i Åbo stifts medeltida historia. Och besök gärna några av kyrkorna därefter!

BERTIL NILSSON

Kajsa Brillman, Morten Flink Jensen & Hanne Sanders (red.)

REFORMATION I TVÅ RIKEN. Reformationens historia och historiografi i Sverige och Danmark. (Centrum för Öresundsstudier 38)

Göteborg: Makadam Förlag 2019, 219 sid.

En av den vetenskapliga verksamhetens övergripande målsättningar är att öka kunskapen om verkligheten. Förutsättningen för att så ska kunna ske är naturligtvis att forskningsfronten kan beskrivas på ett fullödigt sätt, så att nya problem kan lokaliseras och bortglömda luckor i tidigare forskning upptäckas. Forskningsöversikter spelar en avgörande roll för att ny och relevant forskning ska kunna initieras och äldre forskning utvärderas. Föreliggande arbete är ett utmärkt exempel på hur en sådan översikt kan skrivas för ett avgränsat forskningsfält.

Reformation i två riken är ett resultat av ett samarbete mellan svenska och danska kyrkohistoriker och (profan)historiker, vilket medför att både den kyrkohistoriska och (profan)historiska reformationsforskningen beaktas. Antologin är sprungen ur presentationer och diskussioner vid en konferens med titeln »Reformationen som historiskt problem i svensk och dansk forskning», arrangerad av Hanne Sanders och Kajsa Brillman tillsammans med Reformationshistorisk Netværk och Centrum för Öresundsstudier den 14–15 april 2016 på Åkersbergs stiftsgård i Höör. Under konferensen medverkade historiker, kyrkohistoriker och konstvetare. Konferensen fungerade som startpunkt för flera samarbeten och gemensamma sessioner vid Nordiska historikermötet i Ålborg den 15–18 augusti 2017.

I den antologi som har blivit resultatet skildras reformationens orsaker och konsekvenser i ett komparativt perspektiv och med utgångspunkt från gångna tiders och samtida forskning. Boken inleds med fyra historiografiska artiklar där reformationsforskningen i Sverige och Danmark beskrivs. De innehåller bokens tyngre bidrag och upptar drygt hälften av boken. Därefter följer sex historiska studier som är av något mindre omfatt-

ning och som undersöker reformationen i Sverige och Danmark från i samtida forskning aktuella aspekter. Dessa studier är skrivna av nu aktiva reformationsforskare. Som helhet ger boken både en bred översikt över vad som gjorts under det sista århundradet och hur forskningsintressena ser ut i nutiden.

De två första artiklarna behandlar den svenska reformationen. Martin Berntson redogör för reformationen som kyrkohistoriskt problem i Sverige varefter Hanne Sanders beskriver den historiska forskningen om reformationen i Sverige från 1980-talet till idag. Det är två magistrala bidrag som noggrant och effektivt hjälper den som vill få en bild av läget när det gäller forskningen om reformationen i Sverige. I de två följande bidragen vrids perspektivet i högre utsträckning mot Danmark. Morten Fink-Jensen undersöker reformationsbegreppet i dansk kyrkohistorisk och historisk forskning medan Kajsa Brillman beskriver olika tendenser i reformationsforskningen generellt genom att peka på några svenska och danska exempel. Samtliga fyra inledande artiklar visar en bred och imponerande förtrogenhet med forskningsfältet. Det mesta av det bästa ifråga om forskning om reformationen i Sverige och Danmark hamnar under lupp.

I de sex mindre studier som sedan följer finns exempel på klassisk kyrkohistoria, framför allt »Reshaping the Church. The Northern Kings and their German advisors» av Steffie Schmidt, men också flera exempel på kulturhistorisk reformationsforskning, framför allt »Reformationens förmoderna förkämpar» av Göran Malmstedt och »Att ha tron i hjärtat. Känslöshistoriska perspektiv på den tidiga svenska reformationen» av Mari Eyice. Flera författare betonar det ökade intresset för kulturhistoriska perspektiv på reformationsprocessen. Det är uppenbart att detta är en av de viktigare trenderna just nu. Brillmans nämnda artikel har rubriken »Var står vi nu?» och belyser andra aktuella tendenser i forskningen, framför allt internationalisering, fragmentering och relationen mellan Luthers person och reformationen. Per Stobaeus bidrar med en artikel om tidiga svenska ögonvittnesskildringar från de

första reformationsåren i Sverige. Gabriela Bjarne Larsson och Laura Katrine Skinnebach forskar om den materiella sidan av reformationen och redovisar detta i artiklar som behandlar Stockholmsborgarnas donationer (Bjarne Larsson) och återanvändning av föremål i Hornslets kyrka efter reformationen (Skinnebach).

Två frågor som spontant anmäler sig vid läsningen av boken är dels om fältet nu i princip är utforskat och dels om det finns forskning som av en eller annan orsak förbigåtts i översiktterna. Den första frågan kan besvaras med ett rejält nej utifrån flera av bokens artiklar. Forskningen om reformationen har utvecklats i vågor och haft ganska olika fokus under 1900-talet och början av 2000-talet. I ett internationellt perspektiv har reformationen i Nordeuropa inte stått i centrum av forskningen. Översikter och kurslitteratur om reformationerna i Europa har haft en tendens att hoppa över Norden eller skildra processen där i förbigående och mycket kortfattat. Så är exempel fallet med Carter Lindbergs *The European Reformation*, vilken har använts i flera decennier på många universitet i olika länder och som utkommit i två upplagor (1996 och 2010). Lyndal Roper har, i inledningen till sin uppmärksammade Lutherbiografi (*Martin Luther. Renegade and Prophet*, 2017, xxviii), påpekat att den internationella forskningen snarare sysslat med det tysk-romerska rikets stadsreformationer, reformerta transnationella nätverk eller den inomkatolska förnyelsen än Nordeuropas ruralt präglade furstereformationer. Detta förbigående har haft sin bakgrund både i brist på tillgång till relevanta arkiv och i mer eller mindre politiska och kyrkopolitiska motiv. Reformationen i Nordtyskland kunde inte beforskas i någon högre utsträckning före 1989 eftersom de relevanta arkiven fanns i DDR. Nordeuropas furstereformationer passade inte heller in i det historiska narrativ som förbundsrepubliken Västtyskland odlade. En följd av denna situation blir i nuläget att forskning om reformationen i Nordeuropa framstår som desto mer angelägen. Faktum är att forskning om reformationen i Norden har en potential att ge nya perspektiv på tolkningen av reformationen i Europa som helhet. I bokens inled-

ning understryker redaktörerna att en förutsättning för att denna potential ska kunna tas tillvara är ett utökat samarbete mellan nordiska forskare. Så är det säkert och boken kan utan tvekan bidra till att sådant kan utvecklas.

Finns det lakuner, det vill säga svensk och dansk forskning om reformationen i Norden, reformationens teologi, med mera, som råkat hamna utanför bokens översikter? Ja, några kan i alla fall upptäckas, förmodligen beroende på översikternas disciplinära begränsning till kyrkohistoria och historia. Birgit Stolts omfattande, och internationellt uppmärksammade, forskning om Martin Luther finns inte nämnd i boken överhuvudtaget. Stolt är språkvetare och hennes forskning befinner sig ofta i gränslandet mellan retorik, språkhistoria, spiritualitetsforskning och kyrkohistoria. I en beskrivning av forskningsfronten angående reformationen i Norden och Nordeuropa hör hon definitivt hemma på en central plats. I bokens artiklar förbigås också en del av den nyare teologihistoriska forskningen om Martin Luther och den lutherska reformationen, trots att det i en del artiklar samtidigt uttrycks en efterfrågan på sådan forskning. Tomas Appelqvists doktorsavhandling *Bönen i den helige Andes tempel. Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi*. (2009) och den forskning som bedrivits av Torbjörn Johansson (till exempel *Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus. En studie av Martin Chemnitz' Augustinusreception*, 1999) finns exempelvis inte nämnda i översikternas texter eller nothänvisningar.

TORBJÖRN ARONSON

Anders Jarlert (red.)

REFORMATIONEN I LUND – MALMÖ
– KÖPENHAMN. (Bibliotheca Historico-
Ecclesiastica Lundensis 63)

Lund: Lunds Universitets Kyrkohistoriska
Arkiv 2019, 160 sid.

I 2017 fejrede man mange steder, at det var 500 år siden reformationen tog sin begyndelse ved Martin Luthers opslag af de kritiske teser på kirkedøren

i Wittenberg. Samme års Hilding Pleijel-symposium ville også sætte fokus på reformationen i Lund, Malmø og København. Fejring, forskning og diskussion var omfattende i Danmark i 2017, mens interessen for reformationsjubilæet var mere beskedent i Sverige. Årsagen til denne markante forskel må diskuteres et andet sted, men ved Lunds universitet ønskede man at bidrage med dette forskersymposium. To år senere kom denne mindre, men indholdsrige antologi.

Reformationen i Malmø og Lund var en del af den danske reformation og dermed en historie, som adskiller sig fra den svenske, men samtidig er den rette for Skåne og andre tidligere danske dele af Sverige. Dette understreger denne bogs vigtighed. En lille del af Skånes lange danske historie blandt andet som del af en Øresundsregion er, hvad denne bog handler om.

Bogen indeholder ti korte artikler af danske og svenske forskere. I nogle diskuteres relationen mellem de to reformationsbyer, København og Malmø, og Lund, som var mere tro mod den gamle kirke, og dette som en indgang til at forstå den danske reformation. Martin Berntson påviser forskelle i byklostrenes udvikling i Malmø og Lund og beskriver den malmøitiske reformation som knyttet til byens stærke borgerskab som i andre lutherske byreformationer. Klostrene lukkede tidligt i forløbet, og nogle af disse munke flyttede til Lund, hvor klostrene ikke blev lukket hurtigt. Her var borgerskabet mindre, og der fandtes et beskyttende domkapitel. I Lund kom i stedet den senere mere statsstyrede reformation.

Rasmus H.C. Dreyer ser Malmø og København som tvillingebyer i reformationstiden med stærke bevægelser styret af en Zwingli-inspireret humanistisk lutherdom, som var typisk for den første del af den danske reformation. Og i Ole Peter Grells artikel findes en beskrivelse af Malmøs kraftfulde indsats i den danske reformation sammen med København frem til 1533, men også, at byen og dens reformationsengagerede indbyggere mistede indflydelse i den anden del af reformationen, som ifølge Dreyer var mere wittenbergske.

Nogle artikler knytter an til kun en af de tre byer. Det gælder Jeppe Büchert Netterstrøms kyndige analyse af Lunds domkapitels plads i reformationstidens stridigheder. Sinikka Neuhaus analyse knytter an til Malmø, ja, kun til en skils-

misse i byen, men da netop skilsmisse blev muligt efter reformationen, er analysen central for en bred reformationshistorie. Gunilla Gardelin diskuterer, hvordan materiale fra det førreformatoriske Lunds mange kirker kunne være brugt ved udbygningen af den kongelige borg Malmøhus. Anders Reisnert svarer på det interessante spørgsmål om, hvorfor netop Malmø kunne tage denne centrale position i den danske reformation. Hans svar indebærer et stærkt borgerskab i god kontakt med de nordtyske hansestæder, et svækket ærkestift, en god latinskole, et velfungerende råd i byen og de for reformationen så vigtige bogtrykkerier.

Carsten Bach Nielsen følger reformationsfejring omkring Øresund med udsigt fra København fra 1617 til i dag. Anders Jarlert interesserer sig for den malmøitiske præst Claus Mortensen og diskussioner i 1900-tallet om, hvad han skulle kaldes på en mindsten uden for Skt Petri kirke. Med dette slutter bogen med en henvisning til Hilding Pleijel og hans modstand mod at kalde Claus Mortensen »Skånes reformator». Han foreslog »Malmöreformator», men resultatet blev »Reformator».

Alle disse artikler har et regionalt fokus, og en del dækker også dansk historie, men bogen indledes med en artikel af den norske kirkehistoriker Tarald Rasmussen, som beskriver en ny, tankevækkende, efterreformatorisk religionstopografi for hele Norden. Han udgår fra de tre ærkestifter, Uppsala, Lund og Trondheim. Uppsala bevarede domkirken og forblev et ærkestift, men universitetet lukkede. Lund overgav sin centrale plads i den danske kirke til København dog uden ærkebiskop. Her blev Vor Frue kirke vigtig og ikke mindst det gamle, nu lutherske universitet. Trondheim blev et normalt stift med en nedbrændt kirke. Det er klart interessant ikke bare at sammenligne inden for en stat og over en grænse, men også de forskellige kirker i den ganske statssvage reformationstid.

Som ofte med mindre antologier ønsker man sig efter læsning mere, altså flere forskningsprojekter med øresundske eller dansk-svenske perspektiver. Denne antologis artikler af velindsatte forskere burde kunne inspirere til dette. De viser også, at perspektiverne passer godt til netop forskning om reformationen, som ikke var et rent nationalt

fænomen, men fandt sted på forskellige måder flere steder i et Europa, hvor kirke og religion havde en central position. På den måde falder denne bog fint ind i det regionaliserede og transnationale billede, som var et af resultaterne af den store europæiske forskningsatsning med anledning af jubilæet.

HANNE SANDERS

Mari Eyice

AN EMOTIONAL LANDSCAPE OF DEVOTION. Religious Experience in Reformation-period Sweden. (Libelli iucundi historicorum Holmiensium 3)

Turku: Iloinen tie 2019, 228 sid.

Syftet med Mari Eyices doktorsafhandling i historia från Stockholms universitet är att »undersöka hur känslopraktiker formade en religiös upplevelse i den tidiga reformationen i Sverige». Hon argumenterar för att det är möjligt att undersöka hur reformationen »kan ha upplevts» av 1500-talets människor, trots bristen på direkta källor.

Avhandlingen inleds med en Introduction som både ger en forskningshistorisk bakgrund och presenterar syfte, forskningsfrågor och disposition. Därefter följer tre huvudkapitel: Praying, Understanding och Having faith, samt sammanfattning både på engelska och svenska. Forskningsfrågorna är »How would emotions be named?», »Which emotional practices would create understanding?» och »Which emotional practices would create faith?». Materialet är predikosamlingar, manualer och bönböcker. Där menar hon sig kunna se hur reformationen upplevdes av människor i 1500-talets Sverige, det vill säga cirka 1526–1571.

Författaren vänder sig särskilt mot den etablerade forskningstradition som ser reformationen som »a decrease in the rich emotional and material medieval piety», som hon betraktar som ett reduktionistiskt sätt att uppfatta en tid vars religiösa erfarenheter man borde studera på deras egna villkor, oavsett hur överensstämmande eller främmande de ter sig i ljuset av tidigare eller senare epoker. Med »religious practices» menar Eyice »the results of practices and the meanings with which

they would be made intelligible». Hon betonar att känslor är kroppsliga. Hon ansluter sig delvis till Göran Malmstedts och Terese Zachrissons undersökningar, men kritiserar vad hon ser som deras uppfattning att reformationen skulle vara »a fixed set of beliefs and practices that could be imposed upon the population», något som delvis är att slå in öppna dörrar. I varje fall har jag inte läst varken Malmstedt eller Zachrisson riktigt så.

Eyice vänder sig också emot den forskningstradition som fokuserat på reformationstidens intellektuella strävanden på bekostnad av känslan, och betonar med all rätt att dessa moderna motsatser inte alls betraktades så av tidigmoderna människor. Här har hela den nya, materiella forskningstraditionen starkt bidragit till att visa att den enbart intellektuella förståelsen är otillräcklig. Eyice anknyter närmast till Alec Ryrie och hans *Being Protestant in Reformation Britain* (2013). Hon kommer så fram till att betrakta känslor som praktik för att förstå »the dynamics of religion» som både högst personlig erfarenhet och beroende av den gemensamma form den tar i en bestämd historisk kontext.

En avgjord styrka i avhandlingen är att författaren inte kastar ut barnet med badvattnet, det vill säga att när hon vänder sig mot den ensidigt intellektuella forskningstraditionen, bortser hon därför inte från den intellektuella inlärningens och förståelsens plats och betydelse. Vi behöver inse att »understanding the Word of God was indeed a question of religious instruction during the early Reformation period, but also that it simultaneously was a question of emotional transformation» (s. 119).

Undersökningen är genomförd på engelska, och de svenska originaltexterna meddelas i noterna. Detta sägs i korthet på s. 12, men några egentliga resonemang om vad den språkliga överföringen innebär, för författaren inte. Det är tråkigt, eftersom det visar sig att just översättningen av 1500-talssvenska till nutidsengelska inte bara är svår, utan ibland blir rent tveksam. Författaren har uppenbarligen bemödat sig om en flytande nutidsengelska som fungerar, men därmed har också följt ett antal olycksfall i arbetet, redan på

det principiella planet. Ett enda exempel: på s. 115 översätts Olavus Petris »Doch är likawel merkian-des at menniskione är aff sinne eeghne crafft omö-gelighit at retzliga besinna gudz sinne och mening, ää huru mykit henne warder före sagdt medh vthwertes ordh...» Detta blir: »Nevertheless it is still noticeable that people are with their own force incapable to rightly consider God's disposition and mind, however much she [the Christian] has been told with external words...». Först har den bestämda singulardativformen »menniskione» blivit »people», vilket skymmer att det här rör sig om en principiell utsaga om människans väsen efter syndafallet. Sedan översätts »henne» (=människan) med »she [the Christian]», fast det handlar om människan sådan hon är i sig själv, och inte specifikt om människan som kristen. Inte heller förstår man hur »people» kan bli synonymt med »she [the Christian]». På andra ställen översätter författaren i stället »menniskone» med »human» eller »humanity».

Någon gång inser man att författaren inte använder »the Christian» i teologisk, utan i sociologisk mening, till exempel när hon (s. 134) skriver: »The Christians are furthermore depicted as a minority, even though they were hardly so in 16th-century Sweden.» Även andra översättningar blir märkliga, till exempel domkapitel: »cathedral chapters». Ett svenskt domkapitel efter reformationen är inte särskilt knutet till domkyrkan, utan är snarare ett »diocesan chapter», vilket kan och bör klagras redan genom översättningen. Det i äldre svenska närmast stående uttrycket »ondsko och argheet» översätts »evil and anger». Men »argheet» har här ganska litet med att »bli arg» att göra, snarare bör det översättas »elakhet» eller »förbittring» (det vill säga att *förbli* arg).

När Eyice slår fast att känslorna var viktiga i den svenska reformationstidens andaktsliv finns det inget att invända. Här står hennes undersökning stark. Men syftet att komma åt hur människor faktiskt *upplevde* sin kristendom är närmast omöjligt utifrån tryckt, officiöst material. Man berättade helt enkelt inte om sina upplevelser. Vilka känslor som var tillåtna, vilka som var eftersträvnsvärda, eller till och med betraktades

oskiljaktiga från tron, och vilka som avvisades, kan vi komma åt, men längre än så går det knappast att komma. Författarens ord om att hon »genom noggsamma teoretiska och metodologiska överväganden av de tillgängliga svenska källorna» argumenterat för denna möjlighet är knappast övertygande. Lika lite som lagar kan användas som beskrivning av människors beteende, kan predikningar och andaktsböcker användas som beskrivning av människors religiösa upplevelser. Att »tryckta texter på svenska från perioden faktiskt var formande för den religiösa upplevelsen» är närmast självklart. Vad enskilda personer särskilt tog till sig, vad de i sin läsning betonade, och hur de upplevde detta, vet vi inte. De praktiker som »reglerade» eller »mobiliserade» känslorna är till stor del åtkomliga, men steget från det föreskrivande till det faktiskt upplevda kommer vi inte åt. Att »situeringen av bönen till den kristnes hjärta är centralt» är knappast något nytt, framhållandet av bönen som »en kroppslig praktik som berörde den kristne i hans dagliga liv» är viktigare. Bönen spiritualiserades inte genom reformationen. Formuleringar som att »böja sitt hjärtas knä» blir obegripliga där knäfall inte praktiserats.

Författaren placerar sig i den forskningstradition som lyfter fram känslornas betydelse för reformationstidens kristna. Här rör hon sig på säker mark. Mindre övertygande är resultatet att tron i de tidigare texterna skulle vara »en genomgående och stabil transformation av den kristnes hjärta», medan de senare texterna i stället fokuserade på »trons instabilitet och flyktighet», vilket leder till att känslorna mot slutet av perioden blir »mer ambivalenta». De tidigare texterna bär alla Olavus Petris namn (förutom Laurentius Andreäs *Een Kortt vnderwising om troona och godha gerningar*). Materialet torde här vara för litet för slutsatsen.

Avhandlingen ifrågasätter bilden av reformationen som en intellektualisering, eftersom känslorna var centrala genom hela perioden och genom alla genrer. Genom att fokusera på »godkänt» material, visar hon att känslornas centrala betydelse inte kan avfärdas som rester av en tidigare religiös kultur, utan i stället utgör en viktig del av 1500-

talets religiösa praktik. I detta är avhandlingen förtjänstfull.

ANDERS JARLERT

Teresia Derlén

A MOST LUTHERAN NATION? On popular religion and eucharistic belief in post-Reformation Sweden. Electronic thesis.

London: King's College 2019, 342 sid.

Teresia Derlén lade i december 2019 fram avhandlingen *A most Lutheran nation?* vid King's College i London. I enlighet med gängse akademisk praxis i Storbritannien föreligger den enbart som (elektronisk) stencil.

Föremålet för undersökningen är nattvardssyn i Sverige under perioden 1630 till 1700 så som den uttrycktes i samspelet mellan medeltida och efterreformatoriskt fromhetsliv och mellan officiell kyrkolära och lekmanafromhet. På ett mer konkret plan vill författaren undersöka hur nattvardsteologin förmedlades till folket av kyrkans hierarki, hur lekfolkets egen religiösa praxis och upplevelse av nattvardsfirandet gestaltade sig samt hur reformationens nattvardssyn(er) anammades av folket under den aktuella perioden, och i vilken utsträckning traditionell religion fortfarande var livaktig. Avhandlingen har som synes ett ambitiöst och brett anslag, vilket också märks i valet av källmaterial vilket omfattar såväl andaktsböcker, psalmböcker, korskrank, gravmonument, altarpopsatser, epitafier och andra föremål i kyrkorumen liksom muntligt traderade böner, med mera.

För att kunna åstadkomma en bred undersökning av detta slag krävs en systematisk struktureringsprincip och den finner författaren i metoden »Theological Action Research» (TAR), som tidigare använts inom ekumenikvetenskapen. Metoden går ut på att analysera en kyrklig struktur utifrån fyra olika teologiska perspektiv, vilka på engelska går under beteckningarna *normative*, *formal*, *espoused* och *operant theology*. Jag kommer i det följande att använda de svenska benämningarna normativ, formell, uttalad och levd teologi. Med normativ teologi åsyftas de teo-

logiska auktoriteterna, i detta fall bekännelsedokument, gudstjänsthandböcker och psalmböcker. Formell teologi utgörs av den teologiska elitens sätt att tolka och förklara normativ teologi, och där utgör biskoparnas böcker till lekfolket en viktig källa. Med uttalad teologi åsyftas hur teologin uttrycks och förklaras inom en grupp, det vill säga hur medlemmar förstår och uttrycker den formella och normativa teologin. Den levda teologin slutligen utgörs av den teologi som går att finna i gruppernas faktiska praktik, särskilt i lekfolkets handlingar och riter i kyrkorummet, men också i de föremål som lekfolk från olika samhällsklasser donerade till samma rum.

Avhandlingen är strukturerad efter de tre källkategorier som undersöks: andlig litteratur, psalmer och visuella rum, vilka genomgående analyseras utifrån de nämnda TAR-perspektiven.

I den första delen behandlas andaktsböcker (*spiritual literature*). Källmaterialet utgörs av både instruerande texter författade av svenska kyrkoledare, såsom Laurentius Paulinus Gothus, Johannes Rudbeckius, Johannes Matthiae Gothus och Ericus Gabrielis Emporagrius (vilka räknas till den formella teologin) och av (oftast) översatta andaktsböcker av författare såsom Johann Arndt, Basilius Förtsch, Johannes Cundicus och Salomon Liscovius och även av Sigrid Bielkes handskrivna bönbok (vilka betraktas som uttalad teologi). En viktig skillnad i nattvardssynen mellan formell och uttalad teologi utgjorde enligt Derlén synen på nattvardsberedelsen. Medan biskoparna intresserade sig för andlig beredelse och hyste en teocentrisk frälsningssyn enligt vilken sakramentet främst blev en agent för Guds handlande, framhölls i andaktslitteraturen det praktiska livet utifrån en mer homocentrisk syn. Snarare än att Gud skulle leda vägen för den kristna själen lades fokus på böner om hjälp till den enskilde individen att vandra den rättfärdiga vägen, en väg som anträdades i en tillvaro präglad av en dualistisk världssyn, med djävulen som en nyckelspelare. För både uttalad och formell teologi var alltså nattvardsberedelsen viktig, men till skillnad från biskoparnas formella teologi, som lyfte fram den enskilde kristnes samhällsansvar och nästankär-

lek som Andens frukter, utgjordes samma frukter (i den mån de alls omnämndes) inom andaktsböckernas uttalade teologi snarare av personliga och introspektiva förhållanden. Därtill betraktades altarets sakrament inom den uttalade teologin som ett *viaticum*, det vill säga som ett skydd från synd, död och djävulens list.

Den levda teologin belyses till stor del genom tidigare kulturhistorisk forskning liksom utifrån muntligt traderade medeltida böner. Här framkommer att traditionell religiös praxis ofta levde kvar bland allmogen, hos vilken hostian (som ju var det enda nattvardselement som mottogs av folket före reformationen) uppfattades som något kraftfullt, som ett tecken på Guds fysiska och aktiva närvaro i vardagslivet. Derlén tecknar en bild av en motsättning mellan kyrkans ledarskap som ville begränsa det heliga till kyrkorummet och lekfolket som snarast tog hostian, så att säga, i egna händer. Det fanns samtidigt förstås skillnader mellan de högre och lägre ståndens sätt att förhålla sig till nattvardsfirandet. Tron på demonisk närvaro i världen delades visserligen av olika samhällsgrupper, men för de högre stånden handlade denna närvaro snarast om en introspektiv andlig kamp, medan de lägre stånden tenderade att betrakta demonisk aktivitet i världen på ett mer handgripligt sätt.

I avhandlingens andra empiriska del behandlas psalmtexter av olika slag. Författaren skiljer metodiskt mellan de »officiella» nattvardspsalmer som var i omlopp fram till 1695 års psalmbok, särskilt »Gudh ware loffuat» och »Jesus Christus är vår helse», och de »inofficiella» psalmer som kunde ingå i andaktsböckerna.

Till de mest intressanta observationerna i denna del hör jämförelsen mellan de tyska originalen och de svenska psalmöversättningarna. Derlén gör en närstudie av »Jesus Christus är vår helse» (*Jesus Christus unser Heylandt*) och finner att medan den tyska versionen eftersträvar en känslomässig respons från läsaren/sångaren, betonas i den svenska versionen snarare vikten av rätt kunskap och tillägnande av en korrekt nattvardspraxis. Medan Martin Luther skrev sin psalm direkt riktad till individen vände sig de svenska reforma-

torerna till kollektivet. Medan Luthers psalmer hade sin förankring i tysk läskunnig borgarklass, där inriktningen mot individen var något naturligt, riktades de svenska översättningarna till ett bondekollektiv som inte uppvisat någon större entusiasm för reformationen, vilket gjorde det nödvändigt att genom musiken fostra folket i rätt riktning. Det blev därför praktiskt att låta ett läromässigt och pedagogiskt anslag få prägla psalmerna. Derléns resonemang är i detta avsnitt övertygande och ligger i linje med de observationer som Allan Arvastson tidigare har gjort, där han också lyfter fram den undervisande tonen i vi-formerna i de svenska psalmöversättningarna (se *Den svenska psalmen*, Lund 1963, s. 52).

I likhet med andaktsböckernas texter återkom tanken på nattvarden som skydd mot djävulen i vissa inofficiella nattvardspsalmer och i de högre ståndens bönböcker, men däremot inte i de officiella nattvardspsalmen. Överlag fanns i andaktsböckernas nattvardspsalmer större utrymme för ett emotionellt och individualistiskt språk med utpräglad blodsmystik utan tillhörande förmaningar rörande vikten av beredelse och värdighet inför nattvardsgången. Däremot finns flera uttryck för en sådan emotionell och introspektiv tro i 1695 års nattvardspsalmer där också de homocentriska perspektiven tydliggjordes. Derlén tolkar denna förändring i den formella teologin som följden av en direkt påverkan från den lekmanafromhet som hon finner uttryck för i andaktsböckerna.

Den sista empiriska delen behandlar de rumsliga dimensionerna, med särskilt fokus på kyrkorummens inventarier. För att belysa de förändringar i kyrkorummen som blev följden av reformationen görs fallstudier av elva kyrkor i Strängnäs och Västerås stift och i Uppsala ärkestift där både korskrank, målningar, liturgiska kläder och altarpuppasatser uppmärksammas. Ett avstamp för diskussionen utgörs av schablonbilden, att det mest typiska draget i protestantiskt kyrkoliv skulle ha utgjorts av Ordets förkunnelse från predikstolen. Författaren tar snarare fasta på att 1600-talet var en tid då kyrkorummet i Sverige gick från att vara främst en plats för tillbedjan till en plats som var helig i sig själv. I allt större utsträckning omtala-

des den lokala kyrkan som »tempel», och i detta upphöjande av rummets helighet framhölls enligt Derlén altarets sakrament i större utsträckning än tidigare. Medan normativ teologi inte var intresserad av rumsligt gränssättande markerades följaktligen inom formell teologi altarrummet som ett heligt rum, vilket i praktiken gestaltades genom ett förnyat intresse för korskrank och genom barockens altartavlor. Samtidigt stod folket enligt Derlén främmande för denna utveckling, vilket hon menar berodde på avsaknaden av tydlig skiljelinje mellan heligt och profant hos allmogen.

Skillnaderna mellan den lutherska ortodoxins och 1500-talets reformatoriska syn på kyrkorummets helighet bör samtidigt inte överbetonas. Synen på kyrkorummet som något avskilt och i sin ändamålsenlighet unikt i relation till andra rum utifrån det heliga handlande som där pågick, rimmar egentligen ganska väl med det synsätt vi möter i KO 1571 och dess syn på kyrkorummet som »genom heligt bruk avskilt till allmänlighet» (se Anders Jarlert, »Genom heligt bruk avskilt till allmänlighet»: det reformerade kyrkorummet enligt Kyrkoordningen 1571», *Kyrkohistorisk årsskrift* 1995). Men det sker helt klart en förändring under 1600-talet, vilket inte minst uttrycks i tanken på Jerusalems tempel som arketyper till kyrkorummet.

Lekfolkets attityder till kyrkorummet diskuteras i avhandlingen utifrån de donationer som gavs till kyrkorna. Derlén argumenterar för att incitamentet bakom upprättandet av olika gravmonument och epitafier snarast utgjordes av närheten till altaret, vilket förefaller ha betraktats som mer prestigeladdat än närhet till predikstolen. De adliga gravmonumenten gav med andra ord uttryck för en lekmanareligiositet präglad av mortalitet, vilket också utgjorde den stora skillnaden mellan uttalad och formell nattvardsteologi. Medan formell teologi hade en vidare förståelse av sakramentsteologi, där eukaristin kunde uppskattas som ett glädjefyllt firande, genomsyrades ikonografin snarare av synen på sakramentet som *viaticum*, som ett stöd och en försäkring gentemot fruktan och död.

Derlén intresserar sig för objekt som skänkts

till kyrkor vilka genom sin katolska eller profana innebörd inte stämde överens med den lutherska ortodoxa trosnormen. Särskild uppmärksamhet riktar Derlén mot objekt som antingen var medeltida eller postreformatoriskt katolska eller profana. I denna framställning visar Derlén en viss medvetenhet om att nutidens fasta gränser mellan heligt och profant och lutherskt och katolskt inte med nödvändighet såg likadan ut under stormaktstiden. Det var inte med nödvändighet så, att den altaruppsats (tillverkad cirka 1515) som Axel Oxenstierna skänkte till Jäders kyrka med sina katolskt präglade bilder av Gregorii mässa och den apokalyptiska Madonnan behövde anses strida mot samtidens lutherska trostolkning. Inte heller är den vinkanna som skänktes till Tyresö kyrka, dekorerad med barbröstade damer, att betrakta som ett »sekulärt» objekt, vilket uppges på s. 262 (ett påståande som sedan revideras på s. 280), då den representerade de allegoriska figurerna Hoppet och Barmhärtigheten, det vill säga kristna kardinaldygder, något som tydligt framgår av att Hoppet i ena handen håller i ett ankare. Jag ställer mig också tveksam till författarens tolkning av de kostsamma donationerna som uttryck för en kvarlevande medeltida meriteringsteologi. Tanken att den fromme – vars fromhet kunde visas av vederbörandes goda gärningar – välsignas av Gud redan här i livet var inte ovanlig inom luthersk ortodoxi.

Utifrån de skillnader som går att observera mellan de »adliga» kyrkorummen och sockenkyrkorna på landsbygden menar sig Derlén kunna skönja »two strands of theology»: å ena sidan den uttalade teologins vilja att vara luthersk med öppenhet för nya innovationer i kyrkorummet och å andra sidan den levda teologins värnande om »the traditional fabric», vilken bromsade förändringarna och lät uttryck för medeltida tradition finnas kvar i kyrkorummen. Denna diskussion hade enligt mitt förmenande vunnit på att sättas in i ett europeiskt sammanhang. De medeltida objektens bibehållande i kyrkorna var ju inget unikt för Sverige utan kan snarare betraktas som uttryck för en luthersk särprägel, något som visas av att lutherska kyrkor i Tyskland utmärkte sig gentemot de

reformerta genom att medeltida objekt, inte sällan helgonskrin, ofta behölls i kyrkorummen. Derléns hypotes om en allmoge som fungerade som agent för arkitektonisk traditionalism är nog helt riktig, men en viktig förutsättning för att denna traditionalism skulle vara framgångsrik var också att den var situerad i en luthersk konfessionskultur.

En av de bärande hypoteser som drivs i avhandlingen är att överhetens avsikt att heliggöra kyrkorummet var svår att implementera bland folket som inte såg några gränser mellan heligt och profant; det heliga gick inte att separera från det vardagliga livet. Jag tolkar snarare allmogens beteende så, att det inom lekfolket verkligen fanns ett värnande om gränserna mellan heligt och profant, vilket samtidigt bottnade i en annan syn på heligheten än den vi möter hos teologerna och inom kyrkans hierarki. I användningen av hostian som en sorts talisman, eller i vallfärdandet till heliga källor eller till offerkyrkor och i den kvarlevande helgonvördnaden, utgjorde kyrkans (och prästens) heliga handlingar snarast en utgångspunkt för helighetens förmedling in i vardagen. Den hostia som användes för magiska ändamål ansågs ju inte vara något vanligt bröd, utan den betraktades som ett fysiskt föremål som hade välsignats i en helig ceremoni i ett heligt rum av en helig man. Denna syn på heligheten var svårförenlig med den vagare uppfattning av heligheten som vi möter inom luthersk normativ teologi, vars företrädare samtidigt också var angelägna om att vardagslivet skulle präglas av det allra heligaste, nämligen av tillägnandet av Ordet, av de Andens frukter som också Derlén uppmärksammat.

Jag tolkar inte brytpunkten mellan formell/normativ teologi och levd teologi som en kamp om huruvida heligt och profant skulle separeras, utan snarare om *var* heligheten stod att finna. Jag kan här och var i avhandlingen skönja ett likartat synsätt. På s. 228 an knyter Derlén diskussionen om heligheten till Rudolf Ottos syn på intellektualiseringen av det heliga, som han menar ägde rum från Johann Gerhardt och framåt. Anknytningen av heligheten till tillägnandet av Guds Ord gjorde ofrånkomligen heligheten till något intellektualiserat, till något som skulle förstås snarare än

kännas, och det var den intellektualiseringen som lekfolket ville motarbeta. På samma spår befinner sig Derléns syn på psalmsången som ett *viaticum*, då hon menar att medan lekfolket före reformationen mötte sakramentet utanför det kyrkliga rummet, buret i procession, innebar reformationen att sakramentet fjärmades från vardagslivet men samtidigt gjordes mer tillgängligt genom att beskrivas med ord på folkspråket. Stormaktstidens psalmsång ersatte med andra ord senmedeltidens processionsfromhet.

Till de metodiska innovationerna i avhandlingen hör användningen av TAR-metoden på ett kyrkohistoriskt material, en metod som i detta sammanhang har både för- och nackdelar. Till fördelarna hör att vi kommer ifrån de välkända dikotomierna »överhet och undersåtar» eller »den stora och den lilla traditionen», för att i stället söka den rörelse som finns mellan olika kulturella skikt inom befolkningen. Till metodens nackdelar hör att då olika källor används för att belysa skillnaderna mellan de olika teologierna, uppstår frågan om det vi finner verkligen handlar om olika teologiska synsätt, eller om de olika teologiska uttryck vi möter i texterna kanske snarare är beroende av de litterära eller konstnärliga begränsningar och möjligheter som stod till buds inom ramen för en viss genre. Frågan är också om vi i de av tyska präster och psalmdiktare författade andaktsböckerna verkligen möter en »lekmanafromhet». Här står den enda av författaren uppmärksammade handskrivna andaktsboken (Sigrid Bielkes bönbok) i en potentiell särställning. Är det inte snarare fråga om en *brukad* och inte *uttalad* (*espoused*) teologi?

Den svåraste nivån att komma åt är förstås den levda teologin, som i avhandlingen abstraheras fram ur källor som till stor del utgörs av anmälningar till domkapitel eller akter från trolldomsprocesser. Här föreligger risken att den levda teologin på förhand tenderar att identifieras med de uttryck som stod i motsättning till formell och normativ teologi. Men kan inte levd teologi också i princip finnas hos den (tysta) majoritetskultur som inte åstadkommer buller som renderar anmälningar till domkapitel eller väcker indignation under visitationerna? Jag är överens med förfat-

taren om de goda möjligheterna att hitta folkliga mentaliteter och trosuppfattningar i det svenska källmaterial som står till buds och jag menar också att olika partikulära uttryck för sådana mentaliteter och trosuppfattningar beskrivs på ett träffsäkert sätt i avhandlingen, men frågan är hur pass representativa dessa beskrivningar är för (lek-)folket som helhet.

Till avhandlingens styrka hör dess syntetiska ambition, som ofrånkomligen innebär att det blir omöjligt att täcka in allt relevant källmaterial och det blir samtidigt svårt att beakta all relevant forskning. I avhandlingen lyser viss litteratur med frånvaro som faktiskt hade kunnat stärka författarens resonemang. Diskussionen om folklig magi och tron på demonisk aktivitet i världen hade exempelvis vunnit på en anknytning till Raisa Maria Toivos *Faith and Magic in Early Modern Finland* (New York 2016) och andra studier om tidigmodern religiös världsuppfattning (se särskilt Hanne Sanders (red.), *Mellem Gud og Djævelen: religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, København 2001), och frågan om kyrkorummets helighet hade med fördel kunnat anknytas till Monica Weikerts avhandling om offerkyrkoseden (*I sjukdom och nöd: offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*, Göteborg 2004) liksom till Anders Jarlerts tidigare nämnda studie och Jan Arvid Hellströms »Heligt rum och allmänligt hus; synen på kyrkans rum och byggnad under svensk reformations- och stormaktstid» (i Lars Eckerdal et al. (red.), *Kyrka och universitet: festskrift till Carl-Gustaf Andrén*, Stockholm 1987). Individens och jagets ökade betydelse i det sena 1600-talets psalmdiktning har nyligen uppmärksamats av Håkan Möller i *Psalmer i värld: tre studier i 1695 års psalmbok* (Skellefteå 2019), men den utkom efter att avhandlingen lades fram. När avhandlingen väl trycks på förlag kommer säkert de skrivfel och enstaka missuppfattningar som förekommer i texten att kunna åtgärdas.

Theresia Derlén har skrivit en mycket välstrukturerad och på ett positivt sätt utmanande avhandling. Den ger intressanta perspektiv på sakramentaliteten i 1600-talets svenska kyrkorum och framstår som något av ett pionjärarbete i analysen

av de biskopliga böckerna. Intresseväckande är också uppmärksammandet av den undervisande tonen som vi finner i de svenska översättningarna av tyska psalmer. Här finns också god potential för kommande forskningsprojekt där avhandlingens hypoteser kan prövas på sådant källmaterial som inte fått plats, såsom predikomaterial och handskrivna bönböcker. Även om jag ställer mig tveksam till den återkommande tanken på lekfolkets öppenhet för profanitet och påstådda avsaknad av känsla för det heliga rummet och trots min metodiska skepsis inför vissa delar av TAR-apparaten, menar jag att Derlén under alla omständigheter ger ett på flera sätt stimulerande bidrag i förståelsen av hur förhandlingen om nattvardsfirandet på lokal nivå kunde gestalta sig i stormaktstidens Sverige.

MARTIN BERNTSON

Håkan Möller

PSALMERNAS VÄRLD. Tre studier i 1695 års psalmbok. (Bibliotheca Theologiae Practicae 102)

Skellefteå: Artos & Norma 2019, 244 sid.

Under senare år har hymnologisk forskning i Sverige präglats av ett bredare, interartiellt (Inger Selander, 2000) perspektiv. Litteraturvetare, kyrkohistoriker, praktiska teologer, musikvetare, historiker, religionssociologer etc. har blivit alltmer medvetna om behovet av vetenskaplig samverkan kring psalm och sång. Sådan forskning kan ske i samverkan mellan forskare. Den kan också ske genom att en enskild forskare medvetet beskriver och analyserar ett hymnologiskt material utifrån skilda vetenskapliga perspektiv.

Håkan Möller har i undersökningen *Psalmer- nas värld. Tre studier i 1695 års psalmbok* tagit på sig uppgiften att ensam utifrån olika vetenskapliga perspektiv beskriva och analysera tre företeelser i denna värld. Bokens titel är väl vald. Möller vill »uppmärksam[a] [...] den enskilda psalmtextens teologiska tematik i samspel med stil och retorik [...] och melodiaspekten». Han beskriver detta som kontextualisering: »De psalmer jag valt för mitt

studium styr behovet av kontextualiseringarnas omfattning och ämnesinriktning. Det kan röra sig om politiska, idé-, kyrko- och teologihistoriska, andaktslitterära eller psalmestetiska aspekter och till detta kommer en med olika utförlighet bibelorienterad explikation» (s. 22).

I 1695 års psalmbok handlar det om en värld där man kan urskilja olika sammanhang som till exempel envälde, manligt och kvinnligt och det personliga mötet i andakten. Enligt Möller handlar det om: 1. Kung, politik och psalm, 2. Mode, samhälle och psalm, 3. Andakt, jag och psalm. De båda första är inte särskilt vanliga hymnologiska teman. Möller vill visa att politik och mode och inte bara personlig andakt hörde till psalmernas värld i 1695-kontexten. Kyrka och samhälle var en organism vars delar var beroende av varandra.

De tre studierna, »En förste til at wara», »En qwinna i främmande drägt hon går» och »JEsus är min vän then bäste», är konsekvent uppbyggda: 1. Den kontextuella situationen, 2. Textanalys, 3. Kontextualisering. Under punkt 1 behandlas sammanhanget, till exempel yttre förutsättningar om personer och kyrkliga och samhällsliga förutsättningar. Under punkt 2 genomförs textanalyserna. Under punkt 3 behandlas övergripande tendenser i tiden som förstärker textanalysernas integrativa perspektiv. I de olika avsnitten står psalmförfattare som Jesper Swedberg, Jacob Boëthius och Jacob Arrhenius i centrum. I textanalyserna visar författaren hur en långt gående analys kan öppna för nya infallsvinklar på samhälle och psalm och på förhållandet dem emellan. Hans litterära och textanalytiska skolning gör att han finner även små ord meningsfulla och fördjupande. Om Boëthiuspsalmen »Ach! Herre Gudh, i högden boor» (PsB 1695:309) skriver han bland annat: »Men låt oss titta närmare på just den sjunde strofen; den exponerar dels en traditionsförankrad syn på högfärdens och fåfångans uttryck [...] Med den andra radens tidsadverbial, 'nu senast', i kombination med följande rads adjektiv 'nytt' (underförstått 'maneer') samt fjärde radens upprepade adverb 'nu' markeras tendensen att rastlöst följa modet. Det är också något som äger rum i samtiden.

Verbet 'kom' i samverkan med näst sista radens 'främmand' antyder dessutom att det rör sig om företeelser som kommer utifrån och som kanske därför ter sig särskilt alarmerande. Adjektivet i rad fem ['främmand'] säger dessutom att den nya klädedräkten utgör ett normavvikande och sannolikt anstötligt inslag i tiden» (s. 96).

Resultatet har blivit en perspektivrik undersökning där författarens egen forskning fördjupas med hjälp av nationella och internationella undersökningar. Litteraturlistan uppvisar stor bredd, uppstår både traditionell och nyare forskning och redovisas i notapparaten utförligt och noggrant.

Samtidigt väcker resultatet frågor. Man kan till exempel diskutera problem som kontextualiseringens gränser, funktionsperspektivet och vad man kanske kan kalla »avvecklingsperspektivet», det vill säga vilka faktorer det var som gjorde att psalmerna i delarna 1 och 2 försvunnit medan »Jesus är min vän then bäste» alljämt är en del av psalmtraditionen.

Kontextualisering är ett konstruktivt begrepp som öppnar för breda analyser. Det kan emellertid också fresta till att alltför mycket aktualisera perspektiv som kan skymma det som är analysens huvudfokus. Under rubrikerna »En man nu drager qwinno håår» (s. 98–109) och »En qwinna i främmand dräkt hon går» (s. 109–118) presenterar författaren på nytt två tidigare publicerade avsnitt, nu delvis omarbetade. Möller tycks själv röja en viss tveksamhet inför nypubliceringen: »Jag skall nu med utgångspunkt i *två av psalmstrofens rader* [PsB 1695:309:7, kursiv här] fördjupa diskussionen om det kvinnliga respektive manliga modet vid den här tiden. *Det kan i ett brett religiöst och socialt perspektiv tyckas vara perifer detaljer* [kursiv här]. Men genom att sätta ljuset på peruker, fontanger och andra begärliga accessoarer framträder som vi ska se betydande och omfattande samhälleliga tendenser och förändringar» (s. 97f.). Problemen kring peruker och fontanger med mera är utförligt beskrivna och analyserade som »samhälleliga tendenser och förändringar», teologiska tendenser mera övergripande. En kontextualisering som bestäms av två rader i en viss psalmstrof kan leda till att fokus på psalmernas

»teologiska tematik» (s. 22) riskerar att behandlas mer översiktligt.

I analyserna av till exempel de avslutande stroforna i Boëthius psalm behandlas högmod, svordomar, krig etc. och krav på bättring »[f]örr'n yxen faller träet nidh» (s. 118ff., 123). Här framträder ett annat helhetsperspektiv. Författaren sammanfattar det själv: »Allt som inträffade, från naturkatastrofer till fontanger, tolkades och kommenterades med utgångspunkt i den gammaltestamentligt grundade synen på förhållandet mellan Gud-kung-folk och det förbund som rådde mellan arterna samt lagen om dess inneboende brott-och-straff-logik» (s. 124). Analyserna av »Jesus är min vän then bäste» är andra exempel på fokuserad hymnologisk analys i ett kontextualiserat perspektiv. Sådan var psalmernas värld 1695. Det var där de hade sin uppgift både som trosförmedlare och som samhällsbevarare.

Funktion. Till analyser av psalmer hör reflektion över och analys av deras funktion, hur de brukades i det kyrkliga livet. Möller skriver att »[u]r kyrkans och statens perspektiv var psalmen ett bland många medel för att manifesteras och legitimera den rådande religiösa samhällsordningen» (s. 23). Författaren citerar Emanuel Linderholm som skrivit att under pestens tid i Stockholm kring 1710 skulle »minst fem botdagar ha hållits och det är lätt att föreställa sig att 'Ach! Herre Gudh i högden boor' [Boëthius psalm] då kunde komma väl till pass» (s. 113). Han refererar till hur Emanuel Swedenborg »[n]atten mellan påskafton och påskdagen 1744» upplevde hur psalmen »Jesus är min vän then bäste» skänkte »den orolige Swedenborg lindring, dess ord klingar till tröst i andeskådarens natt», citerat efter Lars Bergquist: *Swedenborgs drömbok* (s. 200). Möller är med rätta inte förvånad över att psalmen »Jesus är min vän then bäste» blev populär inte bara inom utan också utanför Svenska kyrkan och med tiden gångbar i de frikyrkliga sångsamlingarna (s. 175). Jag har emellertid haft svårt att finna mer utförliga analyser av funktion.

Avveckling. Analysen av Boëthius psalm avslutas med att författaren presenterar framsidan av *MAGASIN för Konst, Nyheter och Moder.*

En Månadsskrift från 1823. Tidningen kan närmast liknas vid ett modernt modemagasin. På framsidan möter den tidigare nämnda strofen 7 i Boëthius psalm: »Ej går så snart en måne om, Som det maner nu senast kom, Med nytt förbytas måste» (s. 117f.). Boëthius hade knappast kunnat förutse att hans text skulle kunna användas som reklam för nytt klädmode. Att sådant skett väcker mer allmänt frågor om hur det gick för de psalmer som författaren så grundligt genomanalyserat. Jag kan gott tänka mig att om författaren mer utförligt ställt frågor om varför två av undersökningens psalmer kommit att uteslutas men en fortfarande fått vara kvar i psalmboken så hade det gett ännu ett perspektiv på vad som bestämmer tillhörighet till eller förvisning från psalmernas värld.

Psalmernas värld är en rikt informerande och tankeväckande undersökning. Den både vidgar och fördjupar det hymnologiska forskningsperspektivet.

SVEN-ÅKE SELANDER

Nicolaus Bergius

A HISTORICAL-THEOLOGICAL EXERCISE ON THE STATUS OF THE MUSCOVITE CHURCH AND RELIGION. Edited by Ulla Birgegård and Monica Hedlund. (Slavica Suecana. Series A – Publications, vol. 3)

Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 2019, 327 sid.

Boken är en kommenterad engelsk översättning – inte en textutgåva, som både »edited» på titelsidan, »edition» i baksidestexten och rubriken »Bergius's text» på s. 25 kan locka läsaren att tro – av Nicolaus Bergius *Exercitatio Historico-Theologica de statu ecclesiae et religionis Moscoviticae*, nämligen av dess första del, tryckt på latin i Stockholm 1704. Författaren, superintendent i Ingermanland och en vän till stormaktstidens främste slavist Johan Gabriel Sparwenfeld, visade i detta verk sina enorma kunskaper om den rysk-ortodoxa kyrkan, införskaffade genom både mångåriga studier och personligt umgänge med de troende. Texten har två delar, den historiska och den dogmatiska. I den förra ges först en stor översikt över tidigmo-

dena *Rossica* med tyngdpunkten på religiösa skrifter (kapitel 1), åtföljd av en studie av den ukrainske metropoliten Peter Mogilas *Confessio* och andra katekeser (kapitel 2). Kapitel 3 handlar om ryssarna och deras språk, kapitel 4 om deras religionshistoria. Ämnet för kapitel 5 till 9 kan sammanfattas som relationen mellan den rysk-ortodoxa och andra kristna kyrkor samt relationerna inom den rysk-ortodoxa kyrkan (kapitel 7 om de gammaltroende). Kapitel 10 och 11 ägnas åt religiös litteratur i Ryssland. Sedan följer kapitel om gudstjänster, kyrkliga fester och dylikt (12–15), skolor (16), kloster (17), kyrklig administration (18–19) och slutligen om helgonkult (20). I den senare, dogmatiska delen, går Bergius punkt efter punkt igenom Mogilas *Confessio* i Laurentius Norrmannus grekisk-latinska utgåva. Som helhet är *Exercitatio* stormaktstidens suveränt viktigaste skrift om den rysk-ortodoxa kyrkan och skulle förtjäna en icke oansenlig plats i översikter över tidigmoderna *Rossica*.

Tillkomsten av den volym som undertecknad nu skall recensera överskuggades av tragiska omständigheter. Latinisten Monica Hedlund, främst ansvarig för översättningen och teologiska delar av kommentaren, dog på hösten 2016, under arbetets slutskede, och resultatet av hennes och slavisten Ulla Birgegårds mångåriga gemensamma mödor ägnade åt *Exercitatio* fördes i hamn av den senare. Undertecknad uppmanar helhjärtat läsarna av både recensionen och boken att ta hänsyn till detta, emedan vissa aspekter av boken tydligt kunde ha blivit bättre, om ödet varit blidare. Men, ehuru väl det knappast är något nöje att kritisera en bortgången kollega, ämnar recensenten icke missköta sin plikt, vilket vore orättvist mot både *Kyrkohistorisk årsskrift* och – framför allt – Nicolaus Bergius; boken kommer alltså att bedömas som den är.

Inledningen, skriven av Ulla Birgegård (s. 11–23), är kortfattad, men täcker alla de väsentligaste ämnen som den borde täcka: Bergius biografi, den politiska kontexten och Peter Mogilas skrift, alltså den sammanfattning av den rysk-ortodoxa religiösa läran som Bergius använder i den dogmatiska delen.

Att det inte löper någon latinsk text vid sidan av översättningen (s. 25–201) är beklagligt. Den som inte bara vill bekanta sig med textens ungefärliga innehåll, utan också citera den ordagrant, får alltså antingen leta upp en senare utgåva på nätet (Leipzigutgåvan från 1722) eller gå till specialläsesalen i ett av landets bibliotek, då originalutgåvan från 1704 mig veterligen ännu inte blivit digitaliserad. Avsaknaden av sidhänvisningar till originalutgåvan (förutom dedikationen och förordet) försvårar ytterligare jämförelsen med den latinska texten. Denna jämförelse skulle emellertid kunna rädda en och annan läsare från de fel som finns i översättningen.

Och fel är det tyvärr gott om. Urvalet som undertecknad i det följande bjuder på består dels av de särskilt anmärkningsvärda misstagen, dels av sådana som kräver en liten kommentar. Någon fullständighet åsyftas inte och är inom ramen av denna recension helt omöjlig. Tyvärr skulle antalet exempel kunna mångdubblas.

Vid ett omnämnande av Erik Benzelius den äldre tackar Bergius honom för det beskydd som han åtnjutit under många år och som fått Karl XII att utnämna honom till en av medarbetarna »in the work on the new edition of the Swedish Church Law» (s. 31). I noten hänvisar utgivarna till den kyrkolag som utgavs 1687, alltså långt före Karl XII:s regering – och utgåvorna från 1697 och 1712 var ju bara omtryck. I latinet heter det dock »codex sacer», ett inte ovanligt uttryck för – Bibeln. Och Bergius var mycket riktigt med i bibelkommissionen (se artikeln om honom i SBL), ledd av Benzelius själv; just denne, inte Swebilius, som omnämns i not 26, åsyftas här som »the eminent Archbishop».

Listan över de slaviska gudarna på s. 78 är av Bergius lånad från Herberstein – något som också anges – och vållar strax en svårighet. Utgivarna känner inte till någon »Uslad» i panteonet och förmodar att det handlar om guden Volos. Här borde man ha kommit ihåg att Herbersteins skrift, mer än något annat tidigmodernt *Rossica*-verk, är välutforskad och -kommenterad, och kommentarerna hade varit värda att slå upp i. Just detta ställe lyckades man egentligen förklara redan på 1800-talet: »Uslad» är Herbersteins missuppfattning av

en ryskspråkig beskrivning av en staty föreställande guden Perun; den lär nämligen ha haft en усь златъ, mustasch av guld.¹

I samband med de gammaltroende citerar Bergius ett ytterst intressant dokument – ett brev från en ryss skrivet på latin. Denne berättar att han hade besökt »the village of Climentine (it is situated not far from the castle of Koporje, which belongs to a Mr. Döhnell)» (s. 93). Men i själva verket ägde Döhnell inte fästningen, utan den omnämnda byn. Det heter: »in pagum Climentinum (haud procul situs a castro Capurgensi, Dn. Döhnell... peculium)». *Peculium* står alltså inte i ablativ, utan i nominativ, liksom *situs*, som hänvisar till *pagus*.

Ett citat från ett annat brev i samma kapitel, likaledes rörande gammaltroende, börjar i översättningen så här (s. 95): »1. That they have been given the name... Roskolniki... 2. That they maintain they agree with the other Russians of that name». I själva verket är det så gott som tvärtom. Den andra punkten i original lyder: »Ipsos reliquis Russis id nominis potius competere, contendere» – »Att de påstår att ett sådant namn snarare anstår de övriga ryssarna».

I avsnittet som handlar om ryskspråkig andlig litteratur omnämns bland andra översättningar även en bok av Theophylakt av Ohrid, en bok som Bergius »received from the castle at Narva» (s. 115). Det står dock varken *castellum* eller *arx* i originaltexten, utan »e castris ad Narvam», alltså »från lägret vid Narva»; det är det ryska lägret som plundrades efter segern i november 1700 och som tidigare i texten (s. 90) även har försett Bergius med tecken på judars närvaro bland ryssarna.

Vidare i samma litterära utredning nämner Bergius tre boklistor som han sett, varav den sista innehåller förbjudna böcker. »On whose authority our books have been included, I have not discovered», heter det lite överraskande i översättningen (s. 121). Men det är inte tal om några svenska eller lutherska böcker. Den latinska texten har »quo authore consignati nostri». *Consignare* brukar i

1 Se t.ex. kommentaren till den senaste ryska översättningen (Герберштейн, Записки о Московии, Москва 1988), s. 292, n. 83.

nylatinet användas helt enkelt som en synonym till *scribere*, »skriva», och betyder inte »inkludera». Med hänsyn till detta blir det enda sättet att göra satsen meningsfull att uppfatta *nostris* som »de här omnämnda» – listor (*indices*), inte böcker: »Jag har inte lyckats ta reda på vem som har författat de omnämnda listorna».

På s. 145 informeras läsaren till sin förvåning att Iov, den förste patriarken i Ryssland, tillika var »the first Metropolitan of Moscow». Men det är fel, då denne var den siste, inte den förste. I texten står det inte *primus*, utan *prius*: »prius Metropolita Moscoviae» – »tidigare Moskvametropoliten».

I ett kapitel om de nationella kyrkomötena talas det om några böcker som underkändes vid mötet 1682, »the books of the Patriarchs Philaret and Joseph, recently printed» (s. 150). Det är återigen ett slarvfel. På latin står det »libri Patriarcharum Philareti et Josephi tempore impressi» – »böcker som trycktes på patriarkerna Filarets och Josefs tid».

Inte heller i den dogmatiska delen är allt i sin ordning, även om koncentrationen av misstag just i textavsnitt med teologiskt innehåll (även i den historiska delen) verkar vara lägre. I en diskussion av kyrkans grundvalar talas det bland annat om apostlarna: »But they are not above other mortals, for Christ has founded his Church upon himself and his divine teaching» (s. 183). Men Bergius syntax, med dess tydliga antites, går inte att uppfatta på det sättet. Det står nämligen: »Non enim super mortales homines, sed super semetipsum et divinam doctrinam suam Ecclesiam fundavit Christus» – »Ty det är inte på dödliga människor, utan på sig själv och sin gudomliga lära som Kristus grundat Kyrkan».

På flera ställen har man i översättningen tappat bort ord som finns i latinet; än mer uppseendeväckande är fall av motsatt karaktär, det vill säga obefogade tillägg. För att bara ge ett exempel, blir Kyrillos av Jerusalem på s. 94 utnämnd till författare av en rad böcker han aldrig skrivit: »we have with us Cyril of Jerusalem's books about the Gospels, his liber Apis and Liber Clavis, and his Liber de Fide». Jämför på latin: »liber Cyrilli

Jerosolymitani, Evangeliorum, et liber Apis, liber Clavis, liber de Fide».

I inledningen, s. 22, heter det: »Bergius's references to his sources are mostly correct». Detta är mycket sannolikt, men ett sådant påstående förutsätter att referenserna har systematiskt kontrollerats. Tyvärr kan det inte helt stämma, emedan flera misstag i översättningen skulle kunnat undvikas just om man hade kollat källan. Man framställer till exempel orden »However, I have never seen him, although I have tried hard to find him» (s. 49) som en del av citatet från Fletcher, men i själva verket är det Bergius egna ord. Vid ett omnämnande av en rysk bok som innehåller en skrift av patriarken Athanasius behandlar Bergius ganska kort dess inställning till en teologisk fråga, varpå det heter (s. 65): »Vossius... denies that the author Athanasius acknowledged that sentence». Men på latin löper texten sålunda: »Hoc autem Athanasium authorem agnoscere, negat Vossius», vilket betyder: »Men Vossius nekar att denna [skrift] erkänner Athanasius som sin författare». Ordalaget är här visserligen något affekterat, men kollar man det angivna stället hos Vossius finner man att det just är frågan om författarskapet som diskuteras där.

En detalj i översättningen som är lite irriterande är att man framställer Bergius som skyldig till fler och grövre namnförvrängningar än han faktiskt begår. De enklaste fallen av detta slag kan exemplifieras på s. 36 och s. 50: »the doctors of theology Hannekenius, Clodius and Christianus» (med en not som upplyser att den sistnämnde hette Christiani) resp. »Aventus [Pierre d'Avity]». Christiani har här fallit offer för en rad av genitiver i den latinska texten – »Dominorum Hannekenii, Clodii, Christiani», där man inte alls behöver ta formen för en böjlig, även om kollegornas namn är det;² utgivarnas »Aventus» för »Dn. Aviti» som faktiskt står i den latinska texten har knappast någon förklaring alls. En av nyckelpersonerna i Bergius verk, Peter Mogila, omnämns för första gången på s. 55 som »Petrus Mogilas [Mogila]» –

2 För att ta ett någorlunda likartat exempel på svenska: frasen »Peters, Annas och Hannes synpunkter» betyder inte att den sistnämnda personen nödvändigtvis heter Hanne.

man gör alltså gällande att Bergius använder eller förutsätter formen *Mogilas*, men det stämmer inte. I det ifrågavarande fallet står namnet i akkusativ (»Petrum Mogilam»), och i nominativ uppträder namnet i Bergius text överhuvudtaget inte. Det går därför inte att bestämma om Bergius menade *Mogilas* eller *Mogila*, och i brist på bevis borde författaren ha frikänts från misstankar om att ha hittat på den förra varianten. Lite mer sofistikerat är fallet på s. 119: »Ludolphus... mentions a certain Simon Polotskogo [Simeon Polockij]». Att efternamnet står i rysk genitiv – och ryska kunde Bergius, i alla fall till viss grad – beror på syntaxen i den latinska texten: »Ludolphus... meminit... cujusdam Simonis Polotskogo». Bergius vet att personen heter Sim[e]on Polotski, ty just så, i nominativ, står det i Ludolphs återopade text. Men han behöver en genitiv här, då verbet (*meminit*) kräver en sådan. Att återge detta på engelska, där den latinska syntaxen och kasussystemet inte kan reproduceras, på ett annat sätt än »mentions a certain Simon Polotski» är direkt missvisande.

Ortnamnen återges ibland på ett inkonsekvent sätt. Det mest iögonenfallande exemplet är nog en sats på s. 32: »It used to be said... by Nicolaus Zienowicz, Evangelical under-chamberlain of Osmiana [Ashmyany], concerning the Muscovites... that in Vitebsk... they come together in multitudes». Här ser man i det förra fallet den latinska formen (*Osmiana*), åtföljd av den vitryska (*Ashmyany*), men i det senare varken den latinska (*Vitepscia*) eller den vitryska (*Vitsebsk*), utan den ryska (*Vitebsk*). På s. 50 väljer man av någon anledning att förtydliga det svenska namnet (*Västerås*) med hjälp av det latinska (*Arosiae*), fast man eljest avstår från sådana tillägg (jämför till exempel *Strasbourg* och *Utrecht* på samma sida). *Belgium*, som i det tidigmoderna latinet betyder »Nederländerna», översätts vid ett par tillfällen felaktigt som »Belgium» (s. 58, 62). Slutligen får noteras att adjektivet »Ruthenus», som vanligen – och oftast även hos Bergius – betyder »rysk»³, översätts nästan genomgående som »Ruthenian», vilket knappast är ett lyckligt val; det försämras

ytterligare av att det inte medföljs ens av en liten not.

Slutsatsen är att det är svårt att beteckna översättningen som nöjaktig. Bättre står det till med kommentaren (s. 203–279). Inte bara alla namn, boktitlar med mera förses med nödvändiga upplysningar; även historiska och teologiska realia förklaras på ett imponerande sätt. Kommentaren bär dessutom prägel av Ulla Birgegårds mångåriga arbete med Johan Gabriel Sparwenfelds arv, vars följd är unika insikter i stormaktstidens svenska slavistik.

Några anmärkningar kan dock göras även här. Trots den generella noggrannheten i prosopografiska detaljer, begår man en pinsam miss i n. 9: det är Jakob De la Gardie (1583–1652) som bör nämnas, inte hans bror Johan. I samma veva får noteras att med Gabriel Oxenstierna (n. 12) likaväl kan menas Gabriel *Bengtsson* Oxenstierna (1586–1656), helst då denne en tid var generalguvernör i Livland. I n. 80 erkänner utgivarna att de inte lyckats identifiera boken som Bergius kallar för *Der Muscovitische Staat* – lite märkvärdigt, anser undertecknad, som utan större möda har kunnat konstatera att det handlar om *Der Moskowitische Staat Unserer Zeit*, tryckt just 1702 och tillgänglig både på nätet och på flera svenska bibliotek. I n. 248 undrar man varför citatet ges i en tysk översättning, och inte i original på ryska eller i engelsk översättning. Hänvisningen i n. 383 till n. 234 är obefogad, då Bergius tydligen talar om ett större verk han tänker författa angående ryska böcker, inte den lilla broschyren han redan utgivit – det heter inte »egimus», utan »volente DEO agere decrevimus». I n. 390 begår utgivarna ett misstag, när de pekar på »the well-known works of Quintus Curtius Rufus» som källan av den ryska Alexandertraditionen; inte nog med att endast ett verk av Curtius är känt – han är också helt irrelevant i denna kontext, eftersom traditionen ifråga härstammar från den grekiska Alexanderromanen. Stiftet som man inte lyckas identifiera i n. 482 är Sarajs stift, alltså ett stift med det ursprungliga huvudsätet i Saraj, grundat på 1200-talet.⁴

3 Cf. Helander, *Neo-Latin Literature in Sweden in the Period 1620–1720*, s. 272–273.

4 Se t.ex. artikeln »Сарайская православная епархия» i Brockhaus & Efrons lexikon.

Övergripande saknar undertecknad två möjliga inriktningar i kommentaren. För det första hade det varit bra med mer upplysningar om rysk-ortodoxa sakförhållanden i den andra delen, där man då och då frågar sig huruvida Bergius påståenden faktiskt stämmer. För det andra noterar man att Bergius uttryckssätt i stilistiskt-litterärt hänseende förbigås med tystnad. När han alldeles i början på dedikationen säger »Narvae, quae non ita pridem... Moscorum clade nobilitata» («at Narva – a town that has recently become renowned by... the defeat of the Muscovites», s. 26), är det sannolikt en anspelning på samtida epigramsamling *Narva Moscorum clade nobilitata*. Frågan »Quid attinet post Homerum scribere Iliada?» («What use is it to write an Iliad after Homer?», s. 29) är naturligtvis inte Bergius eget snillrika påhitt, utan ett gängse uttryck på den tiden.⁵ Och när Bergius kallar den teologiska fakulteten i Uppsala för sin »aheneus murus» («wall of copper»), skulle man kunna anmärka att uttrycket är horatianskt. Sådana fall är för övrigt ganska fåtaliga, emedan Bergius text är mestadels saklig och snål på retorisk utsmyckning.

Det som nämnts förminskar i alla fall inte kommentarens höga värde. Ett viktigt tillägg är »Reference library» (ss. 281–302), där man har samlat korta notiser om de av Bergius åberopade författarna, markerade i översättningen med en asterisk – ett synnerligen klokt val.

Sammanfattningsvis kan man säga att volymen är ett i grunden lovvärt försök att uppmärksamma ett monumentalt verk av stormaktstidens slavistiska forkning. Resultaten är inte helt övertygande. Översättningen lever tyvärr inte upp till förväntningarna och borde anlitas med stor försiktighet. Det är möjligen ett bra tillfälle att påminna både kollegor och utgivande institutioner att ambitiösa översättningar (till exempel översättningar av längre och inte helt enkla texter från latin) inför publiceringen bör underkastas en noggrann granskning av sakkunniga, oavsett hur erfaren och meriterad översättaren själv är, och i synnerhet vid

sådana sorgliga omständigheter, där översättaren inte haft möjlighet att göra en sista genomgång av det hela. Kommentardelen är däremot, med vissa reservationer, ett viktigt forskningstillskott som gör Bergius encyklopediska verk ännu mer encyklopediskt.

ARSENII VETUSHKO-KALEVICH

Avigail Rotbain

KÖNETS KRONA. Representationer av svenska drottningar från stormaktsenvälde till medborgarsamhälle.

Göteborg: Göteborgs universitet 2019, 228 sid.

Avigail Rotbains avhandling i historia ventilerades vid Göteborgs universitet den 30 augusti 2019. Den är indelad i ett inledningskapitel, varpå följer fyra kapitel om drottningarna Ulrika Eleonora av Danmark, Lovisa Ulrika av Preussen, Sofia Magdalena av Danmark och Josefina av Leuchtenberg. I ett avslutande, sjätte kapitel dras trådarna samman under de fyra rubrikerna Främlingskap, Hustruskap, Moderskap, och Kronans beständighet. Efter sedvanlig käll- och litteraturförteckning följer ett 62-sidigt appendix, där samtliga behandlade tillfällesskrifter förtecknats.

Författaren betraktar tillfällesskrifterna som »dialogiska texter vilka skapades av ett stort antal röster och för en bred publik». Hon studerar »representationen av svenska drottningar; hur och vilken bild av dem som konstruerades i tillfällestycken», och avgränsar sig därmed från vilka människor drottningarna egentligen var och vad de gjorde. I stället betraktas de som »en slags projektionsyta på vilken representationer av monarkin kunde appliceras och omförhandlas». Denna skarpa avgränsning har gett Avigail Rotbain möjlighet att undersöka 597 tryck på svenska. (Det förekommer även tryck på latin, finska och tyska, ofta som översättningar.)

Utgångspunkten är att kungen och drottningen under tidigmodern tid uppfattades som en komplementär enhet, som hela rikets far och mor. I denna struktur var drottningens roll nödvändig. I forsk-

5 Se Th. & B. Mahlmann, »Iliada post Homerum scribere – Prüfstein frühneuzzeitlicher Autorschaft», in R. Bogner et al. (edd.), *Realität als Herausforderung*, s. 47–92.

ningsläget finner författaren tre utvecklingslinjer: förborgerligande, medialisering, och feminisering, som sällan diskuterats tillsammans. Gentemot tidigare forskning betonar hon att inte regenten, utan regentskapet måste rymma såväl feminina som maskulina aspekter. Med regentskapet menas en kung och en drottning som tillsammans representerar feminina och maskulina aspekter som komplementära delar i en helhet. Drottningens roll innebär bland annat att vara medlare eller förebedjare. Riket sågs som ett hushåll med kungen som husbonde, drottningen som husmoder och undersåtarna som deras barn. Hushållsanalogin användes även åt andra hållet: »varje hushåll var ett eget litet rike i vilket husbonden var kung och husmodern drottning».

I tidigare forskning har regerande drottningar och drottninggemåler ibland blandats samman. »En motsvarande sammanblandning mellan manliga regenter och manliga regentgemåler är otänkbar.» Delvis kan sammanblandningen spåras till den gemensamma termen »drottning». Med utgångspunkt i Henric Bagerius diskussion om de kungliga äktenskapens funktion undersöker Rotbain tre teman: hustruskapet, moderskapet och främlingskapet – aspekter som spelar en central roll för förståelsen av monarkins roll i samhället. Hon ser drottningarna som »en projektionsyta på vilken monarkins roll i samhället kan förhandlas», och frågar sig hur drottningens hustruskap respektive moderskap representerades, och hur dessa rollers olika nivåer förhåller sig till varandra, samt hur främlingskapet relaterades till hustruskapet och moderskapet. De undersökta drottningrepresentationerna kommer från fyra skilda politiska kontexter: det karolinska enväldet, frihetstidens rådsvalde, den gustavianska absolutismen och den bernadottska medborgarmonarkin.

I kapitlet om Ulrika Eleonora d.ä. slås helt riktigt fast, att religionen definierade inte bara monarkins roll utan hela samhället. »Relationen mellan människa och Gud var utgångspunkten för alla andra relationer», och rikshushållet var »givet av Gud». Utifrån detta blir frågan viktig vad förändringarna i drottningrepresentationerna berodde på.

Författaren tar fasta på vad recensenten i

utgåvan av Steuchius likpredikan över Hedvig Eleonora konstaterat, nämligen att drottningarnas uppgift som förebedjare avslutades med deras död, något som skiljer dem från helgonen i romersk-katolsk kontext. Nu visar det sig emellertid att Sofia Magdalena i några tryck sägs fortsätta be för folket även i himlen. Rotbain tolkar detta som att förebedjarrollen inte längre förstods religiöst eller bokstavligt, utan som en metafor, vilket tolkas som en avsakralisering av drottningens roll som förebedjare. Påfallande är hur drottningarnas krona och spira försvinner med tiden. Josefinas uppgift reduceras till att »vid Oscars sida behagens blomsterkrans om hans spira» slå.

Korrekturläsningen lämnar en del övrigt att önska. Endast i ett fall kan den leda till missförstånd. Det gäller ett tryck av Wilhelm Anders Wennerdahl från 1748, där denne på minst åtta ställen kallas Wennderdahl.

Författarens tes att kung och drottning under tidigmodern tid innehade ett gemensamt regentskap med komplementära roller är övertygande. Den kommer säkert att diskuteras och utvecklas av kommande forskning. Skickligt argumenterar hon för att det inte var Lovisa Ulrikas eget främlingskap som i första hand skulle »botas» med en omfattande drottninglängd – det var Adolf Fredriks och Fredrik I:s svagare ställning som utlänningar. Drottningarnas främlingskap var nämligen en förutsättning, och trycken syftade i stället till att förklara varför det inte behövde upplevas som en fara.

Medan Ulrika Eleonora och Lovisa Ulrika framställdes i ett gemensamt regentskap mellan kung och drottning, tenderar framställningarna av Sofia Magdalena mot, och visar de av Josefina en förändring till, att kungen ensam är regent. Utvecklingen går från ett mer gemensamt regentskap till att kung och drottning blir mer olika. Med monarkins förborgerligande tycks en tydligare köns polaritet uppstå. I tidigare forskning har man talat om monarkins feminisering. Rotbain menar att en drottningens tillskrivna betydelse var personbunden snarare än en utveckling. Däremot tilltar den kvinnliga idealiseringen: medan Lovisa Ulrika prisas för sin vitterhet, hyllas Josefina som den per-

fekta kvinnan, hustrun och modern. Den intressanta och viktiga slutsatsen blir, att det varken är kungen eller monarkin, utan drottningen, som feminiseras. En mera generell konklusion är att komplementaritetstanken var genomgående i regentskapet, men den förändrades beroende på samhällssynen. Här kunde författaren tidigare och tydligare ha lyft fram förändringen av själva hushållsuppfattningen, som nu sparats till avhandlingens sista sidor, där hon övertygande talar om övergången från ett rikshushåll till en riksfamilj. Det personliga moderskapet är inte längre underordnat landsmoderskapet.

Till sist lyfter författaren fram att monarkin har en kontinuitet som bygger på andra, mer svårubbade värden än de politiska. »I representationen av drottningen skapas ett värde bortom den renodlade politiska strukturen, och detta kan förklara den starka kontinuitet som inte tycks påverkas av det aktuella politiska styret.» Det vore värdefullt om författaren i framtiden kunde konfrontera denna tanke med införandet av monarki i Norge 1905 och avskaffandet av monarkin på många håll i Europa under slutet av det följande decenniet. Man frågar sig ju varför monarkin i vissa länder haft just en sådan kontinuitet, medan den i andra länder störtats av politiska skäl. Ett av svaren finns i tillfällesskrifterna. Efter Lovisa Ulrikas inblandning i statskuppförsoket 1756 tycks det under tre år inte ha författats några tillfällesskrifter om henne.

Abigail Rotbain har skrivit en relativt kort, men spännande och läsvärd avhandling som är viktig även för den kyrkohistoriska forskningen.

ANDERS JARLERT

Per von Wachenfeldt & Christer Ahlberger (red.)

HERRNHUTISMEN I VÄSTSVERIGE.

Skellefteå: Artos 2019, 173 sid.

Vid Centrum för Digital Humaniora (CDH), Göteborgs universitet, bedrivs sedan några år i samverkan med Bucknell University ett projekt som går ut på att tillgängliggöra material från

Evangeliska Brödrakyrkan världen över. Den enskilt viktigaste materialkategorin utgörs av så kallade livslopp (*Lebensläufe*), alltså kortare biografier i vilka varje enskild medlem beskrev sitt liv, vilka sedan lästes upp vid begravningen. I samverkan med CDH och Centrum för Kritiska Kulturarvsstudier (CCHS) vid Göteborgs universitet har historiker från olika discipliner använt både livslopp och annat material och utifrån varierande frågeställningar givit ut volymerna *Den glömda kyrkan: om herrnhutismen i Skandinavien* (2016) och *Moravian memoirs: pillars of an invisible church* (2017). Till skillnad från det bredare anslag som vi finner i de tidigare antologierna inriktas perspektivet i den tredje volymen mot herrnhutisk väckelse i Västsverige, särskilt 1700-talsväckelsen i de västgötska socknarna Toarp, Rångedala och Främmostad och i Göteborg, där det alltjämt finns en brödraförsamling som inrättades vid denna tid. Volymens grundtema handlar om den betydelse som herrnhutismen åtminstone rent hypotetiskt kan ha haft för västsvensk handel och nätverksbildande.

Volymen inleds med Birgit Karlssons ingående analys av Linhultska stiftelsens betydelse för brödraförsamlingen i Göteborg mellan 1792 och 2017. Läsaren ges en bred orientering om pietismens och herrnhutismens grundidéer, framväxt och etablering i Sverige och en detaljerad redogörelse för Göteborgsförsamlingens historia. Det är noterbart att flera av de aktiva herrnhutarna i Göteborg under sent 1700-tal var handelsmän och köpmän, varav många var verksamma inom den under senare hälften av 1700-talet så framgångsrika sillhanteringen. Särskilt viktig i det sammanhanget var Sven Linhult som genom sin förmögenhet lyckades köpa ett hus på Kungsgatan i centrala Göteborg som han i sitt testamente 1788 donerade till brödraförsamlingen, en församling som upplevde en påtaglig medlemsminskning under senare delen av 1800-talet. Medan församlingen i slutet av 1700-talet som mest haft omkring 250 medlemmar, fanns drygt hundra år senare enbart en enda person i medlemsregistret. Att församlingen alls överlevde berodde på den Linhultska donationen med dess fastighet mitt i centrala staden.

Samtidigt blev tolkningen av donations-

handlingarna under 1920-talet föremål för en uppslitande rättslig process då två grupper i församlingen gjorde anspråk på att utgöra den sammanslutning som donationen gällde. Den ena ville ge brödrauniteten i Tyskland större inflytande över verksamheten, medan den andra verkade för självständighet gentemot unitetsdirektionen. Efter att Högsta domstolen beslutat att den grupp som krävde självstyre var den som också hade rätt till donationen upphörde det formella samarbetet med den tyska unitetsdirektionen. I stället blev församlingen under några decennier delaktig i den småkyrkorörelse som präglade Göteborgs kyrkoliv vid denna tid, något som ledde till att verksamheten under en tid flyttades från Kungsgatan till Göteborgs första småkyrka i Skår. Församlingens nuvarande inriktning grundlades av föreståndaren Karl-Georg Laring som på 1960-talet inriktade verksamheten mot kyrkligt ungdomsarbete i centrala Göteborg i några av de gamla lokalerna på Kungsgatan, en verksamhet där den herrnhutiska identiteten ånyo har fördjupats. Karlssons undersökning aktualiserar de ekonomiska strukturernas betydelse för olika typer av kyrklig verksamhet. Utvecklingen sammanfattas pregnant så, att den gick från en situation »då församlingen behövde en stiftelse (donation) till en situation 2017 då stiftelsen behöver en församling» (s. 61). I några fall kan valet av referenser diskuteras. Det finns bättre akademisk litteratur om pietism och herrnhutism än en finsk nätstencil och P.O. Enquists roman *Lewis resa*, likaså finns det bättre referenser rörande unglyrko- och småkyrkorörelserna än en (lång) nätartikel från SvD och ett lärobokskapitel i pdf-format från Linköpings universitet i en länk som inte fungerar.

Hanna Bendz använder i sitt bidrag ett antal livslopp för att förstå brödraförsamlingens syn på barn och barndom. Hon anknyter bilderna av barndom i dessa livslopp till det pendelsystem mellan mörker och ljus som hon finner i den teologiska uppfattningen om nådens ordning. Ett återkommande drag i de livslopp hon undersöker är ett idealiserande av barndomen vars gränslösa gudstillit ansågs föredömlig för den vuxnes hängivenhet till den gränslösa nåden. I fem livslopp

om barn som dött mellan två och åtta års ålder beskrivs hur barnen hyser en trosvisshet men naiv längtan till »att gå hem till Frälsaren». Barnens bejakande av sin förestående död och föräldrarnas acceptans av detta bejakande menar författaren vara något »paradoxalt utifrån vår föreställning om föräldrakarlek som en orubblig företeelse», och tolkar denna mentalitet som »känslomässig utmattning eller acceptans» eller »en sorg som inte har ett språk». Här skulle jag förespråka en tolkning som ger tydligare utrymme för att betrakta den retrospektiva bilden av barnets bejakande av sin förestående hädanfärd ur ett mer allmänt kristet pastoralt perspektiv, som en tröst efter fullbordat faktum över att barnen avlidit i den trosvisshet – och saliggörande! – tilliten till Frälsaren. Under alla omständigheter visar Bendz på ett intressant sätt hur livsloppen kan användas som källa.

Livsloppen används också av Per von Wachenfeldt som i denna volym intresserar sig för diasporaarbetarnas funktion och roll i Västsverige i mitten av 1700-talet. De olika sammanslutningar som bildades var oberoende rent administrativt men de fick regelbundet besök av herrnhutiska missionärer. Wachenfeldt argumenterar för att diasporaarbetarna var särskilt viktiga för att skapa de herrnhutiska nätverken, vilket blev viktigt då sammanslutningarna inte utgjorde några utbrytningar ur de befintliga kyrkostrukturerna.

Volymens grundläggande tematik, relationen mellan västsvensk handel och herrnhutism, uppmärksammas särskilt i volymens två sista bidrag. I Thomas Magnussons artikel »Herrnhutism och kapitalism – Göteborgsföretagare 1780 och 1830», som är en omarbetad version av en artikel i *Historisk Tidskrift* från 1989, riktas fokus mot handlandefamiljer i Göteborg utifrån grundfrågan om det i övergångsfasen mellan sent 1700-tal och 1800-talets första decennier går att skönja formandet av en borgarklass. Medan göteborgshandeln 1780 till största delen hade dominerats av köpmannaaristokrater som bedrev handel med varor de inte var direkt involverade i produktionen av, präglades handeln femtio år senare av lantborgarfamiljer av vilka vissa hade varit involverade i handeln redan på 1700-talet. Bland de senare fanns familjer

som hade anknytning till brödraförsamlingen, vilket föranleder Magnusson att diskutera frågor om samband mellan religiös trosuppfattning och företagsamhet inom brödragemenskapen. Detta relateras till Max Webers diskussion om relationen mellan rationalism, inomvärldslig askes, predestinationslära och kapitalismens framväxt. Magnusson låter resonemanget utmynna i hypotesen, att det finns beröringspunkter mellan lantborgarnas ideologi och brödraförsamlingens världsliga etik, exempelvis genom den filantropi och donationsanda som blev typisk för Göteborg, likaså kan den egalitära framtoningen i församlingen ha utgjort ett »potentiellt hot» mot ståndssamhället.

Ett likartat resonemang rörande relationen mellan brödraförsamling och handelsverksamhet finner vi i antologins sista bidrag, där Christer Ahlberger och Martin Åberg diskuterar relationen mellan de västsvenska »knallarna» och brödraförsamlingen, vilka båda upplevde en storhetstid mellan cirka 1750 och 1850. Författarna anknyter till knallarnas förmåga att skapa ett personligt tilltal och vara rationellt kalkylerande till de ambulerande diasporaarbetarna och den teologiska tanken på nådens ordning och den känsloreglering den medförde. I likhet med diasporaarbetaren vandrade knallen långa och farofyllda vägar och mötte sedan olika gemenskaper, där man uppvisade en särskild kognitiv kompetens, en förmåga att skapa känslor utan att själv bli helt uppslukad av dem. I likhet med Magnussons artikel mynnar resonemanget ut i en hypotes, att »knallarnas» affärssinne skulle kunna förklaras med brödraförsamlingens ställning i Västsverige.

Antologin ger flera intressanta bidrag till förståelsen av såväl den tidiga herrnhutiska väckelsen i Sverige som till den västsvenska folkväckelsens förhistoria. Artiklarnas anknytning till det västsvenska perspektivet och till den grundläggande tematiken varierar visserligen, men de förenas alla av förmågan att formulera prövbara hypoteser och till att ge konstruktiva exempel på hur digitaliserat källmaterial kan användas.

MARTIN BERNTSON

Paul Petter Waldenström

BRUKSPATRON ADAMSSON eller Hvar bor du? Textbearbetning, introduktion och biografi över P P Waldenström av Rune W. Dahlén.

Karlstad: Votum förlag 2019, 224 sid.

Kring sekelskiftet 1900 var det inte självklart att svenska litteraturhistoriker kände till att det över huvud taget existerade en vida spridd och läst budskapsbärande frikyrklig skönlitteratur. När han på 1890-talet av en biblioteksman fick frågan vilken som var den populäraste romanen i landet kunde Henrik Schück, först litteraturprofessor i Lund, senare i Uppsala och snart den ena av två upphovsmän till det verkliga pionjärbetet i svensk litteraturhistorieskrivning, inte ge rätt svar. Och när han fick reda på vilket svar som var rätt måste han erkänna att han aldrig hade hört talas om boken ifråga, ett verk som han kvickt insåg hade studerats av »en till antalet oerhört mycket större publik än den, som läst och tagit intryck av t.ex. Heidenstams och Levertins dikter och romaner». Episoden är sedan dess åtskilliga gånger återberättad, till exempel av Lars Furuland i den senaste omfattande svenska litteraturhistorieskrivningen, den av Sven Delblanc och Lars Lönnroth föranstaltade *Den svenska litteraturen* (1987–1990). Återberättad är den förstås också i sådana böcker som har en specifik inriktning på den aktuella genren, som frälsningsarméofficeren Ulf Sundblads *Från postilla till pocket. Den svenska frikyrklighetens litteraturhistoria cirka 1830–1980* (1992) och litteraturodocenten Gunnar Hallingbergs perspektivrika tvåbandsverk *Läsarna. 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet* (2010) och *Moderna läsare. 1900-talets frikyrklighet som kulturbygge* (2016).

Rätt svar på frågan som Henrik Schück fick var Paul Petter Waldenströms *Brukspatron Adamsson eller Hvar bor du?* (1862 som följetong i *Stads-Missionären*, 1863 som bok). Under senare delen av 1800-talet och upptakten av 1900-talet utkom romanen i åtskilliga upplagor, ibland omarbetade av författaren och omsider försedda med illustrationer av Jenny Nyström, annars ju mest känd för

sina otaliga julmotiv med tomtar. Även därefter har romanen utkommit i flera upplagor, den allra senaste utgiven av förlaget Votum 2019. En högst aktiv redaktör bakom denna upplaga är Rune W. Dahlén, pastor inom Equmeniakyrkan och teologie doktor efter att vid Lunds universitet ha disputerat på avhandlingen *Med Bibeln som bekännelse och bekymmer. Bibelsynsfrågan i Svenska Missionsförbundet 1917–1942 med särskild hänsyn till Missionsskolan och samfundsledningen* (1999). *Brukspatron Adamsson* är nu försedd med en fyllig inledande presentation av verkets tillkomst och tematik och ett likaledes fylligt avslutande porträtt av författarens personlighet och gärning, båda skrivna av Dahlén.

Redaktörens fingeravtryck är dock allra synligast i själva romanen. Texten är bearbetad för att bjuda så lite språkligt motstånd som möjligt för en nutida läsare, och den är försedd med rikhaltiga fotnoter som identifierar framför allt bibelställen som citeras i texten eller som texten anspelar på och som kortfattat och effektivt förklarar kyrko- och samfundshistoriska omständigheter som har spelat roll för Waldenströms framställning. Filologiska petimätrar kan förstås uppfatta den språkliga bearbetningen som en styggelse. Själv tycker jag att den bidrar till att göra romanen levande igen. Jag kommer ihåg en artikel av Knut Ahnlund apropå en nyöversättning av *Don Quijote*. Han påstod att Cervantes roman genom ständigt nya översättningar var levande på i stort sett alla språk, möjligen med undantag av spanska, eftersom de gängse filologiska utgåvorna i den spanskspråkiga världen gjorde texten mer och mer avlägsen och otillgänglig för en samtida publik.

Det är uppenbart att Dahlén har velat åstadkomma en bruksbok, en roman att vända sig till för den som söker ingångar till skilda vägval inom existens och kristenhet. »Lita på nåden», ekar som ett omkväde den rekommendation som Waldenströms favoriserade romangestalt utställer. Som åtskilliga av romanens övriga gestalter bär också den favoriserade ett karakteriserande, symboliskt namn. Hon heter mor Enfaldig, varför Dahlén blir föranlåten att påminna om en äldre betydelse hos ordet »enfaldig», nämligen »uppriktig och okonst-

lad, enkel och oskuldsfull». Romanens centralgestalt, den Adamsson som inte bara är brukspatron utan också filosofie doktor och som hinner byta namn några gånger under framställningens gång, saknar sådana egenskaper som ordet »enfaldig» syftade på i en mindre högmodig tid än vår. Man skulle kunna säga att Adamssons själ är en valplats, där olika influenser strider, ungefär som i en roman av Fjodor Dostojevskij men inte lika nyansrikt som där.

I persongalleriet möter sådana som fru Beröm och herr Beundrare (ett par opportunistiska lismare), tvillingarna Hatfull och Bitter, fru Baktalare och fru Skvallerbytta, herr Tivel och herr Tvärsäker (båda oförmögna att låta tro vara tro) samt jätten Villolära och pastor Legoherde (blott alltför beställsam gentemot diverse intressen) men också några hjältinnor, som mor Höftlam och hennes systrar mor Förlorad och mor Utfattig, till social ställning och i anden besläktade med mor Enfaldig. Handlingen tilldrar sig i ett landskap med fem städer. De heter Världen, Lösaktighet, Egenrättfärdighet, Evangelium och Helighet. I Världen härskar Beelsebul, som också har låtit anlägga Lösaktighet och Egenrättfärdighet. I Evangelium finns Immanuel (= Jesus) och i Helighet Justus Allsvåldig (= Gud).

För att finna jämförelseobjekt till en allegorisk skildring som Waldenströms behöver man inte vända sig bakåt i tiden, exempelvis till John Bunyans i sammanhanget obligatoriska 1600-talsklassiker *The Pilgrim's Progress* (Kristens resa), utan kan man lika gärna vända sig hitåt i tiden, exempelvis till C.S. Lewis formidabla romansvit om Narnia (1950–1956) eller, om inte endast religiös utan rent etisk innebörd godtas, Sven Delblancs fascinerande debutroman *Eremitkräftan* (1962). Jag läser *Brukspatron Adamsson* om inte med litterär beundran så med behållning och tänker att den visst kan vara stimulerande för hjärnor som inte är alldeles marinerade i samtidens schablonföreställningar och standardvärderingar.

PETER LUTHERSSON

Leif Carlsson

KALLAD OCH AVSATT. Omvärdering av Lars Johan Österblom och missionen på estländska Ormsö (1873–1887).

Örebro: Marcus förlag 2019, 179 sid.

Lars Johan Österblom (1837–1932) var under fjorton år missionär bland estlandssvenskarna på estländska Ormsö, utsänd av Evangeliska Fosterlands-stiftelsen (EFS). Om Österblom och hans missionsverksamhet har det i 1900-talets historieskrivning fällt vitt skilda omdömen. Medan somliga värderat hans gärning positivt har andra beskyllt Österblom för egoism, kulturfientlighet och separatism.

Med utgångspunkt i framför allt Österbloms egna brev till EFS styrelse och andra samtida framställningar från Österbloms tid på Ormsö, samt de böcker om missionen han skrev i efterhand, vill Leif Carlsson uttryckligen omvärdera bilden av Österblom. I boken *Kallad och avsatt* ger Carlsson, teol.dr. i religionshistoria, först en bakgrund om svenskarna i Estland, om EFS och konflikten med Waldenström, om Estland som missionsprojekt och även om Lars Johan Österbloms liv före missionen. Därefter följer en kronologisk framställning av Österbloms tid på Ormsö, en kritisk diskussion av tidigare beskrivningar och värderingar av Österblom, samt en kort utblick över missionens fortsatta ut- och avveckling bland estlandssvenskarna.

Carlsson beskriver såväl Österbloms konkreta arbete som de ambitioner och attityder han gav uttryck för i sin korrespondens med EFS. Läsaren får ta del av såväl arbetet med att bygga upp skolväsendet på ön som försöken att få till stånd en väckelse. Det kronologiska upplägget gör framställningen tydlig. Inte minst underlättas förståelsen av den konflikt mellan Österblom och den lokale prästen och de kyrkliga myndigheterna som med tiden växer till hård ömsesidig kritik. Carlssons genomgång av Österbloms verksamhet på Ormsö visar att flera omgångar av väckelse, stundtals med extatiska inslag, ägde rum, och att detta var en anledning till skepsis från de kyrkliga myndigheternas sida. Carlsson sätter också Öster-

bloms mission, särskilt det abrupta slutet på den, i relation till den ryske tsarens russifieringsförsök i Estland. Såväl det stöd Österblom fick som hans avsked från EFS belyses av Carlsson utifrån den pågående konflikten mellan EFS och Waldenström.

Då Carlsson kritiserar den tidigare forskningen gör han det utifrån sin undersökning av Österbloms mission. Det är flera forskares slutsatser som diskuteras, men framför allt Alvin Isbergs (1978) och Viktor Amans (1992). Isbergs och Amans negativa uppfattning av Österblom kritiserar på flera punkter, utifrån såväl källkritiska som metodologiska och kontextuella perspektiv. Carlsson hävdar att en rättvis bild av Österblom måste bygga på såväl hans egna som hans meningsmotståndares utsagor och att Österbloms agerande bör förstås utifrån hans kallelse som missionär och hans position på Ormsö. Dessa utgångspunkter leder Carlsson att skildra Österblom på ett betydligt mer nyanserat sätt än Isberg och Aman.

Carlssons argumentation är övertygande, och boken utgör på det hela taget en intresseväckande fallstudie av EFS mission i svenskområdet i Estland. Några aspekter av Carlssons sätt att skriva gör dock att jag snubblar till. Framför allt handlar det om de många »förmodligen» och »med all säkerhet» som dyker upp och som ibland byggs på varandra på ett sätt som gör att det är svårt för läsaren att få klart för sig vad antagandena ytterst har för grund. Mest handlar det om utsagor som inte är av någon större betydelse för helhetsbilden, men ett exempel där jag hade önskat större klarhet gäller Österbloms beskyddare på Ormsö, baron Stackelberg. Carlsson hävdar att brevväxlingen mellan Österblom och EFS visar att styrelsen var skeptisk mot Stackelberg. Möjligen antyds detta genom att styrelsen inte svarar på ett brev från Stackelberg, men några tydliga belägg presenterar Carlsson inte. Att Stackelberg var illa omtyckt på ön och en hård, ibland våldsam, arbetsgivare hittar Carlsson dessutom belägg för hos Viktor Aman, vars beskrivning av förhållandena på Ormsö kritiserar hårt på andra punkter. Jag hade även föredragit om Carlsson avstått från att i inledningskapitlet framlägga delar av bokens slutsatser.

Sammantaget är dock Leif Carlssons bok en intressant och välgjord studie av missionären Österbloms verksamhet. Att Österbloms arbete och förhållningssätt, som Carlsson påpekar, knappast var unika gör honom inte mindre intressant – snarast tvärtom. Carlsson speglar i Österbloms öde såväl relationen mellan statskyrka och väckelsepredikanter som splittringen inom EFS med anledning av Waldenströms uppfattningar. Carlsson fullföljer även sin ambition att omvärdera bilden av Österblom på ett övertygande sätt.

IDA OLENIUS

Martin Luther

VAD ÄR DET? Martin Luthers lilla katekes med kort utveckling i modern språkdräkt. Lilla katekesen nyöversatt av Carl Axel Aurelius och Margareta Brandby-Cöster. 1878 års utveckling språkligt reviderad av Hakon Långström och Kjell Peterson.

Skellefteå: Artos 2019, 138 sid.

I *Kyrkohistorisk årskrift 2019* hade jag anledning att uppmärksamma Johan Herbertssons uppskattade nyutgåva från 2018 av Olof Swebilius katekesutveckling från 1689, och kunde då notera att det under de senaste åren på svenska publicerats ett större antal historiska katekeser i nytryck. År 2019 fick vi så även 1878 års katekesutveckling i modern svensk språkdräkt. Denna nyutgåva består av den nyöversättning av *Luthers lilla katekes* som utförts av Carl Axel Aurelius och Margareta Brandby-Cöster och som tidigare publicerats 2011, jämte en helt ny språkligt reviderad version av 1878 års katekesutveckling utförd av Hakon Långström och Kjell Petersson. I denna nya utgåva återfinns förutom ett nytt förord även en mindre avslutande text om den svenska katekestraditionen skriven av Kjell Petersson.

Långström och Petersson är med sin nyutgåva framför allt inriktade på katekesens aktualitet som utgångspunkt för kyrklig undervisning även i nutid. Detta har medfört en språklig uppdatering och revidering som är logisk utifrån Långströms och Peterssons pedagogiska ambitioner. Ur ett

kyrkohistoriskt perspektiv blir dock samma modernisering tyvärr lite bekymmersam. I utläggningen av det fjärde budet återfinns exempelvis det mer moderna ordet »arbetsgivare». Utgivarna har också valt att inte ta med den så kallade hustavlan med motiveringen att denna representerar en förgångentid.

Utifrån kyrkohistorisk synvinkel blir alltså detta problematiskt. Begreppet arbetsgivare hör hemma i en modern epok av marknadsekonomi och lönearbete på avsevärt avstånd från det lutherska tankeuniversum där katekesen ursprungligen formulerades. Berndt Gustafsson har i sin studie *Kyrkan och kapitalismen* (1977) skildrat hur präster i Sverige under 1830-talet utifrån lutherska föreställningar om den omhändertagande husfadern skarpt kunde kritisera det nya lönearbetet och den nya typen av arbetsgivare. Den lutherska kritiken utgick ifrån att det nya systemet innebar bristande omsorg. Ur detta perspektiv blir det olyckligt att likställa husbonde med arbetsgivare. Kopplat till detta är det också tveksamt att utan annan motivering än att den är föråldrad exkludera hustavlan ur nyutgåvan. Läsning av hustavlan ger ju god förståelse för ömsesidigheten mellan husbonde och anställd, mellan förälder och barn, som är så central i evangelisk-luthersk teologi. En dräng skulle utföra sin plikt men borde enligt luthersk samhällssyn idealt sett också kunna räkna med en omhändertagande husbonde. Tecken tyder på att föreställningen om husbondens ansvar envist försvarades av representanter för de underprivilegierade skikten under sent 1800-tal. De senare nordiska välfärdsstaternas omsorg om de svaga kanske därför till och med utgjorde kvarlevande uttryck för denna önskan? – med den svenske socialdemokratiska statsministern Per Albin Hansson i rollen som den gode och trygge husbonden. Kyrkohistoriska funderingar av denna typ stimuleras dock inte av föreliggande nyutgåva. Som alternativ till utgåvans modernisering hade jag hellre sett en mer varsam revidering med kommentarer som historiskt och teologiskt förklarade det »föråldrade».

Kritiken till trots måste helhetsbedömningen bli positiv. Det är givetvis på flera fronter värdefullt med en mer lättillgänglig version av denna

viktiga text. Katekesutvecklingen från 1878 utgör Svenska kyrkans senaste officiellt sanktionerade katekesutveckling och i Jakob Wiréns goda översikt *Utmaningsdriven undervisning. Hur kyrkan kan dela tro och liv* från 2017 återfinns i kapitel 3.4 en intressant rapport om en nyare anglikansk uppvärdering av tradering av centrala kristna texter inom församlingsundervisningen. Detta är möjligtvis ett tecken i tiden. Efter 1900-talets hårda utbildningsvetenskapliga kritik av äldre tiders katekesplugg som något förgånget, kanske det inom nordiska folkkyrkor nu finns nya möjligheter att åter uppskatta den lutherska pedagogiken och dess centrala betoning på att tradera centrala kristna texter? Här kan föreliggande utgåva kanske finna sin roll.

Efter de senaste årens utgåvor av historiska katekeser borde vi nu kunna förvänta oss nya texter på svenska som också begripliggör katekesernas inre sammanhang och teologiska djupdimensioner. På danska finns utmärkta kommentarer till danska folkekirkens bekännelseskriterier, där Luthers lilla katekes på föredömligt sätt förklaras i form och innehåll. Dessa danska kommentarer har i sin tur hämtat tydlig inspiration från Albrecht Peters historiskt och teologiskt gedigna katekeskommentar i fem band från 1990–1994. Ett tillgängliggörande i någon form av Albrecht Peters texter på svenska borde kunna utgöra ett rimligt nästa steg inom intressefältet för kyrkohistoriska läromedel.

URBAN CLAESSON

Gunnar Fur

ROBERT FUR. *Folkbildare, förkunnare & far*. Bearbetning och förord av Gunlög Fur.

[Tolg: Gunlög Fur] 2019, 147 sid.

Robert Fur var på sin tid en mycket välkänd frikyrkoprofil med stor kunskap och med en brinnande iver att hjälpa unga människor att själva få studera. Född i ett enkelt skräddarhem 1887 utbildade han sig till folkskollärare, tog en teologie kandidatexamen och blev förkunnare och författare till en rad böcker. Hans viktigaste insats var att som förste

rektor bygga upp den skola i Jönköping som idag heter Södra Vätterbygdens folkhögskola (SVF) och vars huvudman är Equmeniakyrkan.

Boken om Robert Fur är skriven av sonen Gunnar som var filosofie magister i historia, geografi och statskunskap och arbetade som gymnasielärare i Stockholmstrakten. När han dog 2013 var manuset nästan klart. Gunnars dotter Gunlög Fur, professor i historia vid Linnéuniversitetet i Växjö, har sedan bearbetat manuset, försett det med foton samt skrivit ett längre förord.

Att det är historiskt skolade personer som skrivit boken märks tydligt. Ett gediget forskningsarbete ligger bakom manuset, samtidigt som ambitionen inte varit att skriva en rent akademisk text. Det finns en notapparat, men den är långtifrån fullständig vad gäller källhänvisningar. Bokens syfte är inte heller att enbart skriva en biografi över Furs offentliga livsverk, utan det är i stor utsträckning en sons vilja att försöka förstå sin stundtals ganska excentriska far. Bokens underrubrik är också »Folkbildare, förkunnare & far».

Robert Fur föddes ute på landsbygden i närheten av Eksjö, och han var ovanligt nog enda barnet i familjen. Hans föräldrar var »läsare» och som 16-åring valde Robert att själv vilja vara kristen, även om han redan innan dess var troende. Föräldrarna önskade att han skulle överta skrädderiet, men han började i stället som fattig seminarist på folkskoleseminariet i Växjö. Under sina första år som folkskollärare läste han samtidigt vidare och tog studenten som privatist 1914 och blev teologie kandidat i Uppsala 1919.

Svenska Missionsförbundet hade mist sin åldrige ledare Paul Petter Waldenström 1917 och flera män hade tagit över hans uppgifter. En av de nya ledarna var Axel Andersson som engagerade sig mycket i utbildningsfrågor. På hans initiativ skapades Jönköpings Skol- och Bibelinstitut hösten 1919 med Robert Fur som föreståndare. Detta kom att bli Furs kallelse och livsverk. I boken beskrivs hur institutet förvandlades till folkhögskola och hur skolan växte på ny tomtmark med stadens bästa utsikt. Outtröttligt arbetade han för att hjälpa ungdomar att få utbildning och framtidsmöjligheter. Han ledde skolan, undervisade i olika ämnen,

skrev ständigt böcker och artiklar samt samlade in pengar under otaliga predikoresor – allt i en takt som måste ha hotat hans hälsa. Men SVF står idag som ett monument över att han faktiskt lyckades, trots allt.

Robert Furs personlighet var sammantvinnad av många olika trådar. Hans skaparkraft och arbetsförmåga verkade närmast gränslös. Humorn lyste ofta fram. Han brottades redan tidigt i livet med depressioner. Oförmågan att ta kritik gjorde livet periodvis nästan outhärdligt för honom. Den bergfasta kristna övertygelsen gav honom mål och mening men kunde också leda honom in i återvändsgränder.

Ett av kapitlen i boken har rubriken »Tragedin 1943». Där skildras de märkliga händelser som ledde till att Fur helt oväntat och i stark affekt sade upp sig från sin tjänst på folkhögskolan, samt den djupa konflikt med Axel Andersson som detta mynnade ut i. Författaren är tydlig med vems felet var. Han skriver att något gick snett i Robert Fur och att han gjorde en sjuklig vantolkning av läget. Men det bör tilläggas att Axel Andersson lätt hamnade i konflikt med människor, och att även han hade en personlighet som inte var enkel. Likadant var det med den kontroversiella David Hedegård som Robert Fur också hamnade i konflikt med. Men i den frikyrkligt fromma miljö Fur levde skedde det efter ett antal år en försoning med både folkhögskolans nya ledning och med Axel Andersson.

Fromhetsmässigt tillhörde Robert Fur den mer konservativa delen av Svenska Missionsförbundet. Efter åren på folkhögskolan undervisade han en tid på Svenska Alliansmissionens teologiska skola Kortebo och tillhörde då en alliansförsamling i Jönköping. Han var god vän med Lewi Pethrus och under en tids studier i Lund trivdes han bättre i pingstförsamlingen än i missionsförsamlingen.

En välskriven biografi ger alltid kunskap om personens samtid. Så är det också i denna bok. Kapitlet om honom som resande predikant ger oss en bild av alla dessa mötesserier, bibelstudieveckor, föredragskvällar och församlingsveckor som hölls i frikyrkoförsamlingarna. Vad detta betydde för folkhögskolan och rekryteringen av

nya elever går knappast att överdriva. Skildringen av Furs kamp för sexuell renhet och mot preventivmedel ger också en bild av en tidsepok och inte bara av en enskild person. Själv tillhörde han tillsammans med många frikyrkoledare rörelsen »Kristen kampfront» och gav ut dess medlemsblad. Han engagerade sig också i Moralisk upprustning (MRA) och valtalade för KDS.

Robert Fur och hans hustru Ingrid fick tillsammans fyra barn. Familjelivet skildras med både ljusa och mörka färger. Kärleken makarna emellan höll livet ut, men familjens dåliga ekonomi var hela tiden en påfrestning. Gentemot barnen fanns ofta en större förståelse än vad som framkom i Furs offentliga förkunnelse av framför allt etiska frågor. Men när en dotter blev gravid fick de blivande svärföräldrarna ordna bröllopet. Robert och hans fru blev inbjudna men tackade nej. Långt senare i livet skilde sig en av sönerna och gifte om sig. Det bröt mot Roberts idealbild, men då, när han var drygt 75 år, var det inte fördömelse utan förståelse och medkänsla som dominerade.

Hans okuvliga energi ledde till att han som 71-åring packade ryggsäcken och ensam, utan förbeställda hotellrum reste till Turkiet, Syrien och Israel. Drygt 70 år gammal vikarierade han som heltidsanställd lärare under en dryg termin på realskolan i Orsa. Över 80 år gammal hyrde han rum i Lund för att skriva en licentiatavhandling om apokalyptisk litteratur. Det målet nådde han aldrig, men hans seriösa försök är mycket imponerande och är ett bevis för hans aldrig slocknade kunskapstörst.

Det är vanskligt att skriva en biografi om en nära släkting. Risken att skriva hagiografiskt där allt det mörka och svårförståeliga döljs är uppenbar. Eller motsatsen, en bitter uppgörelse som blir allt för privat och ensidig. Den här boken har lyckats undvika båda dikena. Den är djupt personlig men håller alltid fokus på det verkligt viktiga, samtidigt som den höjer blicken i ett försök att förstå huvudpersonens samtid. Inte minst speglar den frikyrkans framgångsrika kamp för att höja bildningsnivån. Boken ger inte svar på alla frågor, varken om Robert eller Gunnar Fur, men den ger ny kunskap om en fascinerande människa som av sin samtid

var både älskad och ifrågasatt. Att Gunlög Fur gett ut boken, trots kvarstående frågor kring både sin far och farfar, är en kulturell välgärning.

RUNE W. DAHLÉN

Richard Pleijel

ATT RIVA BABELS TORN. Viveca Heyman som översättare av Gamla testamentet.

Skellefteå: Artos 2019, 253 sid.

Richard Pleijel disputerade år 2018 på avhandlingen *Om Bibel 2000 och dess tillkomst. Konsensus och konflikt i översättningsprocessen inom Bibelkommissionens GT-enhet*. Nu presenterar han ett arbete om en enskild och helt annorlunda bibelöversättare, närmare bestämt litteraturkritikern och författaren Viveca Heyman (1919–2013).

Boken har tre huvuddelar. Först presenteras Viveca Heyman som person, sedan Viveca Heyman som översättare, och sista delen heter »Viveca Heyman rundar av».

Viveca Heyman kom från ett judiskt hem och den judiska identiteten var viktig för henne livet ut, även om hon presenterade sig som ateist och tidigt anslöt sig till den syndikalistiska vänstern. Hela livet var hon också medarbetare som litteraturkritiker i den syndikalistiska tidningen *Arbetaren*. Från 1949 och några år framåt vistades hon i Israel, där hon också lärde sig den moderna hebreiskan. Hon bodde på kibbutz, och som många andra inom vänstern fascinerades hon av den nybildade staten Israel som socialistiskt experiment. Hennes fascination för staten Israel stod kvar även efter junikriget 1967, då många andra inom vänstern bytte sida. Men på äldre dagar blev hon ändå alltmera kritisk till den israeliska politiken. De många bosättningarna på ockuperad mark ledde till att den gamla vänskapen mellan judar och araber gick förlorad och kibbutzernas pionjärande ersattes alltmera av marknadsekonomi. Intressant är också att hon var emot varje form av kulturimperialism. Främmande kulturer skall inte bedömas med vår måttstock, till exempel när det gäller kvinnans ställning. Därmed kom hon på kollisionskurs mot den feministiskt orienterade delen av vänstern. År

1955 debuterade hon som poet och 1959 gav hon ut en bok om drottning Kristina.

Den första bibelbok Viveca Heyman gav sig på att översätta var Höga Visan, som utkom 1960. Därefter följde Predikaren, Job och Ordspråksboken. Senare översatte hon också Samuelsböckerna, Psaltaren och profeterna. På 1970-talet blev hon knuten som stilist till Bibelkommissionen. Hennes kritik av Bibelkommissionens översättning var hård, och när hennes synpunkter inte beaktades blev den alltmera arrogant och fientlig. Med tiden löstes hon från uppdraget hos Bibelkommissionen, men hennes kamp mot denna fortsatte. Delar av hennes kritik kan man kanske hålla med om, till exempel när hon skriver att Bibelkommissionen avvikit för mycket från originaltexten, men samma kritik slår i ännu högre grad tillbaka på henne själv.

Hennes bibelöversättningar är i mycket helt sanslösa. Hon var en ordens mästare. Hennes språk pendlar, som någon skrev, mellan det fornordiska och studentikosa. Ibland hittar hon på ord helt själv. Hennes översättningar av Bibelns poesi kan man hellre karaktärisera som dikter inspirerade av bibeltexten än som egentliga översättningar. Hon hade visserligen studerat bibelhebreiska, men hennes översättningar grundar sig till stor del på hennes kunskaper i modern hebreiska, där orden ibland kan betyda något annat än i Bibeln. Det är signifikativt att ju längre hennes recensenter stod från bibelvetenskap eller kristen tro desto mera gillade de hennes översättningar. Men de som visste något om Bibeln var mycket kritiska, inte minst Sven Stolpe.

På slutet har Pleijel ett kapitel som handlar om Viveca Heymans översättningsprinciper. Det konstateras att hon var helt emot sådant som litterärkritik och även textkritik. I hennes judiska tradition var det den judiska standardtexten, masoretiska texten, som gällde och inget annat. Hon har en psykologiserande tolkningsmetod som Pleijel spårar tillbaka till Johann Wolfgang Goethe och Gottfried Herder. Hon var också delvis påverkad av Schleiermacher när det gäller att läsaren skall känna det främmandes närvaro i översättningen. Därtill var hon medvetet arkaiserande. Någon

recensent uttryckte det så att man skulle kunna tro att Bibelns berättelser utspelade sig på Island snarare än i Mellanöstern.

Bokens sista kapitel handlar bland annat om Heymans romandebut vid 80 års ålder, med boken *Taximordet i Jerusalem*, ett arbete vars manuskript hon enligt uppgift haft liggande i 30 år.

Plejel har gått grundligt till väga. Bibliografin vid bokens slut innehåller inte bara tryckt material utan också en hel del material från Bibelkommissionens arkiv i Uppsala, samt därtill en rad brev som representerar Viveca Heymans korrespondens med olika personer.

Sammanfattningsvis har Richard Plejel på ett föredömligt sätt visat vilken egenartad bibelöversättare Viveca Heyman var. Eller som författaren själv uttrycker det: »Viveca Heymans sätt att nalkas Gamla testamentets texter – på gränsen mellan pastisch, parafra och pekorall (är) magnifikt i sin egen genre» (s. 205).

STIG NORIN

Ingvar Bengtsson

RÖRELSEN I STILLHET OCH KRAFT.

En organisationsbiografi över S:t Lukasstiftelsen som blev Förbundet S:t Lukas. (*Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis* 64)

Skellefteå: Artos 2019, 452 sid.

För många i det kyrkliga Sverige är S:t Lukas i dag förknippat med samtalsstöd, terapi, handledning, fortbildning och psykoterapeututbildning – som en aktör bland många – med en kristen prägel utan någon särskild samfundsanknytning. När initiativet togs under mellankrigstidens slutskede var det en pionjärrörelse inom psykoterapi och själavård.

Ingvar Bengtsson som är teologie doktor, psykoterapeut och tidigare stiftsprost har genomfört en omfattande studie av S:t Lukasstiftelsen. Som forskare van vid ett stort historiskt material och som under lång tid verksam inom S:t Lukas ger Bengtsson en initierad framställning av organisationens cirka åtta decennier. I inledningen tecknar författaren en översikt av det forskningsläge som

gäller S:t Lukasstiftelsens historia och konstaterar att flera olika mindre studier finns, men då oftast med någon eller några av de drivande personerna i fokus. Bengtsson presenterar därför avsikten med sin bok som att ge en samlad framställning av stiftelsens historia. Resultatet är en organisationsbiografi, med teoretisk grund från Fredrik Santells studie av Svenska kyrkans diakonistyrelse från 2016.

I den teoretiska ramen beskriver författaren stiftelsens kronologiska historia med vissa tematiska nedslag. Genom kapitlen Tillflöden, Tillkomst, Tillväxt och Förändring får läsaren följa de första initiativen till stiftelsen Stillhet och kraft fram till dagens S:t Lukas. Här är inte platsen för ett sammandrag av hela organisationens historia, men några drag kan ändå nämnas.

Det började på det sena 1930-talet med tre pionjärer, den socialt engagerade författaren Ebba Pauli (1873–1941), läkaren Knut Harald Giertz (1876–1950) och metodistpastorn Göte Bergsten (1896–1954), som tillsammans pekade på trons betydelse för hela det mänskliga livet – att den främjar kroppslig och själslig hälsa genom andlig kraft. Det första namnet, Stillhet och kraft, kom sig av tanken på att stillheten inför Gud ger kraft. Tidigt sökte man också en konkret, klosterliknande, yttre miljö för verksamheten med retreat, samtal, bön och förbön. På 1940-talets tidigare del förvärvade man också en plats för verksamheten. Efter ett par år ändrade man dess former och konturerna till dagens S:t Lukas formerades. Samtalsmottagning och fortbildning blev inriktningen, med bland annat konferenser, stilla dagar för sjuka, retreat och utgivning av skrifter. Bestående genom stiftelsens historia är strävan till ökat samarbete mellan olika yrken som berör det mänskliga livets hälsa: präster, läkare, socialarbetare, sjuksköterskor och psykoterapeuter. Kännetecknande för stiftelsens historia är, påpekar författaren, hur de drivande personerna försökt se vad S:t Lukas kan bidra med till samtidens människor i ett påtagligt växelspel mellan kontinuitet och förnyelse.

Om Bengtssons avsikt med boken var att ge en samlad framställning av S:t Lukasstiftelsens

historia från grundande till nutid så skjuter han över ett sådant mål. Boken omfattar långt mer än så. Bakgrundsteckningen är etthundra sidor, cirka en fjärdedel av boken, och ger en inblick i det kyrkliga läget i Sverige från sekelskiftet 1900 fram till de första konkreta initiativen till det som blev S:t Lukas. De tidigaste delarna av bakgrundsteckningen kunde kanske ha fördjupats och förklarats mer för sammanhanget, men avsnittet om det politiskt och kyrkligt svårfångade 1930-talet tillsammans med nedslag om rörelsens direkta tillflöden, som Oxfordgrupprörelsen och högkyrkligheten, tjänar som bakgrundsteckning till en allmän svensk kyrkohistorisk översikt över 1900-talets början.

Ibland saknar jag ledning i texten till hur författaren menar att driva framställningen framåt och det saknas en mer samlad diskussion, kanske i inledningen, om en del av de begrepp som är bärande för undersökningen. Exempelvis kan vi i avsnitt åtta läsa om hur och när psykoanalysen etablerades i Sverige och vad som då avsågs med begreppet. Men vad avses med det i Bengtssons bok och hur förhåller det sig till sådant som psykoterapi? Analysens språk och det undersökta objektet ligger ibland nära varandra.

I bokens sammanfattning ställer Ingvar Bengtsson historiska skeenden i stiftelsens förflutna mot de nutida utmaningar som S:t Lukas står inför. En av de återkommande frågorna berör stiftelsens kristna arv. Författaren visar, inte utan att en viss kritik kan anas, hur det kristna successivt tonats ned i organisationens styrande dokument. Genom de många framåtblickande frågorna blir boken inte enbart en omfattande historik, utan den har även en pedagogisk poäng med att dåtiden kan användas för att förklara och fördjupa kunskapen om nutiden och vägen framåt.

När Bengtsson återkommande skriver att det finns ett rikt material från S:t Lukasstiftelsens verksamhet, såväl nationellt som lokalt, är det därför bara att instämma. Den omfattande boken uppmuntrar till vidare studier i ämnet.

ANDREAS WEJDERSTAM

Gunnar Hyltén-Cavallius

RÄNNIL BLEV TILL FLOD. Nätverket kring 68-kyrkan och tidskriften *Inter Nos* i Lund.

Malmö: Universus Academic Press 2019, 191 sid.

För mere end 50 år siden skyllede 68-bevægelsen ind over store dele af den vestlige verden. Mange kristne studenter var på en eller anden måde influeret af 68-bevægelsen.

Pastor emeritus, teol. lic. Gunnar Hyltén-Cavallius har som pensionist dels opbygget et betydeligt antikvariat med teologiske og kulturhistoriske bøger og dels fortsat sine kirkehistoriske studier. I denne bog undersøger Hyltén-Cavallius, hvad der skete i universitetsbyen Lund blandt de folkekirkelige, frikirkelige og katolske studenter i »de røde år» 1968–1972. Som arbejdsmetode har han valgt en grundig fortløbende læsning og tolkning af de enkelte numre af tidsskriftet *Inter Nos* 1968–1972, der blev udgivet af tre kristne studentergrupper, der samtidig prøvede at etablere et samarbejde.

I det første nummer af *Inter Nos* i 1968 blev der argumenteret for at etablere en føderation mellem det folkekirkelige, det frikirkelige og det katolske studenterarbejde. Der blev direkte spurgt: »Varfor drøjer vi med t.ex. nattvardsgemenskaben?». Man ønskede handlingsøkumenik. Næste skridt var at fremme en frugtbar dialog mellem kristne og marxister. Den nye økumenik skulle praktiseres »for verdens skull». Opgaven blev først og fremmest noget »som måtte gøres». Det blev udbygget i artiklen med overskriften »De kristne – og Vietnam». I debatartiklen »Evangelium – politisk dynamit!» blev der kaldt til kamp mod den rige verdens passivitet over for uretfærdigheder i verden. En artikel, der propagerede for brugen af vold i en god sags tjeneste, mødte dog modstand. Flere afviste »voldspropaganda», som det blev udtrykt. Der var løbende spredte røster i *Inter Nos* mod hovedlinjen: den fremførte handlingsøkumenik. I et indlæg blev det understreget, at tilsidesatte man Bibelen som det guddommelige ord, havde det altid medført forfald i kirken. Et andet indlæg pointerede, at hovedbudskabet i *Inter Nos* var, at

man blev frelst ved at elske sin næste. Men det var et forkortet bibelsk budskab.

Kirkernes Verdensråds møde i Uppsala i 1968 blev rost meget for at føre klar tale. Tidligere havde kristendommen været privatmoralistisk, men nu havde man ved hjælp af marxismen fået åbnet øjnene for, hvordan et kapitalistisk-imperialistisk system udplyndrede og udsugede hele kontinenter. Der lød fortsat kritik i *Inter Nos*, som gik på, at redaktionen ville opstille det renlærighedskrav, at man skulle have et socialt engagement på en meget bestemt måde. Hovedstrømmen i *Inter Nos* repræsenterede en lovisk, dennesidig kristendomsforståelse. Bladets ledelse var optaget af, at man ikke blev konserverende eller kontrarevolutionær. I praksis betød det, at man gik imod dem, der afviste fri abort, og dem der kritiserede Sovjetstyret for eksempel ved at bakke op om præsten Richard Wurmbbrand. Uden direkte at forsvare forfølgelsen af kristne i Sovjet prøvede man at gøre den forståelig ved at se den i dens sociale og politiske sammenhæng. Man bakkede op om kulturrevolutionen i Kina. Der var ingen solidaritet med ofrene for Mao Zedongs udrensninger og sultkatastrofer som følge af hans politik, eller med ofrene for Kim II Sung eller Pol Pots terror, og man satte kikkerten for det blinde øje, når der var flygtningestrømme fra Vietnam eller Cuba eller andre kommunistiske lande. Da Warszawa-pagten invaderede Tjekkoslovakiet i august 1968, var der mange demonstrationer rundt om i verden. Håbet om liberalisering og større frihed var kastet i grus. Men i *Inter Nos* var der ikke et ord om den militære intervention i Tjekkoslovakiet.

Det, der begyndte som en solidaritetsbevægelse med de fattige i den tredje verden, fik et stadig mere socialistisk-marxistisk præg. 68-bevægelsen vendte sig med en nyvågnet interesse til Marx' filosofi og dens videre udvikling af Lenin og Mao. Historikeren Kjell Östberg påpegede, at tidens venstre søgte »tillbaka till källan, den ryska revolutionen och leninismen» (s. 55).

Bogens styrke er, at den ved den fortløbende analyse af hvert nummer af *Inter Nos* påviser, hvordan idealistiske kristne studerende med et stort socialt engagement blev suget ind i marxismen, så

de både læste Bibelen dennesidigt og samtidig blev blinde for de grusomheder, som kommunismen har praktiseret mange steder i verden.

Mere end 50 år er forløbet, siden 68-bevægelsen satte dagsordenen. Hyltén-Cavallius har fulgt 68'ernes betydning for udviklingen i Svenska kyrkan. Flere, der var flittige skribenter i *Inter Nos*, fik betydningsfulde stillinger i Svenska kyrkan, hvor de naturligvis fortsat gav udtryk for deres holdninger og vurderinger. Når Hyltén-Cavallius redegør for deres synspunkter, er hans arbejdsmetode fortsat den tekstnære undersøgelse, der muliggør, at læseren selv kan følge, hvilke holdninger unge i 68-bevægelsen fortsat argumenterede og kæmpede for. Som læser kan man følge, hvordan flere engagerede sig i Socialdemokratiet og dér var med til at præge og udforme partiets kirkepolitik. Nu blev det nye fokus for dem, der havde været aktive i 68-bevægelsen, at demokratisere kirken. Normen, der skulle realiseres, var folkeviljen, ikke Bibelen og den lutherske bekendelse. Resultatet blev, at de mennesker i Svenska kyrkan, der stod for en klassisk kristendomsforståelse af nogle kaldet gammeldags kristendomsforståelse, fik vanskelige eksistensvilkår.

Mens man i 1968 understregede betydningen af dialog mellem kristendom og marxisme, og religionssamtalen skete mellem forskellige kristne konfessioner, var flere 50 år senere villige til at videreudvikle dialogen til et religionsoverskridende samarbejde mellem præster i Svenska kyrkan og imamer. Religionssamtalen eller dialogen blev afløst af det, man kaldte diapraksis. Til sidst sammenfatter Hyltén-Cavallius sine ønsker for Svenska kyrkans fremtid i følgende ord: »medvetenhet att Guds rike inte bara är lag utan även evangelium; återkomst av gudstjänstens helighet; skapande av en beslutsstruktur utan politiska partier.»

Hyltén-Cavallius har med sin grundige brug af primærkilder præsteret en betydningsfuld og informativ bog om det, der er blevet kaldt netværket omkring 1968-kirken, og hvordan dette netværk i de følgende årtier har præget udviklingen i Svenska kyrkan.

FLEMMING KOFOD-SVENDSEN

Dag Sandahl

EN ANNAN KYRKA. Svenska kyrkan speglad genom Kyrklig samling och Kyrklig samling speglad genom Svenska kyrkan.

Helsingborg: GAudete förlag 2018, 517 sid.

Dag Sandahl har skrevet en grundig og omfattende bog om forholdet mellem Svenska kyrkan og Kyrklig samling i perioden 1958 til 2018. Samtidig giver han læsernyttig information om udviklingen i Svenska kyrkan og i Kyrklig samling i samme periode, hvor han også redegør for de indre spændinger i Kyrklig samling. Sandahl er præget af vilje til at fremstille de forskellige også modstridende teologiske syn, så man som læser ved at studere de værdifulde citater får mulighed for at danne sig en selvstændig mening om den beskrevne periode af svensk kirkeliv.

I den svenske Rigsdag var der i 1946 en debat om kvinders ret til og mulighed for at blive præster i Svenska kyrkan. Debatten resulterede i nedsættelsen af en statslig udredningskommission, der konkluderede, at der ikke var principielle religiøse hindringer for, at kvinder kunne blive præster i Svenska kyrkan. Det var alene et hensigtsmæssighedsspørgsmål. Dermed havde Rigsdagen sat et punkt på den kirkelige dagsorden, der kom til at præge den kirkelige debat de næste årtier.

Det begyndte med, at en række kirkelige instanser udarbejdede høringssvar. Her var den gennemgående konklusion, at Svenska kyrkan med lidt forskellige argumenter ikke ønskede kvindelige præster på daværende tidspunkt. Regeringen derimod ønskede spørgsmålet om kvindelige præster løst, men ville først forelægge et forslag på næste ordinære kirkemøde i 1957. Der tegnede sig et billede af et teologisk spørgsmål, der skulle løses ad rent politisk vej.

Til kirkemødet i 1957 stillede regeringen forslag om, at det blev muligt for kvinder at blive præster i Svenska kyrkan. For regeringen var det et ligestillingsspørgsmål. Forslaget blev den 2. oktober 1957 forkastet på kirkemødet med stemmetallet 62-36. Biskopperne afviste blandt andet med det håb, at der ville blive nogle år til drøftelse i Svenska

kyrkan og til økumeniske konsultationer. Mange i kirkemødet frygtede, at afvisningen af regeringens forslag ikke ville holde længe. Det var blandt andet derfor, at biskop Bo Giertz i et brev tog initiativ til at sammenkalde en gruppe af ligesindede for at drøfte fremtiden. I Giertz' brev findes flere af de temaer, der kom at præge Kyrklig samling. Giertz' største bekymring var, at Bibelen og bekendelsen ikke stod så stærkt i Svenska kyrkan og blandt dens medlemmer som tidligere.

For regeringen var det vigtigt at vise handlekraft for at få gennemført, at kvinder og mænd havde lige adgang til de forskellige embeder i Svenska kyrkan. Der blev derfor indkaldt til et nyt kirkemøde i oktober 1958. Samtidig udfoldede regeringen et betydeligt PR-arbejde for at få sit forslag gennemført. Debatten på kirkemødet blev skarp og langvarig, men regeringen fik sin vilje med stemmerne 69-29, mens to undlod at stemme. Under debatten blev der fremlagt en samvittighedsklausul til værn for mindretallet. Den blev vedtaget som en del af kirkemødets beslutning.

Som et resultat af afstemningen på kirkemødet blev Kyrklig samling officielt dannet med Giertz som formand. Giertz ønskede at skabe et fællesskab mellem alle de kirkekristne i Svenska kyrkan, der fortsat ønskede at bygge på Bibelen og bekendelsen. Han ønskede ikke at skabe en kamporganisation mod kvindelige præster. Giertz ønskede ikke at lave enkeltaktioner. Det kunne fordunkle hovedformålet: at understrege betydningen af at forkynde evangeliet i troskab mod Bibelen og bekendelsen, det kunne splitte Svenska kyrkan, og det kunne eventuelt udnyttes mediemæssigt mod Kyrklig samling. Man udformede også 17 punkter, hvor man konkretiserede en praktisk holdning til det fremtidige samarbejde i Svenska kyrkan. Det var imidlertid ikke alle i Kyrklig samling, der var enig i Giertz' diplomatiske optræden. Flere ønskede en klarere front mod de kvindelige præster i enkeltspørgsmål. I Sverige havde man såkaldte rigskollekter, det vil sige, at der var kirkelige organisationer, hvis indsamling alle præster var forpligtet til at bekendtgøre. Da en kvindelig leder i en kirkelig organisation blev ordineret, ønskede flere præster ikke at bekendt-

gøre kollekten til den pågældende organisation. En præst blev idømt dagbøder for at være ulydig mod sin embedsforpligtelse som præst i Svenska kyrkan. Sagen fik bred omtale i pressen, hvor modstanderne af kvindelige præster blev beskrevet som intolerante mørkemænd. Giertz var ulykkelig over, at en sådan sag blev beskrevet i medierne på en sådan måde, at den skjulte Kyrklig samlings hjerteanliggende. Giertz mente, at den pågældende præst kunne have omtalt kollekten kortfattet uden nogen anbefaling for eksempel med følgende ord, at der denne søndag var en rigskollekt til den navngivne kirkelige organisation. Hvis man ønskede at støtte den organisation, kunne man lægge sin gave i en af kirkens indsamlingsbøsser.

Det var en del af beslutningen på kirkemødet i 1958, hvor Svenska kyrkan gav kvinder mulighed for at få et præsteembede, at man tillige indførte en samvittighedsklausul, hvis hensigt var, at der under ledelse af biskopperne skulle føres samtaler om at udfærdige spilleregler for samarbejde mellem alle involverede parter i Svenska kyrkan, så man både fik et godt samarbejds-klima og samtidig undgik splittelse i Svenska kyrkan. Disse samtaler var der stadig nogle kvindelige præster, der modsatte sig med den begrundelse, at de kunne medføre en ny debat om kvinders ret til at være præster i Svenska kyrkan. Kort sagt blev der i nogle år efter beslutningen om kvindelige præster på kirkemødet i 1958 ført en slags mediekrig, hvor de præster, der mod Giertz' ønske førte en kirkekamp i enkeltspørgsmål rettet mod de kvindelige præster, som regel i medierne blev beskrevet som kvindehadere og mørkemænd. Samtidig var der ifølge forfatteren nogle kvindelige præster, der dygtigt fik kontakt til ofte kvindelige journalister og rigsdagsmedlemmer, hvor de fik fremstillet samvittighedsklausulen som roden til alt ondt til at skabe ufred og usikkerhed i Svenska kyrkan. Til trods for Kyrklig samlings gentagne forslag til samtaler under biskoppers ledelse for at skabe rammer og retningslinjer for et godt samarbejde mellem de forskellige parter i Svenska kyrkan trods et forskelligt embedssyn, blev sådanne samtaler ikke gennemført. Tværtimod indførte biskopperne presset af kirkemødets afstemning i 1994 et reelt

ordinationstop for de teologiske kandidater, der af teologiske grunde ikke kunne tilslutte sig den i 1958 indførte ordning med kvindelige præster. Sagt mere præcist blev det et direkte vilkår for at kunne blive ordineret, at man sagde et klart ja til kvinders ret til at blive ordineret.

Mens jeg skriver denne anmeldelse, er det 50 år siden, jeg blev ordineret til præst i Den Danske Folkekirke. Når jeg med danske briller læser om udviklingen i Svenska kyrkan, sidder jeg med spørgsmålet: Er det, fordi man i Sverige ikke har haft en Grundtvig, at et svensk flertal har så lidt respekt for og vilje til samarbejde med et teologisk mindretal, man er teologisk uenig med? Der er mange teologiske problemer i Den Danske Folkekirke, men eftersom Den Danske Folkekirke er decentralt opbygget uden en kirkelig synode (kirkemøde), har de enkelte lokalmenigheder en større frihed til at kalde præster og indrette hele menighedslivet efter Bibelen og bekendelsen, eller til at kalde præster og indrette menighedslivet efter tidsånden, så man prioriterer diverse kulturelle arrangementer frem for bibelundervisning. Ethvert medlem af Folkekirken har så ret til at løse sognebånd til en præst i et andet sogn, man er åndeligt enig med.

FLEMMING KOFOD-SVENDSEN

Martin Nykvist

ALLA MÄNS PRÄSTADÖME.

Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobroderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund 1918–1978. (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 65)

Lund: Nordic Academic Press 2019, 303 sid.

Den 8 november 2019 disputerade Martin Nykvist i kyrkohistoria vid Lunds universitet. Jag var då utsedd som fakultetsopponent. Denna recension utgör ett sammandrag av de synpunkter jag framförde vid disputationen.

Med sin avhandling *Alla mäns prästadöme. Homosocialitet, maskulinitet och religion hos*

Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmanna-förbund 1918–1978 vill Martin Nykvist »bidra till förståelsen av hur genuskonstruktioner har skapats och omförhandlats i Svenska kyrkans moderna historia». För att uppnå detta syfte studeras den svenskkyrkliga lekmannaorganisationen Kyrkobrödernas utveckling från starten fram till och med 1978. I avhandlingen redogörs dels för organisationens tillkomst och senare utveckling, dels analyseras »brödernas uppkomst och verksamhet i relation till teorier om genus, maskulinitet och homosocialitet». Valet av just Kyrkobröderna som undersökningsobjekt beror på deras, som författaren skriver, »vedertagna plats i kyrkan», men också på den manifesta strävan att samla just män till insatser för Svenska kyrkans sak som tog gestalt i och med skapandet av Kyrkobröderna. Författaren påpekar att dessa män inte drevs samman så mycket av en gemensam teologisk grundsyn, som av behovet att säkerställa männens plats i kyrkan på basis av en, så kallad, manlig kristendom. Undersökningens övergripande syfte operationaliseras genom att ett antal forskningsfrågor uppställs vilka sedan besvaras i de olika kapitlen. Tidsmässigt sträcker sig studien från grundandet av Kyrkobröderna fram till 1978, det år då förbundet upphörde att medlemsmässigt vara en exklusivt manlig gemenskap.

Avhandlingen inleds med konstaterandet att detta är en studie av mäns oro. En utgångspunkt för avhandlingen utgörs av den så kallade feminiseringsten. Huvudlinjen i denna historievetenskapliga teoribildning pekar mot att kristen tro, och kyrkolivet i stort, under moderniteten alltmer kom att uppfattas som en sak för kvinnor. Hur skulle då de kristna männen ställa sig till detta? Hur kunde man vara man i en kvinnlig kyrka? I avhandlingens teoriavsnitt resonerar författaren kritiskt kring innebörden av begreppet »feminisering», framför allt med utgångspunkt i de belgiska historikerna Tine Van Osselaers och Tomas Buermans forskning. Under de senaste decennierna har den historiska forskningen framfört tesen att, så kallade, maskuliniserande strategier användes av män aktiva inom de kristna sammanhangen och gemenskaperna. Av somliga forskare har denna

strävan rentav benämnts som en »remaskulinisering». I anslutning till den tyske forskaren Olaf Blaschke presenterar författaren fyra, så kallat, maskuliniserande strategier: för det första, att kristna och manliga dygder förenades; för det andra, att centrala metaforer för manlighet anpassades till kristna sammanhang; för det tredje, att egenskaper som i andra sammanhang uppfattades som kvinnliga i den kristna kontexten omkodades som manliga; samt, slutligen, att »det redan manliga» inom den kyrkliga sfären skulle utnyttjas. Dessa maskuliniserande strategier förutsatte att det var männen som skulle föra kyrkans talan i det offentliga rummet. Detta var givetvis ingen nyhet, men intressant nog medförde detta synsätt att kyrkans traditionella (manliga) företrädare uppfattades som mindre lämpade för detta offentliga företräderskap.

Begreppsparet feminisering och (re)maskulinisering utvecklas och granskas kritiskt genom att författaren för in ett antal av de teoretiska begrepp som blivit vanliga inom den del av genusforskningen som ofta, och lite slarvigt, kan kallas för »mansforskning». Begreppsparet är problematiskt inte minst eftersom det implicit öppnar för ett essentialistiskt betraktelsesätt vad gäller genus. Nykvist fördjupar den kritiska analysen genom att föra in begreppen »makt» och »intersektionalitet». Analyser av skapandet av genus i ett visst sammanhang behöver ta hänsyn också till andra hierarkier, som exempelvis de som blir synliga när vi skiftar fokus och analyserar etnicitet eller sexuell orientering. Författaren lyfter fram att avhandlingen fäster särskild vikt vid en analys som också synliggör medlemmarnas position inom kategorierna ålder och klass.

Maktdimensionen i skapandet av genus fördjupas ytterligare genom att begreppet »hegemonisk maskulinitet» förs in i den teoretiska apparaten. Begreppet används för att tolka och analysera maktrelationer mellan män, eller rättare, mellan grupper av män. I avhandlingen används begreppet som en diskursiv praktik, vilken används av män för att positionera sig i relation till andra män. Här görs en naturlig koppling över till teoribildningen runt begreppet »homosocialitet». Denna

teori pekar på att maskulinitet skapas och upp-rätthålls i enkönade grupper av män; i den homo-sociala miljön bekräftas den manliga dominansen över kvinnor men också över vad som uppfattas som manliga avvikare.

Materialmässigt bygger avhandlingen framför allt på analyser av förbundets officiella tidskrift *Kyrkobröderna. Organ för Svenska kyrkans lekmannaförbund*. Tidskriftens innehåll har studerats i utvalda intervaller från 1925, det år då tidskriften började ges ut, till 1978. Vad gäller arkivmaterial har förbundets omfattande centrala arkiv, placerat vid Riksarkivet i Arninge, fått utgöra det grundläggande empiriska materialet. Författaren meddelar att materialet har studerats med hjälp av en hermeneutisk metod där betydelsen av enskildheter blir tydliga först i relation till en uppfattad helhet. Avhandlingen lyfter fram vikten av ett inläggande förhållningssätt för att förstå historiens aktörer. Inläggandet ska i detta sammanhang inte förstås utifrån en psykologisk utgångspunkt; det är aktörernas ställningstaganden i relation till samtida strukturella och diskursiva ramverk som står i centrum.

Vad gäller relationen till den tidigare forskningen, lyfter författaren fram hur den nu aktuella undersökningen relaterar till den under de senaste decennierna livaktiga forskningen kring manlighet och religion både i Sverige och i internationella sammanhang. Forskningsöversikten tar också upp aktuella arbeten vilka behandlar närliggande och samtida svenskkyrkliga organisationer.

Avhandlingen består av totalt sex kapitel. I det första kapitlet presenteras undersökningens syfte, material, teori, metod samt forskningsläget. Det andra kapitlet är av bakgrundskaraktär och skildrar den historiska utveckling som låg bakom Kyrkobrödernas bildande. Översiktligt studeras här framväxten av exempelvis hur den inre missionen och Svenska kyrkans diakonistyrelse kan sägas ha bidragit till Kyrkobrödernas bildande. I kapitlet redogörs också för Kyrkobrödernas första verksamhetsår, hur de tidigt uppfattade såväl den så kallade feminiseringen av kyrkan som vikten av att forma en rent manlig, homosocial, förening av lekmän inom Svenska kyrkan. Läsaren får också

bekanta sig med de två grundläggande »linjerna» i förbundets verksamhet: den inre linjen – bibelstudier och allehanda kårverksamhet – och den yttre linje som bestod av exempelvis socialt arbete, offentliga föreläsningar och skriftspridning.

Feminiseringen av kyrkan återkommer som tema i det tredje kapitlet. Här studeras de strategier kyrkobröderna använde för att skapa en mer manlig kyrka och motverka en hotande feminisering. I kapitlet belyses exempelvis Kyrkobrödernas praktiska fromhetsliv, tolkning av Kristusgestalten och hur mannens roll i hemmet uttyddes med hjälp av ett återvändande till det lutherska husfadersidealet. Författaren ifrågasätter i detta kapitel bilden av ett i samtiden stabilt manlighetsideal. I stället visas hur Kyrkobröderna omförhandlade och utmanade i samtiden rådande sätt att uppfatta det manliga.

I det fjärde kapitlet skiftas fokus och Kyrkobrödernas ställningstaganden under 1960- och 1970-talens sexual- och familjepolitiska debatter står i centrum. I rask takt förändrades såväl lagstiftning som etablerade samhällsideal inom dessa områden; Kyrkobrödernas ställningstagande till sexual- och samlevnadsundervisning, preventivmedel, abort- och äktenskapslagstiftning studeras i denna del av avhandlingen. I likhet med merparten av de svenskkyrkliga organen anade Kyrkobröderna sekulariseringens faror bakom de förändringar som drevs av statsmakten. I kapitlets sammanfattande diskussion argumenterar författaren för att Kyrkobröderna såg motståndet mot dessa samhällsförändringar som just en kulturkamp där ett kristet samhällsliv stod mot ett sekulärt. Det man stred mot var såväl en moralupplösande individualism, som en »inskränkning av den patriarkalt organiserade familjens rättigheter». Det var således inte så mycket mannen som var i kris som familjen och, implicit, kvinnan vid denna tid. Trots att kyrkobröderna på ytan kunde stödja jämställdhetsideal, hävdar författaren att det likväl var det lutherska traditionella enhets-samhället man strävade efter att återuppväcka.

I det femte kapitlet står frågan om ett utökat medlemskap i Kyrkobröderna i centrum. Framför allt under 1900-talets andra hälft väcktes allt

fler röster för att kvinnor också skulle tillåtas bli medlemmar i förbundet. Framställningen baseras framför allt på en analys av interna utredningar – särskilt organisationsutredningen 1966 – angående lämpligheten i att tillåta kvinnor att bli medlemmar. I kapitlet studeras också den roll som kvinnor spelade i förbundet redan innan formellt medlemskap var möjligt. Den många gånger intensiva diskussionen om kvinnors medlemskap visar, föga förvånande, att det fanns olika uppfattningar om vikten av att upprätthålla en homosocial organisation. Motståndet mot en breddning av medlemskader bottenades delvis i övertygelsen om att en exklusivt manlig arena var nödvändig för att få männen engagerade i kyrkan, men också i ett särartstänkande kring »det kvinnliga» och »det manliga». Ett breddat medlemskap hotade helt enkelt förbundets karaktär – hotet från en feminisering bestod, även om det nu ändrat form. Enligt den »isärhållningens logik», som beskrivits av historikern Yvonne Hirdman, skulle förbundet behöva förändras om kvinnor blev medlemmar och på så sätt synliggjordes och fick ett tydligt mandat inom organisationen. Framställningen visar emellertid att kvinnor var närvarande i förbundets sammankomster under hela undersökningsperioden. Denna närvaro var perifer i relation till skapandet av manlighet, likväl var denna periferi nödvändig som en garant för upprätthållandet av en heterosexuell ordning.

I bokens avslutande sjätte kapitel återfinns en sammanfattande diskussion vilken utgår från de tre begrepp som återfinns redan i titeln: homosocialitet, maskulinitet och religion. Författaren lyfter fram hur Kyrkobroderna själva såg den homosociala organisationsformen som ett svar på den hotande feminiseringen av kyrkan, men också som ett sätt att frigöra det autentiskt manliga. Författaren argumenterar för att Kyrkobrodernas homosociala organisering var ett sätt att upprätthålla den manliga hegemonin inom Svenska kyrkan. Kvinnors faktiska närvaro vid Kyrkobrodernas sammankomster ger i viss mån ett nytt perspektiv på den homosociala organisationsformen; som redan nämnts tolkas kvinnorna i detta sammanhang som en »nödvändig periferi». Vad gäller begreppet mas-

kulinitet ifrågasätter författaren den uppdelning mellan »religiösa» och »sekulära» manlighetsideal som lanserats i några av de senaste årens studier av problemkomplexet »manlighet och religion». De ideal som ibland tolkats som sekulära framställs i avhandlingen som »teologiska ideal inom ramen för vad bröderna såg som en aktiv luthersk kristendom». De allmänkristna idealen, som i samtiden kunde vara feminint kodade, både omkodades och förenades med mer tydligt maskulina ideal. Stora likheter finns därför mellan Kyrkobroderna och de kontinentala romersk-katolska sammanhang som exempelvis studerats av Olaf Blaschke. Med hjälp av sociologen Demetrakis Demetrius vidareutveckling av begreppet »hegemonisk maskulinitet», diskuterar författaren i vilken utsträckning den många gånger tillbakablickande maskulinitet som uttrycktes inom Kyrkobroderna är att uppfatta som marginaliserad. Trots avvikelser från vad som i samtiden uppfattades som hegemoniskt maskulint, påpekar författaren att Kyrkobrodernas maskulinitet likväl upprätthöll den externa hegemonin, den patriarkala ordningen. Vad gäller kategorin religion lyfter författaren fram hur Kyrkobroderna grep tillbaka på den lutherska läran om det allmänna prästadömet. Denna lärosats fylldes med en »manlig», aktivistisk, innebörd då det framställdes som lekmännens skyldighet att tillsammans med det vigda prästerskapet ta ansvar för kyrkans sak. Detta grundantagande ledde till aktiviteter i församlings- och gudstjänstliv, men också med påtagliga konsekvenser inom det privata området; betoningen på alla mäns prästadöme ledde till ett understrykande av mannens uppdrag som hemmets andliga föreståndare. Författaren menar också att Kyrkobroderna syftade till att »framställa den manliga kristendomen som en självklar del av den svenska folkhemsnationen» under 1940- och 1950-talen. Avståndet till det omgivande samhället växte emellertid under de två följande decennierna. 1960-talets snabba sekularisering gjorde Kyrkobrodernas manlighetsbygge, och den därmed följande tillbakablickande samhällsvisionen, i tilltagande grad obsolet.

Avhandlingens titel är välfunnen och leker på ett illustrerande sätt med det lutherska begreppet »det

allmänna prästadömet». Begreppet »prästadöme» hade dock förtjänat en fördjupad diskussion i avhandlingen (se nedan). Rubriken till kapitel 1 (»Genus i kyrkohistorien») är inte lika lyckad då den kan leda läsaren till att förvänta en långt mer omfattande historik än vad som faktiskt levereras i den därefter följande framställningen.

Med tanke på det formulerade syftet är valet av undersökningsobjekt inte helt självklart. Leder inte studiet av en homosocialt manlig lekmanorganisation till att somliga »extrema» yttringar med nödvändighet hamnar i centrum? I avhandlingen motiveras valet av undersökningsobjekt, och framställningen visar också hur just studiet av det särpräglade bidrar till en vidgad förståelse av genuskonstruktioner inom Svenska kyrkan under 1900-talet. Författaren hävdar också att undersökningen avser studera Kyrkobrödernas utveckling. Visserligen kan läsaren med lätthet följa huvuddragen i organisationens framväxt, men man kan knappast hävda att de rent organisatoriska frågorna är centrala i den framställning som följer i de i egentlig mening analyserande avsnitten (kapitlen 3 till 5). Att de organisatoriska frågorna hamnar i skymundan är inte så förvånande. Likväl är det synd att dessa frågor lämnas lite åt sidan och inte på allvar får bli betydelsefulla i sökandet efter genus inom Kyrkobröderna. Undersökningen hade vunnit på om det organisatoriska perspektivet mer tydligt integrerats i den genusorienterade teoriapparaten. Att så inte skett kan möjligen förklaras av att författaren i teorigenomgången betonar de diskursiva dimensionerna i de teorier som används. Exempelvis uppmärksammas inte hur maskulinitet förstås som praxis i den av R.W. Connell utvecklade teorin kring begreppet »hegemonisk maskulinitet». Avhandlingen blir därför primärt till ett studium av manlighetens språk inom Kyrkobröderna. Inom detta område bidrar avhandlingen med många värdefulla insikter; dessa hade ytterligare förstärkts och fördjupats om den »gjorda» maskuliniteten, maskulinitet som praktik, fått större utrymme i undersökningen.

De avgränsningar som gjorts genom urvalet av källor är väl motiverade, och materialrikedomen är tillräcklig för att skapa en såväl levande som

trovärdig framställning. Möjligen hade källor av en mer lokal karaktär kunnat användas för att skänka ljus åt en del fenomen förbundna med kyrkobrodrarörelsen. Inte minst gäller detta kvinnors deltagande i lokala samlingar och Kyrkobrödernas predikoverksamhet. Den hermeneutiska metod som använts i analysen är kärnfullt beskriven. Dock hade frågan om skillnaden mellan aktörs- och analyspråket förtjänat mer uppmärksamhet. Att denna distinktion inte alltid är helt klargjord bidrar till upplevelsen av att forskaren i några avsnitt kommit att befinna sig alltför nära sitt undersökningsobjekt.

Genomgången av den tidigare forskningen är överlag väl genomförd och motiverar på ett tydligt sätt behovet av undersökningen. Dock saknas en kortfattad översikt över den livaktiga forskning som behandlar det i huvudsak brittiska fenomen som går under benämningen muscular Christianity. Jag saknar också referenser till Johanna Anderssons avhandling *Den nödvändiga manligheten* (2019).

Dispositionen är väl genomförd. Att de olika kapitlen tar upp avgränsade teman är ett lyckat grepp. En aktiv teorianvändning gör att undersökningen inte fastnar i detaljer utan hela tiden återförs till mer övergripande resonemang. Författaren uppehåller sig inte heller i långa metateoretiska resonemang som lätt kan leda bort från den historiska verklighet som studeras. En för en avhandling god stilistisk balans har uppnåtts.

Undersökningens akribi är överlag god; det ringa antalet fel av formalianatur som kunnat upptäckas visar på att undersökningen genomförts med noggrannhet. Större klarhet hade kunnat skapas kring några begrepp som exempelvis »mansrörelse». Också begreppet »huset», som konsekvent används i kapitel 3, hade behövt en närmare utredning (eller kanske enklare helt bytts ut mot det mer vedertagna »hushållet»).

Nykvists avhandling har överlag ett stort värde och vissa av kapitlen (framför allt kapitel 4) skulle, efter en smärre bearbetning, vara av intresse för en internationell läsekrets. I avhandlingen återfinns också många värdefulla resonemang av mer generell relevans för den kyrkohistoriska forskningen.

Som exempel på detta kan nämnas den analys av husfadersidealet som återfinns på s. 126–127. Med ett erkännande av avhandlingens goda kvalitéer, vill jag likväl i det följande avsnittet kritiskt diskutera vissa stråk i den framförda argumentationen.

Den bakgrundsteckning till Kyrkobrödernas framväxt som återfinns i avhandlingen ligger i många stycken alltför nära den historieskrivning som återfinns inom rörelsen själv. Framför allt betonas hur inre mission och de olika diakonala initiativ som uppkommer runt sekelskiftet 1900 utgör föregångare till kyrkobrödrarörelsen. Detta kapitel hade vunnit på en bredare framställning av hur det frivilliga (i motsats till det lagreglerade) arbetet inom Svenska kyrkan växte fram vid denna tid. Mellan raderna kan läsaren också ana hur det i de olika initiativ som mynnade ut i kyrkobrödrarörelsen fanns drag av konflikt med prästerskapet. I samband med bildandet av organisationen lades också stor vikt vid att reglera relationen mellan det vigda prästerskapet och de nu organiserade lek-männen. Nathan Söderblom menade, i samband med förbundets bildande, att det inte borde ha förkunnelsen som sin huvudsyssla utan i stället bli en »prästernas hjälpkår». Vid organisationens uppkomst var det omöjligt för präster att bli medlemmar. Relativt snart fick dock församlingspräster möjlighet vara »rådgivande och stödjande medlemmar». De sedvanliga hierarkierna var inom Kyrkobröderna omvända. Den statistik som presenteras i undersökningen (enbart för ett fåtal år) visar också att cirka 10 % av medlemmarna var präster. Den tidiga motsättningen mot det vigda prästerskapet övervanns därmed relativt snabbt; Kyrkobröderna blev i stället en elit bland församlingens lekmän där många, trots Söderbloms uppmaning, också fick sin biskops venia och fungerade som lekmannapredikanter (denna praktik uppmärksammas tyvärr inte i avhandlingen). På många håll kom medlemmar i den lokala Kyrkobrödrakåren att bli ett slags »halvpräster» som inte bara var en hjälptrupp utan också självständigt förestod och initierade församlingsverksamhet. Samtidigt visas i avhandlingen hur förbundet fram till 1940-talet kom att på den diskursiva nivån sammanlänka ett

upplevt förkvinnligande av kyrkan med just det som uppfattades som »prästkyrkan».

Det finns goda skäl att säga att det fanns en tvetydighet i Kyrkobrödernas relation till prästerskapet. Å ena sidan fanns en vilja att efterlikna och imitera, å andra sidan skylldes en del av kyrkans tillkortakommanden på just de vigda herdarna. Det fanns under förbundets första decennier ett maktspel mellan två manliga, homosociala, organisationer. Detta maktspel visar sig just i ambivalens. Detta perspektiv skulle ha kunnat framkomma än tydligare i avhandlingen.

Författaren gör det viktiga påpekan-det att Kyrkobrödernas framgång, och det program de drev, ledde till att kvinnor till viss del berövades möjlighet till inflytande över församlingsarbetet. Den manliga hierarkin, patriarkatet, befästes, och kvinnor tillskrevs en traditionell, underordnad, roll. I ljuset av detta är det förvånande att frågan om kvinnors tillträde till prästämbetet inte får större utrymme i undersökningen. I avhandlingen framkommer att frågan sällan berördes i de källor som analyserats. Detta till trots hade frågan för-tjänat en större uppmärksamhet. I efterhand för-vånar tystnaden, men det fanns givetvis ett skäl till att frågan om kvinnors prästvigning förtegs i samtiden. Det är lätt att tänka att den första präst-vigingen av kvinnor 1960 medförde omkastade hierarkier i Kyrkobrödernas värld. Kvinnor var nu en del av den (manliga) elit man försökt imitera. Den patriarkala ordningen var därmed hotad. Skulle den kvinnliga församlingsprästen kunna bli medlem i den lokala kyrkobrödrakåren? På vilka premisser kunde en prästvigd kvinnas man medverka i Kyrkobröderna? Kanske hade det varit möjligt att resonera också kring dessa (och likar-tade) frågor om undersökningen också inkluderat material av mer lokal karaktär.

Frågan om Kyrkobrödernas stöd för en patriar-kal samhällsordning återkommer i kapitel 4. Fram-ställningen om Kyrkobrödernas ställningstagande i sexual- och familjepolitiska frågor hade behövt kompletteras med en redogörelse för hur man inom förbundet hanterade den samtida frågan om sambeskattnings. Som bekant brukar ju just denna reform lyftas fram som avgörande för ett förnyat

genuskontrakt. Jag saknar också en analys av hur begreppet »renhet» användes i Kyrkobrödernas skrifter och det bevarade arkivmaterialet. I den diskussion som avslutar kapitlet ställs Kyrkobrödernas manlighetsideal mot vad som författaren menar var en hegemonisk maskulinitet vid denna tid. Tyvärr ges inte läsaren närmare upplysningar om arten av denna hegemoniska maskulinitet, och de exempel som presenteras är knappast representativa. Denna avslutande del i ett annars mycket värdefullt kapitel hade vunnit på en lite lösare koppling till teoriapparaten. I stället för att föra in den svårutredda frågan om hegemonisk maskulinitet, hade författaren nått väl så långt med en enkel jämförelse mellan Kyrkobrödernas tillbakablickande manlighetsideal och den nya tidens jämlikhetsideal.

Martin Nykvists avhandling har många av de kvalitéer som kännetecknar en väl genomförd avhandling. Den är väldisponerad och skriven med en nödvändig omsorg inte bara om argumentationslinjer och teoretiska resonemang, utan också om detaljer och formalia. Som en teoridrivna studie bidrar den till fördjupad kunskap om unika historiska fenomen, men blir också en viktig röst i det fortsatta vetenskapliga samtalet om genus och religion under 1900-talet. Som redan antytts hade somliga perspektiv i avhandlingen kunnat förstärkas ytterligare. Men en god avhandling ger inte bara ny kunskap, den öppnar också för kommande forskningsinsatser.

ERIK SIDENVALL

Brita Jern

»SÅ LÄNGE HEMMAFRONTEN HÅLLER». Ett studium av understödjarkåren för Svenska Lutherska Evangeliföreningens missionsarbete i Kenya åren 1963–2000.

Vasa: SLEF Media 2019, 363 sid.

Titeln på denna doktorsavhandling, »Så länge hemmafronten håller», har uppgiften att fånga läsarnas intresse och pekar på undersökningens fokus, som preciseras i underrubriken: »Ett studium av understödjarkåren för Svenska Lutherska

Evangeliföreningens (SLEF) missionsarbete i Kenya åren 1963–2000». Boken omfattar 363 sidor; i det ingår en sida förkortningar, nio sidor käll- och litteraturförteckningar, ett par sidor med personregister och efter käll- och litteraturförteckningen ännu en Summary, alltså sammanfattning på engelska.

Den här recensionen redovisar i förkortad version synpunkter som undertecknad framförde i egenskap av fakultetsopponent vid disputationen i Åbo fredagen den 22 november 2019.

Framställningen är disponerad i sju kapitel. De första fyra kapitlen, på sidorna 11–58, är alla nära besläktade. De ger nödvändiga inledande uppgifter om ämne, forskningsuppgift, frågeställningar och terminologi, om teori, metod och material, om den historiska bakgrunden och om tidigare forskning, historisk bakgrund och begreppsdefinitioner. Detta har delats upp i fyra korta huvudkapitel, men kunde kanske rentav ha sammanförts till ett inledande kapitel, där de olika delarna kunde ha ingått vart och ett med sin rubrik som underkapitel? Med en sådan omDisposition hade balansen mellan bokens olika huvudkapitel blivit något jämnare.

Den egentliga forskningstexten, som ger sig i kast med de verkliga forskningsfrågorna, kommer i kapitlen fem och sex (s. 59–301). De här kapitlen är undersökningens kärna och kommer delvis i kronologisk ordning, eftersom kapitel fem behandlar 1960-talet, då missionsarbetet upptogs i Kenya, och kapitel sex åren 1969–2000, då SLEF som redan godkänd officiell kyrklig missionsorganisation fick ny status, nya möjligheter och möjligen också nya problem. De här kapitlen är också tematiskt bestämda, eftersom de fokuserar var sin forskningsfråga. I sista hand styrs de dock tydligt av teorin.

Kapitel sju har rubriken Sammanfattande diskussion. Här sammanförs och diskuteras forskningens slutliga resultat, alltså speciellt det som författarens analys fått fram i de två föregående kronologiska (och tematiska) kapitlen.

Avhandlingen är skriven i ämnet kyrkohistoria och utforskar den del av SLEF:s verksamhet som handlar om dess mission i Kenya och förutsättning-

arna, med fokus på mobiliseringsdelen i Finland, eller mer exakt i finlandssvenska sammanhang. Det kan sägas vara väckelserörelseforskning i ett missionshistoriskt eller missiologiskt perspektiv. Ämnet missionshistoria eller missionsvetenskap sorterar vid Åbo Akademi under kyrkohistoria.

Boken är inbunden och försedd med pärm, som tillsammans med dess typografiska utformning ger den ett propert och vederhäftigt utseende. Speciellt pärmens rödbruna färg går lätt att associera till Afrikas varma sand. Pärbilden är tagen 1967 då SLEF:s första gruppresa besökte Atemo i Kenya, där grunden till folkskolan då var lagd. På pärmens inre baksida finns en liten bild av författaren. Bildtexten avslöjar att hon är född 1962 och då pärbildens resa företogs var hon fem år och naturligt nog inte med. Däremot kom hon senare, åren 1989–1998, att verka som missionär i Kenya. Baksidestexten ger också en koncis presentation av bokens innehåll.

En ytlig första blick på avhandlingens disposition kan ge vid handen att den närmast följer en kronologisk linje, som kyrkohistoriska avhandlingar oftast framgångsrikt brukar göra. Det gör den här avhandlingen emellertid inte. Om vi ser närmare på kronologin så kan vi konstatera att till exempel kapitel 5 börjar med en missionsbroschyr som gavs ut och spreds efter 1968 (s. 60), sedan hoppar den till 1956–1958 (s. 70) och där efter mycket långt bakåt i tiden till 1873 (s. 92). På motsvarande sätt är den inte heller konsekvent tematisk. Logiken är en annan. Teorin presenteras redan i det inledande kapitel som redogör för ansatser och utgångspunkter.

Tidigare kyrkohistoriker har ofta menat att teorier inte behövs, utan att det räcker att berätta »rakt av hur det varit». Vid det här laget har de allra flesta forskare dock för länge sedan insett att det inte är riktigt så enkelt. Speciellt bland yngre forskare har intresset för teori ökat. Ändå är det långt ifrån vanligt att kyrkohistoriker går lika frimodigt in i teoridjungeln som Jern gör. Att hon har goda skäl att göra det framgår snabbt.

Opponeringen inleddes också med en ingående diskussion kring frågor som följer av att författaren »gör vetenskap av sin kärlek», alltså

problematiken att känslomässigt stå (för) nära sitt forskningsämne. I det här fallet ligger problematiken mycket nära då respondenten, förutom sin missionärsinsats, i många år tjänstgjort – och fortfarande tjänstgör – som missionssekreterare inom den organisation som undersöks. Den fortsatta diskussionen och detaljgranskningen visade dock på ett betryggande sätt att respondenten varit medveten om riskerna och i ett tidigt skede sökt och lyckats finna sätt att undvika de värsta fallgroparna. Lösningen visar sig vara en gedigen teoretisk grund med en teori som bär upp avhandlingen.

Avhandlingen är uppbyggd kring ett par större förändringar i hemlandet, dels tillkomsten av SLEF:s nya missionsfält i Kenya 1963, dels SLEF:s nyvunna ställning 1969 som en av den evangelisk-lutherska kyrkans officiella missionsorganisationer.

Avhandlingens syfte är alltså att undersöka den understödjarkår som bar upp Svenska Lutherska Evangeliföreningens i Finland (SLEF) missionsarbete i Kenya åren 1963–2000 (s. 11). Och i enlighet med detta syfte har uppgiften preciserats till två huvudfrågor: 1) Hur utvecklades och förändrades missionens hemmafront till följd av att SLEF upptog missionsarbete i Kenya? och 2) Hur utvecklades och förändrades missionens hemmafront till följd av att SLEF blev en av Evangelisk-lutherska kyrkans officiella missionsorganisationer? På sidan 12 kommer författaren ytterligare med följande förtydligande: »I huvudsak intresserar jag mig för hemmafrontens identitet, insatser och utveckling. Studien inriktar sig på sådana aspekter som hemmafrontens identitet, struktur, verksamhet, inneboende strävan och yttre relationer under de nämnda åren.»

Avhandlingens teoribygge har skapat en för forskningen behövlig intellektuell distans till forskningsobjektet. Detta har möjliggjort att hemmafrontens egenskaper och betydelse kunnat genomlysas både mångsidigt och grundligt med hjälp av just valda teoretiska perspektiv. Både greppet och perspektivet är nyskapande. Finländsk kyrkohistoria har sällan varit så här teoridrivna.

I valet av teori har Jern stannat för systemteoretiska – eller snarast organisationsteoretiska

perspektiv. Till detta har hon fått impulser från en svensk forskares, Jonas Ideströms, doktorsavhandling (2009) samt via den också från bland andra den kände systemteoretikern Niklas Luhmann med flera. Ett basbegrepp i detta teoretiska perspektivbygge är självskapande system (*autopoiesis*) som används för att beskriva en självdrivande målinriktad organisation inom ett slutet system. Systemet är inneslutet i en (eller flera) omvärld(ar) som systemet kommunicerar med. Begreppets motsats *allopoiesis* kräver en extern igångsättare, upphovsman (s. 16ff.). Jern visar självständighet genom att låna teorier just så mycket som hon har användning för och sedan själv bygga på och anpassa dem till sitt material. I analysen använder hon konsekvent teoribygget hela avhandlingen igenom.

Källmaterialet som används är rikligt och väl ägnat att svara på de frågor som ställs i forskningsuppgiften, där första skedet i analysen är att fånga upp aktuella självbeskrivningar. Alla led redovisas och källorna anges tillförlitligt med korrekta citat, referenser och hänvisningar. Allt granskas kritiskt och analyseras utifrån den teoretiska modell som valts.

Med självbeskrivningarna som redskap friläggs hemmafrontens identitet, strukturer, verksamhet, inneboende strävan och yttre relationer under de två perioderna, 1960-tal respektive 1970–2000, som undersöks utifrån de två forskningsfrågor som formulerats i inledningen. De identitetsstrukturer som framträder under 1960-talet är den teologiska (eller evangeliska), den lokalbaserade och den geografiska. Också under den senare perioden återfinns just dessa tre oförändrade, även om praktikerna till någon del ändras under årens gång. Så faller de lokala missionsfesterna gradvis bort, medan gruppresorna till Kenya kommer till med början 1967. Syföreningsverksamheten får både en uppgång och en avmattning. Juniorverksamheten blomstrar ända till 1990-talets mitt.

Hemmafronten och understödjarkåren är synonymer, men att exakt få fram de yttre gränserna för den har varit svårt. Det framgår dock att understödjarkåren haft stöd i alla regioner runtom i Borgå stift. Uppenbart är dock att stödet varit

starkast i Österbotten, speciellt i norra distriktet (se till exempel s. 266 om syföreningar, s. 283 om Kenyaresor). Detta gäller verksamheter som försiggått inom SLEF:s ramar men tydligen även ingångna församlingsavtal (s. 226–228). Dessutom har mycket ny kunskap om dess identitet, struktur, verksamhet, målsättning och relationer nåtts.

Svaret på den första forskningsfrågan är entydigt att hemmafronten genomgick en mycket gynnsam utveckling, då SLEF fick ett eget missionsfält i Kenya. Under Kenyamissionens första sex år på 1960-talet sändes fler missionärer ut än under de föregående 40 åren, då missionsarbetet hade riktat sig mot fältet i Japan.

Geografiskt, men också hierarkiskt, var förändringen efter 1963 både genomgripande och heltäckande. Hemmafronten deklarerade samstämmigt för omvärlden att den hade gått in för ett nytt missionsfält. En bidragande orsak till att förändringen omfattades så smidigt och snabbt var att initiativet hade kommit inifrån hemmafronten själv.

För att besvara den andra forskningsfrågan undersöks hela perioden fram till år 2000 i detalj. Också den utveckling som startade med formaliseringen av relationerna till kyrkan kom till på initiativ från SLEF, men tyngdpunkten i SLEF:s tolkning av vad den ändrade relationen till folkkyrkan innebar tycks ha legat på, att den gav erkänsla från kyrkans sida åt SLEF:s missionsarbete sådant det var, utan krav på anpassning till kyrkliga principer. Därför fanns inom SLEF mycket litet vilja till förändring.

Med den avgjort lutherska och kyrkliga identitet, som SLEF ända sedan första början värnat om i sina ursprungsstadgar från 1873, föreföll det ännu denna tid inte att finnas några större läromässiga problem i relationen. Däremot kom i efterhand, men ändå i ett relativt tidigt skede, betänkligheter och slitningar in kring frågor om hur fortsatt självständighet i förhållande till kyrkan skulle bevaras. Detta återspeglade sig i praktiska frågor om samarbetets utveckling. Det handlade exempelvis om missionärsvigningar och kommunikationen. På 1990-talet gällde det också

frågor om kyrkostyrelsens betänkande om »hela kyrkans mission».

Först från och med mitten av 1980-talet kom verksamheten med församlingsavtal med »avtalsmissionärer» i gång. Den hade då föregåtts av en mångårig intern diskussion inom SLEF.

Denna avhandling har på forskarnivå lyft fram angelägna frågor som tidigare varit utforskade. Frågorna som ställts är relevanta. Undersökningens svar på den första forskningsfrågan om hur den nyöppnade missionen i Kenya förändrade »hemmafronten» är att det nya missionsfältet innebar ett kraftigt uppsving för missionsatsningen inom SLEF. För understödjarkåren betydde det här dock inte nödvändigtvis att den växte i omfång, men nog att den växte i ansvarskänsla och målmedvetenhet.

Avhandlingens senare del handlar om hur relationen till kyrkan påverkade »hemmafronten» och belyser den dubbelhet som präglade relationen. SLEF:s status som officiell kyrklig missionsorganisation kom i praktiken tydligast fram genom de församlingsavtal om avtalsmissionärer som olika församlingar slöt upp bakom. Detta samarbete fick bred uppslutning i Borgå stift och genom det ökade hemmafrontens bärkraft och funktionsduglighet både i förhållande till missionsfältet och på lokalplanet.

Ekonomiskt kom vid tidsperiodens slut ungefär hälften av hemmafrontens stöd till Kenyamissionen från de lutherska församlingarna (s. 357). Samtidigt fick genom denna verksamhet hemmafronten en dubbel karaktär; en »församlingsstruktur» tillkom parallellt vid sidan av den gamla »föreningsstrukturen» med något olika karaktär. Det var, visar undersökningen, den traditionella delen av hemmafronten, som speciellt underströk sambandet mellan tjänst och teologi. Här var den teologiska identitetsstrukturen starkast. Skall detta tolkas så att hemmafronten vid den undersökta periodens utgång var splittrad, eller kan den trots allt betraktas som enad?

Jern hävdar att den nya tvådelade hemmafronten trots inre olikheter och dubbla strukturer verkligen var enad. Den hade en klar inriktning på det gemensamma arbetet, att arbeta för samma mål,

att bedriva missionsarbetet i Kenya med syfte »att utbreda evangelium bland dem som inte är kristna» eller som hon sammanfattar utvecklingen av hemmafronten åren 1963–2000: »den resulterade i en hemmafront som bars upp av en kombinerad förenings- och församlingsstruktur, vars gräsrötter var tongivande, vars vägval styrdes av en stark teologisk medvetenhet och vars missionsuppdrag kläddes i kenyanska färger». Möjligen kunde ett annat sätt att i två ord sammanfatta forskningens resultat vara: »Hemmafronten håller». Hur detta hör samman med kommunikationen inom systemet och mellan systemet och dess omvärldar påvisas ingående.

Undersökningen har genomförts på ett logiskt och konsekvent sätt där teori och empiri står i fruktbar dialog och slutsatserna är välgrundade. Med detta grepp på uppgiften har Jern fått den för forskningen nödvändiga distansen till ämnet som annars står henne nära.

Begreppen och termerna som används i avhandlingen har konsekvent och genomgående genomlysts och definierats. Vad som lånats in, både teori och analysmodeller, har avgjorts utifrån användbarheten i det egna arbetet. Det hon stannat för argumenterar hon också övertygande för och valen har visat sig fungera i undersökningen.

Forskningsfrågorna har ingående besvarats. Både kontinuitet och förändring har påvisats och detaljanalyserats i skeendena under tidsperioden 1963–2000. Bakgrunden och dess betydelse har belysts genom medvetet sökande efter kopplingen till de så kallade ursprungsbesluten.

Avhandlingens största brist är avsaknaden av mera utblick som skulle ha beaktat det bredare missionshistoriska och internationella forsknings-sammanhang som denna avhandling platsar i. Detta påpekande förringar dock inte avhandlingens faktiska förtjänster, som värdet av den grundliga empiriska kartläggningen av ett omfattande källmaterial som här har gjorts. Vidare avhandlingens analytiska förverkligande med sina ambitiösa och noggranna begreppsbestämningar och fruktbara teoretiska perspektiv, som vidgar förståelsen för vad som påverkat hemmafronten och dess möjligheter att framgångsrikt uppta och

bedriva missionsarbete i Kenya. Att initiativet kom från tongivande gräsrotter är ett av forskningens resultat och ligger väl i linje med det som tidigare varit känt: Den evangeliska rörelsens effektiva organisation med sitt tätande nät av bönehus byggde på fri lekmanverksamhet. Den i sin tur låg i linje med det allmänna samhällsklimatet, som då var gynnsamt stämt mot fri medborgarverksamhet.

Brita Jern har med sin avhandling gett oss ett välkommet och omsorgsfullt genomarbetat bidrag till såväl finländsk kyrkohistoria som ny aktuell missionshistoria. Den fokuseras på en period och grupp, som inte tidigare blivit föremål för kyrkohistorisk forskning. Missionsverksamhet utanför hemlandets gränser har alltid varit och är fortfarande beroende av missionsstödet i hemlandet. Därför är en undersökning av »hemmafrontens», eller synonymt stödjakårens, karaktär, sammansättning, utveckling och förändring relevant och värdefull i missionshistorisk forskning och ett viktigt bidrag till kyrkohistorisk forskning rent allmänt.

RUTH FRANZÉN

Bengt Stolt

ST ANSGARS KYRKA I UPPSALA. Bakgrund och byggnadshistoria.

Skellefteå: Artos & Norma 2019, 388 sid.

S:t Ansgars stiftelse har sedan starten 1949, studentboendets färdigställande 1960 och kyrkans invigning 1961 varit en del av det kyrkliga och akademiska Uppsala. En del studenter har där mött kyrkan för första gången, andra har fått en förnyad vision, präglad av den kyrkliga förnyelsen, och mitt i detta har studenter från skiftande discipliner och fakulteter mötts för utbyte av idéer och erfarenheter. Från att ha varit en utpräglad studentkyrka är församlingen idag betydligt mer sammansatt. Kyrkan har flera gånger fått byggas ut för att rymma allt fler gudstjänstfirare. Motsvarande utveckling torde inte gå att spåra i Uppsalas kyrkoliv i övrigt.

När S:t Ansgars stiftelse bildades 1949 var det med inspiration från den drygt tio år äldre

Laurentiistiftelsen i Lund (grundad 1938). Inspirationen fanns dels i de drivandes egen studietid, med studenthem och matlag, dels i internationella förebilder, inte minst engelska college. Målet var ett studentboende till vilket skulle knytas kyrka, präst och ett regelbundet böne- och gudstjänstliv.

Utöver ovan anförda motiv framhåller Bengt Stolt, docent i matematik och teologie hedersdoktor, även ambitionen att förvalta det gudstjänstliv som vid tiden vuxit fram i Uppsala i kretsen kring kaplanen Herman Hedberg (1897–1964). Hedberg var diakon, men prästvigdes 1944, närmast för att bli kaplan inom Societas Sanctæ Birgittæ. Hedberg uppehöll senare också en prästtjänst vid Ulleråkers »sinnessjukhus». Författaren har flerdigt behandlat Hedberg i andra sammanhang, och denne har uppenbart gjort ett stort intryck – på författaren och andra. Genom att förestå och organisera ett regelbundet böne- och gudstjänstliv, inte minst bland studenter, kom Hedberg i praktiken att vara ett slags studentpräst, och som sådan påverkade han många. Enligt min mening hade det varit värdefullt om författaren satt in Hedberg och den uppsaliensiska liturgiska miljön i det vidare högkyrkliga sammanhang som detta var en del av. Nu hänger denna skildring lite grann i luften.

Hedberg hade tidigt velat få till stånd ett studentboende, och fick tids nog tips av Algot Anderberg (1893–1963), sedermera biskop i Visby, om en tomt i Uppsala. Kort därefter tog sedermera professorn Eric Segelberg (1920–2001) initiativ till en stiftelse för att söka förverkliga visionen. Senare, när styrelsen arbetat en tid, kom Lars Ridderstedt (1924–2009), sedermera kyrkoherde i Björklinge, att för styrelsens räkning intressera byggmästaren Anders Diös (1891–1986) för projektet, och dennes betydelse för stiftelse och byggnation kom att bli långt större än bara byggmästarens.

Från bildandet 1949 dröjde det alltså till 1960–1961 innan boendet och kyrkan kunde tas i bruk. Längre fanns således bara en styrelse. Från starten blev domprosten G.A. Danell (1908–2000) ordförande. Författaren var ordförande 1955–1968, och efterträddes av sedermera professorn Lars Hartman (1930–2020). Många ytterligare perso-

ner var naturligtvis bidragande i planernas förverkligande, inte minst de många som gav pengar.

Som framgår var författaren själv en aktiv part under hela den period som beskrivs, och han ledde styrelsens arbete då planerna konkretiserades och byggnationen ägde rum. När han avtackades kallade hans efterträdare S:t Ansgar för »huset som Bengt byggde». Därmed har han unika kunskaper, samtidigt som dessa också är färgade av hans egna upplevelser. Utöver arkivhandlingar och tryckt material är författarens egen brevsamling och dagböcker från tiden centrala källor för framställningen. Fördelen är mycket detaljerade bilder från styrelsearbete och korrespondens. Utan närmare insikter i sakförhållandena finns det inte skäl att ifrågasätta författarens uppgifter, men det är som författaren skriver i förordet, hans »subjektiva syn på skeendet».

Boken kan, med en annan recensents ord, beskrivas som »en memoar snarare än som en kyrkohistorisk monografi». Glädje, vision och inspiration går hand i hand med irritation, frustration och uppgivenhet. Detta påverkar också personskildringarna. Stolt redogör för det utdragna insamlingsarbetet och det inte helt konfliktfria samarbetet mellan personer och aktörer, inom och utom styrelsen. Man kan inte säga annat än att författaren i dessa redogörelser är ärlig, ibland kanske onödigt ärlig. Framställningen blir därigenom tveklöst än mer personlig, ibland också underhållande – för den som är lagd åt det hållet. Boken ger också inblickar i det dåtida Uppsalas kyrkliga miljöer. I efterhand framstår arbetsinsatsen att få byggnationen till stånd som herkulisk, och det är kanske inte så konstigt om frustration och irritation ibland tog överhanden. Boken om S:t Ansgar är inspirerande; den visar att en liten grupp människor kan åstadkomma mycket med vilja och självpoffringar.

Författaren beskriver, inte sällan på detaljnivå, bakgrunden till bildandet av S:t Ansgars stiftelse i Uppsala och byggandet av Ansgarsgården; här skildras allt från övergripande ekonomisk finansiering till krokar och taklampor i studentrummen. Inte minst tankarna kring kyrkorummets arkitektur och inredning är intressanta, och visar

på den kyrkliga förnyelsens visioner kring gudstjänstliv och liturgi omsatta i konkret praxis.

I en av författaren citerad text skriver en av S:t Ansgars föreståndare, Per-Olof Lundberg, att: »Det högkyrkliga collegium, med inspiration från anglikansk fromhet från bl. a. Oxford, som föresvävade stiftarna 1949, har genomgått många öden under de gångna åren. Nya visioner och nya uppbrott från gårdagens synsätt har S:t Ansgar upplevat och kommer att uppleva» (s. 381). Med sin bok har författaren beskrivit S:t Ansgars bakgrund och byggnadshistoria, men satt punkt när han själv lämnade styrelsearbetet 1968. Nu är boken omfattande som den är, men behandlar ändå endast de tjugo första åren. Ytterligare 52 år av historia återstår således att teckna.

MARKUS HAGBERG

Andreas Wejderstam

PERSONLIG OCH KYRKLIG FÖRNYELSE.

Svenska kyrkan och Vadstenamötena 1943–1985. (Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 51)

Uppsala: Uppsala universitet 2019, 430 sid.

Följande recension sammanfattar innehållet i det jag presenterade som fakultetsopponent vid Uppsala universitet den 24 januari 2020. Recensionen följer det vid opponeringen tredelade upplägget: sammanfattande presentation av avhandlingens innehåll, kritisk diskussion av innehåll och formalia, samt ett avslutande omdöme.

AVHANDLINGENS INNEHÅLL

1930-talet hade inneburit en startpunkt i bygget av en svensk modern välfärdsnation, byggd på samförstånd mellan olika motsatta parter under det övergripande namnet Folkhemmet. Detta begrepp hade aktualiserats av den socialdemokratiska partiledaren Per Albin Hansson 1928. Det svenska samförståndet hade 1938 manifesterats i det så kallade Saltsjöbadsavtalet. Under andra världskriget 1939–1945 stod Sverige i en unik position som

neutralt land, starkt påverkat av kriget men ändå inte utsatt för militär attack. Det yttre hotet stärkte dock ytterligare behovet av inre samförstånd och nationell mobilisering. Kyrkohistoriskt tog sig krigets samförståndssituation uttryck i parollen »Den svenska linjen är den kristna linjen» som formulerades under senhösten 1941 i samband med att representanter för kyrkomöte och riksdag samlades till gemensamt möte i Stadshuset i Stockholm.

Det är just här som Andreas Wejderstams avhandling tar sin utgångspunkt. Han behandlar hur en ny strävan efter kyrkligt samförstånd under andra världskriget skapade förutsättningar för de så kallade Vadstenamötena. Under sommaren 1943 samlades till ett sådant första möte i Vadstena. Syftet var att samla Svenska kyrkans olika andliga riktningar, traditioner och sociala skikt till samförstånd och ömsesidig förståelse. Härmed skulle Svenska kyrkan kunna träda fram som en samförståndskyrka. Flera riktningar var tänkta att bli inkluderade, men särskilt viktigt blev mötet mellan två tongivande kristna riktningar under tidigt 1940-tal: den till vissa delar pietistiskt inspirerade så kallade Oxfordgrupprörelsen, med dess betoning av personlig och moralisk karaktärsdanning, och den unga svenska högkyrkligheten med sin nya uppskattning av kyrkan och dess sakrament, liturgi och ämbete. Mötena kom därför att samla sig kring det som avhandlingstiteln anger: personlig och kyrklig förnyelse – som en sorts samverkan mellan dessa två riktningar.

Wejderstam tecknar de så kallade Vadstenamötenas historia i avhandlingens kapitel tre till och med sex genom att följa mötena från 1943 ända fram till det sista mötet 1985. Själva grunden för analysen består av den materialsamling som efter mötenas upphörande under 1980-talet lämnades in till Linköpings stifts- och landsbibliotek. Författaren har även empiriskt arbetat aktivt med att följa upp relevant korrespondens och material i andra arkiv.

Syftet med studien formuleras enligt följande på s. 17: »...att utreda vad 'Vadstenamötena till personlig och kyrklig förnyelse' 1943–1985 var och därmed bidra till förståelsen av hur Svenska

kyrkan kom till uttryck under 1900-talet.» Efter en inledning och skiss av historisk kontext i kapitel ett och två tecknas så i kapitel tre initiativet och genomförandet av det första mötet i augusti 1943. I brist på samtida källmaterial tecknar författaren en trovärdig bild av uppkomsten till mötet utifrån de två initiativtagarna Oscar Rundbloms (sekreterare i Svenska kyrkans missionsstyrelse) och Samuel Palms (direktor vid Svenska kyrkans diakonistyrelse) minnen.

Oskar Rundblom beskriver att han i augusti 1942 bevistade en konferens i Strängnäs som anordnades av Oxfordgrupprörelsen. Han imponerades där av att mötet samlat så brett. På vägen upp till ett följande möte med Nordiska kristna buddismissionen i Sidensjö i Ångermanland hade han börjat fundera på om inte personer inom Svenska kyrkan också kunde anordna något liknande. Väl framme på plats i Sidensjö fick Rundblom stöd för denna tanke om, som det formulerades, en »samlad kyrklig framstöt», av Arvid Bäfverfeldt (direktor vid Svenska kyrkans missionsstyrelse) och ovan nämnde Samuel Palm.

Samuel Palm har i sina minnen kompletterat Rundbloms minnesbild genom att tillstå att ursprungsidén om mötet kommit från Rundblom, medan han hävdar att hela idén om en samlad kyrklig framstöt formulerades en skön sommarnatt i Sidensjö prästgård under intensivt samtal mellan Palm och Rundblom. Denna framstöt skulle syfta till en samling av alla väckelsekrafter i Svenska kyrkan. Palm uppgav sig ha varit den som formulerat lösenordet »för personlig och kyrklig förnyelse» och menar kritiskt att det med Rundblom annars enbart skulle ha blivit en form av Oxfordgrupprörelsemöte. Samuel Palm anger också som en viktig pusselbit att diakonistyrelsen tidigare under 1943 redan anordnat en samförståndskonferens i Norrköping mellan olika riktningar i kyrkan – samma tanke som alltså senare skulle söka realiseras i Vadstena.

Inför det första Vadstenamötet tog Samuel Palm, Oskar Rundblom och Arvid Bäfverfeldt särskilt ansvar för förberedelserna. Därtill knöts ett antal kända personer som Karlstadbiskopen Arvid Runestam, den blivande sekreteraren vid

Svenska kyrkans diakonistyrelse Margit Sahlin och författaren Harry Blomberg. Alla dessa tre var influerade av Oxfordgrupprörelsen. Inbjudan till mötet skrevs under av flera prominenta företrädare, som biskopar (exempelvis Linköpings stifts egen Tor Andræ), högkyrkliga ledare, företrädare för västsvensk fromhet, representanter för Oxfordgrupprörelsen och mer lågkyrkligt profilerade personer. Andreas Wejderstam avslöjar också att samlingsgruppen presenterades som en mycket lyckad satsning i riksmidier, exempelvis i *Svenska Dagbladet*, samtidigt som han påpekar att det faktiska resultatet var mer blygsamt. År 1943 samlades enligt uppgift cirka 600 deltagare i Vadstena till det första möte som blev formativt för framtiden. Olika kyrkliga riktningar kunde då samlas i gemensam uppskattning av bibelstudier, medan inslag av vittnesbörd var typiska för Oxfordgrupprörelsen. »Liturgisk aftonbön», som det då kallades, markerade samtidigt en högkyrklig praxis. Här samsades alltså olika former i det kyrkliga samförståndets tecken.

Kapiteln äger likartad struktur. Först behandlar texten förberedelser till möten, sedan presenteras undertecknare och arrangörer, följt av ett stycke om vilka som faktiskt deltog. Efter detta introduceras mötenas tematiska innehåll, följt av ett stycke som behandlar huruvida mötet gjorde avtryck i offentligheten eller inte.

Kapitel fyra fokuserar under rubriken »Fortsättning och formerande» på hur Vadstenamötena kom att leva vidare åren 1945–1946. Under denna epok framträder Margit Sahlin som särskilt tongivande, bland annat genom sin uttalade strävan att nå ut till alla sociala grupper. Wejderstam lyfter fram att det faktiskt var osäkert om det epokgörande mötet 1943 skulle få någon fortsättning. År 1944 kom ej heller något möte till stånd. Det framstod inte som självklart för exempelvis den ursprungliga initiativtagaren Samuel Palm att engagerat driva mötena framåt. Under denna epok träder dock friherre Carl Hamilton af Hageby, landshövding i Östergötlands län, fram som något av en hövding för mötena. Han hade varit med redan 1943. Under dessa år i mitten av 1940-talet präglades mötena av stor närvaro av biskopar och andra väl ansedda

personer av dignitet inom Svenska kyrkan, vilket samtidigt markerade Vadstenamötenas höga status.

Kapitel fem handlar om mötenas expansion och stabiliserande under åren 1947–1959. Linköpingsbiskopen Torsten Ysander och landshövding Carl Hamilton framträder här som två tydliga ledargestalter. Margit Sahlin hamnar under denna epok dock mer i skymundan efter interna konflikter. Det framgår inte klart hur aktivt marginaliserad hon blev. Det kan konstateras att hon gick vidare med att få ansvar för Vadstenamötenas fortsatta liv i Lund. Dessa sydliga möten hålls sedan fram till 1980-talet, men ligger utanför ramen för denna avhandling.

Under denna epok av expansion söker man släppa Vadstena som samlingspunkt för att i stället vidga konceptet till att hålla möten på andra orter i landet. År 1947 hölls därför fyra möten i Söderköping, Örebro och Södertälje, men alltså inte i Vadstena. År 1949 hölls möten i ett geografiskt rum från Helsingborg i söder upp till Söderhamn i norr. Vadstenamötet blir nu alltså ett begrepp mer lösgjort från geografin, och arrangörerna provade nya modeller att organisera sitt ledarskap. Under denna tid introducerades även den så kallade Vadstenadagen, som ägde rum under en enda dag på olika orter på andra årstider än sommaren. De så kallade Vadstenadagarna introducerades och blev vanliga under 1950-talet, och återupptod senare under 1960-talet.

Tematiskt sett så handlar det under denna epok både om inre uppbyggelse och om yttre samhällsintresse. Wejderstam lyfter som samhällsteman exempelvis fram den intensiva tro och vetandebatten från sent 1940-tal och frågan om religionsfrihetens införande 1951. Under mitten av 1950-talet sker dock en förändring vad gäller samhällsorientering genom att mötena förflyttas till Medevi brunn, som ligger lite mer geografiskt avlägset. Någon i arkiven funnen explicit argumentation för flytten har Wejderstam inte funnit, men författaren kopplar samman flytten med att mötena ändrar karaktär från det mer samhällstillvända till det mer stillsamt introspektiva, inomkyrkliga och personligt uppbyggande. År

1958 beslutas om kvinnans rätt att bli präst, vilket även det skulle komma att påverka mötena till att fokusera mer mot det rent personliga. Begreppet »kyrklig förnyelse» börjar nu nämligen mer ensidigt förknippas med vad vi kan kalla en högkyrklig mobilisering. Mötenas nya paroll blir 1959 därför i stället: »Kyrkligt möte för personlig förnyelse».

Kapitel sex presenterar avslutningsvis materialgenomgången under rubriken »Upprätthållande och nedgång 1960–1985». Under denna sista epok arbetar vissa ur 1940-talets grundargeneration vidare enligt etablerat mönster. Genom att försöka undvika att ta ställning till den så kallade kvinnoprästfrågan tror man sig kunna fortsätta verka för kyrkligt enande. Att avstå från att låta kvinnliga präster delta innebar dock även det ett ställningstagande som blev alltmer problematiskt på sikt. Att den i kvinnoprästfrågan så profilerade Bo Giertz får så stark ställning på mötena under 1970-talet medverkar även det i samma riktning. Mötena tappar sin legitimitet som kyrkligt samlande och framstår mer som uttryck för en riktning bland andra.

Carl Hamilton är ledande fram till sin död 1977 och uppgav sig själv under 1970-talet vara närmast högkyrklig. Mötena uppmärksammades under denna period allt mindre inom Svenska kyrkan och bedömdes som ointressanta att rapportera om i pressen. Antalet deltagande biskopar minskade (men försvann inte helt, exempelvis medverkade Martin Lönnebo under tidigt 1980-tal) vilket visade på mötenas allt lägre status. Generellt minskade också antalet deltagare, för att avslutningsvis enbart utgöra ett par dussin deltagare under den sista mötessommaren 1985. Under 1970-talet blev det uppenbart att de engagerade inte lyckades spränga generationsvallen. De som då föreslogs som nya ersättare var ofta själva i 70-årsåldern. Wejderstam förklarar detta genom att samhället förändrats och att kvinnor blivit yrkesarbetande och generellt sett inte längre hade samma möjlighet att närvara och engagera sig för den typ av möten som Vadstenamötena representerade.

Genomgående för hela perioden av Vadstenamöten var att deltagarna till övervägande del bestod

av kvinnor medan de som medverkade i programmen oftast var prästvigda män. Klassmässigt gavs mötena karaktär av att befolkas av representanter från de högre samhällsskikten. Den relativt starka adliga närvaron är anmärkningsvärd, samtidigt som frånvaron av arbetarklass är värd att notera. Att mötena, trots sina klassövergripande anspråk aldrig förläggas till den så kallade industrisemestern i juli är intressant. Mötena framträder vidare som utpräglad syd- och mellansvenska, med mycket få norrlänningar närvarande. Initiativtagarnas ambitioner att samla olika kyrkliga väckelser lyckades ej heller. Exempelvis lyser Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen med sin frånvaro.

Som teoretisk tolkningsram använder Wejderstam den amerikanske organisationsforskaren Judith Sharken Simons analys av icke vinstdrivande organisationers livscykel i fem stadier för att belysa Vadstenamötenas historia. Då Sharken Simon dock inte analyserar organisationers nedgång låter sig Wejderstam för detta ändamål i stället inspireras av den amerikanske organisationsteoretikern David A. Whetten som särskilt fokuserat på organisationers upplösning. Andreas Wejderstam analyserar resultaten utifrån Simons och Whettens kategorier enligt följande:

– Imagine and Inspire (Fantisera och inspirera) används för analys av det initiala idéskapandet bakom mötena.

– Found and Frame (Forma och skapa) används för åren 1942–1943 då mötena föreställdes och tog fast och faktisk form.

– Ground and Grow (Bygga och växa) appliceras för tiden 1945–1959 då mötena börjar växa och få geografisk spridning.

– Produce and Sustain (Skapa och vidmakthålla) används för den sorts rutinisering som mötena hamnar i och som blev tydlig under 1960-talet.

– Review and Renew (Se över och förnya) används sedan vad gäller försöken att förnya mötena 1970–1985.

– Avslutningsvis används så Whettens »Decline» för analys av den utveckling av legitimitetsförlost och vikande intresse som leder till mötenas slutliga upphörande.

KRITISK DISKUSSION

Det skall konstateras att avhandlingen är byggd på ett gediget empiriskt arbete. Min kritik fokuserar i det följande i huvudsak på material och resultat i relation till forskningsläge och teori. Jag kommer även lyfta fram viktiga potentialer i avhandlingen, vilket samtidigt bildar konstruktiv kritik. I det följande presenteras alltså en kritisk diskussion av innehåll och formalia, följt av ett slutligt omdöme.

I. INNEHÅLL

a) Frivillighet – en rimlig utgångspunkt?

Innan jag utvecklar följande punkt måste jag peka på en oklarhet i avhandlingen vad gäller just frågan om frivillighet. På s. 31 står som följer:

Bristen på närmare analys av begreppet frivillighet avtecknar sig i forskningsläget. Den lagreglerade verksamheten inom den första kategorin är välstuderad i den kyrkohistoriska forskningen. Det gäller i nästan lika hög grad den semiinstitutionella enligt den andra kategorin. Däremot har de frivilliga sammanslutningarna – den nyssnämnda tredje kategorin – inte blivit föremål för undersökningar i någon större utsträckning. Det är den modell som kommer att provas i relation till de här studerade mötena och resultatet diskuteras i slutkapitlet.

På s. 361 finner vi dock följande formulering med en helt annan förståelse av begreppet semiinstitutionell:

I inledningen presenterade jag en tredelad modell för utformningen av kyrkliga möten. I den modellen står de inomkyrkligt lagreglerade i ena änden och helt frivilligt arrangerade möten i den andra. Däremellan finns en tredje kategori av möten. Det är de som till formen är institutionaliserade men genomförs på frivillig bas och kan betecknas som »semiinstitutionella». Som sådana kan Vadstenamötena betraktas.

Det är uppenbart att begreppsförvirring här föreligger. Denna är dock inte av allvarligt slag då det vid läsning av avhandlingen som helhet tydligt framstår att det första citatet är det som gäller. Mer allvarligt är att jag vill ifrågasätta själva utgångspunkten för avhandlingen. Även här måste jag tillåta mig ett par längre citat ur avhandlingstexten. På s. 17 återfinns följande syfte och påstående:

Syftet med undersökningen är att utreda vad 'Vadstenamötena till personlig och kyrklig förnyelse' 1943–1985 var och därmed bidra till förståelsen av hur Svenska kyrkan kom till uttryck under 1900-talet. Genom att beskriva och analysera hur mötesarrangörerna agerade och organiserade mötena, vilka deltagarna var och vad mötena innehöll kan dessa sättas i relation till det samtida svenska kyrkolivets förändrade förutsättningar, som innebar nya möjligheter för enskilda individer att påverka kyrkan.

På s. 54 utvecklas påståendet om individernas nya möjlighet att påverka kyrkan underifrån:

Gemensamt för de flesta begrepp som kan relateras till kyrkosyner och kyrkligheter är att de är trubbiga och samlar inom sig olika företeelser i ett ovanifrånperspektiv. Även 'folkkyrka' är ett sådant begrepp och det innebär inte att 'folk' var initiativtagare till verksamheter inom kyrkans ramar. Det syftar till att fånga in kyrkan ovanifrån medan Vadstenamötena och den kyrkosyn som uttrycktes genom dem var det motsatta, vilket kommer att framgå av undersökningen. I det fallet är det i stället fråga om kyrkofolket som i kraft av att vara fria subjekt – agerande medlemmar i Svenska kyrkan – tog initiativ underifrån. Engagemanget uppstår inte hos någon gruppering eller i kraft av något samlingsnamn, utan i personernas egen kapacitet.

Jag vill ifrågasätta om perspektivet om de fria individerna verkligen är den starkaste utgångspunkten för analys av Vadstenamötena. Även om mötena skedde inom frivillighetens ram befann sig ju de viktiga tidiga ledargestalterna på mer eller mindre höga poster inom Svenska kyrkans centrala organ. Det fanns alltså ambitioner på Svenska kyrkans då ännu begränsade nationella nivå att vilja stärka kyrkan som etteget trossamfund, som etteget samlat subjekt med legitimitet i alla dess delar. Jag menar därför att det är problematiskt att hävda att engagemanget för mötena inte uppstår i någon gruppering eller i kraft av samlingsnamn. Jag tror det hade varit mer fruktbart att utgå från mötena som en högst medveten mobilisering formulerad av maktägande aktörer i krigets nya samförståndsanda. Svenska kyrkans diakonistyrelse hade ju redan uttryckt en genomtänkt strategi genom att samla kyrkan nationellt både sociologiskt och teologiskt på ett särskilt möte i Norrköping tidigare under året 1943. De tidiga Vadstenamötena framstår som ett projekt att vilja manifestera en folkkyrka med de *kyrkokristna*

som kyrkans legitima subjekt, där det blev viktigt att samla alla trogna i kyrkligt samförstånd.

Diskussionen hade här kunnat kvalificeras. Här kunde författaren exempelvis ha byggt vidare på Sven Thidevalls avhandling *Kampen om Folkkyrkan* eller Oloph Bexells översikt *Präster och lekmän i kyrkomötet*. Tidigare forskning har frilagt att det redan under 1920-talet formulerades en aktiv strategi för att i en ny demokratisk tid säkra Svenska kyrkans position genom att mobilisera lekmän underifrån. Redan då samlades representanter för vitt skilda kyrkliga riktningar såsom Yngve Brilioth, Manfred Björkquist och Harald Hallén i gemensamma ambitioner för ett fritt utträde och demokratiskt engagemang som väg att säkra Svenska kyrkan som ett självständigt och folkligt förankrat samfund gentemot Arthur Engbergs hotande statskyrkolinje. I religionsfrihetsutredningen 1927 och i biskopsmotionen 1929 återfanns denna strategi på olika sätt formulerad. År 1951 infördes religionsfrihet och åren 1948 och 1949 togs beslut om lekmanmajoritet i kyrkomötet. Dessa två reformer kan relateras till den tidiga kyrkotrogna dubbelstrategin av demokratisering med fritt utträde. Jag antar att det hade varit fruktbart att pröva Vadstenamötena utifrån detta perspektiv.

Här fanns nu under 1940-talet alltså ett behov av mobilisering av ett samlat kyrkofolk gentemot sekulära folkrörelser. Begreppet kyrkokristna användes aktivt i sammanhanget och här tänktes alltså ett kyrkligt folk träda fram i svenskt samförstånd. Författaren hade kunnat utgå från sitt frivillighetsperspektiv men utveckla detta grepp genom att koppla det till särarten i det svenska civilsamhällets historia, där frivillighet ofta kopplats samman med mer offentliga organisationer. Lars Trägårdh och Henrik Berggren lyfter i *Är svensken människa?* fram att ny frivillighet ofta tagit sina former i samverkan med det redan etablerade. Kopplingen mellan Svenska kyrkans nationella nivå och de frivilliga mötena hade på detta sätt kunnat förtydligas som en kyrkohistorisk variation på ett tema i historien om det svenska civilsamhället. Sammanfattningsvis menar jag här att det i avhandlingstexten finns perspektiv på det

ideellt frivilliga som kunnat kvalificeras. Jag anser att denna frivillighet beskrivs alltför idealiserat. Den hade tjänat på att kopplas samman med en mer uttalad maktanalys.

b) Brist på relevanta analyskategorier

På s. 54 är det som nämnts tydligt att författaren inte aktivt vill använda sig av kyrkosyner på grund av att även ett begrepp som folkkyrka är trubbigt och samlar inom sig olika företeelser i ett ovanifrån-perspektiv, medan Vadstenamötena uttryckte ett kyrkofolk vars medlemmar tog initiativ underifrån i kraft av att vara fria subjekt.

Här anser jag att en viktig analyspotential tagits bort i onödan. Genom att arbeta ecklesiologiskt hade författaren kunnat tydliggöra Vadstenamötena. Ser vi de tidigaste Vadstenamötena som en nationell mobilisering underifrån kan ju ett folkkyrkobegrepp med folket som subjekt användas. Författaren kritiserar folkkyrkobegreppet enbart utifrån att folket där kan utgöra objekt, och gör det sannolikt utifrån kännedom om Einar Billings folkkyrklighet. Utifrån tanken om ett kyrkofolk som subjekt hade författaren dock kunnat arbeta med folkkyrkobegreppet utifrån vad jag nämnde i föregående stycke om 1940-talets behov av ett aktivt kyrkofolk. Gentemot stereotypa bilder av högkyrkligheten med dess uppskattning av kyrkans sakrament och liturgi – kontra lågkyrklighetens betoning av den enskildes aktiva tro – hade författaren också kunnat hävda sig ha påvisat en intressant fungerande syntes av hög- och lågkyrklighet. Torsten Ysander citeras på s. 93 med följande intressanta karakteristik: »Dessa möten ha ju en underlig dubbel karaktär av stramt kyrklig rituell ram och ett fritt, intensivt personligt innehåll.» Ylva Eggehorn's långt senare bedömning av 1970-talets Vadstenamöten i not 1088 på s. 307 pekar i samma riktning: »Jag uppfattade mötet som 'klassiskt kristet' med en liten dragning åt högkyrklighet och var förvånad att de gav så mycket talarutrymme till en kvinna som dessutom var ung och lekman.»

De tidigaste Vadstenamötena hade kunnat karakteriseras som uttryck för en samförstånds-

kyrka som lade grunden för en syntes av olika kyrkligheter som levde kvar långt senare trots att mötena med tiden mer ensidigt kom att förknippas med högkyrklighet. En mer utarbetad ecklesiologisk analys av Vadstenamötena utifrån begrepp som folk-, hög- och lågkyrklighet hade samtidigt inneburit ett intressant kyrkohistoriskt bidrag till den historiska civilsamhällesforskning som ofta tenderat att mer ensidigt fokusera på fri- och föreningskyrklighet.

c) Teorival

Författaren använder en teori som fungerar på materialet genom att denna belyser olika faser i en organisations historiska liv. Kritiskt kan man dock ställa sig frågan: säger detta egentligen så mycket nytt? Är det så intressant att teoretiskt bekräfta att mötena börjar gå på rutin under 1960-talet? Det organisationsteoretiska teorivalet utgör ett uttryck för strävan att erbjuda en helhetsbild. Wejderstam skriver på s. 25 att nätverksteorier inte fungerar lika bra utifrån denna helhetsambition då sådana ger för stort fokus på de enskilda drivande personerna. Nätverksteori skulle i analysen enligt Wejderstam därför enbart vara delförklarande. Gentemot detta vill jag hävda att författarens teoretiska fokus på helhet paradoxalt nog också riskerar dölja skeenden. Teorivalet får oss att se det organiskt sammanhållna och uppfatta mötena som uttryck för konsensus, medan konflikter, strategival, ensidigheter och maktkamp hamnar i skymundan. Nätverksteorier implicerar makt. Historiska aktörer skapar ofta nätverk för att rädda något gentemot hotbilder. Finns det några sådana bevekelsegrunder bakom Vadstenamötena? Niklas Stenlås avhandling om nätverk, *Den inre kretsen. Den svenska ekonomiska elitens inflytande över partipolitik och opinionsbildning 1940–1949* från 1998, behandlar ju just svenskt 1940-tal och har nyligen använts kyrkohistoriskt i Mikael Hermanssons avhandling från 2018: »En allians av något slag». *Förändrade relationer mellan Svenska kyrkan och Church of England. 1909–1954*.

Om nätverksteori eller motsvarande perspektiv som utgår från makt hade använts i avhandlings-

arbetet hade det sannolikt givit mer rättvisa åt dramatiken bakom Vadstenamötena. Helhetsambitionerna riskerar skymma konflikter om vägval och som läsare vet vi nu faktiskt exempelvis inte varför Margit Sahlin marginaliserades.

Vad gäller teorival är det också relevant att fråga sig varför det inte tagits någon hänsyn till det forskningsläge som behandlat den västerländska möteskulturens historia (exempelvis Wilbert van Vree: *Meetings, manners and civilization. The development of modern meeting behavior*, 1999). Det nämns exempelvis i avhandlingen visioner om jättetält i Vadstena (s. 164), vilket ju är något mycket symptomatiskt för moderna massmöten. Vissa deltagande aktörer hade också varit viktiga i den tidigare framväxten av svensk massmöteskultur. Föreläsaren Petrus Envall som medverkade 1943 hade exempelvis varit starkt engagerad i det unga seklets ungdomsmöten och dess nationellt samlande strävanden.

d) Möjliga perspektiv att fördjupa?

Avhandlingen är rik på empiriska fakta. I det följande väljer jag en mer medvetet konstruktiv kritik. Det innebär en kritisk belysning av vad som fruktbart hade kunnat göras inom ramen för avhandlingsarbetet, men lyfter framför allt fram vad som kan belysas djupare och som kan ge inspiration till framtida forskning.

i. Modern aristokrati som kyrkohistorisk faktor?

På s. 216 återges i avhandlingen en mycket intressant iakttagelse av Sven-Åke Rosenberg, som själv varit mötesdeltagare. Rosenberg uppfattade det så att mötena »samlade en mycket stor skara [...] från den svenska överklassen, framför allt från adelskretsarna». Rosenberg menade att mötena fyllde en stor funktion i dessa kretsar eftersom det bland de »betitlade» fanns en »vilsenhet och tomhet» som berodde på svårighet att hitta rätt i det nya samhälle som för dem blivit »ekonomiskt och socialt betungande». Wejderstam noterar att antalet kvinnor med adelsnamn kraftigt ökade under 1940-talet och att

de adliga ofta var godsägare och officerare. Författaren noterar på s. 218–219 att 15–20 procent av männen på mötena var adliga, vilket är att jämföra med att adeln då utgjorde mindre än en procent av landets befolkning. Här gör Wejderstam en för studien mycket intressant och viktig iakttagelse. Det går dock att ställa frågor om varför adeln var så pass starkt representerad vid mötena och hur detta påverkat mötenas karaktär. Det finns intressant svensk och internationell forskning om adelns överlevnad i det moderna samhället. På svensk botten har vi en viktig studie i Göran Norrbys avhandling i historia från 2005: *Adel i förvandling. Adliga strategier i 1800-talets borgerliga samhälle*. Norrby fokuserar på en äldre epok men vi kan förenklat konstatera att den svenska adeln lyckades behålla sin status in i den moderna medborgarnationen genom att övergå från gods och stat till näringsliv och uppburna tjänster. Bildning blev viktigt kapital och adliga lyckades ofta omsätta detta kapital i diplomattjänster och motsvarande i en ny demokratisk nation. Norrby lyfter fram en sammansatt roll av aristokratisk överhöghet och opartiskhet som samsades med starka gamla traditioner av att vilja tjäna det allmänna. Det räcker här med att nämna adelsmannen och diplomaten Dag Hammarskjöld som ett intressant historiskt exempel.

Östergötland utgjorde under Vadstenamötenas uppkomst sedan mycket länge ett säte för stark aristokratisk kultur, där exempelvis Verner von Heidenstam utgjort ett tämligen framgångsrikt exempel på en adlig »omväxling» till den nya nationella gemenskapens förutsättningar. Det räcker med att rekapitulera titeln på Heidenstams lärobok *Svenskarna och deras hövdingar* för att få en aning om detta program. Nu är det notoriskt svårt att få grepp om en kultur och kunna påvisa dess påverkan, men jag anser att ett sådant resonemang ändå borde ha tillåtits få vara med som förklarande faktor till Vadstenamötena. Låt mig citera Sven-Åke Rosenberg i boken *Män med mitra. Episoder och erinringar* (1992) från s. 189:

Ysander var som fisken i vattnet vid dessa möten. Han hade något aristokratiskt i läggning och utseende – något som förstärktes av att han åtminstone vid dessa möten ofta bar monokel. Det fanns hos honom knappast några av de Franciscusdrag som vi funnit hos Runestam.

Biskop Torsten Ysander och friherre Carl Hamilton af Hageby signalerade som par något centralt under Vadstenamötenas etableringsfas. Wejderstam återger på s. 220 ett intressant påstående av Hjalmar Brundin: »Kombinationen Hamilton–Ysander är så pass viktig och ovanlig att jag uppriktigt tror att en speciell Guds strålkastare är riktad mot Östergötland ett tag.»

Friherre Carl Hamilton af Hageby utgjorde som tidigare nämnts något av en hövding för mötena. Carl Hamilton var känd som en mycket framstående diplomat. Han var närvarande i Danmark under den tyska invasionen 1940 och hade år 1941 utsetts till att bli landshövding i Östergötland. Wejderstam återger flera viktiga föredrag av Hamilton, som kunde innefatta kritik av religiös likgiltighet och försvar för de eviga och andliga värdena.

Wejderstam återger hur hustrun Märtha Hamilton (de la Gardie) hade sin andliga hemvist i dessa möten och återger i anslutning till detta på s. 135 en karakteristik av Torsten Ysander om mötena och hennes gärning där: »Dessa möten ha ju en underlig dubbel karaktär av stramt kyrklig rituell ram och ett fritt, intensivt personligt innehåll.» Denna karakteristik har jag redan lyft fram, men citatet kan också möjligtvis bidra till bilden av ett sorts adligt habitus. Kanske är det detta som också återkommer i Ylva Eggehorns långt senare påstående om att hon som ung på 1970-talet förvånades över att mötet trots att det av henne upplevdes som högkyrkligt ändå erbjöd henne så mycket utrymme som ung kvinna och lekman. Sammanfattningsvis menar jag här att det hade varit mycket intressant att tydligare spegla Vadstenamötena i ljuset av forskning om aristokratin möte med det moderna.

ii. Bemyndigad kvinna inom svenskkyrklig ram – en kyrkohistorisk nyckel?

I avhandlingen ges en tydlig bild av hur mötena gav utrymme för lekfolket att självt uttrycka och tolka sin tro, och hur detta erbjöd nycklar till att kunna verka vidare i kyrkliga sammanhang (se särskilt s. 361f.). Samtidigt lyfts det fram att kvinnor, särskilt yrkesverksamma lärarinnor, var i majoritet.

Kvinnor kunde under 1940-talet hålla bibelstudium på mötena.

En intressant fråga som kunnat ställas, och som fortfarande bör undersökas, är om inte Vadstenamötena utgjorde en viktig plattform för kvinnans nya framtida plats i Svenska kyrkan? Martin Nykvist har i sin avhandling från 2019, *Alla mäns prästadöme. Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmannaförbund 1918–1978*, med inspiration från bland andra R.W. Connell skrivit om formandet av en kristen maskulinitet i Svenska kyrkan under 1900-talet. Har vi i Wejderstams avhandling möjligtvis nycklar till förståelse av framväxt av en motsvarande svenskkyrklig »feminitet»? Margit Sahlin är ju främst känd för sin framtida roll som en av de första kvinnorna vigd till kyrklig tjänst i Svenska kyrkan. Sahlin blir marginaliserad i Vadstenamötenas sammanhang men hade redan under 1930-talet skrivit om ett kvinnligt kyrkoämbete och hade 1942 skapat kvinnoråd för det nybildade Stockholms stift. Hon var under 1940-talet unik som anställd i Svenska kyrkan som kvinnlig teolog och skulle 1950 grunda S:ta Katharinastiftelsen. Trots att Sahlin med tiden försvinner ur avhandlingens mötessammanhang kan de tidiga Vadstenamötena paradoxalt nog ändå ha haft betydelse. Det verkar här ha funnits aristokratiskt förankrade argument från höger för kvinnans plats i kyrkan. Friherrinnan och högerpartisten Gunni Hermelin var en inbjudare till mötet 1946 som tidigt pläderade för kvinnan som präst (se s. 118, not 353). I min egen kontroll av det använda materialet var det intressant att notera att kvinnor under 1940-talet allt mer namngavs som inbjudare. År 1943 stod exempelvis Torsten Ysander som inbjudare, men senare under decenniet blir även hustrun Ebba Ysander nämnd som inbjudare.

Ett genusmedvetet perspektiv på Vadstenamötena skulle möjligtvis ha kunnat belysa framväxten av en feminitet som implicerar en bemyndigad kvinna som med aristokratisk värdighet skulle komma ta plats som en kyrkans ämbetsbärare.

e) *Avhandlingens konstruktion* – en kritisk anmärkning

Författaren strukturerar som nämnts avhandlingens olika kapitel på likartat sätt. Förberedelser inför möten får alltid ett eget stycke. Det positiva med detta upplägg är att det erbjuder en stabil och överskådlig konstruktion som tillåter jämförelser. Dock skapar denna formfasthet samtidigt ett paradoxalt problem i form av svårigheter att följa det historiska förloppet. Det blir exempelvis problem att ta del av förberedelser för flera möten i ett svep på s. 155–191, medan mötenas innehåll presenteras senare. För full förståelse av förberedelserna är det värdefullt att veta vad som hänt på de möten som ägt rum *mellan* förberedelserna. Dessa kunde ju ge uttryck för bearbetning av erfarenheter av vad som hänt på föregående års sommarmöte.

II. FORMALIA

Avhandlingen är genomgående mycket genomarbetad vad gäller formalia, och jag har bara några mindre randanmärkingar.

I avhandlingen byggs teoretiskt på studien *Five life stages of nonprofit organizations* av Judith Sharken Simon. Det nämns dock aldrig att denna studie har två författare. Av någon anledning anges aldrig Sharkens Simons medförfattare J. Terence Donovan.

På s. 388 nämns Landsarkivet i Uppsala utan att källor anges under denna rubrik. Svenska kyrkans arkiv i Uppsala anges också på samma sida på ett sätt som kan missförstås som att det sorterar under Uppsala universitetsbibliotek.

I vissa fall hade avhandlingen för ökad överskådlighet kunnat tjäna på en grafisk framställning av kvantitativa data (se exempelvis s. 212–214, 218f.).

SLUTOMDÖME

Avhandlingen utgör en gedigen och väl dokumenterad empirisk genomgång som kommer att stå sig länge över tid. Ett fint tecken på dess genomarbetade kvalitet utgörs exempelvis av de biografiska sammanfattningar som är placerade i noterna. Mycket av min kritik har formulerats som konstruktiv just

på grund av det rika material som här presenterats. Avhandlingen presenterar viktiga resultat som samtidigt pekar fram mot framtida intressanta forskningsuppgifter.

Författaren lyfter fram nya perspektiv på svensk kyrkohistoria genom att presentera dessa möten utifrån tidigare utforskat material. Vadstenamötena utgör närmast en vit fläck i tidigare forskning, och nämns exempelvis därför inte alls i Ingmar Broheds breda översikt av svensk kyrkohistoria under 1900-talet. Avhandlingen utgör därför ett viktigt nytt bidrag till bilden av modern svensk kyrkohistoria.

Studien utgör också ett väsentligt underlag till ny kunskap om civilsamhällets religiösa historia i Sverige. Wejderstam lyfter enkelt sagt fram en mobilisering som integrerar högkyrklighet med strävan efter personlig utveckling. Tidigare forskning inom denna genre kännetecknas oftast av mer ensidig inriktning på hur det senare tagit sig olika uttryck i församling och förening.

Jag kan också konstatera att avhandlingen är viktig i ett allmänhistoriskt perspektiv. Avhandlingen bidrar kyrkohistoriskt till bilden av tidens breda Saltsjöbadsanda genom att lyfta fram försök att skapa en samförståndskyrka.

Avslutningsvis kan konstateras att avhandlingen behandlar en väsentlig tematik även utanför det rent vetenskapliga, som gör att resultaten förtjänar bredare uppmärksamhet. Den moderna Svenska kyrkan är i bland annat Björn Rymans forskning tecknad som en internationell och eumeniskt orienterad brobyggarkyrka, som ofta höjt rösten för rättigheter och internationell samverkan. Andreas Wejderstam har lyft fram en viktig berättelse om försök till *inre* kyrklig samverkan och försoning. Ambitionerna blev aldrig historiskt realiserade, men är inte desto mindre aktuella.

URBAN CLAESSON

Lennart Sjöström (red.)

INNAN MURARNA FÖLL. Svenska kyrkan under kalla kriget.

Skellefteå: Artos 2019, 640 sid.

I efterskriften till den här anmälda boken konstaterar Sven-Erik Brodd kort: »Kalla kriget nämns inte i de svenska kyrkohistoriska framställningarna om Svenska kyrkan» (s. 517). Att detta är en sanning med modifikation förstår läsaren som i samma stycke noterar referensen till den för några år sedan utgivna antologin *Som i en spegel. Svenska kyrkans möte med kyrkan i DDR*, redigerad av Erik Sidenvall, och de åtskilliga hänvisningarna till Björn Ryman, som också var en drivande kraft bakom det projekt som resulterade i publiceringen av *Innan murarna föll*. Icke desto mindre är det ett utforskat tema och antologins ärende att förändra det faktumet är lovvärt.

Boken består av femton omfattande kapitel och bland författarna syns utöver kyrkohistoriker även forskare inom bland annat historia, kyrkovetenskap, bibelvetenskap, religionshistoria, missionsvetenskap, etik och idéhistoria. Det är med andra ord en mångfacetterad volym med flera angreppssätt och perspektiv på Svenska kyrkan under 1900-talets andra hälft.

Den första delen, »Om kalla kriget och kyrkorna», rymmer varsitt bidrag av Kristian Gerner och Katharina Kunter. Gerner erbjuder en kompakt och välskriven introduktion till Sovjets historia och ett sovjetiskt perspektiv på kalla kriget. En underlig inledning till en bok om Svenska kyrkan, som inte heller omnämns i Kunters initierade kapitel »Kyrkor under kalla kriget».

I sin prolog noterar Gerner att den definierande komponenten i kalla kriget, precis som i trettioåriga kriget, var den religiösa dimensionen. Det är en i sammanhanget viktig iakttagelse som hade kunnat utvecklas vidare. Men i stället för att diskutera konflikten mellan vad som framställdes som en västlig kristen och en östlig ateistisk världsordning sätter författaren kapitalismen och – i ännu större utsträckning – kommunismen som politiska religioner i centrum. Det är inte ett ovidkommande perspektiv, men samtidigt fram-

står det som oklart vad författaren menar när han beskriver Sovjetunionen som en »teokratisk stat» (s. 21) och spionen Kim Philby (1912–1988) som en »troende kommunist i religiös mening» (s. 28).

Antologins andra del, vilken fokuserar på Östeuropa, består av fem kapitel om svenskkyrkliga relationer till DDR, Estland, Ungern samt Sovjetunionen och Ryssland. Särskilt intressanta är Almut Bretschneider-Felzmanns bidrag om relationerna mellan Svenska kyrkan och Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) och Gunilla Gunners och Carola Nordbäcks uppsats om S:t Katarina (*sic*) församling i Sankt Petersburg.

Baserat på ett gediget källstudium gör Bretschneider-Felzmann en allsidig analys av hur de bilaterala kontakterna mellan Svenska kyrkan och BEK i början av 1970-talet tjänade olika syften för de inblandade parterna. Medan ekumeniska kontakter med kristna i andra delar av världen var viktiga för samfunden i fråga, hade de östtyska politikerna för avsikt att använda kontakterna med den svenska statskyrkan för att åstadkomma ett svenskt erkännande av DDR. I ett intressant grepp visar författaren bland annat hur den omstridda minnesplatsen i Lützen blev en symbol för kyrkans och statens olika intressen i relationen till Sverige och Svenska kyrkan.

En annan minnespolitisk arena står i centrum för Gunners och Nordbäcks studie, nämligen S:t Katarina församlings kyrkobyggnad. Artikeln, som har en ganska vag koppling till bokens övergripande ärende, rymmer dels en intressant och upplysande redogörelse för ett kyrkorums öde under en antireligiös regim, dels en analys av hur olika parter gjorde anspråk på samma kyrkorum efter Sovjetunionens fall. Bland de senare finner vi svenska politiker såsom Mikael Odenberg och Göran Persson, vilka menade att kyrkan var intimt förknippad med svensk nationell identitet och försökte använda den som medel för att stärka Sveriges position i Ryssland. Här kan intressanta paralleller dras till utvecklingen kring Hagia Sofia i Istanbul, men också det betydligt närmare exemplet Isakskatedralen i Sankt Petersburg, som efter massiva protester mot ett förslag att återlämna

kyrkobyggnaden till den rysk-ortodoxa kyrkan 2017 förblev ett museum.

Del tre, »Transoceana perspektiv», innehåller fyra kapitel som behandlar Svenska kyrkans relationer till Nicaragua, Indien, Kina och Etiopien. Det är välorienterade bidrag som säger mycket om den politiska och religiösa situationen i de olika länderna, men relationen till såväl Svenska kyrkan som kalla kriget är bitvis diffus.

Som bäst är delen när Leif Nordenstorm utifrån intervjuer med sju svenska missionärer beskriver Etiopienmissionen under kommunistdiktaturen. Särskilt viktig är författarens analys av balansgången, vilken han understryker var för handen i många av Svenska kyrkans utlandsförbindelser under perioden, mellan tystnad och uttalad kritik mot regimen.

Det finns anledning att notera prioriteringarna gällande de transoceana perspektiven. Även om utvecklingen i södra Afrika nämns i flera av bidragen är det märkligt att inget kapitel belyser händelseförloppen där mer helhjärtat. Ett sådant bidrag hade med stor sannolikhet varit mer berikande än det trettio sidor långa kapitlet som endast konstaterar att det rådde en tystnad om stormaktskonflikten i de indiska kyrkorna och bland missionärerna i landet. På samma sätt hade skeendena i fler asiatiska länder än Kina varit förtjänta av mer ingående diskussion.

I bokens fjärde del avhandlar Gert Nilsson, Lennart Sjöström och Johan Sundeen inhemska perspektiv på bokens tema. Det ur vetenskaplig och kyrkohistorisk synpunkt mest relevanta bidraget är Sundeens om »Konservativ och marknadsliberal kritik av Svenska kyrkans internationella agerande 1965–1989». Bidraget fyller en lucka i svensk kyrkohistorisk forskning, dels genom att studera en i sammanhanget ofta förbisedd period och dels genom att påvisa den politiska högerens kyrkokritik. Den senare behandlade i relation till kalla kriget inte sällan Svenska kyrkans nedrustningskampanjer, vilka retade den försvarsvänliga högern, och medlemskap i Kyrkornas världsråd, som explicit tog avstånd från en kapitalistisk världsordning.

Innan murarna föll är mer än en historik över

Svenska kyrkan under kalla kriget. I de ofta omfattande uppsatserna bemödar sig författarna om att sätta in de händelser som står i centrum i en större geografisk och historisk kontext. Många gånger handlar det om både Sverige och Svenska kyrkan och om politiska, kyrkliga och teologiska angelägenheter i andra länder. Trots att flera bidrag kan beskrivas som närmast anekdotiska har den som är intresserad av svensk kyrkohistoria under de senare delarna av 1900-talet mycket att hämta i denna fullspäckade antologi.

MARTIN NYKVIST

Gert Nilsson

SOCIALETIK I SVENSKA KYRKAN UNDER 1900-TALET.

Skellefteå: Artos 2020, 202 sid.

Det finns både för- och nackdelar med att beforska ett område inom vilket man själv varit verksam. Å ena sidan innebär det att man har stor kännedom om ämnet och en insyn i arbetet som allmänheten saknar, å andra sidan kan det bli svårt att lyfta blicken och med självdistans kritiskt analysera det material som studeras. Dubbelheten blir tydlig i *Socialetik i Svenska kyrkan under 1900-talet*, vilken är skriven av etikern Gert Nilsson, som under många år arbetade med just socialetiska frågor i Svenska kyrkan.

I fokus står utvecklingen från 1970 och framåt, något som i förordet motiveras med att det var först då som Svenska kyrkan inrättade en social-etisk delegation och fick en tjänsteman med ansvar för socialetiska frågor. Nilsson avstår från att diskutera den intressanta frågan varför en social-etisk delegation bildades just då, men avgränsningen resulterar i att boken närmast kan beskrivas som en studie av socialetikens organisatoriska plats i Svenska kyrkan. Författaren visar hur socialetiken växte fram vid sekelskiftet och hur den, efter att ha haft en semiorganisatorisk position under mellankrigstiden, till slut institutionaliserades i kyrkan under efterkrigstiden.

Boken inleds med sex korta kapitel som presenterar uppgiften, några utvalda nyckelpersoner och

organisationer samt den historiska bakgrunden. Dessa kapitel hade med fördel kunnat slås samman för att bilda ett mer sammanhängande inledningskapitel, inte minst eftersom uppdelningen i flera korta kapitel resulterar i återkommande upprepningar. Därutöver hade en tematisk disposition av innehållet varit att föredra framför den kronologiska, då många frågor har långa linjer som sträcker sig över stora delar av 1900-talet.

De tidiga nyckelpersonerna som Nilsson identifierar är unglyrkorörelsens banérförare och i framställningen av socialetiken under seklets första hälft utgår författaren i stor utsträckning från det unglyrkliga organet *Vår Lösen*. Det är en adekvat avgränsning, men den hade behövt motiveras. Dessutom lyser Manfred Björkquist (1884–1985), J.A. Eklund (1863–1945) och Nathan Söderblom (1866–1931) nästan helt med sin frånvaro i källförteckningen, vilket är märkligt eftersom de pekas ut som centrala figurer för de händelser som står i centrum för boken. Författaren noterar att en rad socialetiska frågor behandlades vid det av Söderblom arrangerade Stockholmsmötet 1925 och vid flera konferenser på Sigtunastiftelsen, som var Björkquists skötebarn, men innehållet i dessa diskussioner lämnas därhän.

Det är tyvärr karakteristiskt för boken i sin helhet att den pekar på viktiga och intressanta händelser, utan att studera dessa närmare. Ett ytterligare exempel är Svenska kyrkans analys av och ställning i den så kallade »befolkningsfrågan» från 1930-talet och framåt, vilket är ett forskningsfält där mycket återstår att upptäckas. Nilsson konstaterar i all korthet – förmodligen inte felaktigt, men utan belägg och någon vidare diskussion – att »det finns inga starka bevis på att kyrkan här hade en annan mening än den gängse politiska» (s. 55). Ett undantag är framställningen av Svenska kyrkans ställning till nazismen, vilken är utförligare, mer nyanserad och på ett tydligt sätt ställs i relation till den forskning som bedrivits inom området.

Att Nilsson har omfattande kunskaper om det socialetiska arbetet i Svenska kyrkan blir snart tydligt för läsaren. Med hänvisning till otaliga rapporter, statliga utredningar och andra publikationer redogör han för frågor om allt mellan

sexualetik, arbetsliv och teknik. Lika tydligt är det emellertid att Nilsson valt att bortse från forskning i ämnet, vilket innebär att primärkällorna kort introduceras i stället för att kritiskt analyseras. Detta leder till exempel författaren till att upprepa faktoiden att argumenten för prästvigning av kvinnor uteslutande var av socialietisk karaktär medan argumenten däremot var teologiska. En kritisk analys hade även varit på sin plats i framställningen av 1994 års rapport från arbetsgruppen Kyrkan och homosexualiteten. I rapporten konstaterade gruppen att kyrkan måste motarbeta våld och trakasserier mot homosexuella, samtidigt som den framställde homosexuella relationer som en avart, vilka kyrkan under inga omständigheter kunde jämställa med heterosexuella relationer. Möjligen bidrog det senare till det förra?

Socialetik i Svenska kyrkan under 1900-talet har ett värde för den som översiktligt vill bekanta sig med de stora socialietiska frågorna under perioden. Avsaknaden av innehållslig analys av dessa frågor leder däremot till att studiens bidrag till den teologiska forskningen är begränsat.

MARTIN NYKVIST

Juha Poteri

SUOMEN SOTILASPAPISTO 100 VUOTTA. Itsenäisen Suomen puololustusvoimien kirkollinen työ vuosina 1918–2018. (FÄLTPRÄSTTJÄNSTEN I FINLAND 100 ÅR. Det kyrkliga arbetet i försvarsmakten i det självständiga Finland 1918–2018).

Helsingfors: Pääesikunta (Huvudstaben) 2018, 330 sid.

Den finska lutherska fältprästtjänsten gav till 100-årsdagen 2018 ut en bok om sin historia. Boken bygger på noggranna källstudier och är gedigen i sin form. Den kan tilltala också dem som inte läser finska, då talrika bilder från det kyrkliga arbetet bland soldaterna vid nattvardsfirande, konfirmationer, begravingar, vigslar med mera i stor utsträckning talar för sig själva.

Fältprästtjänsten och kyrkan tycks ha omhändertagit de stupade hela vägen från sorgeceremonin

vid fronten över transporten hem till begravningen vid hemmets kyrka. Omsorgen om de döda måste ha gjort starka intryck på samtiden och på framtida minnen från vinter- och fortsättningskrigen. Krigskyrkogårdarna vid kyrkorna i Finland faller än idag alla besökare i ögat. Och än idag undervisar finska fältpräster bland annat i ämnet »att ta hand om de döda» – sannolikt lite annorlunda än i andra arméer.

Den finska lutherska fältprästtjänsten var en av få fältprästtjänster som kunde utveckla sig så genuint inom ramen av nationella erfarenheter från inbördes-, vinter- och fortsättningskrigen under en period av hundra år. Bokens titel pekar på självförståelsen: Den nationella försvarsmakten ansvarar för ett prästerskap av fast anställda fältpräster i hel- och deltidstjänst samt reservfältpräster, som fullgör sina kyrkliga förrättningar både i fredstid och vid fronten i krigstid. Att prästerna själva har officersrang och bär vapen för självförsvar i linje med folkrätten förväntar inte.

Det är ingen tillfällighet att fältprästtjänstens grund lades i inbördeskriget 1918 när teologistuderande agerade »karismatiskt», utan kyrkligt uppdrag i sina militära enheter och därmed upprepade förhållanden från reformationstiden (jfr. Jobst Reller: *Die Anfänge der evangelischen Militärseelsorge*, Berlin 2019). Exempelvis var teologistuderanden Hannes Antila, som utbildades till jägare i Lockstedt norr om Hamburg under sina studier vid universitetet i Leipzig, en av dem som tjänade som fältpräster i början.

Framställningen följer krigen och fältbiskoparnas tjänsteperioder kronologiskt: inbördeskriget 1918 (s. 23–50), vinterkriget 1939–1940 (s. 83–108), fortsättningskriget 1941–1944 och kriget mot tyskarna i Lappland 1944–1945 (s. 109–186). Det faller sig naturligt att krigserfarenheterna präglade efterkrigstiden under lång tid. Anmärkningsvärt är att Viljo Remes först 1978 blev den förste fältbiskopen utan erfarenhet från kriget (s. 187–238). Nästföljande fältbiskop, Jorma Laulaja (1986–1995), räknas som en »kompromisslös förnyare» (s. 239) som fokuserade på utrikesmissionerna inom ramen för FN, exempelvis på Golan-

höjderna. Hans efterträdare Hannu Niskanen (1995–2012) fortsatte konsekvent på denna väg.

Vad händer i en tid när traditioner från nationella frihets- eller inbördeskrig och traditionella kyrkliga handlingssätt förlorar betydelse och plausibilitet, som i dagens måttligt men i högre grad mångkulturella Finland? Vilken relation består mellan traditionell kyrklig handling, själavård och undervisning, om soldatens profession förändras och de omedelbara dödshoten mot en identifierbar fiende tonas ned? Utmaningen för den nye fältbiskopen Pekka Särkiö (sedan 2012; s. 289–322) blir då den att formulera och implementera en ny praktisk handlingsteori för fältpräster: Vad måste de kunna och ansvara för i gudstjänst, undervisning och själavård för att möta behovet hos dagens finska soldater?

Enligt handboken för fältpräster 2017 bör förbindelsen mellan fältpräster och soldaterna bli »tätare» när det gäller soldaternas grunduppgifter (s. 295). Samtidigt ska de inte mista sin pastorala identitet i de kyrkliga förrättningarna såsom nattvard i fält, utbildning och själavård. Sedan 2015 gäller nya principer för soldaternas fromhet och utbildning. I stället för en luthersk monokultur ska religiös neutralitet bejakas. Fältprästen ska fungera som en advokat för den positiva religionsfriheten, vara till hands för alla och nogga vaka över respekten för olika religiösa principer (s. 297). Fältprästen ska vara en »sakkunnig i religionsfrågor» (s. 297). För ortodoxa soldater finns egna fältpräster som arbetar tätt ihop med de lutherska (s. 234–237). Mellan 1939 och 1945 fanns även romersk-katolska fältpräster.

»Aktiv och synlig» närvaro mitt bland soldaterna och staben krävs, en förutsättningslös öppenhet mot var och en för att skapa tillit och bygga grunden för att soldaterna ska vilja uppsöka själavård. Intresset för själavårdsamtal och kyrkliga förrättningar väntas följa efter goda erfarenheter av att prästen fanns där när det behövdes. Utmaningarna för fältpräster i många västerländska, tidigare homogent »kristna» försvarsmakter är likadan i Finland. Gamla privilegier räcker inte längre.

Efter de historiska erfarenheterna är det inte

förvånansvärt att utbildningen i »tillvägagångsätt med dem som fallit i strid» både teoretiskt och praktiskt genomförs av fältpräster. Trenden pekar åt att fältpräster uppfattas som speciallärare kring fysiska, psykiska, sociala och etiska utmaningar i situationer av stress, i syfte att stärka insatsviljan och kraften att hålla ut, förmågan att hantera ovisshet, konflikter och plötsliga överraskningar. Detta låter mycket som så kallat »embedded chaplaincy» i det amerikanska försvaret. Det är säkert ännu för tidigt att bedöma hur en sådan värde- och dygdetisk konception kommer att förhålla sig till traditionell luthersk ansvarsetik som fokuserar individen.

Från ett svenskt perspektiv kan nämnas att sedermera fältprosten och överhovpredikanten i Stockholm Hans Åkerhielm var en av de svenska fältpräster som deltog i vinter- och fortsättningskrigen, vilket bland annat visas i ett privat frontmuseum i Hangö. Tyvärr uppmärksammas inte de svenska fältpräster i boken. Var de kanske självständiga inom ramen för frivilligbataljonerna utan samband med de finska fältpräster eller den finska kyrkan?

JOBST RELLER

Leif Nordenstorm (red.)

MED GOD ORDNING OCH EFTER GUDS VILJA. En antologi om kyrkorätt. (Skrifter utgivna av Stiftelsen Fjellstedtska skolan 1)

Skellefteå: Artos 2019, 466 sid.

Leif Nordenstorm, direktor vid Fjellstedtska skolan, har tagit ett utmärkt initiativ och publicerat en antologi om kyrkorätt. Nordenstorm är själv bokens redaktör. Det är den första boken i en planerad skriftserie från Fjellstedtska. Kyrkorätten är central då den speglar kyrkans ecklesiologi.

Antologin innehåller fjorton olika bidrag, vilka samlats under tre huvudrubriker: »Kyrkorättens historia», »Kyrkorättens grunder» och »Nedslag i nutiden». Merparten av bidragen har förts in under den sista rubriken. Av förordet framgår att flera av artiklarna tidigare har skrivits som uppsat-

ser inom kurser på Fjellstedtska. Det kan möjligen förklara att bidragen är ojämna och att forskare som publicerat sig inom fältet saknas medan andra gör sina första försök i antologin.

Bidragen skiljer sig också till sin ansats. Ett par är starkt deskriptiva medan andra är mer reflekterande och analyserande. Det märks inte minst i notapparaten där några artiklar har få referenser till analyserande forskning och mer till bakomliggande utredningar och promemorior. Det hör kanske till en antologis natur att det är på det sättet.

I den första avdelningen belyser Rolf Nygren, professor emeritus i rättshistoria i Uppsala, det rättsarv som finns från fornkyrkan och Confessio Augustana och hur de ekumeniska koncilierna fungerade som lagstiftare. Komministern Tom Randgard pekar i sin artikel på olika innehållsperspektiv på kyrkorätten, från att endast avse den rättsliga regleringen mellan Svenska kyrkan (eller trossamfunden) och staten till att ge uttryck för ecklesiologin. Randgard skildrar den svenska kyrkorättens växt både ur katolsk kyrkorätt och landskapslagarnas bestämmelser. I denna avdelning ger sist förre utredningssekreteraren Gunnar Edqvist en skildring av diskussionen om Svenska kyrkan som statsinstitution eller trossamfund sedan slutet av 1800-talet. Den hade i sin tur bäring på kyrkomötets medverkan i stiftande av kyrkolag, ett begrepp som knappast var entydigt och därmed ledde till olika synsätt.

I avdelning två om »Kyrkorättens grunder» finns två bidrag: ett om den romersk-katolska kyrkorätten av Nausikka Haupt, Stockholms katolska stift, och ett om kyrklig och världslig rätt i Svenska kyrkan av docenten Sven Thidevall. Thidevall oroas för att allt fler rättsliga beslut som berör Svenska kyrkan fattas med hjälp av annan lagstiftning än kyrkans egen. Kyrkans egen rättsordning är tandlös och inskränker sig till ingripanden mot personer i vigningstjänsten. Thidevall påstår, helt utan belägg, att den så kallade befogenhetsprövning ett domkapitel ska göra före en arbetsrättslig åtgärd mot en vigd präst/diakon, saknar betydelse. Kanske är det hans erfarenhet som biskop? Men skulle det ens vara möjligt eller önskvärt att

Svenska kyrkan hade helt egna rättsordningar; det är svårt att följa Thidevalls resonemang.

Thidevall ifrågasätter utvecklingen av egna svenskkyrkliga nationella organ med hänvisning till bestämmelserna i Lag om Svenska kyrkan att det också finns »nationella organ», förutom församlingar och stift. Jag menar att beskrivningen av de nationella organen i Lag om Svenska kyrkan är starkt missvisande då hela den normgivande makten lagts på dessa organ. Den nationella nivån, som genom sina organ, främst Kyrkomötet, fattar normgivande beslut för hela Svenska kyrkan, ges en undanskymd plats. En av vinsterna med att Svenska kyrkan fick ändrade relationer till staten var att den fick egna nationella organ. Med betoningen på egna. Det hade funnits sådana tidigare; det var statliga myndigheter som fattade beslut om kyrkan inom sina respektive fögderier. Kyrkan hade inte alls saknat nationella organ.

I den avdelning som handlar om »Nedslag i nutiden» behandlas så vitt skilda områden som »Det kyrkorättsliga disciplinansvaret» (domaren Gustaf Almkvist), »Domkapitlets roll som inkvisitionsdomstolar» (professor Sven-Erik Brodd), »Ekumenik och kyrkorätt» (TD Erik Eckerdal), »Kyrkomötets läronämnd» (Gunnar Edqvist), »Styrning, ledning, gemensamt ansvar och arbetsmiljö» (komministern JK Ulrika Carlström Nordkvist). JK Anna Trônet skriver om prästens tystnadsplikt, för att nu nämna de intressantaste bidragen.

Läronämndens tillkomsthistoria är starkt kopplad till de politiska partiernas ställningstaganden. Det hörde även samman med dessas syn på biskopsämbetet och ämbetets roll i en episkopal kyrka. Gunnar Edqvist hade vunnit på att också försöka skildra det bakomliggande politiska spelet. Jag saknar en analys av läronämnden som ersättning av episkopatets fulla ledamotskap i kyrkomötet och hur det hängde samman med partiernas kyrkopolitiska inriktning.

Almkvists och Brodds artiklar om det kyrkliga disciplinansvaret väcker den fråga som ofta förekommer när någon präst har fått en mild påföljd av ett domkapitel: hur kan det komma sig att frågan om prästens ansvar endast är en fråga

mellan domkapitel och präst (diakon), medan den som utsatts för till exempel ett övergrepp, kanske av sexuell natur, inte kan överklaga ett beslut? Det tycks ge den anmälande en svag rättsställning. Vad skulle det innebära om frågorna om erinran, prövotid respektive miste av ämbetet var en process där också den utsatte hade talerätt? Den nuvarande ordningen ger stundtals intryck av att internt skydda ämbetsinnehavaren och väcker inte tilltro till rättsordningen. Det är en fråga som behöver diskuteras ytterligare. Dessutom får i dag inte domkapiteln del av polisutredningar, som de fick tidigare, vilket gör tillsynsuppgiften än mer komplicerad.

I sin artikel om kyrkoordningen och ekumeniken påpekar TD Erik Eckerdal med emfas att det är en underlig ordning att de medvetna beslut om ekumeniska överenskommelser som Svenska kyrkan har gjort tycks ha en lägre ställning än medlemskap i Lutherska världsförbundet i kyrkoordningens bestämmelser. Det har inom LVF funnits starka strävanden till att förändra förbundet till en *communio*, men utan framgång. De kyrkor med vilka Svenska kyrkan har en på överläggningar och dialoger formad kyrkogemenskap menar Eckerdal har en i KO lägre dignitet. Jag är dock inte säker på att LVF, för att det nämns först, ska uppfattas som mer centralt.

Eckerdal diskuterar även vilka dokument som kan vara »andra av Svenska kyrkan bejakade dokument», det vill säga den avslutande raden i bestämmelserna om Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära. Förarbetena nämner olika möjligheter men jag menar att ett dokument, för att kunna kallas bejakat, förutom att ha en god reception inom kyrkan också måste ha godtagits i kyrkomötet. Jag förstår det så att Eckerdal gärna vill lyfta in dokument från de ekumeniska dialogerna. Visserligen bygger de ekumeniska överenskommelserna på dialogdokument men dessa har aldrig varit en del av själva överenskommelserna, endast en bakgrund. Varje dialogdokument är ju format utifrån de frågeställningar som varit centrala i relationen till dialogpartnern. Fokus blir ju självklart på ett annat sätt i en dialog med de svenska frikyrkorna och de anglikanska kyrkorna. De kan därför inte

enkelt läggas bredvid varandra eller adderas till varandra.

De olika artiklarna väcker således många reflektioner och visar på det angelägna med Stiftelsen Fjellstedtska skolans initiativ. Jag hoppas att skolan fortsätter att publicera skrifter inom det kyrkorättsliga fältet. De ecklesiologiska frågorna, så som de kommer till uttryck i bestämmelser och praxis, behöver fortlopande belysas.

KLAS HANSSON

Andreas Manhag

KRAFTSTORG. Lunds mittpunkt och baksida under 500 år.

Lund: Lunds domkyrka 2017, 171 sid.

Centrum i Lunds ärkestift, som en tid omfattade hela Norden och Nordatlanten, fanns i metropolen Lund, Danmarks största stad under den tidiga medeltiden. Centralt i Lund låg domkyrkan. Omedelbart öster om domkyrkan finns sedan 1831 en öppen plats kallad Kraftstorg, och mitt på torget är rest eller kanske snarare nedgrävt monumentet »Intighet» på initiativ av UARDA-akademien 1984. Om det är svårt att få syn på intigheten, finns numera som alternativ en praktfull bok, som skildrar platsens historia sedan 1500-talet.

Lunds domkyrka jubilerar 2023 för då är det 900 år sedan invigningen av kryptans huvudaltare. Med anledning av jubileet förbereder en grupp forskare en större publikation om domkyrkans historia. Som ett tidigt sidoresultat av projektet har antikvarien Andreas Manhag vid Historiska museet vid Lunds universitet och med kontor som vetter mot torget författat boken *Kraftstorg. Lunds mittpunkt och baksida under 500 år*. Manhag har tidigare skrivit en bok om domkyrkoarkitekten Theodor Wählin (2011) och är även medförfattare till en bok om biskopen Peder Winstrup (2017). Boken om Kraftstorg ligger tematiskt och i sin utformning i linje med de tidigare verken. Den är välskriven, klart disponerad och mycket rikt illustrerad. Och den riktar sig till allmänheten och andra som är intresserade av Lund och dess domkyrkas historia.

Boken inleds med ett förord av projektledaren för »Lunds domkyrka 2023» Håkan E. Wilhelmsen och med ett företal av författaren själv. Sedan följer tio kapitel: Lund – Danmarks metropolis och Nordens Rom; Byggmästare van Düren och de sista ärkebiskoparna, 1497–1536; Reformationens Lund – en stad i ruiner, 1536–1658; Universitetet planeras och etableras vid Kraftskyrkogård, 1658–1751; Domkyrkans absid – ett arkitektoniskt riksintresse, 1751–1809; Kraftskyrkogård uttraderas och Kraftstorg anläggs, 1809–1837; Domkyrkoarkitekt Brunius utvidgar Kraftstorg, 1837–1859; Domkyrkoarkitekt Zettervall störtar helgonen och river törnekronan, 1861–1902; Domkyrkoarkitekt Wählin ger Kraftstorg dess nuvarande utseende, 1902–1943; De sista domkyrkoarkitekterna och tiden därefter, 1944–2016. Boken avslutas med noter och källor.

Som det framgår av rubrikerna är framställningen kronologisk. Den börjar med det medeltida Lund, men tyngdpunkten läggs på tiden från och med Adam van Dürens restaurering av domkyrkan. Geografiskt skildras utvecklingen för det rum som utgörs av Kraftstorg med kringliggande byggnader i alla väderstreck. Torget inramas idag av domkyrkan med absiden i väster, Historiska museet i norr, Lunds domkyrkas kapitelhus med stiftsförvaltningen i öster, en rad av hus i söder vilken inkluderar den nuvarande biskopsbostaden med adress Kraftstorg 4 samt det medeltida Liberiet. Ibland sträcker sig perspektivet lite längre, till exempel när även domkyrkans torn kommer i blickfånget i samband med Zettervalls restaurering.

Dagens bild av Kraftstorg är resultatet av en lång och komplicerad utveckling. Enligt boken är det senaste tillskottet till torget »Åkes bänk» från 2009, men efter utgivningen tillkom 2018 en ny, inglasad entré till Historiska museet. Går man sedan genom historien möts man av ett myller av olika institutioner, byggnader och funktioner, som har avlöst varandra. Platsen har på det viset varit i ständig förändring utifrån nya möjligheter och behov.

I boken om Kraftstorg lär man nytt om domkyrkans roll, om skiftande restaureringar av domkyr-

kan med viljestarka byggmästare och arkitekter, om de många medeltida byggnader som låg kring kyrkan, om korsgången som utgick från högkoret och som nu syns genom dörrar och trappor ut mot torget. Man kan läsa om skiftande användningar av den enda kvarvarande medeltida byggnaden bredvid domkyrkan, alltså Liberiet. Man lär mer om Adam van Düren och valvkapitälerna med porträtt som Manhag har identifierat och som förmodligen avbildar kungarna Hans och Kristian II samt Fredrik I och hans blivande drottning Sophie. Här skildras symbiosen mellan domkyrkan och universitetet och hur absiden räddades av Gustav III, men dock blev nedtagen och återuppbyggd. Här finns nytt om domkyrkoarkitekterna Carl Georg Brunius och Helgo Zettervalls radikala friläggningar och ingrepp, där den förstnämnda kallade korstolarna för »skräpet» och flyttade ned dem till kryptan. Vidare går det att läsa om biskopsresidensens skiftande lokalisering och utformning, tillkomsten av Historiska museet, kapitelhuset, gångbron över till domkyrkomuseet kallad »Suckarnas bro» och mycket annat.

Under läsningens gång möts man av enstaka synpunkter, som när Manhag beklagar de »brutala» rivningar som Brunius och Zettervall åstadkom, till exempel förstnämndas rivning av »Svarta konsistoriet» i slänten norr om domkyrkan samt borttagandet av van Dürens stora strävpelare mellan Liberiet och tvärskeppet. Brunius hade för övrigt gärna låtit riva även Liberiet, men det förhindrades av att byggnaden ägdes av universitetet. Zettervalls rivning av de två medeltida västtornen beskrivs som »säkerligen det grövsta ingreppet någonsin i domkyrkobyggnaden» (s. 113) och rivningen av det medeltida högaltaret från 1145 som ett av »de värsta ingreppen» (s. 114f.). Det blir aldrig tråkigt att läsa denna bok.

Men den största behållningen av boken är kanske ändå illustrationerna, där det kryllar av kartor, akvareller, teckningar och fotografier, som visar området utveckling genom tiderna. Bilderna är en fröjd och man anar Manhags förmåga att leta fram ur arkiven tidigare okända eller opåaktade bilder som ett viktigt källmaterial.

Några lite kritiska noter måste dock tilläggas:

I inledningen manar Manhag fram betydelsen av Lund och dess ärkesäte och skriver att »Lunds stadsbild var enastående ur ett nordiskt perspektiv» (s. 1) eftersom den inte som andra medeltida städer låg vid havet. Nja, det var relativt vanligt för den tidiga medeltidens centralorter att ligga i inlandet, till exempel gäller det för Lunds vänort Viborg på Jylland, även den ett biskopssäte och sedan 1800-talet med en snarlik domkyrka, och fler exempel kan nämnas, som Slagelse på Själland och Skara i Västergötland.

Det hade varit trevligt om Manhag hade nämnt att Saxo Grammaticus, författaren till »Gesta Danorum», Danernas krönika, var kanik vid Lunds domkapitel och således måste ha skrivit sitt verk i en av de försvunna byggnaderna vid Kraftstorg. Identifikationen av Saxo som kanik i Lund påvisades av latinisten Karsten Friis-Jensen, men behöver uppmärksammas ytterligare, då många fortsatt förknippar Saxo med klostret i Sorö på Själland.

I hastigheten glöms bort (s. 31) att även Gotland låg under den danska kronan fram till 1645 och därför omfattades av reformationen 1536.

Boken om Kraftstorg bör nå många läsare och tittare. Sedan har det varit ett särskilt nöje för undertecknad att läsa om och betrakta torgets skiftande framtoning, då även jag under ett antal år på 1980-talet hade kontor på Kraftstorg 4 med daglig utsikt till torget med Liberiet och absiden. Huset var länge en doktorand- och forskarfilial till Arkeologiska institutionen innan det 1993 blev biskopshus.

JES WIENBERG

Klas Hansson (red.)

BAKOM BILDERNA. Biskopsporträtt i Strängnäs.

Skellefteå: Artos & Norma 2019, 190 sid.

De svenska stiftens äger omfattande porträttsamlingar, vilka ofta består av porträtt av stiftets biskopar från reformationen och fram till idag och som hänger i sessionssalar och biskopshus. Dessa samlingar är en kulturskatt med ett historiskt

och kyrkohistoriskt värde som endast delvis är dokumenterat på ett modernt vetenskapligt sätt. Korta beskrivningar finns i mer eller mindre gamla inventarieförteckningar och hos flera stift i Svenska kyrkans digitala inventarieregister SACER. Det skulle vara önskvärt att alla samlingarna gick igenom och att alla stifts herdaminneskommittéer tillsammans med stiftens och de stiftshistoriska sällskapen gav ut en dokumentation bestående av foto på varje målning, beskrivning av varje målning, gärna gjord av en konstvetare, samt en levnadsteckning av den avbildade personen. Sex stift är nu dokumenterade efter denna modell, dock med lite olika sätt att presentera resultatet. Växjö stift gav redan år 1994 ut en bildkrönika med kommentarer. Förutom Göteborgs stift (1997), Skara stift (2003), Karlstads stift (2012), Uppsala stift (2014) och Kalmar stift (2017) har nu Strängnäs stifts porträttsamling dokumenterats. Bakom Strängnäs stifts biskopsporträtt står en grupp inom Strängnäs stifts herdaminneskommitté. Texterna har författats av professor Ingun Montgomery, TD Jarl Jergmar, TD Fredrik Santell, kontraktsprost Karin Karlberg, FD Margareta Nisser-Dalman och docent Klas Hansson, som också varit bokens redaktör.

Genom en kort inledning på temat »porträtt – mer än en avbildning», ger Margareta Nisser-Dalman en ingång till boken och till porträtt som genre och visar att porträtt är mer än en avbildning av en person. Så argumenterar hon för att de stiftar- och donatorsporträtt som finns i många medeltidskyrkor kan betraktas som tidiga exempel på målade porträtt. Även epitafier kan i någon mening räknas till porträttkonsten även om de inte alltid är så porträttniska. När porträtten av kungar och ämbetsmän under renässansen blir vanligare får porträtten en djupare funktion än det enskilda porträttet, nämligen som ett sätt för etablissemangen att visa legitimitet och för att manifesteras varaktighet och förtroende. Margareta Nisser-Dalman visar att minnesfunktionen är central. Det gäller för konstnären att visa personen inplacerad i sin tid och med de signalelement som är viktiga i den avbildades kontext. Detta innebär att bakgrunder med detaljer från tiden för por-

trättet – en klocka, en ring eller en psalmbok – kan vara lika viktiga som ordnar och utmärkelser.

Även klädseln säger något om hur biskopen vill bli ihågkommen. Bland Strängnäs stifts biskopsporträtt finns biskopar klädda i kaftan, elva, ordnar och biskopskors i lite olika modeller beroende av tidsepok. Men här finns även den lite mer lediga vardagliga stilen, som i porträtten av Jonas Jonsson och Hans-Erik Nordin, båda iklädda svart kostym och biskopsskjorta i violett med biskopskors på magen. Särskilt Nordins porträtt är modernt. Ett jordat vägguttag utgör en viktig detalj som sätter in porträttet i tiden på samma sätt som den rokokoram, som syns i det övre högra hörnet och som tillhör porträttet av Johannes Matthiæ (1592–1670), sätter in Nordin i den långa raden av Strängnäs biskopar. Alla stiftets biskopar sedan reformationen får i denna bok en presentation där deras bakgrund, inriktning och biskopsgärning skildras. Varje biskop och porträtt beskrivs på två till tre sidor per biskop. Att avfotografera målningar så att de återger färger och ljus på ett korrekt och naturligt sätt, är en svår konst. Fotografierna, vilka består av såväl yrkesfotografer som amatörer, har lyckats och återgivningen uppvisar en mycket god kvalitet.

Ingen av de tidigare stiftsböckerna om biskopsporträtt beskriver biskopens dräkt eller insignier, vilket här görs på ett förtjänstfullt sätt av Klas Hansson. Strängnäs biskoparnas kåpor, mitror, stavar och biskopsringar liksom biskopsstolen i domkyrkan skildras i såväl text som bild, alltifrån biskop Rogges medeltida kåpa till dagens enkla resekåpor. Stiftets nuvarande biskop Johan Dalman mannekängar i dessa liturgiska plagg och attribut på ett trevligt och informativt sätt.

När Sam Stadener renoverade biskopsgården lät han måla stiftets biskopslängd på väggarna i matsalen. Biskopslängden inleds med martyrerna Eskil och Botvid varefter följer innehavarna av biskopsstolen sedan år 1120, vilket är totalt 57 biskopar. Stadener skrev en devis som sammanfattar varje biskops gärning i några få ord. Tord Simonsson författade och lät måla deviserna för Aulén, Helander, Lundström och Kastlund. Tra-

ditionen har sedan fullföljts så att efterträdaren karakteriserar sin företrädare.

Bokens titel »Bakom bilderna» är osedvanligt väl vald. Författarna lyckas att på ett pedagogiskt sätt föra läsaren in i bilden, in i dess detaljer och nyanser, in till personen som avbildas. Är det inte detta som all konstupplevelse handlar om, att få se en glimt bakom bilden? Dessutom är det en vacker bok.

JAN-OLOF AGGEDAL

Jan-Olof Aggedal, Marcus Bernhardsson, Anna Minara Ciardi, Jozsef Nemeth & Bertil Nilsson (red.)

LUNDS STIFT I NORDOST. Glimtar av Blekinges kyrkohistoria, del I. (Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. Årsbok 2018)

Lund: Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift 2018, 168 sid.

Jan-Olof Aggedal & Bertil Nilsson (red.)

LUNDS STIFT I NORDOST. Glimtar av Blekinges kyrkohistoria, del II. (Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift. Årsbok 2019)

Lund: Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift 2019, 113 sid.

Under åren 2016–2018 har Stiftshistoriska sällskapet i Lunds stift genomfört ett kyrkohistoriskt projekt med fokus på landskapet Blekinge. Ämnesvalet har haft fog för sig, då man i sällskapets ledning konstaterat, att Blekinge ägnats mindre uppmärksamhet i kyrkohistoriskt avseende än Skåne, möjligen på grund av belägenheten på distans från stifts- och universitetsstaden Lund. En omständighet värd att notera torde också vara det faktum att det dröjde in på 2000-talet, innan kontrakten i Blekinge redovisades i det stiftshistoriska uppslagsverket par préférence, Gunnar Carlquists Lunds stifts herdaminne som utkom med ett första

band redan 1943. Inte förrän 2006 avslutades den kontraktsvisa sviten med två band om blekingekontrakten Medelstads och Östra kontrakt (band 13A) respektive Listers och Bräkne (band 13B). Utgivningen av dessa för Blekinges kyrkohistoria högst väsentliga arbeten blev av olika skäl fördröjd, men när den väl kunde förverkligas kom böckerna ändå rätt så tillvida som de utkom i hävdvunnen matrikelordning helt enligt Carlquists plan. Rent bibliografiskt anges Carlquist som utgivare, fastän han avled 1963. Teol.dr. Owe Samuelsson hade varit den i praktiken verkställande.

Owe Samuelsson fick möjlighet att summera en del av sina lärdomar från herdaminnesstudierna i två artiklar i *Stiftshistorisk småskrift Lunds stift*, 2015: dels en översikt över Blekinges kyrkohistoria, dels ett bidrag under rubriken »Glimtar ur Karlskronas kyrkohistoria». Dessa texter blev något av en upptakt för det regionala kyrkohistoriska projekt som summerats i årsböckerna 2018 och 2019. Den förra bokens sex artiklar är i huvudsak inriktade på »äldre tid», den senares fyra artiklar främst på »nyare tid». Samtliga bidrag är helt fristående, varför rubriceringen »glimtar» är adekvat. Upplägget kan synas disparat men är positivt, eftersom det ger mersmak. Det övertygar också läsaren om att mycket återstår att utforska.

I del I skriver Markus Bernhardsson om »Lister i det danska rikets periferi». Det är en klagörande framställning om landskapets gränsbygd västerut. Listers härad blev först under 1500-talets senare hälft en del av Blekinge. Bernhardsson pekar bland annat på det säregna namnet Lister, som ingår i den svenskkyrkliga nomenklaturens »Listers och Bräkne kontrakt». Det noteras, att detta är det enda kontrakt i Lunds stift som bär namn efter ett geografiskt område som under historisk tid har varit en egen provins under den danska kronan.

I Blekinge återstår idag sju av totalt 25 medeltida sockenkyrkor. I Bräkne härad revs under åren 1868–1976 tre av fyra medeltida kyrkor. En av dem var Hoby som revs 1868 för att ge plats åt nuvarande Bräkne-Hoby kyrka som stod färdig 1872. Marit Anglert ger i sin artikel en ingående beskrivning av den medeltida kyrkan. Hennes fallstudie ger en värdefull inblick i byggnadshistorien

i dialog med tidigare forskning och med hävdande av Hobys centrala plats i medeltidens Blekinge.

Stig Alenäs behandlar i ord och bild de vida kända kalkmålningarna i Heliga Kors kyrka i Ronneby, en framställning som manar till besök på plats med Alenäs artikel i handen. Det kyrkohistoriska perspektivet är påtagligt. Kalkmålningarna väcker bland annat frågor om deras relevans för den gudstjänstfirande församlingen under seklernas lopp. Till det säregna hör bilden av aposteln Petrus som påve iklädd tiara.

Bengt Arvidsson skriver om vision och verklighet beträffande Kristianopel som hade status som stad 1599–1679, en av de städer som den danske kungen Christian IV lät anlägga. Den utplånades i princip efter skånska kriget 1675–1679. Arvidsson sätter in Kristianopel i ett brett idé- och kulturhistoriskt sammanhang och med tanketrådar till herrnhutisk fromhet.

David Gudmundsson har i sin studie »Den ortodoxe pietisten. Andreas Hilleström i Karlskrona och Lund 1715–1716» gjort en förnyad genomlysning kyrkorättsligt och teologiskt av ett rättsfall som tidigare uppmärksammats flera gånger inom forskningen. Gudmundssons artikel är ett värdefullt bidrag till diskussionen om Hilleströms teologiska position liksom till frågan om domkapitlens hantering av mål rörande läran.

Del I avslutas med folkskollärarinnan Brita Giselssons »Minnesbilder från skolan i Olofström på 1930- och 40-talen» med inledning av Per Stobaeus. Dokumentation ger bland annat inblickar i förhållandet mellan kyrka och skola på lokalplanet.

I del II skriver Lars Hallberg initierat om »Katolsk kyrkohistoria i Blekinge från 1700-talet och framåt». Denna artikel berikar i hög grad med ny kunskap och vidare perspektiv på kyrkliga strukturer och gränsöverskridande spiritualiteter. Hallberg behandlar med nödvändighet även den katolska närvaron i Skåne, Småland och Halland allteftersom den pastorala verksamheten förändrats.

Marcus Bernhardsson återkommer i del II med en artikel om Mjällby kyrkas klockor insatt i ett vidare sammanhang om kristnandet, kyrkobyg-

gandet och ringningssederna. Han understryker också kyrkklockornas roll som ljudande kulturarv värt att vårda. Mjällby kyrka framstår i det avseendet som ett föredöme.

Pamela Garpefors skriver om »Kyrkans teologi och gudstjänstteologi» med anledning av den nyrestaurerade Fredrikskyrkan i Karlskrona. Fredrikskyrkan med Nicodemus Tessin den yngre som arkitekt invigdes 1744. Interiören genomgick 2016–2018 en mycket kraftig och omdiskuterad omdaning. Garpefors sätter in den i ett teologiskt och liturgiskt sammanhang.

Avslutningsvis i del II skriver Lars Svensson om Sankt Eginostiftelsen i Saxemara och om eldsjälens för dess tillkomst 1942 komministern Hugo Blennow, en av högkyrklighetens pionjärer i Lunds stift. Stiftelsen fungerar alltjämt med verksamhet sommartid med bibelstudier, föredrag och gudstjänster.

Sammantaget ger de två årsböckerna intressant information om såväl gången tid som nutid. De väcker självfallet frågor som motiverar mera forskning. Sådan både markeras och exemplifieras också i förordet till del II, där redaktörerna skriver: »En av flera infallsvinklar med projektet Blekinges kyrkohistoria tänktes vara att försöka få svar på frågan om Blekinge har utvecklats på ett annat sätt än Skånedelen av Lunds stift. Här återstår ännu mycket att beforska.» Till detta myckna torde höra gränsbygdsproblematikerna under såväl dansk som svensk tid, försvenskningens processen regionalt efter freden i Roskilde 1658, lågkyrkliga och frikyrkliga väckelsers roll i olika delar av Blekinge, och frågan om blekingisk identitet och blekingiska »kyrkligheter». Ytterligare årsböcker på temat »Lunds stift i nordost» är välkomna.

LARS ALDÉN

Gunnar Carlquist (utg.)

LUNDS STIFTS HERDAMINNE.

Från pastoratsreglering till församlingssammanläggningar. II:15.

Pastorat och präster 1962–2001.

Summarisk översikt av Owe Samuelsson.

Lund: Bokhandeln Arken 2016, 582 sid.

Owe Samuelsson

VÄXJÖ STIFTS HERDAMINNE. Pastorat

och präster cirka 1915–2001. Summarisk översikt. (Växjö stiftshistoriska sällskap.

Skrifter 24)

Skellefteå: Artos 2019, 587 sid.

Som biografisk genre är de i blott Sverige och Finland förekommande herdaminnena unika, med sina stiftsvis redovisade, heltäckande och detaljerade prästbiografier. Det första utgavs för 250 år sedan (Härnösand, strax följt av Strängnäs). Sedan dess har herdaminnen tillkommit i landets samtliga stift, de flesta från mitten av 1800-talet till mitten av 1900-talet, då många serier upphör. Det sistnämnda i kombination med nya krav på vetenskaplig akribi har skapat ett behov av uppdaterade och kompletterande verk. I dag pågår därför på flera håll i landet ett omfattande arbete med att ge ut nya vetenskapligt grundade herdaminnen. Exempelvis har det nya *Göteborgs stifts herdaminne* sedan 2010 utkommit i fyra band omfattande tio kontrakt. Sex band till planeras innan serien är komplett. I Uppsala stift pågår ett omfattande herdaminnesarbete med kontinuerlig utgivning. I Karlstad utgavs 2006 ett kompletterande band för perioden 1960 till 1999.

Lund och Växjö är två stift som varit väl tillgodosedda med kvalificerade herdaminnen. Gunnar Carlquists *Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid* (första bandet 1948) fullbordades 2006 av Owe Samuelsson. Band 1 till 14 omfattar närmare 6 000 biografier på totalt omkring 9 000 sidor och sträcker sig fram till 1961. Även de under 2000-talet utgivna volymerna har detta slutår, vilket beror på den riksomfattande pastoratsregleringen 1961/1962, då stora förändringar framför allt med avseende på kontrakt- och

pastoratsindelningar genomfördes. Det nuvarande Växjö stift omfattas av två herdaminnen: Gotthard Virdestams *Växjö stifts herdaminne* i åtta band 1921–1934 och Bror Olssons *Kalmar stifts herdaminne* i fem band 1947–1951 med supplement av Oloph Bexell 1980. Båda stiftet är således i behov av kompletterande herdaminnen från tiden kring 1900-talets mitt och framåt.

För båda stiftet har Owe Samuelsson nu lagt grunden för framtida herdaminnen i form av summariska översikter av tiden fram till 2001. Slutåret beror även denna gång på omfattande organisatoriska förändringar, nu i stor utsträckning på församlingsnivå. Vid årsskiftet 2001/2002 upphörde nästan en tredjedel av församlingarna i Lunds stift, med uppbrutna tjänstestrukturer som följd.

Band 15 av Lunds stifts herdaminne innehåller alltså förteckningar över samtliga i stiftet under perioden 1961 till 2001 tjänstgörande präster. De presenteras efter kontrakt, församling och tjänsteställning. Till hjälp redovisas varje kontrakts pastorats- och församlingsorganisation med förändringar. Utöver dessa kontraktsvis ordnade förteckningar finns särskilda förteckningar över domkapitlet, stiftsadjunkter, övriga prästvigda och prästvigda kvinnor. Därtill listor över kommuner och pastorat, sammanlagda och upphörda församlingar samt minnesteckningar. Avslutningsvis pastorats- och församlingsregister samt prästregister.

Översikten av Växjö stift följer ett liknande mönster, men tar som titeln anger sin början redan omkring 1915. Detta år upphörde Kalmar stift och dessutom genomfördes en smärre pastoratsreglering samt omfattande tjänsteförändringar. Därför inleds bandet med en enkel förteckning över pastorat och kyrkoherdar för hela undersökningsperioden 1915–2002. Detta är ett utmärkt grepp som tydliggör sammanhangen. Därefter följer kortfattade biografier i två avdelningar: en för åren 1915–1961 och en för åren 1962–2001. Tillkommer motsvarande särskilda förteckningar och register som i Lundabandet ovan.

Vilka uppgifter om stiftens präster återfinns då i dessa volymer? Det är inte fråga om några egentliga biografier i betydelsen personsteckningar,

utan om korta person- och tjänstedata till grund för vidare forskning. Framställningen är snarlik för båda stiftet och ser något förenklat ut enligt följande: För varje person anges fullständigt namn och tjänstgöringstid samt, i den mån uppgifter finns i *Svensk Kyrkotidning* eller *Svensk Pastoralidskrift*, tillvägagångssättet för tillsättningen. Vidare uppgift om födelse och prästvigning och ibland första missiv, sedan närmast följande tjänst i eller utanför stiftet, eventuell avgång från prästämber, pensionering och död samt i förekommande fall minnesteckning, eller aktuell tjänst enligt senaste matrikel.

Dessa verk har ett stort värde i sig för såväl kyrko-, person- och lokalhistoriker som släktforskare. De ger en överblick av stiftens kontrakts-, pastorats- och församlingsstrukturer och kompletta series pastorum et comministratorum. Samtidigt är syftet i första hand framåtblickande. Här ges ett grundläggande och nödvändigt underlag för framtida herdaminnearbete. Att önska sig fler uppgifter redan här vore lätt men smått förmåtet.

Ett fullständigt herdaminne torde, om traditionen följs, innehålla utförliga persondata, uppgifter om utbildning och tjänster samt familjeförhållanden och en biografisk framställning av vederbörandes liv, arbete och karaktär. Detta fordrar ett stort arbete redan i att beställa fram familjedata från myndigheter och att sammanställa uppgifter om utbildnings- och karriärvägar utifrån matriklar, minnesteckningar, arkiv och personliga samlingar. Den biografiska framställningen kräver dessutom djupa kunskaper om tidens kyrkohistoriska utveckling och teologiska strömningar. För dem som har förmåga och möjlighet att ta sig an ett sådant arbete utgör Owe Samuelssons summariska översikter för Lunds och Växjö stift en utmärkt grund.

DAVID GUDMUNDSSON

Skriftserier

SKRIFTER UTGIVNA AV SVENSKA KYRKOHISTORISKA FÖRENINGEN

Äldre serier

- I *Kyrkohistorisk årsskrift* utg. årligen sedan 1901.
II:1 *Biskop J. Rudbeckius' kyrkio-stadgar för Wästerås stift*, utg. av Herman Lundström. 1900.
II:2 *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan* utg. av Jaakko Gummerus. 1901–1902.
II:3 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Första serien. Synodalakter från Uppsala ärkestift 1526–1800. 1903–1908.*
II:4 *Svenska synodalakter efter 1500-talets ingång samlade och utg. av Herman Lundström. Andra serien. Strängnäs stift 1–3. 1909–1911.*
III:1 *Olof Wallquists självbiografiska anteckningar* utg. av Josef Helander. 1900.
III:2 *Biskop A.O. Rhyzelii anteckningar om sitt lefverne i urval* utg. av Josef Helander. 1901.
IV:1 *Ärkebiskop Abrahams råfst* utg. av O. Holmström. 1901–1902.
IV:2 *Akter rörande ärkebiskopvalet i Uppsala 1432 samt striden därom mellan konung Erik och svenska kyrkan* utg. av Algot Lindblom. 1903.

SERIE II-IV är avslutade.

II. Skrifter, ny följd (New Series)

Editores: professorerna Gunnar Westin (1–10), Sven Göransson (11–30), Ingun Montgomery (31–41), Harry Lenhammar (42–50), Ruth Franzén (51–58) och Oloph Bexell (59–)

1. Sven Göransson, *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660*. 1950.
2. Sverker Ölander, *Anton Niklas Sundberg intill ärkebiskopstiden*. 1951.
3. Sven Göransson, *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen. Från reformationen till frihetstiden*. 1951.
4. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland 1820–1855*. 1952.
5. Sven Göransson, *Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664*. 1952.
6. Henrik Gladh, *Lars Vilhelm Henschen och religionsfrihetsfrågan till 1853*. 1953.
7. Allan Sandewall, *Separatismen i övre Norrland efter 1855*. 1954.
8. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. I. Das apostolische Vikariat 1783–1820*. 1954.
9. Martin Gidlund, *Kyrka och väckelse i Härnösands stift från 1840-talet till omkring 1880*. 1955.
10. Tore Heldtander, *Prästtillsättningar i Sverige under stormaktstiden. Tiden före kyrkolagen 1686*. 1955.
11. Sven Göransson, *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav*. 1956.
12. Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. II. Das apostolische Vikariat 1820–1873*. 1958.
13. Sven Göransson, *Folkrepresentation och kyrka 1809–1847*. 1959.
14. Theodor Freeman, *Pebr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift*. 1965.
15. *Från gammallutherdom till nyprotestantism. Studier tillägnade Hilding Pleijel*. 1965.
16. Ingemar Björck, *Tradition och förnyelse. Pastorat och präster i Visby stift 1800–1920. En strukturstudie*. 1967.
17. *Från Ansgar till radiokyrkan*. 1970.
18. Sven Göransson, *Kyrkohistorisk orientering*. 1970.
19. *Från reformation till enhetssträvanden. Forskningshistorisk översikt från Kyrkohistoriska institutionen i Uppsala 1956–1970*. 1970.
20. Sven Göransson, *Kyrkan och världskrigsen*. 1972.
21. Birgitta och hennes tid. 1973.
22. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen på Tidaholm. Högreståndsväckelse och socialt ansvar i ett begynnande industrisamhälle*. 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 samhälle 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 Olivestam, *Idé och politik II. De politiska partierna – skolan och ideologin. Mellan två skolreformer 1950–1962*. 1986.
44. Björn Svärd, *Väckelsen i lokalsambället. Individ, förening, församling i Kumla 1865–1905*. 1987.
45. Ingmar Gustafsson, *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921. Debatten inom Svenska Missionsförbundet*. 1987.
46. Tore Nyberg, *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*. 1991.
47. Gunnar Appelqvist, *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 1993.
48. Harry Lenhammar, *Genom tusen år. Huvudlinjen i Nordens kyrkohistoria*. 1993.
49. Carl F. Hallencreutz och Sven-Ola Lindeberg (utg.), *Olaus Petri – den mångsidige svenske reformatorn*. 1994.
50. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen, kyrkorna och samhället: en studie kring 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 erikjänsarna 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 uppbyggnad*. 2000.
4. Göran Gustafsson, *Begravningsped 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 Botfrid Billing 1900–1924. Utgiven med kommentar och noter*. 2010.
11. Anders Jarlert (utg.), *»I dag Konung, i morgon död». Matthias Steuchius likpredikan över Riksänkedrottningen Hedvig Eleonora och Änkehertiginnan Hedvig Sofia*. Utgiven med inledning och kommentar. 2015.
12. David Gudmundsson (utg.), *Fältprästen Erich Medeéns dagbok från Nederländerna 1688–1690*. Utgiven med inledning, noter och register. 2017
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 Jarler (red.). 2019.

64. Ingvar Bengtsson, *Rörelsen i stillhet och kraft. En organisationsbiografi över S:t Lukasstiftelsen som blev Förbundet S:t Lukas.* 2019.

65. Martin Nykvist, *Alla mäns prästadöme. Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobroderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund 1918-1978.* 2019

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS.
STUDIA HISTORICO-ECCLESIASTICA
UPSALIENSIA

Editores: *Sven Göransson (1-33), Ingun Montgomery (34-35), Harry Lenhammar (36-38), Ruth Franzén (39-42) och Oloph Bexell (43-)*

1. Arne Palmqvist, *Kyrkans enhet och papalismen.* 1961.
2. Allan Sandewall, *Konventikel- och sakramentsbestämmelsernas tillämpning i Sverige 1809-1900.* 1961.
3. Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521-1528.* 1961.
4. Rolf Sjölander, *Presbyterian Reunion in Scotland 1907-1921. Its Background and Development.* 1962.
5. Per Erik Gustafsson, *Hans Henrik von Essen och den nyevangeliska kolportörverksamheten. Till frågan om högreståndsväckelsen och friförämlingsrörelsen.* 1963.
6. Bror Walan, *Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet. En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890.* 1964.
7. Arne Palmqvist, *De aktuella kyrkobergreppen i Sverige. En undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat.* 1964.
8. Alf Härdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist.* 1965.
9. Sten Alsne, *Fran prästtjenden till reglerad lön. Pastoraliekonventionerna i Uppsala ärkestift 1810-1862.* 1966.
10. Bertil Rehnberg, *Prästeståndet och religionsdebatten 1786-1800.* 1966.
11. Harry Lenhammar, *Tolerans och bekännelseutväg. Studier i den svenska swedenborgianismen 1765-1795.* 1966.
12. Alvin Isberg, *Liulands kyrkostyrelse 1622-1695. Reformsträvanden, åsiktsbrytningar och kompetensvister i teori och praxis.* 1968.
13. Nils Staf, *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet.* 1969.
14. Lennart Tegborg, *Folkskolans sekularisering 1895-1909. Upplösning av det administrativa sambandet mellan folkskola och kyrka i Sverige.* 1969.
15. Alf Tergel, *Ungkyrkomännen, arbetarfrågan och nationalismen 1901-1911.* 1969.
16. Alvin Isberg, *Kyrkoförvaltningsproblem i Estland 1561-1700.* 1970.
17. Ragnar Norrman, *Från prästöverflöd till prästbrist. Prästrekyreringen i Uppsala ärkestift 1786-1965.* 1970.
18. Bengt Wadensjö, *Toward a World Lutheran communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929.* 1970.
19. Ingemar Lindén, *Biblicism, Apokalyptik, Utopi. Adventismens historiska utveckling i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939.* 1971.

20. Hjalmar Sundén, *Teresa från Avila och religionspsykologien.* 1971.

21. Öyvind Sjöholm, *Samvetets politik. Natanael Beskow och hans omvärld intill 1921.* 1972.

22. Ingun Montgomery, *Värjostånd och lärostånd. Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamakt och prästerskap i Sverige 1593-1608.* 1972.

23. Alvin Isberg, *Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617-1704.* 1973.

24. Alvin Isberg, *Ösels kyrkoförvaltning 1645-1710. Kompetensvister och 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. Prästänkoras 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 sexuetiska 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.

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.

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 enkelbet till offentlig pompa.* 2017.
3. Patrik Andersson, *En katolsk Ansgar för en katolsk kyrka: Ansgar-jubileer och historiebruk, 1920–1930.* 2017.
4. Andreas Mazetti Petersson, *Antonio Posssevino's Nuova Risposta: Papal Power, Historiography and the Venetian Interdict Crisis, 1606–1607.* 2017.
5. Magnus Lundberg, *Tomás Ruiz: Utbildning, karriär och konflikter i den sena kolonialtidens Centralamerika.* 2017.
6. Helwi Cadavid Yani, M. *A Colombian Nun and the Love of God and Neighbour: The Spiritual Path of María de Jesús (1690s–1776),* 2018.
7. Magnus Lundberg, & James W. Craig, *Giuseppe Maria Abbate: The Italian-American Celestial Messenger,* 2018.
8. Gustaf Forsell, *Race and Liberal Theology: Sveriges Religiösa Reformförbund in Interwar Sweden.* 2019.
9. Helena Hahr Kamiński, *Kristen lärare i rabbinsk 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.

Kyrkohistorisk årsskrift 2020

FÖRTECKNING ÖVER MEDARBETARE

- Jan-Olof Aggedal, teol. dr, docent, kyrkoherde,
kontraktsprost, Lomma
- Lars Aldén, teol. dr, kontraktsprost em., Växjö
- Erik J. Andersson, leg.läk, teol.kand, doktorand,
Åbo
- Torbjörn Aronson, teol. och fil. dr, docent, Uppsala
- Erik Bergman, teol. master, doktorand, Lund
- Martin Berntson, fil. dr, teol. kand, professor,
Göteborg
- Stephan Borgehammar, teol.dr, professor, Lund
- Andrew Cain, PhD, professor, Boulder (Colorado)
- Urban Claesson, teol. dr, professor, Uppsala
- Rune W. Dahlén, teol. dr, högskolelektor em., Kil
- Gustaf Forsell, teol. mag, doktorand, Uppsala
- Ruth Franzén, teol. dr, professor em., Helsingfors
- David Gudmundsson, teol. dr, fil. mag, docent,
universitetslektor, Lund
- Markus Hagberg, teol. kand, fil. mag, kyrkoherde,
Skara
- Katarina Hallqvist, teol. master, fil. kand,
doktorand, Lund
- Klas Hansson, teol. dr, docent, Uppsala
- Emil Hilton Saggau, teol. cand, PhD-studerande,
Köpenhamn
- Anders Jarlert, teol. dr, fil. kand, teol. dr h.c.,
seniorprofessor, Lund
- Flemming Kofod-Svendsen, PhD, f d sognepræst, f d
minister, Vanløse
- Kari Lawe, teol. dr, fil. kand, Eslöv
- Kjell O. Lejon, teol. dr, PhD, professor, Linköping
- Magnus Lundberg, teol. dr, professor, Uppsala
- Peter Luthersson, fil. dr, docent, Stockholm
- Alexander Maurits, teol. dr, fil. mag,
universitetslektor, prefekt, Lund
- Daniel Mladenovic, teol. master, fil. kand, Lund
- Bertil Nilsson, teol. dr, fil. mag, professor em., Lund
- Fredrik Norberg, teol. master, doktorand, Vadstena
- Stig Norin, teol. dr, fil. kand, professor em.,
Uppsala
- Martin Nykvist, teol. dr, forskare, Lund
- Ida Olenius, teol. master, doktorand, Uppsala
- Sven-Erik Pernler, teol.dr, docent, Knivsta
- Andreas Mazetti Petersson, teol. mag, doktorand,
Uppsala
- Jobst Reller, teol. dr, militärpastor, Hermannsburg
- Marcus Rynningsjö Carlsén, teol. master, Lund
- Hanne Sanders, fil. dr, professor, Lund
- Sven-Åke Selander, teol. och fil. dr, teol. dr h.c.,
professor em., Lund
- Erik Sidenvall, teol. dr, docent, adj. professor, Lund
- Oscar Söderholm, teol. mag, fil. mag, Sandared
- Arsenii Vetushko-Kalevich, fil. dr, forskare, Lund
- Kajsa Weber, fil. dr, utbildningskoordinator,
forskare, Lund
- Andreas Wejderstam, teol. dr, komminister,
Häverö-Edebo
- Yvonne Maria Werner, fil. dr, professor, Lund
- Jes Wienberg, fil. dr, professor, Lund

Artiklar

MARCUS RYNNINGSJÖ CARLSÉN

Demonernas bekännelse.

Ett argument av Tertullianus, Minucius Felix och Lactantius 13

Abstract: The Confession of the Demons.

An argument by Tertullian, Minucius Felix, and Lactantius 40

KATARINA HALLQVIST

Birgittinsk vägledning.

Yta och djup i predikningar för Petri kedjors fest 41

Summary: Birgittine guidance.

Surface and depth in the preaching for the feast of St. Peter in Chains 69

ERIK J. ANDERSSON

Axel B. Svensson om kyrka och mission på 1920-talet 73

Abstract: Axel B. Svensson on Church and Mission in the 1920s 87

OSCAR SÖDERHOLM

”Pingstväckelsens verkliga apologet”.

G.E. Söderholms apologetiska skriftställande 1920–1940.

Kyrkohistorisk fältkamp och religiöst historiebruk inom den tidiga svenska pingströrelsen 89

Summary: G. E. Söderholm as an apologetic writer of the early

Swedish Pentecostal movement during the period 1920-1940 120

Meddelanden och dokumentation 121

Recensioner 153